Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne

Laurent Fontaine

▶ **To cite this version:**

Laurent Fontaine. Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2001. Français. NNT : . tel-00596637v1

HAL Id: tel-00596637

https://theses.hal.science/tel-00596637v1

Submitted on 28 May 2011 (v1), last revised 13 Dec 2023 (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.

UNIVERSITE PARIS III - SORBONNE NOUVELLE
INSTITUT DES HAUTES ETUDES DE L'AMERIQUE LATINE

N° attribué par la bibliothèque

THESE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE PARIS III

Discipline : Anthropologie

présentée et soutenue publiquement

par

Laurent FONTAINE

Le 20 octobre 2001

Titre :

Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne

TOME I

Directeur de thèse :

Pierre-Yves JACOPIN

JURY

M. Jean-Pierre CHAUMEIL
M. Jean-Louis SIRAN
Mme Marie-Dominique POPELARD
M. Jaime MARQUES-PEREIRA
M. Jean-Pierre CAPRILE

Cette étude explore la diversité des formes d'échange chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne, en prenant en compte le langage et les spécificités des institutions qui les déterminent. En redéfinissant la notion de « parole » pour l'utiliser comme concept d'analyse des faits sociaux, l'auteur construit les premiers fondements d'un modèle théorique pour n'importe quelle forme d'échange, quel que soit le matériel sémiotique employé par les sujets parlants, que ceux-ci s'expriment par la langue, leurs conduites, leurs tâches, ou encore les objets qu'ils se donnent (repas, boissons, cigarettes, cadeaux, etc.). Les échanges sont alors définis comme des *actes de parole* (J.L. Austin ; J.R. Searle) en interaction déterminés par leurs contextes particuliés. Le travail de l'ethnologue reste donc d'examiner séparément différents contextes pour dégager leurs règles sociales particulières. Ce sont elles qui permettent d'interpréter ce qui est implicite dans les actes, et d'expliquer leur ordre temporel dans les interactions. Une fois que les règles ont été formulées, il devient possible d'identifier les spécificités des institutions indigènes traditionnelles (parenté, maloca, chamanisme) en les distinguant des institutions occidentales (économique, politique, juridique, etc.).
Afin d'analyser les règles des échanges, plusieurs méthodes ethnographiques ont été utilisées pour élaborer un corpus approprié. D'une part, des situations réelles sont décrites aussi bien dans des contextes traditionnels (vie domestique, visite, travail collectif, bal cérémoniel) que dans des contextes modernes (paiement des ouvriers indigènes, vente de marchandises). D'autre part, des histoires (mythes, légendes sur les Blancs, récits d'événements récents) et des conversations (quotidiennes et cérémonielles) sont transcrites en langue yucuna. Tout ce matériel est découpé en séquences pour pouvoir faire l'objet de références précises, lors des commentaires.

Speech of exchange and social rules among the yucuna Indians of the colombian Amazon

This study explores the diversity of forms of exchange among the yucuna Indians of the Colombian amazon, by considering both the language and the specific traits of the institutions that determine them. By redefining the notion of “speech” in order to employ it as a concept for analyzing social facts, the author lays out the first foundations of a theoretical model serving to study any form of exchange, indifferently of the semiotic material used by the speaking subjects, be it that these express themselves by toungue, by their conduct, by their tasks or even by the objects that they give each other (meals, drinks, cigarettes, gifts, etc.). Exchanges are thus defined as *speech acts* (J.L. Austin ; J.R. Searle), in interaction determined by their particular contexts. The ethnologist’s work is to separately examine different contexts in order to sort out their particular social rules. They allow both the interpretation of what is implicit in these acts and the explanation of the temporal order within the interactions. Once the rules have been formulated, it becomes possible to compare them to others, in order to identify the specificities of traditional indigenous institutions (kinship, maloca, shamanism) distinguishing them from western institutions (economical, political, juridical, etc.).
In order to analyze the rules of exchange, several ethnographic methods have been used to elaborate an appropriate corpus. On one hand, real situations are described in traditional contexts (domestic life, visits, collective works, ceremonial balls) as well as in modern contexts (payment of indigenous workers, merchandise sales). On the other hand, stories (myths, legends about White, reports of recent events) and conversations (everyday and ceremonial) are transcribed in yucuna language. All this material is divided into sequences allowing for precise referencing throughout the comments.

DISCIPLINE : ANTROPOLOGIE

MOTS-CLÉS : Actes de parole, institution, don, contexte, langue yucuna, conversation.

INSTITUT DES HAUTES ETUDES D'AMERIQUE LATINE

À Mario et Milciades

Remerciements

Lorsqu'un travail doit beaucoup aux encouragements et à la contribution des autres, il convient de montrer sa reconnaissance au moment opportun. Pour les Yucuna qui nous ont si gentiment accueilli chez eux, alimenté, soigné et en quelque sorte rééduqué, nous dirons « vous m'avez bien fait ! » (*Palá ili'chá nucá*) et ils comprendront tout le dévouement que cela suppose. Nous nommerons en particulier les familles de Milciades Yucuna et Rita, Mario Matapi et Elvira, Jesús Fajardo et Gerardina, Santiago Matapi et Victoria, Gonzalo Yucuna et Luzmilda, Julio Yucuna et Irene, Jorge Yucuna et Vacilia, Horacio Matapi et Clementina.

Nous nous sentons aussi très obligés envers les habitants de La Pedrera qui nous ont généreusement offert leur hospitalité. Nous pensons surtout à Santiago Pajaro et Rosa, Jesús Carijona et Lucia, Antonio Muiname, et particulièrement à Edna Rocio et Nidia, Willer, Mara, Renato, Chemil, Jaire et Fredy, auprès de qui nous avons toujours pu trouver joie et réconfort dans les moments difficiles. L'expression de notre profonde amitié va également aux médecins, infirmiers, bactériologues et dentistes du Centre de Santé, ainsi qu'aux biologistes de Conservation International, qui ont toujours eu envers nous une très grande sympathie.

Nous remercions les chercheurs de l'Université Nationale de Leticia qui nous ont permis de bénéficier de leur infrastructure, en particulier Augusto Oyuela, Juan José Vieco et Carlos Zarate, qui ont toujours exprimé beaucoup d'intérêt pour notre recherche, ainsi que Pablo Palacios, Santiago Duque, Nidia Gomez. Merci également à Edwin Agudelo de l'Institut Sinchi.

Nous exprimons notre profonde reconnaissance envers Carl Langebaek, Maria Cristina Hoyos et Roberto Pineda de l'Université des Andes, envers Mauricio Pardo Rojas de l'Institut Colombien d'Anthropologie, et envers Jon Landaburu, Kaj Arhem, Elisabeth Reichel et Camillo Robayo que nous avons aussi pu rencontrer à Bogota. Nos pensées se dirigent aussi

vers certains étudiants, dont Gladys Angolo, Manuela Alvarez et Luis Cayón. Et notre meilleure affection va vers Paula Giraldo, sans qui nos séjours à Bogota ne se seraient sans doute pas aussi bien passés.

Une très grande gratitude s'exprime d'ailleurs vers Junia et Stanley Schauer, qui nous ont très gentiment invité chez eux, et nous ont donné des copies de leurs précieux travaux non publiés.

Nous remercions aussi Jean Pierre Chaumeil, Anne-Christine Taylor, Dimitri Karadimas et Jean-Pierre Goulard de l'EREA, qui ont prêté une grande attention à nos travaux, et particulièrement Bonnie Chaumeil, pour son accueil et les nombreux ouvrages qu'elle nous a conseillé et permis de consulter. Nous sommes également redevables envers Marie-France Patte du CELIA qui a exprimé le plus haut intérêt pour nos travaux et a accepté de discuter de la grammaire yucuna en apportant ses meilleurs conseils.

Nous ressentons aussi une très sincère gratitude envers les membres du LACITO, avec qui nous avons pu dialoguer lors de leur session annuelle et qui nous ont beaucoup apporté. Nous avons d'ailleurs été ravi de leur chaleureux entrain collectif.

Mais notre plus grande reconnaissance va vers notre directeur de thèse, Pierre-Yves Jacopin, qui a assumé la plus grande part de notre formation anthropologique et a largement facilité notre intégration chez les Yucuna en nous accompagnant au Miriti durant un mois. Ainsi, nous avons eu la joie de partager ses inépuisables connaissances à propos de ces gens, sur le terrain même, et avons pu considérer avec lui les changements sociaux depuis trente ans. C'est également avec lui que nous avons le mieux discuté des idées essentielles de ce travail. Sans son soutien et son savoir, elles n'auraient sans doute pas abouti.

Nous remercions aussi tous les étudiants et enseignants de l'IHEAL, ainsi que les chercheurs du CREDAL, qui nous ont écoutés et conseillés durant toutes ces années.

Notre sincère amitié s'exprime envers les étudiants et doctorants de L'Association Pour la Recherche en Amérique Latine (APRAL) avec qui nous nous réunissons régulièrement depuis six ans, et qui ont particulièrement suivi nos travaux. Nous remercions surtout Loïc Roche, Natalie Puex, Véronique Laporte, Sabine Kradolfer, Sébastien Benoit, Séverine Durin, José Manuel Zavala, Geneviève Brugier, Katia Leuleu et Odette Ferré.

Nous n'oublierons pas non plus nos autres amis qui se sont partagés la relecture des différentes parties de cette thèse. Nous remercions ainsi Lucie Molteni, Stéphane Moutou Emmanuel Drouin et Stéphane Garcia. Nous pensons aussi tout spécialement à notre compagne Malena qui nous a beaucoup soutenu et encouragé.

Enfin, nous embrassons très fort notre mère et notre grand-mère. Sans elles, nous n'aurions jamais réalisé ce travail.

TABLE DES MATIERES

TOME I

Remerciements 4
Introduction **10**
Forme d'échange et institution 11
Forme d"échange et parole 18
1. Méthodologie **21**
1.1. **Vers un modèle théorique des formes d'échange** **24**
1.1.1. Le concept de parole 25
1.1.2. Les propriétés fondamentales des échanges 29
1.1.3. Les contextes et les actes de parole 33
1.1.4. Les règles des échanges 37
1.1.5. Contextes et institutions 44
1.2. **Méthodes de recueillement ethnographique** **47**
1.2.1. Les descriptions séquentielles 49
1.2.2. Les transcriptions séquentielles 50
2. Les Indiens yucuna **57**
3. Études séquentielles des descriptions **73**
3.1. É.S. 29 / 12 / 97 74
3.2. É.S. 18 / 12 / 98 94
3.3. É.S*a*. 21 / 12 / 98 103
3.4. É.S*b*. 21 / 12 / 98 118
3.5. É.S. 29 / 12 / 98 140
3.6. É.S. 30 / 12 / 98 151
3.7. É.S. 21 / 1 / 99 158
3.8. É.S. 28 / 1 / 99 180
3.9. É.S. 5 / 2 / 99 189
4. Types de contexte et échanges traditionnels **215**
4.1. **La vie domestique** **215**
4.1.1 La répartition des tâches 217
4.1.2. La répartition sexuelle des tâches 219
4.1.2.1. L'horticulture 219
4.1.2.2. Les activités forestières 223
4.1.2.3. La pêche 229
4.1.2.4. La vie familiale 233
4.1.2.5. L'artisanat 237
4.1.3. La répartition statutaire des tâches 240
4.2. **Les visites** **249**
4.3. **Les travaux collectifs** **254**
4.3.1. L'essartage 255
4.3.2. La couverture des toits de palme 259
4.3.3. La préparation des bals 260
4.4. **Les bals cérémoniels** **263**
5. Les transformations sociales des échanges **278**
5.1. **Les principaux acteurs de la modernité** **278**
5.1.1. Les patrons 279
5.1.2. Les agents de l'État 283
5.1.3. Les missionnaires 285
5.1.4. Les commerçants 288
5.1.5. Les anthropologues 290
5.1.6. Les prestataires de services sociaux 295
5.2. **Les éléments de l'échange moderne** **299**
5.2.1. Le travail 299
5.2.2. Les marchandises 303

5.3. **Les conditions de l'échange moderne** **308**
5.3.1. Les échanges monétaires 308
5.3.2. Les techniques alternatives d'échange 312
5.3.2.1. Le métayage 312
5.3.2.2. Les avances 313
5.3.2.2.1. *L'avance de marchandises* 314
5.3.2.2.2. *L'avance de travail* 317
5.3.2.3. Le troc marchand 319
5.3.2.4. Le don du Blanc 321
6. Narrations et conceptions des échanges **325**
6.1. **Les multiples aspects de l'échange mythique** **327**
6.1.1. L'Origine Verbale du Monde 328
6.1.2. Les premiers dons et les conditions d'existence des hommes 329
6.1.2.1. Le Don Primordial 329
6.1.2.2. La Parole Constitutive des Conditions de l'Existence 330
6.1.2.3. La Répartition des choses entre les Indiens et les Blancs 330
6.1.2.4. Le Premier Refus du Don et des Règles de l'Existence 331
6.1.3. Les premières négociations mythiques 332
6.1.3.1. La coca comme médiateur d'échange 333
6.1.3.2. L'histoire de l'être de la chose 334
6.1.3.3. Les conséquences mythiques du non-respect des recommandations d'usage 334
6.1.4. Les dimensions chamaniques de l'échange 335
6.1.4.1. La rencontre mythique 335
6.1.4.2. Les échanges manqués et leurs conditions extraordinaires 336
6.1.4.3. La chose donnée par le Maître de la Forêt 337
6.1.4.4. La perte de la chose 338
6.2. **Les Blancs et leurs échanges légendaires** **338**
6.2.1. La nature du Blanc 340
6.2.2. Les rapports entre les Blancs et les êtres bibliques 341
6.2.3. Les échanges entre Blancs 344
6.3. **L'exploitation des Indiens par les caucheros** **347**
6.3.1. Du travail forcé à la rébellion 347
6.3.2. Du règlement de compte aux fustigations 348
6.3.3. De l'endettement à la hausse momentanée du niveau de vie 351
6.4. **Le travail avec les linguistes et les anthropologues** **352**
6.4.1. L'exploitation par « tromperie » 354
6.4.2. Du mécontentement indigène à l'exclusion 355
7. Paroles d'échange et règles contextuelles **357**
7.1. **Les paroles domestiques** **358**
7.1.1. Les situations domestiques 359
7.1.1.1. Etude de la conversation du 3 / 4 / 99 359
7.1.1.1.1. *L'entrée des résidents* 359
7.1.1.1.2. *La conversation des résidents* 361
7.1.2. Les références mythiques des règles domestiques 369
7.1.2.1. Etude du mythe de Cuhuañé 371
7.2. **Les paroles de visite** **373**
7.2.1. Les situations de visite 374
7.2.1.1. Etude de la conversation du 16 / 4 / 99 374
7.2.1.1.1.*L'entrée du visiteur* 374
7.2.1.1.2. *La conversation avec le visiteur* 382
7.2.2. Les références mythiques des règles de visite 390
7.2.2.1. Etude du mythe de Cuhuañé 390
7.3. **Les paroles cérémonielles** **394**

7.3.1. Paroles cérémonielles d'offre de nourriture 395
7.3.2. Paroles cérémonielles de clôture 401
8. Les références aux règles sociales contemporaines dans les conversations quotidiennes 410
8.1. **Le vol 412**
8.1.1. Etude de la conversation du 3 / 4 / 99 412
8.1.2. Etude de la conversation du 16 / 4 / 99 417
8.2. **Le marché et les prix 428**
8.2.1. Etude de la conversation du 16 / 4 / 99 429
8.2.2. Etude du récit du 15 / 2 / 99 439
8.2.3. Etude de C*b* 20 / 1 / 99 448
8.3. **Quelques échanges non traditionnels et hors marché 451**
8.3.1. Etude de la conversation du 3 / 4 / 99 452
8.3.2. Etude de la conversation du 16 / 4 / 99 453
8.3.3. Etude du récit du 15 / 2 / 99 458
8.3.4. Etude de C*a* 20 / 1 / 99 462
Conclusion 470
Bibliographie 474

TOME II. Annexes

Note sur l'orthographe 485
Présentation des descriptions et des transcriptions 490
A. Descriptions 495
Visites indigènes dans un restaurant de La Pedrera (D. 29 / 12 / 97) 495
Paiement des ouvriers indigènes à l'Internat (D.18 / 12 / 98) 503
Promenade à Jariyé (D*a*. 21 / 12 / 98) 505
Vente de marchandises à l'Internat (D*b*. 21 / 12 / 98) 507
Une minga chez Autanacio Yucuna (D. 29 / 12 / 98) 511
Réception du maître d'oeuvre chez Santiago Matapi (D. 30 / 12 / 98) 517
Une minga chez Gonzalo Yucuna (D. 21 / 1 / 99) 519
Une minga chez Wasaï Miraña (D. 28 / 1 / 99) 526
Début de bal chez Wasaï Miraña (D. 5 / 2 / 99) 529
B. Récits 538
Mythe de Caripú Laquena 538
Mythe de Cuhuañé 557
Histoire des deux petits Blancs abandonnés 581
Histoire des trois frères blancs 627
Histoire de l'arrivée des Blancs 656
Histoire du cauchero Uribe 727
Histoire des linguistes de l'I.L.V. 736
Histoire des anthropologues 753
Récit des courses au village 762
C. Conversations 769
Edilberto revient du village chez son père (C. 3 / 4 / 99) 769
Visite d'un ouvrier matapi chez Milciades Yucuna (C. 16 / 4 / 99) 777
Paroles cérémonielles d'offre de nourriture (C. 28 / 1 / 99) 800
Paroles cérémonielles de clôture (C. 30 / 1 / 99) 801
Conversation à propos du groupe électrogène (C*a*. 20 / 1 / 99) 802
Conversation sur les prix de l'alcool et des cigarettes (C*b*. 20 / 1 / 99) 805
Photos 807

INTRODUCTION

Cette étude présente un matériel ethnographique qui rend compte de la diversité des formes d'échange chez les Indiens yucuna[1] de l'Amazonie colombienne. Elle propose d'explorer les multiples facettes des échanges et des dons auxquels participent les Indiens (de langue) yucuna, dans différents types de contexte, aussi bien traditionnels que modernes. Nous examinerons non seulement ces concepts, mais encore les contextes dans lesquels ils s'intègrent, qu'ils se prêtent facilement aux analyses théoriques ou que leur singularité les rendent difficilement analysables.

C'est précisément dans son *Essai* sur les échanges considérés en terme de *don*[2] que Mauss introduit la notion de fait social total[3]. Ainsi se pose la question (empirique) de savoir

[1] Tous les termes employés par ces Indiens, à commencer par le nom qu'ils se donnent auprès des Blancs, sont transcrits avec une orthographe proche de celle de l'espagnol. Pour que nos textes en langue, puissent être relus par les Yucuna eux-mêmes, nous avons utilisé la notation des linguistes de l'ILV, en y insérant les dernières conventions des instituteurs indigènes. Cf. Tome II. Annexes : Note sur l'orthographe.

[2] Rappelons que depuis l' « Introduction à l'oeuvre de M. Mauss », faite par Lévi-Strauss, le don ne peut plus seulement être considéré indépendamment de l'échange. « Mauss y apparaît, avec raison dominé par une certitude d'ordre logique, à savoir que l'échange est le commun dénominateur d'un grand nombre d'activités sociales en apparence hétérogènes entre elles. Mais, cet échange, il ne parvient pas à le voir dans les faits. L'observation empirique ne lui fournit pas l'échange, mais seulement — comme il le dit lui-même — "trois obligations : donner, recevoir, rendre." Toute la théorie réclame ainsi l'existence d'une structure, dont l'expérience n'offre que les fragments, les membres épars, ou plutôt les éléments ». Cf. Lévi-Strauss, 1950 : XXXVII, XXXVIII.

[3] Cette notion est fondamentale dans notre recherche. Il convient donc de rappeler la définition de Mauss :
« Ce sont des « touts », des systèmes sociaux entiers dont nous avons essayé de décrire le fonctionnement. Nous avons vu des sociétés à l'état dynamique ou physiologique. Nous ne les avons pas étudiées comme si elles étaient figées, dans un état statique ou plutôt cadavérique, et encore moins les avons-nous décomposées et disséquées en règles de droit, en mythes, en valeurs et en prix. C'est en considérant le tout ensemble que nous avons pu voir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui. Il y a dans cette observation concrète de la vie sociale, le moyen de trouver des faits nouveaux que nous commençons seulement à entrevoir. Rien à notre avis n'est plus urgent ni fructueux que cette étude des faits sociaux. » Cf. Mauss, 1950 : 275-276. Cette définition est également rapportée par Karsenti (1997 : 413).

ce que sont les faits sociaux qu'il s'agit de mettre en relation pour percevoir leur fonctionnement systémique global.

Selon Mauss, l'expression des faits sociaux, ou ce qu'il appelle les « phénomènes sociaux », est le produit de multiples *institutions*, qu'elles soient religieuses, juridiques, morales, politiques, économiques ou familiales[4]. Les formes d'échange doivent donc être décrites en montrant leurs liens avec les institutions particulières d'une société. Ainsi, notre travail consiste à mettre en relation les caractéristiques formelles des échanges avec leurs institutions spécifiques. D'après Mauss, la dimension « totale » de certains faits sociaux, comme le don ou l'échange, devrait nous permettre d'envisager l'ensemble des institutions d'une société.

Formes d'échange et institutions

Parmi les échanges que nous étudierons, certains partagent des aspects formels avec les échanges présents dans les sociétés industrialisées. Et ceci ne devrait poser aucun problème analytique, étant donné leurs propriétés « totales » ou « totalisantes ». De tels échanges seraient le produit des institutions économiques des indigènes tout comme d'autres faits sociaux seraient ceux de leurs institutions politiques, juridiques ou religieuses. Mais il est, selon nous, abusif ou réducteur de mentionner de telles institutions lorsque l'on cherche à expliquer les faits sociaux des Indiens d'Amazonie, et ceci pour au moins trois raisons essentielles : tout d'abord, parce qu'elles ne sont pas le produit de groupements sociaux *spécialisés et autonomes*[5], tels que ceux rencontrés aujourd'hui dans les sociétés modernes,

[4] Mauss, *Op. cit.* : 147.

[5] Par *autonome*, nous entendons régi par ses *propres règles,* ou *règles internes.* Nous distinguons ce terme de celui d'*indépendant* qui signifie pour nous, *apte à exister sans relation avec les autres.* Certaines communautés peuvent ainsi être autonomes, en se reproduisant uniquement grâce à leur propre organisation sociale, même si elles ne sont pas vraiment indépendantes, du fait qu'elles entretiennent des relations avec les Blancs. Mais l'inverse n'est pas viable : une communauté ne peut vivre sans relation avec l'extérieur (dépendance), si elle n'est pas autonome (ne maîtrise pas ses propres règles d'organisation sociale et de survie en tant que groupe). De nos

comme l'entreprise, l'église ou l'Etat ; ensuite, parce que *leurs règles ne sont pas appliquées et explicitées de la même manière* par leurs membres ; enfin, parce qu'elles s'expriment dans des *contextes indigènes spécifiques*.

Si certaines pratiques d'échange apparaissent comme « économiques », cela ne signifie pas nécessairement qu'elles soient le produit de structures institutionnelles comparables à celles d'une société moderne à économie de marché — du moins telles qu'elles sont définies par les économistes. De semblables comparaisons ne peuvent relever que des « dysfonctionnements[6] » de structures abstraites sous-jacentes, par conséquent, elles ne se donnent pas les moyens d'expliquer les *spécificités globales* des institutions traditionnelles indigènes, ni leurs *cohérences particulières*.

Sans doute sommes-nous trop habitués à définir les institutions indigènes en référence aux nôtres, et en particulier aux champs de nos disciplines (économique, politique, juridique, etc.), tant et si bien que nous sommes incapables de les présenter pour ce qu'elles sont sans y recourir. Ainsi, comme le disait Dumont, nous introduisons des dichotomies là où il conviendrait justement de saisir ensemble ou de « ré-unir », et nous qualifions des faits avec des concepts qui ne devraient jamais être employés « en toute rigueur » au sens plein du terme[7] (à moins de rester assez vague, mais rares sont ceux qui l'admettent).

---

jours, beaucoup de communautés proches de La Pedrera, dont celles que nous allons étudier à Jariyé et à Camaritagua, ne sont ni autonomes, ni indépendantes par rapport aux Blancs.

[6] Comme on le sait, les études structuro-fonctionnalistes et marxistes se sont trop souvent bornées à signaler les fonctions non remplies par les institutions des sociétés traditionnelles (accumulation du capital, spécialisation et division du travail), pour mieux justifier la nécessité d'une intervention extérieure (Bastide, 1971).

[7] Citons ce passage de Dumont, fondamental dans l'orientation initiale de notre démarche :

« S'il y a un point sur lequel tout le monde est d'accord, c'est que pour isoler les "phénomènes économiques" l'anthropologue doit les détacher du tissu où ils sont pris. Or il est permis de penser que c'est là une tâche hasardeuse, voire destructrice. Il est particulièrement difficile — et j'ajouterais il est vain — de séparer les aspects politiques et économiques. (...) Distinguer de plus en plus strictement, comme on le propose, une "anthropologie politique" et une "anthropologie économique" n'a pas de sens pour le progrès de la connaissance, c'est seulement céder à la tendance moderne à une compartimentation et une spécialisation croissantes, alors que l'inspiration anthropologique consiste tout au contraire à relier, à *ré-unir !*

Il devrait être évident qu'il n'y a rien qui ressemble à de l'économie dans la réalité extérieure, jusqu'au moment où nous construisons un tel objet. Une fois ceci fait, nous pouvons apercevoir partout en quelque mesure des aspects plus ou moins correspondants que nous devrions en toute rigueur appeler "quasi économiques" ou "virtuellement économiques". Naturellement ils doivent être étudiés, mais la restriction ("quasi") est importante

Nous poserons donc les deux questions suivantes. N'y a-t-il pas des institutions propres aux Indiens d'Amazonie qui n'ont pas de fondement en occident ? Et si elles existent en tant que telles, ne méritent-elles pas d'être étudiées à part entière, et non comme des bribes disparates de nos propres institutions ? Ces questions nous amènerons à définir ce que nous entendons par le terme « d'institution », et même à l'utiliser en tant que concept lié aux échanges.

Mais avant, arrêtons-nous quelques instants sur les problèmes que soulève l'étude des institutions spécifiques indigènes relativement à celles que nous connaissons.

S'il convient d'admettre qu'il est difficile de concevoir à l'origine des institutions économiques, religieuses et politiques, autonomes dans les sociétés indigènes d'Amazonie, cela pose le problème de les trouver aujourd'hui confrontées à l'influence de celles du monde occidental. Autrement dit, les échanges indigènes que nous pouvons observer ne se réalisent pas dans un cadre autochtone resté indépendant, mais ils prennent place dans une situation historique « acculturée » de nature post-coloniale (racisme implicite, pauvreté, exploitation, marché marginal, etc.). Certains échanges pourront alors être appelés « économiques » pour au moins deux raisons très différentes :

— D'une part, parce que les institutions indigènes les font fonctionner comme tels, alors qu'elles n'ont pas pour caractéristique principale d'être « économiques » au *sens propre du terme* (du moins pour leurs membres). Par conséquent, on ne peut pas l'utiliser comme un concept théorique pertinent pour analyser les faits des sociétés traditionnelles. Rappelons brièvement que le sens du terme « économique » a été l'objet de maintes controverses entre spécialistes, et que Polanyi a distingué deux grandes approches qui ont inspiré l'anthropologie économique. Cette distinction fut ensuite reprise par la plupart des anthropologues économistes. L'une est formaliste, elle s'intéresse aux actions *rationnelles*, c'est-à-dire aux

---

dans l'affaire : la place de tels aspects dans l'ensemble n'est pas la même ici et là, et cela est essentiel à leur nature

choix des moyens les mieux adaptés pour parvenir à leurs fins. L'autre est substantiviste et se focalise sur le procès institutionnalisé d'interaction entre l'homme et son environnement, fournissant à celui-ci les moyens matériels de *satisfaire ses besoins* de manière continue (Godelier, 1974 : 157-158). Mais que l'analyste choisisse l'approche formelle ou substantiviste, il n'en dégagera pas pour autant la spécificité des faits indigènes.

Prenons par exemple un chasseur indien d'Amazonie. D'un côté, chacun peut observer qu'il adapte *dans une certaine mesure* ses moyens à ses fins à partir du moment où il parvient effectivement à ce qu'il souhaite. Mais pour cela, il n'est pas très utile d'aller prospecter sur le terrain. A-t-on de cette manière appris quelque chose sur les représentations symboliques de l'univers du chasseur et sur les méthodes qu'il s'impose pour rapporter du gibier ? Et si nous excluons en bloc de notre champ d'analyse les pratiques liées aux idées que nous jugeons « non rationnelles », que reste-t-il de la chasse que nous nous proposions d'étudier ? Le caractère réducteur de notre définition de départ ne nous impose-t-il pas des oeillères nous en faisant perdre l'essentiel ? L'utilisation du concept de « rationalité » semble dès lors peu pertinente, si elle nous contraint d'explorer un ensemble de pratiques dont la plupart sont exclues de l'analyse et à y faire un tri (sans doute assez difficile), à chaque fois que le chasseur ramène effectivement du gibier[8].

D'un autre côté, l'approche substantiviste mène elle aussi à l'impasse. En effet, constater que le chasseur parvient effectivement à satisfaire ses besoins, en se mettant en interaction avec la nature, reste un truisme. Même si l'on veut aller plus loin en étudiant ses activités, en décrivant ses techniques cynégétiques, et en quantifiant sa productivité, pour apprécier dans quelle mesure ses « besoins » sont satisfaits, il n'en demeure pas moins que l'on ne peut expliquer un « tel procès institutionnalisé » en ne considérant que des aspects

---

comparative". Cf. Dumont, 1985 : 33-34

matériels. Inévitablement, on perd les aspects conceptuels qui sous-tendent ces pratiques (références mythologiques et cosmologiques), mais aussi l'utilisation symbolique du gibier et de la forêt au sein des rapports sociaux (vis-à-vis des femmes, enfants, vieillards), ou encore les liens entre la chasse et les autres sphères de la vie sociale (cérémonies rituelles, thérapies ou malédictions chamaniques, guerres intertribales).

— D'autre part, les échanges pourront aussi être qualifiés « d'économiques » car ils sont, d'une manière ou d'une autre, *influencés* par des institutions occidentales, elles-mêmes globalement déterminées par des principes essentiellement économiques. Si l'on s'attache par exemple aux interactions entre indigènes et caucheros, il apparaît clairement que les activités principales de ces derniers étaient proprement « économiques » au sens formaliste et substantiviste du terme. Non seulement leurs comportements étaient motivés par la rationalité, puisqu'ils cherchaient les moyens les plus efficaces de parvenir à leurs fins, mais ils étaient encore impliqués dans des procès institutionnels qui leur permettaient de tirer de l'environnement naturel les moyens de leur subsistance.

Or si l'on considère aujourd'hui les influences culturelles des commerçants, des entreprises familiales, nationales et multinationales, des organisations gouvernementales et non gouvernementales, ou encore des missions catholiques et protestantes, comment peut-on, à la rencontre d'une telle pluralité d'institutions économiques, politiques et religieuses, rendre compte de leurs effets spécifiques sur les échanges contemporains ? Que reste-t-il des échanges traditionnels, et quels aspects formels partagent-ils avec les échanges occidentaux (par exemple, les échanges marchands) ? Comment les indigènes ont-ils appris à intégrer à leurs pratiques des techniques d'échange occidentales ? Diffèrent-elles radicalement de celles qui étaient à l'origine pratiquées en Amazonie ?

---

[8] Ce à quoi l'on peut à l'évidence s'attendre, sinon il ne serait pas chasseur, et il n'aurait pas été choisi comme sujet d'étude. Par conséquent, tout chasseur digne de ce nom est dans une certaine mesure rationnel, même si la plupart de ses pratiques n'en donne pas l'impression.

Pour répondre à ces questions, nous sommes obligés de donner une première définition du terme « d'institution », puisque nous le jugeons fondamental à la problématique que nous posons à propos des échanges.

L'institution est selon nous un *système de règles établies et reconnues* en étant appliquées et rappelées par les membres des divers groupements d'une société donnée[9]. Chacun pourra juger de la validité d'une telle définition pour le politique, le juridique, le religieux, la parenté, etc. Sans entreprendre un exposé détaillé pour chacune de ces institutions, afin ne pas nous éloigner outre mesure de notre propos, nous nous limiterons à justifier l'application de ces termes à l'économie[10].

Les partisans du holisme méthodologique admettront volontier que le comportement économique n'est pas seulement déterminé par les finalités de l'homme (ses besoins), il est surtout *régi* par un système de règles sociales, même si la théorie microéconomique pose par hypothèse[11] que le comportement de l'individu n'*obéit* qu'à des intérêts individuels (individualisme méthodologique). Car il ne s'agit pas simplement d'une obéissance physique ou psychologique (celle de « l'homo œconomicus »), comme si l'individu était uniquement

[9] Notons que l'institution est généralement définie, ou implicitement entendue, de deux manières apparemment très différentes : pour Weber (1995 : 94) et Malinowski (1970 : 140), elle est un *groupement* (ou ensemble de groupes sociaux) régi par des règles (normes, lois, droits administratifs ou coutumiers, codes, charte) ; pour Radcliffe-Brown (1972 : 313), elle se rapprocherait plutôt de l'inverse, c'est-à-dire du *règlement* (ou ensemble de règles) des groupes : « Norme de conduite établie et reconnue comme telle par un groupe social distinct (classe) dont elle est par là même une institution ». Voir aussi Augustins in Bonte et Izard, 1991 : 378. En fait ces deux manières de définir l'institution ne sont pas si opposées qu'elles n'y paraissent puisque l'organisation (ou la forme) du groupement constitue toujours l'application d'un règlement, c'est-à-dire la manière implicite (par l'usage) de l'affirmer ou de le reproduire.

[10] Indiquons qu'au sein des sciences économiques, de plus en plus d'économistes ont admis l'importance des institutions en s'inspirant de la sociologie (sous l'influence de Weber, Veblen, Parsons, etc.), si bien qu'un courant d'« économistes institutionnalistes » a émergé dans les années cinquante. Ce courant va alors à l'encontre de la position néoclassique qui est la plus largement admise en économie. De nos jours, beaucoup d'économistes estiment que la question des institutions ne peut plus être ignorée à l'intérieur du champ de leur discipline (voir par exemple : Menard, 1990 : 16-21).

[11] Bien entendu, cette hypothèse n'est pas posée pour faire directement référence à une quelconque réalité ; elle n'est que l'une des propositions « simplificatrices » permettant, avec d'autres, de construire des modèles qui, eux, sont censés en rendre compte par *simulation* après avoir analysé leur fonctionnement et identifié précisément les relations entre ces différentes propositions. Ce que l'on cherche n'est donc pas de reproduire à l'identique le réel, ou de s'en faire une copie, mais de donner une *simple représentation de ses lois* (comme le disait Pierre Duhem a propos des mathématiques en physique), c'est-à-dire suffisamment satisfaisante pour rendre compte des données de l'expérience.

conditionné (voire programmé) par des règles internes (intégrées dans son corps ou dans sa tête), mais bel et bien d'une obéissance *sociale*. N'étant jamais complètement autonome (apprendre à se nourrir, vivre et se reproduire seul), il est avant tout défini par des *règles externes* qu'il doit nécessairement accepter — pour être admis parmi ceux qui l'aideront à vivre — et utiliser dans chacun de ses comportements, y compris ceux qu'il réalise isolément. Une fois ces règles externes intériorisées (Bourdieu parle ainsi d'«habitus »), elles vont forger son caractère, ses idées ou ses valeurs individuelles[12], et donc orienter ses choix plus ou moins efficaces.

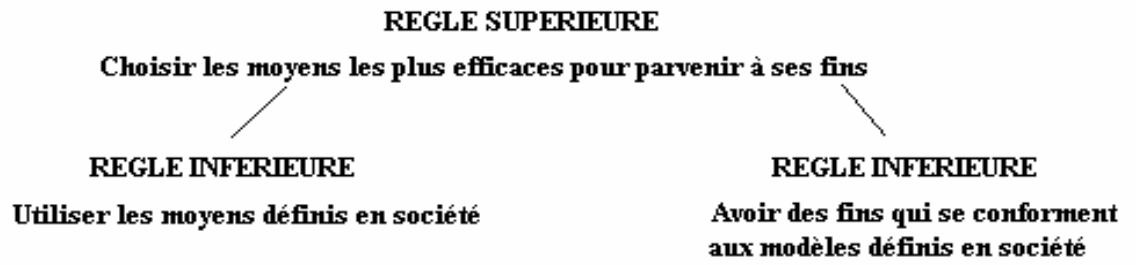
Par conséquent, les finalités des individus (qu'ils soient « consommateurs » ou « producteurs ») sont principalement des applications particulières de règles sociales. L'économie est alors un système de règles sociales, puisqu'en dehors des finalités (socialement réglées) des individus, tout le problème — de son sens formaliste — est de les satisfaire *sous contrainte* de moyens. Or peu importe que la rareté des moyens soit conditionnée ou non par la nature[13], l'essentiel c'est que les individus la conçoivent ou la postulent, et s'imposent ainsi des règles pour s'approprier et utiliser les moyens de manière légitime (non sans déterminer de cette manière leurs rapports sociaux). Tout comportement économique n'est donc pas seulement déterminé par le choix du meilleur rapport entre fins et moyens ; il peut aussi se définir comme l'application d'une règle supérieure à toutes les autres (une « super règle » pourrait-on dire) obligeant à utiliser les moyens les plus efficaces — parmi ceux qui sont socialement réglés — pour parvenir à ses fins — elles aussi socialement réglées[14].

[12] Dumont a ainsi bien montré que l'individualisme était une valeur morale que l'on rencontre avant tout dans l'idéologie des sociétés modernes (Dumont, 1983 ; 1985)

[13] Rappelons que les idées naturalistes ont beaucoup imprégné l'histoire de la pensée économique. Elles culminent à l'époque de Quesnay et des autres physiocrates, et ont largement appuyé l'affirmation du libéralisme par la suite.

[14] Comme nous le verrons par la suite, les fins et les moyens sont régis par deux types de règles différentes. D'un côté, les moyens sont définis par des règles constitutives, alors que les fins sont définies par des règles normatives. La règle supérieure est alors un système de règles, qui combine des règles de différentes natures (voir infra, Chap. 1.1.4.).

Figure 1. L'économie comme système de règles sociales



Nous dirons de même pour le marché, puisque la rencontre d'un offreur et d'un demandeur ne déboucherait pas sur un achat ou une vente, si ces deux acteurs n'étaient pas conditionnés par certaines contraintes liées aux règles sociales (les biens et le travail doivent avoir leurs prix selon leur « utilité ») qui fondent le fonctionnement du marché dans son ensemble. Le marché, en tant que confrontation d'une offre et d'une demande — chacune d'elles étant définie selon des règles sociales intériorisées (vendre au prix maximum et acheter au prix minimum) qui admettent les « lois (sociales) du marché » — est donc lui aussi un système de règles établies et reconnues en société.

Formes d'échange et parole

À la différence de la plupart des travaux anthropologiques d'inspiration économique, notre approche ne tient pas uniquement compte des flux et de la nature des éléments *matériels* échangés. Elle essaie avant tout de les relier à leurs multiples dimensions symboliques, tant il est vrai que les éléments « immatériels » ou « idéels » échangés sont non seulement tout aussi importants, mais absolument *inséparables* de leurs aspects « matériels », quelle que soit la catégorie d'échange à définir, et pour n'importe quelle société donnée. Nous analyserons ces

différents aspects matériels ou immatériels par la mise en relief du *langage* tel qu'il est *nécessairement employé* par les acteurs sociaux au cours de leurs échanges. Mais pour se faire nous devons nécessairement respecter deux premiers principes de méthode :

— D'une part, nous étudierons le langage en évitant de séparer son sens du matériau qui le porte, car ces deux faces doivent être considérées ensemble comme éléments constitutifs et indissociables du *signe* (Cf. Bakhtine, 1977 : 41). Les échanges seront donc envisagés au niveau de leurs signes, en supposant qu'ils transmettent à la fois des formes (qu'elles soient durables, éphémères ou changeantes) et des idées qui, pour une appréhension correcte, ne peuvent absolument pas être dissociées.

— D'autre part, nous ne restreindrons pas notre champ d'étude à un seul type de langage, selon la catégorie de signe (par exemple : les choses palpables, les gestes, la voix humaine, etc.). L'échange ne pourra donc pas se réduire à un échange de biens ou de services (comme l'étudierait un économiste), ni même se limiter à un échange verbal (comme le conçoit l'analyse conversationnelle), car cela reviendrait soit à dissocier les deux faces inséparables du signe, soit à en exclure certaines catégories (les postures corporelles, les comportements, les cadeaux, etc.) selon la forme de leur support. Nous prendrons en compte le langage *quel que soit le matériau sémiotique* utilisé par les acteurs sociaux .

En conséquence, nous ne pouvons pas reprendre le concept de « langue », tel qu'il a été défini par Saussure en tant qu'objet de la linguistique. Nous sommes obligés d'employer un terme plus large, qui rende compte non seulement de la dimension sociale et institutionnelle du langage, mais aussi de la variété des matériaux sémiotiques constituant les échanges. En réservant le terme de « langage » au matériel sémiotique empirique employé par les sujets parlants, nous utiliserons le terme de « parole » en tant que concept théorique (Cf. Jacopin, 1981 : 357-361) pour l'analyse des faits sociaux, quand bien même nous nous écarterions, nous aussi, de la distinction saussurienne entre langue et parole, censées correspondre

respectivement au social et à l'individuel[15]. Comme l'a bien montré Bakhtine qui récusa cette opposition, on ne saurait la concevoir en ces termes car l'une et l'autre sont « purement sociales ». Par conséquent, « le fait de parole individuel (au sens étroit du mot individuel) est une *contradiction in adjecto* » (souligné par l'auteur, 1977 : 141).

Pour considérer la parole, nous ne devrons donc surtout pas isoler l'un des aspects du langage à partir d'un seul et unique locuteur en essayant de la reconstruire à partir d'une série de monologues indépendants, ou coupés de leurs contextes sociaux. Nous chercherons plutôt à recueillir un ensemble d'aspects formé par un *groupe social* donné en examinant ces derniers non seulement en tant qu'interactions, mais aussi en considérant les règles du jeu qui les déterminent dans chaque contexte spécifique. Vu sous cet angle, le concept de parole nous aidera à expliquer les particularités des institutions et des diverses formes d'échange.

Au cours de notre premier chapitre méthodologique, nous définirons plus précisément les liens qui nous intéressent entre la parole, les institutions et les échanges, et exposerons la manière dont nous les explorerons chez les Indiens yucuna. Diverses méthodes de recueillement des données ethnographiques conçues pour recevoir différents types de traitement analytique nous y aiderons. Mais avant, il conviendrait de préciser notre thèse. Notre tâche sera de montrer qu'il est possible de rendre compte des diverses spécificités des institutions traditionnelles chez les Indiens yucuna par rapport aux institutions occidentales contemporaines qu'ils rencontrent, en examinant les échanges multiformes existants, et en considérant les paroles qui les accompagnent nécessairement, selon les contextes particuliers au sein desquels ils s'inscrivent.

[15] « L'étude du langage comporte donc deux parties : l'une essentielle, a pour objet la langue, qui est sociale dans son essence et indépendante de l'individu ; cette étude est uniquement psychique ; l'autre, secondaire, a pour objet la partie individuelle du langage, c'est-à-dire la parole y compris la phonation : elle est psycho-physique ». Saussure, 1972 : 37. (Cité également par Jacopin, 1981 : 358). Voir également p. 30-31, 38.

1. MÉTHODOLOGIE

Avant de présenter notre méthodologie, nous exposerons brièvement l'origine du questionnement qui la fonde. Celui-ci nous est apparu de plus en plus problématique et incontournable à mesure que nous étudiions les sciences économiques à l'université de Paris I, si bien que nous avons dû chercher à le poser différemment en privilégiant un point de vue anthropologique, sans négliger pour autant les apports des autres sciences sociales.

Nous avons considéré l'une des critiques les plus importantes que l'on puisse faire à l'encontre des théories économiques[16], selon laquelle les hypothèses principales de ces dernières sont fausses ou irréalistes, dans la mesure où elles ne rendent pas compte du monde observable. Parmi celles-ci, nous mentionnerons par exemple deux hypothèses fondamentales de la microéconomie : la *rationalité individuelle* et *l'échange volontaire*[17].

Cette critique générale étant rappelée, nous l'envisagerons précisément sur le plan des échanges et formulerons notre questionnement de la manière suivante : Peut-on comprendre les échanges de toutes sociétés en posant des hypothèses qui ne les décrivent pas directement, mais qui permettent de construire des modèles expliquant d'autres fonctionnements, si ceux-là rendent effectivement compte de ces derniers (du moins quantitativement) ? En d'autres termes, si les théories économiques sont aptes à expliquer certains phénomènes (par exemple :

[16] Nous pensons particulièrement aux théories micro- et macroéconomiques de l'école néoclassique (pour une présentation générale et critique, voir Guerrien, 1999), car elles tentent désespérément de se légitimer en cherchant toujours davantage à se complexifier à l'aide des outils mathématiques. Mais elles deviennent ainsi de plus en plus obscures pour une majorité de gens, notamment pour les spécialistes, ce qui les rend impopulaires. Pour s'en rendre compte, il suffit de relever le nombre d'ouvrages ou d'articles critiques plus ou moins « sérieux » de ces théories, qui n'ont, semble-t-il, pas d'autre « utilité » que de servir d'appui idéologique aux politiques libérales, précisément parce que leurs légitimités d'ordre logique, heuristique et empirique sont déniées. Mais on pourrait en dire autant de la plupart des autres théories économiques contemporaines (y compris marxistes), qui presque toutes cherchent à se justifier par la modélisation mathématique.

[17] L'hypothèse d'échange volontaire signifie que les individus n'échangent que s'ils le désirent, c'est-à-dire qu'ils ne sont absolument pas contraints par d'autres individus. Cela suppose que ce sont leurs seules propriétés d'individus : « avoir des besoins ou des désirs » qui déterminent leurs décisions d'échange. L'hypothèse de rationalité individuelle revient à dire que les individus utilisent au mieux leurs ressources étant donné les contraintes qu'ils subissent. L'individu rationnel (ou homo œconomicus) est alors égoïste, autonome et libre de

les variations de prix), doit-on pour cela en déduire que leurs hypothèses fondamentales nous informent elles aussi sur « *la* réalité » des échanges ? Si l'on répond par l'affirmative cela revient à nier le caractère non descriptif (ou non constatif) des hypothèses fondamentales de construction, sous prétexte que le modèle final est bel et bien représentatif. Toutefois, si un modèle *simule* correctement un certain nombre de faits, il n'en demeure pas moins une simple simulation du monde, c'est-à-dire une construction, n'ayant pas nécessairement à rendre compte de la réalité dans ses soubassements, mais *superficiellement.*

L'une des manières de passer à côté du problème est de considérer que si les hypothèses fondamentales omettent certaines catégories de faits — tels que les échanges — l'important c'est que réunies, et leurs relations définies, ces hypothèses permettent d'expliquer d'autres faits. Une autre façon de contourner le problème est de juger que si elles ne reflètent pas les faits d'après leurs observations, elles les définissent cependant tels qu'ils *devraient* être ; ce qui suppose, bien entendu, que les modèles soient beaucoup plus louables que la réalité, et que celle-ci n'a plus qu'à s'y conformer ! alors même qu'elle reste insaisissable.

Par conséquent, et aussi paradoxal que cela puisse paraître, les théories économiques ne se donnent pas les moyens d'étudier la diversité et la complexité des échanges en eux-mêmes, puisque leurs conditions sont déjà fixées au départ ou définies par avance, excluant ainsi toute référence à une quelconque réalité empirique. La diversité des formes d'échange ne fait donc pas partie des « variables » à étudier. Les conditions d'échange sont *postulées* pour expliquer d'autres phénomènes (quantité de marchandises échangées pour équilibrer l'offre et la demande, niveaux des prix, des salaires, des taux d'intérêt, profit optimum, etc.), et il faut les considérer tel quel, car toute autre forme d'échange se trouve évacuée du champ de l'économie.

---

toute détermination sociale. On peut également citer d'autres hypothèses tout aussi irréalistes (hypothèse de concurrence parfaite, information parfaite et complète, etc.).

Pour analyser la diversité des échanges telle que nous pouvons l'observer non seulement dans notre société, mais partout dans le monde, nous l'aborderons dans une perspective anthropologique. En revanche, comme nous l'avons indiqué plus haut, nous prendrons soigneusement nos distances vis-à-vis des débats de l'anthropologie économique, car ceux-ci risquent de nous faire perdre les spécificités des échanges en les analysant d'un point de vue économique (qui met en relief la « rationalité » ou la « satisfaction des besoins »).

L'anthropologie sociale française nous apparaît beaucoup plus intéressante, car c'est elle qui intègre le mieux la diversité des échanges associés à leurs symbolismes spécifiques — donc au langage — au champ de la discipline, en particulier depuis Mauss dans l'*Essai sur le don*. Cependant, si nous admettons avec Lévi-Strauss qu'il faut considérer le don comme un échange[18], ce n'est pas pour postuler une nouvelle définition de ce terme en le réduisant au principe de réciprocité[19], mais plutôt afin de mieux explorer *les usages particuliers du langage nécessairement impliqués* par le don, usages qui, pour être compris, ne peuvent se passer d'observations sur les multiples formes d'échange.

La nécessité de l'usage du langage étant posée comme fondement de l'analyse des échanges, il convient d'indiquer l'héritage théorique auquel nous nous référerons. Nous l'emprunterons surtout à la philosophie du langage, à la linguistique, à la sémiologie, à la pragmatique, à la sociolinguistique et à l'approche interactionnelle, car elles ont toutes pu explorer certains aspects du langage qui nous intéressent pour étudier les différentes formes d'échange. Ces aspects étant multiples et complexes, nous ne pouvons les avancer d'emblée, de manière abstraite, mais nous les relèverons progressivement tout au long de cette recherche.

[18] Cf. Mauss, 1950 ; Lévi-Strauss, 1950, XXXVII-XLI.

[19] Cf. Lévi-Strauss, 1967 : 61-79. Si Lévi-Strauss postule l'échange en ces termes, c'est pour mieux analyser d'autres faits sociaux, tels que les relations de parenté. Ce n'est pas la diversité des formes d'échange qui l'intéresse.

Néanmoins, face à l'ambitieux corpus que nous avons recueilli en considérant les échanges associés au langage, nous devons souligner qu'aucune des disciplines précédemment mentionnées ne peut nous satisfaire à elle seule pour étudier l'ensemble des relations entre les différents aspects des formes d'échange. Ainsi, toute la difficulté de ce travail a résidé dans la reconstitution d'une théorie des échanges par le biais d'hypothèses qui rendent compte de leur diversité observable, et ceci, à partir d'un ensemble d'outils analytiques plus ou moins disparates, certes utiles pour analyser des exemples ad hoc entièrement construits par les théoriciens, mais non adaptés, faute d'élaboration, à l'étude de descriptions de situations d'échange dans des conditions réelles.

Après cette brève présentation de notre parcours depuis notre questionnement initial, nous proposons une méthodologie qui tienne compte du langage pour analyser les échanges sous leurs diverses formes.

Notre travail se trouve alors doublement animé. D'une part, au niveau théorique, nous devons esquisser le modèle selon lequel nous envisageons l'étude des propriétés générales des formes d'échange, et leur fonctionnement. Et d'autre part, au niveau de la présentation des observations ethnographiques, nous aurons à expliciter les règles de reconstitution des échanges, afin de pouvoir envisager différentes phases de traitement.

1.1. Vers un modèle théorique des formes d'échange

Nous utilisons la notion de *forme d'échange* pour désigner un ensemble variable d'aspects indissociables de l'échange, observables empiriquement, et dont la cohérence ne peut être saisie qu'en considérant le langage, tel qu'il se produit au sein d'un groupe social donné.

En priorité, nous présenterons la façon dont nous envisagerons le langage dans les échanges en utilisant le concept de *parole.* Ensuite, nous examinerons la façon dont ce concept permet de définir les échanges en distinguant trois de leurs propriétés fondamentales que nous expliquerons progressivement par l'analyse des liens entre les actes de parole et les différents contextes d'une société. Enfin, nous exposerons ce qu'il nous restera à étudier chez les Indiens yucuna, à partir des observations empiriques, en différenciant plusieurs catégories de règles sociales, et les institutions qui les déterminent.

1.1.1. Le concept de parole

Le terme de parole sera pour nous un concept théorique[20]. Grâce à lui, nous pourrons étudier toutes sortes d'échange en dégageant les spécificités des institutions.

1) Tout d'abord, nous emploierons ce terme dans un sens suffisamment large pour pouvoir envisager *toute forme pouvant être interprétée* en étant associée à du sens, qu'il s'agisse d'un état, d'une disposition, d'une posture, d'un mouvement ou d'un changement, par rapport à un ensemble d'autres formes interprétables que nous appelons *contexte*. Ces formes peuvent être constituées par *n'importe quels éléments du monde*, qu'ils soient naturellement construits (liquides, gaz, minéraux, végétaux, animaux, etc.) ou socialement construits à partir de la nature (un marteau, une tour, une cathédrale, une hostie, un mausolée, un chant, une automobile, un billet de banque, un drapeau, un jeu d'échecs, un bistrot, un plat régional, un parfum, une peinture, un schéma, une photo, un microscope, une formule chimique, un énoncé, une définition, un livre, voire même un O.V.N.I, un spectre, etc.). Tous ces éléments du monde ont en commun d'être des paroles, c'est-à-dire que leurs formes sont identifiées de façon à ce qu'on leur donne du sens, d'une manière ou d'une autre.

Toutes ces paroles, ou toutes ces formes interprétables seront pour nous constituées en tant que *systèmes de signes*.

Le terme de « signe » sera lui aussi employé dans un sens suffisamment large pour que l'ensemble des signes puisse embrasser tous les éléments du monde[21]. Nous l'entendons comme un lien *indissociable* entre une forme et un ou plusieurs sens. Ce terme peut donc être entendu, comme il l'est souvent en linguistique ou en sémiotique. Mais contrairement à ces disciplines, nous ne tenterons pas d'étiqueter ou de classer les différents signes en cherchant à définir, a priori, les multiples relations entre leurs formes et leurs sens, qui selon les auteurs peuvent être arbitraires, motivées[22] ou autres[23]. Ces diverses relations restent donc pour nous *indéterminées* ou *variables*, et ne pourront être définies qu'après avoir décrit des méthodes de recueillement et d'analyse de l'emploi et de l'interprétation en contexte de ces signes par les acteurs sociaux, tout en considérant les apports de l'ethnographie[24]. D'une part, parce que les liens formes / sens seront saisis différemment en fonction des acteurs ou des observateurs ; et d'autre part, parce que de telles relations peuvent être conceptualisées et construites de manières extrêmement diverses suivant les cultures (par exemple : dans les rituels

---

[20] Nous remercions Pierre-Yves Jacopin, avec qui nous avons beaucoup discuté pour employer le terme de parole comme concept théorique, et pour en formuler une définition qui nous satisfasse à peu près communément.

[21] Citons Bakhtine qui posa remarquablement le problème : « Un produit idéologique appartient à une réalité (naturelle ou sociale), comme n'importe quel corps physique, instrument de production ou produit de consommation, mais de surcroît, et contrairement à eux, il reflète et réfracte une autre réalité qui lui est extérieur. Tout ce qui est idéologique possède un *référent* et renvoie à quelque chose qui se situe hors de lui. En d'autres termes, tout ce qui est idéologique est un *signe*. *Sans signes, point d'idéologie*. Un corps physique ne vaut qu'en tant que lui-même, il ne signifie rien mais coïncide entièrement avec sa nature propre. Il n'est pas, dans ce cas, question d'idéologie.
Cependant, tout corps physique peut être perçu comme un symbole : il en est ainsi de la symbolisation par un objet unique donné du principe d'inertie et de nécessité dans la nature (déterminisme). Et toute image artistico-symbolique à laquelle un objet physique particulier donne naissance est déjà un produit idéologique. L'objet physique est alors converti en signe et, sans cesser pour autant d'être une partie de la réalité matérielle, il reflète et réfracte dans une certaine mesure une autre réalité ». *Op. cit.* : 25-26.

[22] Rappelons que Saussure définit le signe linguistique comme un lien *arbitraire* entre un concept et une image acoustique, respectivement appelés « signifié » et « signifiant ». Il le distingue alors du symbole, qui pour lui se définit par un lien non arbitraire, ou *motivé* (Cf. Saussure, 1972 : 97-103).

[23] Parmi l'ensemble des signes, nous incluons les termes définis par Peirce, tels que *l'indice*, *l'icône*, et le *symbole* (Peirce, 1978 ; 32), mais aussi tous les autres rapports, y compris ceux que les sémioticiens n'ont pas encore analysés, ou qui sont conçus dans d'autres sociétés que les nôtres.

[24] Rappelons que Malinowski a bien montré que l'ethnographie était irremplaçable pour toute tentative d'interprétation, notamment lors de la traduction des « mots intraduisibles » (Cf. Malinowski, 1974 : 246-314)

chamaniques ou cérémoniels). En conséquence, toute définition, a priori, de la nature de ces liens risquerait précisément d'appauvrir notre champ d'analyse de leur variété.

Soulignons que mis à part les signes linguistiques dont les propriétés systémiques ne sont plus à démontrer depuis Saussure, tous les autres signes non linguistiques sont aussi reliés entre eux (par exemple : les cartes d'un jeu de tarot, les pièces d'un moteur, les organes d'un animal ou les étoiles du ciel), si bien que toute modification de l'un, peut avoir une influence sur l'ensemble des autres signes qui lui sont attachés, tant au niveau synchronique que diachronique[25]. C'est pourquoi, nous concevons d'une manière générale la parole en tant que système de signes.

En conséquence, si tout type de signe, linguistique ou non linguistique, est relié à d'autres en formant un système, et si tous les éléments du monde sont interprétables, en ce sens qu'ils peuvent être saisis de manières variables selon les individus et les cultures en tant que systèmes de signes, cela implique que tous les éléments du monde forment eux aussi un gigantesque système de systèmes de signes, lequel diffère suivant les acteurs sociaux.

Ainsi, la parole ne sera pas seulement considérée à l'intérieur d'un système de signes délimité, elle sera aussi mise en relations avec l'extérieur[26] de ce système, c'est-à-dire son *contexte*, de différentes manières, étant entendu que le reste du monde peut être aussi saisi comme un système de signes, *englobant* et *relié* au premier, d'une multitude de façons différentes, selon les personnes qui interprètent et selon les cultures.

2) Le concept de parole nous permettra également de mettre l'accent sur tout ce qui se rattache au social dans le langage. Car la parole est difficilement concevable indépendamment des actes qui la portent, l'interprètent, l'enseignent, ou encore la recueillent — y compris ceux

[25] Nous emploierons le terme de système, et non celui de structure, car contrairement à ce dernier, et selon son acceptation la plus courante en sciences sociales, il essaie de prendre en compte les facteurs de changements, ou les dynamiques d'ensemble.

du linguiste ou de l'ethnologue —, qui tous ne peuvent jamais se réaliser autrement qu'à plusieurs, c'est-à-dire *en société*. Par conséquent, nous ne reprendrons pas à notre compte la distinction langue / parole telle qu'elle a été établie par Saussure (Cf. Bakhtine, 1972 ; Jacopin, 1981, à paraître).

Rappelons que le fondateur de la linguistique moderne n'a pas seulement construit un seul objet, la langue, il en a aussi assemblé un second, la parole, avec les restes du premier. Mais comme la parole lui apparaît comme un résidu (le langage moins la langue), difficilement analysable en lui-même, il la conçoit un peu trop rapidement en symétrie avec la langue (non sociale, simplement parce que selon lui, c'est la langue qui est sociale), et sans vraiment se préoccuper des pistes de ce second champ d'investigation qui, dès l'origine, se trouvait de toute façon borné, sous évalué ou dévalorisé. Ainsi, la parole était destinée à être abandonnée prématurément, comme un faux jumeau indésirable.

Or dans la mesure où les linguistes n'ont pas vraiment cherché à explorer les aspects sociaux de la langue telle qu'elle avait été envisagée au départ par Saussure, pas plus qu'ils n'ont utilisé la « parole » en tant que concept théorique à part entière, nous redonnerons à ce terme une valeur heuristique, même si nous devons pour cela le redéfinir autrement, de manière à étudier précisément ce qui a été négligé. Puisque la plupart des linguistes ont refusé de saisir « l'essence sociale »[27] de la langue, en la considérant surtout comme un concept *a-sociologique*, nous les laisserons se l'approprier en tant que tel, mais nous pouvons en revanche reprendre celui de « parole », puisqu'il leur est devenu inutile. À l'inverse de la double définition de Saussure, le concept de langue serait devenu par ce rejet, non social (au

[26] Saussure distingue ainsi les éléments internes de la langue, qui constituent l'objet principal de la linguistique, des éléments externes. *Op. cit.* 40-43.

[27] Notons cependant qu'en sociolinguistique, on essaie de travailler sur ce point, et particulièrement dans les travaux de l'ethnographie de la communication (Hymes, Gumperz), ou encore de l'ethnométhodologie (Garfinkel, Sacks, Schegloff). Pour une présentation de ces courants, voir Bachmann, Lindenfeld, Simonin, 1991 ; Kerbrat-Orecchioni, 1990. Mais ces travaux sont encore loin de traiter toutes les conséquences sociales du langage, ne serait-ce qu'au niveau de la forme des institutions. On reste encore beaucoup trop attaché à décrire des formes de

niveau de la construction théorique de l'objet), et celui de parole, s'il est permis de le récupérer en tant que tel, social.

Bien entendu, on peut toujours considérer que l'on étudie une « parole individuelle », mais cette formule risque de prêter à confusion. En effet, cela ne signifie pas qu'elle est prononcée par les seules propriétés physiologiques ou psychiques d'un individu autonome (car comme nous l'avons souligné plus haut, celui-ci n'existe pas par lui-même ; il est toujours réglé ou éduqué en société), mais simplement qu'elle a été *isolée* à partir d'*un seul* locuteur (en l'occurrence pour Saussure, sur sa partie phonatoire et psychophysique) en la coupant de son contexte social.

Cependant, toute conception du langage en tant que monologue reste critiquable (Bakhtine, 1977 ; Jakobson, 1963 : 32). En conséquence de quoi, notre travail consistera, au contraire, à considérer la parole comme le produit d'un ensemble d'interactions entre sujets parlants, à la relier à son contexte social, et à mettre en relief le rôle des institutions qui déterminent ces interactions. Ainsi, nous pourrons analyser les diverses formes d'échange au sein de n'importe quelle société.

1.1.2. Les propriétés fondamentales des échanges

À présent que nous avons redéfini le concept de parole, nous disposons d'un outil analytique adéquat pour concevoir l'échange sous ses multiples formes sociales. Mais le lecteur se demande peut-être comment utiliser cet outil pour définir l'échange.

Nous répondrons simplement que si l'échange n'est pas directement constitué de paroles quelconques, il est d'abord constitué d'*actes*. Et comme tous les actes peuvent être, à l'instar des autres éléments du monde, interprétés en société, nous considérerons ces actes en

---

communications sans se donner les moyens d'envisager leurs liens avec l'organisation sociale, généralement

tant qu'*actes de parole*. Ce qui veut dire que les sujets ne sont pas en mesure de réaliser des échanges entre eux, si chacun d'eux considère que les autres demeurent totalement inactifs (que ce soit au niveau perceptuel, intellectuel ou corporel). Tout échange doit nécessairement commencer par un début d'action mutuelle, si embryonnaire soit-il. Qui plus est, les actes qui composent les échanges ne se limitent pas uniquement à des formes, ils sont surtout *interprétables*, parce qu'ils sont avant tout sociaux, consensuels, et qu'ils relèvent toujours d'une tradition ; c'est ce qui leur permet d'être rattachés à du sens. Aucun acte ne peut exister sans être forcément relié à d'autres éléments du monde interprétables, c'est-à-dire à des paroles au sein d'un *cadre de référence* donné, si bien que même un acte incongru devra être ressaisi par assimilation à ce cadre.

1) Ainsi, nous poserons une première propriété des échanges, en admettant qu'ils sont constitués d'*actes de parole*. On remarquera que l'emploi de ce terme n'est pas fortuit. D'une part, il permet de souligner les aspects pragmatiques du langage, tels qu'ils ont été envisagés par Malinowski[28] pour être intégrés au champ de l'anthropologie. D'autre part, il fait référence à la théorie des actes de parole (speech acts) d'Austin (1970)[29] et Searle (1972 ; 1998).

---

exclue du champ de l'analyse.

[28] « En fait la principale fonction du langage n'est pas d'exprimer la pensée ni de reproduire l'activité de l'esprit, mais au contraire de jouer un *rôle pragmatique actif* dans le comportement humain. Ainsi conçu, il compte parmi les grandes forces culturelles et complète les activités physiques. Pour tout dire, il constitue le *rouage indispensable de toute action humaine concertée.* (...) Ici, *l'acte de parole équivaut au geste et aux mouvements physiques*. Il ne fonctionne pas comme expression de la pensée ou comme instrument de communication de la pensée, mais en tant que *segment de l'activité concertée*. Si nous notons au passage les mots prononcés à cette occasion et si nous les traitons comme un pur énoncé coupé de l'action qui l'accompagne, il est clair qu'il serait creux et dépourvu de signification. Pour restituer la signification des sons, il est nécessaire de décrire le comportement physique des intéressés, de connaître la finalité de leur action concertée, en même temps que leur réalité sociale. Le discours est utilisé d'abord pour obtenir un résultat pratique. En second lieu, il joue également un rôle éducatif, en ce sens que les anciens, mieux informés, transmettent aux jeunes générations les fruits de leur expérience. Cf. Malinowski, 1972 : 242-243. Souligné par nous.

[29] Selon le philosophe d'Oxford, toute énonciation prononcée dans un certain contexte peut réaliser trois types d'actes (Cf. Austin, 1970 : 112-118).

a) un acte locutoire, qui correspond au fait d'exprimer des paroles, i.e. d'utiliser un langage.

b) un ou plusieurs acte(s) illocutoire(s), qui reviennent à effectuer des actes sociaux, conventionnel ou institutionnels, dans un contexte particulier, *en* utilisant un certain langage.

c) un ou plusieurs acte(s) perlocutoire(s), qui sont produits *par* une certaine adéquation entre l'usage d'un langage et le contexte dans lequel il se réalise.

Cette première propriété implique que tout échange, qu'il soit verbal ou non verbal, gestuel ou oral, matériel ou immatériel, etc., nécessite l'utilisation de paroles. Pour expliquer cette proposition, nous donnerons trois raisons essentielles :

— Un échange ne peut être réalisé sans que les partenaires comprennent leurs intentions réciproques. Ils ont besoin de communiquer pour *se mettre d'accord* sur les conventions, les conditions et les termes de leurs échanges, ce qui ne peut se faire précisément qu'au moyen d'un langage complexe. Toute forme d'échange relève donc de la *fonction communicationnelle* de la parole.

— Il est impossible d'échanger quoi que ce soit, si on ne peut pas *se référer* aux objets que l'on compte échanger, qu'ils soient présents ou non dans la situation des partenaires d'échange. Les objets concernés ne peuvent être désignés que parce qu'il existe un langage pour les présenter. Toute forme d'échange relève donc en outre de la *fonction déictique* de la parole.

— Un échange fait toujours appel à des *institutions* précises, se conformant à des conduites, à des traditions plus ou moins strictes qui définissent son organisation et garantissent son bon déroulement. Tout échange aussi primaire soit-il, ne peut s'effectuer dans des conditions acceptables, que si les partenaires respectent au minimum les règles du jeu. Mais pour que de telles règles existent socialement, encore faut-il qu'elles aient été convenues, formulées et discutées explicitement, de sorte qu'au moment de l'échange, les paroles échangées deviennent des actes temporels irréversibles. Toute forme d'échange relève donc aussi de la *fonction performative* de la parole.

2) Ensuite, tout échange est formé d'interactions ou plus précisément d'*interactes* entre personnes, ou groupes de personnes. Celles-ci se mettent en relation par des actes *successifs* (ordonnés dans le temps), et surtout *continus* (ils ne s'arrêtent pas).

Si l'on prend par exemple un achat ou une vente de marchandise, il est évident qu'un individu ne peut pas acheter ou vendre seul. Il doit nécessairement entrer en contact avec

quelqu'un d'autre pour réaliser sa transaction. L'issue de cette rencontre dépend d'une série d'interactions entre les deux individus, et ces interactions ne peuvent pas être arrêtées ou suspendues n'importe comment sans avoir des répercussions irrémédiables sur la suite. Par exemple, il n'est pas concevable de s'éclipser d'un magasin juste après avoir discuté de l'achat d'une marchandise avec un vendeur, puis revenir sans avoir à s'expliquer ou à s'excuser. De même, lorsque l'on considère un échange composé en grande partie d'énonciations, tel qu'un dialogue ou une conversation, ceux qui participent à leur rencontre ne cessent d'interagir les uns sur les autres par toute une série d'« échanges de parole » (Goffman, 1974, 1987). Cela signifie pour nous que tous les actes réalisés à plusieurs participent aux échanges, et que tous sont des actes de parole en ce sens qu'ils peuvent être interprétés. Donc ils sont absolument ininterrompus. Ainsi, une fois la conversation engagée, elle ne s'arrête plus, car même les « blancs » ou les « trous » ont du sens pour les autres (qui peuvent penser qu'ils n'ont rien à se dire ou qu'il existe une cause implicite de conflit). Et la fuite au milieu d'une rencontre est toujours sujette à multiples interprétations (« il est parti aux toilettes », « il s'est fâché », etc.).

On remarquera que la plupart des échanges que nous citons en exemples sont « mixtes », c'est-à-dire qu'ils *requièrent à la fois des énonciations et des biens* (ne serait-ce que par les vêtements portés ou les instruments utilisés quand on parle, que ce soit à une table de salon, dans une voiture ou au téléphone).

Car d'une part, une transaction ne s'effectue presque jamais en silence ; elle nécessite que l'acheteur et le vendeur se « mettent d'accord » en communiquant l'un avec l'autre au moyen de paroles. Et même si rien n'est dit durant l'interaction, celle-ci suppose toujours un cadre consensuel fondé sur le langage. Ainsi dans notre société, tout échange marchand suppose un contrat implicite, c'est-à-dire un accord faisant valoir les règles de leurs actions mutuelles. On peut aussi imaginer le cas d'une vente entre deux sourds-muets ou entre deux

étrangers qui ne parlent pas la même langue ; ils sont nécessairement obligés d'utiliser ou d'improviser un certain langage commun, aussi simple soit-il, pour conclure leur transaction.

Et d'autre part, de façon moins générale, mais dans de nombreuses conversations toutefois, les paroles ne peuvent s'offrir mutuellement sans aller de pair avec des dons de cadeaux ou de nourritures (Lévi-Strauss, 1949 : 70). On constate ce phénomène dans la majeure partie des cas de visites, de réceptions ou de manifestations d'hospitalité. Dans ces situations, aucune offre matérielle ne saurait être envisagée sans conversation.

C'est donc toute cette diversité de formes d'échange (à la fois matérielles et immatérielles) qui fera l'objet de notre attention dans le cadre de ce travail.

À partir des deux premières propriétés, nous déduisons que si les échanges sont des actes de parole, et qu'ils se forment en interactions, ils peuvent aussi être considérés comme des actes de parole en interaction, ou des « interactes » de parole.

3) Enfin, nous poserons une troisième propriété : les interactions qui forment les échanges sont déterminées par les *contextes particuliers* dans lesquels elles se réalisent. En effet, selon la situation, les caractéristiques des interactions varient (si l'on compare les rites, les échanges domestiques, les ventes de marchandises, etc.), c'est-à-dire que d'autres *règles sociales* entrent en vigueur. Le sens associé à une forme d'échange ne peut donc pas être interprété indépendamment d'un certain *savoir* sur le contexte dans lequel elle a lieu.

Pour en rendre compte, il suffit d'imaginer un échange de biens au sein d'un contexte qui ne convient pas aux personnes et aux biens échangés. S'il est possible d'acheter des objets exposés dans un grand magasin aux heures d'ouverture, il demeure impossible de faire de même sur l'autel d'une église durant la messe d'un vrai prêtre. On peut aussi penser aux divers malentendus probables qu'entraîne un don, s'il n'est pas réalisé à la bonne occasion, au moment prévu, ou à la bonne cérémonie.

En résumé, nous dirons donc que les échanges sont des actes de parole (première propriété) en interactions (seconde propriété) déterminés par leurs contextes particuliers (troisième propriété).

1.1.3. Les contextes et les actes de parole

Comme nous venons de le dire, si les échanges sont constitués d'actes de parole, cela suppose qu'ils soient socialement réglementés, *en situation*, c'est-à-dire à un moment précis et ordonné, dans un contexte spécifique. Selon Austin, ils doivent absolument satisfaire à certaines règles qui correspondent à leurs « conditions de félicité »[30]. Parmi celles-ci, nous laisserons de côté la condition « psychologique » Γ.1, qui n'est pas, selon nous, la plus ethnologique. En revanche, les conditions A.1, A.2, B.1, B.2, Γ.2 permettent d'envisager de nouvelles perspectives de recherche. Ces conditions « rituelles » ou « institutionnelles » ne peuvent être écartées de l'analyse sans la dénaturer. En réalité, elles constituent l'objet principal de notre étude. Quelles sont les règles spécifiques à tel contexte, pour que les actes de parole puissent interagir correctement entre eux en formant des échanges ?

Comme le souligne Bourdieu, les actes de parole ne sont pas des « paroles magiques ». Ils ne recèlent pas en eux-mêmes leur pouvoir symbolique. Toute leur « force » provient des conditions sociales dans lesquelles ils s'actualisent, et qui ne peuvent être saisies sans prendre

[30] Citons Austin : « Essayons d'abord de noter en un tableau schématique — et je ne prétends nullement que ce schéma soit définitif — au moins quelques-unes des conditions nécessaires au fonctionnement "heureux" et sans heurts d'un performatif (...).
(A.1) Il doit exister une procédure, reconnue par convention, dotée par convention d'un certain effet, et comprenant l'énoncé de certains mots par de certaines personnes dans de certaines circonstances. De plus,
(A.2) il faut que, dans chaque cas, les personnes et circonstances particulières soient celles qui conviennent pour qu'on puisse invoquer la procédure en question.
(B.1) La procédure doit être exécutée par tous les participants à la fois correctement et
(B.2) intégralement.
(Γ.1) Lorsque la procédure — comme il arrive souvent — suppose chez ceux qui recourent à elle certaines pensées ou certains sentiments, lorsqu'elle doit provoquer par la suite un certain comportement de la part de l'un ou l'autre des participants, il faut que la personne qui prend part à la procédure (et par là l'invoque) ait, en fait, ces pensées ou sentiments, et que les participants aient l'intention d'adopter le comportement impliqué. De plus,
(Γ.2) ils doivent se comporter ainsi, en fait, par la suite. » Cf. Austin, 1970 : 49.

en compte l'institution qui les définit[31]. En d'autres termes, les conditions de fonctionnement des actes de parole ne sont pas seulement linguistiques, elles dépendent tout autant des règles institutionnelles qui régissent l'organisation sociale. Par exemple, il ne suffit pas de formuler un ordre à l'impératif pour se faire obéir, encore faut-il que celui qui l'énonce en ait le droit, et que son interlocuteur l'accepte d'une manière ou d'une autre par une convention sociale déterminant leur engagement mutuel (qu'il soit simplement amical ou familial, ou encore lié à un rapport hiérarchique de travail, militaire ou autre).

Ainsi, notons bien que les actes de parole s'articulent avec le contexte par des fonctions qui s'exercent dans les deux sens. D'une part, comme l'a relevé Austin, certaines paroles sont performatives dans la mesure où elles réalisent des actes par le simple fait d'être énoncées. Elles ont pour effet (perlocutoire) de transformer les relations sociales entre les gens, c'est-à-dire leur contexte. Austin cite le « Oui » pour devenir mari et femme dans une cérémonie de mariage (Austin, *Op. cit.* : 41). Certains actes de parole ont donc des effets sur le contexte.

Ce qui se note : At_1 ? Ct_2

Avec At_1 : les actes de parole à l'instant t_1 ; Ct_2 : le contexte à l'instant t_2 ; ? : les effets ;

et $t_1 < t_2$ qui rend compte de l'ordre temporel entre les différents actes et contextes.

Or, comme l'admet fort justement Austin, aucun de ces actes ne peut réussir sans satisfaire à certaines *conditions d'emploi*. Et pour un sociologue comme Bourdieu, ces conditions sont surtout des règles sociales — celles-ci n'étant pas uniquement linguistiques (syntaxiques ou sémantiques) —, propres à *l'institution* qui les détermine, dans tel ou tel contexte.

[31] Citons un passage particulièrement explicite : « La question des énoncés performatifs s'éclaire si l'on y voit un cas particulier des effets de domination symbolique dont tout échange linguistique est le lieu. Le rapport de forces linguistique n'est jamais défini par la seule relation entre les compétences linguistiques en présence. Et le poids des différents agents dépend de leur capital symbolique, c'est-à-dire de la *reconnaissance*, institutionnalisée ou non, qu'ils reçoivent d'un groupe : l'imposition symbolique, cette sorte d'efficacité magique que l'ordre ou le mot d'ordre, mais aussi le discours rituel ou la simple injonction, ou encore la menace ou l'insulte, prétendent à exercer, ne peut fonctionner que pour autant que sont réunies des conditions sociales qui sont tout à fait extérieures à la logique proprement linguistique du discours. Cf. Bourdieu, 1982 : 68.

Les effets sont donc *réciproques* entre les actes et le contexte, mais ils s'enchaînent selon un ordre temporel *irréversible*.

C'est d'abord, parce que nous avons certains effets du contexte initial sur les actes : Ct_1 ? At_1 que nous pouvons avoir : At_1 ? Ct_2

Et ainsi : Ct_1 ? At_1 ? Ct_2

Mais avant, certains actes prédéfinis ou préétablis vont construire le contexte initial :

At_0 ? $C\,t_1$

Ce que l'on peut noter d'une manière générale:

... ? Ct_{-1} ? At_{-1} ? Ct_0 ? At_0 ? Ct_1 ? At_1 ? Ct_2 ?...

Reprenons l'exemple du mariage, qui constitue en l'occurrence l'institution fondamentale. Le « Oui » du mari ne peut évidemment pas fonctionner si les témoins n'ont pas préalablement assisté au « Oui » de la mariée, aux paroles du prêtre, et à tous les autres actes de parole qui progressivement construisent et modifient les éléments du contexte, et par là-même les multiples relations sociales entre leurs participants, qui elles aussi, sont fondées sur des « oui » précédents. Parmi ces divers actes qui produisent ou re-produisent l'institution du mariage, on remarquera l'importance des paroles du prêtre au moment où il déclare l'ensemble des conditions de l'union familiale entre époux vis-à-vis de l'Église catholique.

Certains actes de parole ont donc pour fonction de *rappeler les règles de l'institution*, dès lors qu'elles ont été saisies et approuvées par ses membres.

D'autres actes de parole serviraient même à *créer les règles non encore instituées* en se fondant sur d'autres règles qui, elles, seraient instituées. Par exemple, lorsqu'un décret est voté à l'assemblée nationale, ou encore lors d'un coup d'Etat de guérilla, car cette dernière est tout autant une institution que le gouvernement au pouvoir. En effet, toute guérilla a ses règles instituées, ne serait-ce qu'au niveau du langage employé pour communiquer, organiser ses stratégies d'actions, ou transmettre ses idéaux. Ce qui expliquerait que le langage soit pour

Searle « l'institution logiquement première », celle qui permet de construire toutes les autres institutions[32].

Par conséquent, notre travail devra *dégager ces règles*, dès lors qu'elles régissent les actes de parole qui composent les échanges dans différents contextes, et en particulier, dès l'instant où les règles sont posées ou rappelées par des actes de parole.

En outre, nous aurons nécessairement à tenir compte de l'ordre temporel irréversible entre les actes. C'est pourquoi, nous prendrons soin de découper les échanges que nous aurons reconstitués, en *séquences*.

Dans cette partie, nous aurons donc vu deux choses essentielles :

— que les contextes influencent les actes de parole, et qu'en retour ces dernier influent sur les contextes de manière irréversible ;

— que certaines règles sociales, régissent les actes de parole, et que ces derniers sont aptes à créer les règles et à rappeler celles qui sont déjà instituées.

1.1.4. Les règles des échanges

Afin de mieux identifier les règles des actes de parole qui composent les échanges, nous reprendrons les termes utilisés par Searle (1972), qui distingue les règles constitutives

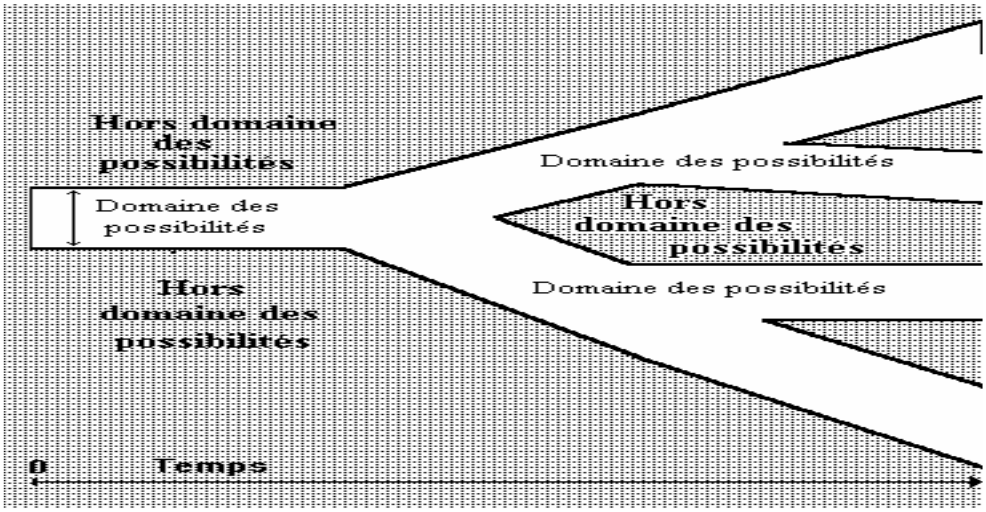
[32] « Il y a une version plus faible et une version plus forte de ma thèse. La plus faible consiste à dire que pour qu'il y ait tout simplement des faits institutionnels, une société doit avoir au moins une forme primitive de langage, et qu'en ce sens l'institution du langage est *logiquement première* par rapport aux autres institutions. Dans cette optique, le langage est *l'institution fondamentale au sens où toutes les autres présupposent le langage*, alors que le langage ne présuppose pas les autres : vous pouvez avoir le langage sans l'argent et le mariage, mais la converse n'est pas vraie. La thèse plus forte est que *chaque institution requiert des éléments linguistiques des faits au sein de cette institution même*. Je crois que les deux thèses sont vraies, et je soutiendrai la plus forte. La plus forte implique la plus faible. » Cf. Searle, 1998 : 84. Souligné par nous.

des règles normatives[33]. Mais nous les définirons différemment, de manière à les mettre en rapport avec les institutions qui régissent l'organisation sociale.

Ainsi, toute institution est produite ou reproduite par ses membres, en adoptant un système de règles (règlement), qui sont soit constitutives, soit normatives.

1.) Les règles constitutives définissent précisément la ou les manières possibles d'agir ou de se conduire dans certains contextes, et ainsi les effets des actes de chaque individu. Elles sont comme les règles du jeu d'échecs cité par Searle ; ce sont elles qui décrivent les déplacements et les actions possibles des pièces, et qui permettent de jouer, sans tricher ou sans se tromper, c'est-à-dire en restant dans le domaine des possibilités du jeu selon sa construction de départ.

Figure 2. Domaine des possibilités défini par les règles constitutives



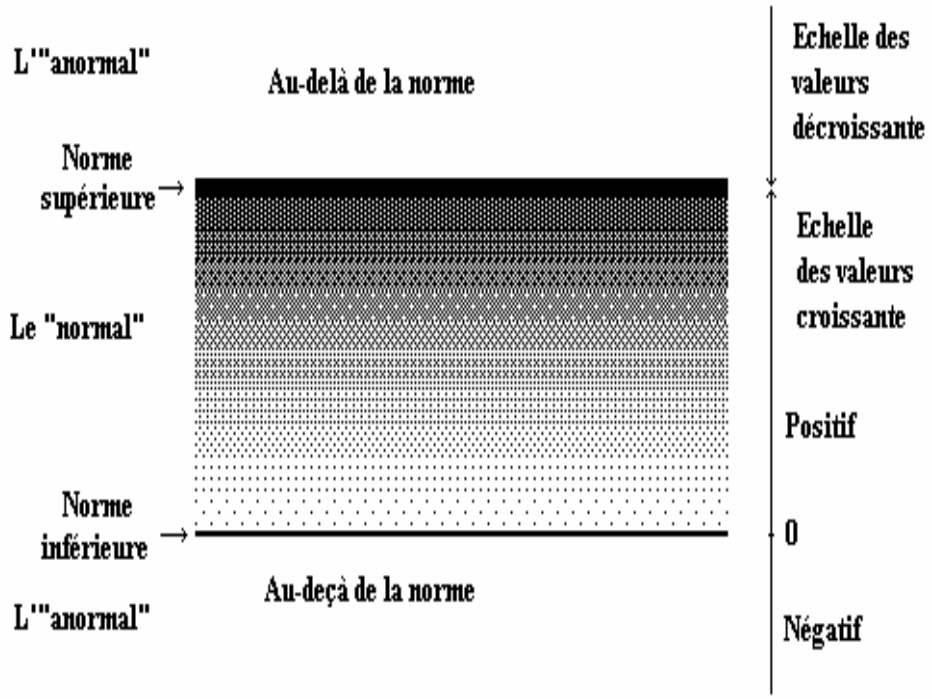
[33] « Je veux préciser ici une distinction qui porte sur deux sortes de règles différentes, que j'appellerai des règles *normatives* et règles *constitutives*. Je suis bien certain que cette distinction est fondée, mais elle ne se laisse pas aisément clarifier. Je pourrais dire, comme point de départ, que les règles normatives gouvernent des formes de comportement pré-existentes ou existant de façon indépendante ; les règles de politesse, par exemple, gouvernent les relations inter-personnelles qui existent indépendamment des règles. Mais les règles constitutives, elles, n'ont pas une fonction purement normative, elles créent ou définissent de nouvelles formes de comportement. Les règles de football ou du jeu d'échecs, par exemple, ne disent pas seulement comment on joue aux échecs ou au football, mais elles créent pour ainsi dire la possibilité même de jouer. Jouer au football ou jouer aux échecs sont des activités constituées par l'application des règles à ces jeux (ou au moins, d'une grande partie de ces règles). Les règles normatives ont pour fonction de régir une activité préexistante, une activité dont l'existence est logiquement indépendante des règles. Les règles constitutives fondent (et régissent également) une activité dont l'existence dépend logiquement de ces règles » Cf. Searle, 1970 : 72-73.

2.) Les règles normatives définissent les objectifs à atteindre dans certains contextes, et permettent d'évaluer les niveaux ou les progressions par rapport à ces objectifs. Chacune d'elle constitue un *idéal* et sert de ligne directrice pour guider la marche des individus, et ainsi forger leurs *finalités*. Elles obligent donc à faire des choix parmi les moyens plus ou moins efficaces pour y arriver, tout en restant à l'intérieur du domaine des possibilités défini par les règles constitutives.

Du fait même que les règles normatives définissent des objectifs ou des idéaux, elles permettent aussi de *valoriser* ou de *dévaloriser* les individus les uns par rapport aux autres en les échelonnant, du plus exceptionnel au plus incompétent. Aux échecs, la règle normative consiste évidemment à être gagnant. En incitant les joueurs à entreprendre des actions, elle leur donne une finalité. On pourrait dire de même sur les dames, le go, le poker, le tarot, le golf, le tennis, le football, etc. Pour qu'un jeu puisse exister, il ne suffit pas de définir le domaine des possibilités d'action, encore faut-il poser des objectifs.

Par ailleurs, il arrive souvent que les règles normatives stigmatisent les individus. Ils seront dits « normaux », s'ils restent entre les bornes constituées par les normes, alors que d'autres seront dits « anormaux », s'ils en sortent. Notons qu'il est parfois possible d'outrepasser les normes — surtout si elles ne sont pas absolument strictes (voir plus loin) —, ce qui ne va pas sans une certaine dévalorisation, même si l'on fait mieux que la norme idéalisée, dans la mesure où cela entraîne fréquemment la jalousie, l'incompréhension ou les soupçons des autres membres à propos du respect des règles constitutives. Dans certains jeux, comme le football ou le tennis, la règle normative est de gagner, mais si par hasard l'un des participants écrase totalement les autres, cela peut créer des tensions entre eux. De même pourrait-on dire pour un prix de beauté, un examen d'école ou d'université.

Figure 3. Normes et évaluations définies par les règles normatives



En outre, il est important de souligner que les règles constitutives et normatives peuvent être strictes, quasiment strictes, ou facultatives.

A.) Lorsque les règles sont strictes — ou obligatoires — cela signifie qu'il n'existe aux yeux des autorités de l'institution considérée *aucune autre possibilité de choix* pour les membres que de s'y soumettre. En aucun cas, elles ne peuvent être violées, sous peine des plus graves sanctions — telles que la séquestration, l'exclusion, ou la violence brutale —, dès lors qu'elles ont été constatées ou prouvées dans un contexte approprié par certains responsables de l'institution concernée.

S'il existe toujours certaines marges de manoeuvre ou de choix, c'est à la condition de demeurer clandestines, secrètes ou cachées, car si la violation de ces règles est constatée ou prouvée en contexte par les responsables de l'autorité, les fautifs seront forcément punis, ce

qui tend bien sûr à réaffirmer la vigueur des règles, et par là-même à réguler (Reynaud, 1993) les comportements.

Prenons l'exemple d'un train de banlieue : les voyageurs doivent détenir leur billet en règle pour le prendre, et y demeurer tranquillement durant toute la durée du trajet qu'ils ont payé, sans dégrader les lieux ou troubler l'ordre public. Ils n'ont absolument pas le droit d'y monter sans leur billet, en déchirant les banquettes, et en malmenant les autres voyageurs ; pourtant, ces usagers seront libres de le faire tant qu'ils n'auront pas été surpris par un groupe de contrôleurs ou de policiers. Dès lors, les forces de l'ordre les exclueront, et les retiendront même de force dans la gare la plus proche, avant de les emmener au poste de police.

B.) Lorsque les règles sont quasiment strictes ou quasiment obligatoires (ou encore quasi strictes ou quasi obligatoires), elles peuvent être respectées ou non, sans que leur constat entraîne nécessairement des sanctions — même si dans les rappels à l'ordre, elles sont presque toujours censées être strictes. Elles laissent une certaine marge entre ce qui est posé ou rappelé (explicitement ou implicitement) et ce que les membres effectuent réellement. Et si la plupart de ces membres ne répondent pas aux exigences institutionnelles, cela n'entraînera pas systématiquement des punitions pour eux, du moins *tant qu'ils montrent qu'ils en tiennent compte, et qu'ils n'en abusent pas*, en « dépassant les bornes » devant les autorités disposant des moyens légitimes de sanction. Comme lors de la violation constatée d'une règle stricte, l'abus dans le manquement à certaines règles non strictes risque aussi de conduire à des sanctions assez graves

Reprenons l'exemple du train de banlieue ; chacun peut y emmener son petit chien sans payer de billet pour lui, à condition de le tenir dans un sac. Pourtant, même si le chien ne se trouve pas dans le sac au moment du contrôle des billets, son maître n'écopera pas forcément d'une amende. Tout dépendra de l'« humeur » du contrôleur, et de la façon dont la personne en faute s'excusera, ou s'expliquera avec lui. Le contrôleur aura alors le choix de « fermer les

yeux » ou non, étant entendu qu'il détient tout le pouvoir nécessaire pour sanctionner. Et c'est précisément cela qui fait la différence avec une règle stricte, car dans ce dernier cas il n'existe absolument pas de discussion possible dans le contexte même (bien sûr ces règles pourront être discutées dans d'autres contextes). La sanction devient inévitable à partir du moment où le délit a été constaté devant témoins, à condition, bien entendu, que l'autorité ait les moyens nécessaires de sanctionner par la force. Si au contraire, elle n'en a pas les moyens, la règle ne pourra pas être stricte, car elle restera physiquement impunie. Les condamnations s'effectueont alors le plus souvent par des stigmatisations dévalorisantes ou des menaces plus ou moins explicites.

Notons que ce sont sur les règles strictes et quasi strictes que se fondent ou se fixent avec rigidité — donc avec régularité — les conditions de tel ou tel rituel, et ainsi les effets de chacun des actes de leurs participants. Soulignons aussi que pour les règles strictes et quasi strictes, tant que la non-application n'a pas été sévèrement punie par la force, la condamnation ne peut se faire qu'au moyen du langage, ce qui suppose un rappel implicite ou explicite des règles violées. Les voyageurs sans billet, casseurs ou insolents seront toujours mal vus par d'autres catégories de gens, qui n'hésiteront pas à les juger verbalement, même si elles n'ont pas le pouvoir de les sanctionner. Elles iront même jusqu'à se disputer avec eux (parfois en s'insultant), ou à avertir les autorités, en soulignant plus ou moins explicitement les règles bafouées. Il en va également ainsi pour un chien sorti de son sac, des pieds sur une banquette, une cigarette allumée ou une sonnerie trop forte de téléphone portable ; les autres voyageurs ne se retiendront pas d'émettre des commentaires malveillants, en rappelant les règles.

C.) Les règles facultatives quant à elle constituent un cas limite parmi les règles non strictes, avec les règles quasi-strictes. Elles se présentent généralement sous forme de conseils lorsqu'elles sont explicites, ou bien comme des actions qui se montrent en exemple. Elles n'ont aucune prétention à sanctionner, du moins dans leur forme originale, même si elles

peuvent être rappelées plus tard, en cas de non-application, pour souligner certaines erreurs qui auraient pu être évitées en les suivant.

Enfin, ces règles peuvent être soit *prescriptives* soit *proscriptives*.

a.) Les règles prescriptives *indiquent positivement* ce qui doit être fait. Elles peuvent alors être explicitement formulées en français par des injonctions du type : « *Il faut* faire ceci », « On *doit* faire cela », « Il *convient* de faire ceci », etc.

b.) Les règles proscriptives *indiquent négativement* ce qu'il ne faut pas faire. Elles peuvent être explicitement formulées par des interdictions du type : « *Il ne faut pas* faire ceci », « On *ne doit pas* faire cela », « *Ne pas* faire ceci », etc.

Nous distinguons donc les douze types de règles suivantes :

Les règles constitutives	strictes	prescriptives
Les règles constitutives	strictes	proscriptives
Les règles constitutives	quasiment strictes	prescriptives
Les règles constitutives	quasiment strictes	proscriptives
Les règles constitutives	facultatives	prescriptives
Les règles constitutives	facultatives	proscriptives
Les règles normatives	strictes	prescriptives
Les règles normatives	strictes	proscriptives
Les règles normatives	quasiment strictes	prescriptives
Les règles normatives	quasiment strictes	proscriptives
Les règles normatives	facultatives	prescriptives
Les règles normatives	facultatives	proscriptives

1.1.5. Contextes et institutions

Rappelons que les actes de parole qui composent les échanges sont déterminés par les spécificités de leur contexte (troisième propriété des échanges). Or ces spécificités tiennent surtout à des règles particulières (conditions d'emploi ou de « félicité »), qui peuvent être soit instituées, soit posées par des actes de parole à partir des règles déjà établies.

Afin de considérer la diversité des échanges, il est alors indispensable d'analyser séparément les multiples contextes dans lesquels ils prennent place, et qui en fin de compte constituent l'ensemble de l'organisation sociale. A telle enseigne qu'au sein d'une même société, l'on doit distinguer plusieurs *types de contextes* selon leurs règles sociales.

Par contexte, nous entendons l'ensemble des paroles (systèmes de signes) qui sont liées aux actes de ses membres. Ainsi, nous l'isolerons autour des diverses manifestations corporelles de ses membres (voix, gestes, changements d'aspects physiques), en y intégrant tous les autres éléments du monde appartenant au lieu et au moment qu'ils prennent ou partagent. Parmi ces éléments, il y a bien sûr l'espace occupé par les acteurs sociaux — qui peut être plus ou moins délimité (par le sol, des murs, une porte, un toit, une rue, une tranchée, une rivière, etc.) — avec tous les objets qui s'y trouvent ou lui sont physiquement rattachés (table, bibelots, livres, plancher, poussière, etc.), sans oublier tous ceux auxquels ils se réfèrent, et qui sont uniquement représentés au moyen de leurs propres actes de parole, sans investir l'espace corporellement (référents non présents dans la situation de communication).

Pour analyser des types de contextes, nous ne pouvons évidemment pas les séparer a priori. Nous n'apprendrons à les cerner, qu'après avoir saisi leurs règles communes, et distingué celles qui leur sont particulières, de celles qui s'appliquent également dans d'autres types de contextes, voire partout dans une société.

— Les premières règles étant particulières à un type de contexte, nous les appellerons *règles contextuelles* ; ce sont elles qui vont nous permettre de distinguer les spécificités des différents contextes d'une société.

— Les secondes pouvant s'appliquer dans plusieurs types de contextes, nous chercherons leurs particularités au niveau des institutions qui les déterminent. Nous appellerons alors *règles institutionnelles*, les règles spécifiques aux différentes institutions d'une société.

Prenons par exemple une institution comme l'école. Celle-ci s'organise selon des règles spécifiques (horaires fixes, enseignement par classe, exercices, interrogations écrites ou orales, notes, circulation en rang, etc.) qui se distinguent de celles existant dans d'autres institutions comme la famille (d'où la difficulté de beaucoup d'enfants pour s'adapter aux modalités d'enseignement scolaire) ou le marché. Pourtant dans chaque établissement, nous ne trouvons pas uniquement des applications de règles propres à l'école, et cela, quel que soit le contexte (récréation, cours en classe, convocation d'un élève dans le bureau du proviseur, entretient d'un instituteur avec des parents, etc.) Certaines sont spécifiquement familiales : elles régissent les relations entre frères et soeurs ou encore les relations entre enfants et parents (à la sortie de l'école ou lors d'une réunion avec les parents d'élèves) ; d'autres sont spécifiquement marchandes : lors des ventes de livres d'occasion, ou des premiers échanges marchands entre gamins avec leur « argent de poche ».

Nous dirons donc qu'une institution est un système de règles établies, pouvant s'appliquer dans plusieurs contextes différents. Les domaines d'application des règles institutionnelles sont alors beaucoup plus vastes que ceux des autres règles uniquement contextuelles.

Chez les Indiens yucuna, nous considérerons trois institutions traditionnelles :

1) *La parenté*. Elle régit les échanges conjugaux (entre mari et femme), de filiation (entre parents et enfants), d'affinité (entre famille et belle-famille), de fraternité ou de collatéralité (entre germains, cousins).

2) *La maloca*[34]. Elle régit d'un côté les échanges au sein d'une unité résidentielle plurifamiliale — tant à l'intérieur de chaque famille nucléaire qu'entre familles corésidentes — , et d'un autre côté les échanges entre maisonnées.

3) *Le chamanisme*[35]. Il régit les échanges entre humains par l'intérmédiaire d'êtres non humains supposés aptes à penser par eux-mêmes (plantes, arbres, animaux, démons, ancêtres, maîtres de la forêt, personnages mythiques, etc.), et à détenir des pouvoirs spécifiques[36] que seul l'homme initié aux pratiques chamaniques peut apprendre à partager avec eux.

Nous étudierons ultérieurement le fonctionnement de ces institutions : dans le chapitre 2, puis plus en détail dans les chapitres 3 et 4. Nous montrerons alors que ces trois institutions imposent leurs règles aux échanges, quel que soit le contexte que nous analysons, c'est-à-dire aussi bien dans une situation domestique, de visite, de travail collectif ou de cérémonie rituelle.

---

[34] La *maloca* est un terme vernaculaire originaire de la langue *tupi* ; il désigne la grande maison plurifamiliale, que l'on rencontre dans tout le nord-ouest amazonien.

[35] Ce terme vient du mot "chaman", qui est originaire de la langue *toungouse* de Sibérie. Rappelons que le chamanisme est considéré comme une institution sociale à part entière depuis H. Baldus (1965-1966 : 187) comme l'indique J.P. Chaumeil (1984 : 17). Et que depuis lors, il devient indispensable de ne pas uniquement s'intéresser au chamane ou à ses pratiques, mais au chamanisme tel qu'il peut être reconnu et vécu pour les autres personnes, à tous les niveaux du système social.

[36] Ce qui implique que beaucoup de ces entités ont potentiellement des effets maléfiques ou bénéfiques sur les humains, et que certains spécialistes humains — les chamanes — se chargent de *contrôler* ces effets par certaines « techniques » (Eliade, 1951), et les utilisent aussi bien dans leurs relations sociales (Lewis, 1977 ; Chaumeil, 1984 ; Albert, 1985 ; Buchillet, 1983, 1987,1990) que dans leurs relations avec le reste du monde (Métraux, 1967 ; Reichel-Dolmatoff, 1978 ; *L'ethnographie*, 1982 ; Perrin, 1992 ; Arhem, 1993). Tous les Yucuna entretiennent ainsi des échanges que nous appelons « chamaniques » avec leur environnement (même s'ils ne les contôlent pas), car selon eux, les plantes, les arbres, les poissons, ou les maîtres de la forêt seraient des personnes qui « pensent » (Yuc. *hue'picaje*). Un chasseur entretient donc ce genre de relation subjective et personnelle avec le curare de ses flèches, les animaux ou les arbres, comme une femme peut l'entretenir avec le manioc qu'elle cultive.

Dans le chapitre 2, puis plus en détail dans les chapitres 3 et 5, nous verrons également que les institutions occidentales imposent tout autant leurs règles propres, qu'elles soient capitalistes, étatiques, missionnaires, marchandes ou autres.

1.2. Méthodes de recueillement ethnographique

Notre enquête a suivi différentes étapes. Chacune cherche à mettre en relief certains aspects des actes de parole constituant les échanges, sans pour autant perdre de vue leurs liens avec les autres paroles, c'est-à-dire avec leur contexte.

Nous proposerons donc un certain nombre de règles afin de présenter les échanges, mais cela ne signifie pas qu'ils se donnent ainsi empiriquement ou qu'ils se limitent à ce que nous indiquons. Car nous aurons nécessairement recours à un procédé d'exposition *construit* pour être adapté à nos perspectives d'analyse.

Selon les conventions même de ce travail de thèse, nous devons nécessairement rendre compte des échanges *au moyen de l'écriture*. Ce qui ne nous laisse que deux manières de les exposer : soit par des *transcriptions* (pour tous les énoncés que nous choisissons de reproduire, en les réduisant et en les adaptant à la notation de l'écrit) soit par des *descriptions* (pour le reste, c'est-à-dire tout ce que nous signalons en dehors des énoncés reproduits sous forme de phrases). Chacune de ces modalités littéraires de présentation met en lumière plusieurs aspects des échanges, mais en aucun cas, elle ne peut restituer toute leur complexité d'origine. Si nous voulons noter l'ensemble des déplacements, manipulations d'objets, travaux, mouvements du corps et voix, de chaque individu, nous sommes *contraints de faire des choix*, et de les inscrire les uns après les autres, avec une certaine méthode, si réductrice soit-elle, même si nous perdons non seulement des détails qualitatifs (techniques spécifiques), mais

aussi quantitatifs (amplitudes, intensités, durées, périodes de chevauchements entre les gestes et les voix, etc.).

Conscient du fait que les actes des individus ne peuvent en aucune manière être intégralement rendus, même avec les méthodes les plus sophistiquées, nous nous sommes bornés à les noter de façon simple, en distinguant les énoncés du reste des actes de parole, quitte à les marquer séparément. L'important, c'est de toujours avoir en tête qu'ils participent ensemble — synchroniquement et diachroniquement — à une même forme qui, pour être correctement comprise, nécessite une perception globale.

Plutôt que de reprendre les notions d'actes verbaux et non verbaux, nous préférons souligner que les actes de parole n'ont que *des aspects* verbaux et non verbaux — ou encore des aspects oraux et non oraux[37] — et ce afin d'éviter certaines confusions. En effet, les sujets parlants ne s'expriment pas soit par des actes verbaux, soit par des actes non verbaux, comme s'ils n'avaient pas d'autres possibilités que d'alterner entre ces deux catégories d'actes. Dans toutes situations face à face, lorsqu'ils choisissent de s'exprimer verbalement, ils ne sauraient empêcher leurs interlocuteurs d'interpréter leurs comportements, c'est-à-dire les aspects non verbaux de leurs actes[38]. Le langage oral se manifeste toujours simultanément à une attitude corporelle interprétable, même si celle-ci semble « neutre ». Qui plus est, l'immobilité est également porteuse de sens. Un individu peut d'un simple geste statique, par sa posture, sa position en un lieu déterminé, par les objets qu'il tient, ou encore ses vêtements, être tout aussi parlant qu'un long discours.

Aucune attitude corporelle n'est donc insignifiante en elle-même, étant toujours interprétable, elle parle nécessairement à quelqu'un. Et si nous en perdons le sens, cela

[37] Lorsque la voix n'est pas composée de morphèmes porteurs de sens, obéissant aux règles syntaxiques de la langue, on dit souvent qu'elle est orale, mais non verbale ; par exemple : les chants inintelligibles, babillages, charabias ou galimatias.

[38] C'est précisément cela qui fait la particularité des situations face à face, et qui les rend si intéressantes pour un auteur comme Goffman, dans *Les rites d'interaction* (1974). On aurait tort de les réduire à d'autres situations de

provient plutôt des lacunes dans la restitution de leur forme, ou dans les moyens d'interprétation dont nous disposons.

C'est pourquoi nous ne nous aventurerons pas dans une quête de sens, sans prendre la peine de représenter méthodiquement les formes que nous voulons interpréter[39]. Une part importante de notre travail consiste à les exposer selon un certain formalisme, aisément lisible pour n'importe quel lecteur, mais satisfaisant néanmoins à un certain nombre de règles de méthode, en vue de rendre possible différents traitements analytiques, que nous présenterons dans les chapitres 3, 6, 7 et 8.

communication dans lesquelles nous avons soit l'aspect verbal des actes qui est occulté (photographie, cinéma muet), soit leur aspect non verbal (téléphone, radio).

[39] Sans être soit empiriste, soit interprétationniste, notre démarche cherche à concilier la description des formes observables avec le dévoilement des différents sens qui leur sont associés. C'est seulement une fois que nous les avons observées pour les exposer toutes ensemble, que nous pouvons analyser ce qui nous permet de passer des unes aux autres.

1.2.1. Les descriptions séquentielles

Au début de notre investigation, nous avons été obligés d'observer les événements en admettant humblement notre ignorance. Cela dit, il n'en restait pas moins que nous pouvions observer certains faits empiriques et que nous pouvions les relier à d'autres, et ainsi leur donner une cohérence de plus en plus ample et globale.

Nous devons donc commencer par décrire les situations qui furent pour nous les plus représentatives. Les descriptions vont constituer les premiers éléments standards de notre matériel. Elles ont pour particularité d'être principalement descriptives, c'est-à-dire qu'elles se contentent de présenter les aspects formels des échanges, en tenant compte de l'ordre de leur déroulement, sans chercher à les encombrer par des analyses, des interprétations, ou des explications qui n'ont pas lieu d'être à ce stade de l'enquête.

Pour élaborer ce matériel, l'observateur doit se consacrer entièrement et avec minutie à ses descriptions, en respectant autant que possible deux règles :

— Noter les phénomènes, tels qu'il les perçoit, dès lors qu'il considère que les participants de l'échange en tiennent compte, et qu'ils influent, de fait, sur leurs interactions. L'ethnographe doit alors se contenter de les décrire, même s'il n'en saisit pas toutes les raisons. L'important, c'est qu'il les perçoive — notamment en remarquant les réactions des interactants — et qu'il les mémorise ou en prenne note.

— Ensuite, comme nous l'avons dit, les décrire dans leur ordre, si possible de façon séquentielle, en numérotant chaque phrase ou transformation successive du phénomène pour en faire des références précises à d'autres étapes de son travail. Ce faisant, il effectue un découpage temporel des événements. Peu importe qu'il choisisse tel ou tel découpage, l'essentiel est qu'il soit assez précis pour que ses analyses puissent faire référence à *un* événement, sans être confondu avec un autre. Plus tard, il peut toujours affiner, ou élargir son découpage, selon son choix et en fonction de ce qu'il veut montrer.

1.2.2. Les transcriptions séquentielles

À un stade plus avancé de notre recherche, nous avons complété nos propres observations des faits sociaux en tentant d'aborder méthodiquement les remarques et commentaires de nos interlocuteurs et informateurs sur le terrain. Nous attacherons la plus grande importance à l'étude de leurs conversations et récits pour plusieurs raisons.

1) Tout d'abord, parce que ces personnes connaissent une partie des données implicites, que l'observateur, lui, tente avec difficulté de saisir. De telles informations portent en particulier sur la *performance* langagière, i.e. son usage approprié dans tel ou tel contexte, mais aussi sur leurs règles constitutives et normatives. L'observateur doit donc chercher à apprendre les règles sociales que ses informateurs reconnaissent et formulent eux-mêmes, et qui sont censées régir leurs conduites. Ces règles sont souvent énoncées, sinon sous-entendues ou présupposées dans les conversations et les récits. Elles doivent donc être dégagées et formulées.

2) Ensuite, parce que l'étude détaillée des conversations et des récits nous offre une multitude d'occasions de commenter point par point les événements importants pour les Indiens, en retenant les différentes manières de les exposer. Les conversations et les histoires que nous avons recueillies ne sont évidemment pas produites indépendamment de leurs contextes, et c'est précisément cela qui nous intéresse (pas des histoires que l'on chercherait à recueillir dans leur forme la plus idéale et abstraite). Tout énoncé participe à un ensemble d'échanges, et est rattaché à sa situation spécifique par les acteurs sociaux. En considérant les énoncés un par un, nous pourrons peu à peu les relier à de nombreuses interactions qui restent parfois à décrire ou à étudier, et ce, à partir des observations que nous aurons réalisées par ailleurs. L'ethnographe ne doit surtout pas les négliger, car tous ces exemples empruntés à la

vie quotidienne des gens rendront les énoncés plus concrets, plus pertinents relativement aux diverses situations que ceux-ci connaissent ou se représentent.

3) Enfin, les conversations et les récits livrent avec des concepts et des points de vue indigènes certaines informations que nous avons pu recueillir au préalable. Ainsi, ils indiquent les éléments pertinents pour les Indiens, ou au contraire ceux qu'ils négligent dans leurs contextes. Ce qui ne peut que retenir notre attention lorsqu'il s'agit des faits sociaux qui nous intéressent, notamment quand ils parlent de leurs échanges entre eux, ou avec les Blancs.

Les conversations et les récits peuvent donc constituer un matériel très riche pour l'étude approfondie de notre objet, à condition cependant d'être représentés ou reconstruits avec un formalisme susceptible de permettre le type d'analyse que nous voulons en faire. Nous devons donc définir les qualités requises de ce formalisme.

Elles correspondent en partie à celles qui étaient valables pour les descriptions séquentielles. De nouveau, il s'agit de décrire tous les phénomènes perceptibles et intelligibles saisis par les interactants, et de les noter dans leur ordre d'apparition en les numérotant. Mais la tâche est ici beaucoup plus ardue et complexe[40], puisque nous devons représenter un ensemble d'énonciations successives avec un minimum de cohérence, plutôt qu'une série d'autres phénomènes perçus et nécessairement choisis en fonction de ce que nous saisissons. À ce stade, il nous faut en effet savoir interpréter la langue correctement, dans ce qu'elle a d'implicite (sens illocutoires), et en connaître les effets sur les autres acteurs sociaux (effets perlocutoires), pour prétendre comprendre un minimum de ce qui se dit et se fait. A l'inverse, les descriptions peu attachées aux énonciations ne nous contraignent pas aux mêmes efforts de précision et de rigueur pour donner du sens aux faits que nous observons, car ils peuvent

[40] Enumérons brièvement ces premières difficultés. Au premier stade du travail descriptif, tant que l'ethnographe n'a pas appris à maîtriser la langue indigène, toute traduction lui est évidemment impossible. Après quelque temps passé sur le terrain avec les Indiens, il peut tout juste apprendre le sens et l'usage en contexte de quelques paroles fréquemment répétées dans différentes situations d'échange, et les transcrire. Et même lorsqu'il commence à manipuler le langage de ses hôtes, il lui est encore très difficile, voire impossible, de rendre compte seul des récits ou des conversations authentiques.

laisser place ensuite à toutes les interprétations, du moins, tant que nous gardons une certaine trace de leur forme dans nos descriptions.

Pour élaborer des transcriptions ne requièrant plus seulement des qualités d'observateur, mais de véritables compétences d'initié et d'interprète, l'ethnographe se doit de mobiliser autant que possible l'aide des indigènes bilingues (ce qu'il n'est pas toujours obligé de faire pour observer des faits non linguistiques). Sa méthode de recueillement et de reconstitution des données ne sera donc pas uniquement personnelle, subjective et ethnocentrée, mais essentiellement *collective*, et se réalisera *en accord* avec ses collaborateurs indiens. L'accord ne porte pas simplement sur les situations et les thèmes décrits et retranscrits, mais sur le point de vue et le sens qu'on leur donne[41].

Outre le fait que ce matériel décrive toujours des phénomènes observables en indiquant leur ordre d'apparition, il doit donc transcrire les énoncés dans leur langue d'origine et les traduire. L'ethnographe ne se contente plus de décrire ce qu'il perçoit des actes des interactants, il cherche aussi à comprendre et à interpréter le sens de tous les énoncés exprimés, et à en rendre compte non seulement devant les Indiens bilingues qui lui enseignent à saisir et à utiliser leur langue, mais aussi devant les chercheurs qui seront un jour tentés d'exploiter ces sources.

Pour présenter les conversations, nous pouvons procéder de différentes manières.

— La première méthode consiste à utiliser le magnétophone[42] comme instrument d'investigation afin d'enregistrer les aspects verbaux des échanges, tout en prenant note des

[41] De tels matériaux collectifs basés sur l'entente intellectuelle entre représentants de cultures différentes, ont pour nous, une très grande valeur heuristique et sociale. Une fois que nous les aurons étudiés, nous reprendrons ce point dans notre conclusion.

[42] L'usage d'une caméra vidéo nous aurait sans doute permis de relever beaucoup plus d'informations que les énoncés recueillis au magnétophone. Néanmoins, son usage était beaucoup trop encombrant, et coûteux, pour pouvoir être envisagé sur un terrain indigène avec les moyens dont nous disposions. En outre, sa manipulation est beaucoup moins simple et discrète que celle du magnétophone. Lorsqu'il s'agissait pour nous d'enregistrer les conversations, nous avons choisi de ne pas trop les perturber avec d'imposants instruments d'investigation.

autres phénomènes significatifs, non acoustiques, ou non reconnaissables par le seul moyen audiophonique. Nous choisirons bien sûr des situations assez comparables à celles que nous observons habituellement, si nous voulons qu'elles soient représentatives.

Pour recomposer la situation d'énonciation tout en restant fidèle, il faut aussi observer les interlocuteurs et noter leurs faits et gestes, de la même manière que le procédé utilisé dans les descriptions séquentielles. Ensuite, nous devons transcrire les enregistrements en langue, et les traduire avec l'aide de nos collaborateurs indigènes. Bien entendu, quand ceux-ci nous font remarquer certains faits significatifs — qui nous auraient échappés en observant la situation d'énonciation — au cours de l'écoute de l'enregistrement, ou d'un travail de traduction, nous les mentionnerons dans notre corpus. Enfin, nous ordonnons le tout séquentiellement (toujours selon l'ordre de déroulement) en articulant les énoncés aux autres phénomènes décrits.

— La seconde méthode est sans doute moins rigoureuse mais elle reste intéressante, dans les situations où nous ne pouvons pas utiliser le magnétophone. Elle consiste à observer et à décrire séquentiellement des situations dans lesquelles ont lieu des conversations, puis à demander à certains observateurs ou participants indiens de nous rapporter l'essentiel des énoncés échangés, de nous dicter les plus intéressants et de nous aider à les traduire[43]. Cette

---

L'enregistrement se faisait autant que possible à l'insu des interlocuteurs. Bien entendu, nos informateurs ne se sont pas laissés duper longtemps, ils savaient que nous pouvions enregistrer à n'importe quel moment sans prévenir, dès l'instant où nous avions touché le magnétophone. Mais pour la tâche que nous nous étions fixée : enregistrer de banales conversations, pour eux sans importance, nous avions eu leur accord, et même leur collaboration. Lorsque nous avons enregistré la *Visite d'un ouvrier matapi*, nos hôtes avaient appris à percevoir nos moindres agissements. À force de voir l'ethnologue se précipiter sur son magnétophone à chaque visite improvisée, ils savaient pertinemment que celui-ci s'intéressait aux conversations des visiteurs. Sachant cela, ce sont eux qui ont en quelque sorte réalisé « l'entretien » de l'ouvrier (qui lui, ne s'était aperçu de rien) en dirigeant une conversation susceptible d'intéresser leur associé blanc.

[43] C'est la méthode que nous avons adoptée à Jariyé, alors que nous n'avions plus de magnétophone en état de marche. Même si le matériel reconstitué peu sembler « inauthentique », ou subjectivement biaisé, les Indiens peuvent eux-aussi nous faire un « compte rendu » des conversations auxquelles ils ont assisté, ou participé. Le lecteur jugera donc de leur intérêt selon ce qu'il compte étudier (Voir : *Conversation sur les prix de l'alcool et des cigarettes, Conversation à propos du groupe électrogène*). Notons sur ce point que les Yucuna sont habitués à rapporter les conversations, puisqu'il s'agit pour eux de la manière la plus appropriée de raconter les faits. Afin de bien narrer les événements, il faut surtout décrire ce qui s'est dit. La plupart des récits yucuna tiennent donc compte des conversations, même ceux que l'on fait quotidiennement dans l'enceinte domestique pour exposer les derniers événements de la journée (Cf. *Récit des courses au village*).

dernière méthode n'apporte sûrement pas autant d'éléments que la première, mais elle donne un certain nombre d'informations sur les énoncés. Nous ne les traiterons donc pas spécifiquement comme le matériel élaboré à partir de la première méthode. Elles doivent plutôt être considérées comme un matériel hybride, situé entre les descriptions séquentielles et les récits, et analysées comme telles, en tenant compte de leurs limites.

Pour les récits, nous avons aussi utilisé deux méthodes.

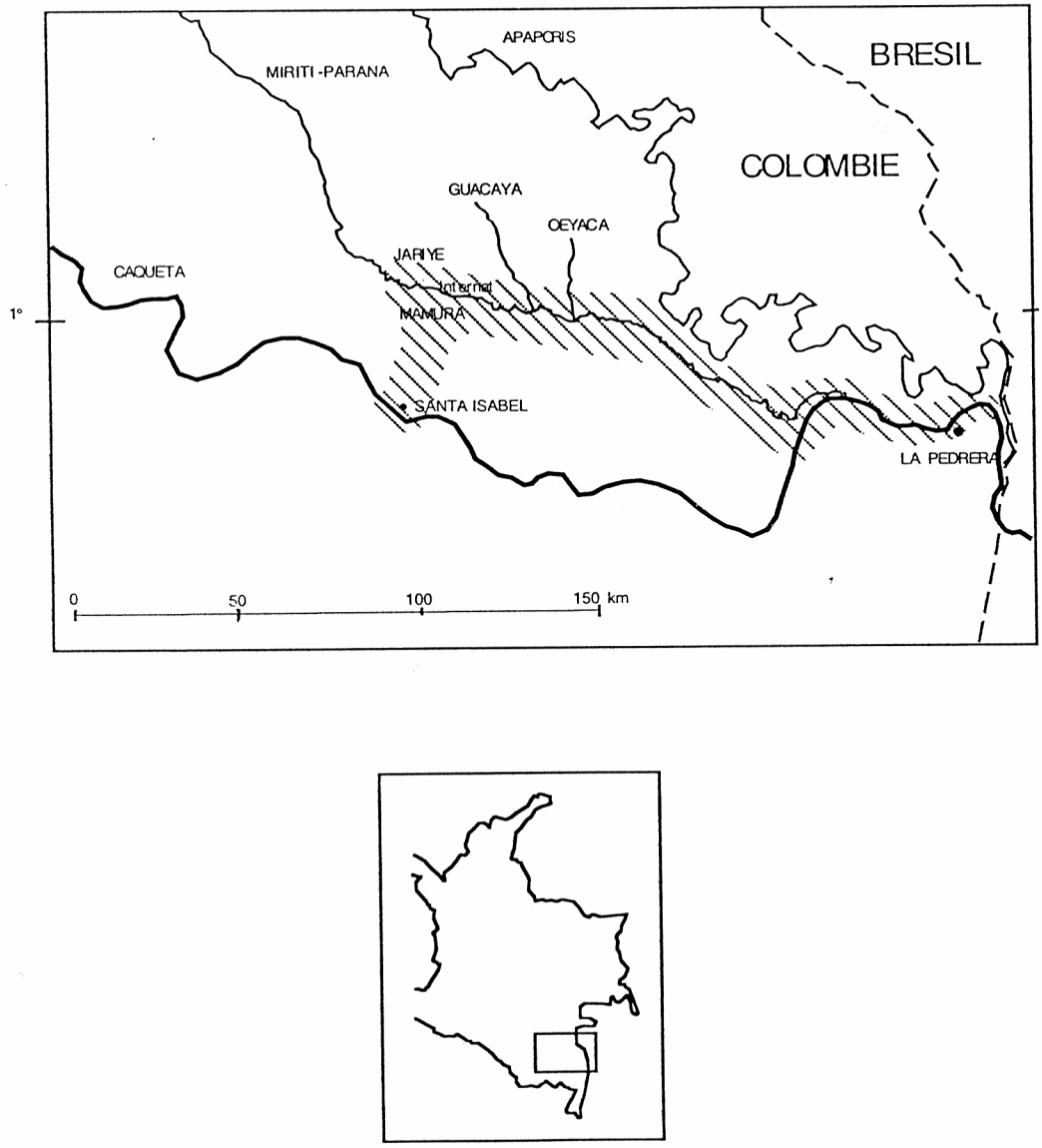
— La première a consisté à enregistrer les énoncés en observant le rituel d'énonciation dans lequel ils s'inscrivent, puis à les retranscrire et à les traduire, toujours avec l'aide de nos interprètes indigènes[44]. Selon la richesse que nous voulons apporter à ce matériel, nous pouvons mentionner les phénomènes observés lors de la narration (faits et gestes du narrateur et de l'auditoire). Cependant, nous n'avons pas toujours choisi de rendre compte de ces occurrences, pour éviter de trop alourdir ce type de matériel. Il est toutefois important de relever les régularités de modalités énonciatives et de les signaler.

— La seconde n'est plus basée sur des enregistrements, mais sur des énoncés dictés en langue par certains informateurs indigènes, puis traduits. De nouveau, cette seconde méthode ne peut pas donner autant de résultats que la première, mais elle peut tout de même rendre compte de certains récits, avec un minimum de moyens. Non seulement, elle ne nécessite plus l'usage du magnétophone, mais avec un peu d'entraînement, elle permet de transcrire des narrations assez longues, beaucoup plus rapidement qu'avec la première méthode[45].

[44] Voir : *Histoire de l'arrivée des Blancs, Histoire du Cauchero Uribe.*

[45] Cf. *Histoire des deux petits Blancs abandonnés, Histoire des trois frères blancs.* Bien entendu, le style dicté est toujours différent du style oral. Mais au stade ethnographique relativement préalable où nous sommes, (car nous souhaiterions poursuivre les étapes de notre recherche chez les Yucuna), nous nous intéressons beaucoup plus à la compréhension des concepts indigènes dans leur contexte, qu'aux divergences formelles entre ces deux styles. Cela dit, nous avons souvent pris soin d'enregistrer par ailleurs les histoires qui nous ont été dictées, au cas où nous entreprendrions de nouvelles recherches sur ce point.

Figure 4. Localisation actuelle des Indiens yucuna



2. LES INDIENS YUCUNA

Du fait d'une tradition anthropologique qui nomme les populations d'Amazonie d'après leur langue, les Indiens « yucuna » renvoient à l'ensemble des indigènes dont la caractéristique commune est de parler habituellement au sein de leur famille d'origine, le yucuna, une langue appartenant à la famille linguistique Arawak (Newike Occidental)[46]. Soulignons néanmoins que ces Indiens partagent de nombreux traits culturels avec les Tanimuca et les Letuama, en raison de la similitude de leurs institutions (parenté, maloca), et que cela les distinguent des autres populations environnantes (miraña, huitoto, tucano) sur une vaste zone géographique qui comprend le Miriti-Parana, le Popeyaca, et le Guacaya (Jacopin, 1970, 1977, 1981). Mais comme notre travail cherche en priorité à étudier le langage dans les échanges, nous avons choisi de nous focaliser uniquement sur les indigènes parlant yucuna. Actuellement, ces derniers vivent principalement sur les rives du fleuve Miriti-Parana et dans la région de La Pedrera sur le Bas Caqueta de la Colombie (Fig. 4). Selon différentes estimations, cette population compte entre 500 et 1000 personnes[47].

Durant ces trente dernières années, les Indiens (de langue) yucuna ont ainsi fait l'objet d'importants travaux, non seulement linguistiques, mais aussi anthropologiques et ethnohistoriques. En sorte que nous disposons aujourd'hui d'une littérature assez vaste à leur sujet pour entreprendre des recherches spécialisées. En 1963, ils ont été étudiés pour la première fois par un couple de linguistes américains de l'Institut Linguistique d'Été qui a notamment publié une phonologie de la langue (Schauer et Schauer, 1967), un texte traduit du

[46] Cf. Schauer, 1975.

[47] Les estimations sont assez diverses. Selon Pierre-Yves Jacopin et Maria Clara Van der Hammen, cette population ne compte que 500 personnes. Jon Schackt l'estime plutôt à 600, et les Schauer à 1000 (Cf. Jacopin, 1970 : 157 ; Schauer J., 1985 : 1 ; Schackt, 1990 : 201 ; Van der Hammen, 1992 : 1). Ce qui est sûr, c'est que

mythe de *Caripú Laquena* (1975) et une grammaire (1978). Les études anthropologiques commencèrent avec les travaux de Pierre-Yves Jacopin, qui présenta les premières données ethnographiques (1970, 1972, 1977) et entreprit, entre autre, l'analyse systématique de la parole mythique (1981, 1988, 1993-1994) ; puis elles se développèrent avec une série d'investigations dirigées par Martin Von Hildebrand, qui révélèrent des informations assez diverses sur la mythologie et le Yurupari (Herrera Angel, 1975*a*, 1975*b*), l'utilisation des ressources naturelles (Patricio Von Hildebrand, 1975), l'astronomie des « Yucuna-Matapi » (E. Reichel, 1987), la cosmologie, l'exploitation de l'environnement et l'organisation sociale des Tanimuca (M. Von Hildebrand, 1975, 1979, 1983-1984, 1987*a*, 1987*b*). D'autres travaux ont permis d'apporter des données sur l'ethnohistoire du contact avec les Blancs (Malaver, Oostra, 1984 ; Oostra, 1988 ; Van der Hammen, 1991 ; Schackt, 1994), leur organisation sociale (Schackt, 1989-1990, 1990, 1994) et les rapports entre les Yucuna et leur environnement (Van der Hammen, *Op. cit.*), pour ne citer ici que l'essentiel.

Cependant, les Indiens de langue yucuna peuvent être distingués en diverses catégories sociales. Elles entretiennent entre elles des relations matrimoniales exogamiques (Fig. 5) et sont hiérarchisées selon la filiation. Parmi les Indiens qui se disent « yucuna » auprès des Blancs, il y a d'abord les « vrais Yucuna » (Esp. *Yucuna propios*), appelés *Camejeya*[48]. Ceux-ci affirment qu'ils sont les derniers descendants légitimes de *Periyo*, le premier ancêtre yucuna — qui vivait, dit-on, à *Ehua'ta* — par filiation unilinéaire du côté du père (patrilinéaire). À part eux, les Indiens appartenant aux autres catégories ne descendraient pas directement du même ancêtre par filiation patrilinéaire, même s'ils sont nombreux à se faire appeler « Yucuna » et se donnent ainsi un nom de famille sur leur carte d'identité, à

cette population a connu un net accroissement démographique depuis ces vingt dernières années, du fait d'une baisse de la mortalité liée à l'amélioration des services de santé publique et à une natalité toujours élevée.

[48] En langue yucuna, ce terme est associé à *Camejeri* (gibier). Ce qui peut se traduire par « Ceux qui apportent du gibier ».

l'instar des Camejeya. Certains sont *Jimiquepi*[49] ; ils auraient eu un ancêtre différent, avec une langue spécifique, et viendraient de terres assez lointaines[50]. D'autres sont *Jerurihua*[51] et n'auraient pas souvenir de leur ancêtre commun. Selon nos informateurs (*camejeya* et *jupichiya*), les *Jimiquepi* et les *Jerurihua* ne peuvent pas construire de maloca sans l'autorisation et la participation des *Camejeya*, car ils ne seraient pas nés sur les terres de la région[52]. Les derniers à se faire appeler « Yucuna » sont les *Jurumi*. D'après notre informateur Milciades Yucuna, ceux-ci auraient parlé leur propre langue avant de disparaître ou de vivre avec les Camejeya[53]. Ils auraient, eux aussi, leur propre ancêtre éponyme nommé *Cara'a*, et leur lieu de naissance serait *Cuhuana* (un affluent du fleuve Meta).

Les Indiens *Upichiya* ou *Jupichiya*[54], quant à eux, ne se font jamais appeler yucuna. Ils sont plus connus par les Blancs sous le nom de *Matapi* et prennent ce terme comme nom de famille spécifique. De même que les Jurumi, ils parlaient autrefois leur propre langue, mais après avoir presque complètement disparu, leurs derniers descendants en ont perdu l'usage en s'intégrant isolément parmi les Camejeya. Ils ont néanmoins gardé certains mots de leur langue (termes de parenté, expressions particulières), et un certain « savoir »[55] (Yuc. *Hue'picaje*, qui signifie aussi « penser ») en matière de chants, danses, paroles chamaniques,

[49] Ce terme vient de *jimichi* (herbe) ; soit « les gens de l'herbe ».
[50] C'est pourquoi le nom de ces Indiens laisse entendre qu'ils viennent « de l'herbe » i.e. de terres sans forêt.
[51] *Jeru* signifie porc. On les appelle ainsi « les gens du porc ». Selon plusieurs informateurs, ils viendraient du fleuve El Sol, un affluent du Caqueta, Cf. Schackt, 1994 : 281.
[52] Les Camejeya et Jupichiya disent qu'ils n'ont pas de « Naissance » (Yuc. *queráto'co*), Cf. Schackt, 1994. C'est-à-dire que ces derniers ne peuvent s'attribuer de lieu de création par les êtres mythiques, ni un ancêtre commun. Il est probable que beaucoup d'entre eux soient des descendants d'esclave (communication personnelle P.-Y. Jacopin).
[53] Milciades aurait appris un peu de cette langue dans sa jeunesse grâce à son père adoptif jurumi et au contact de plusieurs Jurumi intégrés chez les Camejeya. Sur l'histoire des Jurumi narrée par cet informateur Cf. Matallana, Schackt, 1988.
[54] En Yucuna, Jupichiya vient de *Júpimi*, un mot qui signifie « Il y a très longtemps ». Les Indiens traduisent le nom de cette catégorie sociale par « ceux qui ont de lointains ancêtres ».
[55] Bien entendu, lorsque nous parlons de « savoir », chez les indigènes, nous ne faisons pas référence à un type de savoir similaire à celui des sociétés occidentales. Mais aussi différent soit-il, cela ne l'empêche pas d'être fondamental pour légitimer certains droits privilégiés entre indigènes, et d'être extrêmement important dans les rapports sociaux.

et d'organisation des rituels. Comme les Camejeya, ils mettent de nos jours[56] en relief l'histoire[57] et la généalogie (Fig. 6) de leurs ascendants patrilinéaires depuis leur premier ancêtre *Ca'mari*, né à *Yuinatú* (affluent du Haut Miriti).

À part les « Indiens yucuna[58] », les *Tanimuca* et les *Letuama* du Bas Miriti, du Popeyaca et du Guacaya parlent généralement cette langue en plus de la leur (le letuama appartenant à la famille linguistique tucano oriental), car ils maintiennent des relations d'exogamie linguistique privilégiées avec les Camejeya et Jupichiya, par l'échange des soeurs (Jacopin, 1970 : 161 ; 1977 : 110 ; 1981 : 37-43)[59]. Ils tiennent par conséquent cette langue de leur mère ou de leurs oncles utérins. Les groupes tanimuca et letuama ne se considèrent pas pour autant yucuna, mais les relations d'alliance et de voisinage qu'ils entretiennent avec eux depuis le début du XXème siècle (sous l'influence des exploiteurs de caoutchouc), les ont amenés à s'identifier partiellement les uns aux autres. Enfin, on peut mentionner plusieurs familles *Macuna*, *Miraña* et *Huitoto* qui parlent aussi couramment cette langue en entretenant des échanges exogamiques avec eux.

[56] Notons qu'il y a trente ans, les Camejeya et les Jupichiya ne parlaient pas tant de leur généalogie à l'ethnologue qu'aujourd'hui (Communication personnelle P.-Y. Jacopin). Il est probable que les Indiens la soulignent ou aillent même jusqu'à s'en reconstruire une pour se donner davantage de droits territoriaux dans leurs rapports entre eux ou avec les Blancs.

[57] Pour une histoire détaillée des Upichiya : Cf. Carlos et Uldarico Matapi, 1997.

[58] Par « Indiens de langue yucuna », ou plus brièvement par « Indiens yucuna » ou « Yucuna », nous désignons donc les Camejeya, les Jupichiya, les Jerurihua, les Jimiquepi et les Jurumi, à la condition, bien entendu qu'ils parlent toujours cette même langue. Lorsque nous voulons parler des « vrais Yucuna », ou de l'une de ces catégories sociales en particulier, nous utiliserons leurs catégories indigènes spécifiques.

[59] Nous sommes ici obligé de nous référer aux données de notre directeur de thèse, car nous n'avons pas séjourné assez longtemps dans les zones de peuplement tanimuca et letuama pour apporter des observations complémentaires sur leurs échanges exogamiques avec les Camejeya et Jupichiya.

Figure 5. Liens de filiation et d'alliance

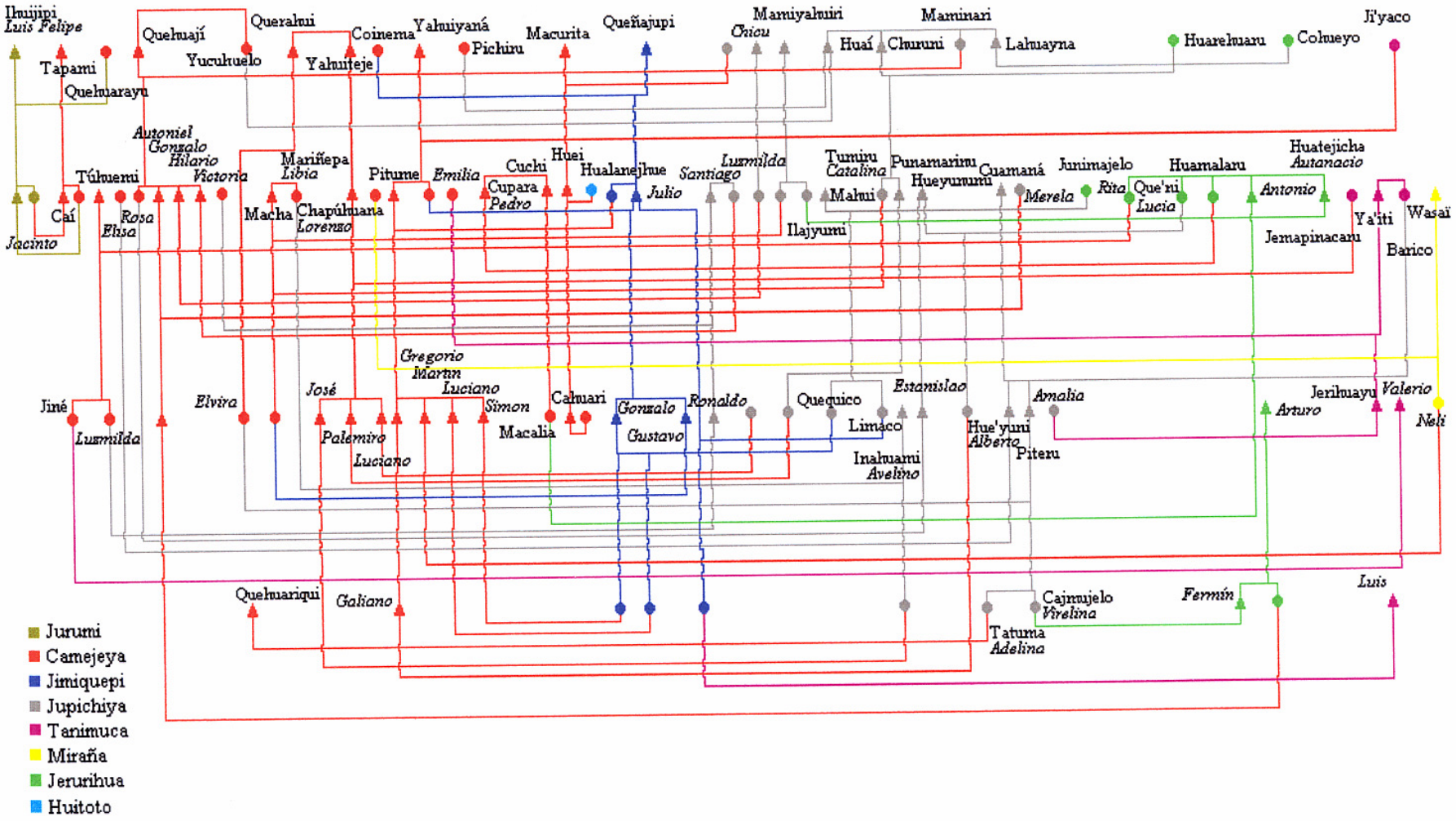
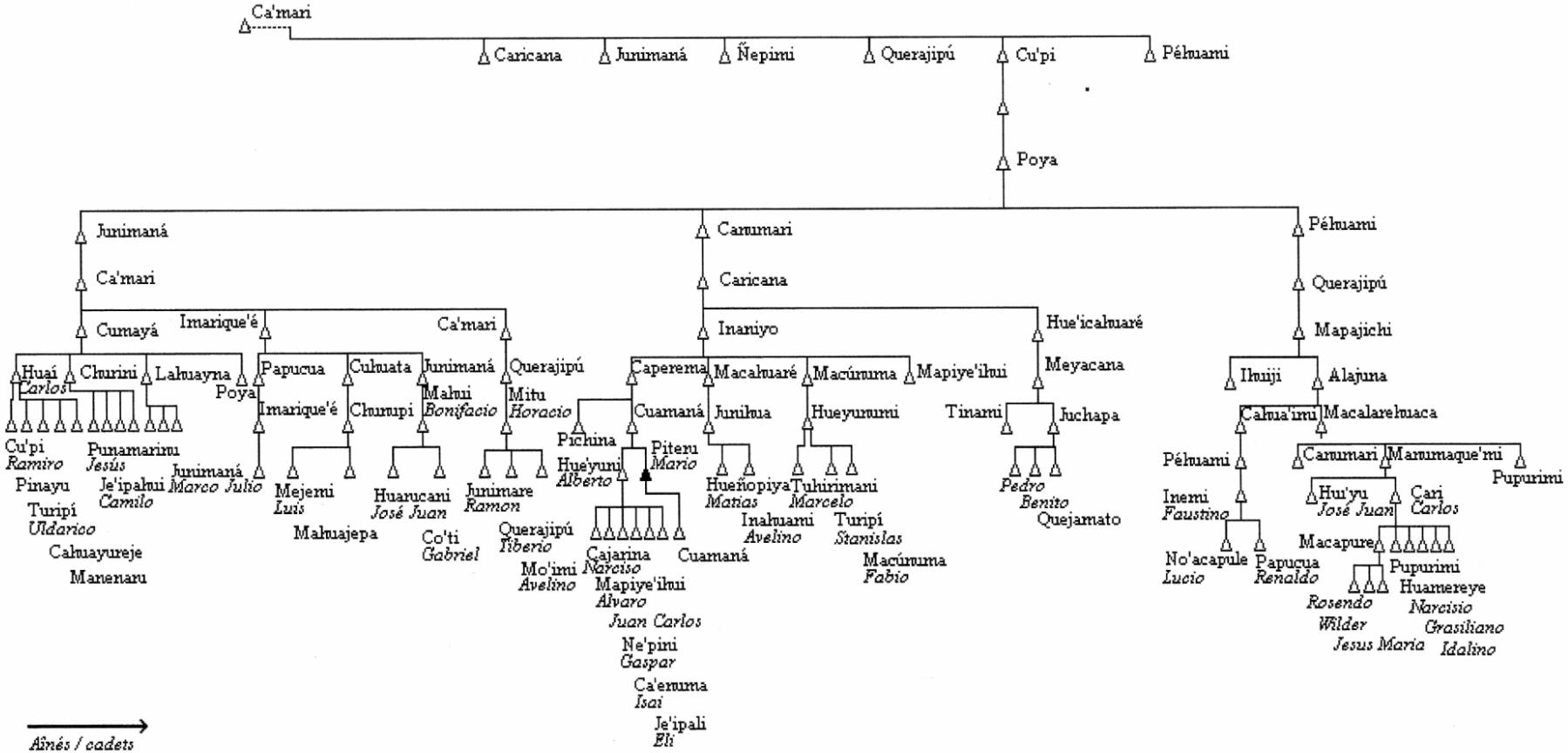


Figure 6. Généalogie jupichiya



Relevons les particularités communes de ces Indiens avec les autres groupes du nord-ouest amazonien :

— Comme nous venons de le voir, leurs catégories sociales se définissent en partie en terme de filiation patrilinéaire.

— Comme les groupes tucano voisins, les Yucuna se marient de préférence avec leur cousine croisée bilatérale, surtout du côté maternel. Rappelons néanmoins qu'ils ont la caractéristique de prohiber le mariage de deux germains dans une même famille (Jacopin, 1977 : 110). Le devoir de se marier avec une cousine croisée bilatérale revient alors généralement à l'aîné, et les autres frères doivent individuellement créer ou renouveler des alliances dans d'autres groupes de filiation[60].

— Leurs alliances exogamiques étaient autrefois, beaucoup plus qu'aujourd'hui, fondées sur l'échange des femmes, comme en témoignent les renseignements sur les liens de parenté que nous avons recueillies auprès de plusieurs informateurs (Fig. 5). Par exemple, nous trouvons des échanges restreints de soeurs aux deux générations supérieures : entre Quehuají et Huaí, Caí et Jacinto, Pitume et Julio ; aucun aux deux générations inférieures. Ces échanges sont devenus de plus en plus rares.

— Tout laisse à penser que l'exogamie s'appuyait largement sur la langue. Mais, plusieurs catégories d'allié ont fini par parler la même langue que les Camejeya (Jupichiya, Jerurihua, Jimiquepi, et Jurumi)[61]. Si bien que ce n'est plus tant l'exogamie linguistique que la filiation

[60] Cette pratique de diversification des alliances est une façon de ne pas trop s'endetter par rapport à une famille en particulier. Elle permet aux représentants d'un lignage d'éviter de devenir leurs « obligés », et de maintenir leur rang. C'est pourquoi on s'efforce toujours de rendre les femmes qui ont été données. Par ailleurs, en tant que stratégie, elle sert aussi à pacifier les relations avec un grand nombre d'alliés. Les maîtres incontestés de cette stratégie (qui a même pris la forme d'une règle proscriptive ou « négative ») sont les Camejeya, puisqu'ils ont su mieux que les autres pacifier leurs relations et devenir les maîtres d'autres groupes de filiation. Les Jupichiya, Jerurihua, Jimiquepi et Jurumi ne se seraient pas aussi bien débrouillés pour maintenir la paix avec les tribus environnantes ; c'est pourquoi ils ont tous failli disparaître à un moment ou à un autre et ils en auraient perdu leur langue et parfois leur culture en se réfugiant chez les Camejeya. De plus, ils ont aussi perdu leur liberté et leur statut en devenant des débiteurs de femmes, et ainsi des serviteurs.

[61] Les Camejeya disent qu'ils avaient l'habitude d'entretenir des alliances dans d'autres groupes linguistiques pour pacifier leurs relations avec les autres clans. C'est ainsi qu'ils seraient devenus les alliés des Jupichiya, Jerurihua, Jimiquepi et Jurumi.

patrilinéaire qui ressort actuellement. L'exogamie et la filiation restent néanmoins étroitement liées. C'est pourquoi Schackt parle de « filiation patrilinéaire exogamique » (*exogamous patrilineal descent* ; Schackt, 1994).

— La consanguinité masculine est « segmentée » (Schackt, 1989-1990, 1990). Et l'on pourrait même ajouter qu'il existe une segmentation à différents niveaux. Si nous envisageons la racine de la généalogie des Yucuna qui peuvent encore reconstituer leur lignage (Camejeya et Jupichiya), l'une est originaire et distingue les descendants de plusieurs frères primordiaux. C'est elle qui définit plusieurs rangs, donc une certaine hiérarchie entre les sib d'une même généalogie[62]. Au sein d'une même catégorie sociale on se situe par rapport à l'autre en commençant par faire référence à cette segmentation originaire. Et autrefois, entre deux catégories différentes, on se mariait de préférence en choisissant sa femme dans un même rang que le sien. C'est donc cette conception de la consanguinité basée sur différents segments qui est utilisée pour régir l'organisation sociale. Les clans ont ainsi tendance à s'organiser séparément en reproduisant cette segmentation originaire, au fur et à mesure que les uns naissent et les autres disparaissent. Si nous considérons, à l'opposé de cette racine segmentée, les représentants vivants des premiers ancêtres consanguins, ils opèrent eux aussi des segmentations ; mais celles-ci ne régissent plus en priorité l'organisation ou la reproduction d'un clan dans son ensemble, ni ses relations avec les autres clans. Elles déterminent surtout le statut individuel de chacun par rapport aux autres frères classificatoires à l'intérieur des différents clans. C'est ainsi que l'on attribue généralement à l'aîné le statut de maître de

[62] Certains auteurs considèrent que les groupes de filiation yucuna sont organisés en sib (Cf. Schackt, 1990, 1997 ; Van der Hammen, 1992). Selon nous, il est indispensable de bien distinguer le clan du sib. Nous parlons de sib en tant que segment de généalogie à tel ou tel niveau générationnel (il peut se concevoir comme une branche sectionnée). Lorsque nous voulons considérer des groupes sociaux ou des communautés, nous utilisons le terme de clan, en tant qu'unité sociale organisée, basée (conceptuellement pour ses membres) sur la filiation. Cela signifie que l'on peut les repérer empiriquement comme groupes, car ils fonctionnent comme tels de façon unie et solidaire et qu'ils utilisent certaines conceptions de leur généalogie (le sib) pour s'organiser en différentes unités. Si les concepts permettent aux acteurs sociaux de régir leurs groupes, on aurait tort de confondre conception et organisation sociale.

maloca, au second frère celui de chanteur, et aux cadets ceux de chamane ou de soigneur (voir infra Chap. 4.1.3).

— Quant à leur mode de résidence, il est généralement patrilocal ou virilocal, du moins lorsqu'il y a échange restreint de femmes entre deux familles exogames. Dans le cas contraire, c'est-à-dire lorsqu'un homme prend une femme sans que sa famille puisse en offrir une autre en échange, il est obligé de prêter ses services à ses beaux-parents en vivant auprès d'eux pendant au moins un an. Autrefois, certains alliés des Camejeya auraient cumulé ce type de dette au point de devenir leurs « servants » à vie ; ils héritaient même de cette fonction[63]. De nos jours, il arrive encore que certaines familles soient obligées de vivre près de la maloca d'un beau-père (uxorilocalité), surtout dans le cas des Yucuna sans lignage[64].

Signalons toutefois qu'il peut être risqué d'assimiler ces diverses catégories sociales les unes aux autres. Même si elles s'organisent ensemble en partageant une ou plusieurs langues pour communiquer, elles ne partagent pas nécessairement les mêmes structures sociales et ne s'identifient pas selon des principes classificatoires communs.

— En effet, si l'on considère la filiation patrilinéaire qui définit toutes ces catégories sociales, on s'aperçoit que leurs représentants n'ont pas toujours connaissance de leur ancêtre éponyme ou des ascendants qui les relient à ce dernier. C'est particulièrement le cas des Jerurihua, Jimiquepi, et même pour les Jurumi contemporains[65].

---

[63] Les Jupichiya furent à une époque les servants des Camejeya, jusqu'au moment où ils purent à leur tour leur donner leurs soeurs et leurs filles. Mais s'ils ont ainsi pu récupérer leurs rangs, à statut égal avec les Camejeya, cela vient surtout du fait qu'ils ont eux aussi un lignage et une naissance ; les Jerurihua, Jimiquepi, et Jurumi, quant à eux, ne peuvent plus en dire autant ; ils seraient donc devenus « esclaves » pour les mêmes raisons (leurs « dettes de femmes »), mais le seraient restés (Schackt, 1994).

[64] Maria Clara Van der Hammen décrit ainsi le cas d'un gendre jurumi devant assumer son rôle de « travailleur ». Cf. *Op. Cit.* 1992: 76.

[65] Les derniers jurumi connus, dont les aïeux furent jadis intégrés parmi les Yucuna, ont beaucoup trop perdu de leur savoir ancestral pour pouvoir penser leur généalogie en tant que lignage. Aucune investigation n'a permis de montrer que certains d'entre eux connaissent encore l'histoire de leur ancêtre éponyme ou de leurs ascendants patrilinéaires. Seul notre principal informateur camejeya a apporté quelques informations à ce sujet. On dit aussi que certains Jurumi seraient repartis vivre tout en haut du Miriti pour rejoindre leurs familles d'origine après avoir travaillé avec les caucheros.

— En outre, ces Indiens ne pratiquent pas tous exclusivement l'exogamie. Les Tanimuca sont connus pour leur endogamie (M. Von Hildebrand, 1983-1984, 1987*b)*, même s'ils entretiennent par ailleurs des relations exogamiques avec les Yucuna. Selon plusieurs informateurs indigènes, les Jurumi feraient aussi partie de ces groupes mi-exogamiques, mi-endogamiques, car ils étaient réputés pour leur endogamie avant d'entrer en contact avec les Camejeya (Oostra, 1979). Ils auraient commencé à pratiquer l'exogamie partielle en entretenant des relations matrimoniales avec les Camejeya (Matallana, Schackt, 1988 : 27).

— Enfin, seules certaines de ces catégories sociales se distinguent selon l'ordre consanguin de leurs ancêtres et sont segmentées. Mais de nos jours, on ne se marie plus véritablement en fonction de ces rangs, même si ceux-ci ont néanmoins gardé de l'importance pour définir ou légitimer certains statuts entre Indiens, tout du moins pour ceux qui cherchent à faire valoir ou à reconstituer leur lignage.

De même que la plupart des natifs d'Amazonie, les Yucuna ont fondé leur subsistance sur l'horticulture, la chasse, la pêche et la cueillette, en instaurant une division sexuelle des tâches.

Les femmes s'occupent ainsi principalement de la culture du manioc, de la préparation des aliments, de la confection des poteries et de l'éducation des enfants. Les hommes se chargent de la chasse, de la pêche, de la fabrication des vanneries et du travail du bois (canoës, bancs traditionnels, etc.). Ils réalisent aussi les travaux nécessitant endurance et force physique, comme l'essartage ou l'édification des malocas, en organisant des *mingas* (travaux collectifs). En outre, ils sèment le tabac, la coca et certains arbres fruitiers.

Rappelons que l'organisation sociale et le mode d'utilisation des ressources des Yucuna ne sont pas exempts d'influence occidentale. Elle commence au XVIIème siècle avec l'intensification du marché aux esclaves pratiqué par les Portugais sur le Rio Negro et par les Espagnols du Haut Magdalena (Llanos et Pineda, 1982). Les premiers Blancs exerçant une notable influence dans la région étaient des trafiquants d'esclaves portugais qui circulaient sur le Yapura (Bas Caqueta, côté brésilien) jusqu'à l'Araracuara, dès la seconde moitié du XVIIème siècle. Certains villages comme Do Barra (Manaos) sur le Rio Negro devinrent d'importants lieux de trafic et beaucoup de groupes indigènes se spécialisèrent dans la capture et la vente d'esclaves, en multipliant les guerres intertribales.

Au Miriti, les Yucuna se souviennent des *Mirabara*, considérés comme des « Indiens-blancs », chasseurs d'esclaves et anthropophages[66]. Venant du Rio Negro, ces Indiens acculturés par les Portugais auraient introduit les techniques de fabrication des maisons sur pilotis et des canoës, les premiers outils et armes métalliques (couteaux, haches, fusils), des animaux (chiens, volailles) et autres marchandises (sel, semences) dès le début du XVIIIème siècle. L'attrait pour certaines marchandises, comme les haches et les fusils, fut d'ailleurs si important que plusieurs groupes de la région (Miraña, Carijona) participèrent aux captures et aux ventes d'esclaves. Selon plusieurs auteurs qui furent témoins de ce trafic[67], la population du Bas Caqueta était nombreuse (30000 personnes), mais elle diminua massivement du fait de l'effet cumulé de la généralisation des conflits intertribaux, des déportations d'esclaves et des épidémies liées aux nouveaux contacts avec les Blancs. Une forte proportion de Yucuna fut ainsi décimée ou déplacée vers le Brésil au début du XVIIIème siècle, et de nombreuses tribus autrefois recensées par les missionnaires et les explorateurs disparurent complètement[68]. Parmi ces dernières, il y avait par exemple les *Cujiya* qui étaient,

[66] Cf. Malaver, Oostra, 1984 ; Van der Hammen, 1992 ; Schackt, 1994.
[67] Cf. Monteiro de Norohna, 1862 ; Spix and Martius, 1976 ; cités par Llanos et Pineda, *Op. cit.*
[68] Cf. Llanos et Pineda, *Op. cit.*, Pineda, 1985 ; Dominguez y Gomez, 1990.

selon la tradition orale, les principaux alliés et « servants » des Camejeya, bien avant leurs affins actuels. Pour combler ce « vide dans leur organisation sociale » (Van der Hammen, *Op. cit.*: 24), ceux-ci auraient alors créé de nouvelles relations d'alliances en accueillant les orphelins des tribus anéanties (Jupichiya, Jerurihua, Jurumi, Jimiquepi) et en les intégrant comme nouveaux serviteurs. En tenant compte de l'histoire orale, on peut estimer les premières relations d'affinité avec ces tribus, après le retrait des Mirabara, vers la première moitié du XIXème siècle. Cette époque est marquée par l'histoire de *Queyaco*, l'un des premiers Camejeya à prendre une femme Jupichiya. Il aurait aussi cherché à se procurer les marchandises (haches, couteaux, allumettes) qui venaient autrefois du trafic d'esclaves, en descendant le Japura jusqu'à Teffé (au Brésil) et en les échangeant contre de l'artisanat (canoës, vanneries, etc.) qu'il faisait faire par ses serviteurs jurumi[69].

Au début du XXème siècle, les Indiens yucuna vont connaître des transformations sociales assez radicales avec l'arrivée au Miriti des premiers exploiteurs de caoutchouc (Esp. *caucheros*) qui, dès l'arrivée de Plata et Moreno, tentèrent de les faire travailler par la force[70]. Après plusieurs rébellions indigènes, Cesar Calderon et Oliverio Cabrera dirigèrent plusieurs commissions répressives avec violence qui aboutirent à des exécutions et au travail forcé des Indiens (pour « payer » les victimes). Oliverio Cabrera réussit à monter un grand campement appelé *Campoamor* en haut du Miriti en mobilisant une large population de main-d'oeuvre indigène. Cette région devint aussi une zone refuge pour beaucoup d'Indiens fuyant les caucheros de la redoutable Casa Arana et finit par accumuler environ un millier d'indigènes (Cf. Van der Hammen, *Op. cit.*: 34). L'intensification des relations interethniques

[69] Cf. Matallana, Schackt, 1988 ; Van der Hammen, *Op. cit.*: 25, 26. Schackt, 1994.
[70] Cf. Malaver, Oostra, 1984 ; Van der Hammen, *Op. cit.*, Schackt, *Op.cit.* Ces méthodes étaient alors pratiquées par la plupart des caucheros, notamment ceux de la tristement célèbre Casa Arana opérant depuis Iquitos jusqu'aux bordures des frontières colombiennes (fleuves Igará-Parana, Cahuinari, et autres affluents du Caqueta).

entre indigènes de divers horizons[71] modifia profondément l'organisation sociale traditionnelle, d'autant plus que Cabrera avait l'habitude de marier les Indiens à sa convenance. Avec l'accroissement de la concurrence du latex venant des exploitations de Malaisie et de Ceylan, les caucheros durent décentraliser leurs campements pour exploiter la *balata* (*Manilkara bidentata*), ce qui rendit plus difficile la contrainte armée du travail forcé et les fustigations. Peu à peu, ils se mirent à « avancer » des marchandises aux Indiens pour les attirer et les garder sous leur contrôle. De l'exploitation forcée, on passa alors à *l'exploitation par endettement*. Les caucheros prirent l'habitude d'endetter les Indiens en leur fournissant certaines marchandises bon marché (sel, allumettes, couteaux, machettes, haches), puis ils les obligèrent à travailler indéfiniment sans que ceux-ci sachent vérifier leurs comptes.

Entre 1930 et 1933, à l'occasion des conflits armés entre le Pérou et la Colombie, les Indiens sont mobilisés pour appuyer les actions militaires (notamment pour ouvrir des sentiers et une piste d'atterrissage à l'Araracuara) et meurent décimés par des épidémies de rougeole et de « gripa » (infections diverses des voies respiratoires). À la fin du conflit, les populations indigènes ont tellement été dévastées que Cabrera n'a même plus assez de main-d'oeuvre pour reconstituer Campoamor. Finalement, il se retire lorsque les premiers *corregidor* (représentants locaux de l'Etat) surveillent ses comptes avec les Indiens et l'obligent à régler ses dettes avec eux.

À partir de 1934, année de la fondation d'un internat à La Pedrera, les missionnaires de l'ordre capucin eurent, eux aussi, une influence assez dévastatrice sur la culture et l'organisation sociale indigène en soustrayant les enfants à leurs parents (et parfois en les faisant emmener de force), les empêchant ainsi de recevoir l'enseignement traditionnel (chants, mythologie, chamanisme, etc.). De plus, ils marièrent bon nombre d'Indiens sans tenir

[71] Selon Van der Hammen, Campoamor réunissait des Indiens Huitoto, Miraña, Bora, Andoke, Nonuya, Macuna, Cabiyari, Tanimuca, Letuama, Jupichiya, Camejeya, Jerurihua, Jurumi, Carijona, et certains groupes du Vaupès (*Op. cit.*: 35).

compte de leurs relations d'alliances spécifiques. Dès 1949, avec la création d'un nouvel internat au Miriti (Jariyé) tenu par les prêtres capucins et les soeurs de l'ordre de la Madre Laura, les Yucuna vont de nouveau se regrouper pour vivre près de leurs enfants scolarisés[72], s'approvisionner en marchandises de première nécessité dans le petit magasin de l'internat, ou travailler avec les missionnaires.

L'accroissement de la demande de caoutchouc pendant la Seconde Guerre Mondiale amena de nouveaux caucheros dans la région. Cette fois, sous la vigilance des corregidor, ceux-ci ne pouvaient plus avoir principalement recours à la terreur ou à la violence pour faire travailler les Indiens. Mais le travail forcé ne s'arrêta pas pour autant. L'endettement était devenu une méthode courante pour exploiter à bon compte une main-d'oeuvre souvent analphabète[73]. Le prix du kilo de latex étant très peu payé, une fois endettés, les Indiens étaient contraints de travailler pendant des années avant de pouvoir rembourser leurs dettes[74].

Au moment où l'exploitation du latex entre définitivement en crise, certains caucheros se recyclent dans le commerce des fourrures. À partir de 1967, la vente des peaux de jaguars et d'ocelots fait s'accroître le pouvoir d'achat des indigènes (du moins pour certains d'entre eux)[75], jusqu'à son interdiction en 1974 par INDERENA[76]. L'économie de la région va ensuite se détourner de l'extraction forestière et s'orienter vers la pêche commerciale à La

[72] Ils se concentrent d'autant plus en ces lieux que leurs enfants sont souvent maltraités et mal alimentés.
[73] Les Indiens étaient incapables de vérifier le véritable prix auquel ils étaient payés par kilo de latex, ou de calculer le solde de leurs dettes.
[74] Les caucheros s'étaient d'ailleurs entendus entre eux suivant un « code de l'honneur » pour ne pas prendre d'indigènes endettés. Pour changer de cauchero, les Indiens devaient d'abord payer leur dette à leur ancien patron (Van der Hammen, 1992 : 44-45).
[75] À cette époque, quelques indigènes deviennent même négociants de peaux en se construisant un commerce ou en circulant sur le fleuve avec leur propre bateau et leur moteur hors-bord. Ils deviennent même les patrons créanciers d'autres Indiens, car cette hausse relative du pouvoir d'achat n'entraîne pas pour autant la fin de l'exploitation par endettement.
[76] *Instituto Nacional de los Recursos Naturales y del Ambiente* (Institut National des Ressources Naturelles et de l'Environnement).

Pedrera[77]. Beaucoup d'indigènes vont alors se rapprocher du village afin de trouver du travail et d'avoir accès à des marchandises devenues pour eux indispensables.

Dès le début des années soixante-dix, les anthropologues ont aussi commencé à exercer une influence notable sur les communautés indigènes. Peu à peu, ils leur font prendre conscience de leurs problèmes communs, avec une mise en perspective sociologique et politique de la confrontation qui les oppose au pouvoir des Blancs. En 1973, l'Institut Colombien d'Anthropologie (ICAN) crée une station à La Pedrera pour réaliser différents types d'études interdisciplinaires et apporter une coopération logistique et pratique aux indigènes du Miriti. Certains anthropologues dont Martin Van Hildebrand les aident à s'organiser afin de défendre leurs intérêts, et les Indiens prennent l'habitude de faire des « réunions ». Ils se font aussi représenter auprès des Blancs par leur « capitaine » qui a pour fonction essentielle de solliciter l'appui du gouvernement et des institutions indigénistes. Dès 1981, ils parviennent à obtenir d'INCORA[78] la reconnaissance légale de leurs terres sous forme de *resguardo* (réserve indigène), avec la délimitation au Miriti d'un territoire de 1.600.000 hectares. Parallèlement, certains de ces capitaines réussissent à monter les premiers petits magasins communautaires (Esp. *tiendas communitarias*) avec les fonds des ambassades Canadiennes et Hollandaises, ou ceux du gouvernement qui, malgré leurs difficultés de fonctionnement, concurrencent sérieusement les commerçants ambulants et finissent par les chasser de la région.

Au début des années quatre-vingts, il y a une brève période de boum de la coca, durant laquelle les indigènes recommencent à s'endetter en travaillant auprès de patrons blancs. Mais au bout de quelques années, le prix de la coca baisse, et les grands patrons

[77] Cf. Rodriguez, 1992. À partir de 1975, se construisent les premières chambres froides et une piste d'atterrissage à La Pedrera pour le stockage et le transport aérien du poisson frais.
[78] Institut Colombien de Réforme Agraire

quittent la région pour l'exploiter à l'étranger ; depuis lors, il reste néanmoins dans certaines zones des trafiquants mineurs.

Puis, vers la fin de la décennie, la région connut une nette période d'expansion économique avec l'exploitation des mines d'or à La Libertad et à Taraira qui firent la richesse des investisseurs locaux et des commerçants de La Pedrera ; beaucoup d'indigènes vont alors travailler pour eux ou individuellement à la mine. Mais à partir du milieu des années quatre-vingt-dix, l'or se tarit et la plupart des gens se retirent. Depuis cette période, à part la pêche commerciale, seule la capture de poissons ornementaux apporte des ressources économiques régulières aux Indiens qui travaillent pour les colons de La Pedrera ; chaque année, quelques commerçants du village et plusieurs entrepreneurs spécialisés les embauchent, notamment pour capturer l'ostéoglosse, le temborero et le discus.

3. ÉTUDES SÉQUENTIELLES DES DESCRIPTIONS

Afin de mieux examiner l'organisation sociale des Indiens yucuna, nous exposerons une série d'études détaillées des descriptions présentées en annexes (nous conseillons donc vivement au lecteur de s'y reporter avant de lire ce chapitre). Toutefois, au lieu de toujours répartir nos remarques, interprétations et explications dans les différentes parties de cette thèse, nous avons choisi une présentation des commentaires qui mette en relief *l'enchaînement temporel* des échanges, sans perdre de vue leurs multiples étapes successives. D'emblée, nous avons numéroté et ordonné les commentaires de la même manière que les descriptions auxquelles ils renvoient séquence après séquence, ce qui permet de les reprendre comme références par la suite.

Les études séquentielles ont la particularité de *suivre progressivement* notre corpus, de façon linéaire. Leur organisation n'est pas liée à un thème, ni à un plan prédéfini. Elles tentent d'expliquer, a posteriori, les séquences observées et reconstituées à l'aide de l'une de nos méthodes de recueillement, en analysant les actes de parole et leurs conditions d'emploi. Pas à pas, nous présenterons les différents sens implicites de ces actes selon leur contexte, et leurs effets, en tenant compte de leur *direction temporelle irréversible*. Ce faisant, nous montrerons comment les actes sont non seulement liés entre eux, mais aussi à leur situation sociale précise. En outre, nous ferons référence à des événements non décrits en annexes, en les resituant eux aussi dans leur contexte si notre explication le nécessite. Ces nouvelles descriptions seront assez brèves, pour ne pas trop nous éloigner de notre propos, et devront donner un aperçu global de la situation pour illustrer l'interprétation (Geertz, 1973 : 3-30 ; 1983). Elles seront donc relativement libres par rapport aux

descriptions séquentielles, en ce sens qu'elles n'auront pas à appliquer les mêmes règles de méthode.

Au fur et à mesure que nous avancerons dans le traitement de notre matériel, les études séquentielles renverront de plus en plus à des séquences déjà commentées. Elles servent de références importantes pour la compréhension d'autres actes.

3.1. Étude séquentielle de la description du 29 / 12 / 97

Visites indigènes dans un restaurant de La Pedrera

1. Généralement, vers sept heures du matin, Rosa s'est déjà beaucoup activée, elle s'est levée en réveillant Santiago entre 5 heures et demie et six heures, et a presque terminé son ménage quotidien. Elle a remis un peu en ordre le chaos récurrent laissé par les volailles durant la nuit autour de la nourriture, et a nettoyé leurs déjections qui lui font horreur et la révoltent.

   De son côté, Santiago Pájaro a rallumé le feu de bois qui est sous le cadre de ce qui fut un réchaud à gaz, aujourd'hui démuni de ses brûleurs. Il a aussi préparé du café et remplis une bouteille isotherme pour les visites de la journée. Puis, il en a servi un à sa femme, et a bu le sien pendant qu'il préparait les petits déjeuners pour les malades de l'hôpital et les clients de son restaurant.

   Chacun peut remarquer qu'il s'agit d'un échange de services, de type généralisé, entre un homme et une femme formant un couple de colons, et n'ayant pas d'enfant légitime en commun.

   Sept heures du matin, c'est encore très tôt à La Pedrera ; les commerces du village sont toujours fermés. Seule la boulangerie commence à ouvrir ses portes, prête à vendre son pain. Les restaurateurs sont tous en train de préparer des petits déjeuners et s'apprêtent à recevoir les vendeurs de nourriture ambulants, indigènes ou colons, pour profiter des bonnes affaires matinales. Les pêcheurs font leurs meilleures prises de nuit, beaucoup d'entre eux sont déjà revenus, et offrent du poisson dans leur pirogue devant le port.

   Santiago et sa femme n'ouvrent cependant leur porte qu'à partir de sept heures. Ils sont trop occupés pour se déplacer. Par ailleurs, ils ne veulent pas être importunés de trop bonne heure et sont très méfiants. Ils considèrent que cette heure est très dangereuse, car certains jeunes passent leur nuit à boire, et se battent au petit matin. D'autres attendent ces heures

pour voler les vieillards vulnérables, et les frapper s'ils sont pris sur le fait.

2. Rosa regarde prudemment à sa fenêtre dénuée de grillage. Heureusement pour elle, la baraque est très sûre pour plusieurs raisons :

— Un chien, un chat, quelques perroquets et une multitude de volailles réagissent au moindre acte suspect.

— Par son encombrement et sa structure frêle, la maison est dotée d'un système d'alarme plus sensible que celui d'une banque. Un intrus ne peut entrer sans faire grincer une planche ou percuter un objet insolite.

— L'allure misérable du restaurant n'incite pas à venir y chercher fortune.

Indiquons néanmoins que le vol de volailles est très courant, et que la présence de notre équipement de travail (appareil photo, lampes de poche, magnétophones, etc.) mettent à l'épreuve les qualités sécurisantes de la maison.

Le vol est aussi souvent motivé par des raisons personnelles, c'est-à-dire par la vengeance. Dans ce cas, la peur d'être détecté, vu, et dénoncé ne dissuade plus, car une atteinte à l'honneur nécessite précisément le regard et le jugement de la société.

Aux yeux des restaurateurs, le surnom de l'Indien en dit long sur son passé. Lorsque nous avons interrogé Don Santiago sur les raisons d'un tel surnom, il nous raconta que cet Indien était dangereux ; c'était un « brujo », disait-il, ayant été plusieurs fois condamné pour vol. Un jour, la police vint le chercher chez un parent et l'emmena de force. Au cours du trajet en bateau, il plongea et disparu sous les eaux en nageant comme une tortue *charapa*. Une autre fois, la police voulu l'envoyer à Bogota pour le mettre en prison. Chacun le vit monter dans l'avion, menottes aux poignets, puis observa le décollage sans incidents. Le soir, on pouvait voir charapo danser saoul dans une discothèque de La Pedrera. Après avoir demandé de plus amples précisions, Santiago laissa entendre que

Charapo s'était envolé comme un oiseau, si bien que maintenant les policiers ne tentent même plus de l'arrêter, parce qu'il s'échappe à son gré.

Bien entendu, nous n'avons pas accordé de valeur objective à cette histoire qui se situe dans un cadre de référence enchanteur ou merveilleux, mais nous tenions à la préciser pour expliquer ce qui fait l'originalité d'un tel surnom. Santiago a dû prendre un malin plaisir à raconter cela à un étranger qui veut toujours en savoir plus, et paraît croire tout ce qu'on lui dit comme un enfant.

Nous avons aussi demandé à Mario Matapi ce qu'il pensait de ce récit. Connaissant la communauté de Puerto Libre où vit Charapo, il sait qu'il n'est pas *brujo*, ni même *curandero*. Selon lui, beaucoup d'Indiens descendant le fleuve Miriti se disent sorciers ou soigneurs pour s'attirer le respect et les faveurs des ignorants. Ils profitent largement de toutes les connotations mystérieuses de cette région. Mario ne s'est installé que très récemment à Comeyafu, près de l'Internat de La Pedrera, il n'avait pas connaissance de cette histoire, et il n'accorde aucune légitimité aux bavardages enchanteurs de Santiago et des Blancs en général.

3. L'expression est très régulièrement exclamée par Pájaro. Elle lui vient de son origine cartagènoise. Son jargon est d'ailleurs très typique des *costeños* (gens de la côte) de cette région. L'homme a beaucoup de peine à s'activer rapidement, il a soixante-dix-sept ans et se plaint souvent. S'il râle, c'est surtout parce que sa femme attend devant la porte avec son balai. Il constate une fois de plus qu'il n'est pas beaucoup aidé par Rosa, pourtant nettement plus apte à se déplacer pour prendre les clés.

   De son coté celle-ci, qui n'a que cinquante-deux ans, considère qu'elle a largement fait sa part de travail, et ne cherche pas à savoir où Santiago met les clés. Depuis quelque temps, elle paraît prendre plaisir à énerver son mari, comme s'il avait une dette envers elle.

4. Les restaurateurs savent très bien ce que Charapo vient faire avec Grasiliano; ils les laissent donc entrer à leur guise. Son autre fils, Narcisio, récemment mordu par un serpent, est soigné au centre de santé. Depuis quatre jours, il vient chez Santiago pour porter les repas destinés aux malades, et manger gratuitement en qualité d'accompagnant.

   Par ailleurs, il travaille avec les colons. On peut le voir déplacer des charges avec une brouette, couper du bois, ou désherber à la machette les chemins du village. Ces petits travaux reproduisent la répartition sexuelle des tâches d'une famille indienne traditionnelle. Les hommes utilisent et montrent leur force physique, tandis que les femmes s'occupent des tâches ménagères et domestiques.

   Grasiliano vient quotidiennement depuis trois jours pour aider Santiago et Rosa. En échange, ils lui servent des repas qu'il gagne en travaillant en même temps que son père. En bon garçon indien, il montre lui aussi sa capacité à aider ses tuteurs en participant à l'entreprise familiale. Il expose son aptitude à devenir indépendant de son foyer domestique, en travaillant pour une autre famille. Ces actes seront valorisés car ils prouvent une certaine maturité, que les jeunes indiens renforcent souvent à cet âge, au contact des Blancs.

5. Il ne vaut mieux pas encombrer inutilement les lieux quand Rosa passe le balai, surtout lorsqu'elle en veut à son vieillard de mari, et qu'elle en a assez de faire le ménage ou de nettoyer les excréments de poule ; elle aurait tôt fait de jeter tout le monde dehors. Selon les dossiers du centre de santé, elle est en phase de ménopause et souffre de névrose. Elle fait régulièrement des crises d'anxiété.

6. Charapo s'intéresse à ce que Santiago met dans les boites. Une fois, il a refusé un repas, jugé dangereux pour son fils malade. Car selon lui, le grand bagre appelé *lechero* peut tuer un enfant mordu par un serpent. Ce jour-là, il était très en colère, et disait que les restaurateurs étaient des ignorants, menaçant les vies des Indiens malades.

7. De nouveau, Pájaro estime qu'il ne peut pas tout faire, et que s'il a la bonté de préparer et d'offrir des repas à des Indiens qui ne le paient pas directement, ce n'est pas encore pour les servir comme des princes.

   Néanmoins, le repas de Charapo est en principe payé par le budget départemental de Leticia destiné aux divers hôpitaux, centres et postes de santé. Un repas hospitalier vaut 1500 pesos (environ 5 francs). Malheureusement, les restaurateurs sont toujours confrontés aux retards des paiements mensuels, et quelquefois au non-paiement. Ajoutons qu'il existe souvent des mésententes, ou une mauvaise transmission de l'information entre l'administration de Leticia, l'unique centre de santé de La Pedrera, et la cuisine de Santiago. Ce qui entraîne fréquemment des disputes et des tensions entre les acteurs, chacun reportant la faute sur les autres.

8. En voyant Santiago exposer les récipients en plastique, Carlos sait implicitement ce qui lui reste à faire. Son hôte ne lui dit rien dans un premier temps, il le laisse terminer tranquillement son petit déjeuner.

9. Santiago donne ses recommandations pour être sûr que les malades seront servis comme il le souhaite, et afin de responsabiliser son partenaire. Comme beaucoup de paroles, elles constituent des *actes illocutoires*, c'est-à-dire que leurs divers sens ne sont pas complètement explicités, par le code littéral de la langue.

   En disant « *La roja es por Tuyuca, ...* » (« La rouge est pour Tuyuca, ... »), Pájaro répète ce qu'il a dit la veille. En même temps qu'il dit ces mots, il fait plusieurs choses :

— Déjà, nous savons qu'il *répète* ; ce qui sous-entend qu'il n'accorde pas beaucoup de confiance à son partenaire. Il doute aussi de la bonne compréhension de l'Indien.

— Ensuite, il *ordonne*. L'acte est bien illocutoire, car son sens est différent de ce qui est simplement contenu dans l'énoncé. Il équivaut à un énoncé performatif tel que : « *Je t'ordonne* de remettre la gamelle rouge à Tuyuca, ... ». De même, il aurait pu dire « je te

répète que la gamelle rouge est pour Tuyuca, ... ». Or justement, il ne le fait pas, car cela doit rester implicite. Mais le sens a bien été saisi comme tel par l'interlocuteur.

— Par la même occasion, il *s'assure personnellement devant témoins* que l'Indien a bien compris ce qui lui reste à faire. Ainsi, il le *responsabilise*.

— Toujours dans le même temps de l'énonciation, il *l'engage* à porter la nourriture au centre de santé en bonne et due forme, c'est-à-dire qu'il *le prend comme commissionnaire*.

Ces paroles dissimulant des énoncés performatifs sont déterminées par les règles du contexte. Pájaro attend un signe de compréhension et d'engagement de l'Indien pour le laisser partir avec les boîtes de nourriture qu'il a soigneusement refermées. Les règles du jeu ont déjà été définies socialement. L'Indien sait que la nourriture n'est pas destinée à sa famille. Il suffit que Pájaro lui rappelle ces quelques recommandations, sans tout lui expliquer.

Du reste, ces paroles ne sont pas seulement implicitement performatives, elles sont également déictiques. Chacun sait *qui* est Tuyuca, ou « le vieux » comme l'appelle péjorativement Pájaro. Le malade s'appelle Guillermo, et le nom qu'il porte est celui de sa tribu[79], comme la plupart des Indiens de la région.

Il vivait près de Centro Providencia. Malheureusement, il est devenu un habitué du centre de santé, car il souffre depuis un an d'une grave maladie de peau, qui le démange en permanence, lui donne des tremblements et des maux de tête, sans compter les énormes taches brunes qui couvrent tout son corps et le rendent extrêmement sensible à la lumière du soleil. Récemment, il allait un peu mieux et on pouvait le voir se promener dans le village muni d'une ombrelle.

10. Le signe affirmatif de Carlos avec le menton est discret, mais extrêmement important. Après la longue recommandation donnée par Santiago, le temps de pause ne pouvait pas

[79] Les Indiens tuyuca font partie de l'ensemble ethnique tucano.

rester sans réponse visible de l'interlocuteur. Pájaro ne l'aurait pas supporté, et l'Indien serait parti avec les gamelles comme un voleur. Néanmoins, en faisant ce signe, il ne répond pas d'un « oui » catégorique ou par des phrases dociles, ce qui laisse entendre la rancune qu'il garde envers Pájaro.

La rapidité avec laquelle il emporte les sacs affirme son expérience dans ce genre de tâche, en contredisant directement l'expression inquiète de Pájaro, lorsqu'il martèle lourdement les instructions de routine. C'est l'une des manières pour l'Indien de défier la réitération des ordres du colon.

Ajoutons que Grasiliano est un peu le *garant* de la mission de son père. Santiago le tient à disposition près de lui (même s'il l'envoie faire quelques petites courses), et peut à tout moment lui demander de répondre des actes de son père. Ce dernier laisse d'ailleurs son fils comme un *dépôt* ou un *gage*, et Santiago ne lui rendra que lorsque les commissions prévues pour la journée seront achevées.

11. Si Pájaro n'a pas confiance en Carlos, il en accorde beaucoup plus au fils, qu'il fait manger dans la cuisine comme un enfant quasi adoptif.

Le jeune garçon semble avoir faim et savoure lentement son léger petit déjeuner. Il mange d'autant plus au ralenti qu'il s'attend à avoir pas mal de travail. Par ailleurs, il a parfaitement saisi ce qui fait son charme aux yeux des restaurateurs. Il n'alourdit pas trop leur travail en y participant, et en faisant la part qui lui revient. Il ne perturbe pas non plus leurs négociations quotidiennes par des questions ou des bavardages importuns.

12. Santiago attendait effectivement que Grasiliano termine de déjeuner pour l'envoyer chez sa voisine commerçante. Celle-ci est mariée à Miller, un commerçant du village, qui administre le transport des marchandises par avions cargos. Certaines sont gardées en réserve ou exposées dans le magasin tenu par sa femme, tandis que le reste du chargement est enregistré et distribué par lui sur la piste d'atterrissage, aux diverses organisations

publiques et privées de la région (entreprises familiales, corregimientos, O.N.G., etc.). Miller est aussi gérant de deux chambres froides servant à stocher le poisson (*lechero, dorado,* etc.) que l'on expédie congelé à Bogota par le trajet de retour des avions cargos.

Paulina est donc l'une des femmes les plus enviées du village. Elle est aussi la fille de Jácome, le fils d'Oliverio Cabrera, devenu cauchero comme son père. La mère est une Indienne yucuna vivant aujourd'hui à Leticia. Les visites de Miller et surtout de Paulina chez les restaurateurs sont assez fréquentes, et sont toujours des occasions d'échanger des petits services ou des petits biens rendus généralement dans les jours qui suivent. Mais tout ce qui se vend au public a un prix valable aussi pour les voisins, ce qui les oblige a s'acheter entre eux certains biens, surtout alimentaires. Rosa vend à Paulina ses *arepas*[80], ses *envueltos*[81], et ses *tamales*[82] faits maison, tandis que Paulina lui vend toutes les marchandises qui peuvent l'intéresser dans son commerce, y compris les sacs de glace à 500 pesos. Néanmoins, elle conserve gratuitement dans son congélateur le poisson de Santiago.

13. Voici une succession d'actes qui s'effectuent en silence. Les règles de l'échange de services sont d'autant plus fortes qu'elles ne nécessitent plus d'être énoncées. Le jeu ressemble à un échiquier où les joueurs s'observent et poussent leurs pièces sans avoir besoin de dire un mot pour provoquer, attendre, et comprendre les réactions du partenaire. Les non-dit supposent l'excellente coordination de leurs actions, et leur bon déroulement.

Grasiliano est revenu avec le sac donné par Paulina, et il a su suivre Santiago qui s'est exposé comme modèle pour être imité. Ce dernier attend plus qu'un contre-don de services ou de biens ; il laisse à l'enfant les opportunités de bien se conduire, en lui enseignant à déduire de l'observation ses souhaits et ses attentes. Ainsi, il donne à son petit partenaire

[80] Galette de maïs.

[81] Préparation de farine de maïs, de lait, de sucre et de beurre, enveloppée dans l'épis du maïs.

l'occasion de développer sa *prévenance*, tout en *testant* ses qualités. Ce qui lui permettra de juger par la suite, s'il est vraiment apte à mériter toute sa confiance.

14. Don Santiago doit une « faveur » à Doña Adela, la gérante du nouveau bar en face du terrain de football. Celle-ci lui a donné quelques conseils pour améliorer sa recette de la *natilla*: une crème cuite avec de la farine de maïs et parsemée de raisins secs, traditionnellement préparée en Colombie pour les fêtes de Noël. Elle lui a aussi prêté sa grande marmite, avec laquelle il a pu en faire pour plus de cent personnes le soir du 24 décembre, en les vendant 200 pesos la part. La plupart des convives furent des visiteurs appartenant au réseau local des partenaires d'échange de Santiago et Rosa.

    Même si Doña Adela fut l'une des goûteuses privilégiées, il est très important pour Don Santiago de la remercier lors de la remise de la marmite. Il souligne lui-même ironiquement ce fait en exprimant de manière très particulière son remerciement. La procédure vocale consiste à exagérer l'accentuation et à rallonger le premier temps du rythme que l'on donne habituellement au terme « gracias ». Pájaro respecte ainsi formellement les règles de l'échange de faveurs, tout en se démarquant. Certes il dit merci, mais il ne devient pas pour autant le servant de Doña Adela. Devant l'assemblée, il affiche son autonomie, celle qui lui donne le droit ne pas se soumettre aux conventions de l'échange de faveurs, ou de limiter la valeur de sa dette. D'ailleurs, il sous-entend qu'il voit venir la vieille femme rusée, car il est très possible qu'elle cache son jeu en attendant quelque chose d'inavouable.

15. Le Miraña connaît bien ses hôtes, il leur échange régulièrement de la viande ou du poisson, chaque fois qu'il descend de Santa Isabel, la communauté dont il est l'actuel *capitán*. Ainsi, il n'est pas n'importe qui ; il est à la fois un partenaire indien reconnu, et celui qui parle avec toute sa communauté lors des réunions. Il peut donc entrer

[82] Préparation de riz, de maïs et de viande, enveloppée dans des feuilles de bananier.

et se diriger jusqu'au seuil de la cuisine en toute sérénité, il n'aura pas l'air d'un voleur. Cette précision est importante car beaucoup d'Indiens n'osent même pas rentrer dans la salle à manger, et repartent avec leurs marchandises s'ils n'entendent pas les restaurateurs leur répondre.

Soulignons qu'il est indispensable pour l'Indien miraña de saluer les restaurateurs ; cela leur signale sa présence, et confirme ses qualités de capitaine sachant traiter avec les Blancs. Ce salut appelle donc l'attention de Santiago et Rosa. Il marque aussi le début de la négociation qui va suivre.

16. Par leurs occupations et leur apparente indifférence, les restaurateurs montrent que leurs affaires fonctionnent bien sans le nouvel intrus. L'Indien est alors obligé de proposer quelque chose d'intéressant, s'il ne veut pas perdre complètement la face, après l'effet raté de son entrée. Les restaurateurs semblent avoir peu de temps, et attendent que l'homme révèle l'objet de sa visite. Ce dernier doit donc y venir rapidement sans conversation introductive ; ce qui aurait pu le mettre plus à l'aise pour négocier. Se trouvant en position de faiblesse, il est contraint de miser tout de suite, et assez bas pour limiter ses pertes.

Il propose donc un « bon prix », en se donnant pour prétexte qu'il n'a pas trouvé acheteur. Sa marchandise est d'ailleurs salissante comme chacun sait, et comme il le dit lui même. Tous le monde sait aussi qu'elle est encombrante et ne peut se conserver bien longtemps.

17. Sans cette franchise, l'Indien aurait sans doute échoué dans sa négociation, car Santiago est redoutable en affaire et le connaît bien.

Ce dernier est alors intéressé mais il donne ses conditions. Comme beaucoup d'autres colons, il préfère régler les Indiens avec des marchandises, plutôt qu'avec de l'argent. Il peut ainsi les acheter à bas prix dans les bateaux marchands venant de Teffé ou de Leticia, afin de les rééchanger beaucoup plus cher, aux prix du marché local. Ces produits sont avantageux pour les colons dans leurs relations d'échange avec les Indiens, car ceux-ci les

recherchent systématiquement quand ils viennent à La Pedrera. Ils se conservent relativement bien sans perdre leur valeur, et l'on peut calculer leur prix global selon la somme détaillée de leurs prix locaux.

Ainsi, ces biens ont la particularité de cumuler les trois fonctions de la monnaie, identifiées par les économistes; ils servent de moyen de transaction, de réserve de valeur, et d'unité de mesure. Ajoutons que leur encombrement, leur poids, et leur faible valeur unitaire limite les risques de vol (sauf pour les cartouches gardées sous clé).

18. Les conditions de ce troc sont alors rapidement acceptées par l'Indien, qui semble ne pas avoir le choix. Par conséquent, il s'en va chercher sa marchandise. Mais pour cela, il doit toujours le *déclarer* aux restaurateurs.

19. On observe la division sexuelle des tâches avec cet homme portant la viande sur son dos, comme s'il revenait de la chasse. Sans doute, que c'est sa femme qui a découpé le gibier, en a pris une partie, et recouvert le reste de feuilles de bananiers dans le panier en écorse. Jugée inapte à chasser, une Indienne ne peut pas non plus négocier l'échange de la viande, mais c'est elle qui s'occupe généralement de la découpe et de l'emballage du gibier.

20. Santiago a l'oeil ; il sait rapidement reconnaître les critères de qualité d'une viande. Il la vérifie sans s'appesantir pour ne pas montrer de doute envers les qualités de son partenaire qui paraît avoir joué franc jeu. Il s'agit maintenant de montrer une certaine libéralité afin d'obtenir un « bon prix d'ami ».

Avant de s'engager, chacun observe l'objectivité de l'instrument de mesure qui affiche un chiffre sans la moindre émotion.

21. Conscient du bon prix qu'il est obligé de proposer, le Capitan miraña veut repartir avec une petite somme qu'il a arrondie à 20000 pesos pour ne plus marchander ; il est épuisé et a hâte de rentrer chez lui. Cela fait un prix de gros à 1904.76 pesos le kilo de

viande de pécaris ; soit presque deux fois moins que le prix normal au détail. En cette période, la viande de porc d'élevage se vend à 3500 pesos dans le centre du village.

22. Pajaro sort certaines pièces maîtresses qu'il gardait en réserve, mais un tel déploiement de fonds ne paraît pas impressionner son partenaire. Santiago voit bien après sa manoeuvre que l'homme attend toujours les cartouches promises. Il ne le fait donc pas patienter plus longtemps.

23. De nouveau Santiago a besoin d'une instance objective pour le mettre en accord avec le capitaine. Il demande donc à sa femme de noter sur un papier la somme des prix des biens qu'il veut échanger. Ceci légitime l'échange en lui donnant une forme marchande, même si la monnaie reste absente.

24. Voici ce qui fut laborieusement inscrit par Rosa sur son cahier de comptes. L'on note qu'elle s'est trompée oralement avec son mari, car 5 x 700 = 3500. Or personne à part nous n'a relu cette feuille. Santiago ne sait pas lire, il sait seulement compter, et sa femme ne peut lire et écrire autrement qu'à haute voix, avec beaucoup de difficultés.

25. Santiago a sous-estimé la valeur de ses stocks. Ne pouvant faire marche arrière, il est contraint de piocher dans ses réserves personnelles, et non plus celles qui servent de fonds de roulement pour l'entreprise représentée par son restaurant.

Il cachait à Rosa, qui n'aime pas le voir fumer, une cartouche entamée de *Piel Roja*, et prend dans la cuisine le litre d'huile neuf qui devait bientôt remplacer le dernier, presque terminé.

Rosa doit donc faire quelques rajouts sur sa feuille, qui est loin d'être aussi précise que celle présentée ici. L'idée de « total » n'est ni écrite en face des résultats chiffrés, ni même marquée d'une autre manière (en les encadrant par exemple), comme si les gros chiffres disaient d'eux-mêmes qu'ils étaient des sommes finales, et les seules importantes pour le

moment. Cette négligence de Rosa fut la cause de maintes erreurs de comptes, dans ses additions des repas servis pour le centre de santé.

26. Pris au dépourvu par son erreur d'appréciation mentale, Santiago croit qu'il ne possède plus rien d'intéressant à offrir. Il pioche donc machinalement dans ses fonds de poches.

En trouvant un billet de mille pesos, il l'associe au pain qu'il achète tous les jours à ce prix. Il a comme référence le symbolisme chrétien du pain fondamental à la vie spirituelle et physique.

Fier de son bon mot, il veut montrer son honnêteté en mettant un point d'honneur à payer la somme prévue. Et après tous ces efforts tatillons (qui ressemblent aux « tâtonnements » du commissaire priseur), il tient absolument à donner la dernière pièce symbolique de cent pesos, comme pour montrer l'exemple.

Rosa ne bronche pas devant cette négociation d'hommes, elle obéit docilement à son mari qui veut épater l'Indien en montrant son expérience en affaires.

27. En interrogeant l'enfant pour savoir si le message destiné à Adela a été transmis, Santiago montre une nouvelle fois que ses activités fonctionnent à plein régime. Toute cette démonstration est censée rivaliser avec le capitaine miraña qui ne semble pourtant ni déstabilisé, ni même intimidé.

28. Le partenaire indien est devenu à son tour intransigeant et imperturbable, il n'a plus l'intention de faire le moindre cadeau en voyant que ses clients sont si pointilleux. Sans doute aurait-il préféré un meilleur accueil, avec un peu plus qu'une simple collation, c'est-à-dire une véritable conversation et un don plus personnel des restaurateurs. Il les laisse donc s'emmêler dans leurs calculs dérisoires, d'autant plus ridicules qu'ils n'arrivent pas eux-mêmes à régler leur dette, révélée par le solde de comptabilité.

Rosa n'a pas ce que supposait son mari, et l'Indien reste de marbre. Elle ne peut que lui promettre la pièce lors d'une prochaine négociation hypothétique. La pièce est devenue une

dette personnelle qui représente la tension accumulée entre son mari et le capitaine miraña. Elle révèle aussi toute la différence de conception du monde entre le colon et l'Indien. Chacun des deux partenaires a la sienne; celle qui réglemente une affaire bien faite, un accord parfait où « tout le monde est content ».

Ici c'est Santiago qui a dirigé *sa* négociation, pas l'Indien. Ce dernier se souviendra de la pièce devenue le symbole d'une négociation mal réglée, de beaucoup d'histoires pour pas grand chose.

29. Face à la sécheresse de l'homme prêt à partir, Santiago cherche à détendre la pression qu'il vient de lui infliger sans même s'en rendre compte. Habilement, il justifie l'importance de la pièce en renchérissant son appât ; il se montre prêt à faire de nouvelles affaires et annonce ses prix, ceux qui étaient soi-disant en vigueur lors de ses achats des années précédentes. Notons qu'il ne les actualise pas.

30. L'Indien prétend que sa femme à tout a fait les compétences requises, mais ne s'engage pas dans ce type d'affaire. Il laisse donc parler le vieillard qui désire une sarbacane. Ce dernier fait référence à son passé en se croyant encore capable de « souffler » les oiseaux, comme à l'époque où il montrait aux Indiens la façon de collecter le caoutchouc. Il pense ainsi réaffirmer les liens de solidarité avec le partenaire miraña en mettant en relief cette histoire communément vécue avec les indigènes.

31. Le capitaine n'exprime plus la moindre attention aux fantasmes de chasse du vieil homme. Il semble avoir été contrarié et n'aura plus aucun élan de sympathie envers ce dernier. Il se prépare donc à partir.

Rosa semble embarrassée car elle a bien vu que l'Indien était irrité. Elle essaie de compenser la maladresse de son mari en lui donnant le sac en plastique.

Le Miraña ne peut se retirer sans décrire ce qu'il va faire et annoncer qu'il ne reviendra plus aujourd'hui. Sans ces paroles marquant la fin de la transaction, les restaurateurs

pourraient attendre le retour du partenaire. Ils seraient sans doute vexés ou en colère si ce dernier s'en allait sans le dire.

Notons encore l'importance des paroles performatives. On n'est pas formellement parti tant qu'on ne le déclare pas. L'acte en lui même n'est pas toujours bien interprété, encore faut-il donner les signes correspondants au rituel du départ.

32. Santiago aime mâcher la coca qui lui fait ressentir son statut d'homme ayant passé la plus grande partie de sa vie dans la région, et qui reste marqué à jamais par son passé dans la forêt avec les Indiens. Il se complaît d'ailleurs à affirmer cette position devant ses partenaires indigènes. En interrogeant l'Indien, il expose son statut de façon illocutoire. Et par l'intonation qu'il donne à sa question, il montre qu'il sait bien que le capitaine n'a pu descendre de Santa Isabel sans coca à mâcher. Ce dernier est donc contraint une nouvelle fois de lui répondre avec franchise, sans pour autant avoir à lui en proposer.

Pájaro prend alors l'initiative d'envoyer l'enfant, comme si l'homme ne pouvait terminer la transaction sans ce petit don qui marque usuellement entre indigènes l'accord réglementaire de l'échange. Soulignons que ce don peut cacher une mauvaise entente tacite, ce qui est le cas ici.

Après l'ultime requête de Santiago, le Miraña peut partir, non sans dire au revoir à ses hôtes. L'enfant a entendu ce qu'il lui reste à faire et répond aux attentes de tout le monde en aidant le Capitan jusqu'au bateau.

33. L'Indien attendait depuis longtemps son départ, et sort d'autant plus précipitamment qu'il est chargé, et encore loin de sa pirogue. Il sait d'ailleurs qu'il lui reste un long trajet à faire. Ce n'est donc pas les deux religieuses qui vont lui couper son élan, si difficile à prendre.

Ces dernières sont donc surprises par cet excès de force physique. Le gouffre qui sépare leur statut de celui de l'Indien est mis en relief par l'attitude de chacun. L'Indien ne prête

pas la moindre attention aux soeurs qui ne supportent pas d'être bousculées, et la vieille religieuse semble visiblement choquée d'un tel manque de respect vis-à-vis de sa personne et de l'habit qu'elle porte.

34. Les deux soeurs ne se rendent sans doute pas compte, qu'elles entrent beaucoup plus aisément dans la cuisine de Santiago que la plupart des gens. Personne ne les a jamais accusées de venir avec de mauvaises intentions, même si leurs marques d'intérêt pour l'entreprise des restaurateurs révèlent souvent une certaine curiosité. D'ailleurs, elles n'annoncent jamais leur entrée et ne saluent pas leurs hôtes avant d'avoir passé le seuil de la cuisine ; leur visite est toujours « une surprise ». On peut remarquer ici que même s'ils sont très occupés, les restaurateurs soignent leur accueil en comparaison de celui qu'ils offrent aux Indiens. D'abord, ils sont obligés de répondre à la salutation des deux religieuses. Puis, Rosa se doit de leur proposer des sièges, car elles montrent leur éducation et leur attente, debout avec leurs courses entre les mains.

35. La religieuse a vu l'extrême occupation des restaurateurs qui ne paraissent pas bavards ce jour-là. Nécessairement, comme l'homme miraña, elle se voit obligée d'en venir directement à ce qui intéresse en priorité ses hôtes. Elle témoigne alors de la reconnaissance des soeurs de l'Internat à leur égard. Ainsi, avant que l'objet de sa visite ne paraisse ambigu ou suspect, elle admet que les *envueltos* étaient à son goût, remercie ses hôtes, et transmet le message de gratitude des autres soeurs. Par ses paroles, elle justifie immédiatement son acte de venue qui, sans un mot, pourrait passer pour du voyeurisme. Et en même temps, ses paroles sont aussi performatives, car elle *fait* ses remerciements en les énonçant.

De son côté, Rosa joue à la perfection son rôle de maîtresse de maison car elle écoute les soeurs et anticipe leurs attentes. Elle marque son dévouement en leur servant des cafés

bien présentés ; se faisant, elle se donne une contenance, celle d'une femme éduquée sachant recevoir.

Comme avec les autres visiteurs, tout un *rapport social* s'exprime dans chaque échange de paroles, observé dans ce rituel de réception qui fait partie de la vie quotidienne des restaurateurs.

36. Etant à présent installée au milieu des mouvements de ses hôtes, la soeur ne perd pas une occasion de montrer son intérêt pour ce qu'elle observe. Et les objets sont très souvent essentiels dans ces conversations d'usage.

Ici, la vieille soeur est séduite par quelques vanneries, elle montre ainsi une similitude de goûts esthétiques avec ses hôtes. De même, elle a beaucoup apprécié les *envueltos*, ce qui montre qu'elle partage leurs goûts culinaires. Santiago et Rosa sont flattés. Cette dernière lui sourit alors en lui tendant le café. Le plaisir que les soeurs manifestent en recevant leurs tasses donne à Rosa les sensations qu'elle recherchait, et la complaît dans son rôle modèle, de maîtresse de maison. Notons cependant les contrastes qui distinguent les acteurs. La vieille soeur révèle sa naïveté, ou tout au moins la distance qui la sépare des restaurateurs, en exprimant son étonnement, et en leur posant des questions.

37. Santiago a bien vu que la soeur souhaiterait ce genre d'objet pour le montrer à son tour à ses compagnes. Il devance donc ses attentes, et se vante de sa relation d'échange avec le capitaine indigène.

38. L'autre soeur a elle aussi trouvé de quoi s'amuser. Santiago est ravi que l'on se penche sur son compagnon. Il saisit l'occasion pour souligner le caractère espiègle, et néanmoins charmant de l'oiseau. C'est grâce à la fonction déictique de la parole en contexte que l'on comprend que *Pato* (Esp. « canard ») renvoie au nom du perroquet. Ainsi Santiago *désigne* le sujet sur lequel la jeune femme porte son attention, tout en décrivant l'action qu'elle fait avec lui.

39. L’enfant a rempli sa mission, et il se rend compte que Santiago ne veut pas attirer l’attention sur le sachet de *mambe*, devant les deux religieuses. Ce dernier n’a aucune envie de se justifier devant trois femmes. Grasiliano a bien assimilé son rôle, il paraît comprendre toutes les volontés du maître de maison sans que celui-ci ait besoin d’ouvrir la bouche. Seuls quelques regards expressifs suffisent à les faire communiquer rapidement, à l’insu des autres personnes. Ce qui engendre une certaine entente, ou complicité.

40. La vieille soeur, quant à elle, est loin de saisir tout ce qui se passe autour d’elle. Son questionnement montre encore son incapacité à interpréter certains détails du contexte partagé par les restaurateurs. Rosa fournit donc des explications à son invitée. Elle donne ainsi les raisons de leur agitation matinale. Pour être pris en compte, l’ampleur du travail devait être déclarée.

41. Par cette exclamation, la jeune soeur reconnaît elle-aussi sa similitude de goût culinaire avec les restaurateurs. Santiago se réjouit en pensant à la facilité avec laquelle il peut satisfaire cette gourmandise flagrante. En renouvelant ses promesses, il scelle encore davantage son amitié avec les deux soeurs.

42. Devant ces bonnes résolutions de Santiago, la soeur âgée exprime son admiration et semble modifier son jugement. Le travail des restaurateurs n’est plus à ses yeux une peine perdue, mais l’expression du courage et du dévouement.

Santiago déclare qu’il peut déployer un réseau solidaire autour de lui, ce qui est tout à son honneur devant deux religieuses.

En caressant les cheveux de l’enfant, il accomplit d’ailleurs un geste familier aux soeurs de l’Internat. Il montre qu'il aime les enfants tout autant qu'elles. Sa situation est d'ailleurs comparable à la leur, puisqu’il n’en a jamais eu, et voudrait en adopter.

43. Survenant à un moment intéressant, Charapo ne fait pas le moindre commentaire. Il accomplit simplement sa tâche en paraissant toutefois un peu embarrassé au moment de passer au milieu des femmes, avec les sacs en plastique et les gamelles sales.

Santiago profite de la situation pour achever de le destabiliser. Il sait très bien que l'Indien n'a pas beaucoup de choix pour riposter, et sa question est en fait une manière habile d'en venir au sujet qu'il veut développer. Après la réponse obligée qu'il attendait, Santiago exhibe son autorité sur l'Indien, et la dépendance de ce dernier. Puis il affiche ses bonnes intentions en nommant les personnes qu'il veut satisfaire par ses dons.

Cette déclaration est extrêmement importante car elle multiplie l'effet du don. Les soeurs ont observé la scène et reparleront de la générosité des restaurateurs. Devant témoins, le don ou tout au moins sa description, prend une résonance dont les effets se font parfois sentir très loin. C'est ce que l'on peut appeler la *résonance du don*. Ajoutons que le contre-don du donataire est quelquefois dérisoire comparé à son effet multiplicateur. Les gens reparleront un peu partout du don initial, et montreront leur admiration ou leur reconnaissance au donneur. Chacun pourra lui faire confiance. Et une fois qu'il aura été reconnu généreux, il bénéficiera d'avantages particuliers dans un milieu solidaire.

Charapo n'a rien pu dire, et garde son rôle d'accompagnant de malade en continuant d'accomplir sa tâche. Il a presque perdu la face mais ne peut pas se disputer avec les restaurateurs, il s'en va donc sans dire un mot.

44. À présent bien renseignées sur le travail de leurs hôtes, les religieuses semblent l'approuver. Par conséquent, elles ne veulent pas les retarder, et en se levant, elles montrent qu'elles s'apprêtent à partir. Comme avec l'Indien, Santiago ne les laissera pas s'en aller sans demander une dernière faveur ; il interroge la jeune soeur pour savoir s'il lui reste quelques cartouches. Cette dernière est obligée de lui en procurer, elle n'a pas oublié que Santiago réserve quelques *tamales* pour les soeurs de l'Internat.

45. Le « au revoir » annonce la fin de la visite, et les soeurs peuvent formellement partir, après les échos de leurs hôtes.

3.2. Etude séquentielle de la description du 18 / 12 / 98

Paiement des ouvriers indigènes à L'Internat

1. Près de l'Internat du Miriti, certains fonctionnaires du ministère de la Culture colombien ont décidé d'implanter un projet culturel original, sans précédent dans la région. Ce projet a pour objectif de « récupérer », ou de « conserver » le savoir traditionnel des Indiens, en leur offrant une infrastructure spéciale. Avec celle-ci, le but est de reproduire du savoir culturel traditionnel en supposant que les Indiens seront un jour capables de s'organiser pour la faire fonctionner correctement. On espère ainsi qu'ils pourront apprendre à l'utiliser pour accroître, au bout du compte, le niveau culturel global de la population de la région. Si cette hypothèse est valable, l'expérience d'implantation d'une infrastructure adaptée devrait permettre de produire à terme du savoir traditionnel et organisationnel.

Ce projet a été présenté aux populations de Jariyé et Mamora par Misael Murcia en janvier 1998. Sa valeur était estimée au départ à 250 millions de pesos (950.000 francs environ). Malgré certaines discordes pour la direction locale du projet, M. Murcia a reçu l'accord global des deux communautés.

Les travaux de construction de la Maloca ont commencé dès mars 1998, et se sont terminés en juillet de la même année, grâce au travail collectif des deux communautés dirigé par Lorenzo Yucuna, l'ancien capitaine de Mamora.

Ce dernier étant déjà maloquero, ce fut Gonzalo Yucuna qui organisa l'inauguration de la maloca. Puis, il s'y installa comme maloquero avec sa famille en dépit des volontés des fonctionnaires qui élaborèrent le projet.

Par ailleurs, ce fut un Blanc, Don Palma qui a été choisi par le prêtre du Miriti et Misael Murcia, pour entreprendre la construction de la bibliothèque et de la cinémathèque, selon un concept architectural que celui-ci a imaginé en s'inspirant de la maloca amazonienne

(l'Université Nationale à Leticia a ainsi servi de modèle pour le choix d'une architecture en « harmonie » avec le décors naturel).

Après avoir lancé le début de la construction confié à Arturo son maître d'oeuvre, Don Palma est revenu pour faire le constat de l'avancée des travaux. Sa visite était depuis longtemps attendue, et sa venue avait été annoncée par radio dès son arrivée le jeudi à La Pedrera.

Arrivé à l'Internat le matin même, il déclara qu'il allait distribuer les salaires l'après-midi, à trois heures. La nouvelle se diffusa rapidement dans les deux communautés, si bien que depuis le milieu de l'après-midi, les Indiens étaient dans la cour de l'Internat à jouer au football ou à regarder les matchs, en attendant d'être appelés.

A cette heure de l'après-midi, Don Palma a pu constater l'étendue des travaux effectués. L'Infrastructure aurait dû être terminée en totalité à la fin du mois de novembre. Or la bibliothèque et la cinémathèque attendent encore les planches nécessaires à la construction de leur toiture. Selon le maître d'oeuvre, ces dernières ne seront pas achevées avant la fin-janvier.

Le retard provient en grande partie du mauvais maniements des tronçonneuses qui sont tombées plusieurs fois en panne, ou se sont cassées. Sur quatre tronçonneuses neuves, il n'en reste plus qu'une en état de fonctionnement. Puis, le manque de planches a suspendu la poursuite des travaux.

Le Père Jorge a été désigné pour gérer l'ensemble des travaux du projet lors de sa participation aux réunions de M. Murcia avec la Communauté. C'est lui qui a eu l'initiative de choisir l'entreprise de Don Palma, et de la contacter. Par conséquent, il a une certaine autorité sur l'entrepreneur, en raison du contrat qui les engage mutuellement, du moins dans le cadre de la réalisation des travaux. L'entrepreneur en est responsable devant lui.

Mais de son côté, le prêtre n'est nullement contraint de recevoir l'entrepreneur sur sa terrasse privée. Aucun contrat n'est signé en ces termes avec le ministère de la Culture. Il respecte simplement les normes morales de l'hospitalité des prêtres de l'ordre Capucin, qui s'appliquent aussi de manière générale parmi tous les colons vivant en minorité dans une zone de peuplement indien. Ainsi, lorsqu'un Blanc rencontre un autre Blanc chez les indigènes, chacun trouve « normal » de recevoir l'autre, ou d'être reçu chez lui.

Au-delà du simple devoir d'hospitalité, un Blanc peut aussi éprouver du plaisir à entretenir des conversations avec une « personne civilisée » qui lui permet de s'identifier. C'est souvent en souvenir du bon temps, qu'un Blanc isolé aime partager quelques bières gardées en réserve avec un visiteur, pour le plaisir d'entretenir des conversations où il peut se valoriser. Ce qui n'est pas toujours le cas avec les Indiens.

En outre, nous assistons à l'expression des rapports de travail entre Blancs et Indiens. Ces derniers sont reçus dans le cadre du paiement de leur salaire, en tenant compte de leurs travaux effectués. Aucun d'eux ne dispose d'un exemplaire de son contrat de travail. Ils n'ont donc pas d'autre choix que de faire confiance à leurs employeurs pour apprécier le travail réalisé.

2. Dans ce lieu de réception, Don Palma est en pleine conversation avec le Père Jorge qui assiste détendu à la scène comme s'il s'agissait pour lui d'un moment exceptionnel de plaisir, où il n'a pour l'instant rien de pénible à faire. A l'inverse, Arturo et Grémaldo sont debout, tout deux prêts à obéir aux ordres de leur patron. Pour l'instant, ce dernier ne parle qu'à son maître d'oeuvre principal, celui qui a le plus de responsabilité, le plus d'expérience, et qui est par conséquent le mieux payé. Gremaldo, lui, n'a rien à faire, si ce n'est marquer son attention par son regard silencieux.

3. Arturo a appelé son ouvrier indien. Dans cette scène, les rapports de travail doivent obéir à certaines règles normatives particulières en présence du patron. Contrairement à celles

que nous verrons plus loin (E.S. 30 / 12 / 98), celle-ci n'admet pas le bavardage entre maître d'oeuvre et Indien.

Santiago entre donc silencieusement et salue directement Don Palma. Ce dernier lui répond en se démarquant des autres Blancs présents par une ferme poignée de main. Ce geste, lorsqu'il est exprimé avec vigueur, est hautement significatif. Il met en valeur le respect de l'autorité, implicitement saisie comme une force qui dirige et contrôle le bien de tous.

En entrant seul dans le lieu de réception du prêtre, devant son patron et ses deux maîtres d'oeuvre, Santiago se place dans un univers blanc, où il n'a que très peu de moyens formels de parler. Par leur seule présence, chacun des colons affiche son autorité en réactualisant la légitimité du rapport salarial avec lui.

La présence sérieuse et formelle du patron et des deux maîtres d'oeuvre étant suffisante pour légitimer le cérémoniel qui subordonne l'ouvrier, le père Jorge peut s'absenter quelques instants sans trop alléger le poids qui fait basculer l'inégalité du rapport à son avantage.

Don Palma n'a pas besoin d'introduire le sujet principal de cette convocation par des fioritures de conversation, et il est pressé de terminer cette distribution à la chaîne de salaire ; par conséquent, il passe directement à la lecture de l'extrait du cahier de comptes concernant Santiago Matapi.

4. Presque solennellement, ou du moins avec emphase devant l'auditoire, il affirme sans hésitation grâce à quelques notes sur un cahier la quantité totale de travail répétitif, pénible et suant, effectué depuis trois mois par l'Indien.

5. Don Palma marque rhétoriquement une pause formelle qui laisse un temps aux commentaires ou aux objections. Il sait que ses maîtres d'oeuvre sont là pour soutenir cette affirmation, et que l'ouvrier indien n'a aucun moyen de contester cette parole. Ce dernier fait d'ailleurs confiance à une comptabilité de Blanc, qu'il est incapable d'assurer lui-même.

Cette pause dans l'énonciation équivaut à un acte illocutoire que l'on peut expliciter par des paroles performatives du type : « Je vous demande si vous êtes d'accord », ou « Je vous demande si vous avez quelque chose à dire là dessus ».

Elle est aussi perlocutoire car elle a certains effets sur la suite de la conversation. En exposant l'affirmation au jugement de l'auditoire, Don Palma attend la non-contestation, équivalente ici, à une approbation. L'habilité de Don Palma lui permet d'atteindre l'effet qu'il recherchait par une pause mesurée. En reprenant la parole sans trop tarder, il peut après cette marque d'attente, poursuivre son monologue dans une direction balisée par un postulat, maintenant admis communément : « Santiago Matapi a travaillé soixante-trois journées et transporté onze douzaines de planches ». Plus personne n'aura quelque chose à redire là-dessus. L'énoncé prend ainsi une force performative lorsqu'il est écouté attentivement par l'auditoire. L'écoute attentionnée des témoins est ici soulignée par des regards, et une pause silencieuse, qui contribue formellement à accroître la solennité des paroles de Don Palma. Grâce à une telle mise en scène, l'acte n'est pas « malheureux » selon l'expression d'Austin.

6. Fort de ces paroles que personne n'a mises en doute, Don Palma enchaîne directement sur une proposition délicate qu'il veut négocier à son avantage avec l'ouvrier indien.

Par une autre parole performative, il est nécessairement contraint d'admettre qu'il ne « peut » pas payer la totalité du salaire qu'il lui doit avant la fin des travaux. Cette contrainte, personne ne demandera à ce qu'elle soit expliquée. Formellement, tout paraît en ordre pour que l'on ne doute pas de la parole du patron ; les maîtres d'oeuvre sont là pour témoigner en silence de cette sincérité.

Rapidement, Don Palma semble justifier cette proposition en déclarant qu'il ne peut pas payer tout le monde. Cette seconde proposition n'est certainement pas une raison suffisante pour ne pas payer le salaire dû à l'ouvrier. Don Palma s'empresse de détourner son

attention de la contrainte qui l'a empêché d'amener suffisamment d'argent. Il l'oblige implicitement à ne pas réclamer la totalité de son salaire pour ne pas léser les autres ouvriers. Par ces deux propositions, Don Palma demande une certaine « solidarité » à chaque indigène.

En ponctuant sa seconde proposition par « aujourd'hui », Don Palma laisse entendre qu'il paiera le reste la prochaine fois.

7. Don Palma marque une nouvelle pause pour tester l'écoute et l'absence de contestation de Santiago Matapi. En observant ce dernier, il peut s'assurer qu'il le regarde sans broncher : le test est donc doublement positif pour lui. Les réactions à ses actes de parole sont toujours conformes à ce qu'il en attendait.

8. Il peut conclure par un « donc », comme si toutes ces paroles devaient avoir pour conséquence logique le seul paiement des planches.

Il a subrepticement profité de cette mise en scène pour ne pas avoir à se justifier complètement, et s'est bien gardé de ne pas donner toutes les raisons qui l'empêchent de régler la totalité des salaires. De nouveau, le « aujourd'hui » souligne qu'il ne paie que partiellement la dette, et qu'un jour (après la fin des travaux), il réglera le reste.

9. Cette fois-ci, Don Palma attend une parole décisive qui scellera définitivement l'accord provisoire entre le patron et l'ouvrier.

Devant l'attente générale, l'Indien n'a qu'un bref instant pour réfléchir à ce qui vient d'être dit. Il n'a pas de véritable possibilité de contestation pour pouvoir changer les données des conditions de paiement imposées, et il a intérêt à ne pas trop discuter s'il veut continuer à espérer en toute confiance le règlement futur du reste de son salaire.

10. Il répond donc sans trop impatienter ses interlocuteurs par un « Bon » qui accorde d'un seul coup une légitimité d'ensemble à tout ce qui vient d'être affirmé. Il marque à la manière d'un « lu et approuvé » signé, l'écoute et l'approbation de l'auditeur.

Ce « bon » comporte cependant un bémol qui en dit long, par son ton déçu. L'ouvrier laisse entendre sa résignation.

11. Méticuleusement, Don Palma sort un à un les billets pour marquer la conformité de l'ultime parole qu'il vient de conclure à la fin de l'interaction négociée avec l'ouvrier indigène.

Après avoir compté et recompté à haute voix les billets devant lui, il lui remet 110000 pesos. Au prix du contrat oral engagé avec chaque Indien, chacun sait que le transport d'une douzaine de planches, entre l'arbre tronçonné et l'atelier de découpe à côté de la bibliothèque en construction, vaut dix mille pesos. Il n'est donc pas besoin de rappeler ce prix pour faire le calcul total. Chaque douzaine de planches est réglée d'un revers de main, au fur et à mesure que les billets s'empilent un à un sur la table jusqu'au onzième.

Santiago n'a donc rien demandé des soixante-trois journées de travail que lui doit encore Don Palma. A sept mille pesos le salaire journalier (de 8 heures à 12 heures, puis de 13 heures à 17 heures ; soit 8 heures de travail quotidien), cela équivaut à 441000 pesos. Don Palma ne règle donc que le cinquième de ce qu'il doit à l'Indien. En choisissant de payer toutes les planches, il ne s'acquitte que d'une part concrète de ses dettes, sans trop s'embarrasser avec l'Indien dans les calculs. De cette manière, il s'en tire pour cette fois en ne versant qu'une petite partie du salaire de son ouvrier.

C'est à ce moment que le père Jorge revient s'asseoir avec son cahier tout près de Santiago, qui vient tout juste de recevoir les billets.

Le fameux cahier contient d'autres comptes, ceux des achats non réglés par Santiago dans le petit magasin de l'Internat habitué à faire crédit. Tous ces achats n'ont pas encore été réglés en monnaie. Le curé a cependant débité scripturalement sur un compte à vue, l'ensemble des achats non réglés.

12. Don Palma en a fini avec Santiago Matapi dès qu'il se penche sur son cahier, pour lire un autre nom de sa liste.

13. Le nom suivant étant inconnu pour lui, l'ordre qu'il donne (par l'impératif « Appelle-le ») ne peut pas s'adresser à une autre personne qu'à Arturo, même s'il ne lui fait pas de signe particulier pour montrer qu'il s'adresse à lui. Par récurrence déictique, le simple fait d'avoir désigné plusieurs fois Arturo pour appeler les salariés indiens, lui donne définitivement cette fonction dans le contexte du moment que constitue cette remise de salaires.

14. Arturo est justement resté debout près du seuil de la porte pour mieux assumer cette fonction.

15. A la différence de Don Palma, mais tout comme Gremaldo et le père Jorge, Arturo sait bien qui est qui. Il assume lui aussi une fonction déictique, puisqu'il a été choisi pour appeler personnellement chaque Indien. Aucune possibilité de tromperie sur leur identité n'est possible. Ceux-ci n'ont pas de carte d'identité à montrer pour être payés. Ils doivent juste être amenés par Arturo, et silencieusement observés par le père Jorge et Gremaldo pour être implicitement reconnus et identifiés.

16. A peine sorti créditeur d'une négociation qui se fonde sur les comptes d'un cahier, Santiago Matapi en rencontre un nouveau, exhibé par le prêtre. Sur celui-là, il sait qu'il est débiteur.

17. Dans l'intimité d'une conversation privée avec le prêtre, Santiago Matapi tente de sauver une partie du salaire qu'il vient de toucher. Il sait qu'il n'a pas assez d'argent pour régler la totalité de sa dette envers lui. De plus, il se sent « obligé » de répondre aux attentes de sa famille et surtout de sa femme. En se soustrayant avec deux de ses fils au travail familial pendant plusieurs mois pour travailler sur le chantier du projet, les femmes ont dû redoubler d'efforts et de sacrifices. Il est certain que celles-ci attendent beaucoup de cette paye, qui leur

est due à elles aussi. Il perdrait sans doute la face devant les femmes et le reste de la communauté, s'il ressortait les mains vides d'une négociation de Blancs. C'est donc là, qu'il doit faire preuve d'habilité pour ne pas rentrer bredouille et ridicule, après tant de travail assumé collectivement.

Santiago utilise plusieurs atouts à son avantage dans sa relation particulière avec le prêtre. D'un côté, il joue sur son devoir de sensibilité et de charité chrétienne, parce qu'il sait qu'il peut bénéficier de la générosité formelle institutionnalisée par l'ordre capucin au sein de l'Eglise catholique. En annonçant au curé que sa femme est malade à La Pedrera, il l'oblige à lui accorder un délai supplémentaire. Bien entendu, le père Jorge connaît bien Santiago et sa famille, il ne peut pas douter un instant de ce qu'il lui annonce, s'il n'est pas déjà au courant. D'un autre côté, Santiago sait que le prêtre a la possibilité de vérifier son crédit dans les comptes de Don Palma. Il peut donc lui promettre de rembourser la totalité de sa dette, dès qu'il sera payé après la fin des travaux. L'acte performatif de promettre un remboursement ne fonctionne pas sans certaines garanties de solvabilité, même devant un prêtre.

3.3. Etude de la première description du 21 / 12 / 98

Promenade à Jariyé

1. Une fois de plus, Milciades est gêné par les difficultés de subsistance que nous rencontrons à Jariyé. Devant la famille de Santiago, chez qui il est venu s'installer comme visiteur avec son « patron blanc »[83] depuis maintenant une semaine, il ressent de plus en plus difficilement la charge alimentaire que doivent supporter ses hôtes. A Jariyé le gibier se fait tellement rare que les hommes ne cherchent plus beaucoup à chasser, d'autant que les cartouches coûtent toujours trop chères (comme tout ce qui a un prix dans une communauté où le travail avec les Blancs paie peu). La pêche près de l'Internat n'est pas non plus très foisonnante. Luz, la fille de Milciades va presque quotidiennement pêcher avec les enfants, et parfois avec son mari, au « port » de l'Internat. En cette saison, on pêche généralement avec des morceaux de chontaduro, ou en jetant les épluchures dans le fleuve pour attirer les poissons. Malheureusement, sauf à la saison propice où les poissons remontent le fleuve (vers la mi-janvier), la pêche s'avère généralement très mauvaise. Souvent les Indiens sont obligés d'aller pêcher très loin, dans les petits affluents du Miriti. Régulièrement, les enfants de Santiago, Gilberto et sa soeur *Po'chí* s'absentent toute une nuit pour apporter au petit matin quelques *sábalo*.

Les Indiens qui possèdent au moins un bateau ou un canoë pour se déplacer, ont en outre la possibilité d'aller pêcher près des chutes de *Tequendama* en amont des rapides qui bordent Jariyé. Ce n'était depuis longtemps plus le cas de Santiago, qui s'était fait voler son dernier canoë, et qui ne disposait pas des outils nécessaires pour en construire un autre. Cependant, grâce à sa relation personnelle avec Arturo, le maître d'oeuvre qui lui prêtera quelques outils, il en construira un très bientôt.

[83] Milciades emploie le terme *nucarihuaté* pour faire référence à l'ethnologue présent ou non, devant les autres indigènes de langue yucuna. Ce qu'il traduit par « mon patron blanc », ou « mon associé blanc ». On remarquera que les Indiens emploient la marque du possessif pour souligner leur relation sociale privilégiée avec un Blanc.

Du reste, comme dit Milciades, la famille de Santiago « ne vit pas bien ». Leurs chagras sont loin d'être assez productives pour donner suffisamment de manioc. La vieille chagra de Victoria, la femme de Santiago, ne produit qu'un manioc de faible taille. Celle-ci étant malade depuis plusieurs années, elle n'a pas pu faire de nouvelle chagra depuis trois ans. Et Luz, la belle-fille, a fait une autre chagra en juin dernier, mais en six mois le manioc n'a pas encore mûri. La famille vit donc très pauvrement, et deux nouveaux invités sont difficiles à nourrir.

Par conséquent, Milciades a envie d'alléger ce poids qui le met mal à l'aise, en tentant avec son compagnon de contribuer aux ressources de la maisonnée. En partant chercher du chontaduro, il peut exprimer cette aptitude, même si elle n'est que symbolique.

2. Sur le trajet, nous rencontrons le fils de Santiago. Il va souvent voir son oncle Arturo Yucuna pour lui demander de lui prêter son canoë. Quand ce dernier est d'accord, il part pêcher près du *Tequendama* et lui laisse un peu de poisson à son retour. Par inférence, chacun peut déduire du retour de Gilberto, qu'Arturo est parti ou était sur le point de partir avec son canoë, car même si le garçon n'a rien dit à ce sujet, il est revenu plus tôt que prévu les mains vides.

3. Comme toujours devant un proche qui peut s'intéresser à nos affaires, nous nous devons de raconter le but de nos actes présents. En l'occurrence, Milciades sait que le garçon s'intéresse au chontaduro, et qu'il serait ravi de nous aider, s'il n'a rien d'autre d'important à faire. En outre, il sait aussi que son neveu vient de voir les palmiers, et qu'il peut ainsi lui donner des informations intéressantes.

4. Généralement, les enfants sont les premiers à s'intéresser aux fruits des arbres, surtout à ceux qui ont été délaissés. Les adultes, eux, ont leur chagra qui doit, selon les normes locales, être amplement suffisante. On considère qu'il est honteux pour un adulte de scruter les arbres des autres pour « voler » les fruits. Entre adultes, on les observe

généralement pour mieux apprécier le travail de leurs propriétaires. Cependant, aujourd'hui à Jariyé, beaucoup de gens regardent les fruits des voisins pour les prendre, même si leurs arbres ne sont pas abandonnés. Dans ce jeu, les enfants sont passés maîtres devant les adultes. Car ils sont plus habiles pour le faire rapidement et discrètement. Par ailleurs, leurs actes ont moins de conséquences ; on leur pardonne plus facilement. Les plus jeunes restent donc toujours favorisés dans ce domaine.

5. Satisfait d'obtenir l'accord et la complicité de son grand-père pour se servir en chontaduro sur les arbres de Mario, Gilberto énonce l'initiative qui lui semble évidente, celle d'aller chercher une machette afin de couper définitivement les palmiers de chontaduro. Notons que le garçon n'attend même pas que ce dernier lui demande ou lui en donne l'autorisation.

6. Bien entendu, la lenteur de nos pas est due à l'attente de Gilberto. Ils se ralentissent à mesure que celui-ci tarde à nous rejoindre, comme si un empêchement soudain venait du même coup rendre illusoire le but de notre marche. Plus nous nous rapprochons de l'ancienne chagra de Mario, plus nos efforts semblent paradoxalement vains. Ils rallongent d'ailleurs d'autant la marche qu'il nous reste à parcourir avant de revenir bredouilles à la situation de départ.

Nous poursuivons néanmoins cette marche, bien plus pour terminer l'action que nous avions entrepris (c'est-à-dire voir le chontaduro de Mario) que parce que nous croyons au retour improbable de Gilberto.

A l'arrivée, nous pouvons constater ce que Gilberto avait affirmé. Milciades me montre les fruits qu'il souhaitait prendre, mais à soixante-dix-neuf ans[84], sa cataracte

[84] Nous estimons cet âge selon les dires de Milciades. Il aurait eu l'âge de son petit fils Fredy (âgé de 15 ans) quand il est descendu pour la première fois à La Pedrera, après la fin de la guerre avec le Pérou (1934). C'est à cette époque qu'il aurait commencé à apprendre l'espagnol.

l'empêche de distinguer s'ils sont mûrs. Dans une telle situation, il compte évidemment sur son compagnon étranger pour observer la rougeur des fruits.

Comment expliquer ce qui fonde cette relation d'entraide entre un vieil Indien et un étudiant français ? Pour mieux comprendre le contexte dans laquelle elle s'insère, nous décrirons les principaux événements qui l'ont constituée, du moins, ceux qui nous semblent les plus importants, d'un point de vue institutionnel et personnel.

Ma première rencontre avec Milciades remonte à février 1998, à La Pedrera, une époque où je n'étais pas assez satisfait des résultats de mes travaux de terrain. Certes, j'avais été témoin de nombreux échanges au Miriti et à La Pedrera, et j'avais vécu un mois à Comeyafu, chez Mario Matapi, un excellent informateur, mais je ne savais plus vraiment comment poursuivre mon investigation dans de bonnes conditions.

En effet, le manque de moyens, et la méfiance des autorités indigènes envers toute nouvelle recherche anthropologique dans les resguardo*, m'avaient contraint à me rabattre à deux reprises, comme un Indien marginalisé, vers le village. Heureusement, j'avais pu me frayer un chemin au milieu de plusieurs réseaux de solidarité, en jouant avec mes deux atouts principaux : être apte physiquement pour le travail et étudiant français.*

Je savais qu'il existait un fameux guérisseur habitant avec sa famille au bout de la piste d'atterrissage, dont Mario Matapi m'avait plusieurs fois parlé, et qui semblait être l'un des seuls dans la région à savoir encore fabriquer des sarbacanes. Depuis, je voulais connaître l'inconnu vieillard, et m'intéressais à l'identité de tout ceux que je rencontrais.

Quand j'ai abordé Milciades pour la première fois, il fut étonné que je le reconnaisse immédiatement après qu'il m'ait indiqué où il habitait. Comme à son habitude, il allait faire quelques emplettes sans un sous en poche, et comptait bien sur la générosité de quelques colons ou marchands

blancs. Il venait de rentrer de Leticia par un avion cargo[85] *servant au ravitaillement de la base militaire de La Pedrera.*

Puis, Milciades m'a invité plusieurs fois dans sa maloca. Là, comme je l'avais fait avec Mario Matapi, j'ai pu discuter de la façon dont j'envisageais de travailler avec lui et sa famille. D'une part, je m'engageais, en tant que doctorant français, à enseigner certaines connaissances scientifiques plus ou moins élémentaires (économiques, historiques, géographiques, etc.), en contrepartie du « savoir traditionnel » que l'on consentirait à me donner. D'autre part, je devais apporter, dans les limites de mes possibilités de financement, une contribution alimentaire et matérielle en échange de l'hospitalité et de la nourriture qui était offerte au sein de sa famille.

Cet accord oral a semble-t-il bien fonctionné puisque c'est ainsi que j'ai pu commencer à travailler avec lui pendant un mois à Leticia en avril 1998 chez Jorge Yucuna, son « frère » éloigné, puis dès mon retour à La Pedrera en novembre 1998.

À Leticia, mon travail a pu démarrer concrètement avec Milciades (par des notes et des enregistrements) parce que là-bas, je pouvais directement retirer de l'argent à la banque, chose impossible à La Pedrera. Du reste, lorsque je suis revenu voir Milciades chez lui en novembre, j'ai pu apporter quelques cadeaux pour lui et ses enfants, et il me restait un peu d'argent que nous avons dû apprendre à gérer au mieux pour le meilleur usage de ma nouvelle famille d'accueil.

Dès mon retour, j'ai aussi fait part à Milciades de mon intention d'aller au Miriti. Or, depuis un an, ce dernier n'avait pas rendu visite à sa fille Luz, partie vivre chez son beau-père à Jariyé. Lorsque je réussis à obtenir une nouvelle faveur du Père Jorge pour voyager sur le bateau qui transporte l'essence et le gas-oil de l'Internat du Miriti, je pus, par la même occasion, avoir une seconde place (mais pas davantage) pour Milciades.

Du fait de notre accord, ce dernier s'était senti obligé de me prendre sous sa responsabilité personnelle. Je reçus donc l'extrême satisfaction de partir pour Jariyé avec mon compagnon

[85] Dans ces avions *Hercule*, certaines places sont laissées aux civils par le commandant responsable de l'organisation du vol. Leurs vols gratuits qui relient le village à Leticia et à Bogota sont très attendus par les Indiens qui espèrent toujours l'arrivée d'un proche. Ils sont cependant très irréguliers, et l'annonce n'est confirmée qu'au dernier moment. Il faut donc sans cesse se tenir prêt et les places ne sont jamais sûres. Depuis 1998, les places sont devenues très difficiles à obtenir surtout pour les retour de Leticia et les trajets entre La Pedrera et Bogota.

informateur. Il m'avait en outre ouvert la perspective d'une possible hospitalité chez la belle-famille de sa fille, et cela malgré notre manque d'argent. Sur le bateau qui remontait le fleuve jusqu'à l'Internat en deux jours et une nuit, nous n'avions ni argent, ni nourriture, uniquement un peu de mambe, de tabac français, une boite rouleuse de cigarettes, et un peu de matériel ethnographique à valeur marchande (un appareil photo, un grand radiocassette et un magnétophone) que j'étais bien décidé à donner si la faim se faisait trop sentir.

Finalement, l'hospitalité de Santiago nous a surpris car, même si elle a été soumise à rude épreuve par les commentaires du village et l'hostilité générale envers les « antropologos », la famille a quand même alimenté deux bouches supplémentaires pendant un mois et demi.

Maintenant que nous avons exposé le cadre de cette relation, poursuivons l'étude séquentielle. Le tout petit « service » qui consiste à observer le chontaduro ne coûte absolument rien dans un tel contexte de promenade, et pourtant cela n'empêche pas son importance. Si l'on considère cet acte comme un service rendu au vieil homme par son compagnon de promenade, on doit l'intégrer à un ensemble de dons et de contre-dons. L'ethnologue s'est engagé à entretenir sur une durée assez longue un échange de type généralisé avec l'informateur et sa famille. Il n'y a donc pas de paiement à l'heure de travail ou d'achat de nourriture. À première vue, on pourrait plutôt dire qu'il s'agit d'une série d'échanges « différés » (Bourdieu, 1972), dont la condition nécessaire serait la réciprocité. C'est-à-dire que leurs dons respectifs peuvent à tout moment « s'équilibrer », ou encore rester perpétuellement en « déséquilibre mesuré », par des contre-dons de biens et de services, calculés, ou bien ajustés.

Cependant, après une période de temps, l'échange don / contre-don s'est tellement banalisé que l'on finit par oublier le don initial, ou l'importance du cumul de chacun des dons respectifs. Dans la durée, il n'est donc plus vraiment question de réciprocité. Disons plutôt que dans les conditions d'échange généralisé, chaque personne sait que *l'acte normalisé est de*

donner, sinon les autres se chargent de le lui rappeler, ou de la sanctionner. Elle n'a donc absolument pas à se souvenir de l'initiateur du don, et encore moins à compter la valeur totale de ses dons pour la comparer à celle des autres, surtout quand la plupart d'entre eux n'ont absolument aucun coût, et restent donc impossibles à évaluer. Les plus petits services sont souvent, en contexte, indispensables au maintien d'une bonne entente.

7. Dans une telle situation, il est un peu trop tôt pour abattre les palmiers. Gilberto ne nous a pourtant pas dit que les fruits n'étaient pas encore tous parvenus à maturité. Sans doute que pour lui, cela importe peu face à la possibilité que quelqu'un d'autre vienne se servir en chontaduro. Si l'on s'arrête un instant sur ce type de comportement, on peut se demander s'il est « rationnel » au sens économique du terme. Rappelons qu'en théorie des jeux, l'on cherche précisément à traiter ce genre de problèmes. Certains théoriciens ont tenté de les éclaircir en affinant leurs concepts et leurs hypothèses pour traiter des comportements rationnels[86].

Selon un tel cadre d'analyse, Gilberto n'est pas nécessairement « irrationnel », même s'il veut couper des arbres qui auraient pu lui apporter des fruits pendant plusieurs années, et même s'il choisit de les couper maintenant alors que tous les fruits ne sont pas encore mûrs.

A l'aide d'un modèle de jeu simple, il est possible de montrer que le choix de Gilberto serait tout à fait semblable s'il était uniquement motivé par son intérêt individuel dans un jeu à *information complète et parfaite*.

Considérons donc que Gilberto doit choisir entre couper trois palmiers maintenant, ou lorsque tous les fruits seront mûrs, dans une communauté où il sait que quelqu'un d'autre[87] peut lui aussi couper les arbres.

[86] C'est ainsi qu'ils ont pu construire des modèles mathématiques qui permettent d'établir des solutions indiscutables afin d'optimiser les gains dans des situations d'interactions entre joueurs rationnels (Guerrien, 1995 ; *Cahiers Français*, juill. sept. 1995).

[87] Il est toujours beaucoup plus simple de prendre un modèle à deux joueurs. Mais si l'on pense à une multitude d'enfants qui veulent, eux aussi, chacun pour eux, couper les palmiers, les résultats de la démonstration qui nous importe ici ne changent pas.

Si Gilberto coupe les palmiers tout de suite, c'est-à-dire à l'instant 0, il est certain de manger 10 fruits mûrs. A l'instant 1, quelqu'un d'autre peut venir couper les arbres et manger 20 fruits mûrs. A l'instant 2, si personne n'est venu abattre les palmiers avant Gilberto, il mangera 40 fruits mûrs. Comme il sait que d'autres sont comme lui (hypothèse d'information complète), Gilberto peut envisager leurs actions. Par conséquent, il se doute bien que s'il n'abat pas les palmiers, un autre viendra bientôt le faire à sa place, sinon c'est lui qui ne pourra plus le faire.

Il peut donc se représenter *l'arbre de jeu*[88] suivant :

[88] Cet arbre est aussi appelé « arbre de Kuhn ». Il est une représentation des choix des joueurs lorsqu'ils interviennent les uns après les autres, dans un ordre précis, et que leur nombre d'actions possibles est fini (Guerrien, *op.cit.*, pp. 8-9).

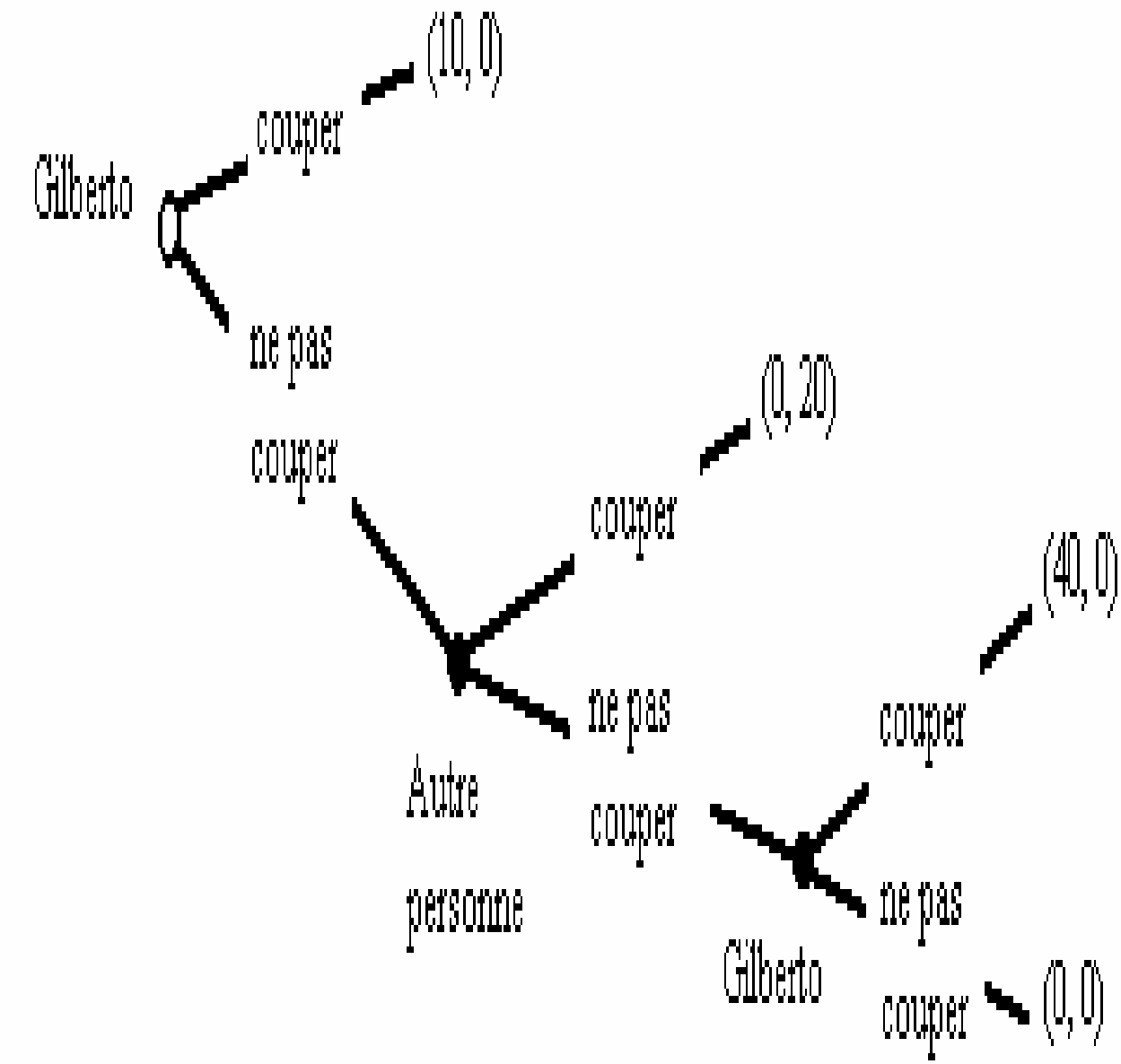


Figure 7. Arbre de jeu

(*a*, *b*) est le *vecteur de gains* à chaque issue du jeu, *a* le gain de Gilberto, et *b* le gain de l'autre personne.

Par *récurrence à rebours*[89], Gilberto peut déterminer le choix de l'autre. Et comme ce dernier sait très bien que s'il ne coupe pas les palmiers, Gilberto le fera après lui, il n'aura pas d'autre choix rationnel que de s'en charger lui-même, quand arrivera son tour.

L'arbre se réduit donc à :

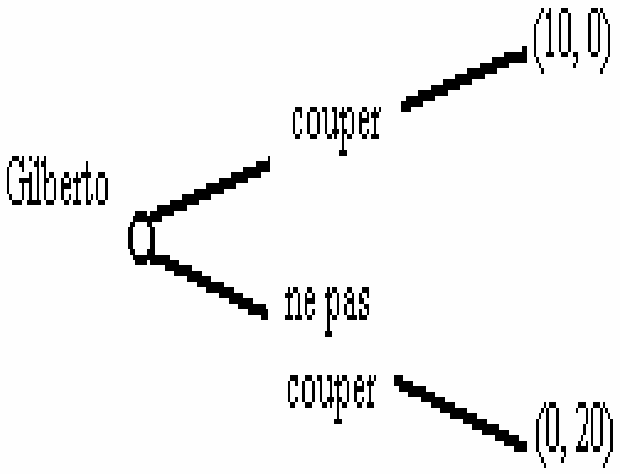


Figure 8. Arbre de jeu réduit

Gilberto fait donc le choix rationnel de couper les arbres maintenant avec seulement dix fruits, sinon, il n'aura plus jamais l'occasion de les revoir. Son comportement peut résulter d'un choix individuel rationnel, mais la situation est telle qu'elle empêche la réalisation d'un optimum collectif (optimum de Pareto). En d'autres termes, ce qui est rationnel pour un individu isolé, ne l'est pas nécessairement pour un groupe.

On est alors en droit de se poser la question suivante : comment expliquer que certains comportements apparaissent rationnels au niveau individuel, et non pas au niveau collectif ?

Dans la communauté de Jariyé, on remarquera que les institutions n'imposent pas aux individus d'optimiser leurs ressources collectives, du moins en ce qui concerne les arbres fruitiers n'ayant pas de propriétaires effectifs, et ce pour au moins deux raisons essentielles.

[89] En théorie des jeux, la récurrence à rebours est une méthode très utilisée dans certaines situations d'information complète et parfaite, qui permet de déterminer le choix optimum d'un joueur. Elle consiste à raisonner « en partant de la fin », c'est-à-dire en commençant par déterminer le choix rationnel du joueur qui joue en dernier pour éliminer de l'arbre à jeu les branches qui représentent les autres choix, puis de procéder par étape

D'une part, parce qu'aucune règle ne prescrit la coordination *en communauté*, afin de se mettre d'accord sur la consommation des ressources *sans* propriétaires. Et d'autre part, parce qu'aucune règle n'incite les individus à faire prévaloir leur consommation *optimum* (jamais les gens ne cherchent à consommer le plus possible).

Ce qui ne doit surtout pas laisser entendre que la communauté soit dépourvue de règles sociales, ni même que certains comportements échappent totalement au contrôle de ses institutions. Car, comme nous l'avons vu, il existe des règles prescrivant la consommation des fruits *avec* propriétaires (les gens considèrent que les autres ne doivent pas prendre leurs fruits). En outre, il existe toujours certaines règles faisant prévaloir la consommation *suffisamment régulière de chacun* pour sa propre subsistance, ainsi que des règles de coordination dans la recherche et le partage des ressources — avec ou sans propriétaires —, bien qu'elles ne puissent pas toujours s'appliquer au niveau d'une communauté toute entière, mais *en petit nombre* (ce n'est qu'exceptionnellement, ou dans certains contextes que l'on doit partager les ressources au niveau de toute une communauté).

8. Même si Milciades sait parfaitement apprécier la hauteur et la direction du soleil qui tape au-dessus de lui, il se plaît à mesurer précisément ses déplacements à l'aide du petit cadran à aiguille mesurant la temporalité des Blancs. En langue yucuna, la montre est appelée *camú ená*, soit littéralement : « mesure du soleil ». Comme nous le verrons, les malocas constituent aussi des instruments de mesure des mouvements du soleil (É.S. 21 / 1 / 99).

Pour le vieil homme, la montre est également un signe ostentatoire montrant que ses multiples voyages à Leticia lui ont permis de gagner de l'argent. C'est ainsi qu'il a pu se l'acheter à La Pedrera, dès son dernier retour de Leticia, pour 25000 pesos (environ 95 francs). Ce prix reste assez élevé, surtout pour un Indien qui ne travaille qu'exceptionnellement avec les Blancs. Mais comme beaucoup d'Indiens pauvres, il aime se distinguer des autres par des

---

en « élaguant » toutes les dernières branches où les joueurs ne font pas le choix optimum, jusqu'à ce qu'on arrive

petits objets. Notons aussi qu'une montre de même qualité ne vaut pas plus de 10000 pesos à Bogota.

La précision de la montre semble déterminante pour apprécier l'écoulement « objectif » du temps. Remarquons que cette lecture du parcours des aiguilles constitue une mesure chiffrée qui marque la temporalité de l'Indien par rapport à celle des Blancs. Indépendamment du trottement des aiguilles sur un cadran analogique, s'est écoulé un temps qu'un indigène ayant longtemps vécu à Jariyé apprécie plus facilement par le mouvement concret d'une marche à pas ralentis qui le fait se déplacer entre la maison de Santiago et la chagra de Mario. Ce mouvement peut être comparé empiriquement à tout ceux dont il connaît précisément le rythme régulier dans son propre univers changeant.

La mesure du temps passé depuis le départ de Gilberto est ici évaluée à l'avancée de notre marche, ralentie par l'attente de quelqu'un qui doit nous rattraper sur un chemin. Elle fait implicitement référence à toutes celles, semblables, qu'un homme se souvient avoir réalisées tout au long de son existence. Et Milciades sait aussi ce que représente le même trajet pour un jeune qui l'effectue en courant. Par conséquent, il sait que concrètement Gilberto aurait dû nous rejoindre avant le quart du chemin, c'est-à-dire avant de passer le croisement qui nous mène à droite vers la chagra de Santiago Matapi, et plus loin vers celle de Gonzalo. Lorsqu'il a regardé sa montre à cet endroit précis, il était une heure un quart.

9. Milciades fait admirablement son travail d'informateur en répondant aux attentes de l'ethnologue sans que celui-ci lui demande. Il a appris en l'écoutant à se donner une représentation de ce qui fait son questionnement, et indique certaines informations qu'il juge intéressantes pour lui.

---

au choix du joueur initial (Guerrien, *op.cit*.,pp. 12-16).

Il sait par exemple que son compagnon est attentif aux choses qu'il lui montre et aux histoires des lieux traversés, surtout lorsque ces derniers portent encore les traces de personnes de sa connaissance. Alors il lui fait voir ce qu'il reste de la maison de Mario et l'aide à identifier en yucuna les arbres de son ancienne chagra. Ainsi, les deux promeneurs n'auront pas complètement perdu leur temps après cette longue marche à pas ralentis annonçant une rentrée bredouille.

10. Selon Milciades, Mario a quitté Jariyé en partie pour les mêmes raisons que lui. Il se plaignait souvent des jeunes qui lui manquaient de respect et se désintéressaient du savoir traditionnel.

Mario nous avait aussi donné une autre raison importante de son départ. Il disait que Jariyé était devenu invivable parce que les gens ne cessent de jeter des mauvais sorts[90] à leur entourage. Un curandero doit alors passer son temps à soigner les dégâts des autres, et éprouve même souvent des difficultés à se défendre lui même.

Le fait que les gens de Jariyé soient particulièrement médisants a également poussé Milciades et ses fils à partir. Comme les gens « parlent mal » (Yuc. *chapújra'cajo*) des autres, chacun se venge en jetant des mauvais sorts. Alors tout le monde dénonce tout le monde sans savoir, créant de nouvelles sources de conflits, et donc d'autres vengeances par des jets de mauvais sorts à n'en plus finir. Milciades nous a ainsi expliqué son départ, en disant qu'il était l'une des premières victimes de ces ragots, et qu'il ne pouvait plus supporter d'être accusé de sorcellerie à cause des autres.

[90] Selon nos deux principaux informateurs, le jet de mauvais sorts est à la portée de n'importe qui, même des femmes et des enfants. En effet, il suffit de quelques « mauvaises paroles » pour causer le mal. Seuls les chamanes et guérisseurs seraient capables, dans certains cas, de le soigner, mais cela demande toujours un long traitement chamanique (Esp. *curación*), qui peut durer de plusieurs jours à plusieurs années.

11. Sans aucun doute pour Milciades, la maison de Santiago désertée de tout habitant est l'indice d'un événement exceptionnel ; Jariyé est un lieu où les vols sont fréquents et personne ne laisse habituellement sa maison sans surveillance.

Heureusement pour l'ethnologue, rien ne lui a été volé. Le grand radiocassette qu'il a vendu à « prix d'ami » (50000 pesos) à Ronaldo est resté suspendu au-dessus du lit, et personne n'est venu se servir dans ses affaires.

12. A la vue des vêtements neufs et bien pliés tenus par la femme, Milciades fait une déduction difficile à saisir si l'on n'est pas familiarisé avec le contexte local.

En effet, sa question présuppose qu'un « Blanc » est nécessairement venu.

Comment peut-il le savoir ?

L'observation d'une femme portant des habits neufs a été traitée par Milciades en mobilisant au moins deux informations importantes :

— D'une part, il sait qu'à Jariyé personne ne vend plus de vêtements neufs depuis plusieurs mois. C'est-à-dire que dans l'unique magasin de l'Internat, tous les vêtements intéressants ont été vendus, et personne n'achète plus rien.

— D'autre part, Milciades sait que certains commerçants blancs en provenance de La Pedrera se déplacent parfois en bateau jusqu'à l'Internat pour vendre des biens manufacturés.

C'est seulement une fois que l'on a donné ces indications sur le contexte de l'énonciation, que l'on comprend comment Milciades parvient à poser une question aussi précise.

Notons par ailleurs que cette question emploie le terme de « Blanc » en langue yucuna (*carihua*) dans son sens large. Il désigne un homme ou une femme non indigène. Il n'y a donc pas de paradoxe ou d'ironie lorsque la femme répond en prononçant le nom bien connu de Martin, qui réfère ici à un homme de peau noire.

Martin vit à La Pedrera depuis dix ans ; depuis cinq ans, maintenant, il y tient un restaurant. Les Indiens de la région le connaissent bien parce qu'il est l'un des rares colons à

acheter et à vendre de la coca à mâcher. L'homme s'est souvent endetté auprès d'un riche commerçant du village et travaille parfois pour lui. C'est ainsi que ce dernier l'a embauché avec deux de ses employés pour vendre ses marchandises, juste après la distribution des salaires aux ouvriers indigènes par Don Palma.

13. On remarque ici que le vieux camejeya et son compagnon n'ordonnent pas toujours les priorités de la même façon. Pour expliquer son comportement, l'ethnologue se doit de faire certains commentaires personnels sur les décisions qu'il est quelquefois contraint de prendre dans le feu de l'action.

Au moment où Milciades me demande de me dépêcher d'aller voir la vente, je suis plutôt soucieux du risque de vol dans cette maison sans sûreté ; je ne suis donc pas vraiment disposé à partir précipitamment. Mais l'agitation de mon informateur me fait réaliser tout à coup l'essentiel de son argument et me convainc de le suivre.

En m'annonçant promptement que nous devons nous hâter d'aller voir l'étalage de Martin, il sous-entend que tout le monde s'est précipité pour disposer du meilleur choix dans ses achats. En outre, compte tenu de la forte demande locale pour certains biens manufacturés, nous avons plutôt intérêt à nous dépêcher si nous voulons encore les trouver. En l'occurrence, Milciades a surtout besoin de cigarettes ; il espère donc en acheter avant que les derniers paquets aient été vendus.

Très intéressé, moi aussi, par cette vente dont je comprends, grâce à mon informateur, le caractère exceptionnel, je le suis en abandonnant à regret une part importante de mon matériel. J'emporte néanmoins dans mon sac à dos ce que je transporte régulièrement sans trop d'encombrement. C'est-à-dire ce qui a le plus de valeur marchande à Jariyé (appareil photo, magnétophone), et ce qui est le plus gênant en cas de vol (passeport, carte bancaire internationale).

Ce départ précipité était sans doute risqué, mais je savais que personne ici n'avait envie de voler les documents écrits constituant le matériel de l'ethnologue (cahiers de notes, livres, photocopies, etc.). Les documents sonores, eux, comme les enregistrements du père de Gonzalo et de

Milciades, restaient généralement chez Santiago, car je savais que je pouvais facilement en reproduire d'autres.

3.4. Etude séquentielle de la deuxième description du 21 / 12 / 98

Vente de marchandises à Jariyé

1. Dans cette situation de marché où chaque bien offert a un prix, il n'y a aucune concurrence au négoce de Martin. Les trois vendeurs travaillent pour le même patron de commerce. L'offre qu'ils représentent est unique. Nous observons donc la mise en place provisoire d'un petit monopole sur certaines marchandises en train d'être exposées.

En théorie, des files d'attente sont liées à une demande plus importante que l'offre. Comment peut-on rendre compte de cette loi, largement admise en économie, en faisant référence à ce que nous observons ? Séquence par séquence, nous tenterons de caractériser les particularités de ce marché de monopole. Il s'agit surtout ici d'étudier le contexte d'un marché particulier.

Gilberto s'est précipité pour voir l'étalage. Par son exclamation, nous savons qu'il existe des clients potentiels trouvant les marchandises trop chères. Ceux-ci n'achètent rien ; ils observent et rallongent les files d'attente sans pour autant constituer des demandeurs effectifs de marchandises.

2. L'ordre séquentiel est déterminant dans cette situation de marché. Il est conventionnellement réglé par une forme particulière d'organisation sociale.

D'abord, les clients se succèdent les uns après les autres. Il n'y a pas de possibilité de confronter instantanément l'ensemble de la demande à celui de l'offre (unique ici). Ensuite, les vendeurs n'accèdent pas immédiatement à toutes leurs marchandises. En pratique, ils n'ont pas eu le temps de les disposer pour les rendre disponibles à l'avance.

Dans ces conditions, les vendeurs ne connaissent pas avant la fin de leurs ventes, la quantité d'acheteurs pour chaque type de marchandise. La file de clients ne peut pas signifier beaucoup de choses pour eux, car elle ne permet pas d'apprécier le nombre de demandeurs effectifs sur le marché d'un bien précis. A priori, l'information de l'offre est donc imparfaite.

En outre, les acheteurs ne savent pas ce qui est à vendre. Ils ne peuvent l'observer qu'au fur et à mesure des déballages des vendeurs. Autrement dit, l'étalage des marchandises dépend des interactions entre les offres et les demandes précédentes.

Soulignons une seconde caractéristique déterminante dans cette situation de marché. Les prix ne sont pas affichés pour chaque type de marchandise. N'étant pas « donnés », les prix doivent être « demandés » aux vendeurs. Beaucoup de clients potentiels sont contraints de faire la queue pour avoir uniquement accès à de l'information. Ils veulent savoir en priorité si la marchandise qu'ils recherchent est présente dans le chargement. Ensuite, si elle est bel et bien là, ils souhaitent connaître son prix.

Nous sommes donc en présence de plusieurs files qui attendent avant tout pour demander de l'information à trois vendeurs. A priori, l'information de la demande est, elle aussi, imparfaite. C'est elle qui contribue, du fait de ce type d'organisation du marché, à produire de longues files d'attente. La demande d'information sur les marchandises est beaucoup plus importante que l'offre d'information sur celles-ci.

C'est ainsi que Ronaldo, après avoir attendu son tour, s'informe sur un article qui n'a jusqu'alors intéressé personne. L'information sur les tee-shirts n'a toujours pas été révélée. Il est contraint d'exprimer sa demande potentielle sur ceux-ci en demandant certains renseignements les concernant. Le client doit donc nécessairement réaliser des *actes de demandes d'informations* au début de sa rencontre avec le vendeur.

Ainsi, si ce dernier s'informe sur une catégorie d'articles qui n'a pas encore été présentée, le vendeur peut inférer, dans ce contexte de vente de marchandises, qu'il s'y intéresse en tant qu'acheteur potentiel. Martin effectue alors le travail pour lequel il est payé (au pourcentage des ventes). Il répond aux demandes d'informations sur chaque catégorie d'articles, au fur et à mesure qu'elles sont exprimées. Il réalise alors ses *actes d'offres d'informations*.

Dans sa demande, Ronaldo présuppose que Martin dispose de tee-shirts. Il veut cependant connaître l'étendu du choix disponible. Le vendeur répond ici de façon illocutoire en montrant les articles de la catégorie demandée. S'il agit de la sorte, c'est parce qu'il sait que son client est apte à apprécier directement la qualité du bien qu'il vend, sans discours à ce sujet. Par son *acte de présentation des marchandises*, le vendeur applique une première règle constitutive particulière au jeu marchand.

3. L'information déterminante qui manque est le prix. Martin le sait, il l'annonce sans même attendre qu'on lui demande. Par *l'acte de révélation des prix*, il applique une seconde règle constitutive particulière au jeu marchand.

4. Ronaldo n'est pas le seul à écouter et à percevoir l'information donnée; sa femme étant présente, il parle pour elle.

De la même façon, il demande de l'information sur les shorts pour femme. Mais dans un premier temps, Martin restreint volontairement l'étendue du choix disponible. Il lui montre un seul article.

5. Martin prononce un prix, sans construire de phrase complète. On remarque l'ellipse du verbe et du sujet référentiel. Cette figure de style est très courante dans le monde de la vente. Nous en retrouverons d'autres au cours de cette description.

Le sujet est implicitement ce qui vient d'être montré par un *acte* le désignant comme référent, *en situation* de communication. En exhibant le short en jean, Martin signale l'objet dont il est à présent question. Il utilise ainsi l'aspect *déictique* de la parole, et cela lui permet de se passer de tout énoncé pour le déterminer en particulier. Le seul fait de montrer un nouvel objet suffit à le considérer et à l'isoler, lui plutôt qu'un autre, dans sa globalité. En annonçant simplement un prix, il en fait le prédicat d'un sujet référentiel qui n'a pas été désigné par une expression linguistique, mais uniquement signalé par un geste particulier, interprétable, parce que situé en contexte de vente sur un marché.

6. L'annonce d'un prix est généralement un acte perlocutoire qui peut entraîner une réaction positive imminente du client potentiel. Cette réaction se présente formellement comme *l'acte de déclaration d'achat* de la marchandise. Si cette réaction ne se produit pas, le vendeur peut penser que le client n'effectuera pas l'achat. L'attitude indifférente de Ronaldo semble marquer l'absence d'intérêt pour le produit une fois son prix donné.

Martin change alors de tactique dans son jeu de vendeur. Dès lors qu'il a compris que l'article qu'il voulait vendre en priorité n'intéresse pas le client au prix avancé, il tente d'en vendre un second. La réplique de jeu de Ronaldo le contraint à sortir un nouvel article de même catégorie, pour déployer sa stratégie[91] de vente. Ce faisant, il étend les possibilités de choix qu'il lui propose afin d'accroître ses chances de lui vendre quelque chose.

7. Par cette énonciation, le vendeur déclare un certain prix pour le nouveau bien qu'il vient de sortir. On remarque qu'il désigne l'objet en employant la fonction déictique de la parole de deux manières différentes. D'une part, il contribue à localiser l'objet référentiel par un démonstratif de proximité (Esp. *este* « celui-ci »). Et d'autre part, après l'avoir sorti, il l'isole des autres objets par des gestes qui l'exhibent.

En outre, il emploie une nouvelle ellipse pour marquer oralement le prix de l'objet désigné. Celle-ci consiste à supprimer les deux dernières unités d'une quantité qui se compte habituellement en milliers de pesos. L'effacement de « mille pesos » laisse un silence dans la locution ; il remplace le martèlement phonétique d'une répétition. Par récurrence, après ce qui vient d'être annoncé, et du fait d'un certain savoir partagé sur les prix des vêtements dans la région, « l'ordre de grandeur » de la valeur des marchandises est mutuellement connu. Il est

[91] En théorie des jeux, une stratégie est un plan d'action que l'on établit en envisageant les diverses éventualités de l'adversaire (pour les jeux à deux joueurs). Chacune des actions qui compose ce plan est décidée en fonction du choix de l'autre. Une stratégie doit donc anticiper tous les coups possibles de l'adversaire afin de décider des actions à prendre en connaissance de cause. Si le joueur est rationnel, il dressera la liste complète de toutes les stratégies possibles pour prendre celle qui est la plus intéressante pour lui (Guerrien, 1995 : 10-11).

donc inutile de rappeler cette valeur complètement. Le long silence elliptique sur les trois dernières syllabes du prix suppose que l'interlocuteur le connaît déjà en partie.

8. De nouveau, le vendeur laisse à ses clients potentiels le soin de s'informer eux-mêmes sur la qualité des marchandises. Les informations ne sont pas données oralement par lui, mais sont saisies directement par leurs sens tactile et visuel.

Dans ce jeu de vente, chaque client potentiel a le droit de voir et de toucher les articles. Par convention, chacun sait jusqu'où va son droit ; il n'est donc pas question de partir tout de suite avec l'objet. Et cela parce que les règles constitutives de ce jeu social impliquent que les marchandises puissent être « montrées », dans un premier temps — sans contrepartie — et non pas « données ».

9. Le sourire de Luz, est une attitude significative qui permet au vendeur de déceler une réaction positive de ses clients potentiels, surtout lorsque certaines conditions prioritaires ont été respectées. Comme nous l'avons déjà souligné, l'ordre séquentiel est toujours déterminant dans une vente.

Au cours des premières étapes de la procédure d'échange, l'article a été présenté par le vendeur pour être apprécié par les clients potentiels. Puis, celui-ci a révélé le prix. Ces étapes introductives de l'échange marchand sont souvent nécessaires à l'achat d'un article de cette catégorie (contrairement à d'autres comme on le verra).

Dans le second temps, quand le vendeur attend une imminente déclaration d'achat, il semblerait que le sourire soit très prometteur pour sa vente. Remarquons qu'il ne l'aurait pas été autant avant l'annonce du prix. Et, bien entendu, il n'aurait rien signifié pour lui sans sa présentation de l'article en question, qui doit nécessairement être soumise à l'appréciation des clients.

10. Ronaldo doit aussi tenir compte de la mine intéressée de sa femme. Précisons les raisons du sourire de Luz, qui peuvent sembler complexes dans ce jeu où se déroule une

interaction multilatérale à trois personnes. D'un côté, il n'est pas certain que Luz ait innocemment laissé échapper certaines marques extérieures de sa décision par son attitude souriante. D'un autre côté, il n'est pas non plus certain qu'elle ait l'intention d'informer le vendeur sur sa décision, à ce stade du jeu marchand. Dans ce second temps de la vente, celle-ci doit encore considérer l'appréciation de son mari sur la marchandise de référence, car elle ne possède pas d'argent, et cela l'empêche de prendre seule la décision d'acheter le short en jean.

Par son sourire, Luz se montre simplement séduite devant Ronaldo qui est ici l'unique décideur en dernier ressort, dans un jeu où la décision d'achat se prend en accord mutuel. Ensuite, il ne manque plus qu'un regard particulier entre le mari et sa femme pour sceller un accord sur la décision à prendre. Lorsque ceux-ci se sont ainsi entendus sans émettre la moindre déclaration orale, ils ne se sont pas encore engagés devant le vendeur, mais leurs décisions sont déjà coordonnées.

11. La déclaration d'achat n'a toujours pas été énoncée, quand Luz change de sujet de conversation dans ce contexte de marché. Par cette dernière parole, la déclaration d'achat du dernier article est implicitement reportée à plus tard. Pendant qu'ils s'informent sur d'autres marchandises susceptibles de les intéresser, les acheteurs se donnent encore un temps de réflexion. Car c'est seulement lorsqu'ils auront eu toutes les informations souhaitées, qu'ils devront se prononcer en bloc sur leurs décisions d'achats.

Luz utilise alors un impératif pour s'adresser à son mari. Remarquons qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'un ordre, comme si Ronaldo n'avait pas d'autre choix que de lui obéir en se devant d'appliquer des règles strictes. En effet, Luz ne peut pas imposer un rapport d'autorité à son mari, en particulier dans un contexte où elle est entièrement dépendante de lui. En s'exprimant par un impératif, elle réalise un acte illocutoire qui équivaut à une simple demande de faveur et surtout pas à une injonction. Ainsi, Ronaldo a le choix entre accepter et

se faire bien voir, ou refuser et être mal vu (du moins momentanément, ou sans que cela ait des conséquences irrémédiables sur sa vie conjugale). La règle sur laquelle repose cette demande est donc normative et non stricte (quasi stricte ou facultative). Ce qui nous permet de paraphraser un tel acte illocutoire par un énoncé performatif de type : « Je te demande, s'il te plaît[92], de regarder aussi les petits ensembles pour enfant ».

Mais une telle demande pourrait paraître trop explicite, et donc trop lourde pour Ronaldo qui connaît assez sa femme pour la comprendre à mi-mot. Celui-ci attend qu'elle exprime sans détour ce qu'elle veut, sans avoir à prononcer littéralement sa demande obligeante par le code de la langue. Cela apparaîtrait beaucoup trop formel, et donc incongru, dans une situation aussi banale. Le seul ton de sa voix[93] suffit à octroyer une forme recevable à son énoncé impératif, du fait non seulement d'une certaine entente initiale commune entre époux, mais aussi et surtout des règles institutionnelles régissant leur alliance. Car une femme a toujours des droits envers le père de ses enfants[94]. Elle peut donc lui faire autant de demandes directes qu'elle veut sans avoir à prendre de gants, du moins tant qu'elle respecte les règles sociales qui incombent à toute épouse, dans chaque contexte spécifique (voir chap. 4).

---

[92] Cette formule de politesse caractéristique de la demande existe aussi bien en espagnol qu'en yucuna. On dit par exemple *Pa'a nojló nacaje* pour traduire la formule espagnole « Faites-moi une faveur » (*Hágame el favor*). Cependant, les Indiens utilisent rarement ces formules dans les milieux où les dons sont courants (dans le contexte domestique par exemple). On peut se demander si les formules de politesse sont d'origine native, ou ont été construites pour traduire les expressions des colons. Certains mythes comme celui de Caripú Laquena, dans la version récente racontée par Mario Matapi, utilisent ce type d'expression, mais il est difficile de vérifier la moindre hypothèse sur cette question, car de nos jours les narrateurs emploient souvent dans leur langue des constructions linguistiques modernes pour traduire les idées importées par les Blancs.

[93] Le ton de la voix est presque toujours caractéristique pour distinguer différentes catégories d'actes illocutoires. Il aide souvent à identifier le type de règle, plus ou moins stricte, qui définit les relations d'autorité. Par exemple, les enfants savent très bien jouer avec leur voix (douceur, mélodie, lenteur, etc.) afin d'« obliger » leurs parents à prendre telle ou telle décision en leur faveur, alors même qu'ils ne disposent pas de l'autorité nécessaire pour exiger quelque chose. A contrario, ces derniers, dès lors qu'ils disposent de toute autorité, n'ont pas à jouer avec leur voix de la même manière, même si leur ton reste toujours significatif en se distinguant du premier (sec, monotone, rapide, etc.).

[94] Rappelons que les Yucuna n'ont pas de cérémonie indigène pour le mariage. Seuls les missionnaires se chargent de célébrer leur union, en les obligeant à reconnaître l'institution du mariage chrétien. Mais traditionnellement, ce sont surtout les enfants qui confirment et scellent l'alliance entre un homme et une femme, déterminée entre deux belles-familles selon les règles de la parenté. Si bien que chacun appèle respectivement l'autre « le père de mes enfants » (Yuc. *nuyani jara'pá*) et « la mère de mes enfants » (Yuc. *nuyani jaló*).

12. Martin a observé le jeu coordonné entre ses deux clients potentiels. Si Ronaldo n'a pas exprimé de refus explicite à la dernière sollicitation de sa femme, c'est qu'il n'est pas contre l'idée d'une demande d'information sur le nouvel article en question. Il peut donc de nouveau se laisser influencer par celle-ci pour acheter les ensembles pour enfants.

Par conséquent, Martin n'attend pas que celui-ci se décide à faire une demande, au risque de perdre cette autre opportunité de vente. Il ne lui laisse pas le temps de réflexion qui lui permettrait de rejeter la demande de sa femme et prend l'initiative, comme s'il jouait avant son tour, face à un partenaire qui tarde à agir. Il soulève alors un lourd carton et le pose sur sa table, à côté des autres articles en exposition. Puis, une fois avancé dans cette manoeuvre, il termine son déballage en sortant la marchandise que l'on vient de lui demander. Cette fois, l'article est empaqueté ; seul son aspect extérieur est présenté à la vue des clients au travers du plastique transparent.

13. Luz observe un second produit en le prenant dans ses mains. Etant, a priori, intéressée par cet article qui pourrait convenir à son enfant, elle réalise à son tour, et directement, un acte de demande d'information en interrogeant le vendeur sur le prix.

14. Martin ne prononce qu'un chiffre à deux unités. Ce faisant, il cumule les deux procédures qu'il a précédemment appliquées. D'une part, il ne construit pas de phrase complète pour annoncer les prix. Et d'autre part, il ne se donne pas la peine de répéter « mille pesos » pour chacun d'eux.

15. Ronaldo prend de nouveau l'initiative en intervenant avant sa femme dans ce jeu où il joue en coordination avec elle, face au vendeur. Il exprime alors une nouvelle demande d'information en lui donnant la forme d'une assertion négative, lourde de sous-entendus [95].

[95] Ronaldo a déduit de la dernière action du vendeur (comme dans un jeu répété), que celui-ci présentait stratégiquement les articles les plus chers en premier, parce qu'il a découvert qu'il en cachait d'autres, meilleurs marchés. Par conséquent, il ne croit plus qu'il dispose à première vue de toute l'information qu'il pourrait souhaiter, et préfère jouer d'emblée « franc jeu », pour ne plus perdre de temps. Alors il montre au vendeur qu'il a compris sa stratégie par une interrogation négative, qui sous-entend qu'il a saisi son « manège », en l'interrogeant précisément sur l'apparente pénurie du marché. Et c'est ainsi qu'il déjoue sa supercherie.

16. Le vendeur est donc de nouveau contraint « d'étaler ses cartes » en révélant davantage d'information. S'il le fait, c'est toujours pour avoir plus de chance d'accroître ses ventes.

17. Là, le vendeur change de mesure dans la longueur de ses paroles en énonçant une phrase complète. Ce faisant, son énonciation semble en harmonie avec son énonciation initiale (3), comme si elle venait ponctuer une longue série de réponses brèves. Il donne ainsi l'impression d'exposer le dernier article de cette catégorie, de ne pas en détenir d'autres. Cela traduit son impatience et son refus de prolonger indéfiniment cet entretien, où il n'a fait que répondre à des questions, sans avoir la moindre certitude sur les décisions d'achats de ses clients potentiels. Il attend donc une prise de décision qui se doit d'être déclarée, et il le laisse entendre.

18. Luz fait une nouvelle appréciation pour ce second ensemble pour enfant. Le prix étant annoncé, son sourire est très significatif pour l'époux et le vendeur. Elle montre une nouvelle fois à son mari qu'elle est séduite par l'objet.

19. Après avoir retardé leur déclaration d'achat sans rien acheter entre-temps, les clients n'ont plus aucun moyen de prolonger davantage leurs demandes d'information sur les prix car le vendeur a exprimé son impatience. Les clients doivent donc déclarer leur décision coordonnée.

Etant le décideur en dernier ressort, et le plus important (puisque c'est lui qui dispose de l'argent), Ronaldo reprend l'initiative en mettant à part des autres marchandises ce qui l'avait intéressé en priorité.

20. Ici, l'acte de Ronaldo utilise la fonction déictique de la parole de trois manières différentes : d'abord, en isolant dans ses mains l'un des articles du vendeur face à lui ; ensuite, en le localisant par un démonstratif de proximité (Esp. *esta* « ce ») ; enfin, en nommant la catégorie de marchandise dont il s'agit (Esp. *camiseta* « tee-shirt »).

L'interrogation négative met en relief l'évidence de la tromperie qui vient d'avoir été comprise, sans avoir à la

En même temps, Ronaldo *déclare sa volonté d'achat*. Remarquons au passage qu'il est à nouveau impossible d'interpréter l'énonciation « Je veux ce tee-shirt » indépendamment de son contexte. L'expression linguistique en elle-même ne suffit pas à savoir ce qui est convenu car elle repose sur des règles constitutives particulières : celles d'une vente à l'Internat. Seule, elle pourrait être comprise comme une demande « gratuite », c'est-à-dire sans contrepartie monétaire[96]. La déclaration de Ronaldo est faite entre un client et un vendeur qui connaissent tous les deux les règles sociales admises sur ce marché. Personne ne s'attend à ce qu'on lui fasse un don ou à ce qu'on lui vole ses marchandises. Les attentes du vendeur sont donc adaptées à certaines conventions dans ce contexte de marché.

En outre, elles se sont précisées au fur et à mesure de la progression du jeu avec ses clients. Comme le vendeur a répondu à toutes les interrogations des acheteurs potentiels, il est maintenant en droit d'attendre à son tour une réponse à la question qu'il s'est posée durant tout le déploiement de sa stratégie de vente, à savoir « Qu'allez-vous acheter en définitive ? » Il saisit donc l'énonciation de son client comme un acte illocutoire signifiant implicitement « Je veux *acheter* ce tee-shirt », même si son client ne formule pas explicitement la conséquence de l'expression de sa volonté lorsqu'elle se situe sur un marché.

Notons que cet acte illocutoire peut être paraphrasé par le performatif « J'achète ce tee-shirt ». Le client produit l'acte d'achat dès l'instant où il le déclare. Dans le cas que nous décrivons, l'expression n'a pas besoin d'être explicite pour que l'acte soit compris comme un acte d'achat. En effet, la procédure d'échange de marché ne peut pas avoir d'autre résultat qu'un acte de parole se traduisant par l'achat ou le non-achat. Si l'acte du client réalise implicitement le succès d'une vente, il est nécessairement une déclaration d'achat. Et la conséquence de cet acte constitue un effet perlocutoire qui se paie en monnaie au vendeur.

---

dire explicitement.

21. Par un autre acte de parole, Ronaldo désigne le second objet de son choix tout en le prenant dans sa main. Cette déclaration est quasiment semblable à la précédente car Ronaldo énonce un démonstratif, nomme la catégorie de marchandises choisie et en saisit une en particulier. Parallèlement, il décrit son propre geste : « Je *prends* aussi ce short ». Dans ce contexte de marché, la valeur illocutoire de ce performatif est toujours équivalente à « *J'achète* aussi ce short ».

22. Ronaldo ne fait pas d'autres déclarations d'achat et préfère changer de sujet en demandant d'autres informations à Martin. Comme nous l'avions remarqué, compte tenu de l'impatience manifestée par le vendeur, il ne pouvait pas prolonger l'entretien sans dévoiler ses intentions en ce qui concerne les marchandises présentées.

Mais comme il a informé le vendeur sur ces décisions d'achat dans les deux séquences précédentes, il peut à présent poursuivre ses demandes d'information. De son côté, le vendeur sait maintenant ce que Ronaldo compte acheter, sous réserve toutefois que celui-ci change d'avis ou se soit trompé sur l'argent dont il disposait. Tant que le client n'a rien déboursé, le vendeur n'est jamais sûr de rien. Il se doute aussi que Ronaldo n'achètera pas d'ensemble pour enfant, puisqu'il ne s'est pas prononcé à ce sujet et qu'il n'y a pas montré grand intérêt, contrairement à sa femme.

23. Martin se contente de répondre aux demandes d'information de son client. Même s'il suppose que Ronaldo demande du savon pour lui en acheter, il ne prend même plus la peine d'annoncer le prix, comme s'il s'agissait d'un produit sans valeur. Comparé au reste des marchandises, le savon ne mérite peut-être pas selon lui d'y accorder beaucoup d'importance.

24. Contraint par l'interrogatoire détaillé de l'Indien, Martin donne donc le prix complet au poids, mais son acte ne va pas jusqu'à dire une longue phrase. Une fois informé, Ronaldo

[96] Ce qui aurait pu être le cas, par exemple, dans un contexte de violence. Un même énoncé serait compris différemment si l'énonciateur menace son auditeur par un sous-entendu de type « Donne-moi le, sinon je te frappe ».

déclare, toujours de façon illocutoire, la quantité de savon qu'il désire acheter. Bien entendu, il ne s'agit pas pour Martin de lui donner du savon[97]. L'énoncé est équivalent ici à « J'achète dix livres de savon ».

Notons par ailleurs que Ronaldo n'a pas demandé de plus amples informations sur les savons. S'il n'a pas cherché à les voir (contrairement aux vêtements), c'est parce qu'il sait que les marchands colombiens[98] vendent toujours le même savon dans la région.

25. Devant le client qui l'observe, Martin compte les savons qu'il lui vend. Il met le tout dans un sac en plastique qui n'est jamais fait payer au client. Par convention, chacun a appris à savoir ce qu'il paie et ce qu'il ne paie pas[99] .

26. Voici une nouvelle demande d'information qui, symétriquement aux réponses du vendeur, montre qu'il n'est pas nécessaire de l'exposer par une phrase complète. Implicitement, elle reprend le début de l'énonciation de la séquence (22), et lui substitue le nouveau prédicat annoncé. Elle équivaut bien sûr à « Vous avez du riz ? ».

27. Par inférence, Martin sait que Ronaldo ne le questionne pas sans but. Il est évident pour lui que ce dernier se situe en position d'acheteur dans ce contexte de marché. Par le simple fait de nommer du riz, son désir d'achat apparaît clairement.

En outre, suite aux demandes récurrentes de son client, Martin a compris qu'il souhaitait systématiquement s'informer sur les prix des produits avant de déclarer un éventuel achat.

Martin répond alors par anticipation à la question de son client, tout en répondant à son ultime question par une présupposition. La conversation entre vendeur et client sur ce marché aurait dû se composer d'une réponse affirmative suivie d'une nouvelle question sur le prix. Or ici,

[97] Ce qui pourrait être le cas si, dans un autre contexte, Ronaldo se baignait près de lui dans une rivière.

[98] Certains marchands brésiliens vendent un savon jaune pigmenté de qualité beaucoup plus médiocre que le « Rey » vendu à La Pedrera, mais les Indiens savent très bien comparer la différence de qualité.

[99] Ronaldo pourrait demander naïvement « Combien vaut le sac en plastique ? », ou s'exclamer « Je n'ai jamais dit que j'achetais un sac en plastique ! »

Martin répond en bloc à plus de questions qu'il ne lui en a été posées. Il annonce d'emblée le prix de l'objet tout juste nommé par Ronaldo pour une demande d'information. Cette annonce présuppose implicitement que le vendeur dispose de la marchandise en question.

Ainsi, il « saute » une unité d'échange conversationnel inutile. Cet exemple montre qu'il peut réduire le temps d'une conversation explicite en la sectionnant. La conversation de marché est précipitée par le vendeur afin de « gagner du temps ». Notons, d'une part, qu'une telle coupure dans la suite explicite d'échanges de paroles ne réduit pas la quantité d'informations transmises, car elle est effectivement saisie implicitement par le client. D'autre part, elle ne change pas l'orientation générale de la conversation puisque l'interrogation du client a été correctement anticipée (sinon il l'aurait dit par la suite).

Le vendeur ne déclare pas la quantité de riz vendue à ce prix. Comme pour le savon, il s'agit d'une quantité standardisée dont chacun sait, de nos jours, qu'elle se vend par kilos.

28. De nouveau, pour une telle marchandise, Ronaldo se décide tout de suite. Il semble donc que sa décision ne soit pas aussi lourde de conséquences que pour les vêtements, beaucoup plus chers. Cependant, il achète un kilo de riz à un prix plus élevé qu'au commerce de l'Internat où le prix est fixé à 1500 pesos. Pourquoi prend-il une telle décision ?

La situation est typique d'un marché à information imparfaite. Ronaldo ne sait pas s'il reste du riz au commerce de l'Internat. Il décide donc de prendre juste ce dont il a besoin pour la journée, en attendant d'avoir de nouveau de l'information sur les stocks de riz par le biais du père Jorge. Car ce dernier n'est pas toujours disponible pour vendre ces marchandises. L'accès au marché du riz n'est pas toujours ouvert, et l'information le concernant reste souvent limitée.

29. Martin fait de nouveau cadeau d'un sac en plastique alors que le riz est déjà empaqueté. Même s'il n'est pas absolument nécessaire au transport des grains de riz, les vendeurs n'hésitent pas à donner des sacs tant pour faciliter le transport d'un grand nombre de

marchandises que pour rendre ces dernières plus attrayantes. Pour les Indiens, ces sacs demeurent, par ailleurs, très utiles[100].

30. Cette fois, Ronaldo n'a pas à demander s'il y a des piles à vendre. Il dispose directement de cette information en regardant ce qui a été déballé des cartons et étalé par le vendeur.

Remarquons que tout n'est pas à vendre ; par convention sur le marché chacun a appris à reconnaître les marchandises. Ici, il s'agit des objets ayant un aspect neuf, emballé ou exposé[101]. Devant une marchandise déballée et empaquetée qui l'intéresse, Ronaldo pose donc directement la question du prix.

31. Martin répond par deux quantités distinctes entrecoupées d'une pause dans l'énonciation (notée dans le texte par une virgule). Chacun sait à quoi correspondent le nombre « deux mille cinq cents » et l'unité de mesure « la paire », grâce à la connaissance qu'il a des ordres de grandeur des éléments échangés.

En Colombie, la quantité la plus importante est généralement le prix ; chacun sait qu'il se compte en centaines ou en milliers de pesos pour les biens de consommation courants. Il arrive cependant que le prix ne mentionne pas les milliers de pesos ; dans ce cas ils sont sous-entendus. C'est l'évaluation personnelle de l'ordre de grandeur du prix, non explicite, d'une marchandise qui permet de saisir l'unité de compte en pesos.

Les piles cylindriques sont vendues par paires. Martin a apporté plusieurs paquets de vingt grandes piles cylindriques *VARTA* alignées en rangs de deux. Les Indiens font

[100] Leur usage est très varié. Le plus souvent, ils servent à porter quelques poissons (plutôt qu'une liane qui les lie par les mâchoires), à garder la fariña ou la cassave, ou à être brûlés pour allumer le feu.

[101] Il est évident dans ce contexte que les tables, les cartons, les vêtements du vendeur, ou le vendeur lui même ne sont pas à vendre, ils sont uniquement le décor, les accessoires, les costumes et l'acteur qui permettent de représenter la scène de la vente. N'est à vendre que ce qui n'a jamais été utilisé ; l'empaquetage scellé est là pour le souligner.

généralement usage de ces piles R20 pour leurs lampes torches[102]. Lorsqu'il est dit « la paire », chacun comprend qu'il s'agit de la paire de grandes piles cylindriques.

Le sens de l'énonciation de Martin aurait été équivalent si son ordre avait été inversé en disant « La paire, deux mille cinq cents ». Chacune des deux quantités est donc bien associée à l'élément échangé par son ordre de grandeur mutuellement connu.

32. Ronaldo se décide encore très rapidement, c'est-à-dire tout de suite après l'information sur le prix. Il sait que le père Jorge n'a plus de piles en réserves depuis plusieurs semaines. Il est donc contraint d'acheter deux paires de piles, même si elles sont chères[103], pour pouvoir alimenter le radiocassette qu'il vient d'acheter.

33. Une fois que le vendeur a placé les piles dans le sac en plastique au-dessus du paquet de riz, l'ensemble des biens que le client s'est engagé à acheter ont été mis de côté. Sur simple déclaration orale, Ronaldo a en quelque sorte promis qu'il allait acquérir un ensemble de marchandises. Il a donc maintenant certaines obligations envers Martin ; il ne peut plus se retirer sans rien acheter. S'il le faisait, il perdrait la confiance de ce dernier qui ne le prendrait même plus au sérieux près de son étalage, pour jouer le jeu de la vente.

34. Même s'il a additionné mentalement la somme de façon approximative, il préfère savoir celle qui peut être calculée précisément par le vendeur avant de s'engager oralement dans de nouveaux achats. Cela suppose une certaine confiance dans les calculs de Martin.

35. Comme beaucoup de vendeurs, Martin ne fait plus ses calculs sur une feuille et préfère utiliser une calculatrice de poche devant l'Indien. Importés des Etats Unis ou d'Asie, beaucoup d'appareils électroniques sont devenus bons marchés à Bogota, comme dans la plupart des pays développés.

---

[102] Moins coûteuses pour leur alimentation, ce sont les lampes torches en aluminium qui fonctionnent avec deux de ces piles, les plus utilisées dans la région. Par ailleurs, les jeunes Indiens achètent de plus en plus de radiocassettes ; ceux qui sont choisis fonctionnent également avec ce type de piles ; ils en nécessitent trois ou quatre paires.

[103] Le père Jorge vend la paire de piles à 2000 pesos et elles ne valent que 1500 pesos à La Pedrera.

36. Un nouveau prix est annoncé à la lecture de l'écran à cristaux liquides de la calculatrice. C'est la somme d'argent que Ronaldo doit au vendeur à ce moment précis de l'interlocution sur ce marché, après toutes ses déclarations d'achat.

37. Ronaldo a mis dans une enveloppe la totalité de la paye reçue de Don Palma. S'il se renseigne sur des biscuits, c'est qu'il va bientôt terminer ses achats en pensant à ses enfants. Les Indiens (surtout s'ils sont des hommes) achètent généralement les biscuits en dernier, lorsque les produits les plus importants peuvent être réglés. Ronaldo paraît donc vouloir achever ses achats avec les deux mille pesos restants sur cinquante mille.

38. En déballant un dernier carton, le vendeur laisse percevoir davantage d'informations en ce qui concerne les marchandises. Et en sortant un paquet de biscuits, il montre un certain type de produit dont les qualités sont visibles au travers de l'emballage transparent. Il s'agit d'un grand paquet de biscuits salés de marque *Saltinas* de 250 g. contenant 10 petits sachets de 25 g.

39. Martin déclare le prix du produit qu'il vient de sortir ; un paquet de biscuits qui n'aurait coûté que 2000 pesos à La Pedrera. Soit 1500 pesos de plus sur cet étalage à Jariyé.

40. Un tel prix semble surprendre Ronaldo qui a sans doute gardé à l'esprit celui auquel il a acheté son dernier paquet de Saltinas. A Jariyé, les heures d'ouverture du marché sont rares, irrégulières et éloignées temporellement les unes des autres. Les effets de l'inflation, même s'ils ne sont pas plus importants qu'ailleurs, se font sentir presque à chaque fois qu'un marchand se présente à Jariyé[104]. Le prix des biscuits de la dernière vente à Jariyé n'est donc pas une référence pour connaître son prix d'aujourd'hui.

D'ailleurs, les vendeurs détiennent le monopole de ce qu'ils vendent (hormis le petit commerce du père Jorge, qui est en ce moment quasiment vide) ; la dimension du marché pour tel ou tel produit se réduit donc au minimum. A mesure qu'ils s'éloignent d'un marché

plus concurrentiel, ils peuvent accroître le niveau des prix sans diminuer trop fortement leurs ventes[105]. Le prix d'une marchandise est généralement plus élevé à Jariyé qu'à La Pedrera, et les prix à La Pedrera sont eux-mêmes plus élevés qu'à Leticia, Bogota, Manaus ou Belem.

Ronaldo n'a donc pas pu évaluer le prix des biscuits. Surpris, il ne peut pas les acheter sans entamer un nouveau billet de dix mille pesos. En se renseignant sur le prix des autres paquets, il semble décidé à ne pas le faire.

41. Face à une demande d'information systématique sur les produits les moins chers, Martin est de nouveau contraint de reprendre la plus chère de ses marchandises et de montrer celles qui sont plus abordables s'il veut maximiser la totalité de ses ventes.

Indiquons que les mêmes sachets de gaufrettes ne valent que 100 pesos l'unité à La Pedrera.

42. Mentalement, Ronaldo a calculé qu'il pouvait acheter six sachets de gaufrettes avec 2000 pesos. Il demande donc à Martin de lui en « donner » six. Dans ce contexte, cette énonciation doit aussi être interprétée comme une déclaration d'achat.

43. Pour ces petits biscuits qui semblent marquer la fin des achats de son client, Martin ne juge pas nécessaire d'offrir un nouveau sac ; il les range donc avec le reste, où il y a encore de la place.

44. Ronaldo concrétise l'acte d'achat que ses paroles avaient simplement laissé envisager. Ses annonces faisaient jusqu'alors référence à un acte à venir, non encore actualisé, donc incertain pour le vendeur. À mesure des déclarations de son client, Martin a progressivement préparé la transaction en séparant de son étalage et du reste de son chargement ce qu'il lui désignait, mais rien n'avait été conclu. L'échange marchand n'avait donc toujours pas

[104] L'inflation se fait le plus souvent sentir du fait des augmentations des coûts du transport, liées aux fréquentes hausses de prix des carburants.

[105] En économie, on dit que les élasticités des produits d'un marché monopolistique sont faibles. Le prix qui permet d'optimiser le profit est alors supérieur au prix concurrentiel.

véritablement commencé. Certains actes de parole essentiels à son prélude avaient été réalisés, mais aucun bien n'avait encore changé de propriétaire.

C'est au moment où Ronaldo abandonne cinq billets de 10000 pesos dans les mains de Martin que l'échange marchand franchit une étape cruciale qui entraîne nécessairement une série d'autres actes, déterminés par les règles constitutives strictes du marché.

En outre, le client réalise un acte illocutoire à l'instant même où il fait ce geste, car il n'a plus rien besoin de déclarer pour que la remise des billets ait le sens du paiement des achats annoncés. Toutes ses énonciations prennent alors leur force performative puisque désormais Ronaldo ne se contente plus de dire qu'il achète, il le montre. En d'autres termes, il réalise vraiment un acte d'achat précis, sans ajouter un mot, compte tenu de tout ce qui a été précédemment énoncé, et en se soumettant à certaines règles institutionnelles du marché.

L'énonciation s'appuie donc sur *l'acte de paiement* qui est l'un des actes fondamentaux de l'échange marchand, étant donné ses règles constitutives strictes. L'achat du client n'est alors plus simplement annoncé, il est saisi concrètement par le vendeur comme une réalité. C'est ainsi que se modifie, partiellement du moins, l'ensemble des objets dus et possédés par chacun des acteurs.

Ronaldo est devenu propriétaire de tous les objets auxquels il a fait référence dans ses déclarations d'achat et dont il a pu observer la mise à l'écart, en bonne et due forme, par rapport au reste des marchandises. De plus, il est encore propriétaire de sa « monnaie », c'est-à-dire ce qui reste de la valeur des billets remis moins la valeur de la totalité des biens qu'il s'est proposé d'acheter.

Tout cela, même s'il est censé en être devenu propriétaire, le client ne le détient pas encore effectivement. Il n'a donc pas d'autre choix que de faire confiance au vendeur pour envisager l'acquittement de ce qu'il lui « doit » à cette étape indispensable de la transaction.

45. Après avoir reçu l'argent, le vendeur a plusieurs choses à faire. Tout d'abord, selon les règles normatives non strictes du marché, Martin est obligé de dire « merci » afin de montrer sa gratitude envers son client. Mais cet acte de remerciement n'est pas une condition nécessaire à l'achèvement de l'échange marchand. Généralement, il ne remet pas en cause la vente s'il n'est pas accompli.

Par contre, il est obligé de se soumettre à certaines règles constitutives strictes de ce jeu social. Il se doit de remettre à son client sa monnaie. L'échange ne peut pas s'achever correctement tant que *l'acte de rendre la monnaie* n'a pas été réalisé.

Martin rend la monnaie par un acte illocutoire. Les pièces qu'il donne sont exhibées en tant qu'unités référentielles d'une somme d'unités de compte que chacun des interlocuteurs a pu calculer mentalement et symétriquement, comme la monnaie des cinquante mille pesos sur la totalité des marchandises achetées. Il allait sans dire que Martin devait deux cents pesos ; il les tend donc à son client sans aucun commentaire sur le calcul élémentaire qu'il doit avoir en commun avec lui.

Soulignons que ces pièces n'ont pas d'identité ou de singularité propre. Chaque type de pièces a différents aspects (taille, couleur, frappe, son du métal, etc.) et une valeur standardisés et interchangeables. Pour rendre correctement la monnaie (en bonne et due forme), encore faut-il savoir assembler certaines pièces — dont les différents aspects sont reconnaissables — pour que la somme de leurs valeurs standardisées soit égale à la valeur due. Les pièces étant interchangeables, leur histoire n'a ici aucune importance et leurs particularités n'ont pas lieu d'être sur un marché.

46. Une fois que le vendeur a rendu la monnaie, il lui reste à se soumettre à une autre règle constitutive stricte de l'échange marchand, par *l'acte de remise des marchandises* qui lui ont été payées.

Se faisant, Martin prend soin de rassembler les derniers articles en les mettant dans un autre sac. L'offre finale du vendeur semble engagée, mais ne se réalise pas sans quelques ultimes préparatifs.

Contrairement aux deux règles constitutives strictes, les règles qui consistent à remercier, et à tout placer dans des sacs en plastique sont normatives et facultatives dans cet échange marchand. On observe aussi que la réaction obligée du vendeur est assez tardive et ne nécessite plus aucun commentaire des interlocuteurs. Un long silence marque alors le terme d'une négociation orale où tout a été dit.

C'est alors que Milciades entre dans le jeu marchand. Il profite de ce silence pour interroger à son tour le vendeur. L'interrogation apparaît au vendeur de façon saillante ; ce dernier est obligé d'en tenir compte. Il s'agit d'une demande d'information sur le prix des cigarettes.

47. Martin donne le prix d'une quantité de marchandise nommée par sa marque de fabrique. A La Pedrera, les cigarettes *Imperial* sont connues pour leur qualité mais Milciades les trouvent assez chères.

48. Par une interrogation négative, il demande alors s'il n'y a pas ses cigarettes préférées, celles qui portent la marque *Piel Roja*. Il les apprécie pour la saveur de leur tabac brun et parce qu'elles sont sans filtre. Elles lui durent ainsi plus longtemps. Du reste, ces cigarettes sont surtout les moins chères.

49. Martin affirme qu'il ne détient pas d'autres cigarettes que celles de marque *Imperial*. Il sait que la demande effective en cigarettes est très forte au Miriti. Sans véritable concurrence présente sur le marché local, il peut imposer la marque de cigarettes qu'il souhaite vendre pour un meilleur profit. À La Pedrera, les cigarettes *Imperial* valent mille pesos le paquet, et les *Piel Roja*, six cents pesos (voir Tabl. 23, chap. 5.2.2.).

50. Le vieil homme fait sa déclaration d'achat, en demandant au vendeur de lui « donner » une certaine quantité de marchandises de référence. Comme l'a annoncé précédemment le vendeur, la quantité annoncée se compte en « paquets » et non pas en cigarettes à l'unité. Milciades sait qu'il doit déclarer sa volonté d'achat en utilisant cette unité de mesure. Il n'est donc pas nécessaire de la préciser de nouveau.

51. Puis sans un mot, l'homme sort son petit portefeuille acheté à Leticia. Sous les regards de sa fille, il reconnaît deux billets à leur couleur, puis les tend.

52. Personne n'a rien dit au cours de cette transaction ; Milciades en déduit donc qu'il ne s'est pas trompé. Le vendeur lui rend d'ailleurs les petites pièces qu'il attendait ; tout semble en ordre.

3.5. Etude séquentielle de la description du 29 / 12 / 98

Une minga chez Autanacio Yucuna (Jerurihua)

1. Les participants d'une minga sont généralement attendus chez leurs hôtes dès le début de la matinée. Une heure après le levé du soleil, qui est toujours à six heures, même les invités les plus éloignés ont eu le temps de se laver rapidement aux premières lueurs du jour et de faire le trajet.

Aucun Indien ne dispose d'assez de haches et de machettes pour en prêter à tous ses invités. Il convient donc d'apporter ses propres outils de travail dans une minga.

2. Remarquons les règles normatives présentes dans ce court échange de paroles. Lorsque le maître de maloca semble chez lui, deux passants doivent le saluer de l'extérieur. Un manquement à cette règle pourrait signifier une certaine discorde.

La question de Milciades suppose d'ailleurs une autre règle normative intériorisée. Lorsqu'il y a une minga, chaque homme de la communauté est censé y participer. Chacun doit donc faire comme les autres.

Quand le maloquero est absent, c'est sa femme qui répond. En indiquant qu'il est sorti chercher sa hache, elle laisse entendre qu'il est parti la chercher là où il met ses autres outils, c'est-à-dire dans son ancienne maloca aux portes cadenassées.

3. Comparée à d'autres demeures comme celle du prêtre ou la maloca de Gonzalo, la pauvre maison d'Autanacio révèle l'inégalité du niveau de vie qui règne à Jariyé. Comme nous le verrons, il dépend surtout des relations entretenues avec le système économique occidental, et non d'un développement autonome. Or contrairement à d'autres hommes de la communauté, Autanacio n'a pas de travail stable avec l'Internat ou le Corregimiento.

4. Autanacio ne possède qu'un seul chien efflanqué lui permettant de faire encore quelques sorties de chasse. Comme beaucoup d'Indiens pauvres ou trop vieux, il n'utilise généralement ni cartouches ni fusils. Seul cet allié lui permet de débusquer des petits animaux

lorsqu'ils se réfugient au fond d'un terrier ou dans le creux d'un tronc. Pour les faire sortir, il les enfume en faisant brûler une fourmilière qu'il ventile avec des feuilles.

5. Vers sept heures dix, beaucoup d'invités ont déjà fini leur repas. Souvent, il vaut mieux arriver avant les autres pour être sûr d'être bien servi et pour profiter plus longtemps de ce moment de convivialité, le ventre rassasié. Notons d'ailleurs que certains ne sont pas allés à la minga de la veille ; plusieurs d'entre eux n'ont pas mangé de viande depuis un moment.

La salutation d'usage est toujours une marque de bienvenue. Plus il y a de participants à la minga, plus il sera facile d'accomplir le travail. L'étendue de terrain à déboiser est déjà fixée à l'avance et ne dépend pas du nombre de participants.

6. L'intention manifeste de s'intégrer à la minga est satisfaite dès l'entrée des nouveaux arrivants par l'accueil d'Esperanza Matapi, la maîtresse de maison. Dès l'instant où celle-ci leur propose de boire la *caguana*, ceux-ci peuvent se considérer admis au travail collectif. En buvant, ils concluent un accord tacite.

7. Puis entrent l'instituteur de l'école de l'Internat, sa femme et la fille de Milciades accompagnée de son dernier enfant en bas âge. On constate que les femmes ont le droit de venir à la minga même si elles ne participent pas aux travaux collectifs. L'une des qualités essentielles d'un homme adulte est de pouvoir assumer la charge de sa famille[106]. En aucun cas, la minga ne peut perturber cette règle constitutive de la vie familiale ; c'est pourquoi les femmes suivent les hommes avec leurs gamelles pour emporter un peu de nourriture à leur foyer. La force de travail d'un père de famille continue ainsi d'alimenter ceux qui sont à sa charge, même si ce qu'elle produit est approprié par une autre famille.

[106] Cette qualité fait partie de la conception indigène du terme *ina'uqué* que nous traduisons le plus souvent par « personne ». Or pour comprendre toutes les dimensions sémantiques de ce terme, il faut faire référence à son usage dans la vie quotidienne des Indiens et dans la mythologie. Les mythes mettent sans arrêt en relief les difficultés d'un *ina'uqué* à assumer l'alimentation de sa famille. Ce qui ne semble pas être un problème pour les Blancs, tels qu'ils sont décrits dans certaines histoires orales de langue yucuna. Cf. *Histoire des petits Blancs abandonnés*, *Histoire des trois frères blancs.*

8. Le travail des hôtes consiste essentiellement à fournir, préparer et servir l'alimentation essentielle à l'effort collectif. Notons la relative division sexuelle des tâches. Ce sont les femmes qui ont cultivé et récolté le manioc, puis préparé les galettes de cassave. Elles ont aussi découpé et fait bouillir la viande. Jaime a, quant à lui, chassé et tué l'animal, et exceptionnellement, c'est lui qui distribue au mieux les parts. En temps normal, cette tâche est réservée aux femmes.

9. L'abondante nourriture qui va servir à alimenter une vingtaine de personnes contraste avec le manque de place à l'intérieur de la modeste cabane. A la différence des grandes malocas comme celle de Gonzalo ou de Wasaï Miraña, les maisons sur pilotis ou les petites maisons circulaires à même le sol ne sont pas adaptées pour organiser de grandes mingas avec un très grand nombre d'invités. Comme dit Milciades, dans ce genre de maison on ne peut pas vraiment recevoir pour parler et penser, « on mâche la coca *comme ça pour rien*[107] ». Quelqu'un qui ne peut pas recevoir dans une maison digne de ce nom, c'est-à-dire la maloca, est au plus bas niveau de l'échelle sociale traditionnelle.

10. En ce lieu, il n'y a ni longs bancs circulaires (*ñáca'jori*), ni « bancs à penser » (*eta'pá*), à peine quelques petits bancs de femmes (*purúna'pa*) et quelques bancs d'écoliers. Les hommes s'assoient donc modestement là où ils peuvent.

Les femmes sont accoutumées à manger sans bancs. Elles prennent la position accroupie traditionnelle, le fessier appuyé sur les talons. En mangeant ainsi publiquement, Luz et Catalina exposent leur différence de position sociale. Tandis que Catalina mange dans l'assiette de son mari, Luz mange piteusement dans l'assiette de son père avec son bébé sous le bras, ce qui est le comble pour une femme mariée.

[107] Cette formule est très souvent employée en langue yucuna par l'adverbe *majopeja*, que l'on traduit en espagnol par « *asi no más* ». Nous la retrouverons quand nous aborderons les transcriptions d'énoncés indigènes.

Le mari de Catalina a très bien su tirer profit de deux institutions différentes. A la fois instituteur et maloquero, Alonso dispose d'un revenu de 110000 pesos par mois et de trois chagras, dont deux regorgent de nourriture et de coca.

Ronaldo, quant à lui, vit chez son père et, comme ce dernier, il n'est pas salarié. Il n'a qu'un contrat avec son maître d'oeuvre pour travailler sur le chantier de la bibliothèque en construction. Il n'a donc pas pu se libérer pour travailler à la minga et Luz se voit contrainte de manger dans l'assiette de son père. Chacun peut remarquer que ni son mari ni sa nouvelle belle-famille ne sont aptes à assumer complètement son alimentation et celle de ses enfants. En travaillant pour le projet du ministère de la Culture, Ronaldo s'écarte une fois de plus des normes sociales traditionnelles.

11. Si Luz est venue manger et chercher de la nourriture, c'est surtout parce que chez elle tout le monde a faim. Catalina, elle, n'attendait pas après la minga pour manger correctement, et chacun le sait. Même si son mari vit bien, il n'a pas hésité à y participer, ce qui est bien vu. Elle est venue en toute légitimité profiter de l'ambiance joviale, mais aussi pour voir et parler.

Après avoir quelque peu mangé sur la part des hommes, les deux femmes partent rapidement sans les retarder dans leur besogne et sans encombrer davantage les lieux.

12. Le même cérémoniel des entrées, salutations, et libations se répète. Les uns mangent pendant que les autres attendent. A première vue, personne ne semble pour l'instant bénéficier de privilège, ni d'égard par rapport aux autres.

13. Pourtant certains restent debout, d'autres réussissent à se faire une place assez confortable. Personne ne demande rien aux hôtes, chacun se débrouille. Les mieux assis ne sont pas toujours les premiers, ils seraient plutôt ceux qui savent jouer de leurs contacts personnels avec les autres. La familiarité est souvent bien accueillie et ne semble pas vraiment gêner. Au contraire, chacun essaie de bavarder et de placer quelques plaisanteries.

14. C'est précisément à la fin d'un copieux repas que chacun se doit de remercier les hôtes en exprimant certaines marques de satisfactions venant du ventre. Ainsi l'on montre sa reconnaissance aux hôtes et l'on valorise publiquement le repas qu'ils ont servi.

Ces actes illocutoires peuvent donc être interprétés par des formules telles que : « Je suis très reconnaissant à nos hôtes de nous avoir servi un si copieux repas », « J'ai bien mangé », « Un grand merci à nos hôtes », « Je pense que tout le monde ici s'est vraiment régalé », etc.

Les actes de relâchement du corps répondent aux attentes des hôtes, même s'ils ne sont pas obligatoires dans une minga. Ils sont donc accueillis en fonction de règles normatives non strictes. Mais soulignons un point qui nous apparaît important ici : ce ne sont pas n'importe quels actes de relâchement du corps qui obéissent à des règles normatives, mais seulement certains d'entre eux, car ils appartiennent à un ensemble de manières plus ou moins strictes de se conduire. Certaines d'entre elles sont accueillies favorablement (tels que les « Aaah ! » et les rôts), d'autres ne le sont nullement [108].

Chacun de ces actes illocutoires a son importance à chaque étape des échanges. Parmi ces derniers, nous distinguons ceux qui ont lieu entre chaque invité et chaque hôte, d'une part, et entre les invités et les hôtes, d'autre part.

En exprimant de la satisfaction à propos du repas qui vient d'être pris, chacun reconnaît sa valeur. Les hôtes sont ainsi valorisés à leur tour. Ils peuvent donc se sentir flattés et satisfaits de l'invité qui marque la valeur de leurs efforts devant les autres. Ils seront tentés de réinviter ceux qui les valorisent publiquement.

Une fois que l'abondance et la qualité du repas ont été reconnues par la plupart des invités, tous les hommes présents doivent aller travailler pour leurs hôtes. Autanacio, en tant que maître de maison, n'a plus qu'à leur offrir un peu de coca pour sceller cet accord.

Immédiatement après la fin du repas, il est souvent bien vu de montrer que l'on est bon travailleur et que l'on a hâte de commencer à s'activer. Ce sont surtout les jeunes qui manient les haches, en cherchant à manifester leur vigueur. Cette force ne demandant qu'à se libérer, semble être l'effet de la viande de pécaris qui vient d'être mangée. Selon certaines représentations culturelles communes aux Indiens d'Amazonie, comme à beaucoup d'autres sociétés, c'est en mangeant la viande des animaux de grande taille que l'on acquiert leur force[109].

Ces comportements mettent aussi en valeur le repas des hôtes. Ils s'ajoutent aux manifestations des ventres bien remplis parmis les remerciements implicites. Dès que les hôtes ont obtenu la satisfaction générale des invités, chacun doit offrir à son tour ses services. On affiche ainsi sa bonne volonté et sa capacité à travailler.

15. Gonzalo arrive tard car il n'attend pas après la nourriture d'Autanacio. Comme Alonso, il dispose de trois chagras[110]. Et il sait qu'il est attendu et qu'il sera de toute façon bien servi. Ayant été choisi comme maloquero et directeur du centre culturel du Miriti, il est devenu un ancien (*pheñahuilá*) envié et privilégié[111]. Par conséquent, il doit assumer sa fonction de représentant des traditions en participant au travail collectif, même s'il paraît ne pas y prendre plaisir[112].

---

[108] Par exemple, les pets ne sont jamais tolérés en public. Ils seraient perçus comme un manque de respect pour les hôtes et les invités.

[109] Cf. S.Hugh-Jones, 1996 : 124. Cette idée est d'ailleurs mise en relief dans les mythes et dans la vie quotidienne.

[110] Le manioc n'est plus aussi productif après deux ans sur le même sol. C'est pourquoi, il faut faire une nouvelle chagra chaque année pour pouvoir récolter suffisamment de manioc l'année suivante. Gonzalo vit donc sur la chagra de l'année dernière et celle d'il y a deux ans, pendant qu'il sème le manioc de sa nouvelle chagra.

[111] Notons toutefois que la légitimité d'un tel statut est souvent remise en cause. A Jariyé, le savoir traditionnel des maloqueros s'est perdu et personne ne sait plus « maîtriser » (Esp. *manejar*) les grandes malocas à quatre piliers. Une maloca « clef en main » a été offerte par le ministère de la Culture a un Indien qui ne peut pas en assumer toutes les responsabilités symboliques. Par ailleurs, un tel poste de dirigeant (au sens occidental du terme) ne peut pas être reconnu par les anciens qui gardent encore le savoir traditionnel.

[112] Très en retard, Gonzalo n'a pas semblé désireux de participer aux joies du repas collectif. Il a aussi beaucoup de préoccupations et de travail depuis qu'il assume sa nouvelle fonction.

16. Le dernier arrivé est lui-aussi bien servi. Agé d'une vingtaine d'année et sans statut social privilégié, il bénéficie pourtant de l'accueil chaleureux de l'une des filles d'Autanacio. Notons que les parents de celle-ci ne lui ont pas ménagé d'égards particuliers ; son entrée et ses comportements rappellent ceux d'un habitué de la maison. Le jeune homme vit encore chez son père à Mamora pendant que la jeune fille élève seule pour l'instant son enfant[113] dans la maison de ses parents.

17. Enfin, lorsque tous les hommes ont pu manger à leur faim et qu'ils se sont remplis les joues de mambe, tous se montrent effectivement décidés à travailler en prennant leur outil de travail et en partant vers la future chagra sans trop s'attarder.

18. Comme on pouvait s'en douter, il n'y a pas trop d'outils dans la maison d'Autanacio. Les outils métalliques sont toujours rares à Jariyé et difficiles à se procurer en raison du niveau de vie local. Ils sont néanmoins devenus indispensables ; c'est pourquoi l'on demande souvent à quelqu'un de les prêter. Mais cela n'est pas toujours accepté. Ici, Jaime prête volontiers sa machette à l'ethnologue car il sait que celui-ci peut facilement s'en procurer ailleurs et donc qu'il lui rendra. De plus, il espère le voir lui aussi au travail.

19. Jaime est parti en tête car c'est lui qui va diriger le travail collectif. En cela, il succède à son père qui n'est plus en âge d'assumer de telles responsabilités. Néanmoins, le père et le fils ont décidé ensemble de la délimitation du terrain à déboiser.

Lorsque certains s'éloignent des sentiers, chacun peut en conclure qu'ils vont déféquer. On remarquera que ce type d'inférence ne peut être opéré sans tenir compte des règles d'intimité et d'hygiène en vigueur.

20. Le terrain à déboiser, comme la plupart des chagras de Jariyé, est assez éloigné des maisons, presque toutes regroupées autour de l'Internat. Il faut donc marcher à un bon rythme pendant quarante minutes avant d'arriver à la principale chagra d'Autanacio (qui se trouve à

[113] Selon Milciades, l'enfant que la jeune fille allaite serait bien le fils du jeune homme.

environ deux kilomètres de chez lui). Ce dernier n'a du reste qu'une toute petite chagra à côté de sa maison.

21. En ce jour de la fin décembre, les gens sont en plein été dans cette région équatoriale de l'hémisphère sud. Vers huit heures et demie du matin, il fait déjà chaud, même sous les arbres du sentier de forêt qui sépare la chagra d'Autanacio du terrain à défricher. Autanacio a fait venir l'une de ses filles et la femme de Jaime pour puiser de l'eau à la source la plus proche et l'apporter aux hommes.

22. Chaque pause est une occasion de prendre un peu de coca à mâcher. En tendant son pot aux participants, Autanacio assume son rôle d'offreur de mambe. Même sans cuillère, les hommes savent parfaitement ce qu'ils doivent faire lors de la remise du pot. Le premier receveur ramasse une feuille à proximité et se remplit les joues sans s'étouffer avec son contenu. Il est évident pour lui que le pot ne lui est pas donné ; il le passe ensuite à son voisin qui se sert à son tour en prenant la feuille laissée à l'intérieur du pot. Une fois que le second s'est servi, il le fait circuler de la même manière, jusqu'à ce que tout le monde ait eu sa part. Enfin, l'offreur récupère son pot et se sert en dernier. Cette pratique qui consiste à faire circuler régulièrement le récipient de coca est très importante et nécessaire à toute minga. Nous verrons plus loin et progressivement pourquoi.

23. Les derniers ont beaucoup traîné en chemin. Les jeunes qui, avec Jaime, étaient partis devant ont attendu un bon moment puis sont revenus chercher les autres. Au total, plus d'une demi-heure de marche distance les premiers des derniers au bout d'à peine trois quarts d'heure de trajet. Tous les participants n'ont pas la même hâte de commencer l'essartage.

24. Dix minutes plus tard, nous arrivons sur le terrain à déboiser. Alonso et Gonzalo montrent rapidement au novice la tâche à accomplir. Notons qu'ils n'ont pas le travail le plus pénible. Le défrichage à la machette nécessite beaucoup moins d'effort et de résistance physique que l'abattage des gros arbres. Certains ont choisi de faire le plus dur. Parmi eux,

deux jeunes, âgés respectivement de douze et quatorze ans, et Milciades, âgé de soixante-dix neuf ans[114].

25. Une heure environ après le début de l'essartage, Autanacio assume de nouveau son rôle d'offreur d'aliments spirituels. Comme lors des bals cérémoniels, l'invitant pose devant les invités la *caguana*, boisson de l'hospitalité et de l'effort collectif par excellence[115]. Chacun doit alors boire beaucoup de cette boisson pour montrer à son hôte qu'il est assoiffé par l'effort que ce dernier lui fait subir.

26. C'est seulement après avoir désaltéré ses invités, qu'il leur tend de nouveau son pot de mambe. En tant qu'aliment de l'esprit et du corps, la coca est censée aider les invités à maîtriser leur travail et à mieux le supporter physiquement.

27. Une pause ne doit jamais devenir un prétexte pour s'attarder durant l'effort collectif. Chacun reprend rapidement le travail devant Autanacio.

28. Gonzalo a fait sonner sa montre comme s'il était sur un chantier de Blancs, où le travail est censé s'arrêter pile à midi. Or ici, il n'y a pas de versement de salaire à la journée. Dans une minga, ce n'est pas le temps de travail qui est quantifié précisément, ce serait plutôt le résultat du travail collectif. Le terrain à raser a été délimité par Autanacio et Jaime, et chaque sous-groupe de coéquipiers (partageant la même tâche) termine lorsqu'il a accompli la part du travail qu'ils ont fixé.

---

[114] Voir E.S. 21 / 12 / 98, séq. 6 n.

[115] La *caguana* est aussi une boisson de fête puisqu'elle est utilisée dans la plupart des bals traditionnels (comme celui du poisson, et de yurupari). Cependant, d'autres boissons traditionnelles comme la *chicha* de chontaduro ou le *guarapo* (alcool d'ananas) sont strictement réservées aux fêtes rituelles et se substituent ainsi à la caguana. Mais par opposition à cette dernière, celles-ci sont préparées lors de la récolte annuelle des fruits, à l'occasion exclusive des bals saisonniers. Chaque boisson est donc offerte dans un contexte précis. La chicha de chontaduro et le guarapo ne sont pas donnés lors de l'effort dans les minga. La chicha de chontaduro est réservée à la fête saisonnière qui porte son nom (D. 5 / 2 / 99 , *Début de bal chez Wasaï Miraña*), et aux réceptions d'invités particuliers. Le guarapo est lui aussi réservé à certaines fêtes saisonnières, et n'est jamais proposé aux visiteurs en dehors des bals. Notons que c'est cette rigidité qui distingue l'hospitalité des indigènes de celle des métisses et des colons « indigènisés ». Lorsque ces derniers ont appris à faire le guarapo et la chicha, ils les utilisent dans leurs propres contextes, c'est-à-dire en dehors des cérémoniels traditionnels.

Chacun assume avec ceux de son sous-groupe un travail semblable fait en parallèle. Si l'un travaille moins vite, les coéquipiers doivent l'aider pour que tous puissent terminer en même temps. Ajoutons qu'il est préférable de finir avec les autres avant que le soleil ait passé son zénith. Plus l'on s'attarde, plus le travail en pleine chaleur devient pénible.

La sonnerie de la montre de Gonzalo marque l'intégration de la temporalité occidentale au sein de la culture indigène. Gonzalo n'a, semble-t-il, aucune envie de travailler plus qu'il n'y est obligé. Et en prenant comme référence le travail avec les Blancs, il pense que le repas d'Autanacio vaut une certaine quantité de travail qui peut être mesurée en temps. C'est pourquoi il délimite lui-même son temps de travail à l'aide de l'instrument des Blancs utilisé à cet effet.

29. Cependant, la temporalité du travail salarié ne peut pas être imposée par le comportement individuel de Gonzalo. Tout seul, il ne peut pas s'arrêter de défricher, même en se basant sur la stricte mesure objective d'une montre occidentale. Chacun se dépêche de finir le reste du terrain prévu.

30. C'est seulement lorsque le sous-groupe de défricheurs est arrivé au lieu de rendez-vous avec les bûcherons qu'ils peuvent s'asseoir pour les attendre.

31. Non seulement le travail des défricheurs est moins épuisant que celui des bûcherons, mais il est aussi moins long. Cette différence ne devrait pas prendre une telle importance, car le terrain est une ancienne chagra en friche[116] ; il n'y a donc pas de gros troncs à abattre. Mais les défricheurs n'ont fait que le minimum de leur travail. Ils n'ont pas touché aux jeunes arbres dès que le diamètre de leur tronc dépassait une « demi-main », c'est-à-dire neuf centimètres environ. Les bûcherons ont pris du retard ; ils sont souvent retournés couper certains arbres qui ne se sont pas complètement cassés sous le poids des plus grands.

[116] Esp. *Rastrojo.* Yuc. *Jíma'lami.* Près de Jariyé, la plus grande part des terres cultivables sont des anciennes chagras abandonnées. Cela s'explique par le fait qu'une population relativement importante s'y est concentrée depuis la création de l'Internat en 1949.

32. Entre les premiers, qui ont mesuré leurs efforts et leur temps de travail, et les derniers qui s'acharnent à laisser derrière eux « leurs traces »,[117] c'est-à-dire la marque reconnaissable d'un travail bien fait que l'on peut leur attribuer, cinquante minutes se sont écoulées.

Lorsque beaucoup de participants se sont regroupés sous les derniers arbres à abattre, il n'est plus nécessaire d'être nombreux pour finir le travail collectif. Au contraire, il vaut mieux que la plupart des invités s'en aillent pour ne pas risquer d'accident. Autanacio fait donc partir tout le monde et guide le trajet du retour.

33. De nouveau, les premiers attendent les derniers afin d'arriver tous ensemble chez Autanacio. Il est généralement mal vu d'arriver avant les autres. L'acharnement des derniers décourage cependant les premiers dans leur attente. Et le groupe se disloque au moment du retour.

34. Juste avant le moment tant attendu du déjeuner collectif, le groupe des participants de la minga achève de se diviser. Gonzalo ne se presse pas de revenir. Les uns et les autres rentrent chacun de leur côté chez eux, le temps d'une baignade et d'un léger repos.

35. Les participants de la minga n'ont pas choisi de manger tous ensemble au moment du déjeuner. Personne n'a semblé se soucier de la présence des autres convives.

36. Le matin, Jaime a servi beaucoup de viande à ses invités pour qu'ils soient satisfaits durant leur travail et qu'ils aient les forces nécessaires. L'après-midi, il ne reste presque plus rien du pécari de la matinée. On mange donc légèrement et rapidement. Certains ne sont d'ailleurs pas revenus pour si peu.

N'ayant pas de meilleur repas à attendre, Milciades et Santiago ont décidé de retourner faire honneur au déjeuner d'Autanacio.

[117] Yuc. *Rapumi*. La trace de quelqu'un.

37. En tête à tête, cette fois, avec Autanacio au sein de sa modeste demeure, ils ne peuvent pas partager la coca de leur hôte sans échanger quelques paroles formelles qui réactualisent leurs relations de parenté.

La conversation perd rapidement son rythme par un long silence. Les invités décident alors de mettre un terme à leur participation à la minga d'Autanacio.

38. Avant de s'en aller, l'invité doit toujours déclarer son départ selon la formule appropriée ; le plus souvent, il s’adresse à ses hôtes par des termes de parenté. La réponse « A'e » des hôtes est elle aussi formelle. Elle accepte le départ des invités, tout en reconnaissant leur participation à la minga.

3.6. Etude séquentielle de la description du 30 / 12 / 98

Réception du maître d'oeuvre chez Santiago Matapi

1. Tous les matins, y compris le dimanche et en cette période festive, les deux maîtres d'oeuvre originaires de Leticia se lèvent à l'aube pour aller travailler. Dans leur loge du Corregimiento, ils prennent un rapide repas en puisant dans leur stock de réserves alimentaires. Leur nourriture quotidienne est essentiellement constituée de riz, haricots ou lentilles, de thon, de sardines et de saucisses en boîte. Après avoir bu leur café, ils traversent le fleuve Miriti sur le bateau du Corregimiento pour aller du côté de l'Internat, puis prennent le chemin du chantier qui passe juste devant la maison de Santiago.

A huit heures moins dix du matin, la famille de Santiago n'a pas encore terminé de manger.

Leur nourriture se distingue en tout point de celle des deux Blancs, non seulement dans son mode de consommation mais aussi dans son mode de production.

La dégustation et la capture des fourmis volantes[118] font la joie des Indiens même si elles peuvent répugner les observateurs étrangers. Il s'agit des femelles dont l'abdomen est distendu par les oeufs et qui s'envolent toutes ensembles des fourmilières, une fois par an. Croquées vives avec un morceau de cassave, elles constituent un repas exceptionnel, produit et consommé directement dans son environnement naturel.

Durant une bonne partie de l'après-midi de la veille, les enfants, les femmes, et les vieillards s'étaient exercés à attraper ces bestioles volantes et mordantes pour les mettre dans toutes sortes de récipients (bouteilles, boites, marmites, etc.). Tous s'étaient donné le mot pour s'amuser collectivement à ce jeu. Près des fourmilières, les gens cherchaient leur repas à pieds nus et sautillaient pour éviter de se faire mordre. Même si beaucoup d'entre eux revenaient

[118] **Caja'yú.** (Yuc.). Arriera (Esp.). Fourmi non identifié.

avec les pieds ensanglantés, la plupart avaient le sourire aux lèvres en ouvrant leur récipient grouillant de fourmis.

2. Arturo salue comme chaque matin la famille de Santiago en passant devant la maison sur pilotis. Cette fois, il leur apporte quelques provisions. Il s'intéresse particulièrement à cette famille, car il y est généralement bien reçu à la différence de beaucoup d'autres maisons. Celle-ci l'aide parfois à passer agréablement le temps dans sa « maison de Blanc » récemment construite, où Luz lui offre toujours quelque chose à boire ou à manger, lorsqu'elle le peut.

Notons que cette famille s'identifie beaucoup au mode de vie occidental, ne serait-ce que par le type de maison qu'elle a adopté, et par la valeur qu'elle accorde aux biens occidentaux. Dans ce foyer, tout le monde est habitué aux relations avec les Blancs. Ils ont reçu l'éducation de l'Internat[119]. Tous parlent espagnol.

Face au mode de vie occidental toujours attrayant, les valeurs traditionnelles sont de moins en moins reconnues, surtout parmi les jeunes. Beaucoup d'entre eux pensent quitter Jariyé pour aller vivre en milieu urbain. Une fois le chantier terminé, Ronaldo projette d'emmener Luz à Leticia dès qu'il aura reçu la totalité de sa paye.

Rappelons qu'Arturo entretient des relations de travail avec Ronaldo et Santiago[120]. Son rapport avec les deux hommes est à la fois mêlé d'amitié et d'autorité.

3. Victoria, la femme de Santiago est toujours absente. Après avoir été soignée à l'hôpital de La Pedrera, elle est allée s'installer provisoirement avec son jeune fils dans la petite maloca tenue par Edilberto et Nubia en l'absence de Milciades. C'est alors Luz qui assume seule le rôle de maîtresse de maison, chez sa belle-famille d'accueil.

[119] Rappelons que jusqu'au début des années quatre-vingts l'éducation n'était pas seulement donnée aux Indiens de la région, elle était forcée. Santiago a ainsi été contraint d'aller à l'école de l'Internat, plutôt que de rester dans sa famille pour apprendre le savoir de sa culture traditionnelle. Il s'identifie pourtant à ses origines indigènes. En vain, il essaie d'apprendre les chants avec Milciades, le soir.

[120] D. 18 / 12 / 98. *Paiement des ouvriers indigènes à l'Internat*.

L'hospitalité qu'elle offre aux deux maîtres d'oeuvres de son mari est ici récompensée par quelques présents qu'elle attendait, non sans parfois leur en faire la demande explicite.

Ils ont apporté ce qu'ils avaient en surplus dans leur réserves alimentaires. De tels produits possèdent les propriétés de la plupart des biens commercialisés par les Blancs à Jariyé[121]. Tous ont subi plusieurs procédures de transformation et ont été empaquetés grâce à la technologie industrielle. Leurs emballages portent leurs marques de fabrique.

Notons aussi qu'ils ne sont pas indispensables ou nécessaires pour compléter l'alimentation de l'organisme humain. Une analyse nutritive (s'interrogeant sur les problèmes de malnutrition) ne manquerait pas de souligner l'absence de protéines et de vitamines dans ces produits. On ne peut donc pas considérer qu'ils alimentent la reproduction de la force de travail.

Ces biens sont cependant rares près de l'Internat du Miriti. Contrairement aux zones urbaines, Jariyé n'est pas un lieu où ils sont ordinairement accessibles ; ce ne sont pas des produits de consommation courante pour la famille de Santiago.

La satisfaction de Luz peut être reliée au fait que ces biens sont exceptionnels. Leur valeur semble donc basée sur leur rareté et non pas sur leur utilité.

4. Luz sait que les Blancs répugnent presque toujours à manger des fourmis, surtout si elles sont vivantes[122]. Or dans une telle situation de réception, elle est en droit d'affirmer son identité indigène. En imposant sa nourriture et sa façon de manger à la vue de deux étrangers, elle peut jouir d'un pouvoir que les Blancs n'ont pas.

5. L'effet est d'autant plus important qu'il ne surprend personne à part les deux intrus. De plus, c'est une femme qui impressionne deux hommes. Ce qui fait pouffer de rire les jeunes filles.

---

[121] E. S. 21 / 12 / 98.

[122] Beaucoup de colombiens sont pourtant friands de certaines espèces de fourmis comestibles comme la fameuse *culona* de Santander. Mais elles sont généralement cuites avant d'être servies.

6. Voici une question qui, par inférence, contient un présupposé implicite. La question n'est ici pertinente qu'à la condition que Luz *puisse offrir* au moins l'une de ses fourmis vivantes. Dans un tel contexte d'hospitalité, où elles sont abondantes et n'ont pas de prix, il est évident pour chacun que Luz peut vraiment en offrir *gratuitement* à son invité.

La question de Luz peut être saisie comme un acte illocutoire. Nous l'explicitons par une formule telle que « Je vous propose de vous donner une fourmi vivante pour le goûter. En voulez-vous une ? ». L'acte n'est pas une simple question, il constitue aussi une *proposition de don* et par là-même un performatif. De plus, il engage le donataire à faire quelque chose de précis avec la chose donnée ; il oblige à accepter de la manger.

L'interrogation équivaut donc à une proposition implicite qui, une fois acceptée, contraint d'adopter un certain comportement : le même que celui du donneur. Luz pose ainsi un défi à son invité.

7. En répondant négativement à une telle question, Arturo ne relève pas le défi de la jeune femme. Il est ainsi acculé à laisser apparaître ce qui le distingue en tant que Blanc. La famille a pu voir qu'il n'était pas capable, contrairement à elle, de manger ce genre de petites bêtes.

8. Luz a observé l'attitude de Gremaldo, toujours silencieux. Elle en déduit qu'il ne sera pas plus téméraire que son compagnon. Cependant, la maîtresse de maison ne souhaite pas le mettre mal à l'aise à son tour ; elle ne lui pose donc pas la question pour ne pas lui faire révéler son refus. Et même si ce dernier ne veut pas participer au repas collectif, elle le laisse observer à son gré.

9. Après avoir reçu un sac de provisions, Luz tient cependant à offrir quelque chose d'acceptable à ses invités. Elle les connaît assez pour savoir que ceux-ci aiment le gibier et qu'ils en ont assez de manger quotidiennement la même nourriture en conserve. Par

conséquent, elle suppose qu'ils se feront un plaisir de recevoir un peu de volaille dans un morceau de cassave ; ce qui est, selon elle, idéal pour manger froid sur le lieu de travail.

10. L'acceptation d'Arturo est précédée de l'exclamation de surprise « Oh ! », qui laisse entendre qu'il n'attendait pas un don aussi important. L'attente ou plutôt l'absence d'attente est essentielle dans une série de dons et de contre-dons. Elle les relie entre eux. S'il marque sa surprise, c'est pour manifester implicitement qu'à ses yeux le don de ses hôtes est bien supérieur au sien, en l'occurrence celui qu'il vient de faire. Dans ce cas, l'exclamation de surprise a pour effet perlocutoire de mettre en valeur le don et de flatter le donneur.

Ensuite, c'est le remerciement qui déclare l'acceptation du don. Le « Merci beaucoup » est un acte illocutoire signifiant également « Je reçois volontiers votre cadeau ». L'acte de remerciement est en même temps l'acte performatif de réception du donataire. On ne reçoit effectivement rien tant qu'on ne le dit pas ou qu'on ne le laisse pas entendre par des actes performatifs.

Cependant, Arturo n'accepte pas simplement le cadeau sous la forme qui lui est donnée. Il pourrait prendre le tout et se débarrasser ensuite du morceau de cassave. Mais il sait que ses hôtes en manquent souvent, alors il préfère leur rendre en échange d'un sac en plastique. Se faisant, il se montre à nouveau différent de ses hôtes.

11. Arturo continue de mettre en valeur le don de deux manières différentes. D'abord, il se montre pleinement satisfait. Ensuite, il raconte la façon dont il envisage d'utiliser l'objet du don avec son compagnon. Ces deux manières de recevoir le don sont conformes à ce que les hôtes attendaient. Luz semble donc satisfaite à son tour.

12. L'apparition silencieuse de Ronaldo en tenue de travail indique aux deux maîtres d'oeuvre qu'il est prêt à partir avec eux, comme chaque matin à huit heures.

Pour mettre un terme à sa visite chez ses hôtes, Arturo abrège la conversation par un *acte appréciatif*, en disant « Bien ». Cet acte est très important car il permet de conclure

l'entretient en valorisant tout l'échange qui précède. Non seulement l'acte valorise la relation amicale et personnelle qui s'est actualisée dans cette conversation de visite et ces petits dons de nourriture, mais il reconnaît encore la valeur du comportement travailleur de Ronaldo qui vient de se présenter, prêt à partir avec eux.

On observera, à partir de là, la manière dont se transforment les données de ce contexte. Gremaldo et Ronaldo sont obligés de suivre Arturo dès l'instant où ce dernier a déclaré sa décision « d'y aller ». Il n'a pas besoin de demander l'accord de ses deux compagnons pour partir. Ceux-ci se sont déjà entendus pour appliquer certaines règles stipulées dans leur contrat de travail. L'accord est donc tacite. A ce moment de la journée, parce qu'il est convenu que le travail commence à huit heures, Arturo peut donner les ordres, c'est-à-dire prendre les décisions au nom des ouvriers qu'il dirige. Il détient une certaine autorité dès lors qu'il se place dans certaines conditions et qu'il fait valoir, grâce à ses paroles, un autre contexte : celui d'un chantier d'entreprise de bâtiment.

13. Toute sortie a donc ses règles. On remarquera que c'est seulement quand Arturo a déclaré son départ, que les trois hommes quittent la maison de Santiago. Et avant de reprendre le chemin du chantier, Arturo annonce son intention de revoir ses hôtes. Il s'engage ainsi à réactualiser ses relations amicales et personnelles avec eux dans un proche avenir.

3.7. Etude séquentielle de la description du 21 / 1 / 99

Une minga chez Gonzalo Yucuna.

1. Ce matin du jeudi 21 janvier, il n'y a plus de nourriture au foyer de Santiago. Durant la nuit, ce dernier est parti pêcher avec le canoë qu'il vient de terminer[123], mais il n'est pas encore rentré.

Indiquons aussi que c'est en ce jour que commencent les préparatifs du bal de chontaduro, prévu le lundi 25 et le mardi 26 janvier par Gonzalo, en accord avec les anciens (dont Milciades) et les femmes de sa communauté. Ce bal est censé faire l'objet d'un compromis entre les Indiens et les Blancs, suite à « l'Inauguration de la maloca » en août dernier.

L'accord sur le projet de construction d'une infrastructure culturelle au Miriti, entre les fonctionnaires du ministère de la Culture et les communautés de Jariyé et Mamora, repose sur un engagement mutuel. D'un côté, les deux communautés se sont engagées à organiser des cérémonies traditionnelles saisonnières. Et de leur côté, les fonctionnaires auraient dit, ou laissé entendre, qu'ils « aideraient » (du moins au début) les participants de ces cérémonies en les subventionnant. Gonzalo et les autres habitants des deux communautés ont donc attendu jusqu'à ces derniers jours une « aide » du ministère de la Culture pour soutenir leurs bals traditionnels ; mais en vain[124].

Le maloquero a cependant décidé d'organiser le bal avec ou sans soutien du ministère. Pendant huit jours, il est parti avec sa famille en amont du Miriti pour rapporter la nourriture nécessaire à la réception des invités (voir chap. 8.2). Le mardi, Gonzalo et sa famille sont

[123] Arturo, le maître d'oeuvre, a prêté à Santiago deux outils (un rabot et un foret à manivelle) qui lui ont permis de construire seul un canoë en un temps record (20 jours). Ce dernier n'avait en outre qu'un outillage très rudimentaire, uniquement une hache et une machette.

[124] Après le changement de gouvernement faisant suite aux dernières élections présidentielles, le budget du ministère de la Culture a été drastiquement réduit. Susana Leal et Misael Murcia, les deux principaux instigateurs du projet, ont été démis de leurs fonctions.

revenus avec environ cent kilos de poisson boucané[125]. Le soir même de son retour, on a pu discuter chez lui des dernières nouvelles ainsi que de l'organisation et de la date de la fête. Durant ces discussions, on avait distribué les tâches incombant à chacun. Tous avaient été priés d'apporter ce qu'ils pouvaient. Les uns devaient participer collectivement aux préparatifs alimentaires, pendant que d'autres avaient pour mission d'avertir et d'inviter les autres communautés. Alonso avait proposé d'offrir ses fruits de chontaduro et un peu de sa coca pour compléter la chagra de Gonzalo. Mapi, le fils de ce dernier, était parti le mercredi matin avec d'autres jeunes afin de prévenir les communautés les plus éloignées. Et Milciades avait personnellement fait venir les anciens dans la maloca le mercredi soir pour « penser » ensemble au déroulement de la minga et du bal.

À peine sorti de sa baignade matinale, Milciades n'attend donc pas que la belle-famille de sa fille le nourrisse une fois de plus avec son compagnon blanc. Pour divers motifs, il préfère aller rapidement chez son frère classificatoire. D'abord, Gonzalo a de la nourriture en excédent. Ensuite, le maloquero est toujours obligé de nourrir ses visiteurs, même si certains sont étrangers. En l'occurrence, lorsqu'il s'agit d'un parent comme Milciades, qui est à la fois un « frère » et un vieillard détenteur du savoir traditionnel de son propre lignage, un maloquero digne de ce nom ne peut en aucun cas refuser de l'alimenter en nourriture et en coca.

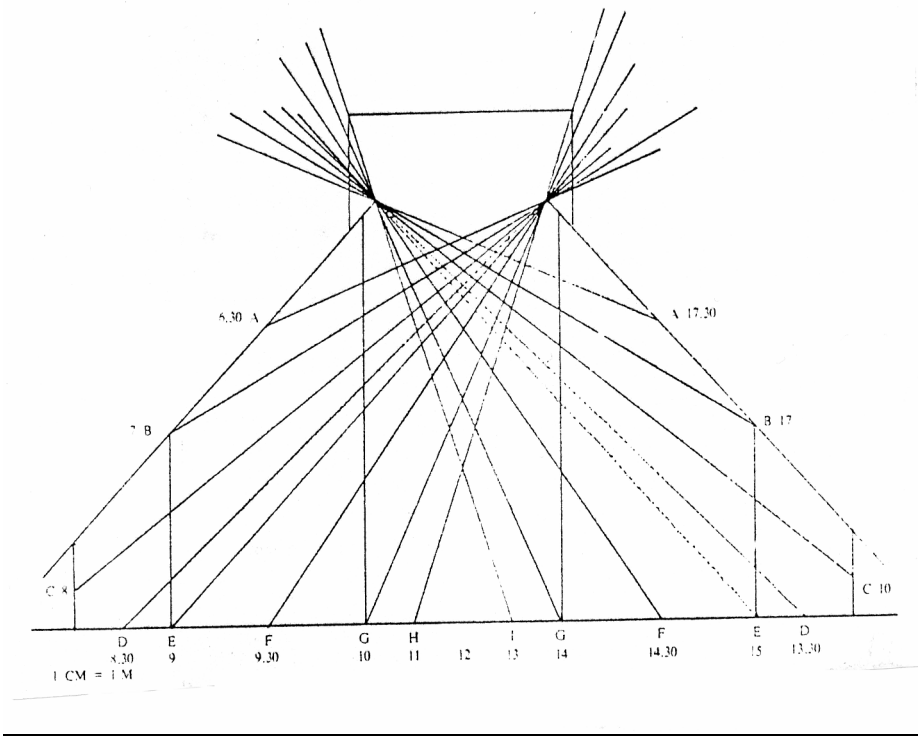
Notons du reste que Milciades joue un rôle fondamental dans la préparation de la minga et du bal, car il s'est engagé à assurer son traitement chamanique dans la relation qu'il instaure avec les ancêtres. En cette période festive, le vieil homme a donc plus que jamais le droit d'user du devoir de réception du maloquero. Il peut même y convier l'invité étranger de son choix.

[125] Gonzalo n'a pas rencontré de gros gibier et ne s'est sans doute pas acharné à en chercher. La veille de son départ, il avait demandé à Milciades de « penser » pour lui. Et durant la nuit, ce dernier lui avait annoncé que le voyage en forêt ne serait pas dangereux, mais qu'il ne tuerait pas d'animal de grande taille.

2. Comme n'importe quel arrivant, Milciades est annoncé par l'aboiement des chiens. Même s'il entre comme il le souhaite dans la maloca, ceux-ci ne manquent pas de lui rappeler qu'il n'est pas l'un des familiers de la maison. Et comme tout étranger, il ne peut réaliser sa première entrée que par la porte principale.

3. En franchissant le seuil de la maloca, nous pénétrons dans une structure symbolique qui permet de saisir beaucoup d'informations. Entre autres, elle sert de calendrier et d'horloge solaires (Cf. Von Hildebrand, 1987 : 244-247). Lorsque le soleil éclaire ainsi la partie supérieure de la toiture, il est environ sept heures moins le quart sur notre montre.

Figure 9. La maloca comme horloge solaire



Source : Von Hildebrand, 1987 : 246

Milciades ne peut pas pénétrer silencieusement l'enceinte familiale de ses hôtes. Il est toujours obligé de révéler son identité en appelant l'hôte principal par son terme d'adresse de

parenté, le laissant ainsi reconnaître le timbre de sa voix. Le terme *numere* fait référence à Gonzalo en tant que descendant patrilinéaire du cadet de son ascendant patrilinéaire[126].

4. Cette salutation permet d'ouvrir une conversation qui *engage la suite de l'échange*. Indiquons le sujet abordé pour avoir davantage d'informations sur le contexte de cette minga. Milciades est venu rappeler un problème urgent, celui du tabac cérémoniel. Il interroge son hôte sur la façon dont il compte apporter le tabac nécessaire à la fabrication des cigares[127] traditionnels. Sans l'indispensable tabac sauvage, le *curandero* ne peut pas converser dans de bonnes conditions avec les ancêtres et leur présenter favorablement la cérémonie du chontaduro lors de ses recueillements nocturnes[128]. Cette question symbolique et spirituelle l'avait préoccupé une bonne partie de la nuit.

On remarque que c'est à partir du moment où l'on considère le propre cadre de référence du vieillard, en abordant le contenu des énoncés échangés avec son hôte, que l'on peut comprendre son empressement matinal.

5. A l'intérieur d'une maloca, toutes les activités ont lieu dans un espace prévu à cet effet. Leur nature peut varier selon le contexte,[129] comme nous le verrons plus loin. Lorsqu'il s'agit de recevoir des visiteurs, ceux-ci sont toujours servis dans l'aire commune de la maloca.

En exposant et en découvrant le plat de cassave, Luzmilda laisse entendre qu'elle va tout de suite nous recevoir pour manger. En outre, elle place le lieu de réception dans un

---

[126] Selon la généalogie rapportée par Maria Clara Van der Hammen (1991 : 377), il semblerait que le nombre de générations qui se sont succédé depuis l'ancêtre commun de Gonzalo et de Milciades ait été oublié (ce dernier y apparaît sous son nom d'enfant : *Machupimi).* Si l'on prend en compte cette généalogie, Milciades devrait appeler Gonzalo « grand-père », et non pas « petit frère ». L'important toutefois est de remarquer que tout deux descendent de *Púsume* et que leur lignage commun s'est séparé dès la génération suivante. Milciades est le descendant de *Malahuichure*, tandis que Gonzalo est le descendant du cadet de celui-ci, appelé *Inelacami.*

[127] **Lichi'pá** (Yuc.) Chimbombo (Esp. Ver.). Gros cigare d'environ quarante centimètres de long, essentiel pour les bals cérémoniels.

[128] En cette période de préparation du bal, Milciades s'isole chaque soir au pied du pilier avant droit de la maloca, sur un « banc à penser », avec une calebasse chamanique. C'est dans cette calebasse spéciale, qu'il est censé préparer spirituellement la teinture de bal (*genipa*) avec les ancêtres. Pour ce recueillement, il a nécessairement besoin de coca, et de tabac sauvage même si les cigarettes des Blancs peuvent aussi être utilisées.

[129] L'espace à l'intérieur d'une maloca a des fonctions sociales différentes selon le contexte ; celles-ci changent lorsque l'on passe d'un usage domestique à un usage cérémoniel (Jacopin, 1974).

endroit qui nous désigne en tant que proches ou familiers de la maison ; le plat de cassave est ici mis en évidence près du foyer domestique, à l'arrière de l'aire commune. S'il s'agissait d'invités étrangers, elle aurait choisi l'avant de l'aire commune pour le poser. L'espace de réception des visiteurs étrangers se distingue toujours de celui des visiteurs familiers.

6. C'est alors que la femme du maloquero prononce les paroles d'usage lorsqu'il s'agit d'offrir de la nourriture à des visiteurs.

De nouveau, son acte est performatif, car elle fait quelque chose dès l'instant où elle le dit. De plus, la formule impérative « Viens manger » est une invitation implicite pouvant se traduire par « Je t'invite dès à présent à venir manger gratuitement telle nourriture ». Dans un tel contexte d'hospitalité, la maîtresse de maloca s'engage à inviter ses visiteurs à prendre part au repas à partir du moment où elle le laisse entendre.

Remarquons ici qu'elle s'adresse de façon explicite uniquement à l'invité principal, c'est-à-dire celui qui a engagé la conversation. Cependant, il est sous-entendu que ses compagnons sont aussi conviés à manger avec lui.

La nourriture est aussi euphémisée, puisqu' on ne parle pas de ce qui est considéré comme l'essentiel du repas, c'est-à-dire le poisson ou la viande. On ne désigne ici que le *tucupi*, une sauce traditionnelle à base de jus de manioc[130].

La réponse pertinente est « Bien » et non pas « Merci », qui n'existe pas en yucuna. La formule *Pala pili'chá nucá*, « Tu m'as bien traité » n'est jamais utilisée dans une situation aussi banale et normalisée.

Une telle parole permet d'accepter l'invitation, tout en gratifiant verbalement les qualités de la maîtresse de maison.

[130] **Hualaco** (Yuc.) Tucupí (Esp. Ver.) Jus de manioc amer que l'on a laissé fermenter toute une nuit, puis que l'on a cuit plus ou moins longtemps. A Jariyé, cette sauce vient à l'ordinaire agrémenter le goût de la cassave lorsqu'il n'y a rien d'autre.

7. En s'approchant, les invités montrent qu'ils sont prêts à recevoir l'invitation. La maîtresse de maison leur offre la nourriture attendue dès l'instant où elle tend les assiettes face à eux.

Au sein de ce décors culturel indigène, on ne peut manquer d'arrêter son regard sur de tels ustensiles de cuisine introduits par les Blancs. Les assiettes, mais aussi les marmites en aluminium, sont devenues irremplaçables pour la plupart des Indiens de la région.

Le poisson est cependant préparé de façon traditionnelle, selon certaines règles chamaniques strictes et précises. Lorsqu'il s'agit de *sábalo* (Brycon sp.) récemment péché, les Yucuna ne peuvent pas le manger autrement que bouilli. Sa chair étant particulièrement grasse, elle ne doit pas être mangée boucanée sans attendre un délai de quatre jours. Manquer à cette règle serait considéré comme l'une des causes d'un mauvais événement à venir[131].

8. Chacun doit recevoir l'offre immédiatement, en acceptant les règles d'hospitalité de la maloca. Ici, il n'y a pas de banc ou de table pour manger ; chacun s'accroupit à même le sol, près du plat de cassave. L'invité se doit aussi d'accepter toute la nourriture qui lui est servie. Toute marque de refus de l'alimentation qui lui est offerte peut être considérée comme un manque de respect vis-à-vis du maître et de la maîtresse de maloca[132].

9. Rassasié ou non, il est généralement bien vu de montrer verbalement que l'on a fini de manger. Cela met en valeur le fait que l'on a été reçu comme il se doit ; ce qui est beaucoup plus important que la qualité du repas.

La réponse de l'hôtesse aux invités est « Bien ». Elle est identique à celle de l'invité qui accepte l'invitation. Elle permet, elle aussi, de mettre en valeur l'interlocuteur. Ainsi, c'est la qualité des invités qui est reconnue oralement.

---

[131] Milciades nous a expliqué cela en disant que la graisse fraîche, une fois consommée, est censée attirer les jaguars. La chair humaine deviendrait alors plus appétissante à leurs yeux.

[132] Lorsqu'un matin, j'avais laissé un piranha avarié dans son assiette, Luzmilda s'était quelque peu fâchée et me l'avait resservi l'après-midi. Elle m'a alors dit qu'il fallait faire l'effort de le manger, surtout lorsqu'il n'y a rien d'autre, comme le font souvent les indigènes.

10. Dès l'instant où Milciades est entré dans la maloca de ses hôtes, où il a été reconnu et reçu en tant que visiteur (en l'occurrence par des salutations, une conversation et un repas), il ne peut plus s'absenter, même un instant, sans exposer le motif de son départ.

De plus, on remarque qu'il s'est engagé bien au-delà de ce simple contexte de visite, puisqu'il promet de revenir bientôt. Pourquoi fait-il une telle promesse ?

Si en temps normal, il n'est nullement obligé de le faire, il faut souligner que sa visite a été reçue dans un contexte de minga et pas uniquement dans un contexte de visite. En mangeant le repas de ses hôtes, il s'est implicitement engagé à participer aux travaux collectifs de la journée. Il doit donc revenir au plus vite pour offrir ses services au maître de maloca.

11. Santiago est revenu au petit matin avec du poisson, grâce à son nouveau canoë qui lui permet dorénavant d'aller en amont des rapides, près des chutes du Tequendama.

Dans cette scène, nous observons donc un contexte domestique au moment du service de nourriture.

12. En revenant à ce moment précis chez sa belle famille, Milciades peut jouir d'un nouveau repas, indépendamment de ce qu'il a pu manger chez d'autres.

Il profite (abusivement peut-être) d'une règle constitutive de la convivialité yucuna. Comme toute règle, elle peut être énoncée explicitement. À cette étape de l'analyse, nous proposons la formulation suivante : « Nul n'est censé manger devant un visiteur sans lui proposer une partie de son repas ». Ce qui suppose bien entendu, que l'invité accepte un tel repas.

Doit-il le faire nécessairement et sans état d'âme ? Dans ce cas, il conviendrait de formuler une réciproque de cette règle, propice au visiteur : « Nul n'est censé refuser la part du repas offert par un hôte en train de manger ».

On remarque alors que Milciades s'est volontiers astreint à cette règle. Bien entendu, un tel acte peut paraître abusif si l'on considère que la nourriture est rare et mal répartie. Mais l'est-il vraiment ?

Pour étudier une telle situation, il est toujours intéressant de prendre en compte les conceptions des acteurs eux-mêmes. Et tant que le contexte reste ambigu, il demeure difficile de répondre catégoriquement. Il faudrait déjà connaître les normes culturelles en vigueur dans ce contexte particulier.

Dans certains cas, le refus de la nourriture offerte pourrait très bien être mal pris par les hôtes, même si le visiteur s'excuse en arguant qu'il vient de manger. Que pourrait sous-entendre un tel refus si la famille de Santiago se faisait une joie de partager un repas exceptionnellement abondant ?

Un refus peut, selon les cas, signifier implicitement que l'on n'a pas été bien nourri par ses hôtes, que l'on ne veut plus manger avec eux, que l'on a trouvé un meilleur endroit pour prendre les repas, etc. Selon les interprétations, que nous ne tenterons pas d'exposer sans étude plus approfondie des divers contextes d'échange, on admettra qu'un refus est souvent source de malentendus ou de discordes.

Pour l'instant, nous nous contenterons de préciser quelques caractéristiques particulières du contexte d'hospitalité de Santiago par rapport à celui que nous venons de voir chez Gonzalo.

On est passé d'un contexte d'hospitalité à un autre, tous deux se révélant très différents : l'un est offert entre « frères classificatoires », l'autre entre « beau-frères ». En d'autres termes, le premier avait lieu entre consanguins, alors que celui-ci actualise une relation entre affins.

On note aussi que dans la première situation, Milciades et son compagnon ont été reçus en tant que visiteurs réguliers, voisins provisoires et participants à la minga. Ils n'ont

donc pas mangé dans le contexte proprement domestique de leurs hôtes, comme c'est le cas ici dans la maison de Santiago. Chez ce dernier, ils bénéficiaient du même type de contexte d'hospitalité que celui de Victoria et de son jeune fils chez Rey, pendant près d'un mois (c'est-à-dire dans l'enceinte domestique du fils et de la femme de Milciades).

13. Santiago n'a pas de chien. Par conséquent, sa maison laisse toujours envisager l'effet d'une visite surprise lorsque tout le monde est à l'intérieur. Cependant, on ne surprend pas ainsi une famille au milieu d'un repas, sans appliquer certaines règles en vigueur et sans actualiser certaines relations sociales.

D'une part, n'oublions pas qu'il n'est pas permis d'entrer dans une maison vide. Luzmilda a donc agi en sachant ce qu'elle faisait pour ne pas créer de malentendus sur le motif de sa visite. Elle a pu, en effet, percevoir de l'extérieur qu'il y avait du monde chez Santiago, ne serait-ce qu'en entendant la famille parler, en voyant la fumée du foyer ou en sentant l'odeur de poisson bouilli. Elle en avait d'ailleurs été informée puisque Milciades lui avait annoncé qu'il rentrait chez Santiago. De plus, chacun sait qu'elle pouvait percevoir qu'il y avait effectivement du monde. Personne ne la soupçonnera d'être entrée avec d'autres intentions que de surprendre la famille de Santiago. Et cela (le fait que chacun le sait), elle le sait aussi ; c'est pourquoi elle se permet de le faire.

D'autre part, elle entretient des relations privilégiées avec cette famille. D'abord, il s'agit de relations de parenté entre affins camejeya et jupichiya. Luzmilda est une soeur classificatoire de Santiago Matapi ; et Gonzalo Yucuna — le « père de ses enfants[133] » — est le frère classificatoire de Milciades, lui-même frère classificatoire de Victoria, la femme de Santiago. En d'autres termes, Luzmilda et Victoria sont deux femmes échangées symétriquement entre deux familles, qui entretiennent, de ce fait, un double lien d'affinité. Ensuite, il s'agit de relations de voisinage. Elles ont pour caractéristiques d'être très proches

(moins de 100 mètres entre les deux maisonnées), et directes (aucune autre maison ne les sépare).

14. En annonçant l'objet de sa visite à l'improviste, elle s'est donnée un prétexte pour entrer dans la maison. Ainsi, elle acquiert implicitement le droit de pénétrer l'enceinte domestique par un acte de réclamation de son bien. Le prêt du moulin à maïs lui a permis certaines familiarités avec la famille de son « frère » (classificatoire). Cependant, ce droit n'est véritablement légitime qu'une fois exposé l'urgence de son besoin. En décrivant ce qu'elle compte bientôt faire, elle oblige ceux qui ont emprunté son bien à reconnaître l'urgence de sa venue pour le récupérer, et, par là-même, à tolérer son entrée en dépit du dérangement.

15. Luzmilda se permet une nouvelle familiarité chez Santiago en provoquant tout particulièrement Milciades. Se faisant, elle exprime les caractéristiques de ses relations personnelles et sociales avec lui. Depuis plus d'un mois, c'est chez elle que Milciades et son compagnon ethnologue viennent manger une fois sur trois[134].

Milciades est ainsi devenu son obligé. Elle peut donc profiter de cette relation avec lui pour lui réserver un traitement spécial. Alors, elle le traite comme un enfant à sa charge en le surveillant (par cette visite surprise), en le menaçant avec sa machette et en jouant à le frapper.

Or ici, la scène est doublement un jeu ou, plus exactement, un jeu dans le jeu. Ainsi, elle simule celle qui joue avec un enfant. Mais comme elle entretient aussi avec Milciades une relation sociale qui est celle de deux affins de sexe opposé, elle ne peut pas assumer jusqu'au bout ce rôle avec lui, comme s'il était véritablement un enfant à sa charge. Par conséquent, elle se sauve.

---

[133] **Nuyani jara'pá** (Yuc.) Lit. « Le père de mes enfants ». C'est souvent cette formule que l'on emploie au sein de la vie conjugale pour ne pas dire *Nuyajná* (« Mon époux »). Voir E.S*b*. 21 / 12 / 98, séq. 11 n.

[134] Tout au long de cette période à Jariyé entre le 16 / 12 / 98 et le 26 / 1 / 99, notre alimentation a approximativement été assurée pour un tiers chez Santiago, un tiers chez Gonzalo et un tiers chez les autres habitants des communautés de Jariyé et Mamora que nous visitions à tour de rôle presque quotidiennement.

16. Le vieil homme semble avoir été vexé par sa belle-soeur qui l'a quelque peu offensé devant sa belle-famille. En finissant son poisson, il honore le repas offert par celle-ci ; néanmoins il marque silencieusement sa colère en laissant le jus et en sortant promptement.

Puis, toujours silencieusement, il partage ensuite rituellement son reste de coca avec l'ethnologue. Le rituel se démarque exceptionnellement par un silence illocutoire qui fait implicitement saisir à ce dernier sa responsabilité dans la séquence précédente, lorsqu'il contraint son informateur à être à court de moyens et à charge alimentaire de la solidarité locale dans son entreprise avec lui.

17. L'hostilité des aboiements annonce à nouveau que les arrivants sont des étrangers ou du moins des non-résidents. Ceux-ci entrent donc en tant que tels par l'entrée principale de la maloca.

18. La rencontre entre Milciades et Autanacio s'actualise nécessairement par une salutation qui énonce leur relation de parenté. La *situation d'énonciation* est toujours importante dans l'usage du terme d'adresse *nupulape* (Lit. « mon beau-frère »). Le possessif de première personne est employé pour interpeller Autanacio en tant que beau-frère présent.

19. Gonzalo s'active à chercher le *cuhua'la* de sa femme dont il se sert régulièrement pour l'aider à porter le manioc de sa lointaine chagra. Cette tâche était autrefois strictement réservée aux femmes, mais la division sexuelle des tâches traditionnelles s'est assouplie sous l'influence des institutions occidentales[135].

Après avoir lui aussi pris son repas de minga et après avoir été servi en mambe chez son hôte, Autanacio n'attendait plus qu'une de ses cigarettes pour partir travailler. Le comportement d'Autanacio montre que dans un tel contexte de minga, où son hôte compte sur sa participation, il peut se servir à son aise et sans crainte.

[135] Dans une famille de colon, la relative division sexuelle des tâches est loin d'être aussi stricte et aussi globale que celle qui est instituée chez les indigènes(voir par exemple D. 29 / 12 / 97). De même pourrait-on dire chez les missionnaires, les agents de l'Etat, les commerçants, etc.

20. Apparemment pressé de partir travailler, Gonzalo ne prend pas le temps d'offrir à Milciades le mambe, comme il conviendrait. Il offre cependant une cigarette à chacun. Dans le même mouvement, il se doit d'en proposer une à Autanacio, même s'il s'est déjà servi.

Implicitement, cet acte se conforme à une nouvelle règle constitutive de la convivialité au sein de ce contexte de minga. On peut la formuler ainsi : « Nul n'est censé proposer de la nourriture, du tabac ou du mambe à quelqu'un sans en proposer par la même occasion aux autres membres de l'assemblée ».

Dans le cas contraire, c'est-à-dire si quelqu'un n'était pas servi parmi les autres, cela pourrait signifier qu'il n'est pas considéré comme un individu semblable aux autres. Il se verrait donc marqué comme un intrus ou comme un étranger. Exclusion qui, dans certains contextes et pour certaines personnes, peut être considérée comme injuste ou offensante.

21. Le maloquero sort par la porte arrière de la maloca, celle faisant face au chemin qui va jusqu'à sa chagra. Dans un tel contexte de minga, il nous invite ainsi implicitement à le suivre afin d'aller travailler. Son acte illocutoire de sortie constitue en même temps une autorisation pour sortir avec lui par la porte domestique et une requête pour prendre le chemin du travail. Le sens explicite d'un tel acte pourrait être énoncé par une parole performative de type « Je vous demande de me suivre par ici ».

22. C'est sur le trajet que les trois hommes peuvent commencer à bavarder. Avant le départ, il n'était pas question de perdre du temps en conversations informelles, comme semblait l'exprimer l'empressement de Gonzalo. D'ailleurs, personne ne peut traîner en route, ni même s'arrêter quand l'un part s'isoler quelque temps. Chacun doit ainsi se dépêcher de rattraper les autres.

23. Il a fallu trois quarts d'heure de marche soutenue en forêt pour parvenir à la chagra de Gonzalo ; ce que l'on peut estimer à une distance d'environ deux kilomètres (à peu près la même distance qu'entre la maison et la chagra d'Autanacio).

24. Le maloquero indique alors le travail à accomplir en montrant l'étendue des plants de coca qu'il réservait en vue du bal de chontaduro. Cela semble faire plus d'un mois qu'il laisse les feuilles mûrir. Comparées aux plants que nous avions effeuillés jusqu'alors, ceux-ci sont bien plus hauts et leurs feuilles plus foncées. Depuis le début de notre séjour, nous sommes venus dans cette chagra arracher les feuilles de coca, mais elles étaient toujours trop claires, donc pas assez mûres ; il fallait alors les détacher avec soin sans toucher aux feuilles des extrémités, dont la tige est encore verte et fluette, afin de ne pas abîmer les plants.

25. Avant l'essentiel du travail, le responsable de la minga doit toujours offrir un peu de sa coca, comme nous avons pu l'observer par ailleurs (D. 29 / 12 / 98). On constate que le travail du responsable de minga se distingue de celui des participants. Il consiste surtout à retirer les mauvaises herbes autour des plants qu'il compte faire effeuiller.

26. Une fois que le maloquero a proposé un peu de sa coca à mâcher et qu'il s'est mis au travail, chacun est implicitement invité à commencer le sien.

27. Au bout de deux heures de travail effectif, on admet souvent une courte pause. Elle est généralement l'occasion de se désaltérer et / ou de reprendre un peu de mambe, comme on a pu le voir à la minga d'Autanacio.

Cette fois, c'est Autanacio qui décide, avant le responsable de minga, de faire une pause. Tant que le travail progresse au rythme prévu, ce dernier ne peut pas s'opposer à ce genre d'initiative. Il doit même se conformer à la demande implicite, sous-entendue par une telle pause. Chacun attend de lui qu'il apporte un peu de mambe avant de se remettre au travail.

Lorsque les participants ont été servis, le maloquero se remet à travailler en indiquant implicitement que le temps de pause est terminé. Chacun doit alors se remettre au travail. De nouveau, le travail des participants est scandé par celui du responsable de minga.

28. Lorsque la minga est gênée par la pluie, les participants peuvent s'arrêter quelques instants en fonction de son intensité et de sa durée estimée. Généralement, lorsque l'on prévoit, comme ici, une courte averse, on s'abrite en attendant qu'elle passe. Quand on s'attend à une pluie forte et longue, on continue en essayant de terminer rapidement l'essentiel du travail.

Notons que le devoir du responsable de minga est d'offrir des conditions atmosphériques favorables au travail. Il peut alors recourir à l'aide d'un chamane pour négocier le beau temps avec les maîtres de la forêt. Cette pratique chamanique doit nécessairement se faire deux ou trois jours avant la date prévue. Lors de ses recueillements nocturnes, le chamane est censé « voyager avec sa pensée » en nommant et en visualisant tous les affluents des fleuves de la région. Il doit alors s'arrêter à chaque lieu habité par un ou plusieurs maîtres de la forêt (qui peuvent vivre en famille), pour les appeler[136], leur offrir coca et tabac, puis leur présenter ce qu'il s'apprête à faire et leur demander d'éloigner les nuages. Bien entendu, une telle négociation chamanique suppose que le responsable ait une réserve de mambe et de tabac suffisante pour organiser les préparatifs de la minga, ce qui n'était pas le cas ici.

29. L'attitude d'Autanacio dans la chagra de Gonzalo est typique de celle d'un ouvrier sur un chantier qui n'est pas le sien (E. S. 29 / 12 / 98). Si l'on compare cette minga avec celle d'Autanacio, on remarque que le maître et le participant ont échangé leurs rôles, en même temps que leur attitude au travail. Ici, c'est Gonzalo qui assume la plus grande part du travail collectif en le dirigeant, alors qu'Autanacio se contente de le suivre en attendant avec hâte la fin de la corvée qui lui revient.

[136] Chacun des maîtres de la forêt doit bien sûr être appelé avec précaution, selon sa personnalité et son histoire. Ce qui suppose que le chamane ait une excellente connaissance des mythes qui les concernent et s'en souvienne avant de les nommer, pour ne pas risquer de les mettre en colère.

Comme dans la minga d'Autanacio, chacun peut ici estimer la quantité de travail qu'il lui reste à accomplir selon deux types d'indicateurs, tout deux appartenant à des temporalités et à des conceptions du travail culturellement différentes. Par conséquent, les regards d'Autanacio se tournent tantôt vers sa montre, comme si son travail individuel était délimité par le temps universel d'un chantier de Blanc, tantôt vers le panier de feuilles qui délimite le travail de chacun en fonction du résultat collectif.

30. Enfin, lorsque le panier est rempli à ras bord de feuilles tassées, le travail collectif a fourni le résultat maximum prévu par Gonzalo.

C'est alors lui qui doit énoncer par un acte performatif la formule nous autorisant à mettre un terme à notre travail. Le fait de s'exclamer « Ça y est ! » est donc, dans ce contexte de minga, un acte illocutoire que l'on peut expliciter par « Je vous autorise à arrêter de travailler ».

31. Par cette technique, Gonzalo utilise à de multiples fins les différentes parties végétales des produits de sa chagra. Les feuilles de bananier trouvent ici un autre usage (en plus de celui d'abri ou d'enveloppe alimentaire). On constate aussi qu'il ne se donne pas la peine de prendre des branches ailleurs que sur ses arbustes de coca. Il est vrai que celles-ci sont particulièrement adaptées à cet usage. Elles sont à la fois souples, résistantes et noueuses (pour ne pas glisser le long des mailles du panier).

32. Les producteurs de mambe doivent toujours se procurer à l'avance, sinon dès leur retour d'effeuillage, les cendres qu'ils vont mélanger aux feuilles de coca juste après les avoir séchées et pilées[137]. Ces cendres sont obtenues à partir des feuilles mortes des arbres *yarumo* (*Cecropia sp*.) ou des arbres *uva* (*Pourouma cecropiifolia).*

33. Le trajet de retour a duré une heure et demie, soit une demi-heure de plus que celui de l'aller. Il a fallu environ un quart d'heure pour se désaltérer, ramasser et assembler les feuilles

de *yarumo*. Le reste se traduit par l'absence d'empressement qui caractérise tout retour de minga, surtout lorsqu'il est ralenti par le chargement et la fatigue.

Il va sans dire que nous devons toujours suivre le maître lorsqu'il entre dans la maloca par la porte arrière. Non seulement, nous avons encore l'autorisation de passer par cette porte, mais nous en sommes priés. Tant que l'on est censé suivre le maloquero dans son travail, il n'est pas question d'entrer par une autre porte que celle qu'il a choisie ou de rester à l'extérieur avec le chargement.

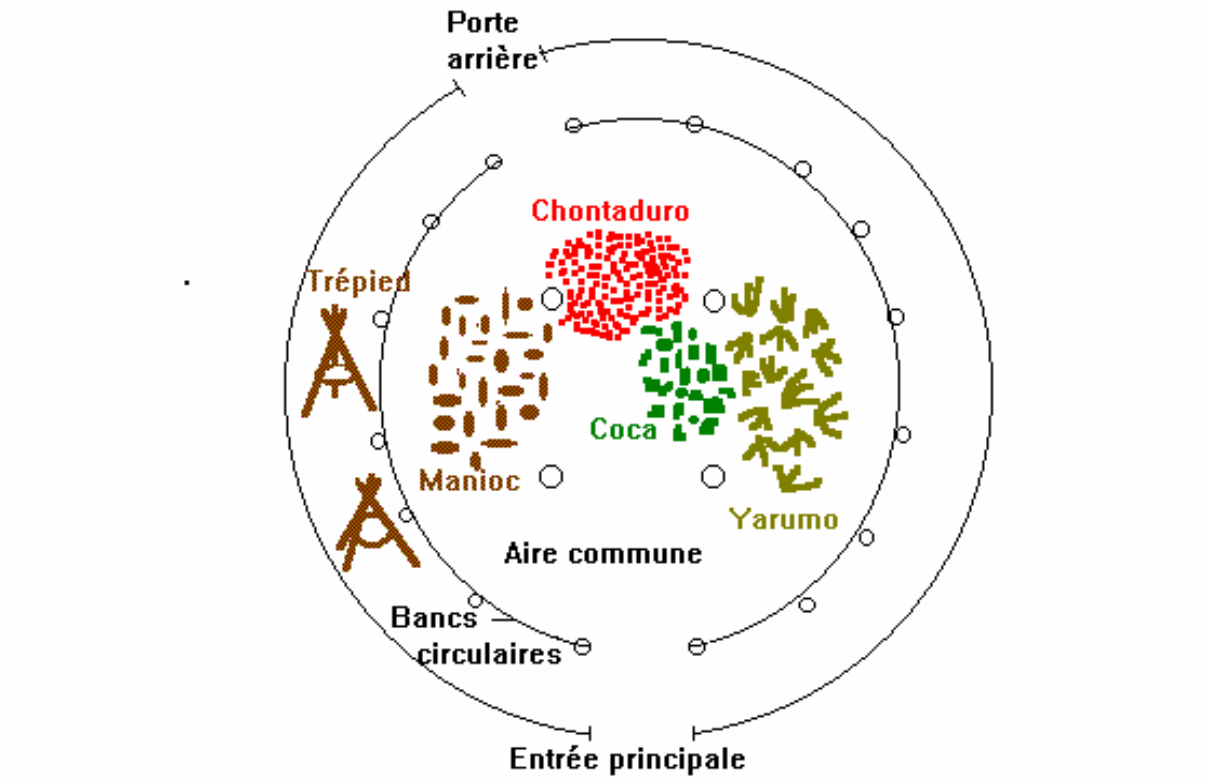
34. L'espace à l'intérieur de la maloca prend ici de nouvelles fonctions qui contrastent avec son utilisation domestique. Dans un tel contexte, la maloca intègre en son sein les membres de la communauté de Jariyé en tant que participants de la minga de préparation du bal de chontaduro.

À gauche, les activités sont marquées par leurs connotations féminines. Entre les deux piliers gauches, elles consistent à peler et à râper le manioc. Deux hommes accompagnent cependant les femmes dans leurs tâches collectives de minga. Plus à gauche (dans un espace encore plus marqué par la féminité), derrière les bancs latéraux, sont utilisés les trépieds. La tâche qui consiste à rincer la pâte est, cette fois, uniquement réservée aux femmes.

35. À droite, on place le produit des activités masculines. Ainsi, c'est entre les deux piliers droits que Gonzalo expose le volume de coca qu'il apporte à cette minga en vue du bal de chontaduro. Et, juste à côté, toujours entre les deux piliers, nous devons déposer les feuilles de yarumo.

[137] Pour une description du procédé de fabrication du mambe chez les Yucuna, Cf. Van der Hammen, 1992: 227-232.

Figure 10. Répartition des aliments dans l'espace de la maloca durant la minga de préparation du bal de chontaduro



36. À l'arrière centre, on remarque immédiatement le chontaduro qui est lui aussi le produit d'une activité masculine[138]. Cependant, une fois qu'il a été jeté sur le sol de la maloca par les hommes, ceux-ci laissent aux femmes le soin de le préparer pour en faire la boisson essentielle du bal de chontaduro.

On peut évaluer la quantité de chontaduro en comptant le nombre de *catarijana* ainsi exposé. Cette quantité appréciable de huit catarijana, nous l'avons d'ailleurs plusieurs fois entendue résonner dans les conversations de cette minga.

37. Lorsque la collecte a ainsi été déposée, la tâche de la matinée a été accomplie. Pour l'heure, nous semblons donc libérés de l'autorité du maloquero en ce qui concerne notre participation au travail collectif.

[138] Outre le fait que ce sont les hommes qui cueillent le chontaduro et le transportent lorsqu'il s'agit d'en apporter en abondance pour les bals, ce sont toujours eux qui le sèment.

La femme du maître de maloca récompense alors immédiatement cet effort en nous conviant au repas de l'après-midi. L'acte d'invitation au repas se fait par une formule impérative de même type que celle de la séquence (6). Dès lors, nous sommes invités à nous servir. Chacun peut accomplir silencieusement l'acte de réception du repas simplement en se servant comme il se doit.

38. Lors d'une minga, le maloquero ne mange jamais en même temps que les autres invités. Il s'alimente généralement rapidement et seul. Pendant que certains sont déjà en train de manger, il doit toujours régler certaines affaires importantes par ordre de priorité afin d'organiser une suite normale au déroulement de la minga.

Une fois que les feuilles de yarumo ont été exposées sur le sol de la maloca comme sur un plateau que l'on se propose d'offrir aux invités, le maître profite du soleil présent pour les sécher à l'extérieur. Par un temps aussi nuageux, il doit nécessairement les sécher rapidement avant que le mauvais temps ne revienne ; et cela d'autant qu'il n'a presque plus de mambe à offrir et que tout le monde en attend avec impatience.

39. Le ton singulier de Luzmilda est exclusivement dirigé à l'encontre de Milciades, même si celle-ci ne le regarde pas en particulier. Il lui rappelle par sa forme exceptionnelle la scène de la séquence (15), qu'il a eu le matin même avec elle chez Santiago.

On admettra ici qu'il n'était pas possible de saisir tout ce qu'elle cherchait à communiquer à Milciades, sans avoir eu connaissance du contexte dans lequel elle formule une parole aussi banale que « Il y a du poisson » ou « Il y a du piranha » ! (en sachant, bien entendu qu'il n'y a rien de plus commun au Miriti que de manger un tel poisson). En l'occurrence, ce contexte s'est construit singulièrement dans une relation personnelle entre deux protagonistes. Et celui-ci a pu être représenté par une suite de séquences décrivant des interactions entre personnes tout au long du déroulement de plusieurs situations de communication.

La séquence (15) qui, au début de la description séquentielle, constituait la représentation d'un fait en tant que série d'actes décrits — et à interpréter avec d'autres informations — forme désormais le cadre de référence à connaître pour étudier de nouveaux actes.

Dans ce contexte, une énonciation aussi anodine que « Il y a du poisson » n'est pas uniquement constative du fait de sa forme syntaxique[139], elle est surtout performative. Elle a même différents degrés de performativité parce qu'elle communique plusieurs niveaux de sens implicite.

Tout d'abord, il s'agit d'un acte illocutoire qui consiste à proposer de la nourriture à l'aide d'une formule non explicite mais interprétable par le contexte de son énonciation, qui est un contexte d'hospitalité de minga. En cela, l'un de ses aspects équivaut à un acte performatif de même type que celui de la séquence (6) : « Je vous invite dès à présent à manger gratuitement du piranha ». Si l'hôtesse annonce qu'il y a du piranha à sa disposition, c'est bien entendu parce que chacun sait que le piranha est un poisson qui se mange communément — même dans ce type de réceptions —, parce qu'il est temps de manger et parce qu'elle est censée alimenter le travail collectif. Etant donné les règles sociales de l'offre de nourriture aux invités de la minga, chacun peut donc inférer qu'elle offre du piranha en même temps qu'elle fait ce type d'énonciation à l'assemblée.

En outre, elle s'adresse tout particulièrement à Milciades en choisissant un ton que lui seul peut associer à sa récente histoire personnelle avec la locutrice. Se faisant, elle montre qu'elle sait qu'il a déjà bien mangé le matin même en partageant le repas de deux maisons différentes. Par la même occasion, elle l'accuse d'agir assez souvent de la sorte. Si elle est venue le surveiller chez Santiago, c'est sans doute qu'elle avait des soupçons à ce sujet.

---

[139] Comme l'a souligné Recanati (*1991*: 195-196), Austin a fini par abandonner l'opposition performatif / constatif au profit d'une théorie générale des actes de langage. Après lui, Sperber et Wilson ont été conduits à

Toujours est-il que son intonation exprime de la mauvaise volonté à le nourrir une fois encore (du moins en ce jour de minga), étant donné sa peine à offrir de la nourriture à autant d'invités. En résumé, un tel énoncé peut aussi s'interpréter explicitement par « Je vous invite à venir manger gratuitement du piranha, y compris Milciades, que *j'accuse* de venir trop souvent manger chez moi, même quand il peut trouver des repas ailleurs, et que je n'ai plus envie de nourrir aujourd'hui ».

Néanmoins, cette longue explicitation ne remplace sûrement pas l'énoncé « Il y a du piranha » dans un tel contexte. Ce dernier, plus court, permet surtout de laisser dans l'ombre certains détails d'une relation personnelle qui ne regardent pas l'assemblée.

40. Milciades a parfaitement interprété ce que l'hôtesse laissait entendre. N'acceptant pas l'offense, il se refuse donc à recevoir le repas proposé et s'éloigne subitement, sans un mot, avec un air mécontent. Ainsi, il sauve la face en montrant qu'il ne veut pas de son poisson. Une acceptation aurait pu salir son image de différentes façons. Soit il n'avait pas compris l'insinuation et alors il se montrait stupide ; soit il supportait sans riposter qu'on lui parle ainsi, en allant jusqu'à prendre ce repas, et là, il se montrait faible et dépendant. Dans les deux cas, une telle acceptation lui faisait perdre sa dignité ou sa fierté.

Soulignons l'importance du savoir non communément partagé. Il forme un cadre de référence réservé uniquement à certains interlocuteurs et se crée par toute une série de procédures particulières d'interactions qui fondent leurs relations strictement personnelles. Autanacio ne semble en rien avoir saisi ce sous-entendu dirigé ou bien il ne s'est pas senti visé, puisqu'il n'a ni assisté à la scène matinale chez Santiago, ni abusé de l'hospitalité de Luzmilda ces derniers temps (du moins, à ce qu'il en sait).

41. Les femmes mangent toujours après les hommes et surtout jamais avec eux dans un contexte de minga. Dans la séquence (39), la maîtresse de maloca ne s'adressait donc qu'aux

---

remettre en cause les tentatives de classification des actes de langage qui présupposaient une correspondance

hommes, même si les femmes étaient toujours en train d'éplucher ou de râper le manioc juste à côté. Elles savaient bien que le poisson proposé n'était pas pour elles à ce moment.

À leur tour, une fois qu'elles ont accompli une part importante de leur travail collectif, notamment après avoir pelé la totalité du manioc, Luzmilda les invite à prendre le repas de minga et ce, toujours par le même type d'acte de parole que celui de la séquence (6).

42. Parallèlement aux hommes, les femmes entretiennent aussi entre elles des conversations plus ou moins formelles à l'occasion des repas de minga.

43. Le travail collectif reprend généralement l'après-midi dans les mingas de préparation de bal de chontaduro.

La plupart des jeunes hommes se sont activés le matin à cueillir les fruits de chontaduro. Et après le repas de la mi-journée, ils ont dû repartir en forêt pour chercher, couper et transporter quelques poteaux de bois. Une fois revenus, c'est-à-dire lorsqu'ils ont déposé le résultat de leur seconde collecte, leur tâche n'est toujours pas terminée. Ils doivent aussi construire les trépieds et s'exercer seuls, sans que le maître de maloca soit derrière eux, pour énoncer les directives.

44. À Jariyé, l'imposant chantier du ministère de la Culture a rendu les clous abondants et les marteaux disponibles. On n'a donc pas hésité à en demander aux deux maîtres d'oeuvre présents pour qu'ils apportent ainsi leur contribution à la fête.

Chacun remarque alors que la fabrication des trépieds mêle les techniques modernes aux techniques ancestrales. Ainsi, les règles constitutives de ce jeu de construction se sont ouvertes sans rigidité à celles de la menuiserie et de la charpenterie occidentales. Néanmoins, cela n'implique pas qu'elles soient devenues moins strictes. Leur domaine de possibilités est plus large mais leurs limites restent infranchissables car un trépied ne peut évidemment pas être construit n'importe comment pour être utilisable. Tant qu'il ne l'est pas, l'artisan doit

---

entre forme syntaxique et acte accompli (pour une synthèse, Cf. Moeschler et Reboul, 1994: chap.1).

nécessairement recommencer en montrant chaque fois davantage son incompétence à ceux qui l'observent, au risque de paraître toujours plus ridicule. Dans ce cas, c'est donc l'inaptitude à répondre aux règles constitutives et normatives (réussir et du premier coup) qui déclenche le rire des autres, surtout lorsqu'ils ne se se sentent pas trop impliqués dans la qualité de leur travail.

Devant le rire communicatif de l'assemblée, les jeunes ont d'autant plus de mal à retenir le leur qu'ils violent les règles sans qu'aucune autorité institutionnelle stricte soit près d'eux pour les surveiller et les sanctionner (même pas le maître ou la maîtresse de maloca), alors que dans d'autres contextes (sur un chantier, devant leur maître d'oeuvre), ils se feraient sévèrement disputer.

45. Dans une minga, comme dans beaucoup d'autres contextes traditionnels, chacun est censé contribuer au travail des autres. Par conséquent, personne ne peut se contenter de les observer s'ils se trouvent en difficulté. Le travail des jeunes n'est pas une épreuve pour tester leurs capacités, mais un produit collectif. S'ils échouaient dans leur tâche (en fendant les poteaux de bois), les spectateurs seraient aussi responsables qu'eux. Certains d'entre eux doivent donc absolument venir les aider avant que n'ait lieu l'irréparable. Les règles constitutives et normatives de construction des trépieds dans un contexte de préparation de bal de chontaduro n'engagent donc pas seulement les jeunes désignés par le maloquero, mais tous les hommes qui les observent.

46. Une fois qu'ils ont achevé chaque trépied, les jeunes se doivent de les offrir aux femmes. Ainsi, ils apportent symboliquement leur contribution masculine au travail collectif féminin. Et les trépieds sont déplacés de la droite vers la gauche de la maloca.

3.8. Etude séquentielle de la description du 28 / 1 / 99

Une minga chez Wasaï Miraña

1. En ce jour de minga, la pluie n'a cessé de tomber depuis le début de la matinée. Cela signifie pour le *curandero* que les préparatifs du bal n'ont pas été faits, une fois de plus. Comme nous l'avons indiqué (E.S. 21 / 1 / 99 ; séq. 28), le responsable de minga est censé offrir du beau temps à ses participants par une négociation chamanique avec les maîtres de la forêt. Le vieillard ne s'est donc pas précipité pour participer au travail collectif sous la pluie.

Seul Edilberto est parti à l'aube comme il l'avait promis lors de la réunion précédente de la communauté de Camaritagua. Il a même emporté une galette de cassave pour satisfaire à ses normes. Lors de la dernière réunion chez Wasaï, on a déclaré à nouveau que chaque membre de la communauté devait contribuer aux mingas dites « d'intérêt général », non seulement par son travail, mais aussi, si possible, par de la nourriture.

2. Ce jour de minga reste néanmoins une journée exceptionnelle, où l'on est vu en public. Pour une telle occasion, le vieil homme emmène sa sacoche et son pantalon en toile achetés à Leticia. Ceux-ci sont l'apanage de quelqu'un qui a su exercer la « médecine traditionnelle » dans un milieu de Blancs. Dans sa sacoche, il emporte souvent quelques instruments chamaniques, un paquet de cigarettes, un briquet et un pot de mambe. Le tee-shirt, il le porte comme signe ostentatoire de sa relation personnelle et sociale avec « son associé blanc » (Yuc. *ricarihuaté*).

3. Une fois que l'on a annoncé son départ, il est courant de s'en aller sans plus tarder, sans même attendre un accompagnateur. On lui laisse ainsi entendre qu'il n'est pas obligé de suivre, mais que s'il y tient, il doit se dépêcher.

4. Pour mieux saisir ce que représentent les « traces » de Pica, il convient de décrire le contexte dans lequel elles s'inscrivent. La petite maloca de Milciades se situe sur un territoire appartenant à un colon nommé Guevara. Ce dernier est, entre autres, le propriétaire du plus

grand magasin du village et d'une discothèque dont il laisse la gestion à Fernando Pica. C'est seulement après que Milciades soit venu y construire sa maloca en 1994 et qu'il ait défriché ses terres, que le propriétaire lui a déclaré qu'il ne lui en laisserait pas l'entière exploitation. Il l'a aussi prié de déplacer sa maloca, moyennant une compensation pécuniaire et une aide matérielle (prêt de son tracteur) jugée dérisoire par les intéressés. En attendant que ceux-ci se décident à partir, le propriétaire a pris la décision d'exploiter ses terres, autour de la maloca, en y faisant travailler plusieurs ouvriers agricoles. Ceux-ci cultivent déjà un verger potager et, depuis peu, ils construisent un enclos pour les porcs et un poulailler, juste à côté. L'exploitation des terres aux alentours de la maloca devenant de plus en plus gênante pour ses résidents, ceux-ci ont alors entrepris d'aménager et de cultiver un peu plus loin une chagra qui sera le lieu de leur prochaine maloca, sur un territoire qui n'appartient encore à personne, mais dont le statut juridique demeure indéfini[140].

5. Comme lors de chaque entrée dans un lieu de minga, les invités attirent l'attention sur l'arrivée des nouveaux venus par la formule de salutation « *Huajé !* » qui exprime la bienvenue (E.S. 29 / 12 / 98, séq. 5).

6. L'espace intérieur de la maloca n'est pas aussi structuré que celui que nous avons observé chez Gonzalo, même s'il s'agit également de préparer le bal de chontaduro. Ici, beaucoup d'invités des deux sexes s'activent à une même tâche, au même endroit. On a même attribué à un jeune garçon la corvée de râper le manioc. En temps normal, cette tâche est destinée aux femmes.

7. Le repas des participants à cette minga est offert à l'avant de la maloca à l'emplacement même du travail collectif. Edilberto a ainsi été convié à partager la nourriture apportée par les membres de la communauté, dans l'espace réservé à la réception des invités. Même s'il a dû

[140] A ce propos, la communauté de Camaritagua a fait plusieurs demandes écrites à l'Institut Colombien de Réforme Agraire (INCORA) pour que le territoire qu'elle occupe soit délimité en tant que Resguardo. On a alors

participer au travail habituellement attribué aux femmes, sur le même lieu de travail que celles-ci, il ne mange cependant pas avec elles.

Edilberto et un autre Camejeya de la même génération prennent leur repas ensemble en conversant juste à côté des autres invités qui finissent leur travail. Ils sont là non seulement en tant que membres de leur communauté conviée à la minga, mais aussi en tant que beaux-fils de Wasaï, dont la femme est camejeya. Ils ont d'ailleurs tous les deux participé à d'autres mingas organisées par ce dernier, dont celles qui ont permis de construire sa maloca « moitié yucuna, moitié miraña[141] ».

8. À la différence de Gonzalo, Wasaï n'est pas en mesure d'offrir suffisamment de nourriture lors de cette minga de préparation du bal de chontaduro. Malheureusement, les invités n'ont pas tous apportés suffisamment de poissons et de galettes de cassave pour les partager avec la communauté, malgré les recommandations des réunions communautaires.

Beaucoup n'ont pas jugé bon d'apporter leur nourriture, car selon les conventions traditionnelles, elle devrait être offerte par le maître en échange de l'effort collectif. Ici, c'est le bal en lui même qui est supposé récompenser le travail de tous, selon les déclarations faites à la dernière réunion.

9. Généralement, les femmes et leurs enfants mangent ensemble, séparément des hommes. Seul un Blanc ou un jeune célibataire peut se faire inviter de la sorte. Mais ce genre de faveur entre individus de sexe opposé ne passe pas inaperçu et peut parfois laisser libre cours aux commentaires de l'assemblée.

---

ouvert un dossier en sa faveur, mais pour que la procédure aboutisse, il faut que la Communauté s'organise (avec l'aide d'une ONG reconnue comme la fondation Gaïa) pour lui fournir d'autres documents administratifs.

[141] Cette maloca a été construite selon une architecture yucuna. Elle doit beaucoup à la participation de Milciades et de ses fils. Wasaï étant le seul représentant miraña à Camaritagua, il ne peut pas inviter les siens lors des minga.

10. N'ayant pas été véritablement reçu comme il convient à une minga (voir D. 29 / 12 / 98 ; D. 21 / 1 / 99), Milciades va tout de suite voir son hôte et les autres hommes présents. Or ces derniers ne lui proposent ni nourriture, ni coca.

11. Après une brève salutation, il ne prolonge pas la conversation avec eux. Il s'empresse donc de commencer la corvée qu'il est venu faire et s'assoie sur un *jeta'pa* laissé à côté des épluchures, à l'avant de la maloca. Cette dernière peut d'ailleurs sembler au comble du désordre. Selon les normes traditionnelles, un banc à penser ne doit jamais être laissé n'importe où et à portée de n'importe qui. Seuls le maloquero et ses frères, ainsi que leurs fils, peuvent avoir le leur dans une maloca. Lorsque ceux-ci ont fini de l'utiliser, ils le rangent toujours au pied du pilier principal, celui où ils s'assoient d'habitude. Ils le retournent alors en le posant sur l'un des bords latéraux du siège, l'autre bord adossé au pilier. De plus, un tel banc ne devrait pas non plus être utilisé pour peler le manioc. Normalement, on ne s'assoie dessus que pour « penser » (c'est-à-dire chamaniquement) ou pour parler sérieusement entre hommes.

12. Dès l'instant où il a pris son repas de minga, même s'il fait partie de ceux qui n'y ont pas contribué, l'ethnologue est lui aussi convié à participer au travail collectif. Ce qu'il doit faire en acceptant de se soumettre aux règles locales s'il ne veut pas passer pour un observateur inutile, un voyeur ou un gêneur, et surtout si les gens considèrent qu'il n'a rien de particulier à leur apporter. Plus que quiconque, les étrangers sont obligés de reconnaître les règles pour ne pas rester en dehors du groupe ou s'en faire exclure.

13. Ayant à peine terminé de manger, Edilberto prononce tout haut des paroles qui possèdent plusieurs valeurs illocutoires. En un seul énoncé, il peut en même temps déclarer qu'il va accomplir sa part de travail collectif et plaisanter en soulignant avec éclat l'aspect ridicule du contexte dans lequel il est impliqué, tout en provoquant les femmes qui sont autour de lui. Un tel acte de parole prend différents sens qui ne peuvent être saisis sans connaître certaines règles constitutives et normatives de ce contexte.

Tout d'abord, il fait une déclaration qui est implicitement la *promesse de sa remise au travail imminente*. Son acte détient alors la valeur illocutoire d'un performatif non explicite qui, pour être correctement interprété, nécessite un certain savoir partagé. En effet, il suppose que chacun connaisse les règles constitutives de toute minga qui sont de travailler collectivement, dès lors que l'on y a pris un repas avec les autres membres, et de suivre les directives des responsables de minga — qui ont ici demandé à certains jeunes hommes de peler, râper et rincer le manioc avec les femmes. L'acte d'Edilberto obéit donc déjà aux règles de ce contexte, au sein de la maloca. Ce sont elles qui contribuent à le comprendre, même si l'énoncé n'est pas complètement explicite. Ainsi, dans l'énoncé « je vais râper », le moment à venir de l'action reste imprécis et pourrait sous-entendre qu'elle sera réalisée après la minga. Mais chacun peut implicitement cerner son immédiateté parce qu'elle est uniquement pertinente dans ce contexte en raison des règles de la minga présente.

Ensuite, chacun sait qu'« un homme ne devrait ni peler le manioc, ni le râper »[142] ; or cela se pratique pourtant chez Wasaï, même si cela est mal vu. Cette règle est peut-être constitutive et stricte par ailleurs (comme elle l'était autrefois), mais en tout cas pas chez lui. Pour Wasaï et les autres responsables de la minga, elle n'est donc que normative et surtout non stricte, même si elle ne l'est pas toujours pour les invités qui peuvent considérer, au contraire, qu'elle doit absolument rester stricte.

Dans un contexte aussi particulier, de telles paroles ne peuvent donc pas sortir de la bouche d'un homme sans mettre en relief le caractère « anormal » de ses conditions. Edilberto fait alors mine de se soumettre docilement aux directives des responsables, comme s'il s'agissait d'effectuer un acte communément admis ; c'est-à-dire un acte qui ne serait plus une violation des règles, mais une soumission aux règles constitutives d'un nouveau genre de minga (où les hommes épluchent et râpent le manioc avec les femmes sans se distinguer de

[142] Voir aussi *Une minga chez Gonzalo*, D. 21 / 1 / 99, séq. 34.

ces dernières). Or l'assemblée connaît bien le locuteur et sait pertinemment que celui-ci n'est pas partisan de partager la corvée des femmes aux mingas. Personne ne peut inférer à partir de son exclamation qu'il accepte docilement l'absence de division sexuelle des tâches. Par conséquent, le ton singulier d'Edilberto est saisi comme une marque de plaisanterie ; il apparait clairement pour tout le monde qu'il fait semblant de partager joyeusement la tâche collective des femmes, tout en pratiquant l'autodérision.

Son exclamation est aussi ironique puisqu'elle correspond à l'opposé de ce qu'il devrait dire, étant donné ce que chacun sait de ce qu'il est censé penser ; soit ce qu'il a pu exprimer par ailleurs. Un tel acte de parole constitue donc une manière implicite de *dénoncer ce qui ne lui plaît pas*, i.e. les directives anormales de cette minga.

Enfin, l'acte illocutoire peut aussi s'interpréter comme *une provocation faite aux femmes*. En effet, ce sont ces dernières qui sont supposées maîtriser pleinement l'art de préparer le manioc[143]. Par une telle énonciation, Edilberto tente donc de se mesurer à elle, en sous-entendant qu'elles ne sont pas plus douées que les hommes dans ce genre de tâche. Mais celles-ci savent bien, de par son intonation, qu'il s'agit d'une plaisanterie ayant pour but de les provoquer.

14. C'est alors qu'il s'assoie sur le *purúna'pa* spécialement conçu pour la tâche féminine qu'il imite à la perfection. Il commence donc d'effectuer le travail qu'il avait seulement déclaré jusqu'alors. Son acte performatif non explicite a bien fonctionné comme une promesse puisqu'il a pour effet perlocutoire devant l'assemblée de s'obliger lui-même à réaliser l'acte énoncé. Et cela de façon imminente, puisqu'il y est contraint juste après avoir mangé dans ce genre particulier de minga de préparation de bal (où certaines tâches collectives sont mixtes).

[143] Au moment de leur puberté, celles-ci doivent même recevoir des soins chamaniques spéciaux pour pouvoir préparer les aliments à base de manioc. On procure ainsi aux jeunes filles un certain don en la matière. Après ces soins, celles-ci sont, entre autres, censées être plus productives en amidon, et moins gaspilleuses en manioc. C'est en narrant le mythe de *Caripú o'hueló* « la soeur de Caripú », que Milciades Yucuna et Mario Matapi nous ont chacun exposé ce phénomène culturel qui caractérise la condition féminine (pour un résumé du mythe : Cf. Van der Hammen, 1992.: 225).

15. La femme avait sûrement relevé la provocation d'Edilberto. Elle tente donc de rivaliser en cherchant à le provoquer à son tour et surtout en essayant de le piéger à son propre jeu. Son exclamation exprime sa surprise à la vue du résultat de son travail. L'acte performatif peut se traduire par à un énoncé explicite de type « Je trouve que tu râpes rapidement beaucoup de manioc », qui devrait mettre en valeur ses capacités productives.

Or dans un contexte aussi « anormal », cette valorisation équivaut implicitement à une dévalorisation. La femme cherche à disqualifier son interlocuteur en lui attribuant des qualités féminines. Elle insinue par un sous-entendu malveillant[144] qu'il pourrait très bien assumer le rôle des femmes. Bien sûr, personne ne prend au sérieux une provocation reposant sur une telle insinuation. Il s'agit, là encore, d'une plaisanterie[145].

16. Les interlocuteurs se répondent du tac au tac, de sous-entendus en sous-entendus, d'insinuations en insinuations. Edilberto ne se laisse pas prendre au piège par son interlocutrice. En répondant par l'affirmative, il se montre ouvert à la plaisanterie et va même jusqu'à surenchérir, comme s'il n'y avait là aucune ambiguïté sur la valeur de ses qualités.

L'emploi de « avec moi » permet de le démarquer des autres tout en prônant la vitesse à la tâche comme norme sociale (explicitement marquée par le verbe « devoir »). Cela sous-entend qu'il est le premier à appliquer la règle normative qu'il énonce. Du reste, il laisse surtout entendre sa supériorité en tout domaine puisqu'il parle « des choses », ce qui, en l'absence de toute précision, suppose qu'il s'agit des choses en général.

Il s'en sort donc en continuant de se mesurer aux femmes afin de les provoquer par un sous-entendu qui se précise. S'il est capable de faire leur travail, il insinue que beaucoup sont

---

[144] Pour une définition de l'insinuation en terme de sous-entendu malveillant (Cf. Kerbrat-Oecchioni, 1986 : 43-44).

[145] Il est par ailleurs très courant de plaisanter de cette façon. Un jeune garçon peut chercher à provoquer un autre jeune (de préférence un cousin croisé) en l'appelant « épouse » (*nuyajalo*), et en lui parlant comme s'il était sa femme, pour l'irriter. Il peut lui ordonner par exemple : « Prépare-moi la cassave ! », ou « Lave-moi mon linge ! » Il peut aussi lui dire, s'il arrive avant lui à un bal : « Depuis quand est-ce qu'une femme arrive avant son homme à un bal ? »

incapables de faire le sien et avec autant de rapidité. En l'occurrence les femmes sont les premières visées puisqu'elles ne savent pas, comme lui, assumer les tâches masculines (chasser du gibier par exemple). Elles ne peuvent donc pas se montrer aussi fières que lui (et dire « les choses »).

17. Généralement une femme sans son mari ne peut pas participer à une minga. Elle entre toujours après lui. En outre, son entrée se distingue de celle de ce dernier, dans la mesure où elle n'est pas obligée de saluer les hommes s'ils n'appartiennent pas à sa propre famille et encore moins s'ils ne parlent pas sa langue ou une langue qu'elle connaît. Par conséquent, elle n'a pas de conversation à entretenir avec eux. Elle ne peut parler qu'avec certaines femmes partageant une même langue.

L'entrée de Rita est donc caractéristique de celle d'une femme mariée, ne parlant ni l'espagnol, ni la langue du maître de maloca.

18. En acceptant un peu de la nourriture offerte, elle devient l'une des participantes de la minga. Dès lors, et seulement après avoir accompli cet acte rituel, elle peut commencer à participer au travail collectif.

On remarque que celle-ci n'hésite pas à s'asseoir sur le banc à penser en l'absence de *purúna'pa* à sa disposition. Laissé négligemment à côté des épluchures, un *jeta'pá* risque donc d'être utilisé par n'importe qui, y compris une femme.

19. Arrivée comme il se doit après son mari, venu bien tard à la minga, Rita commence à partager le travail collectif lorsqu'il est déjà presque terminé. Formellement, elle s'active pour ne pas rester là sans rien faire, même si son travail ne peut plus beaucoup contribuer au résultat collectif.

Comme à son habitude dans sa propre maloca, Milciades ne s'acharne jamais à éplucher les petits tubercules de manioc. Une fois que le résultat du travail collectif de la minga est atteint, il n'est plus obligé d'être impliqué dans un domaine concernant normalement

les femmes. Sa femme est d'ailleurs venue le remplacer. Sa participation au travail collectif de cette minga était, elle aussi, purement formelle.

20. Sa part de corvée ayant été accomplie, Milciades retourne parler avec le maître de maloca. Mais ce dernier n'a toujours pas de coca à lui offrir. Par conséquent, l'invité lui annonce son départ sans prolonger la conversation.

3.9. Étude séquentielle de la description du 5 / 2 / 99

Début de bal chez Wasaï Miraña

1. Le matin d'un bal, qui plus est s'il n'y a pas de nourriture à réchauffer sur le foyer, chacun se prépare très tôt à partir pour arriver au plus vite chez le responsable de la fête et manger à sa faim.

Il est d'ailleurs probable que la maison de Rey possède ce matin-là un peu plus de nourriture que celle de Milciades car Favio a préféré rester là-bas pour dormir plutôt que chez son grand-père, comme à son habitude. Edilberto est donc parti de bonne heure en vue de se préparer au bal et, sans doute, pour manger avec son frère, sa mère, Fredy et Favio (les deux fils de sa soeur aînée).

2. C'est lors d'un bal qu'une demeure indigène a le plus de chance d'être cambriolée. Lorsqu'il s'agit d'une maloca comme celle de Milciades, il est facile d'y pénétrer en déterrant un ou deux montants de la claire-voie. De plus, elle se situe sur une zone de passage, près de la piste d'atterrissage. N'importe qui venant du village ou même du bal (après y avoir vu ses résidents habituels), peut venir la visiter.

Milciades s'est déjà fait voler des choses et, dans la région, tout le monde sait que les vols sont fréquents. Par conséquent, il cache quelques unes de ses affaires et en emporte d'autres pour les mettre en sûreté dans la pièce cadenassée de la maison de son fils Rey.

Une fois qu'il s'est habillé, qu'il a pris sa casquette et sa sacoche, chacun peut inférer qu'il est prêt à partir. Son attitude laisse entendre qu'il attend la sortie des autres pour fermer la porte.

3. N'ayant pas de nourriture à préparer, la fille de Milciades est elle aussi prête à partir. Elle s'est levée comme d'habitude avant le lever du soleil pour aller se baigner avec ses enfants, puis s'est mise à cacher certains objets tentants, avant de prendre les affaires qu'elle emporte à la fête avec celles qu'elle compte laisser chez son frère. Elle s'est aussi habillée et

maquillée à la manière d'une « femme blanche », comme le font de nos jours la plupart des jeunes femmes indigènes à l'occasion des bals cérémoniels. Elle se distingue toutefois comme Indienne de la région en portant le panier traditionnel féminin (*cuhua'la*) avec l'anse frontale.

Les jeunes enfants, nus habituellement, sont eux aussi vêtus à la manière occidentale pour l'occasion (de vêtements propres ou neufs). On ne les habille jamais autant que lorsqu'il s'agit d'aller voir du monde : les jours de fête, de minga, de visite ou de promenade au village.

4. Lorsque la maloca est ainsi abandonnée, l'ethnologue se trouve toujours embarrassé par son imposant et coûteux matériel. Généralement, il se relaie avec les résidents habituels de sa famille d'accueil pour surveiller les affaires de la maisonnée. Mais lors des bals, tous les résidents s'en vont. Il est donc obligé de cacher ou de transporter la plus grande partie de son matériel de valeur s'il veut assister à la cérémonie.

5. Comme beaucoup d'autres Indiens ayant déjà eu à se plaindre de vol, Milciades a, lui aussi, mis à chacune des deux portes de sa maloca un cadenas. Pour ne pas perdre la clé et pour que n'importe quel résident puisse rentrer à toute heure sans avoir à la demander, il la cache entre les feuilles.

6. Edilberto est chez son frère en train de se préparer au bal de chontaduro. Comme la plupart de ceux qui appartiennent à la communauté du maître de maloca — soit ceux qui sont censés avoir participé à la minga de préparation — il n'a pas à se préoccuper des costumes dits de « muñeco » pour ce bal. Durant toute la cérémonie, il sera habillé « normalement », c'est-à-dire à l'occidentale et en civil[146]. Dans un contexte de bal, la règle normative est de se montrer à son avantage. Edilberto a mis des vêtements récemment lavés par sa soeur et se fait couper les cheveux pour l'occasion.

On remarque le surnom de l'Indien miraña. Ne vivant plus près des siens, celui-ci se laisse appeler par le terme « carihua » qui le marque comme étranger, ou comme quelqu'un

qui a passé une partie de sa vie avec les Blancs. Cependant, même s'il ne vit plus avec sa famille, il bénéficie de la solidarité de Jesús Carijona[147], chez qui il peut être considéré autrement et presque comme un membre de la famille[148].

7. Fredy, le fils de la fille aînée de Milciades[149], a été le premier à bénéficier d'une nouvelle coupe en allant chercher l'Indien miraña chez Jesús Carijona. Il lui arrive fréquemment de travailler avec lui à la chagra de Jesús en échange d'un bon repas et d'un peu d'argent.

Même près de La Pedrera, les Indiens ne vont pas dans le salon de coiffure du village pour se faire couper les cheveux. À 2500 pesos la coupe, ceux-ci n'en ont pas les moyens. C'est généralement gratuitement que les Indiens se font couper les cheveux par leurs proches, en intégrant ce petit service aux autres échanges non marchands. Ces petits dons fondent d'ailleurs une certaine solidarité en créant du lien social (Godbout, 1992 ; Caillé, 1994). Par métaphore, on peut même dire qu'ils « tissent » des liens entre eux. Ce qui implique qu'ils permettent de (re)produire des relations sociales privilégiées, personnelles ou amicales.

Un mois plus tôt, l'ethnologue n'avait pas cru bon de refuser cette « faveur » demandée par l'un de ses jeunes informateurs, même s'il n'avait pas plus de savoir-faire que n'importe qui d'autre en la matière. Après cela, Fredy s'était montré assez satisfait de « son Blanc » et pouvait parler à loisir de sa relation personnelle avec lui ; il en portait la marque. Cette fois cependant, quand Fredy lui a redemandé la même faveur, il n'a pas estimé si urgent de renouveler l'expérience ; le jeune garçon a donc dû réaffirmer ses liens avec quelqu'un d'autre.

---

[146] De nos jours, les Indiens ne portent plus ni le pagne traditionnel, ni les cheveux longs. Ils s'habillent comme les occidentaux (Cf. *Histoire de l'arrivée des Blancs*).

[147] Jesús Carijona est à la fois « promoteur de santé » et agriculteur. Avec sa femme, il forme une famille métisse très enviée à Camaritagua, mais néanmoins très appréciée. L'homme a su améliorer son niveau de vie grâce à ses études à Leticia qui lui ont permis d'avoir un poste respectable, tout en continuant d'exploiter les ressources agricoles de sa région natale. Celui-ci bénéficie d'une exceptionnelle productivité, sur un mode semi-traditionnel et semi-moderne, en cultivant des produits variés (dont l'origine peut avoir été introduite ou non par les Blancs). Il lui arrive d'avoir besoin de main d'oeuvre à la chagra et même d'organiser des mingas.

[148] À ce titre, il est significatif que les enfants de ce dernier l'appellent «grand-père » (Esp. « Abuelo »).

8. Chez Rey, il n'y a pas beaucoup plus de nourriture que chez Milciades. Lorsqu'il y en a davantage dans l'une des deux maisonnées, il est fréquent qu'on la transporte de l'une à l'autre pour rétablir l'équilibre et, ainsi, pour que tous mangent à peu près dans les mêmes conditions. Les résidents des deux maisonnées se rendent visite presque quotidiennement, pour participer aux tâches domestiques, manger ensemble ou dormir[150]. Autant dire que la maison de Rey et la maloca de Milciades forment un seul foyer domestique à deux toits, l'un et l'autre séparés par un kilomètre de piste d'atterrissage.

Tout comme la chagra de la petite maloca, celle qui se trouve à côté de la maison de Rey n'a donc pas plus de manioc à offrir. Le groupe domestique ne vit que sur deux vieilles chagras (ayant trois et quatre ans), peu productives et surexploitées[151]. Sachant cela, la mère de Fredy et Favio est venue du Caqueta visiter ses parents. Elle leur a apporté vingt-cinq kilos de farine de manioc et une tortue *taricaya* pour contribuer à l'alimentation de ses deux fils. Ceux-ci se servent d'ailleurs comme ils le souhaitent dans les deux maisonnées, tant qu'ils ne dépassent pas certaines limites admises[152].

L'ethnologue étant intégré dans cette famille d'accueil comme l'un des résidents de cette unité domestique bicéphale, il peut lui aussi agir de même, car on lui en a donné la

---

[149] Celle-ci vit à *Puerto Caiman* en amont de La Pedrera sur le Caqueta.

[150] Les membres de la famille choisissent souvent de dormir dans la maloca, lorsqu'ils sont malades, c'est ainsi qu'ils peuvent recevoir des soins chamaniques, en se sentant mieux « protégés » contre les esprits malfaisants. Quand ils veulent participer aux festivités du village (par exemple durant les fêtes de fin d'année), ou lorsqu'ils ont envie de profiter de l'électricité distribuée entre 18h. et 22h. par le village, ceux-ci vont alors héberger ou passer la soirée chez Rey, pour regarder la télévision.

[151] Le motif de ce manque de renouvellement des terres cultivables peut être attribué à ce que l'on appelle des « problèmes familiaux ». Peu après la mort de la fille cadette de Milciades, tous les membres de la famille ont été fortement attristés et certains se sont séparés quelque temps. Rita a décidé de s'éloigner de Milciades en allant vivre chez son fils Rey, pour y élever sa petite fille en bas âge, orpheline de la défunte. Nubia est partie travailler à Leticia pendant plus d'un an chez la soeur de La Mona, la commerçante chez qui elle travaillait à La Pedrera. Et Edilberto s'est, lui aussi, éloigné en allant travailler à La Vila Bittencourt et à Leticia, durant une période de près de trois ans. Par « pure tristesse », Rita ne s'est pas sentie le courage de refaire et de cultiver seule une nouvelle chagra pendant presque deux ans. Ce n'est que depuis le retour de Nubia qu'elle s'est mise à cultiver avec elle une nouvelle grande chagra. Mais celle-ci n'a pas encore apporté son plein rendement.

[152] Les deux enfants se servent en nourriture apparemment sans gêne et avec une certaine liberté. Mais il est clair que ceux-ci ont intériorisé un certain nombre de règles de solidarité familiale. Celles-ci s'appliquent surtout en période de pénurie ; chacun doit alors nécessairement penser à laisser une part équitable aux autres, sans quoi il peut se faire sévèrement réprimander.

permission orale. Ce sont certaines paroles performatives, énoncées par certains responsables ou représentants de l'autorité familiale, qui lui donnent l'opportunité de se servir en nourriture comme les jeunes[153].

9. Rita fait comme tous les autres membres de la famille en plaçant ses affaires et la tortue offerte par sa fille en lieu sûr. À La Pedrera, même la nourriture risque d'être volée. Une tortue de cette taille (environ 8 kilos) se vend entre 8000 et 15000 pesos au village.

10. Les Indiens demandent souvent des cigarettes aux Blancs, notamment aux anthropologues durant les bals cérémoniels. Ces derniers sont, à leur façon, censés contribuer à la cérémonie lorsqu'on accepte leur participation[154]. Il est parfois très mal vu de ne pas en avoir au moins un paquet qui montre, comme dans notre société, que « l'on ne vient pas les mains vides ». L'ethnologue s'efforce encore ici de respecter certaines règles sociales. Il sait aussi qu'un ou deux paquets de *Piel Roja* pourront également lui être utiles tout au long du bal, dans la mesure où il s'en servira pour engager et agrémenter certaines conversations avec les autres.

11. La pièce cadenassée de Rey sert donc de coffre pour toute la famille. Derrière les murs de planches, celui-ci garde notamment son petit téléviseur couleur et son appareil radio-cassette-CD acheté chez Pica, durant les deux années de travail chez lui.

---

[153] Edilberto m'a souvent dit explicitement que je devais manger selon mon gré, comme n'importe quel résident au sein de l'unité familiale. Il a ainsi plusieurs fois répété de ne pas hésiter à faire comme ses neveux qui se servent en nourriture comme ils veulent au moment où ils en ont envie. Il ajoutait d'ailleurs que dans sa maison, on ne refuserait jamais de la nourriture à un visiteur, quel qu'il soit. Comme il l'annonce fièrement : « N'importe qui peut venir manger dans cette maison s'il a faim, personne ne peut dire qu'ici on mesquine la nourriture ».

Milciades, comme toutes les personnes de sa famille a toujours fait de son mieux pour avoir de la nourriture à m'offrir. J'étais généralement servi à part égale avec les autres. Cependant, compte tenu de mon statut de Blanc, on me servait dans une assiette avec des morceaux de choix. Les membres de la famille mangeaient souvent dans la marmite et se régalaient avec la moelle des os, la peau et le gras du gibier. Ajoutons que les jours de disette tout le monde, au même titre, reste avec sa faim.

[154] Rappelons que les anthropologues sont très critiqués par les Indiens de la région. Ils n'ont souvent aucune légitimité à prendre uniquement une position d'« observateur ». Pour les natifs, les cérémonies rituelles ne peuvent pas être regardées, décrites et étudiées par les Blancs, comme s'il s'agissait pour eux de n'importe quel spectacle.

12. Lors d'un bal cérémoniel, l'entrée se fait toujours par la porte principale, et les nouveaux arrivants sont reçus par une exclamation de bienvenue, exactement comme dans un contexte de minga (voir D. 29 / 12 / 98 ; D. 21 / 1 / 99 ; D. 28 / 1 / 99). La porte grande ouverte montre que la maloca est disposée à accueillir un grand nombre de personnes.

13. Un bal traditionnel doit nécessairement intégrer les invités au sein de la maloca par un échange de paroles cérémonielles qui prend la forme d'une conversation formelle entre initiés.

Tant que les nouveaux arrivants, chefs de maisonnées, n'ont pas formulé ces paroles rituelles, ils ne peuvent pas être reconnus en tant que tels par leurs hôtes. Leur intégration à la cérémonie nécessite donc un échange de paroles performatives permettant, dans un tel contexte, de passer de la situation d'étranger à celle de participant du bal.

Une fois que les chefs de maisonnées ont été accueillis de cette manière, ils peuvent à leur tour intégrer les nouveaux arrivants en échangeant les paroles cérémonielles. Les autres invités ne participent pas à leur propre intégration de façon traditionnelle. Ils se font individuellement accueillir à la manière blanche.

14. À peine arrivé, un père de famille doit toujours être reçu par une prise de tabac cérémoniel offert par le maître de maloca et par une série de conversations cérémonielles avec les invitants. C'est alors qu'il est censé offrir un peu de sa coca aux hôtes pour contribuer symboliquement à leurs apports. Cette part de coca est ensuite mélangée à celles des autres invités et à celle des hôtes afin de lui donner une qualité particulière, comme pour mettre en osmose la bonne volonté de tous les participants de la fête.

Pour montrer à l'invité qu'il est bel et bien reçu comme participant du bal avec sa famille, l'invitant responsable de la coca doit ensuite lui proposer de se servir en mambe.

15. Une fois intégré de cette manière, l'homme choisit l'endroit où il va s'installer parmi les participants de la cérémonie. Dans un contexte de bal, l'espace intérieur de la maloca est aussi défini, mais il est différent de celui d'un contexte domestique, de visite ou de minga.

Les bancs circulaires de l'aile gauche et de l'aile droite ne sont pas destinés aux mêmes catégories d'invités. À gauche, il y a surtout la communauté de Camaritagua ; à droite, les autres communautés. Le lendemain, après la baignade de fin de matinée, les uns et les autres changent de côté.

L'arrière de la maloca est généralement laissé aux proches de Wasaï, c'est-à-dire aux hôtes de cette maloca. L'avant est au contraire le lieu des invités étrangers. Les bancs près de l'entrée sont souvent laissés aux jeunes célibataires ou aux Blancs de passage.

Milciades est arrivé parmi les premiers invités de la communauté ; il a la possibilité de prendre la place qui lui revient. En tant qu'ancien respecté, membre de la communauté et affin de Wasaï, il s'assoit au milieu de l'aile gauche, sur le banc circulaire.

16. Depuis plusieurs mois, Mario ne vit plus à Comeyafu[155] dans la petite maison sur pilotis prêtée provisoirement par Marcelo Matapi, son cousin parallèle,[156] motoriste de l'Internat de La Pedrera. Il a été accueilli dans la maloca de Wasaï en attendant de construire sa propre maisonnée à Camaritagua.

Ainsi, il a été choisi par le maloquero pour diriger la cérémonie par ses soins chamaniques, même s'il n'est ni miraña, ni camejeya. Et par conséquent, il a aussi un rôle privilégié en ce qui concerne l'intégration des nouveaux arrivants. C'est pourquoi il vient trouver Milciades pour échanger avec lui les paroles cérémonielles et lui tendre une cigarette. Par cette offre, il achève de recevoir Milciades selon la procédure rituelle, après l'offre de tabac cérémoniel et de mambe.

Comme nous l'avons vu dans d'autres contextes traditionnels (D. 23 / 12 / 98 ; D. 21 / 1 / 99 ; D. 28 / 1 / 99), le tabac et la coca sont absolument indispensables à toute procédure

[155] Du 21 novembre au 19 décembre 1997, nous avions choisi de travailler avec lui. Celui-ci venait de quitter Jariyé et s'était installé au sein de la communauté tanimuca depuis août. Il pensait y faire construire sa propre maloca. Un an plus tard, lorsque nous sommes revenus à La Pedrera, en novembre 1998, il s'était querellé avec les gens de cette communauté et cherchait un autre endroit pour s'installer.

rituelle organisée par les hommes. Ils constituent ce que l'on peut appeler des médiateurs essentiels à la *coordination spirituelle* de ceux qui sont aptes à penser chamaniquement (personnages mythiques, ancêtres, maîtres de la forêt, démons, auxiliaires chamaniques, animaux, autres soigneurs ou sorciers), en leur permettant de communiquer entre eux par différents types de signes, que seuls les initiés peuvent percevoir et interpréter. Selon les informations que nous avons recueillies de huit curanderos (camejeya, jupichiya, jerurihua, et tanimuca), ces signes seraient saisis par des sensations corporelles (frémissements, douleurs soudaines dans certaines parties du corps), auditives (sons, voix) et même visuelles (contrastes de lumière qui dessinent des silhouettes anthropomorphes ou animales, par exemple au niveau d'une ombre ou d'un feu). Grâce à la coca et au tabac, un curandero pourrait, en interrogeant ces êtres pensants, prévoir les multiples aléas de la fête (débordements de violence, mécontentement, non-respect de certaines règles par les membres), et même être le témoin de leurs conversations. Leur plus ou moins bonne entente lors des discussions aurait alors des répercussions directes sur le déroulement de la cérémonie. En outre, la coca et le tabac permettent de *manipuler* le bal, et ainsi, tout ce qu'il est censé entraîner par la suite (saisons de chasse ou de pêche plus ou moins propices, bonne ou mauvaise santé des gens, etc.). Non seulement ils donnent au chamane la possibilité d'entrer en contact avec les autres êtres, mais encore ils autorisent un certain *contrôle* sur eux en les rendant plus favorables à ses propres volontés. Et bien entendu, le chamane n'acquiert pas uniquement un contrôle des seuls êtres aptes à penser chamaniquement, il dirige aussi plus ou moins tous les participants de la fête. Mais ce contrôle ne s'opère jamais complètement seul ; il est en partie partagé avec tous les autres soigneurs ou chamanes présents, y compris ceux qui sont venus participer au bal et qui ont tous apporté leur coca et leur tabac. C'est pourquoi il faut toujours leur en distribuer en priorité tout au long de la cérémonie.

[156] Marcelo est le fils du fils du frère (deuxième puîné) du père du père de Mario (Annexes : Généalogie matapi).

17. Lors d'un bal, les femmes et les enfants s'installent toujours entre les bancs circulaires et l'enceinte. Le pourtour de la maloca devient alors l'espace familial des invités. Edilberto et Rey étant célibataires, ils n'ont pas à occuper de places privilégiées. Ils s'installent donc là où ils peuvent, sur les bancs de l'aile gauche. Ils n'ont pas non plus à engager de conversations cérémonielles pour être intégrés à ce bal ; Milciades est en train de parler pour eux aussi. N'étant pas indépendants, ils ont dû arriver en même temps que leur père, toujours considéré comme le chef de famille.

18. Milciades doit aussi échanger les paroles cérémonielles avec tous les autres pères de famille, que ce soit ou non dans la même langue indigène. Contrairement aux autres conversations, l'échange de ce type de paroles n'est pas vraiment perturbé par la différence de langue. Formellement, le débit et la nature des paroles offertes à tour de rôle restent les mêmes. L'important n'est pas de comprendre l'interlocuteur pour lui répondre, mais de bien se rappeler les paroles propres au lignage, indépendamment de celles qu'il a prononcées et du message qu'il peut effectivement saisir.

Dans cet échange, on n'est pas censé parler seul à un seul. On échange les paroles cérémonielles entre héritiers de filiations différentes. Par conséquent, il ne s'agit pas de les modifier ou d'y apporter sa contribution personnelle ; chacun doit se contenter de les transmettre et de les recevoir en mémoire des ancêtres patrilinéaires qui sont censés les écouter.

19. C'est en plaçant la boîte en métal à l'arrière de l'aire commune que le responsable du mambe sert les hommes. Il fait aussi remarquer son acte par une formule appropriée : « Ici ! », qui s'adresse implicitement aux hommes.

On remarque que c'est surtout la nature de l'objet exposé en un endroit précis qui permet d'être saisi comme une invitation à se servir. Nul besoin d'expression complète pour

---

Il est aussi poseur de dentiers (Voir *Histoire des linguistes de l'ILV*).

formuler l'invitation ou pour désigner les destinataires ; l'acte attendu réalisé au moment opportun et au bon endroit suffit à être interprété correctement. Selon les règles constitutives en vigueur au début d'un bal, l'hôte chargé de distribuer la coca doit toujours exposer le récipient de mambe à l'arrière de l'aire commune, après y avoir mélangé celui des invités, pour servir tous les hommes ensemble.

20. Ensuite, les paroles cérémonielles sont de nouveau échangées, mais cette fois en groupe dans l'aire commune. D'un côté sont placés les invitants, de l'autre les invités ; à la fin de cet échange, la communauté a été intégrée au bal.

21. Une fois que les premiers invités de la communauté sont arrivés et se sont fait formellement recevoir, chacun attend de les voir danser. On commence généralement par « tuer *omima*[157] » avec la danse *aro'calaje*, originaire des Camejeya. Elle se pratique habituellement dans la plupart des bals de chontaduro de la région, dès lors que ceux-ci sont invités.

Les Jupichiya ont eux aussi appris cette danse avec leurs beaux-frères. Par conséquent, ils se doivent d'y participer. Alberto Matapi a ainsi le rôle de meneur de danse en parallèle avec Milciades. Lors des bals, les danses constituent l'apport principal des invités. Elles sont toujours pratiquées par des danseurs de filiations différentes, même si chaque type de danse est l'héritage culturel d'un lignage particulier.

Elles se suivent généralement selon un ordre et une temporalité prédéfinis (Voir Tabl. 19). Notons que cette première danse aurait pu aussi bien commencer vers sept heures du matin ; les premiers chanteurs-danseurs de la communauté étaient attendus dès le lever du jour.

22. Les femmes ont un rôle beaucoup moins actif que les hommes, d'autant plus qu'elles ne participent pas aux chants. Elles ne peuvent d'ailleurs en aucun cas décider du

[157] *Omima* (Esp.) Ta'ri (Yuc.). *Schizodon sp.* ou *Leporinus sp.*

commencement ou de la reprise de la danse, et n'ont pas non plus à danser seules ou entre elles. Les femmes doivent nécessairement être précédées de danseurs masculins. Par conséquent, ce sont elles qui se mettent au milieu des hommes et non pas eux qui les encerclent. Dans d'autres danses, il arrive aussi qu'elles les suivent latéralement vers l'extérieur. Leur « danse de femme[158] » représente toujours leur dépendance par rapport aux hommes.

23. Dans un contexte de bal traditionnel, que l'on danse ou non, les hommes entonnent régulièrement ce son caractéristique pour exprimer leur satisfaction. Il constitue un acte illocutoire que l'on peut traduire par « J'apprécie cette fête » (au même titre que les applaudissements d'un spectacle). Implicitement, il *valorise* le bal traditionnel.

En outre, l'acte génère des effets perlocutoires. Il a certaines fonctions qui se réalisent sous certaines conditions et changent selon la situation. Lorsque la fête a commencé, un tel acte permet généralement de contribuer à son animation. Quand il est réalisé par un homme assis qui observe les danseurs, il a aussi pour fonctions *effectives* de les encourager et de valoriser leurs efforts.

L'effet perlocutoire fonctionne d'ailleurs *par résonance*, au moment où la voix est entonnée en écho par d'autres spectateurs. On s'aperçoit alors que l'acte est pertinent parce que ces fonctions ont des effets légitimes reconnus par les autres, à cet instant et dans cette situation précise. Ceux-ci vont ensuite enchaîner l'acte selon certaines règles propres au contexte. On observe que juste après l'exclamation appréciative, c'est successivement, et non pas simultanément, que les spectateurs réagissent. Ainsi, ils accroissent ensemble la *force perlocutoire*[159] de l'acte, c'est-à-dire l'intensité de ses effets sur l'assemblée. C'est alors que l'acte collectif de répétition successive permet de reproduire un certain système de valeur, qui

[158] **Lujmécajo** (Yuc.) Danse féminine.

a trait à la rigidité des règles constitutives et normatives d'un bal traditionnel. En d'autres termes, ce sont de telles manifestations collectives qui contribuent à préserver les règles strictes. Lorsque l'énonciation valorisante a été reconnue, admise et reprise en choeur par les autres, elle signifie alors « Tous ensemble, nous sommes d'accord en ce moment pour admettre la valeur de ce bal ! », ou encore « Nous garantissons que c'est bien ainsi qu'il doit être ! »

Soulignons également que les invités ne peuvent pas demeurer trop longtemps silencieux sans que l'on en déduise par inférence leur mécontentement ou leur assoupissement. Chacun est donc obligé d'accompagner les interjections des autres, ce qui contribue à valoriser les cérémonies et à faire valoir leurs règles.

24. Durant les pauses, les plaisanteries sont toujours les bienvenues. Elles constituent aussi des occasions de lancer des quolibets devant l'assemblée, souvent à l'adresse de quelqu'un en particulier.

Les hôtes alimentent l'ambiance joviale entre eux et leurs invités par des apports réguliers de jus de chontaduro. L'offre de boisson fermentée est indispensable à la satisfaction de tous les participants du bal. La pâte de chontaduro est préparée longtemps à l'avance et doit être stockée dans un grand panier de deux à deux mètres cinquante de haut exposé tout au fond de la maloca, à côté de la porte arrière. Elle doit être suffisante pour abreuver les invités jusqu'au lendemain matin afin que puisse ainsi s'achever la danse de chontaduro (*Pipiri iyaca'una*), célèbre pour ses masques et ses costumes. L'apport de cette boisson fait donc partie des règles constitutives strictes de ce bal cérémoniel. Si elle venait à manquer, les danseurs pourraient décider de s'arrêter et quitter la cérémonie, fâchés contre leurs hôtes.

---

[159] La force d'un acte de parole est ici envisagée dans un sens très différent de celui de force illocutoire utilisé par Searle (1970 : 68-72). Dans notre terminologie, ce terme ne s'applique pas à l'illocutoire, mais au *per*locutoire, pour mieux apprécier l'intensité des effets sur le contexte.

Le second jour, une fois que les danseurs ont retiré leurs costumes, il est possible de continuer le bal en remplaçant la chicha par de la *caguana* (boisson à base d'amidon de manioc). Durant la dernière nuit, on la complète parfois encore en cette saison par du *guarapo* (alcool d'ananas) et souvent avec des bouteilles de *cachaza* (alcool de canne à sucre)[160].

25. Lorsqu'on place une marmite ou un seau rempli de chontaduro au centre, et non pas à l'arrière, de l'aire commune qui représente la piste de danse, chacun s'attend à ce que les hôtes servent la boisson des danseurs. Et comme dans la séquence (19), le responsable de la distribution de *chicha* souligne son acte par une formule appropriée[161]. De nouveau, c'est la nature de l'élément, placé à un endroit précis et à ce moment du bal, qui désigne exclusivement certaines personnes, et non pas l'expression énoncée.

Tout comme les exclamations de la séquence (23) devant le spectacle de leur danse, un tel acte permet, lors d'une pause, de valoriser autrement les danseurs en échange de leurs efforts. Cette fois cependant, ce ne sont plus les invités qui les récompensent par leurs encouragements sonores, mais les hôtes grâce à leur abondante boisson fermentée. Ces actes sont tous indispensables à la poursuite de la cérémonie ; ils ne sont pas seulement normatifs, ils sont aussi constitutifs de ce type de contexte.

26. Les libations des danseurs sont souvent bruyantes. En tant qu'actes de réception, leur valeur illocutoire exprime à la fois la soif censée résulter de leur contribution à l'effort collectif, et la satisfaction qui valorise les hôtes. En cela, les libations de bal sont comparables à celles des mingas.

27. Les danseurs sont toujours servis en priorité et jamais en même temps que les autres. Généralement, les hôtes attendent que ceux-ci aient repris leur danse pour servir les

[160] Dans toute la région, lors des fêtes, beaucoup d'Indiens se soûlent avec du *Quatre-vingt-huit* (Esp. *Ochenta y ocho*), un mauvais alcool brésilien, qui tue parfois lorsqu'il est bu en trop grande quantité.

[161] Il y a beaucoup de formules pour appeler les danseurs, ou pour montrer que l'on a déposé la chicha tant attendue. Le responsable des libations aurait aussi bien pu dire : « *Re pipiri majó !* » (« Il y a du chontaduro ici ! ») ou « *Iri'cha pipiri ra'la !* » (« Venez prendre votre jus de chontaduro ! »).

spectateurs. On les sert implicitement en posant le récipient devant leurs bancs afin de les désigner comme receveurs, tout en émettant un son nasal, dont l'intonation est toujours caractéristique d'un acte d'offre.

Chacun se voit alors prié de boire la boisson ainsi présentée. Il n'y est pas absolument obligé, ou strictement contraint, mais il serait très mal perçu de refuser une telle offre. La valeur illocutoire de cet acte pourrait donc se traduire par « À présent, je vous invite à boire la boisson de cette marmite ».

L'acte a aussi un effet perlocutoire immédiat, qui est d'obliger l'invité à se servir selon les règles normatives en vigueur dans ce bal traditionnel.

28. Le receveur peut exprimer à son gré sa satisfaction, en valorisant un tel geste. En disant « Bien ! », il produit un acte appréciatif contribuant à gratifier les hôtes dans ce contexte de bal.

29. Une fois servi, on souligne souvent l'acte de réception par un nouveau son nasal, différent de celui de l'offre[162]. Il révèle à l'hôte que l'on a reconnu son geste. On est par conséquent satisfait de lui, mais momentanément, car celui-ci devra bien sûr renouveler ses offres tout au long de la cérémonie. Nous interprétons explicitement ce son du receveur par « Puisque tu me reçois ainsi, je reconnais là tes qualités d'hôte ; pour l'instant je suis satisfait de toi ! »

On se montre bon donataire lorsque l'on sait apprécier les qualités du donneur. Dans ce jeu de l'hospitalité et de la réception, la qualité de chacun réside dans le *savoir-offrir* et le *savoir-recevoir*, dont les actes doivent sans arrêt être marqués par des paroles appropriées.

[162] Le son nasal du donneur n'est jamais le même que celui du donataire. Généralement, le donneur peut insister sur l'accentuation tonique de la deuxième syllabe et prolonger sa durée. Cela a pour effet d'exprimer un rapport privilégié avec son invité et de lui reconnaître un statut particulier. C'est le cas lorsque l'on veut le flatter, ou lui montrer le respect qui lui est dû. L'invité, quant à lui, au moment où il rend le bol qui lui a permis de se servir, est souvent beaucoup plus bref ; il n'accentue pas autant la deuxième syllabe et ne la prolonge pas, surtout lorsqu'il laisse son bol au voisin. Il peut toutefois accentuer légèrement la deuxième syllabe pour marquer sa satisfaction devant son hôte.

30. Lorsqu'un invité assis sur le banc circulaire a utilisé puis rejeté le bol, son voisin, non encore servi, sait qu'il est lui aussi convié à se rassasier, à condition d'être un alter ego de l'invité dans cette situation et à ce moment du bal[163].

Il va sans dire qu'il est obligé de boire à son tour sous peine de froisser son hôte. S'il ne s'est pas servi rapidement, ou s'il n'a pas vu la marmite, ce dernier peut réitérer son interjection en appuyant l'intonation du son nasal caractéristique de l'offre.

Les actes des receveurs se succèdent de manière semblable, au fur et à mesure que l'offreur déplace devant eux la marmite (si cela est nécessaire pour qu'ils puissent se servir sans avoir à se lever). Quand tous les invités se sont servis, ou lorsqu'il n'y a plus de boisson, l'amphitryon peut remporter le récipient.

31. Pour que les offres des hôtes soient correctement distribuées, il convient en outre que chacun soit spécialisé dans le service de tel ou tel aliment cérémoniel. L'un est chargé de faire le service de chicha pendant qu'un autre offre le mambe ; ceux-ci doivent assumer cette répartition des tâches jusqu'à la fin du bal, sans pouvoir échanger leurs rôles. Non seulement les hôtes distinguent leurs invités mais ils se distinguent eux-mêmes (par la nature de ce qu'ils offrent). Leur tâche est d'ailleurs loin d'être servile ; au contraire, être désigné par le maloquero pour servir les invités constitue un honneur.

Les hôtes responsables de l'offre ne perdent pas de vue leur récipient et son contenu. Ils ne le laissent jamais entièrement à la libre disposition des invités et se chargent de tout distribuer personnellement. La distribution s'effectue alors à sens unique, ou « en cascade », comme dans d'autres sociétés amazoniennes (Erikson, 2000 : 128-129) et pas seulement dans

[163] Comme nous l'avons vu , les uns et les autres ne sont pas tous servis en même temps. Les hôtes servent séparément les danseurs des spectateurs, les hommes, des femmes et des enfants. Par ailleurs, le fait de distinguer plusieurs groupes de receveurs existe aussi dans les minga (D. 29 / 12 / 98 ; D. 21 / 1 / 99 ; D. 28 / 1 / 99). Ce traitement distinctif est très important, car non seulement les gestes des offreurs contribuent à réactualiser les différences entre les groupes, mais ils reconnaissent leurs similitudes. Quelqu'un peut donc se sentir offensé d'avoir ou de ne pas avoir été traité comme tel individu de sa catégorie. Dans cette situation, où l'on présente la marmite à plusieurs hommes assis les uns à côté des autres sur le même banc circulaire, il peut être très

les andes. Cette forme de répartition peut être perçue comme créatrice d'inégalités entre donneurs et receveurs, puisque certains sont spécialisés dans des offres particulières. Notons, toutefois, que cela n'empêche pas les Yucuna d'avoir des formes de distributions plus égalitaires qui s'effectuent dans les deux sens ou « en réseau », non seulement dans un bal cérémoniel (séq. 14), mais aussi dans des contextes domestiques, de visite ou de minga (surtout lorsque les partenaires sont en nombre restreint). Par exemple, lors d'une veillée nocturne (C*b.*20 / 1 / 99), un pot de mambe ou un paquet de cigarettes peut circuler dans un sens, puis dans l'autre, en reprenant le même chemin (Journet, 1995 : 130).

Ici, c'est toujours le même fils de Wasaï responsable du mambe qui dépose la grande boîte en métal sur la piste des danseurs. Sa tâche consiste à répartir correctement et savamment la coca entre tous les invités, en fonction de leurs statuts plus ou moins privilégiés, tout au long du bal. Comme dans les séquences (19) et (25), il fait remarquer son geste par une exclamation appropriée, en disant cette fois « Venez mâcher votre coca ![164] ». La valeur illocutoire est toujours celle d'un acte d'offre qui oblige à venir se servir promptement. Et de nouveau, le centre de l'aire commune est le lieu où l'on dépose le récipient pour désigner les danseurs en tant que receveurs.

32. On reconnaît l'acte d'offre et les interlocuteurs désignés dès la séquence suivante au succès imminent de l'effet perlocutoire. Les danseurs viennent se servir sans se faire prier davantage. Là encore, l'acte de réception suit l'acte d'offre, exactement comme lors de la première offre de coca (séq. 19) ou de jus de chontaduro (séq. 26).

33-35. Le jeu entre l'amphitryon et les spectateurs est semblable pour la distribution de chicha et de coca. Les mêmes actes de parole se succèdent — les séquences (33) à (35) correspondent respectivement aux séquences (27) à (29). Par ailleurs, ces actes sont comparables à ceux des

---

désobligeant de la retirer sous le nez d'un convive avant qu'il n'ait bu, ou de le servir en même temps que les femmes et les enfants.

autres contextes traditionnels[165]. Cette forme d'interaction marquée de sons nasaux, et d'exclamations normatives n'est pas propre au bal ; elle caractérise surtout les relations entre hommes, généralement lorsqu'il s'agit d'offrir et de recevoir de la coca, du tabac, ou de la boisson fermentée.

36. Vers dix heures, tous les invités de la communauté sont censés être arrivés. Rappelons que ce sont eux qui ont le plus contribué à fournir les aliments essentiels de cette fête.

En posant une corbeille à l'arrière de l'aire commune, chacun sait qu'il n'est plus dorénavant question d'appeler les danseurs. La nature du contenant ainsi exposé laisse entendre que l'on va y placer de la cassave avec de la viande ou du poisson. Celle-ci n'est jamais destinée aux danseurs car ils ne sont alimentés séparément que pour la boisson et la coca.

A cette étape du bal, l'exposition d'une catégorie de contenants laisse prévoir un certain type de contenu uniquement destiné aux familles de la communauté. Celles-ci doivent être servies en priorité, et séparément les unes des autres lorsqu'il s'agit de nourriture[166].

De plus, l'arrière de l'aire commune constitue le lieu de l'offre de nourriture réservée à ces familles. C'est à cet emplacement que le fils de Wasaï doit nécessairement placer la corbeille (pas n'importe où, sinon l'invité pourrait s'offusquer ou refuser de prendre la nourriture). L'hôte responsable de l'offre de nourriture est alors obligé de garnir la corbeille d'une portion familiale suffisante pour au moins 24 heures. C'est seulement le lendemain matin, entre dix heures et midi, qu'il renouvellera son offre.

---

[164] Dans cette situation d'offre, on peut aussi inviter les danseurs en criant par exemple « Ipatú ! » (Coca !), ou répéter « Majó » (Ici !) comme dans la séquence (19).

[165] Pour ménager une certaine progression dans nos analyses, nous n'avions pas inclu dans les descriptions précédentes ces sons nasaux alors qu'ils étaient présents dans certaines minga notamment lors des offres de mambe ou de cigarettes (D. 29 / 12 / 98, séq. 14, 26, 36 ; D. 21 / 1 / 99, séq. 20, 25, 27). Ils apparaissent aussi dans des contextes domestiques ou de visites.

[166] Dans certains bals, lorsque la chicha est abondante, les familles sont aussi servies en pâte de chontaduro, enveloppée dans des feuilles de bananier ou des sacs en plastique. Elles auront aussi pour tâche de faire boire les danseurs de *pipiri iyaca'una*, lorsque ceux-ci viennent les provoquer avec leur phallus en bois (voir séq. 61).

Il s'agit là des règles constitutives de l'offre de nourriture aux familles de la communauté. Elles permettent d'anticiper sur ce qui va suivre à partir du moment où l'on a disposé la corbeille comme il se doit.

37. Après avoir ainsi présenté la nourriture, implicitement destinée aux différentes familles de la communauté, le responsable de la nourriture appelle l'un de ses représentants qui est, pour chacune d'entre elles, le chef de maisonnée ou le père de famille. Dès l'instant où il désigne l'un d'entre eux, il a commencé sa déclaration d'offre de nourriture à la famille de celui-ci. Le fils aîné de Wasaï ne peut pas appeler Milciades par un terme de parenté, trop imprécis dans ce contexte. Se trouvant en présence de plusieurs frères classificatoires de sa mère, il ne peut pas désigner exclusivement l'un d'entre eux par *nocú* (« mon oncle classificatoire maternel »). Il appelle donc Milciades par son nom camejeya[167].

38. Un tel acte d'offre, lorsqu'il est actualisé selon les règles traditionnelles, doit nécessairement être complété par un certain type d'échange de paroles, formulées selon la procédure rituelle. Ces paroles permettent de réaffirmer certaines relations de parenté entre familles. Elles poursuivent les premières conversations cérémonielles du début du bal qui avaient pour fonctions d'intégrer les invités parmi les participants de la cérémonie et qui initiaient la procédure interactive d'échanges cérémoniels. Ces paroles permettent, entre autres, d'éclaircir les relations que l'on cherche à entretenir avec d'autres familles en les rendant plus explicites, tout en faisant ressortir l'importance d'un certain cadre de référence, que l'on veut partager. Notons que nous ne savons pas pour l'instant si ces paroles vont expliciter l'acte de réception implicite qui va suivre. Ces différents points seront traités à part, lors de l'analyse des conversations cérémonielles (voir infra 7.3).

39. En tant que père de famille porteur de paroles cérémonielles, Milciades ne peut pas

[167] Les hommes changent généralement de nom lorsqu'ils sont considérés comme adultes, c'est-à-dire après qu'ils aient été initiés au Yurupari. *Túhuemi* est ainsi le « second nom » de Milciades ; quand il était enfant, il s'appelait *Machupimi*.

ramasser cette nourriture. Il doit appeler sa femme pour le faire. En l'appelant, il réalise un nouvel acte illocutoire qui consiste à recevoir la nourriture offerte par son hôte. En même temps qu'il appelle sa femme, non seulement il accepte l'offre de son hôte, mais encore il ordonne implicitement à celle-ci de prendre la nourriture.

40. L'acte de réception du père de famille se concrètise donc indirectement par l'intermédiaire de son épouse. La relation d'échange entre représentants masculins des deux familles est tributaire de la participation des femmes pour ce qui concerne les tâches domestiques. Par conséquent, Rita répond à l'appel de son mari en accomplissant effectivement l'acte de réception, c'est à dire en prenant la nourriture. En se soumettant au père de famille, la femme montre une fois de plus sa dépendance vis-à-vis de lui. Cette soumission va d'ailleurs sans dire puisque l'homme n'a même pas besoin de formuler son ordre. Il lui suffit de s'écrier : « Femme ! » ; dans ce contexte de réception, la parole performative est implicite. Une fois que l'épouse a réalisé l'acte de réception de nourriture, elle doit retourner dans le lieu familial qui lui est réservé lors d'un bal. C'est là qu'elle partagera la nourriture offerte avec le reste de sa famille.

41. Suite à une telle réception, seulement déclarée et ordonnée après un échange de paroles cérémonielles, le père de famille achève sans plus un mot son rôle dans la réception de nourriture, en retournant s'asseoir à sa place.

42-47. Ces séquences décrivent respectivement le même type d'interactions entre le responsable de la nourriture et les familles invitées que celles des séquences (36) à (41). Au sein de ces familles, c'est toujours le père ou le chef de maisonnée qui échange avec lui les paroles cérémonielles, et une femme (épouse ou fille) qui vient prendre la nourriture dès l'instant où elle a été appelée par le représentant familial. Ce type d'interactions se répète avec tous les autres pères de famille de la communauté selon certaines règles de préséance : par ordre d'ancienneté et de maîtrise des paroles cérémonielles.

48. Pour ceux qui ne connaissent pas de paroles cérémonielles, l'acte d'offre est beaucoup plus bref ; il n'est constitué que de la première étape — celle décrite entre les séquences (36) et (42). Il suffit à achever l'offre effective de nourriture des autres familles de la communauté.

49. Pour celles-ci, aucun représentant de l'autorité familiale ne peut parler cérémoniellement au nom du lignage. Le chef de maisonnée n'a ni à se déplacer, ni à parler, ni à appeler sa femme (Il n'y a pas d'équivalent aux interactions des séquences 38-39 et 43-44). Ce qui signifie qu'il n'a pas à assumer de rôle actif pour expliciter sa relation avec ces hôtes, ni à montrer son autorité au sein de sa propre famille. Dans ce cas, la femme vient chercher la nourriture en répondant à l'appel de ses hôtes et non plus à celui de son mari. Par conséquent, elle n'exprime plus sa dépendance vis-à-vis de lui, mais par rapport aux invitants.

50. L'ordre d'appel des familles de la communauté correspond encore à l'ordre d'ancienneté, et de respectabilité. Après les étrangers — ne parlant pas l'une des langues de leurs hôtes — et les ignorants — ne connaissant pas les paroles cérémonielles—, les ménages sans enfants sont placés assez bas sur l'échelle sociale traditionnelle.

51. C'est seulement lorsque toutes ces familles de la communauté ont été servies que le responsable de la nourriture doit appeler ensemble les hommes sans femmes et sans enfants. En l'occurrence, l'acte d'offre a lieu dans l'espace domestique habituellement réservé aux hôtes, là où leurs femmes s'activent à préparer les galettes de cassave. Cette fois, on a empilé six ou sept galettes et on les a recouvertes d'une vingtaine de morceaux de viande. De nouveau, la façon de présenter la nourriture, l'endroit et le moment de l'offre laissent envisager la suite des événements, toujours selon un ordre rigide régi par les règles constitutives du bal cérémoniel.

Dans cette situation, l'énoncé « Les célibataires ! » du responsable de nourriture est implicitement un appel aux personnes ainsi dénommées, pour les faire venir devant le *jirúra'la*, face à lui.

52. Comme on peut le voir par l'effet perlocutoire réussi de cet appel, les célibataires doivent par convention chez Wasaï s'aligner en file[168]. L'acte illocutoire équivaut à « J'appelle les célibataires à venir se mettre devant moi, et en rang ! ». Or les hôtes n'instaurent aucun classement entre les hommes de cette catégorie. Aucune parole, même implicite, n'a pour fonction d'imposer un ordre à cette distribution. Ce sont donc les receveurs qui se placent selon certains rapports entretenus parmi eux. L'ordre est alors le résultat d'une compétition dans laquelle entrent en jeu des aptitudes aussi diverses que la rapidité, l'entendement, l'anticipation de l'appel, ou la « débrouillardise ». Ce qui signifie que pour un individu donné, ce jeu requiert à la fois : certaines capacités physiques, à partir de la réception du signal ; une bonne anticipation de l'appel — qui nécessite une bonne connaissance des règles constitutives de ce bal — ; et une certaine maîtrise concernant la manipulation de ses relations avec les autres. Il est alors toujours important de savoir faire bon usage des paroles performatives (ne serait-ce qu'en disant : « Pousse-toi de là, c'est ma place ! »), pour revendiquer ses droits ou pour faire valoir différentes règles sociales.

Les premiers ne sont toutefois pas nécessairement mieux servis par le fils de Wasaï. Car le jeu de la compétition n'offre pas d'opportunité de gains. Le rôle du responsable de nourriture consiste, au contraire, à servir tout le monde et à distribuer des parts équitables en les ajustant en fonction de l'âge et de la taille de chacun. Ce mode de distribution, dans lequel doivent apparaître l'ordre, l'alignement et l'équité, n'est pas vraiment typique d'un bal traditionnel ; il s'inspire d'autres contextes au sein desquels des institutions occidentales ont réglementé la distribution de nourriture[169]. Dans beaucoup d'autres bals de la région, les célibataires se servent en se précipitant sur la viande et la cassave.

Durant cette fête, les jeunes ont perpétué l'aspect ludique de la compétition

[168] Cette convention n'est pas toujours appliquée dans les autres bals traditionnels de la région. Il arrive souvent, lorsqu'il y a beaucoup de nourriture, que ceux-ci viennent se servir tous en même temps dans la corbeille.

traditionnelle, mais les hôtes ont interdit (ou réglementé) l'inégalité des gains qui devait en résulter en prohibant la part du lion. On remarque aussi qu'à ce jeu les vieillards sans femmes et sans enfants ne sont pas privilégiés par rapports aux jeunes. Sans même se faire respecter, le vieux Carihua est obligé de défendre sa place parmi les jeunes. Dans une cérémonie dansante, tout homme veuf et délaissé par ses enfants retourne à la case départ en se retrouvant avec les célibataires. C'est ainsi que dans ce type de contexte traditionnel, les hommes dépendants et sans famille à leur charge sont placés au plus bas de l'échelle sociale,.

53. En appliquant toujours les règles d'observation participante qu'il s'est imposées, l'ethnologue ne cherche pas à se distinguer, mais au contraire à se fondre parmi les autres autant qu'il le peut. Il est alors servi à part égale avec les adultes célibataires de ce bal.

Etant arrivé avec la famille de Milciades, comme l'un de ses membres, il essaie d'imiter les pratiques solidaires des représentants masculins de sa génération. Et cela pour ne pas trop perturber l'échange généralisé qui règne habituellement au sein de cette famille, dans les différents contextes qu'il partage avec eux.

54. Lorsque la distribution de nourriture au sein de la communauté est terminée, les danseurs ressortent et réapparaissent exactement comme dans la séquence (21).

55. De nouveau, nous observons l'effet perlocutoire des chants et des danses masculines sur les femmes dans ce contexte de début de bal de chontaduro. Celles-ci doivent toujours attendre les hommes pour danser au milieu d'eux (séq. 22).

56. Les hommes restés assis poursuivent leurs encouragements sonores (séq. 23), ainsi qu'ils le feront tout au long du bal, aussi bien lors des danses que lors des pauses.

57. Les habitants de La Pedrera préfèrent souvent arriver l'après-midi pour voir un bal chez Wasaï. Ils savent que le matin ils ne sont pas invités à partager la nourriture destinée à la communauté. La plupart apportent d'ailleurs la leur ou ne viennent qu'après avoir mangé chez

[169] C'est ainsi qu'à l'Internat du Miriti, on distribue la nourriture aux enfants, et même aux adultes à l'occasion, par

eux. Mais ils arrivent toujours relativement nombreux, car la maloca de Wasaï est celle qui est la plus facile d'accès depuis le village[170].

58. Dans ce contexte de bal un peu spécial, certaines pratiques occidentales s'intègrent à d'autres pratiques typiquement indigènes, sans pour autant se mélanger. C'est ainsi qu'un jeune métisse est venu vendre des petites choses à manger dans une maloca, alors que celle-ci représente l'institution même du don de nourriture quel que soit le contexte traditionnel. On observe toutefois que ce dernier s'est assis à l'endroit le plus à l'écart de l'espace intérieur de la maloca, sur le banc circulaire qui est à droite de l'entrée. Comme nous l'avons vu, l'endroit est réservé aux jeunes étrangers, extérieurs à la communauté. En exposant de la nourriture dans un carton, il réalise *l'acte de présentation des marchandises* (E. S. 21 / 12 / 98, séq. 2).

L'acte semble intégré à ce contexte de bal, mais doit rester sur ses marges. En tant qu'acte marchand, il ne peut se réaliser que dans la mesure où il demeure discret, minoritaire et décentré. Il n'a absolument pas le droit de bouleverser les règles constitutives de ce bal ; c'est pour cela qu'il s'effectue entre étrangers, dans l'espace qui leur est réservé. Il peut cependant aller à l'encontre de certaines règles normatives traditionnelles ; il est « anormal », mais toléré. Par conséquent, il doit rester silencieux afin de ne pas perturber d'autres actes qui, eux, sont fondamentaux dans ce contexte de bal (conversations cérémonielles, chants, offres de nourriture, de coca, de tabac et de chicha).

59. Le jeu entre le vendeur et les acheteurs est reconnaissable du fait de leurs comportements interactifs, notamment en ce qui concerne *l'acte de paiement* — constitutif de l'échange marchand[171]. À ce jeu, viennent surtout participer en tant qu'acheteurs certains marginaux ou intrus : quelques jeunes Indiens acculturés, métis et colons.

---

exemple, du repas de Noël.

[170] À la différence des autres grandes maloca de la région, les gens peuvent venir de La Pedrera à pied. Son accès ne nécessite pas l'usage d'un bateau pour traverser ou longer le fleuve.

[171] E.S. 21 / 12 / 98, séq. 44.

60. L'après-midi, l'arrêt de la danse *aroca'laje* marque les préparatifs de la prochaine danse, celle des Letuama. Indiquons qu'elle ne s'est pas complètement terminée, elle se poursuivra en alternance avec la danse des *muñeco* jusqu'à la tombée de la nuit, vers 18 heures. Puis, elle reprendra seule le lendemain entre 12 heures et 16 heures[172]. La plupart des gens connaissent l'ordre chronologique de ces danses ; ils anticipent donc la suite des événements, en attendant les danseurs costumés.

61. Cette séquence décrit le commencement de la danse de chontaduro, appelée *pipiri iyaca'una*. Dès leur entrée, les danseurs doivent littéralement « envahir la maloca[173] », en simulant une intrusion violente et en occupant rapidement toute l'aire commune, comme s'il s'agissait de s'approprier les lieux par la force.

Tout comme le *aroca'laje*, la danse des Letuama a été reprise par beaucoup d'autres lignages de la région, et ce sont toujours les hommes qui la dirigent. Cette fois cependant, ce ne sont pas ceux de la communauté des hôtes qui doivent mener le pas, mais ceux des autres communautés invitées.

62. C'est alors que les hôtes reçoivent les danseurs par la boisson essentielle de ce bal. Avec la chicha de chontaduro, les amphitryons sont supposés reprendre peu à peu le contrôle de la situation en calmant les ardeurs sexuelles et animales de leurs envahissants danseurs.

Le début de la danse se marque par la réaction hospitalière des hôtes[174]. Ils réalisent les premiers actes d'offre auprès des deux meneurs, en exposant une marmite pleine de boisson, et en leur tendant à chacun un bol rempli. Ces derniers doivent alors nécessairement répondre par deux actes de réception, l'un en se servant et l'autre en emportant la marmite.

63. L'intégration des danseurs costumés se fait toujours à l'extérieur de la maloca, à la

[172] Voir infra Chap. 4.4. Tableau 19 *Chronologie et origine des danses du bal de chontaduro*.

[173] En yucuna, on ne dit pas « je vais faire la danse de chontaduro », mais « je vais envahir » (*nuhuajla'je).*

[174] Notons que les invités de la communauté assument aussi ce rôle d'hôte par rapport aux danseurs, mais à d'autres moments du bal. À certains moments, quand les danseurs reviennent pour agiter leurs bâtons phalliques entre les jambes des invités, ces derniers ont pour tâche de les faire boire leurs réserves de chicha.

limite de son chemin d'accès principal.

Comme pour l'intégration des familles de la communauté, celle des autres familles nécessite un acte d'offre de nourriture, mais cette fois les hôtes ne les reçoivent plus dans un espace intime et privé, ils vont déposer leurs offres dans un espace intermédiaire entre l'habitat domestique et le reste de la nature. Rappelons que les danseurs de chontaduro sont censés représenter les animaux ; ils sont reçus en tant qu'invités les plus étrangers de cette fête, comme des êtres non humains ou surnaturels[175]. Ils ne peuvent retirer leurs masques qu'une fois sorti de la maloca, c'est-à-dire en dehors de l'espace spécifiquement humain.

64. De nouveau, l'intégration se réalise par une exposition de nourriture accompagnée d'un échange de paroles cérémonielles. L'échange se fait alors en groupe, entre les représentants de la communauté et ceux des autres communautés.

65. La conversation cérémonielle achevée, les uns et les autres peuvent échanger des paroles moins formelles. Ce passage d'un type de conversation à un autre marque l'intégration effective des nouveaux arrivants en tant que participants du bal.

66. Lorsqu'un tel acte d'offre est terminé et réussi, on constate de nouveau la réalisation de son effet perlocutoire. Les danseurs réalisent alors l'acte de réception en se servant en boisson et en nourriture. De ce fait, ils s'engagent à poursuivre leurs danses jusqu'à la fin de la cérémonie.

[175] Selon le mythe letuama originaire du bal de chontaduro, les danseurs sont les représentants de diverses espèces animales des rivières et de la forêt (poissons, insectes, mammifères). Le mythe raconte l'histoire d'un Letuama qui, passé dans le monde des poissons, fut un jour invité à ce bal. Avant de retourner chez lui, les poissons lui demandèrent de préparer de la pâte de chontaduro et de la nourriture en quantité suffisante pour organiser chez lui le même bal. Le jour prévu, les danseurs de chontaduro s'introduisirent brusquement dans sa maloca, alors il leur offrit la boisson. Il les suivit à l'extérieur pour aller parler cérémoniellement avec eux, et les danseurs retirèrent leurs masques. Il vit que les danseurs étaient des poissons. Ensuite, les danses reprirent et d'autres danseurs arrivèrent. Il retourna parler avec les nouveaux arrivants ; sous leurs masques, il constata que leurs formes humaines étaient constituées de fourmis amassées. Les danses reprirent et d'autres danseurs costumés arrivèrent. En allant parler avec ceux-là, il vit qu'ils étaient d'autres animaux, et ainsi de suite jusqu'à la fin du bal.

4. TYPES DE CONTEXTES ET ÉCHANGES TRADITIONNELS

En étudiant précisément les échanges dans diverses situations, nous avons constaté que ceux-ci sont extrêmement diversifiés. À l'évidence, ils changent selon le contexte dans lequel ils se trouvent. Si nous voulons analyser ce que ces échanges ont de commun et de différent, nous sommes alors obligés d'isoler plusieurs contextes en particulier pour explorer plus en détail leurs caractéristiques et les comparer à d'autres.

Pour commencer, nous considérerons l'organisation sociale traditionnelle et la séparerons en quatre types de contextes : la vie domestique, les visites, les travaux collectifs et les cérémonies rituelles (bals et deuils[176]). Pour chacun d'entre eux, nous étudierons comment les règles sociales régissent les échanges de leurs membres et les différents éléments du monde qui s'y intègrent. En outre, nous montrerons que la parenté, la maloca et le chamanisme sont des institutions déterminantes dans chacun de ces contextes.

4.1. La vie domestique

Afin d'éviter certaines ambiguïtés, nous préciserons tout de suite ce que nous entendons par le terme « domestique ». Nous désignons ainsi l'ensemble des activités des résidents habituels d'une maisonnée, visant à leur reproduction, et au maintien de leurs forces

[176] Parmi les cérémonies rituelles, nous n'étudierons que les bals cérémoniels, car nous n'avons pas assez d'informations fiables sur les deuils pour les traiter comme ils le méritent. Les Yucuna ne laissent que très rarement les anthropologues venir à ces rites de deuil et nous n'avons pas été invités par les proches de Marco, un vieux Jimiquepi mort seul, pendant que sa famille participait au bal d'Abelardo Yucuna au début du mois de mars 1999. Selon les informations révélées par Milciades Yucuna, invité avec ses fils à pleurer avec d'autres proches pendant trois journées successives, seuls les vieillards chantent sur un pas de danses sacrées, pendant le rituel de deuil. Ils portent des vêtements spéciaux qui ne peuvent pas être utilisés à d'autres moments (il existe même un mythe à propos du personnage qui offrit pour la première fois ces costumes et enseigna les chants et les danses de deuil). En outre, il est formellement interdit de rire ou d'émettre le moindre ricanement pendant toute la durée du rituel, pour ne pas déclencher la colère et la malédiction du personnage mythique qui enseigna les chants de deuil.

vitales[177]. Cette notion qualifie aussi bien les activités dites de « production » que de « consommation » (qui sont chez les populations d'Amazonie très imbriquées, et parfois difficiles à classer avec nos catégories occidentales), à l'exclusion de toute participation des personnes non-résidentes de la maisonnée, i.e. celles qui n'ont pas pour habitude de partager la même unité résidentielle. Ces participations extérieures, nous les examinerons dans d'autres situations, telles que les visites, les travaux collectifs et les cérémonies dansantes.

En tant que modèle d'unité résidentielle, la maloca (Yuc. *pají*) est un habitat très particulier. Non seulement elle représente l'institution familiale par excellence, mais elle est fondamentale dans la plupart des sphères de l'organisation sociale, qu'elles soient domestiques ou non. Normalement, un tel mode de résidence est conçu pour abriter un grand nombre de familles. Mais de nos jours, il arrive que ses résidents permanents se limitent à la famille nucléaire du maloquero ; ses frères et fils, une fois mariés, préfèrent souvent se ménager une relative indépendance en habitant leur propre maisonnée[178] à proximité de la maloca. Alors que les familles d'antan vivaient réunies à l'intérieur de gigantesques malocas comme pouvait encore l'observer Koch-Gründberg au début du XXème siècle, celles d'aujourd'hui préfèrent habiter des maisons unifamiliales. Néanmoins, la maloca reste un lieu permanent d'hospitalité pour les visiteurs (hôtes de passage ou résidents provisoires) et le centre des activités communautaires ou festives.

Les activités spécifiquement domestiques peuvent avoir lieu à l'extérieur de la maloca (horticulture, chasse, pêche), ou à l'intérieur de cette même enceinte (préparation de la nourriture, des aliments rituels, fabrication des vanneries et poteries, mais aussi les chants,

[177] Sahlins souligne ainsi l'importance de la cohabitation et de la production de subsistance dans un groupe domestique (Sahlins, 1976 : 119-130).

[178] Il existe différents types d'habitations traditionnelles unifamiliales. Il y a d'abord les « maisons de Blanc » qui sont des maisons sur pilotis avec toit de palme (par exemple, celle de Santiago Matapi, D. 30 / 12 / 98, ou de Rey Yucuna, D. 28 / 1 / 99), les maisons autrefois adoptées par les cauchero comme Jácome Cabrera qui sont des maisons rudimentaires au ras de la terre battue (celle d'Autanacio, D. 29 / 12 / 98), et les petites malocas à un ou deux piliers, ne pouvant être utilisées pour les bals, mais permettant toutefois un certain usage chamanique (celle de Milciades, D. 28 / 1 / 99).

narrations mythiques, et soins chamaniques destinés à la famille). Elles ne sont pas circonscrites dans un territoire délimité à partir de l'enceinte familiale, mais définies par rapport à certaines fonctions reproductives et vitales de ses seuls résidents. Elles correspondent à un ensemble de tâches appartenant à la routine habituelle de chacun des membres d'une famille. Chacune de ces tâches est effectuée selon des règles plus ou moins strictes qui déterminent non seulement les caractéristiques et les fonctions sociales des participants, mais aussi le moment de la journée et le lieu de leur réalisation. Elles s'intègrent donc aux « échanges généralisés » (Sahlins, 1972), dans la mesure où chacun contribue à la reproduction collective sans se préoccuper de réciprocité bilatérale. Mais l'enceinte résidentielle de la maloca n'est pas le théâtre de l'égalité des valeurs d'échange entre partenaires, elle serait plutôt un pôle institutionnel définissant certaines règles formelles dans les pratiques solidaires de la vie familiale. Au sein d'une famille yucuna, personne n'échange des corvées ménagères contre du poisson ou de la viande ; chacun est contraint de vivre avec son entourage, en assumant le rôle qui lui a été imposé, selon certains principes socioculturels indépendants de sa volonté. En d'autres termes, dans une société où les tâches des personnes sont dans une large mesure liées à leur *sexe*, leur *âge*, et leur *statut*, personne ne calcule véritablement la valeur de ses apports comparés à ceux des autres ; chacun est obligé d'appliquer certaines règles institutionnelles prédéfinies.

4.1.1. La répartition des tâches

En accord avec P.-Y. Jacopin, nous préférons parler de *répartition des tâches* dans l'organisation sociale traditionnelle des Yucuna, plutôt que de division du travail[179]. Car comme nous l'avons vu pour la plupart des concepts directement empruntés à l'économie

[179] Nous sommes redevables à P.-Y. Jacopin de cette distinction entre travail et tâche, qu'il souligne dans son cours intitulé « Du don au marché » à L'IHEAL avec J. Marques Pereira, et dans son livre qui devrait prochainement être publié.

politique (besoin, rationalité, intérêt individuel, utilité, etc.), celui de travail est assez vague pour admettre une assimilation des sociétés « simples » aux sociétés « complexes », sous prétexte que les individus exercent partout des activités productives nécessaires à leur subsistance. Ce qui ne nous permet pas d'analyser les sociétés traditionnelles autrement que dans une perspective ethnocentrée, c'est-à-dire avec un regard utilitariste ou économiciste sur le monde qui est celui de nos sociétés industrielles. Or, en dehors du travail avec les Blancs, les Yucuna ne pensent pas leurs activités ancestrales en terme de travail comme on l'entend en occident, à tel point qu'il est assez aventureux de distinguer ce qui constitue un travail de ce qui ne l'est pas, surtout lorsqu'il n'y a pas d'autre choix que de reprendre des critères totalement étrangers à leur système de valeurs.

Du reste, c'est l'ensemble de la formule « division du travail » qui est extrêmement ambigüe. Rappelons que pour Adam Smith (1777 : chap. I, II, III), la *Richesse des nations* se fonde sur le fait que le travail nécessaire à la production de chaque marchandise est divisé ; ainsi chacun se spécialise uniquement dans une part minime du produit final et devient plus habile que les autres dans une activité particulière. Mais on a souvent tendance à confondre cette division des *catégories d'activités entre individus* et la division des *ensembles d'activités entre différents sous-groupes d'une société*. Car pour Marx, ces deux divisions sont étroitement liées dans une économie industrielle, même si logiquement l'existence de l'une n'implique pas nécessairement celle de l'autre. En d'autres termes, si dans toute société il existe une répartition des tâches par catégorie entre individus, cela n'entraîne pas forcément une organisation en multiples groupes différents, comme l'avait bien remarqué Durkheim (1893). On peut tout à fait réaliser certaines tâches spécifiques sans avoir à compter sur les autres pour les poursuivre et surtout sans attendre le travail d'autres groupes pour sa propre subsistance.

Entendu dans un sens large, le terme de travail entraîne donc des confusions, car il signifie aussi bien un ensemble d'activités différentes, qu'une seule catégorie d'activité. C'est pourquoi nous proposons plutôt celui de tâche qui, lui, ne correspond qu'à une seule catégorie d'activité, quelle que soit la manière dont les gens se la représentent.

Une fois que l'on a apporté cette précision, on distingue avec plus de clarté certaines particularités de la société industrielle, du fait qu'elle se divise de manière générale en une multitude de groupes selon l'ensemble de leurs activités spécifiques ; mais ce n'est sûrement pas parce qu'il y a répartition des tâches entre individus, qu'elle est différente des autres sociétés. Celle-ci se rencontre partout et, le plus souvent, elle prend la forme d'une *répartition sexuelle* des tâches et même d'une *répartition statutaire* des tâches.

4.1.2. La répartition sexuelle des tâches

Comme dans la plupart des cultures natives d'Amazonie, les tâches des Yucuna sont d'abord distribuées en fonction du sexe. Dans un contexte domestique, il détermine non seulement le lieu, mais aussi le moment de chaque tâche. Certaines sont ainsi strictement réservées aux femmes, alors que d'autres sont strictement réservées aux hommes. Il arrive cependant que certaines tâches soient réalisées par les deux sexes, et même conjointement, que ce soit à l'intérieur de l'enceinte de la maloca, dans la chagra, en forêt, ou près des rivières.

4.1.2.1. L'horticulture

À l'intérieur de la chagra, les femmes sèment, entretiennent, récoltent essentiellement du manioc amer[180] et d'autres tubercules (Tabl. 1). Non seulement elles sont les seules censées savoir le faire, mais elles y sont culturellement obligées, sous peine d'être très gravement dévalorisées, voire exclues socialement.

Généralement, le travail des femmes à la chagra dure entre deux et trois heures par jour et commence tôt le matin, sinon un peu avant le milieu de l'après-midi, pour éviter les heures de plein soleil. La chagra est aussi le lieu où elles surveillent leurs enfants, les aînés étant chargés de garder les plus petits ou de balancer un bébé dormant dans un hamac, à l'abri du soleil. À la différence des garçons, les filles sont éduquées au travail de la chagra dès leur plus jeune âge.

Tableau 1 Cultigènes produits par les femmes

Nom français	**Nom espagnol**	**Identification botanique**	**Nom yucuna courant[181]**
Manioc amer	Yuca brava	*Manihot esculenta*	cajiru
Manioc doux	Yuca dulce	*Manihot esculenta*	parí
Igname	Ñame	*Dioscorea alata*	ña'cú
Taro	Yota	*Xanthosoma sp. Colocasia antiquorum.*	pu'jyú
Patate douce	Batata	*Ipomea batatas*	cuhuayu
Calebassier	Totumo	*Crescienta cujete.*	cuya

Les chagras ne sont pas pour autant le domaine réservé des femmes, mais uniquement l'un des deux lieux principaux de leurs activités (avec la maison). Certains produits sont strictement réservés aux hommes, ou habituellement cultivés par ces derniers ; il s'agit surtout de cultigènes destinés à un usage cérémoniel ou rituel et d'arbres fruitiers.

[180] Selon Mario Matapi, certaines femmes se contenteraient de ne semer que du manioc doux, sans doute du fait de leur acculturation dès leur plus jeune âge à l'école de l'Internat.

[181] Pour les termes indigènes de tous les cultigènes et animaux mentionnés dans les tableaux, nous ne pouvons donner la liste et les caractéristiques de toutes les variétés distinguées par les Yucuna, car cela nécessiterait d'amples recherches qui ne nous intéressent pas directement dans le cadre de notre sujet. À titre indicatif, nous donnons généralement le nom yucuna le plus communément utilisé, ou le terme générique. Pour de plus amples informations sur les différentes variétés de cultigènes identifiés par les Yucuna, voir R. Ortiz, 1987 ; Fundación Puerto Rastrojo, 1987 ; Van der Hammen, 1992.

Tableau 2 Produits cultivés par les hommes

Nom français courant	Nom espagnol courant	Identification botanique	Nom yucuna courant
Achiote	Achiote	*Bixa Orellana**	phiri
Ananas	Piña	*Ananas sativus**	mahuiru
Asahi	Asaí	*Euterpe oleracea*	malacala
Citron vert	Limón	*Citrus limon*	jirimó
Chontaduro	Chontaduro	*Bractis Gasipaes*	pipirí
Coca	Coca	*Erithroxilon coca**	ipatú
Maraca	Maraca	*Couraupita guianensis**	lanapitá
Piment (variétés chamaniques ou rituelles)	Ají de brujeria	*Capsicum sp.*	culaná, yahui quija, arequina a'siné, quehuiru huacu, etc.
Umari	Guacure	*Poraqueiba sericea*	lumá
Tabac	Tabaco	*Nicotiana tabaccum**	lichi

* Produits à usage cérémoniel dont la culture et l'entretien sont strictement réservés aux hommes

Outre les produits cérémoniels et certains arbres fruitiers, les hommes se réservent aussi la culture du barbasco (*Thephrosia sp., Clibadium sp., Phyllantus sp*.) et de la plupart des plantes médicinales (non id.), mis à part l'ortie[182] (*Urtica sp*.) qui, elle, n'a pas besoin d'être plantée ou entretenue et peut être collectée par les deux sexes.

S'il est vrai que les jeunes hommes ne vont pas régulièrement travailler à la chagra, s'estimant plus productifs à la chasse, certains d'entre eux s'occupent occasionnellement de la traque des rôdeurs lors des journées de repos, en s'obstinant parfois à tuer à l'affût un animal de taille grande ou moyenne, trop habitué à s'y alimenter (agouti, paca, pécari, tapir). Ce sont les vieillards et les jeunes garçons (de dix à quinze ans) qui vont régulièrement réaliser les tâches masculines d'horticulture et de traque dans les jardins. Ce sont eux qui fabriquent, arment et surveillent régulièrement les pièges et les collets pour les petits rongeurs (mulot, raton, acouchi) et les oiseaux arpenteurs (aigrette, grue). Par ailleurs, les jeunes garçons

[182] Cette variété d'ortie est tirée des branches de certains arbres. Elle est utilisée pour calmer et soigner la plupart des douleurs, infections et maladies par simple frottement sur les parties du corps concernées.

creusent souvent les trous[183] servant à semer le manioc afin de ménager les efforts des femmes.

Cependant, cette répartition sexuelle des tâches n'est pas absolue dans le domaine des jardins. Les femmes sont autorisées à cueillir les fruits des arbres cultivés par les hommes (chontaduro, umari, citron vert), et même parfois à effeuiller les plants de coca.

Certains produits peuvent être plantés, entretenus et collectés indifféremment par les hommes et les femmes (Tabl. 3) ; il s'agit principalement de cultigènes d'usage commun (non cérémoniel). Pour la plupart des fruits de la chagra, les enfants sont habitués à se servir eux-mêmes, et dès l'âge de neuf ou dix ans, ils vont aussi les cueillir pour eux et leur famille en grimpant très haut dans les arbres (avocat, caimito, guamo, uva, poma rosa, marañon, etc.).

[183] Les trous sont creusés obliquement en plantant un pieu à fouir d'environ un mètre cinquante. Notons aussi qu'il y a trente ans, P.-Y. Jacopin n'a jamais observé les jeunes aider les femmes en utilisant des pieux à fouir.

Tableau 3 Produits cultivés indifféremment par les hommes et les femmes

Nom courant	Nom espagnol courant	Identification botanique	Nom yucuna courant
	Anón, chirimoya	*Annona sp.*	ca'yú
Avocat	Aguacate	*Persea gratissima**	piriyé
Banane	Banano	*Musa paradisiaca**	paru
Banane plantain	Plátano	*Musa paradisiaca**	paru huani
Caimito	Caimo	*Pouteria caimito*	jimá
Canne à sucre	Caña dulce	*Saccharum officinarum**	cana
Echalotte	Cebolla junca	*Allium fistulosum**	jayu
Guamo	Guamo	*Inga sp.*	yucurupi
	Guayaba	*Psidium guajaba**	ñamara
Lulo	Lulo	*Solanum sp.*	porola
Maïs	Maíz	*Zea maiz**	cajné
Mangue	Mango	*Mangifera indica**	
	Marañon	*Anacardium occidentale**	jilu
Papaye	Papaya	*Carica papaya**	mamao
Piment (variétés non chamaniques)	Ají	*Capiocum sp.*	a'si
	Poma rosa	*Eugenia malaccensis**	
Uva	Uva de arbol	*Pourouma sapida*	cajmú

* Cultigènes introduits par les Blancs

Les hommes aident d'ailleurs de plus en plus[184] les femmes pour le portage du manioc et des autres produits de la chagra, surtout lorsqu'elles vieillissent, souffrent de douleurs osseuses, et qu'il n'y a pas de jeunes femmes pour les remplacer. Quand la chagra est assez éloignée de l'enceinte familiale, cette corvée devient une tâche très pénible qu'elles ne peuvent assumer seules. Elles se font alors aider de leurs époux.

Lors des travaux d'aménagement des chagras, le brûlis est réalisé conjointement par les deux sexes, à la différence de l'essartage strictement masculin.

4.1.2.2. Les activités forestières

[184] La division sociale traditionnelle a tendance de nos jours à se redistribuer. Les hommes allant de moins en moins à la chasse, aident de plus en plus leurs compagnes pour certaines de leurs tâches ; il s'agit surtout d'activités intermédiaires ou « mixtes » autrefois accomplies par les servants (voir Chap. 4.1.2).

La forêt est bien davantage l'espace privé des hommes que la chagra peut l'être pour les femmes. Si ceux-là ont leurs plantes réservées et certaines tâches individuelles à effectuer dans les chagras, celles-ci n'ont rien à faire seules en pleine forêt, si ce n'est les suivre et les assister. En outre, ce sont eux qui fabriquent, préparent et manipulent les armes traditionnelles, d'une part, traquent poursuivent et tuent le gibier (Tabl. 5), d'autre part. Les activités cynégétiques sont hautement valorisantes (surtout pour la chasse aux animaux de grande taille, ou dangereux) ; elles relèvent de l'identité masculine et même de la conception indigène de « l'homme » (*achiñá*)[185], par opposition à la « femme » cultivatrice de tubercules (*inanaru*).

Tableau 5 Liste des animaux tués uniquement par les hommes

Nom français	**Nom espagnol vernaculaire**	**Nom scientifique**	**Nom yucuna**
Animaux terrestres			
Acouchi	Tintin	*Myoprocta acouchy*	puju
Agouti	Guara	*Dasyprocta fuliginosa*	phichí
Coati	Cuzumbo	*Nasua nasua*	calapiji
Daguet gris[186]	Venado	*Mazama gouazoubira*	cahuayá (gén.)
Fourmilier à trois doigts	Oso hormiguero	*Tamandua tetradactila*	mulu
Capivara	Capibara	*Hydrochaeris hydrochaeris*	queju
Paca	Borugo	*Cunnicilus paca*	cuhuajari
Pécari à lèvres blanches	Puerco de monte	*Tayassu pecari*	je'rú
Pécari à collier	Cerrillo	*Tayassu tajacu*	(j)apiyé
Tapir	Danta	*Tapirus terrestris*	jema
Tatou	Armadilla	*Dasipus sp.*	ye'e (gen.)
Primates			
Atèle	Marimonda, marimba	*Ateles belzebuth*	cuhuatá
Callicèbe à fraise	Huicoco, viudita	*Callicebus torquatus*	hua'cú
Douroucouli	Dormilón	*Aotus trivirgartus*	moco'o

[185] Les albinos et les handicapés ne sont pas considérés comme de « vrais hommes » ; ils sont par conséquent obligés de réaliser certaines tâches féminines (garder les enfants ou préparer la nourriture, mais ils ne cultivent pas le manioc).

[186] Les Yucuna ne chassent que deux sortes de daguets gris pour leur alimentation : l'un appelé *cahuayá luhuí chini*, l'autre de petite taille dénommé *lume ja'apijilerú*. Le daguet rouge (Esp. loc. Venado colorado ; *Mazama americana* ; Yuc. *quera'na*), lui, n'est jamais consommé en raison de ses références mythiques et symboliques.

Hurleur roux	Aullador	*Alouatta seniculus*	jímu'u
Kinkajou	Mico nocturno, mico de noche	*Potos flavus*	cu'ji ou cu'si
Ouakari à tête noire	Mico colimocho	*Cacajao melanocephalus*	charú
Saki à barbe rousse	Mico volador	*Pithecia monachus*	parahuacú
Sapajou apelle	Maicero	*Cebus apella*	calapichi
Sapajou à front blanc	Tanque	*Cebus albifrons*	po'í
Singe écureuil	Tití	*Saimiri sciureus*	cuhuijrú
Singe laineux ou lagotriche	Churuco	*Lagothrix lagotricha*	caparú
Tamarin à tête brune	Leoncito, chichico	*Saguinus fuscicolis*	jípuhua
Écureuil			
Écureuil roux	Ardilla roja	*Sciurrus sp.*	melé
Oiseaux			
Amazone Amazone farineuse	Loro Loro	*Amazona sp.* *Amazona farinosa*	huaru pacoro (gen.)
	Lorito	*Pionus menstrus*	cahui
Ara rouge Ara bleu	Guacamayo rojo Guacamayo azul	*Ara macao* *Ara arauana*	la'rú caru
Aigrette	Garza	*Casmerodius albus*	juhua
Caracara à gorge rouge	Cacambre	*Daptrius americanus*	majo'pa
Colombe Colombe rouge	Paloma Paloma de monte firme Paloma de rastrojo	*Columba subvinecea* *Geotrigon montana* *Geotrigon speciosa*	ucu'curi me'huitú túcu'chi
Grue	Grulla	*Mycterius americana*	ja'ri
Hirondelle	Golondrina	*Atticona sp.*	choro
Perdrix	Perdiz	*Odontophorus gujanensis*	puturu
Toucan	Picón Picón pequeño	*Ramphastos cuvieri* ou *Ramphastos tucanus* *Ramphastos culminatus*	 yaje (gen.) pejo

Autrefois, les hommes avaient l'habitude de tuer le gibier avec des lances (aujourd'hui totalement abandonnées pour la chasse), des arcs ou des sarbacanes, mais de nos jours, ils ne chassent jamais ou quasiment plus avec ces seules techniques traditionnelles depuis qu'ils élèvent des chiens et se procurent des machettes, des fusils et des cartouches auprès des Blancs.

Armés de fusils, les hommes partent fréquemment seuls avec leurs chiens lorsqu'ils doivent simplement rapporter du gibier pour nourrir leur famille (à la différence des chasses organisées pour les bals). Ils peuvent aussi partir en solitaire pendant deux à trois jours,

lorsqu'ils ont pour ambition d'aller loin afin de rencontrer du gros gibier (tapir, pécari à lèvres blanches), en quantité suffisante pour organiser une *minga* (travail collectif, voir 4.3). Quand les cartouches viennent à manquer, ils partent rarement plus longtemps qu'une demi-journée et se font souvent aider d'un ou deux jeunes garçons[187] ; ils n'emmènent alors que leurs machettes et leurs compagnons à quatre pattes. Parfois, grâce au seul flair de ces derniers, ils rapporteront du gibier sans aucune dépense de cartouche, après avoir débusqué quelque animal de taille moyenne (agouti, fourmilier, tatou, paca), et plus exceptionnellement un pécari à collier[188].

Les femmes accompagnent parfois les hommes, mais elles se contentent de dépecer, de porter et de laver les bas-morceaux du gibier. Lorsqu'il s'agit d'un animal de grande taille (tapir, pécari), ce sont elles qui ont pour tâche de lui retirer la peau et de la brûler en chemin.

Elles sont cependant tout à fait capables de capturer ou de tuer seules la plupart des gallinacés, canards sauvages et oiseaux arpenteurs (Tabl. 6) lorsqu'elles les entendent ou les aperçoivent à proximité. En dehors de ces oiseaux, les femmes et les enfants ramassent les tortues terrestres qu'ils rencontrent et s'amusent aussi à capturer vivant certains insectes tels que les larves de palmier, les chenilles et les fourmis comestibles ; mais là encore, de telles prises ne se font jamais en pleine forêt sans accompagnement des hommes, sinon près de la chagra ou de la maisonnée.

Tableau 6 Liste des animaux pouvant être tués ou capturés par les deux sexes

Nom français	**Nom espagnol local**	**Nom scientifique**	**Nom yucuna**
Oiseaux			
Agami	Tente	*Psophia crepitans*	mayá
Canard sauvage	Pato de monte	*Anatidae*	putiri
Hocco	Paujil	*Crax alector*	cuchi
Pauxi	Coconuco	*Nothocrax urumatum*	atiri

[187] L'enseignement de la chasse aux jeunes garçons est généralement assumé par les oncles utérins.

[188] Pour un inventaire des techniques contemporaines de chasse au Miriti Cf. Walschburger, in Fundación Puerto Rastrojo, 1987.

Grand tinamou	Gallineta	*Tinamus mayor*	laca
	Gallineta	*Tinamus guttarus*	huáyo'pa, laí mami
Tinamou bigarré	Gallineta	*Crypturellus variegatus*	yarihuapu
	Panguanito	*Crypturellus soui*	quehuíyuru
	Panguana	*Crypturellus undulatus*	mami
Penelope	Pava colorada Pava	*Penelope jaguacu* *Pipile pipile*	ma'ré cuyuhui
Reptiles			
Tortue terrestre Grande tortue terrestre	Morrocoy Morrocoy grande	*Testudo spp.* *Geochelone sp.*	iyari maniyahue'e
Insectes			
Chenille	Oruga, « gusano »	Non identifiée	leru (gen.),pitajhué, marijmé, huícha'pa
Fourmi	Arriera Culona	*Atta sp*. Non id.	caja'yú, cujhué co'jí, yamuchi
Larve de palmier, charançon	Mojojoi	Fam. *Scarabidaeae* ou *Lucanidae*	huahuaru mumu
Termite	Comején		carí

Même pour aller cueillir des fruits sylvestres (Tabl. 7) ou pour collecter du miel, les femmes ne s'éloignent jamais sans les hommes. Qu'il s'agisse de chasse ou de cueillette, les activités forestières sont strictement sous le contrôle de ces derniers.

Tableau 7 Liste des principaux fruits sylvestres[189] de consommation individuelle ou domestique (non strictement réservés aux bals cérémoniels)

Nom français	Nom espagnol vernaculaire	Identification botanique	Nom yucuna (variétés les plus consommées)	Préparation particulière	Forme de consommation (non directe)
Asahi sylvestre	Asaí	*Euterpe sp.*	malacala	Cuisson	
Cacao sylvestre	Cacao de monte	*Non identifié*	ma'huere		
Caimito sylvestre	Caimo de monte	*Pouteria caimito*	carapá, huanaca		
Calebasse	Calabaza	Non identifié	tucu		
	Canangucho, moriche	*Mauritia flexuosa*	itehuí*	Maturation après avoir été cueilli, filtrage, pâte mélangée avec de l'amidon de manioc.	Caguana de canangucho
	Castaña	Non identifié	cayaphi, cula, huanacu		
Chontaduro sylvestre	Chontaduro de Canuma	*Bactris gasipaes*	canuma pipirí*	Cuisson	
Coco sylvestre	Coco de monte, cumaré	*Astrocaryon chambira*	tuphí		
	Granadilla	Non id.	jeí mulare		
Guamo sylvestre, (« guamo du cerf »),	Guama de rébalse Guama de venado	*Inga sp.*	Huiru, cahuaya yucurupité cahuarupa		
Hévéa (fruit)	Pepa de caucho	*Hévéa sp.*	cunú		
	Juansoco	*Couma macrocarpa*	ajrá, yuchi		
Laurier (fruit)	Laurel Laurel pequeño	*Protium sp.* (?) Fam. *Burseraceae*	u'hualá* camujlé	Bouilli ou pilé Bouilli	
	Mamita	*Iryanthera sp.* Fam. *Myristicaceae* (?)	jirillo ocola ichapo	Noyau réchauffé à l'eau	

[189] Pour une liste plus exhaustive des variétés de fruits sylvestres d'usage alimentaire identifiés par les Yucuna, Cf. R. Ortiz, in Fundación Puerto Rastrojo, *Op. cit*.

		Virola sp.	mamiyua	Noyau réchauffé à l'eau dans le fruit	
Maracas sylvestre	Maraca de ratón	Non identifié	jiri lanapitare (« maracas de la souris »)		
	Marija	Fam. *Palmae*	huejiri	Cuit avec du manicuara, rapé, et filtré	
	Milpesillo	*Oenacarpus sp.*	pupé*, calulu*	Pilé, filtré.	Boisson
	Milpeso	*Jessenia sp.*	punama*	Réchauffé à l'eau tiède, pilé, filtré.	Boisson, caguana de milpeso (mélangé avec de l'amidon de manioc)
	Oreja de chimbe « Oreille de chauve souris »	*Erisma japura*	japó	Cuisson	
	Sangretoro	Non identifié	huacharú cujlupa		
		Fam. Apocynaceae (?)	uje ou use		Caguana de uje, ou consommation directe
Umari sylvestre	Guacure de monte	*Poraqueiba sp.*	lumá		
Uva sylvestre	Uva de mosco	*Pourouma sapida*	iyepula (petite) mapiri mu'tula (« Uva de mouche »)		

* Aussi offert comme boisson lors des bals rituels

4.1.2.3. La pêche

De même que la chasse ou la cueillette, la pêche est aussi considérée comme une spécialité masculine. À l'origine, on pêchait à mains nues, avec des nasses, du barbasco

(poison piscicide), des arcs et des flèches, ou des harpons[190]. On utilisait aussi en eau calme des pièges creusés dans du palmier chonta, dans lesquels on plaçait un appât (manioc ou fruit)[191]. Aujourd'hui, on se sert toujours des nasses allongées pour prendre les poissons dans le courant d'une rivière et pour pêcher au piscicide. De même, les harpons, arcs et flèches sont encore utilisés, surtout à certains endroits (chutes d'eau et rapides) et à certains moments de l'année (période de remontée des bancs de poissons). Leur usage est fréquent pour la pêche nocturne à l'éclaireur ; on se déplace alors souvent en canoë afin de surprendre les poissons « endormis »[192], toujours avec des lampes de poche, devenues indispensables, et non plus avec les anciennes torches de *copay* (lamelles de bois résineux que l'on brûle dirigées vers le bas).

Exceptionnellement, les Indiens pratiquent la pêche à la nivrée (barbasco), même si celle-ci a été interdite par le gouvernement colombien[193]. Contrairement aux autres techniques traditionnelles, la pêche au barbasco requiert la participation de tous les membres de la famille[194], mais les tâches restent strictement divisées. Les uns et les autres ne se partagent pas certaines catégories de prises, mais plutôt certaines tâches complémentaires à cette forme de pêche collective. Les activités masculines consistent alors à construire les barrages et à écraser le poison végétal en amont de la rivière, en prononçant certaines paroles censées accroître l'efficacité du poison. Les hommes attrapent et recueillent ensuite les poissons asphyxiés en se faisant aider des femmes et des enfants restés en aval avec leurs paniers.

Depuis que les indigènes du Miriti entretiennent des relations plus ou moins indirectes avec les Blancs et se procurent leurs marchandises, ils ont changé leurs techniques

[190] Quand les Indiens de cette région se procuraient des clous provenant des cultures occidentales, ils les utilisaient pour fabriquer les tridents de leurs harpons qu'ils amarraient avec du cumaré (Cf. Jacopin, *Op. cit.*, fiche 72. 2. 168).

[191] Cf. Jacopin, *Op. cit.*, fiche 72. 2. 187.

[192] Cf. Walschburger, in Fundación Puerto Rastrojo, *Op. cit*.

[193] Ce type de pêche est néanmoins toléré lorsqu'il s'agit de préparer un bal ou une minga.

[194] Lorsque le maloquero prévoit une pêche importante, par exemple dans un lac, il invite généralement d'autres familles que celles qui sont réunies sous son toit, en organisant une sortie de plusieurs jours. Les familles arrivent alors tôt le matin sur les lieux et elles montent un campement pour dormir sur place.

halieutiques, en apprenant à fabriquer et à utiliser des lignes, des hameçons (faits à l'origine de cumaré et de clous) et des canoës, auprès des Indiens acculturés venant du Brésil[195]. Ils ont d'ailleurs très bien intégré les techniques de pêche à la ligne, puisque tous les Indiens savent parfaitement où et comment les utiliser, pour prendre telle espèce de poisson, et avec quelle catégorie d'appât (ver de terre, crevette, sardine, chontaduro, fruits sylvestres).

Les hommes pêchent souvent seuls ou entre eux pour attraper les poissons à mains nues, les harponner ou les prendre au filet, et se chargent aussi de capturer ou de tuer les reptiles aquatiques (crocodiles, tortues). Cependant, ils emmènent parfois les femmes et les enfants pour pêcher comme eux à la ligne, que ce soit sur les rives ou en canoë. Dès lors qu'il s'agit de pêcher assez loin de la maisonnée, les femmes sont toujours dépendantes des hommes. Elles peuvent toutefois pêcher seules ou tuer quelques grenouilles comestibles à la machette le soir, mais uniquement à proximité de l'enceinte domestique.

De nos jours, les activités halieutiques se sont considérablement développées. Depuis que les Yucuna vivent à proximité des rives, sur le Caqueta ou avec les Blancs, avec l'usage des moyens modernes [196] (nylon, cordes à hameçons multiples, filets, moteur hors-bord, etc.), le nombre et la diversité des prises se sont accrus par rapport à ce qui étaient traditionnellement pêché au Miriti (Tabl. 8).

[195] Cette époque remonte au moins au XXVIIème siècle, lors des premiers conflits avec les Mirabara. Selon l'histoire orale, Queyaco fut ensuite le premier Camejeya à entreprendre de longs voyages en pirogue jusqu'au Brésil pour troquer l'artisanat contre des marchandises (telles que les clous).

[196] Pour une description précise des techniques modernes et traditionnelles de pêche à La Pedrera et au Miriti (Cf. Rodriguez, 1992 ; Walschburger, *Op. cit.*).

Tableau 8 Liste des poissons consommés par les Yucuna

Nom français	Nom espagnol local ou vernaculaire	Nom scientifique	Nom yucuna
Poissons péchés au Miriti			
	El agujón	*Boulangerella sp.*	pirapucú
	La arenca	*Triportheus sp.*	arahuirí
	El bocachico	*Prochilodus sp.*	curimatá,
	El bocón	*Ageneiosus sp.*	(j)ura'í, maluhué
	El botellón		huahui
	El cachorro	*Rhasphiodon sp.*	pajiri
	El calochi El calochi pequeño El calochi grande	*Sternopy*	cu'maná, uhuilá, piri, manapí, hue'jrú (j)upí, lo'í ujhui'í
	El camello		jihuilá
	El capaz	*Platynematichthys notatus*	yuchi
	El chillón	*Curimatidae*	yaracú
	La cucha		huacarí, pejuru, yure
	La curbinata	*Plagioscion sp.*	huatucupá
	La lisa, el liso La lisa negra	*Leporinus sp.*	ta'rí ca'pijlé
	La lucía	*Prochilodus sp.*	matupiri cama'á
	El misingo amarillo El misingo negro El misingo redondo Misingo		cupana jemirí ujlé huacapalá, cuhuayula, etc.
	El mocho dormilón	*Hoplias*	(j)ero'jopa
	La mojarra amarilla La mojara negrita La mojara pequeñita Mojaras	*Cichlidae*	que'chuna calapá pirihua'tú muchí, majapaji, quera'pá, etc.
	La omima pintada La omima negra	*Schizodon sp.* *Leporinus sp.*	marijmé capire
	El pejenegro, pez negro, bagre sapo	*Paulicea lutkeni*	mácapa
	El perro	*Hoplias malabaricus*	hualú
	El pez dulce		itahuá, ma'cuna, quelajmuchí
	El picalón El picalón negro El picalón pintado	*Pimelodilla sp.*	ca'pirí ipuleta, etc. ca'pirí je'í

	El picalón pequeño		jiñaña
	El pintadillo El pintadillo tigre	*Pseudoplatystoma fasciatum* *Pseudoplatystoma tigritum*	curiri capárari
	El pacú pintado		cahuachaphilani (« le ceinturé »)
	La palometa	*Mylossoma sp.*	aneri
Piranha	La piraña, el puño Puño pequeño	*Serrasalmus*	maí (j)ipujmá pijirí maité
	La sabaleta	*Brycon sp.*	po'jó
	El sábalo	*Brycon sp.*	mamú
Sardine « à queue rouge » Sardine « à queue noire » Sardine « brillante » Sardines diverses	La sardina colirojo Sardina colinegra La sardina brillante Sardinas	*Characidae*	ma'huí Ite'huá carepa, quejlepucú patu'ri (gen.) ca'curi, quejré, puphé, etc.
	El simí	*Callophysus macropterus*	caminá
	El tucunaré	*Cichla ocellaris*	lucuná
	El yacunda	*Crenicichla sp.*	muraná
<u>Autres poissons péchés dans le Caqueta</u>			
L'ostéoglosse	La arahuana	*Osteoglosum bicirrhosum**	arahuaná
	El baboso	*Goslinia platynema*	
	El barbachato	*Pirinanpus pirinampu*	
	El barbudo	*Leiarius sp.*	ñaniña
	La cachama blanca	*Piaractus brachypomus*	
	La cachama negra, la gamitana	*Colossoma macropomum*	tamaquí
	El cachorro	*Rhaphiodon sp.*	pa'jirí
	El cuyucuyú		cuyucuyu
	La dorada	*Pellona castelnaeana*	
	El dorado	*Brachyplatystoma flavicans*	luhuiralo
Le discus	El disco	*Symphysodum discus**	
Le scalaire	El escalar	*Pterophyllum sp.**	
	El guacamayo	*Phractocephalus hemiliopterus*	
	El lechero	*Brachyplatystoma*	piraiba

		filamentosum	
	El mapará	*Hypophtalmus sp.*	
	El paco	*Piaractus brachypomus*	
	El pejeleña	*Sorubimichtys planiceps*	
	El picalón amarillo	*Pimelodilla sp.*	jeñaña
	El pirabuton	*Brachyplatistoma vaillantii*	
	El tamborero	*Colomessus psitaccus**	
	La zebra	*Brachyplatystoma juruensis*	

* Poissons ornementaux

4.1.2.4. La vie familiale

L'intérieur de la maloca et ses alentours immédiats forment l'espace le plus propice à la vie familiale dans la mesure où il n'est pas un domaine réservé, comme peut l'être la forêt pour les hommes ; d'une certaine manière, il n'exclue que les non-résidents. Cependant, comme dans n'importe quel autre lieu, tous les membres d'une famille n'y exercent pas les mêmes activités. Celles-ci sont strictement déterminées pour chacun, à certains endroits précis de la maloca, et de préférence à certaines heures de la journée.

Au sein de l'enceinte domestique, les femmes ont toujours de quoi s'occuper lorsqu'elles ne partent pas à la chagra. Généralement, elles restent pour réaliser ce qui constitue l'essentiel de leur travail à la maison : la préparation de la pâte de manioc. Cette tâche est aussi la plus longue et pénible. La procédure consiste à éplucher les tubercules de manioc, à les râper, puis à les laver abondamment en prenant soin de recueillir l'amidon[197] et

[197] L'amidon n'est jamais jeté car il est plus apprécié que le reste de la pâte. Il est obtenu avec le jus du manioc dont la pâte a été abondamment lavée, pétrie et égouttée au travers d'une vannerie cylindrique (Esp. colador, Yuc. *jiru*). Certaines galettes sont faites uniquement à base d'amidon pour certains traitements chamaniques et rituels. Mais le plus souvent, on le mélange avec le reste de la pâte fibreuse pour faire la cassave. Les procédés de préparation des aliments à base de manioc sont décrits par Van der Hammen (*Op. cit.*)

le premier jus du manioc amer[198]. Pour cette seule préparation, les femmes travaillent en moyenne deux heures par jour, soit quatre à six heures si elles veulent faire de la pâte pour deux à trois jours. Elles doivent prévoir pour une consommation domestique, mais aussi pour les visiteurs inattendus. Une fois essorée, la pâte est tamisée sous forme de farine pour être ensuite étalée et grillée sur des platines, afin de confectionner des galettes de cassave, de la *fariña*[199] ou du *pupuchí*[200].

Outre les différents aliments à base de manioc, les femmes préparent également le reste de la cuisine domestique, en s'occupant généralement de l'épluchage et de la cuisson des cultigènes alimentaires (taro, igname, patate douce, manioc doux, chontaduro, banane plantain). De même, pour la viande et le poisson, ce sont elles qui se chargent de toute la préparation, une fois que l'animal a été tué et apporté dans la maisonnée[201].

Mais les hommes participent parfois à ces tâches quand ils sont seuls dans l'enceinte domestique, ou lorsqu'ils considèrent que les femmes ne sont pas en état de cuisiner[202]. Il n'est donc pas rare de voir les hommes se débrouiller seuls pour cuire les galettes de cassave ou pour préparer de la viande et du poisson ; toutefois, pour certaines étapes de préparation de la pâte à manioc (râpe, lavage, pétrissage de la pâte) ceux-ci n'interviennent jamais ou fort

[198] Ce jus est très toxique du fait de sa teneur en acide cyanhydrique. On peut toutefois le consommer après l'avoir fait bouillir pour que le poison s'évapore. C'est avec ce jus que les femmes préparent le *tucupi*, et le *manicuara*. Le lavage est effectué en égouttant la pâte au travers d'une vannerie cylindrique. Pour certaines variétés de manioc, elle permet de séparer l'amidon du reste de la pâte.

[199] La fariña ou farine de manioc, n'est pas un produit alimentaire typiquement yucuna, mais originaire du Brésil. Sa préparation est assez différente de celle de la cassave, car l'amidon n'est pas nécessairement séparé de la pâte fibreuse, et la moitié de la pâte est produite à partir de tubercules de manioc que l'on a laissés fermenter plusieurs jours dans la rivière.

[200] Galette à base d'amidon de manioc, mélangé avec de la pâte de banane plantain ou d'umari, et cuit dans des feuilles de bananiers sur la platine.

[201] Les hommes dépècent toutefois le gros gibier en pleine forêt pour ne pas porter inutilement des charges trop lourdes. De même, le poisson est souvent vidé lorsque son transport demande plus d'une demi-journée, afin de réduire sa putréfaction.

[202] Les femmes ne sont généralement pas autorisées à préparer la nourriture lorsqu'elles sont malades, en période d'accouchement et quand elles ont leurs règles. De même, pour certaines espèces de poisson ou de gibier, elles sont parfois obligées de suivre certaines restrictions alimentaires qui les empêchent de les toucher ou de les consommer.

exceptionnellement[203]. Ils peuvent cependant aider aux corvées d'épluchage, mais le plus souvent ce sont les vieillards ou les jeunes garçons qui consentent à y participer (rarement les hommes qui s'estiment plus utiles à la chasse ou à la pêche).

Par opposition à ces tâches nourricières, les hommes se réservent la préparation de la coca (*ipatú*) et du tabac en poudre (*lucují*) censés favoriser leurs activités spirituelles ou intellectuelles. Pour une consommation individuelle, la préparation de la coca dure à peu près autant de temps que la préparation du manioc, mais comme elle est presque exclusivement consommée par les hommes, elle nécessite entre deux et trois fois moins de travail quotidien et n'est jamais considérée comme une corvée. Elle se réalise généralement l'après-midi, de préférence avant la tombée de la nuit pour sécher, sans les brûler, les feuilles sur la platine et aromatiser les cendres de yarumo ou d'uva avec de l'encens[204]. L'opération s'achève souvent le soir ; elle consiste à piler les feuilles de coca, à les mélanger avec les cendres et à les tamiser très finement dans une gaine en tissu[205]. On renouvelle toujours plusieurs fois le pilage et le tamisage, jusqu'à ce qu'il ne reste plus que les fibres inutilisables dans la gaine[206]. Le tabac en poudre subit une transformation similaire à celle de la coca, sauf qu'il n'est pas mélangé avec des cendres[207].

---

[203] Durant notre séjour, nous n'avons observé qu'une seule fois des hommes râper le manioc. Cf. D. 28 / 1 / 99, *Une minga chez Wasaï.*

[204] L'encens est recueilli sous forme cristallisée. Selon Van der Hammen (Op.cit. : 227), il proviendrait des feuilles de caroubier (fam. *Caesalpinaceae*). Écrasé puis enroulé dans des feuilles de yarumo, l'encens est brûlé sur la terre battue de l'aire commune de la maloca pour parfumer les cendres sous un couvercle spécial.

[205] À part le pilon et son mortier, la plupart des ustensiles utilisés sont dérivés des artefacts occidentaux. La gaine de filtrage est cousue dans un tissu assez fin (parfois une simple chaussette), le tout ficelé à la base sur un tuteur en bois. Une fois remplie, cette gaine est refermée en enroulant et en ficelant l'ouverture sur le haut du tuteur, afin d'être retenue et secouée à la main par cette même extrémité, dans une caisse découpée à l'intérieur d'un grand jerricane en plastique.

[206] Selon la quantité de coca, on s'acharne plus ou moins sur ces restes. On dit qu'il ne faut pas trop écraser les fibres, associées aux os de Capiyú, le cadet de *Canuma,* au risque de les faire saigner. Et cela parce que c'est lui qui s'est transformé en arbre à coca à la fin du mythe qui explique son origine (Cf. Herrera Angel, 1975 : 413 ; Van der Hammen, *0p. cit*. : 161-163).

[207] Notons cependant que les soigneurs le mélangent avec certaines petites pierres friables non identifiées.

Comme le travail féminin du manioc, les préparations masculines s'effectuent collectivement, mais de manière beaucoup plus formelle et ritualisée. L'important dans ces tâches est autant lié au produit final qu'à la façon de les réaliser en transmettant un savoir par la même occasion. Durant toute cette procédure, les hommes entretiennent entre eux des échanges qui fondent leur solidarité ; ceux-ci sont aussi significatifs pendant qu'après la préparation. La collecte, le séchage et le tamisage des feuilles de coca sont effectués par les anciens avec les jeunes, en leur enseignant les chants et les mythes. À leur tour, les novices vont aussi les répéter, dès l'instant où ils auront commencé d'entreprendre ces tâches essentielles, sous la direction des anciens. Un tel enseignement se fait toujours en chiquant la coca.

Une fois que le premier tamisage a été effectué, le tamiseur (le maître de maloca, ou le père de famille) distribue rituellement la coca du jour à tous les hommes présents et se sert en dernier. Ensuite, il renverse le mélange non encore tamisé dans une calebasse spéciale et le remet à un assistant chargé de le piler une seconde fois (souvent un jeune). La nuit venue, les conversations, les chants et les récits sont régulièrement ponctués par des offres de coca et de tabac sous forme de *lucují*.

Les femmes prennent très peu part aux échanges solidaires des hommes tout au long de la production et de la consommation rituelle de coca, mais elles peuvent parfois y participer quand elles ne sont plus en âge d'être fécondes. Leurs tâches se limitent principalement à griller la coca, à brûler et à aromatiser les cendres. Il est très rare qu'elles pilent, et jamais elles n'ont à tamiser le mélange. Les vieilles femmes consommatrices de coca sont aussi celles qui participent à sa préparation ; elles sont alors appelées par le tamiseur après les hommes, lors de la première distribution. Les hommes leur offrent quelquefois des cigarettes, mais jamais elles ne prennent part à la consommation ou à la production de tabac en poudre.

4.1.2.5. L'artisanat

Les tâches artisanales[208] du groupe domestique sont elles aussi sexuellement réparties. Entre le recueillement de la matière première et la transformation proprement dite, leur production évolue en différents lieux comme pour la production des divers aliments domestiques.

Les hommes sont spécialisés dans l'artisanat du bois et des vanneries (Tabl. 9). Pour le travail du bois, ils partent choisir certaines variétés d'arbres en forêt, dégrossissent les troncs en partie sur place (bancs à penser, canoës, mortier) et terminent à proximité ou à l'intérieur de la maloca, afin de réduire leurs trajets et de profiter de la sociabilité familiale. En ce qui concerne les vanneries, le plus souvent utilisées par les femmes (pour transporter et transformer le manioc), les hommes vont également chercher une matière première sylvestre (palmier chonta), mais la plus grande part du travail est effectuée dans le foyer domestique et occupe généralement un bon tiers du temps diurne. La production artisanale masculine est très appréciée, car elle permet non seulement d'occuper les journées au foyer sans trop d'effort et avec réflexion, mais elle est aussi propice à la vie sociale, agrémentée par les conversations, les chants et les récits mythiques, à l'instar des tâches collectives de préparation de la coca.

[208] Une collection d'objets traditionnels fabriqués par les Yucuna a été transférée au Muséum de Neuchâtel par P.Y. Jacopin, qui les a répertoriés, décrits et commentés (Cf. Musée d'ethnographie de Neuchâtel, 1975). Beaucoup d'informations sur ces objets nous ont été communiquées grâce au manuscrit détaillé des fiches que l'auteur nous a aimablement prêtées.

Tableau 9 Artisanat masculin à usage non spécifiquement chamanique

Objet	Nom espagnol vernaculaire ou local	Nom yucuna	Description
Banc à penser	Pensador	*(j)eta'pá*	Bois de comina
Boa à essorer le manioc	Matafrio	*piyuté*	Vannerie
Canoë	canoa	*jíta*	Bois de comina ou de laurel
Corbeille		*mucuchíla*	Vannerie
Chevalet-trépied	Trípode	*cahuayá*	Bois
Eventail à plumes	Plumas de tente	*majma'ojí*	Plumes d'agami
Mortier à coca	Pilón	*ipatuna*	Bois de corazon rojo
Nasse longue	Nasa	*ju'pichi*	Vannerie
Pilon à coca	Palo del pilón	*ipatuhua*	Bois de corazon rojo
Pagaie	Remo	*hue'chi*	Bois
Panier	Canasta	*cuhua'la*	Vannerie
Egouttoir à manioc	Colador, balay	*jirú* ou *sirú*	Vannerie de palmier chonta
Piège à poissons*		*jiñapana*	Tube de palmier chonta évidé
Plat à cassave		*jirúla'la*	Vannerie de palmier chonta
Sarbacane	Bodoquera	*huapa'na*	Bois de corazón rojo
Spatule à cassave		*cujnú a'huapi aruna*	Bois
Tamis à manioc	Cernidor	*eyo'phá*	Vannerie

* Objet n'étant plus fabriqué de nos jours

Certains artefacts sont plutôt réservés à l'usage chamanique ou rituel et sont utilisés au sein de la maloca dans un but aussi bien domestique que cérémoniel. Ces objets sont strictement produits et manipulés par les hommes (Tabl. 10).

Tableau 10 Objets chamaniques ou rituels

Objet	Nom espagnol local	Nom yucuna	Description
Chalumeau pour inhaler le tabac en poudre (Yuc. *lucují*)		*lucují amaca'úma*	Os d'agami, assemblés avec du goudron végétal
Collier chamanique	Collar de colmillo	*yahua'i*	Dents de tigre enfilées dans une ficelle de cumaré
Cuiller à coca	Cuchara	*ta'pá*	Fémur de tapir
Flûte en os	Flauta	*cahuayá aphiñamí*	Fémur de cerf
Petite marmite de sorcellerie		*jihuilaká'runa*	Poterie en argile
Tabatière à lucují		*cajomá*	Grande coquille d'escargot refermée avec un morceau de verre (ou plastique transparent) maintenu avec du goudron

			végétal
Support chamanique de calebasse ou de marmite		*omichiripucu*	Vannerie de baguettes de chonta

Les femmes sont spécialisées dans la fabrication des poteries et des calebasses (Tabl. 11). Contrairement aux hommes, elles ne s'éloignent pas seules en forêt pour chercher leur matière première. Elles se font généralement accompagner de ceux-ci qui les aident à transporter l'argile des poteries sur de longues distances. De même que pour la vannerie masculine, l'artisanat féminin est également un moment de sociabilité propice aux conversations et à la transmission du savoir entre femmes (de mère en fille), comme les techniques secrètes de fabrications des poteries[209].

À partir des calebassiers qu'elles cultivent dans leur chagra, les femmes produisent et vernissent différents types de calebasses qui sont surtout utilisées par les hommes. Pour le seul artisanat à usage domestique, les objets fabriqués par les femmes sont néanmoins beaucoup moins nombreux et diversifiés que ceux de leurs compagnons.

Tableau 11 Artisanat féminin

Objet	**Nom espagnol vernaculaire ou local**	**Nom yucuna**	**Description**
Balais*		*tiyopá*	Chaine de fibres tressée avec du cumaré et enroulée sur elle-même
Calebasse (petite)	Totuma	*cuyá*	Courge creusée
Calebasse à coca pilée	Totuma	*cuyá ipatóco*	Courge creusée
Calebasse cuiller	Totuma	*acayá*	Courge creusée
Calebasse à guarapo (petite)	Totuma	*aca'rú mahuiru i'rajona*	Courge creusée
Calebasse à queue		*aca'rú catacúmi*	Courge creusée
Marmite à curare	Ollita	*a'apajlu*	Poterie en argile
Marmite à tucupi	Olla	*i'chí hualaco'ajluna*	Poterie en argile
Platine à cassave	Tiesto	*po'ri*	Poterie en argile
Trois supports à marmite pour le foyer		*hueji*	Argile

* Peut aussi être fabriqué par les hommes

[209] Ces poteries sont modelées selon la technique du colombin, puis séchées pendant plusieurs semaines ou plusieurs mois selon la taille de la poterie (Cf. Jacopin, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, fiche n° 72.2.150).

Outre les activités d'extraction et de transformation des ressources, les résidents de l'enceinte familiale se partagent les corvées quotidiennes. Le portage et la coupe du bois à seul fin domestique (feux des foyers) sont aussi bien effectués par les hommes que par les femmes[210]. Ces dernières sont pourtant obligées d'assumer la plus grande part des corvées, notamment celles liées à l'eau et à l'hygiène (portage de l'eau potable, vaisselle, lessive, nettoyage du sol, ménage). Rappelons d'ailleurs qu'elles s'occupent presque continuellement des jeunes enfants, surtout à la maison. Elles ont aussi la charge d'élever les chiens et tous les autres animaux dépendants du foyer.

4.1.3. La répartition statutaire des tâches

Les membres d'une famille sont aussi spécialisés dans certaines fonctions qui correspondent à différents types de statut socialement définis. Même s'ils ont beaucoup souffert des multiples contacts avec les Blancs et subissent encore de plein fouet l'influence du mode de vie occidental, certains de ces statuts continuent d'être valorisés et maintiennent toujours des rôles fondamentaux dans l'organisation sociale. Dans une certaine mesure, ils seraient aptes à se reproduire en s'articulant avec les transformations sociales de la vie moderne.

Les Yucuna distinguent encore chez les hommes plusieurs statuts essentiels qui déterminent leurs relations sociales avec les autres. Ceux-ci sont idéalement attribués en fonction de l'ordre de naissance. Les aînés sont généralement désignés comme maîtres de maloca (Yuc. *Paji miná*, Esp. *maloquero*), les seconds sont à la fois chanteurs et danseurs (Yuc. *Yale ja'rú* ; Esp. *cantor*) et les cadets reçoivent l'enseignement pour être soigneurs (Yuc.

lahuichú ja'rú ; Esp. *curandero*) ou chamanes (Yuc. *lahuichú* ; Esp. *brujo*). Cette distribution des rôles consanguins rappelle celle des groupes exogamiques de famille linguistique tucano (Goldman, 1963 ; C. Hugh-Jones, 1979, S. Hugh-Jones, 1979 ; Arhem, 1981 ; Jackson, 1983 ; Correa, 1984 ; Von Hildebrand, 1987*b*) à la différence que celle-ci distingue deux rôles supplémentaires : celui de guerrier et de servant (C. Hugh-Jones, 1979 : 56-64 ; Arhem, 1981 : 113 ; Jackson, 1983 : 76). Si selon la tradition orale des Camejeya, rien ne permet de penser que les guerriers étaient autrefois désignés avec un statut particulier, celle-ci mentionne néanmoins la présence de servants intégrés à son organisation sociale, du moins depuis la fin des conflits liés à la chasse aux esclaves (fin du XVIIIème siècle). Les Camejeya avaient alors coutume de recueillir les survivants ou les orphelins des populations décimées et de leur donner des femmes pour qu'ils se reproduisent en tant que serviteurs.

C'est ainsi que les Jerurihua, les Jimiquepi, les Jurumi et les Jupichiya seraient devenus à une époque les servants des Camejeya. Parmi eux, rappelons que seuls les Jupichiya auraient réussi à se libérer de leur domination, en faisant reconnaître leur « naissance » sur le Haut Miriti et leur lignage depuis leur premier ancêtre ; ils seraient ainsi parvenus à légitimer leurs propres statuts[211] de maloquero, chanteur-danseurs et chamanes, à niveau égal avec les Camejeya. Quant aux Jerurihua, Jimiquepi et Jurumi, ils n'ont jamais obtenu la reconnaissance de ces trois statuts en tant que qualités ancestrales. Aucune hérédité ne leur donne donc accès au statut de maloquero. Cependant, certains Jerurihua peuvent construire leur maloca en s'alliant et en demandant l'autorisation aux Camejeya. De même pour le chamanisme, les

---

[210] Notons cependant que lorsqu'il n'y a plus assez de bois combustible aux alentours de la maisonnée et que l'on a besoin d'aller en chercher d'importantes quantités, ce sont généralement les hommes qui s'en chargent.

[211] Avant leur intégration chez les Camejeya, les Jupichiya semblent avoir eu un quatrième type de statut qui est traduit par le terme de « secrétaire » (Esp. *secrétario*) ou de « maître d'oeuvre » (Esp. *capataz*). Si l'on se réfère à l'histoire de Ca'mari telle qu'elle nous a été racontée par Mario ou telle qu'elle est décrite par Uldarico Matapi (Cf. Carlos et Uldarico Matapi, 1997), les Matapi avaient autrefois une organisation sociale très hiérarchisée qui ressemble à celle des Miraña (Karadimas, 1997). Ca'mari aurait ainsi distribué son pouvoir à plusieurs frères qui eux-mêmes étaient assistés de « secrétaires » pour diriger « leurs gens » ou « leurs travailleurs » au sein de plusieurs malocas.

Jerurihua sont toujours dépendants de leurs alliés pour exercer certaines fonctions en la matière. Les chants sont toutefois mieux diffusés parmi l'ensemble des catégories sociales de la culture yucuna, et en particulier les chants rituels puisqu'ils sont répétés en commun dans les bals ; mais les véritables détenteurs du savoir légitime restent incontestablement les Camejeya et les Jupichiya.

Soulignons d'ailleurs que très peu de personnes appartenant à ces deux dernières catégories parviennent à se faire reconnaître comme maloquero, chanteur-danseur ou chamane. Si la plupart d'entre eux sont désignés à la naissance par le chamane, pour exercer tel ou tel rôle, rares sont ceux qui seront capables de l'assumer en progressant dans cette voie tout au long de leur vie. Pour y parvenir, non seulement ils doivent hériter par filiation et par ordre de priorité consanguine[212] d'une certaine légitimité pour exercer leurs fonctions, mais ils ont aussi besoin de l'enseignement d'un père ou d'un oncle paternel qualifié. Et même lorsque ces conditions sont réunies, ceux-ci doivent encore avoir le courage et la volonté de supporter durant de longues périodes (plusieurs années) les éprouvantes contraintes liées à l'apprentissage (diètes alimentaires, abstinence sexuelle, mémorisation des paroles chamaniques, des chants, etc.). De nos jours, les individus reconnus avec de tels statuts sont extrêmement minoritaires chez les Yucuna, même parmi les Camejeya et Jupichiya. On distingue alors les gens importants, dont le statut est effectivement reconnu, en les appelant les « gens lourds » (Esp. *gente pesada*), des autres catégories sociales, qualifiées de « gens ordinaires » (Esp. *gente ordinaria*).

[212] Chez le Camejeya, ce sont surtout les descendants des premiers nés, c'est-à-dire des maloqueros qui héritent des statuts privilégiés. Une maloca est idéalement tenue par un maloquero, ses frères danseurs-chanteurs et chamanes, et se seront en priorité les fils du maloquero qui hériteront des trois statuts : l'aîné reçoit l'enseignement de son père maloquero et les puînés sont instruits par leurs oncles.

Les Camejeya se représentent leur généalogie sous la forme d'un arbre qu'ils coupent en plusieurs branches distinguant principalement trois sous-catégories de descendants[213]. Les deux premières sont considérées comme les descendants de *Pujumi* : les plus importants sont appelés les « Aînés camejeya » (Esp. *Camejeya mayor*) parce qu'ils descendent du premier fils appelé *Malahuichure* ; les autres sont nommés *Jarechina* ; ils descendent du second fils, *Inecalami*. Enfin, il reste les descendants du cadet de *Pujumi*, dont le nom est *Masurupena* ; ceux-ci sont appelés *Piochina* parce que leurs ancêtres vivaient autrefois près du fleuve Pio (affluent du Popeyaca).

Parmi tous les descendants contemporains, certains Aînés camejeya se disent les héritiers légitimes du statut de leurs ancêtres, les autres n'étant que des « gens ordinaires ». On notera toutefois que certains Camejeya appartenant aux descendants de la seconde sous-catégorie, voire de la troisième, reproduisent encore les trois types de statuts et leurs fonctions (plus ou moins reconnues) ; ils construisent ainsi leurs propres malocas et maintiennent dans une certaine mesure les chants et le chamanisme[214].

Les Jupichiya divisent eux aussi leur généalogie, mais ils n'en parlent pas avec une métaphore arborescente comme les Camejeya. Ils la conceptualisent sous la forme d'un serpent dont les parties représentent quatre sous-catégories (même principe que chez les tucano du Vaupès). Selon Mario Matapi, les Jupichiya n'ont pas de notion proche du terme générique de « groupe » ou de clan pour désigner les parties du corps de ce serpent conceptuel. En langue yucuna, ils appellent précisément chaque segment par son nom[215].

Après de nombreux conflits et divers règlements de compte entre Jupichiya, seuls

[213] Pour un schéma général de la généalogie camejeya Cf. Van der Hammen, *Op. cit*., p. 377. Nous rappellerons ici certains critères de distinction des sous-catégories de cette généalogie, tels qu'ils ont été exposés par notre informateur Milciades Yucuna, appartenant aux « Aînés camejeya ».

[214] Maria Clara Van der Hammen a ainsi pu faire son travail ethnographique dans une maloca Jarechina avec l'un des derniers curanderos de son groupe.

quelques « petits enfants » de *Ca'mari*, leur ancêtre primordial, auraient survécu (Figure 6, p. 62). Ils distinguent ainsi les descendants du premier petit-fils *Junimaná* — considérés encore aujourd'hui comme les « Aînés » —, de ceux du puîné *Canumari*. Toujours selon Mario, seules ces deux premières catégories de descendants disposeraient encore d'un important savoir légitime sur leur lignage. Ensuite, il y aurait les descendants d'un cadet appelé *Péhuami* et enfin une quatrième sous-catégorie de descendants souvent désignés tous ensemble sous le nom de *najmeremi*, « leurs petits frères sans ancêtres »[216]. Outre certains critères liés à la filiation ou à l'ordre consanguin, on attribue souvent une légitimité extraordinaire à l'élite, du fait qu'elle assume ses fonctions au-delà de l'univers domestique de la maloca. Plusieurs familles sont alors habituées à entretenir avec eux certaines relations de dépendance, notamment lors des visites, des mingas et des bals[217].

En ce qui concerne les seules activités domestiques d'une maloca, le maloquero est toujours le chef de famille. Si d'un côté, il peut exercer une certaine autorité sur « ses gens », du moins tant que ceux-ci acceptent de vivre dans sa maloca, d'un autre côté, il est obligé de maîtriser un certain savoir pour les diriger, car il est responsable de l'entente collective et de leur subsistance. Son prestige repose à la fois sur le nombre de gens qui vivent sous son toit, qu'il s'agisse de résidents permanents ou de résidents provisoires[218], et sur l'abondance permanente de nourriture physiologique (cassave, tucupi, caguana, viande, poisson) et

---

[215] La tête du serpent est appelée *Penajena*, Lit. « ceux de l'avant » ou « les premiers », ensuite vient le corps *Yaricana*, puis *Ihuapujina* (dont on dit qu'ils ont peu de réflexion), et enfin la queue *Merenajina* (qui ont la pensée très courte).

[216] Les ancêtres communs de ce dernier groupe ne sont pas identifiés dans la mémoire orale, d'une part parce que les Jupichiya mémorisent et transmettent en priorité le nom des aînés de leurs propres ancêtres, et d'autre part, parce que les individus de ce groupe ont pu être des orphelins rescapés des guerres intertribales. Ils sont donc les petits frères des autres qui sont morts. Le suffixe *-mi* de *najmeremi* traduit le fait qu'ils n'ont pas de parents vivants ou d'ascendants connus.

[217] Nous traiterons ces relations lorsque nous en viendrons aux échanges non spécifiquement domestiques (voir 4.2, 4.3, 4.4).

[218] Certains visiteurs peuvent bénéficier de l'hospitalité du maloquero pendant plusieurs semaines. Selon leur sexe, leur âge et leur statut social, ils sont alors chargés de contribuer aux échanges domestiques, comme les résidents permanents.

spirituelle (coca, tabac). Pour se faire, il lui faut assumer, plus que les autres, les tâches représentatives des activités masculines. Il doit apporter régulièrement du gibier et disposer continuellement d'importantes réserves de coca. En outre, il lui faut toujours distribuer et organiser les tâches collectives, même lorsqu'elles n'ont pas d'autre finalité que de contribuer à la reproduction ou à l'alimentation des seuls résidents. Il peut aussi déléguer certaines de ses tâches, comme celles d'aller chasser du gibier ou de collecter les feuilles de coca. Mais la plupart du temps, il se réserve certaines activités représentatives de son autorité, comme celles de tamiser la coca et de diriger les longues veillées. Il doit aussi se montrer apte à maîtriser le savoir chamanique relatif à la maloca ; l'étendue de ses connaissances étant toujours en rapport à la taille de celle-ci. En aucun cas, il ne peut vivre dans une grande maloca, s'il ne détient pas le savoir suffisant pour la contrôler dans ses relations avec les êtres doués de pensée[219]. Un maloquero doit donc régulièrement communiquer spirituellement avec ces derniers, se référer à eux dans les mythes, prononcer les paroles rituelles et faire les incantations nécessaires à sa maîtrise.

Généralement, les puînés du maloquero, chanteurs-danseurs, sont ses premiers « assesseurs » ou « conseillers ». Ce sont souvent eux qui sont désignés pour contribuer aux activités masculines, les plus nobles et les plus valorisées étant bien entendu les tâches cynégétiques. Mais hormis le fait qu'ils aient à répéter les chants pour les bals, leur spécialité n'est pas véritablement mise en valeur dans l'enceinte domestique.

Aux derniers-nés choisis pour être soigneurs ou chamanes, on ne demande pas d'aller chasser le gibier. Même lorsque leurs fonctions sont focalisées sur les personnes habitant communément la maloca, ceux-ci ne sont pas spécialement chargés d'apporter les éléments masculins de la subsistance alimentaire du groupe. Ils doivent plutôt assurer certaines tâches

[219] Un maloquero doit par exemple négocier régulièrement avec les maîtres de la forêt pour que sa maloca ne soit pas foudroyée ou qu'elle ne subisse pas d'autres catastrophes liées aux intempéries. On dit aussi qu'il est dangereux de vivre dans une maloca trop grande, au risque de voir ses résidents mourir les uns après les autres.

qu'eux seuls peuvent entreprendre, celles qui demandent un long apprentissage et de sévères restrictions corporelles (physiques, sexuelles et alimentaires).

Les Yucuna distinguent deux grandes catégories de chamanes. Chez les Camejeya et les Jupichiya, on dit que certains d'entre eux étaient autrefois capables de « voir » les mauvais sorts ennemis à l'intérieur du corps et de « les enlever » comme des fléchettes. Ils étaient crains pour avoir la capacité de « se transformer » en animal afin de se déplacer, aussi bien dans ce monde qu'au sein des autres univers de la cosmologie. Les Camejeya les appellent *lahuichú*, ce qu'ils traduisent en espagnol par *brujo* (sorcier ou chamane). Les Jupichiya, quant à eux, utilisent le terme de *mari'chú*. Mais les spécialistes camejeya et jupichiya s'accordent pour dire qu'il n'existe plus aujourd'hui de ces *brujos* représentants de leur lignage. Les seuls *brujos* de langue yucuna exerçant encore ces fonctions doivent beaucoup de leurs connaissances au chamanisme des tribus voisines (Macuna, Cubéo, Tanimuca).

Les derniers représentants du chamanisme spécifique de leur lignage sont appelés *lahuichú ja'rú* par les Camejeya et *mari'chú la'pá* par les Jupichiya. En espagnol, on les traduit communément par *curandero* (soigneur ou guérisseur). Cette distinction *brujo* / *curandero* semble commune à plusieurs sociétés tucano qui différencient le *Payé* du *Kumú* (Reichel-Dolmatoff, 1973 : 154-169 ; Buchillet, 1983, 1987*a* ; Bidou, 1988 ; Arhem, 1993). Les curandero détiennent une part importante du savoir de leurs ancêtres sous forme de mythes, de chants et de paroles chamaniques. Certains affirment qu'ils en savent beaucoup plus que la plupart des brujos, qu'ils comparent à de simples praticiens ayant le don de « voir » et de « retirer le mal », mais qui ne comprennent pas toujours vraiment ce qu'ils font (ce qui peut aggraver le cas du patient s'ils cherchent à enlever le mal n'importe comment). Et parmi eux, quelques-uns sont plus redoutés que les brujos et disent qu'ils ne les craignent pas.

On attribue généralement aux curandero le pouvoir de « soigner » (Esp. *curar*) différentes choses, aussi bien les maladies à l'intérieur du corps (en « tuant » ou en « calmant »

les mauvais sorts ennemis) que les mingas ou les bals. S'ils avouent ne pas « voir » les maladies, à la manière des *brujos*, ils prétendent les reconnaître et anticiper la suite des événements selon certains signaux de leur corps, les mettant en communication privilégiée avec les êtres non-humains : animaux, démons, ancêtres, personnages mythiques, auxiliaires chamaniques, etc. De ces êtres[220], ils disent qu'ils « ont une pensée » (Esp. *tienen pensamiento*), ou plutôt qu'ils « pensent » et « savent » (Yuc. *hue'picaje*). C'est pourquoi nous préférons les appeler « êtres pensants », plutôt qu'« esprits » ou « entités surnaturelles ». Et avec cette « pensée », on suppose non seulement qu'ils sont aptes à « soigner » mais aussi à « se transformer » et à « voyager » dans le cosmos.

L'essentiel de leurs activités est donc d'ordre intellectuel ou spirituel et elles sont vécues comme des actes à part entière, au moins au même titre que n'importe quel travail physique. Outre le fait qu'ils doivent transmettre le savoir de leur culture, ils ont à apporter les défenses chamaniques nécessaires à la survie du groupe domestique. Ainsi, ils interviennent lorsque les résidents sont considérés comme faibles ou en dangers. Ils ont pour lourde tâche de réaliser le premier lavement des nourrissons et de baptiser les enfants[221]. Et lors d'un décès, ils sont chargés d'éloigner l'âme du défunt, sans qu'elle tue ses proches pour les emmener avec elle. Leurs tâches les plus communes consistent à soigner la nourriture afin de la rendre inoffensive et surtout à négocier[222] le gibier pour les chasseurs auprès des maîtres de la forêt (Grand Singe *cuhuañé*, Nain *machaca*). Régulièrement, ils interrogent leurs auxiliaires

[220] O. Viveiros de Castro et par Ph. Descola parle aussi de « sujets » pour souligner que les Indiens d'Amazonie ne considèrent pas les éléments de la nature en tant qu'objets, comme dans les sciences naturelles occidentales (Séminaire de l'Equipe 4, le 28 janvier 2001 à Nanterre). Voir aussi Descola, 1992 ; 1994.

[221] Le baptême est l'une des tâches les plus difficiles à réaliser, outre le fait qu'elle affaiblit le soigneur, elle demande de longues restrictions sexuelles et alimentaires s'échelonnant entre quatre mois (pour les plus expérimentés) et deux ans.

[222] Les termes « négocier » et « négociation » ne doivent pas être entendus au sens occidental lorsque nous traitons du chamanisme, mais en tant qu'*échange caractéristique du chamane avec les êtres pensants*. Comme nous l'avons vu plus haut (E.S. 5 / 2 / 99, séq. 16), la négociation suppose que le chamane utilise la coca et le tabac pour entrer en contact avec eux et qu'il puisse, par ces médiateurs, *apprendre à leur parler pour les contrôler*. Il ne cherche donc pas tant à leur échanger quelque chose, qu'à s'en faire des alliés durables qui

chamaniques pour connaître les dangers qui attendent les membres de leur groupe (sorcellerie ennemie, morsure de serpent, noyade, épidémie, etc.) et pour chercher à les éviter. Toutes ces tâches se déroulent essentiellement la nuit et toujours aux moyens de paroles[223].

Quelques femmes ont aussi des tâches spécialisées. Celles-ci sont en partie définies à la naissance par le chamane qui les désigne pour semer le manioc, extraire l'amidon, préparer la nourriture ou fabriquer les poteries. En outre, elles doivent recevoir une certaine formation de leur mère et certains soins chamaniques. On remarque que même les compétences féminines transmises de mère en fille sont censées être liées à la maîtrise masculine. Pour extraire de l'amidon en abondance, une fille doit avoir un père ou un oncle paternel apte à lui faire passer certains rituels d'initiation [224]. De même que pour les hommes, leur aptitude est directement liée à leur filiation et à l'ordre de consanguinité paternelle.

Les filles de maloquero et de haut rang peuvent parfois bénéficier d'un véritable statut leur donnant certains pouvoirs institutionnels et de l'autorité (pas seulement des fonctions productives) lorsqu'elles sont elles-mêmes mariées à un maître de maloca, de préférence au même niveau hiérarchique que leurs parents. Elles acquièrent alors le statut envié de maîtresse de maloca. Ces alliances étaient autrefois privilégiées car, en reproduisant une alliance avec sa cousine croisée dans le même rang que le sien, le maloquero était certain que sa femme avait bénéficié d'un bon enseignement maternel (celui de son propre groupe de filiation) et des meilleurs soins chamaniques. Une fois mariée, la maîtresse de maloca détient une certaine autorité ; c'est elle qui dirige et organise les tâches féminines de ses consoeurs.

---

pourront à tout moment lui donner ou lui prêter leurs pouvoirs. Cette négociation est remarquablement illustrée dans les mythes, Cf. infra 6.1.3.

[223] Chez les Tucano, certaines études traitent de ces paroles chamaniques (Cf. Bidou, 1988 ; Buchillet, 1987, 1990).

[224] Pour une description de ces rituels d'initiation féminins, Cf. Van der Hammen, *Op.cit.*: 226.

En dehors de ces spécialistes reconnus, la plupart des Yucuna, hommes ou femmes, ne disposent pas de véritables statuts. Avant l'intensification des rapports avec les Blancs, ils étaient considérés comme des « travailleurs » ou des « servants ».

Les descendants d'orphelins (*machi'naru*, Lit. « sans ancêtre ») ayant autrefois été recueillis par un maloquero forment souvent cette catégorie de gens. Ils n'organisent pas de bals et n'ont que très peu de connaissances chamaniques. Par conséquent, ils n'ont ni autorité ni savoir pour être écoutés au-delà de leur foyer.

Les activités domestiques de ces « gens ordinaires » sont uniquement déterminées par la répartition sexuelle des tâches. Mais même si ce sont eux qui sont le plus attirés par le mode de vie occidental, ils maintiennent généralement certaines relations avec les maloqueros, chanteurs-danseurs et chamanes, en réalisant certaines tâches subalternes à l'occasion des cérémonies rituelles. De nos jours, beaucoup d'entre eux ne se considèrent plus comme des travailleurs, dans la mesure où ils vivent de façon autonome au sein de maisons individuelles. Néanmoins, ils restent à la fois dépendants des derniers tenants de la tradition et du travail avec les Blancs.

4.2. Les visites

En dehors des échanges entre résidents habituels d'une maloca, d'autres sont réalisés entre résidents de plusieurs habitations à l'occasion de visites régulières. Elles permettent aux membres d'un foyer domestique d'entretenir d'autres formes de relations avec des individus extérieurs. Beaucoup plus fréquentes que les mingas ou les bals, les visites constituent des occasions de rencontres très importantes pour l'organisation sociale, même si elles n'ont pas toutes la même forme, ni les mêmes fonctions. Ce sont elles qui permettent notamment d'informer ou d'inviter les futurs participants des travaux collectifs et des cérémonies rituelles

(bal, deuil). De même que pour la vie domestique, une certaine répartition sexuelle et statutaire des tâches règne dans la ritualisation des visites.

Les visites les plus fréquentes se réalisent généralement entre voisins [225]. Pour alimenter de bonnes relations de voisinage, chacun est même souvent obligé de visiter l'autre quotidiennement. Tout manquement à cette règle peut être considéré comme de l'hostilité. Bien entendu, cela suppose que chacun soit nécessairement tenu de laisser entrer chez lui ses voisins, du moins lors de la présence du chef de famille. Si l'une des règles normatives des relations de voisinage est de visiter l'autre fréquemment, l'une des règles constitutives de ce type de relation est de le recevoir. À la différence de la visite considérée comme une simple faveur, la réception est incontestablement un dû, une règle que chacun doit respecter s'il ne veut pas être entraîné dans une procédure d'exclusion ou dans un conflit.

Soulignons cependant que les visites et les réceptions n'incombent pas à tout le monde de la même manière et qu'elles sont strictement soumises à la division sexuelle traditionnelle. Les femmes ne sont pas toujours autorisées à visiter et à recevoir les résidents d'autres foyers, même lorsqu'ils sont voisins. De telles rencontres doivent nécessairement être permises par les hommes et en particulier par le maître de maloca ou le chef de famille. Les visites féminines sont ainsi généralement limitées au voisinage direct[226] et uniquement pour parler avec d'autres femmes. En aucun cas elles ne peuvent visiter des hommes seuls. Tant qu'elles vivent chez leurs parents, elles n'en ont jamais la permission et une fois qu'elles habitent dans la maison de leur époux ou de leur beau-père, elles ne visitent jamais d'autres hommes que leurs frères ou

[225] Nous considérons comme « voisins » les résidents de deux maisonnées relativement proches l'une de l'autre (généralement moins de 500 mètres), appartenant le plus souvent à une même communauté.

[226] Nous considérons qu'une relation de voisinage est « directe » lorsque aucune autre maison ne se trouve sur le chemin de deux maisonnées. À l'inverse, elle est « indirecte » s'il faut passer près d'une autre demeure pour aller chez quelqu'un, ce qui oblige normalement à saluer, voire à visiter les autres résidents de cette maison.

leur père[227]. De toute façon, jamais elles ne peuvent s'éloigner seules du foyer domestique sans leur mari. En outre, elles n'ont pas non plus la permission de recevoir seules d'autres hommes que ces derniers, même si ceux-ci vivent à proximité. Toute réception d'individu masculin dans l'enceinte domestique[228] est nécessairement dirigée par le chef de famille et en son absence par son frère ou son fils.

La visite et la réception relèvent donc surtout d'occupations masculines. Même si les femmes doivent elles aussi nécessairement participer aux visites et aux réceptions de leurs proches voisines pour alimenter les relations de voisinage, celles-ci sont dans une large mesure contrôlées par les hommes. Tout individu de sexe masculin est obligé de visiter les autres et avant tout les pères de famille voisins, à condition bien entendu, qu'ils soient présents dans leur foyer domestique. Si l'on admet qu'un visiteur éloigné puisse exceptionnellement bénéficier de l'hospitalité féminine en attendant le retour du chef de maisonnée, cela est évidemment impossible pour un voisin ayant sa propre demeure à proximité.

Pour un maloquero, la réception est l'une de ses principales fonctions. Son statut l'oblige continuellement à accueillir n'importe quel visiteur — en particulier tous les voisins permanents ou provisoires de sa communauté — et même à recueillir parfois certains individus sans femmes ou sans famille (orphelins, vieillards veufs ou délaissés). En recevant ses visiteurs, il leur offre l'infrastructure essentielle à leur vie collective et à leur identité de groupe. Il doit absolument pouvoir et savoir les recevoir à tout moment, le plus souvent à l'improviste. Son prestige repose en partie sur sa capacité à accueillir régulièrement un grand nombre de personnes ; ce qui le pousse à toujours s'activer et à organiser les tâches

[227] Rappelons que le mode de résidence est de préférence virilocal ou patrilocal. Il arrive cependant qu'un gendre soit obligé de vivre un an près de chez son beau-père pour lui offrir ses services comme prix de sa fiancée si sa famille n'a pas été en mesure de donner une autre fille en échange à sa belle-famille.

[228] Les femmes ne reçoivent d'ailleurs jamais leurs amants clandestins dans l'enceinte familiale, mais plutôt dans leur chagra.

domestiques pour avoir de la nourriture et de la coca en excédent. Un maloquero digne de ce nom fait continuellement en sorte de produire un surplus en vue de le distribuer à une multitude d'individus vivant autour de lui. C'est ainsi qu'il peut espérer entretenir différents types de relations avec eux. En offrant l'assurance d'une hospitalité permanente au sein de sa maloca, il se crée une communauté de personnes dépendantes, soumises à son autorité. Il gère alors la participation des uns et des autres pour organiser les activités collectives (expéditions de chasse, pêche à la nivrée, cueillette, minga, etc.) nécessaires au fonctionnement de la maloca.

Inversement, la visite de voisinage est davantage attendue des personnes n'ayant pas le statut de maloquero. Si le rôle du maître est d'être assez présent chez lui pour recevoir du monde, il incombe à tous ses proches et voisins d'aller le voir. Ceux-ci seront d'autant plus enclins à visiter leur hôte qu'ils seront sûrs d'y trouver non seulement de la nourriture et de la coca, mais aussi une véritable vie sociale, au sein de laquelle chacun a sa place pour participer aux activités institutionnelles de la maloca (préparation du mambe, narration des mythes, répétition des chants, fabrication des objets et costumes rituels, etc.) et pour converser avec les autres.

En dehors du maloquero, on visite souvent le chamane dès lors que l’on a besoin de ses soins ou de son savoir. Celui-ci doit par conséquent toujours disposer de certaines réserves de coca afin de pouvoir soigner quelqu'un à l'improviste ou pour identifier les causes d'un mauvais sort ennemi. On peut aussi le visiter pour d'autres types de soins (baptiser un nourrisson, diriger les chants de deuil, éloigner l'âme mauvaise d'un défunt ou d'un esprit malfaisant, diriger la procédure chamanique d'un bal) ou pour recevoir son enseignement (chants, mythologie, paroles chamaniques, etc.). De telles visites l'amènent fréquemment à se déplacer pour offrir ses services, à condition qu'il soit reçu et récompensé comme il se doit. Il est donc à la fois un hôte et un visiteur privilégié.

Certaines visites peuvent être aussi plus officielles, notamment lors des invitations aux bals cérémoniels. Le maloquero envoie généralement un ou plusieurs de ses fils (sinon ses neveux ou ses frères) chez les maîtres de maloca des communautés invitées, une semaine environ avant le début des festivités. Pour certains invités de choix, le maloquero se déplace aussi parfois personnellement. Les messagers du maître voyagent souvent un ou deux jours entiers pour diffuser la nouvelle de part et d'autre et restent dormir chez les familles les plus lointaines. Contrairement aux visites de voisinage, les invitations aux cérémonies dansantes sont toujours extrêmement formelles, surtout lorsqu'il s'agit de faire venir des familles éloignées. Le messager doit alors faire son invitation au chef de famille en répétant exactement les paroles d'invitation selon la procédure rituelle. Après un long trajet, il doit bien entendu être reçu avec un repas, puis invité à s'asseoir pour partager le mambe de celui-ci. C'est seulement lorsqu'il a été accueilli de cette façon qu'il peut faire officiellement sa déclaration d'invitation. Ensuite, si l'invitation est acceptée, il pourra converser de manière plus détendue avec ses hôtes une bonne partie de la nuit. Parfois, il peut également rester avec eux jusqu'au voyage du bal.

Les visites constituent aussi des occasions permettant d'acquérir certains objets difficiles à se procurer localement ou nécessitant une certaine maîtrise pour leur fabrication. Autrefois, les Camejeya et Jupichiya, en tant que groupes exogamiques de l'interfluve, étaient réputés pour leur savoir concernant la fabrication du curare et des sarbacanes, alors que d'autres étaient davantage spécialisés dans la fabrication des parures de plumes (cultures tucano). Les escargots servant à la fabrication des tabatières à *lucuji* sont plus grands au Miriti que vers le Pira-Parana et ont vraisemblablement pu faire l'objet de troc avec les groupes de cette région (Cf. Jacopin, *Op. cit.* fiche 72. 2. 301). Près du Caqueta, on trouve aussi certaines pierres qui faisaient l'objet d'un intense commerce entre indigènes pour fabriquer les haches

traditionnelles. De nos jours, on les utilise encore pour lisser les poteries ou pour aiguiser les lames métalliques apportées par les Blancs. Depuis l'influence indirecte de ces derniers, les échanges interethniques (non monétaires et sans aucune référence à l'institution marchande) se sont pendant longtemps considérablement accrus pour faire circuler des marchandises occidentales (depuis l'histoire des *Mirabara*, et de *Queyaco*), jusqu'à ce que les caucheros, commerçants et prêtres aient fini par devenir des fournisseurs privilégiés (imposant leurs propres conditions d'échange) devant les intermédiaires indiens. Aujourd'hui, l'influence blanche tend à rendre de plus en plus exceptionnel le troc traditionnel, du moins près des rives[229], au profit des échanges marchands. Cependant, même les indigènes les plus riverains et les Yucuna acculturés[230] entretiennent encore leurs échanges solidaires de type don / contre-don, c'est-à-dire ceux qu'ils accomplissent sans aucune recherche de profit, uniquement pour entretenir leurs relations de parenté et de voisinage à l'occasion des réceptions entre hôtes et visiteurs.

[229] Nous n'avons pas séjourné chez les Indiens de l'interfluve, notamment entre le Miriti et le Popeyaca, en choisissant de commencer par traiter les rapports entre Indiens et Blancs. À Jariyé, Mamora, Comeyafu, Puerto Guayabo, Puerto Córdoba, Camaritagua, et dans les autres communautés riveraines chez lesquelles nous sommes restés, nous avons bien entendu observé des formes de « troc » entre indigènes, c'est-à-dire des échanges immédiats d'objets contre d'autres objets ; mais à aucun moment ils n'excluaient les références au système des prix du marché, tels qu'ils ont été institués par l'occident (voir infra 5.2, 5.3). Cependant, il est tout à fait possible que le système institutionnel de la maloca réglemente encore un troc indépendant du marché dans les relations entre maloquero. Nous nous proposerons d'explorer davantage ce point pour compléter nos informations dans nos prochaines recherches.

Certains auteurs mentionnent des pratiques de troc particulièrement intéressantes, par exemple celles qui permettent aux Yucuna de se procurer une peinture rouge obscure (*caragura*) auprès des Indiens de l'Apaporis sachant la préparer (H. Rubio, in Fundación Puerto Rastrojo, *Op. cit.*). Mais personne n'a véritablement décrit ce phénomène et nous ne savons pas s'il s'agit d'un troc d'objets traditionnels, d'un échange plus personnel de type don / contre don, d'un achat, ou d'un échange contre des marchandises (ce qui est de plus en plus recherché à mesure que l'on s'éloigne des rives).

[230] Rappelons qu'à l'origine les Camejeya et Jupichiya sont des Indiens de l'interfluve, c'est-à-dire des chasseurs, à la différence des Macuna et autres groupes de filiation appartenant aux cultures de langue tucano, habitués à pêcher et à vivre près des rivières. Les Yucuna se sont rapprochés des rives surtout pour traiter directement avec les Blancs (ou ceux qu'ils considéraient comme tels) et ainsi se procurer plus facilement leurs marchandises.

4.3. Les travaux collectifs

Il existe plusieurs catégories de travaux collectifs traditionnels. Il y a d'une part ceux qui servent à réaliser l'infrastructure nécessaire à la vie domestique (la chagra et la maloca), et d'autre part les préparations de bals.

Pour certaines phases nécessitant beaucoup de main-d'oeuvre, on organise généralement le travail collectif sous une forme particulière appelée *minga* en espagnol vernaculaire. On y invite alors les membres de sa propre communauté, c'est-à-dire les personnes assez proches géographiquement et socialement, ayant le sentiment et la volonté de former un *groupe* (une unité sociale basée sur un même territoire). L'identité de groupe se fonde sur des relations de parenté et de solidarité dans lesquelles les travaux collectifs ont une importance cruciale. Bien entendu, ils permettent de reproduire l'infrastructure domestique nécessaire aux Indiens pour vivre dans leur environnement, mais en outre, ils établissent ou réaffirment continuellement les liens entre les gens tout au long de leurs entreprises communautaires. C'est aussi grâce à de tels travaux que la communauté couronne ostensiblement son entente et son opulence, en organisant les grands bals cérémoniels ; elle peut ainsi reproduire ses propres alliances de génération en génération et les diversifier avec les autres communautés de la région.

4.3.1. L'essartage

L'une des mingas ayant pour fonction de réaliser l'infrastructure nécessaire à la vie domestique est celle de l'essartage. Il consiste d'une part à défricher à la machette tous les arbustes et buissons, d'autre part, à abattre les arbres à la hache métallique[231]. L'essartage

[231] Comme chez la plupart des cultures horticultrices d'Amazonie, la technique d'abattage consiste à entailler profondément à la hache métallique les arbres de taille moyenne, et à les faire basculer sous le poids des plus gros pour réduire le temps et l'effort du travail collectif. Rappelons qu'avant la mise en circulation de ces haches par les Blancs, les Indiens abattaient encore les arbres à la hache de pierre.

requiert aussi parfois l'abattage d'arbres à racines tabulaires[232] (Esp. ver. *bamba*) ; il faut alors les entourer d'échafaudages en les amarrant avec des lianes pour pouvoir les couper à hauteur de tronc. Lors des mingas, on peut entreprendre toutes ces tâches en même temps, mais il arrive que le maître d'oeuvre effectue seul le défrichage avant de recevoir ses convives pour l'abattage.

Une fois le terrain choisi et préparé chamaniquement au terme d'une négociation avec les maîtres de la forêt[233], les hommes d'une même maisonnée cherchent à accumuler suffisamment de viande ou de poisson pour recevoir entre dix et vingt-cinq personnes aux repas du matin et de l'après-midi. Lorsqu' un tel apport est assuré, le chef de maisonnée se met d'accord avec les femmes pour préparer un stock abondant de pâte de manioc en un ou deux jours, le temps d'informer les membres de la communauté[234].

Le jour annoncé, les participants sont attendus avant l'aube et partent travailler dès qu'ils ont tous été rassasiés[235]. Durant les repas, les femmes s'occupent principalement de la préparation et du service, de la caguana et des galettes de cassave. Pendant ce temps, ce sont souvent les hommes (le chef de famille ou celui qui a tué l'animal) qui distribuent les parts de viande ou de poisson.

---

[232] Certaines de ces racines atteignent entre trois et quatre mètres de haut et rendent quasiment impossible l'abattage à hauteur d'homme.

[233] Avant de commencer les premiers travaux d'essartage et d'édification d'une maloca, le maître de maloca ou le chamane demande toujours la « permission » aux maîtres de la forêt censés contrôler les lieux et leur offre de la coca. Sans ces précautions, les hôtes pourraient être rendus responsables d'accidents ou de maladies. On disperse aussi sur le sol les cendres d'une liane aux vertus chamaniques pour atténuer la toxicité de certains arbres et éviter la prolifération des mauvaises herbes.

[234] L'invitation à une minga peut être très informelle, contrairement à celle d'un bal. Le jour du travail collectif, tous les membres de la communauté sont potentiellement invités et il suffit d'être au courant pour venir y participer. Ce sont souvent les enfants qui diffusent le plus rapidement l'information en courant de part et d'autre au sein de la communauté. De nos jours, on tend de plus en plus à informer les membres de la communauté lors des « réunions » régulièrement organisées au sein de la maloca par le capitaine.

[235] À Jariyé et près de La Pedrera, il semble que le travail collectif commence beaucoup plus tardivement qu'autrefois. Il y a encore un quart de siècle Patricio von Hildebrand notait que les premiers participants venaient dès cinq heures du matin et que le travail effectif démarrait à six heures (1975: 243). De nos jours, on arrive plutôt vers six heures, on part tous ensemble entre sept heures et demie et huit heures et on commence entre huit heures et demie et neuf heures moins le quart.

Au cours de l'essartage proprement dit, le chef de famille est généralement le maître d'oeuvre, à condition qu'il soit encore en âge de s'activer efficacement à l'abattage. Dans le cas contraire, il laisse la direction à l'un de ses fils et se contente de distribuer la coca, avec quelques jeunes femmes qui portent la caguana (D. 29 / 12 / 98). Le maître d'oeuvre est toujours assisté par ses fils ou ses frères qui ont fait avec lui la reconnaissance des lieux ; ils s'activent eux aussi aux tâches d'essartage avec les autres participants.

La durée et la difficulté du travail collectif dépendent du type de terrain à essarter. Les anciens jardins délaissés ou en friche[236] sont fréquemment réutilisés et nécessitent beaucoup moins d'effort pour l'abattage qu'un terrain de forêt primaire[237]. L'apport en nourriture d'une maisonnée pour les invités peut être très variable (Tabl. 12) et même parfois considéré comme insuffisant, surtout lorsque l'ampleur de la tâche est pénible (abattage de forêt primaire). Cependant, on participe généralement à ce genre de minga pour espérer bénéficier à son tour de la collaboration des membres de sa communauté.

[236] Yuc. *Menapá*. Esp. *Rastrojo*

[237] Au Miriti, Walschburger estime l'efficacité moyenne d'abattage à 200 m2 / heure sur un terrain de forêt primaire, et 350 m2 / heure sur une ancienne chagra en friche depuis huit ans (Fundación Puerto Rastrojo, 1987). De même que chez les Achuar étudiés par Descola (1986: 191-192), les Yucuna affirment aussi que les arbres de l'interfluve sont beaucoup plus durs à abattre que les arbres riverains.

Tableau 12 Heures de travail et nourriture par minga[238]

Date de minga	**28 / 12 / 98**	**29 / 12 / 98**	**31 / 12 / 98**	**11 / 1 / 99**	**23 / 4 / 99**
Filiation du maître d'oeuvre	Jupichiya	Jerurihua	Camejeya	Jupichiya	Carijona (métisse) Voir photos p. 810
Lieu	Jariyé	Jariyé	Jariyé	Jariyé	Camaritagua
Type de terrain	Chagra en friche	Chagra en friche	Foret primaire	Chagra en friche	Forêt primaire
Tâches à effectuer	Défrichage + abattage	Défrichage + abattage	Abattage	Défrichage + abattage	Défrichage + abattage + maniement d'une tronçonneuse
Nombre de participants (sans le maître d'oeuvre)	10	12	20	8	25
Départ	8 h.	7 h. 30	7 h.	7 h.	8 h.
Début de l'essartage	8 h. 30	8 h. 45	7 h. 30	7 h. 30	8 h. 30
Fin de l'essartage	11 h. 15	12 h. 30	12 h.	12 h.	12 h. 45
Premiers retours	12 h.	13 h. 15	12 h. 45	12 h.45	13 h. 30
Alimentation	Une quarantaine de piranhas, soit quinze kilos environ, + cassave	La moitié d'un pécari à collier + cassave	Deux hoccos, une douzaine de kilos de poissons (*Mojarras*) + cassave	Un hocco, une poule + cassave	Les trois quarts d'un porc domestique cuit en pot-au-feu avec du manioc et des bananes plantain (*Sancocho*) + 2 bouteilles d'ochenta y ocho + 5 paquets de cigarettes

[238] Du fait du manque de moyen dont nous disposions et pour ne pas trop perturber les relations avec nos hôtes et nos informateurs, nous n'avons pas entrepris de mesures quantitatives sur la dimension des essarts. Grosso modo, nous estimons cependant chacune de leurs surfaces à un hectare environ.

À l'inverse, on considère que l'on a été bien reçu à une minga lorsque la nourriture est encore abondante pour le repas de l'après-midi, en particulier quand il y a de la coca et des cigarettes pour pouvoir converser entre hommes. Certaines d'entre elles peuvent même se convertir en véritables fêtes lorsque le maître récompense ses travailleurs avec du guarapo[239], de l'alcool de canne à sucre local ou des bouteilles de quechaza (*Montilla*, *Ochenta y ocho).*

4.3.2. La couverture des toits de palme

Le second type de minga ayant pour fonction de réaliser l'infrastructure nécessaire à la vie domestique est celle qui consiste à couvrir les charpentes des grandes malocas ou des maisons unifamiliales. Il faut alors transporter de très grandes quantités de feuilles de palme[240] (Yuc. *caru*) dans des *catarijana* (hottes) confectionnées sur place avec ces mêmes feuilles, puis les tisser entre elles par leurs quatre divisions, et les attacher sur les voliges de la charpente par leur pétiole. Pour les autres étapes de construction des maisonnées, les Yucuna n'organisent pas de minga, mais recourent uniquement à l'aide des futurs résidents et des proches parents[241].

Pour couvrir une grande maloca à quatre piliers centraux, un maître fait appel à de nombreux travailleurs. Il est donc indispensable de semer au moins deux hectares de manioc sept à huit mois avant le début des travaux, puis, un mois avant, de commencer à accumuler de la viande ou du poisson en abondance. La continuité et l'achèvement du travail de couverture sur plusieurs jours d'affilée (trois à six jours) dépendent de la quantité de nourriture

[239] Une fête au guarapo est localement connue sous le nom de « guarapeada ».

[240] De nos jours, ces feuilles sont toujours très éloignées des communautés ; il faut parfois les transporter par voie fluviale et de préférence avec les moyens modernes (moteur hors-bord sur grande pirogue). Mais du fait de leur pénurie et du coût de l'essence, il devient de plus en plus difficile pour les Indiens de construire des malocas.

[241] Même pour la construction d'une grande maloca, un maloquero n'a pas besoin de plus de trois autres hommes robustes pour l'aider à édifier la structure principale. En une dizaine de jours, il peut ainsi transporter et planter les quatre piliers centraux avec les douze piliers secondaires et armer la charpente. La construction de la claire-voie nécessite cependant plus de main-d'oeuvre que l'élévation de l'armature ; on invite alors plusieurs parents (Cf. Jacopin, 1974 ; Fundación Puerto Rastrojo, *Op. cit*.)

amassée et boucanée (Cf. Jacopin, 1974). Lorsqu'il n'y a plus assez de viande et que le travail est inachevé, les hommes sont parfois obligés de suspendre les travaux et de retourner chasser ou pêcher. Néanmoins, le travail ne s'étend pas au-delà d'un mois et doit absolument terminer avant les pluies de mars. On achève souvent la toiture entre futurs résidents et proches parents (M. Von Hildebrand, 1987*b*). À la différence de l'essartage, la construction des malocas peut requérir la participation des femmes à n'importe quelle phase de leur élaboration, surtout lorsqu'il n'y a pas assez de main-d'oeuvre ; mais elles s'occupent généralement de la préparation des repas.

À la fin des travaux, il faut encore des réserves de nourriture pour le « bal d'inauguration de la maloca » (Yuc. *Ya'o*). Cette fois, tous les hommes font venir leur famille et l'on danse pendant deux jours et deux nuits, ce qui a pour effet d'apporter une nouvelle compensation immédiate à tous les participants. Parallèlement, on invite aussi les maîtres de la forêt et les êtres mythiques pour les remercier de leurs contributions[242].

4.3.3. La préparation des bals

Certaines mingas n'ont pas de véritables fonctions productives, elles sont spécialement conçues pour préparer les fêtes traditionnelles au sein de la maloca. De même que pour les autres types de minga, le maloquero est obligé d'accumuler de grandes quantités de nourriture, en ne comptant au début que sur les seules capacités des résidents de sa maloca. Les hommes doivent alors sortir presque quotidiennement et peuvent même s'absenter plusieurs jours, voire une semaine entière, à proximité de leurs abris de chasse (Yuc. *ca'pejé*). Parfois, c'est toute la famille qui se déplace pour pêcher ou chasser (voir Chap. 8.3.3). En outre, la maîtresse de maloca doit avoir gardé en réserve du manioc sur au moins un hectare (soit la taille moyenne d'une chagra entière). Grâce à cette première accumulation de nourriture, la minga a un effet

multiplicateur sur la productivité domestique car elle permet non seulement d'inviter toute la communauté, mais aussi les autres communautés de la région.

Quand le maître a réussi à stocker suffisamment de gibier ou de poisson pour recevoir les participants de la minga et les invités du bal, il ne peut toujours pas fixer le jour des festivités sans consulter les êtres mythiques et ses ancêtres ; si le maloquero n'a pas les qualifications requises pour le faire, le chamane doit méditer seul le soir pour lui communiquer leur réponse. Une fois que la date a été donnée, on se met ensuite d'accord avec les membres de la communauté pour décider des jours de minga. L'avis des femmes est souvent décisif car, contrairement aux autres types de minga, ce sont elles qui apportent la plus grande part de l'effort collectif.

Pour un bal de chontaduro, la minga proprement dite s'étale sur deux journées complètes entre huit et quatre jours avant le début des festivités.

La première matinée, certains hommes partent collecter les feuilles de coca sans oublier de ramasser des feuilles d'uva ou de yarumo au retour. D'autres vont chercher le chontaduro. Sous la direction de la maîtresse de maloca, les femmes récoltent et portent le manioc, puis commencent à l'éplucher (parfois avec l'aide des hommes) et à le râper.

L'après-midi, les femmes continuent de râper et rincent la pâte de manioc. Les jeunes hommes se chargent parfois de la confection des chevalets lorsqu'il n'y en a pas suffisamment (D. 21 / 1 / 99, *Une minga chez Gonzalo Yucuna*). La maîtresse de maloca, quant à elle, s'occupe de la cuisson du chontaduro et le maloquero dirige la préparation du mambe. Il se fait souvent aider afin de sécher les feuilles de coca, les piler, ou préparer les cendres, mais c'est généralement lui qui tamise le mélange.

Le soir, les femmes commencent à éplucher le chontaduro cuit. Certaines d'entre elles, résidentes de la maloca, terminent parfois après minuit et la maîtresse de maison continue de

[242] Plusieurs mythes racontent à ce propos comment certains maîtres de la forêt (nains « à patte courte »), ou

faire cuire le chontaduro toute la nuit, en se relayant avec une fille ou une belle-soeur (soeur de son époux ou femme d'un des frères du maloquero). Les hommes conversent tout en continuant de préparer la coca. Ceux qui sont assis font passer le pot de mambe. Certains offrent des cigarettes ou soufflent le *lucuji* dans les fosses nasales de leurs partenaires. D'autres répètent les chants et racontent les mythes.

La seconde matinée, ce sont uniquement les femmes de la communauté qui sont invitées à la minga, cette fois pour éplucher et râper le chontaduro cuit[243].

L'après-midi et le soir, seules les femmes de la maloca et quelques proches parentes terminent le travail en filtrant la pâte de chontaduro. Le maître de maloca achève aussi la préparation du mambe avec quelques hommes résidents et visiteurs de passage.

Pour les autres types de bals, les femmes de la communauté ont toujours la tâche de récolter le manioc, de préparer la pâte et la caguana. Lorsqu'elles doivent produire cette boisson en abondance, il leur faut au moins une journée et demie de travaux collectifs, comme pour les bals de chontaduro.

De leur côté, les hommes se réservent toujours la production du mambe, la collecte des fruits et la préparation de certaines boissons fermentées. Pour le fameux guarapo d'ananas, ce sont uniquement les hommes qui râpent les fruits, filtrent le jus et le font fermenter. Mais leur contribution nécessite beaucoup moins de main-d'oeuvre ; c'est pourquoi on n'organise pas de minga pour ces seules tâches ; celles-ci peuvent être accomplies par les résidents masculins de la maloca aidés pour l'occasion de quelques proches voisins, consanguins ou alliés (par exemple, un gendre devant ses services à son beau-père).

---

animaux mythiques (anaconda) se sont vengés de ne pas avoir été invités à ces bals.

[243] Alors que le chontaduro peut être râpé exactement comme le manioc avec les râpes de zinc confectionnées à partir de tôles ondulées pour toitures, de nos jours, certaines maîtresses de maison préfèrent utiliser des moulins mécaniques (on est donc de plus en plus loin des ustensiles d'origine qui étaient probablement en pierre comme pour le manioc, Cf. Jacopin, fiche 72. 2. 45, *Op.cit.*). À la minga de Gonzalo, les jeunes hommes étaient alors sollicités pour clouer de longues planches en bois sur les deux piliers avant de la maloca et y fixer trois de ces moulins. Selon la répartition sexuelle des tâches traditionnelles, on laissait ensuite les jeunes femmes mouliner le chontaduro.

Afin de procéder à la préparation du guarapo, les hommes doivent récolter entre cinquante et deux cents ananas[244], puis les râper sur de longues râpes spéciales[245] (*jalapá*) pour en extraire le jus dans la grande poterie réservée à cet usage (*i'chi mahuijlo*). Certains hommes sont désignés dès la naissance par le chamane pour être les spécialistes de cette tâche (Van der Hammen, *Op. cit.* : 232). Le maître de maloca lui ajoute ensuite une réserve d'amidon d'ananas[246] (*mahuiru'jñé,* Lit. « excrément d'ananas ») pour le faire fermenter, puis l'on recueille l'alcool avec un filtre conique confectionné avec des baguettes de chonta amarrées à trois cerceaux de lianes avec du cumaré (*jupichina,* Lit. « nasse »). La fabrication des râpes et des filtres est toujours strictement masculine, mais celle des poteries et des calebasses à guarapo reste l'exclusivité des femmes.

4.4. Les bals cérémoniels

Les Yucuna organisent plusieurs types de bals auxquels chaque groupe exogamique contribue en apportant ses danses et ses chants. Certains d'entre eux se produisent chaque année à la même époque, ou correspondent à la période de maturité de certains fruits (ananas, chontaduro, yecha, milpeso, etc.), d'autres sont davantage liés à un événement social particulier (inauguration d'une maloca, fin de deuil). Certaines cérémonies dansantes sont considérées comme très importantes ou sacrées, car elles ont de très hautes fonctions symboliques (Yurupari, Huera, Ya'o). Dans tous les bals, qu'ils soient importants ou non, la

[244] Soit la récolte d'ananas d'une demie à deux chagras d'un hectare dans l'espace qui leur est réservé en lignes droites sur plusieurs rangées, parmi les plants de manioc. Plusieurs schémas des chagras yucuna ont été représentés par les ethnologues et ethnobotanistes (Cf. P. Von Hildebrand, 1975 ; Fundación Puerto Rastrojo, 1987 ; Van der Hammen, 1992)

[245] Ces râpes peuvent être faites de différentes façons : soit avec un bois quelconque dans lequel on plante des épines de chonta (Cf. Jacopin, *Op. cit*., fiche 72.2.5), soit avec une plante dénommée *piipi* (Van der Hammen, *Op. cit.*, 232).

[246] Selon Van der Hammen, ce ferment est la propriété exclusive du maître de maloca et se transmet de génération en génération (Cf. *Op. cit.*: 232).

cérémonie est toujours l'occasion d'exprimer les différences de sexes et de statuts. De plus, elle est une manière de montrer le savoir, la puissance et l'opulence du clan par rapport aux autres communautés.

Toute cérémonie est nécessairement intégrée à une certaine temporalité culturelle. Chez les Yucuna, chaque mois de l'année est associé à certains phénomènes naturels dans lesquels interviennent la maturité des cultigènes ou des fruits, le comportement des animaux, la rotation du soleil, de la lune et des étoiles, la température, les pluies, etc. Parmi les bals les plus importants, il y a d'abord ceux qui sont pratiqués aux deux équinoxes. Ces périodes sont considérées comme relativement dangereuses et nécessitent aux yeux des Indiens l'organisation de cérémoniels particuliers pour passer d'une saison de six mois à une autre (Tabl. 13).

Tableau 13 Cycles saisonniers des bals cérémoniels

	Janv.	Févr.	Mars	Avr.	Mai	Juin	Juillet	Août	Sept.	Oct.	Nov.	Déc.

Période annuelle	*Cajmú jareté* Eté de l'uva	*Jimá jareté* Eté du caimo	*Pipiri jareté* Eté du chontaduro	*Huehuá queriné* Lune de la grenouille huehuá	*Yahuisa queriné* Lune d'hivers	*Mahua'la yahuisa* Moitié de l'hivers	*Lucama queriné* Lune du froid	*Jimu lucama queriné* Lune du scarabée	*Leru queriné* Lune de la chenille	*Mahuiru jareté* Lune de l'ananas	*Jarechi queriné* Lune d'été	*Pe'iyó Jarechí* Moitié de l'été	*Cajmú jareté* Eté de l'uva
Saison	*JARECHI* Eté			*YAHUISA* Hivers						*JARECHI* Eté			
	Equinoxe			Solstice						Equinoxe			Solstice

Evénement naturel		Quatre jours de pluies				Cinq jours de froid						
Epoque	FRUITS CULTIVÉS			Crapaud *Mahua*	FRUITS SYLVESTRES					Cigale *Rohuaiye'e*		
Fruits consommés en priorité lors des bals	Chontaduro				Canangucho			Yecha				
	Ananas						Milpeso					Ananas

Cérémonies importantes		*Huajacajo* Yurupari			*Huera* Bal de bamba	
Cérémonies secondaires		*Huajlacaje* Bal de chontaduro			*Jiña yale* Bal du poisson	

De même que chez les groupes tucano, les Yucuna font partie des Indiens du Nord-Ouest amazonien pratiquant le yurupari. En langue yucuna, le rite est appelé *huajacajo*, ce qui signifie « se fouetter », comme on le fait entre hommes le troisième jour de la cérémonie. Mais la divinité est généralement désignée par *Cajihuaca*. Durant toute la période du rituel, la division sexuelle est poussée à l'extrême, car les hommes sont les seuls à s'unir symboliquement à *Cajihuaca*, en excluant les femmes de toute participation, observation visuelle, ou contact même indirect[247]. Contrairement aux autres cérémonies, le yurupari présente la particularité d'imposer une stricte diète alimentaire aux hommes, en interdisant

[247] Après avoir sorti les flûtes et les trompes de yurupari de la rivière, les hommes jouent de leurs instruments, sans autoriser les femmes à les voir ou à les toucher, ni même à marcher sur le sol qu'ils foulent de leurs pieds. Selon les indigènes, les femmes pourraient mourir de leurs menstruations à la simple vue de ces trompes. Les hommes doivent d'ailleurs se soumettre à d'importantes restrictions alimentaires durant de longues périodes, avant, pendant et après le rituel pour « voir Yurupari » dans les conditions prescrites par les chamanes, et ainsi passer le cap de l'initiation cérémonielle qui leur permet de « mourir en tant qu'enfant et de revivre en adulte ». Ce rituel a été décrit par divers auteurs, notamment par Mich chez les Yucuna (Mich, 1994), et par Steven Hugh-Jones chez les Barasana (Groupe linguistique tucano), qui l'a analysé dans un ouvrage de référence (Hugh-Jones, 1979). En avril 1998, nous avons assisté à un genre particulier de yurupari à Leticia dans la maloca d'Augustin Yucuna (Jerurihua), à environ cinq kilomètres de sentier en forêt de la vía Tarapaca, kilomètre 12 (Voir photo 1, p. 807). À cette époque, José Luis Yucuna (Camejeya) avait demandé à Milciades de venir l'aider à diriger la cérémonie. Le rituel ne fut pas considéré comme un « vrai yurupari » (Esp. *propio yurupari*) par beaucoup d'anciens et même par Milciades, surtout parce qu'il ne durait pas assez longtemps (une journée et une nuit), que l'on avait pas assumé toutes les restrictions (diète suffisamment prolongée), et toutes les procédures initiatiques (prise de jus de piment par les narines, fustigations). Cependant les initiés avaient sorti les flûtes et les trompes, en prenant bien soin d'écarter les femmes. L'après-midi du premier jour, après que les membres Huitoto et Macuna de la communauté d'Augustin aient été accueillis et aient commencé leurs danses, vers 16 heures, tous les non-initiés, femmes et enfants, furent éloignés de la maloca sur le sentier faisant face à la porte féminine, sous la vigilance de quelques hommes, pendant que les initiés arrivaient de l'autre côté, face à la porte principale par le sentier venant de la rivière. Après que ceux-ci aient joué de leurs instruments à l'intérieur de la maloca une vingtaine de minute, le groupe exclu put retourner à la maloca, et les autres groupes exogamiques de la communauté (Huitoto, et Macuna) purent reprendre leurs danses sans avoir rien vu du yurupari. Entre 18 heures et minuit, les Yucuna (Camejeya, Jimiquepi, et Jerurihua) dansèrent le *Pupura* (danse de la planche), et le *Quehuirí* (danse avec flûtes de pan, originaire des Macuna), puis l'on enferma tous les non-initiés à l'intérieur de la maloca. Ensuite, on commença à entendre se rapprocher les divers sons des flûtes et trompes du yurupari, puis à les écouter tourner autour de la maloca. Certaines trompes ont un son singulier du fait qu'elles fonctionnent avec l'eau de la rivière ; elles produisent certains effets acoustiques de liquidité. Vers deux heures du matin, bien que personne ne m'en ait encore donné le signal, je pris la décision de sortir, car José Luis m'en avait donné l'autorisation après maintes recommandations de ne surtout pas en parler aux femmes (du moins celles de Colombie et surtout celles de la région). Les joueurs de flûte continuèrent à tourner autour de la maloca pendant une heure, puis les initiés retournèrent à la rivière. On ouvrit de nouveau les portes de la maloca et reprit les danses de *Pupura* et de *Quehuirí*. Ensuite, lorsqu'ils revinrent de la rivière, ils entreprirent la danse de maracas (Yuc. *la'rí*), à l'intérieur de la maloca pour ponctuer les autres danses jusqu'au lever du jour.

toute ingestion de viande, de poisson, ou de fruit[248]. En outre, il ne constitue pas l'occasion d'un échange de nourriture avec les autres communautés, car celles-ci ne sont généralement pas invitées. Les seules formes d'échanges sont strictement internes à un clan et sont hautement spirituelles. On y apporte surtout du savoir sur les mythes, chants ou autres paroles rituelles et divers aliments chamaniques (coca, tabac, piment). Le *huajacajo* est censé permettre le passage à l'âge adulte des hommes, en leur donnant force et résistance. En outre, il apporte aux initiés les capacités nécessaires à un meilleur apprentissage du chamanisme et des chants[249], et les « purifie » en facilitant pour eux la chasse, c'est-à-dire en les rendant, dit-on, invisibles pour les animaux.

Alors que le rite de yurupari s'effectue de préférence autour de l'équinoxe d'hivers[250], le *huera* ou bal de bamba se réalise plutôt à l'équinoxe d'été. Pour ce bal, on fabrique un tambour de sol avec un arbre à racine tabulaire (*huera*) associé à un maître de la forêt nommé en espagnol local « bambero » (Yuc. *Cuhuañé*, voir mythe en annexes). Ce rituel est lui aussi très important car il est censé maîtriser une période de l'année considérée comme néfaste, au cours de laquelle les chenilles (Yuc. *Leru*) naissent et sortent de la terre en apportant des maladies ou des infections. On y offre une boisson à base de *yecha*, un fruit naturellement toxique, nécessitant une longue préparation pour être consommé[251]. Le *huera* est

[248] Durant toute la cérémonie, celui a qui l'on « montre » Yurupari ne peut surtout pas consommer le moindre fruit sous peine de mort ; on dit qu'il pourrait se faire lui-même dévorer par la divinité. Le régime alimentaire se réduit alors à du piment ; à une fine petite galette de cassave de « pur amidon » à partir du deuxième jour ; à de l'oeuf, de la cassave et du tucupi, le dernier jour (Mich, *Op. cit.*). Après le rituel, les initiés retrouveront peu à peu un régime moins austère, sous la direction du chamane.

[249] L'ingestion du jus de piment par les narines amplifie probablement les effets hallucinogènes du tabac. Ce qui expliquerait qu'elle soit comparée par les Yucuna avec le yajé (*Banisteriopsis*) des groupes tucano. Certains affirment d'ailleurs que cette ingestion permet de « voir » Yurupari en personne, qui pourrait alors enseigner directement à certains hommes bien préparés le savoir des chamanes.

[250] Notons cependant que le yurupari (comme la plupart des cérémonies dansantes) peut aussi se dérouler à d'autres périodes de l'année, entre novembre et juin.

[251] Du fait de sa haute toxicité, le *yecha* subit un traitement spécial. Il est d'abord cuit à l'eau pendant six heures, puis rincé dans un panier par le courant d'un fleuve pendant six journées entières. Ensuite, il est épluché et râpé afin d'obtenir une pâte que l'on enveloppe dans des feuilles de bananier, et que l'on conserve au fond d'un trou creusé dans la terre à l'extérieur de la maloca, pendant un mois. Enfin, la pâte est mélangée au jus précuit d'une

généralement le dernier bal avant la mi-décembre, car le début de l'été ou « été de l'ananas » est souvent ressenti comme une période de deuil. Passée cette période, on organise alors un bal pour en marquer la fin. Celui-ci doit être préparé avec beaucoup de précautions pour autoriser de nouvelles festivités sans mécontenter les morts ou les esprits qui pourraient déclencher de nouvelles calamités.

Outre les bals saisonniers, mentionnons aussi l'importance du bal d'inauguration (*Ya'o*). Comme beaucoup d'autres rituels, il doit absolument être organisé avec soin et nécessite de longs entretiens avec les maîtres de la forêt et les êtres mythiques, que ce soit avant (voir plus haut) ou pendant le bal. La maloca peut à tout moment se révéler dangereuse et entraîner la mort de ses résidents par manque de maîtrise.

Certains bals sont jugés secondaires, car ils ne font pas l'objet d'autant de négociations avec les êtres mythiques et ne méritent pas tant de soins chamaniques. Ils sont surtout des moments d'amusement permettant de réunir diverses communautés et d'occasionner les alliances. Chez les yucuna, ces bals doivent beaucoup aux contributions des autres groupes de filiation. Vers la fin de l'été, il y a le bal de chontaduro (*huajlacaje*), originaire des Letuama, et à la fin de l'hiver, le bal du poisson (*jiña yale*), provenant, dit-on, des *Arehuetu* (une tribu aujourd'hui disparue). À part le yurupari, la plupart des bals nécessitent la collecte abondante de fruits cultivés (ananas, chontaduro, banane plantain) ou de fruits sylvestres (Tabl. 14) pour préparer les boissons rituelles. Celles-ci peuvent compléter ou remplacer totalement la *caguana* durant les bals (par exemple, la *chicha* de chontaduro) ; leur pâte et leur jus peuvent même être mélangés à l'amidon du manioc pour obtenir des caguana fruitées (*milpeso*, *canangucho*). L'effort de collecte est généralement fourni par les résidents de la maloca (permanents ou provisoires), aidés parfois de leurs proches.

---

variété de manioc sans amidon, mais très sucré, pour obtenir la « chicha » du bal de bamba (R. Ortiz, in

Tableau 14 Fruits sylvestres utilisés lors des bals

Nom français	Nom espagnol local	Identification botanique	Nom indigène	Préparation particulière	Forme de consommation
Ananas sylvestre	Piña de Curupira	*Ananas sp.*	*Cuhuañé mahuiruné* (« ananas de Cuhuañé »)*		Guarapo
	Canangucho, moriche	*Mauritia* flexuosa	*itehuí**	Procédé de maturation après avoir été cueilli, filtrage.	Chicha de canangucho, caguana de canangucho
Chontaduro sylvestre	Chontaduro de Canuma	*Bactris gasipaes*	*canuma pipirí*	Cuit, râpé, filtré, fermenté.	Chicha de chontaduro
Fruit de laurier	Fruta de laurel	*Protium sp.* (?)	*u'hualá*	Fruit bouilli ou pilé.	Boisson et projectile lors des bals
	Milpesillo	*Oenacarpus sp.*	*pupé*, *calulu*	Pilé, filtré.	Boisson
	Milpeso	*Jessenia sp.*	*punama*	Réchauffé à l'eau tiède, pilé, filtré.	Caguana de milpeso
		Vaupesia sp.	*yecha**	Cuisson, rinçage et fermentation.	Chicha pour le bal de bamba
	Yugo	*Pouteria ucuqui*	*jirí**		Boisson (bal de bamba, du poisson)

* Fruits strictement réservés à la préparation des boissons cérémonielles

Avant, pendant et après le cérémoniel, les participants assument certaines fonctions précises. Les unes relèvent de leur sexe et de leur statut (ou absence de statut), les autres de leur position par rapport au maître de maloca qui organise le rituel.

Il convient donc de bien distinguer le groupe des hôtes, de sa propre communauté, et des autres communautés. Comme nous l'avons vu pour la préparation du bal, l'accumulation primordiale de nourriture, de coca et de tabac, repose sur les résidents de la maloca et quelques proches parents (pour les Yucuna, ce sont surtout les consanguins masculins du maître et leurs familles restreintes, aidés parfois d'un ou plusieurs gendres obligés). Lors de la

Fondación Puerto Rastrojo, *Op. cit.*).

cérémonie, ce sont eux qui assument le rôle d'hôte, en distribuant régulièrement les aliments à tous leurs invités.

Alors que le maître de maloca se réserve l'accueil des participants (en offrant le tabac cérémoniel *lichipa*), la direction et l'organisation de la cérémonie, il distribue généralement les fonctions de distribution de coca, de boisson et de cigarettes à certains de ses frères ou de ses fils. Une fois désignés, ils doivent les assumer tout au long du bal.

Le maloquero a aussi d'importantes responsabilités en ce qui concerne les relations de tous les participants avec les êtres pensants. Mais il délègue souvent une part de ses responsabilités aux chamanes[252] représentants de son lignage (ses frères puînés ou ses frères classificatoires).

Le chamane est censé recevoir tous les invités humains et non-humains dotés de pouvoirs chamaniques, et contrôler spirituellement la progression de la cérémonie pour éviter toute manifestation de violence[253]. Avant le bal, c'est lui qui prépare ou traite chamaniquement la peinture noire à base de genipa (Yuc. *laná*) pour peindre les mains ou le corps[254] — comme protection contre les démons (*jiñá*)—, l'ocre jaune (*jehua)* servant de fond de teint pour le visage et l'achiote (*phirí*) pour le maquillage rituel. Régulièrement, il souffle de la coca sur les *huaya* (sonnailles de la cheville) pour les alimenter spirituellement[255].

Pour les bals dits « de plumes » (bal du poisson, bal de la planche, etc.) le chamane doit en outre confectionner et préparer chamaniquement les parures de sa communauté

[252] Pour organiser un yurupari, le maître de maloca a besoin d'un *lahuichú* (chamane) et d'un *lahuichú ja'rú* (soigneur), voir supra Chap. 4.1.2. De nos jours, la pratique des *lahuichú* s'étant presque entièrement éteinte, les Yucuna font de plus en plus appel au chamanisme Macuna, Tanimuca et Cubéo pour organiser leur yurupari.

[253] Un conflit avec certains chamanes, ou êtres doués de pensée, pourrait se traduire par certains excès de violence chez les invités, surtout lorsqu'ils ont commencé à boire de l'alcool. C'est pourquoi les anciens s'opposent souvent à la consommation de *cachaza*, surtout la première nuit d'un bal et que le *guarapo* est généralement offert la dernière nuit.

[254] On utilise aussi parfois une peinture rouge appelée *quera'jma* (non identifiée) qui peut être mélangée au génipa.

[255] Chaque sonnaille est supposée contenir un esprit qui aide le danseur à bien chanter pendant les bals. Comme pour les dents de tigre des chanteurs et des chamanes, il faut les alimenter avec de la coca pour éviter que l'esprit s'en aille en rompant la coque.

(Tabl. 15), et désigner l'un des jeunes de son groupe de filiation pour distribuer, poser et surveiller les plumes sacrées des danseurs[256].

Tableau 15 Liste des objets rituels liés aux bals de plumes

Objet	Nom esp. local.	Nom yucuna	Description
Boîte à plumes	Caja de plumas	*maraná*	Bois ou vannerie
Couronne de plumes	Corona	*yajena*	Plumes de toucan
Parure de plumes frontales	Corona	*putena*	Plumes d'aigrette
Plumage dorsal :			
Support	Cargador	*poponá*	Balsa
+ une plume dorsale	Pluma de gavilán	*periyu*	Plume d'aigle-harpie (*perí*)
+ emblème de plumes pour le sommet	Pluma de garza	*juhua'pá*	Plumes d'aigrette (*juhua*)
+ paire de plumes symétriques	Plumas de guacamayo	*curucaji*	Plumes de queue d'ara
+ parure de plumes dorsales	Adorno de plumas	*tuhui'ila*	Plumes d'ara
+ parure de plumes pour le bas du support		*popona ihuachaje*	Plumes d'aigrette, d'ara ou d'aigle-harpie
+ poissons de plumes		*ma'apa*	Plumes d'ara et d'aigle-harpie découpées et collées sur du bois avec du goudron végétal et suspendues à des fils de cumaré

Quasiment tous les objets cérémoniels, à part les calebasses (pour le guarapo), sont fabriqués par les hommes, surtout ceux de la maloca ou de leurs proches parents masculins (consanguins ou gendres). Mais jamais on ne fait appel à tous les hommes de la communauté pour confectionner de tels objets ; leur fabrication est inconcevable dans une minga. Ils sont généralement faits avec soins par les meilleurs spécialistes ou fabriqués individuellement pour

[256] Ces plumes ne doivent pas être touchées par les danseurs et surtout pas par les femmes (communication personnelle P.-Y. Jacopin). C'est donc le jeune désigné par le chamane qui remet les plumes sur le support dorsal des danseurs quand elles tombent pendant les danses et les rangent soigneusement dans leur boite spéciale (*maraná*) lorsqu'elles ne sont plus utilisées. Réputées « dangereuses », les plumes ne peuvent être vues par les femmes que lorsqu'elles sont portées par les danseurs (Cf. Jacopin, *Op. cit*., fiche 72. 2. 50)

l'usage personnel (massues et lances rituelles). Certains d'entre eux peuvent être utilisés à plusieurs bals (Tabl. 16), et parfois pendant très longtemps[257] ; d'autres sont jetés et doivent être reproduits à chaque occasion festive (Tabl. 17).

Tableau 16 Liste d'objets durables utilisés lors des cérémoniels

Objet	**Nom esp. local.**	**Nom yucuna**	**Description**	**Occasion cérémonielle**
Bâton de rythme	Bambú	*huana* (bambou*)*	Tubes de bambou (Long. 107 cm).	Danse du poisson
Bracelet (se porte au niveau du bras)	Brasalete	*a'nacoromaji*	Ecorce « poca »	Bal de plumes
Carapace à friction	Cascara	*iyari a'runi*	Carapace de tortue terrestre	Danse de la tortue
Flûte de pan	Chirulo	*quehuirí*	7 à 9 tubes de roseaux	Danse du chirulo quehuirí
Lance cérémonielle	Lanza	*cajilá*	Bois de « corazon » (Long. 2, 5 m.)	Echange de paroles cérémonielles (Yuc. *yucupereji*)
Maracas ou hochet	Maracas	*la'rí*	Calebasse	Danse de maracas, danse du chontaduro
Massue cérémonielle	Macana	*huacapá*	Bois de « corazón »	Tous les bals, lors des premiers échanges de paroles cérémonielles
Sonnailles à bras	Cascabelas	*iñapi*	Os de pattes d'agami reliés à une moitié de noix de coco par du cumaré	Bal de plumes
Sonnailles à bras	Cascabelas	*yaje tacumi*	Becs de toucan et os d'agami reliés à une moitié de noix de coco par du cumaré	Bal de plumes
Sonnailles de cheville	Cascabelas	*huaya*	30 à 40 noyaux de fruit *huaya* noués à une	N'importe quelle danse

[257] Les massues rituelles peuvent être transmises après la mort du père à l'un de ses fils (généralement l'aîné), après lavement et traitement chamanique (Cf. Jacopin, *Op. cit*., fiche 72. 2. 226).

			tresse de cumaré	
Tambour circulaire de sol	Bamba	*huera*	Racine tabulaire « bamba » (diam. 1 m., ép. 5 cm)	Bal de bamba
2 tambours monoxiles + paires de mailloches	Manguaré Sonajas	*cumu* *cumulá*	Bois de « comina » Bois de « corazon », masse enveloppée dans un filet de cumaré	Tous les bals, pour appeler les invités
Trompe droite	Trompeta	*luhuiluhuí*	Bois de balsa décoré au *quená* (*Bignonia chica*) (Long. 52 cm, diam. 13,5 cm)	N'importe quel bal
Trompes de Yurupari	Flautas de Yurupari	*huaca'pere*	Bois de palmier (non id.)	Rite de Yurupari

Tableau 17 Liste d'objets non durables consommés ou jetés pendant les bals

Objet	**Nom esp. local.**	**Nom yucuna**	**Description**	**Usage**
Bandelettes blanches	Banda	*arepapi*	Liane (non id.)	Bal de plumes
Bandelettes brunes	Banda		Tapa (*Mauritia flexuosa*)	Bal de plumes
Ceinture de danseur + bandelette	Correa Banda	*huachaphilaji* *hueri*	Ceinture en tapa blanc (*Eschwilera sp.*) (*Mauritia flexuosa)*	Bal de plumes
Cigare cérémoniel	Chimbombo	*lichipa*	Tabac enroulé dans des feuilles de yarumo	Tous les bals, réception des invités

Les hommes des communautés invitées doivent aussi produire certains objets comme leurs instruments, parures et costumes de danse. Les objets personnels à haute valeur statutaire (lances et massues rituelles, colliers de dents de tigres, couronnes de plumes, bracelets), et instruments de musique (sonnailles, flûtes de pan) sont ainsi emmenés aux cérémonies. Les

chamanes doivent aussi traiter rituellement les plumes et les *huaya* des hommes de leur communauté.

Lors du bal de chontaduro, ce ne sont jamais les hôtes ni la communauté invitante qui revêtent les costumes et les fabriquent, mais les hommes ou les jeunes garçons des autres communautés (Tabl. 18) ; chacun réalisant les siens. Les déguisements sont généralement jetés ou hors d'usage à la fin de chaque bal. Cette préparation peut nécessiter plus d'un mois, c'est pourquoi un maloquero doit toujours aviser ses invités longtemps à l'avance. De nos jours, les arbres à *tapa* sont de plus en plus difficiles à trouver à proximité des communautés. Les jeunes partent souvent quatre à huit fois en forêt (parfois plusieurs jours d'affilée) pour se procurer toutes les écorces dont ils ont besoin pour leurs costumes (voir annexes : photos 3, 4 et 5).

Tableau 18 Liste des objets appartenant aux costumes du bal de chontaduro

Objet	**Nom esp. local.**	**Nom yucuna**	**Description**
Chemise à manches longues	Camisa de muñeco	*namacanaji*	Chemise cousue dans du tapa (Esp. marimá)
Cimier de cagoule (nom générique)	Mascara	*murerú*	Balsa
Cimier du cerf	Mascara del Venado	*cahuayá renami*	Tête de cerf sculptée dans du balsa et colorée*
Cimier de l'« éclaireur »	Mascara	*canacachi* (celui qui pêche en éclairant la rivière)	Balsa
Cimier du fourmilier	Mascara del Hormiguero	*sarú enami*	Tête de fourmilier sculptée dans du balsa et colorée*
Cimier à oreilles	Mascara orejón	*mapiyu qui'hui* (maître des animaux, associé au papillon)	Cylindre avec deux ailes en balsa décoré au quená
Cimier du tigre	Mascara del Tigre	*yahui enami*	Tête de tigre sculptée dans du balsa et colorée*
Jupe de bandes		*po'iche*	Bandes de tapa
Masque cagoule	Mascara	*to'ri*	Masque en balsa coloré* et cagoule en tapa
Masque cagoule	Mascara	*mapa*	Masque en balsa coloré* et cagoule en tapa

* Les colorations sont faites au goudron végétal (*Symphonia spp.*), au blanc de huansoco et à l'ocre naturel.

À la différence des hommes, les femmes n'ont jamais de véritable rôle cérémoniel, notamment parce qu'elles n'ont pas à parler formellement ou solennellement durant toute la durée du rituel. Pendant le bal, les femmes du groupe des hôtes doivent se contenter de préparer et de maintenir en permanence des réserves suffisantes de boisson, telles que la caguana ou la chicha de chontaduro (mais pas le guarapo, uniquement préparé par les hommes). Ce sont elles également qui grillent les galettes de cassave pour les invités, avec le stock de pâte de manioc amassé durant la minga de préparation. Elles ont souvent trop de travail pour danser pendant les bals. Les femmes invitées, quant à elles, n'ont qu'à s'occuper des enfants, aller chercher la nourriture offerte par les hôtes (D. 5 / 2 / 99), la stocker et la distribuer à la demande des membres de leur famille restreinte. Bien entendu, elles sont conviées à danser, mais uniquement pour certaines danses[258], toujours après les hommes (car seuls les danseurs décident des moments de danses et de pauses), mais elles n'ont pas à chanter.

Durant ces bals, on organise généralement plusieurs types de danses correspondant à une chronologie précise (Tabl. 19). Chaque lignage participe alors aux échanges ritualisés en apportant ses propres chants et danses.

[258] Pour la danse de chontaduro des Letuama (*pipiri iyaca'una*), les femmes ne participent que très peu et uniquement à certains moments précis. Certaines parties de cette danse représentent des scènes mythiques où il est impensable de voir les femmes sur la piste ; par exemple, lorsque les danseurs simulent une intrusion violente dans la maloca (E.S. 5 / 2 / 99), quand les deux « éclaireurs » pêchent avec des torches de *copay* aux alentours de minuit, ou encore au moment où les hommes tuent le jaguar à la fin de cette danse (vers dix heures, le lendemain matin).

Tableau 19 Chronologie et origine des danses du bal de chontaduro[259]

	Horaires	**Danse**	**Origine**
Premier jour	7 h. à 10 h. 11h. à 13 h.	*Aro'calaje*	Camejeya
	13 h. à 18 h.	*Pipiri iyaca'una* *Aro'calaje*	Letuama Camejeya
	18 h. à 6 h.	*Pipiri iyaca'una* *Quehuirí*	Letuama Macuna
Deuxième jour	6 h. à 10 h.	*Pipiri iyaca'una*	Letuama
	12 h. à 16 h.	*Aro'calaje*	Camejeya
	16 h. à 6 h.	*Huícha'laji* *Quehuirí*	Camejeya Macuna

Lors du bal de chontaduro de Wasaï Miraña, la communauté de Camaritagua se met à danser la première matinée jusqu'au début d'après-midi (D. 5 / 2 / 99), puis ce sont les autres communautés qui participent au bal en offrant leurs danses jusqu'à dix heures le lendemain matin. Ensuite, toutes les communautés réunies participent ensemble aux danses finales tout l'après-midi et toute la nuit jusqu'au lever du soleil. Les danses de la communauté invitante et des communautés invitées sont régulièrement ponctuées d'offres de boissons, de coca, et de cigarettes. On offre cérémonieusement la nourriture, vers onze heures le matin du premier jour aux pères de famille et aux célibataires de la communauté, et de nouveau l'après-midi, aux représentants des danseurs costumés venant des autres communautés, peu après leur irruption dans la maloca (E. S. 5 / 2 / 99). Le deuxième jour, vers dix heures, tous les hommes vont se baigner ensemble[260], et à onze heures, l'on renouvelle les offres rituelles de nourriture, mais cette fois pour toutes les communautés réunies, toujours en commençant par les pères de famille (par ordre de respectabilité), et en terminant par les célibataires. Ensuite, peu avant la reprise des danses réunissant toutes les communautés (celle qui reçoit et celles qui sont

[259] Cette chronologie a été observée deux années de suite chez Wasaï Miraña (à Camaritagua), le 27, 28 et 29 février 1998, ainsi que le 6,7 et 8 février 1999.

[260] Les femmes, quant à elles, peuvent se baigner à n'importe quelle heure de la matinée avec leurs enfants, mais toujours séparément des hommes et généralement avant pour être prêtes à l'heure de la réception de la nourriture à leur retour.

invitées), les hôtes offrent à nouveau la coca et la boisson, et doivent les poursuivre régulièrement jusqu'à l'achèvement du bal.

À part le yurupari, de telles cérémonies sont des occasions de rencontre entre groupes exogamiques dans lesquels chacun peut voir la plus ou moins grande richesse du clan ou de la communauté qui reçoit, et surtout son aptitude à la distribuer. Elles constituent des occasions essentielles à la création et au renouvellement des alliances entre groupes exogamiques[261]. Quant au yurupari, même s'il n'est pas une cérémonie que chacun peut voir librement, il apporte néanmoins beaucoup de prestige au clan qui réussit à le mener à bien par rapport aux autres clans qui ne peuvent pas en dire autant[262]. Que les autres communautés aient ou non assisté à ce rite, la plupart des informations pertinentes sur celui-ci circulent entre clans, entre initiés, et même d'une certaine manière entre femmes[263].

[261] À la fin du bal de chontaduro organisé par Gregorio Yucuna à Comeyafu le 27 et le 28 mars 1999, Luzmilda, la fille de Milciades récemment « jetée » par Ronaldo Matapi, n'est pas retournée chez son père avec le reste de sa famille, mais elle est directement partie vivre avec le fils de Jorge Tanimuca, dans la maloca de ce dernier.

[262] Cela était évidemment le cas lorsque les Yucuna ont sorti les trompes de Yurupari et en ont joué près de la maloca d'Augustin en avril 1998, sans que les Huitoto enfermés à l'intérieur aient rien pu voir du rituel, et en terrorisant certaines femmes indigènes qui ne voulaient même pas être présentes. Il était clair que la cérémonie eut pour effet d'épater les Indiens qui ne connaissaient rien du cérémoniel et d'apporter une légitimité symbolique à l'autorité des organisateurs.

[263] Alors que Gonzalo Yucuna avait organisé un yurupari à Jariyé en mars 1999, beaucoup d'informations avaient circulé et étaient arrivées à La Pedrera. À entendre les nouvelles de la cérémonie, celle-ci se serait très mal passée du fait du manque de maîtrise de Gonzalo. Certaines femmes parlaient même de jeunes tombés gravement malades pour ne pas avoir respecté les diètes ; ils auraient alors été descendus en urgence jusqu'au village pour être envoyés en avion à Leticia afin d'être hospitalisés. Selon les médecins du Centre de Santé de La Pedrera, rien de tel n'a été signalé ou enregistré et aucun transfert aérien de malade n'a été effectué durant la période considérée.

5. LES TRANSFORMATIONS SOCIALES DES ÉCHANGES

En dehors des échanges traditionnels, les Yucuna ont été amenés à en connaître d'autres, fonctionnant avec de nouvelles règles. Nous l'avons dit, celles-ci ont été plus ou moins violemment imposées par les représentants des grandes compagnies d'exploitation du latex, de l'Etat colombien et de l'ordre missionnaire capucin. Par la suite, d'autres acteurs sociaux ont installé de nouvelles modalités d'échange en redéfinissant partiellement leurs formes existantes.

Dans ce chapitre, nous étudierons les effets des institutions occidentales sur les échanges yucuna, en considérant le rôle des acteurs sociaux, et les nouveaux éléments qu'ils ont apportés. Puis nous exposerons les diverses conditions d'échange de la vie moderne.

5.1. Les principaux acteurs de la modernité

Pour saisir la diversité actuelle des rapports sociaux, il est important de bien distinguer les différentes catégories d'acteurs non indigènes[264] ayant exercé une certaine influence sur les échanges. En décrivant l'évolution de leurs relations avec les Indiens, nous chercherons à dégager les caractéristiques des échanges instaurés et leurs spécificités par rapport aux échanges traditionnels.

[264] Pour un examen de l'état de leurs rapports sociaux avec les Yucuna au début des années soixante-dix, Cf. Jacopin, 1972.

5.1.1. Les patrons

Le premier rapport social non indigène qu'aient connu les Yucuna est celui qui les lie au patron (Yuc. *Carihua*). Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, ce terme est associé à toute une conception indigène du Blanc et représentée dans la tradition orale.

Ce sont surtout les *caucheros* qui ont fait prévaloir un tel rapport social, qui se reproduit encore aujourd'hui, un quart de siècle après que ceux-ci aient définitivement cessé d'opérer dans la région. Leur arrivée bouleversa les conditions de vie et l'organisation sociale des Indiens, car ils se mirent à instaurer de nouvelles règles institutionnelles pour les échanges et se chargèrent, par la force, de les faire appliquer. Dès leurs premières commissions de répression des rébellions indigènes, ils imposèrent de nouvelles fonctions non traditionnelles à certains maîtres de maloca. Ils les nommèrent « capitaines » (Esp. *capitán*) pour disposer d'interlocuteurs responsables, chargés de diriger les tâches de leurs communautés. Plus tard, ils allèrent même jusqu'à choisir leurs meilleurs intermédiaires et leurs maîtres d'oeuvre parmi les Indiens, ce qui entraîna un basculement des rapports d'autorité, au profit de ces derniers.

Le rapport entre indigènes et patrons a aussi beaucoup changé et s'est diversifié depuis son origine, c'est-à-dire entre le début et la fin du XXème siècle. Alors que les premiers caucheros considéraient les natifs comme des esclaves ou comme « leurs Indiens », les patrons contemporains sont contraints de compenser le produit de leur travail (le plus souvent avec des marchandises) et n'exercent plus d'abus de propriété sur leur personne. Rappelons que les caucheros du début du siècle exploitaient leur main-d'oeuvre sans véritable compensation de leur travail, en les considérant comme des « sauvages » et, après leurs rébellions, comme des « meurtriers » qui devaient « payer les victimes » en travaillant à vie comme des forçats, qu'ils soumettaient à des fustigations quand le produit de leurs collectes ne leur suffisait pas. Plus tard, durant le conflit colombo-péruvien, Oliverio Cabrera dispose encore des indigènes

comme bon lui semble. Il prête leurs services au Gouvernement pour défendre les frontières colombiennes et donc ses intérêts dans la région.

Mais le début des rapports « modernes », si l'on peut dire, entre indigènes et patrons s'installent dès la première grande crise du latex, lorsque le caoutchouc de Ceylan et de Malaisie concurrence fortement les grands campements comme Campoamor, au point de remettre en cause l'esclavage comme mode d'exploitation principal. C'est alors que les caucheros commencent à faire extraire la balata (*Manilkara bidentata*) en dehors des campements, en décentralisant leur main-d'oeuvre. Pour continuer à la contrôler sur de larges distances, ils adoptèrent systématiquement *l'exploitation par endettement* (Esp. *endeude*) qui est encore assez fréquemment utilisée par les patrons de nos jours ; elle consiste à avancer des marchandises aux Indiens et à leur faire payer à un prix arbitraire (bien au-dessus du prix de marché) avec le produit de leur travail (le latex), à un prix extrêmement bas. À l'origine, dans ce type d'échange, il n'y a ni monnaie, ni marché, uniquement un rapport social bilatéral entre un patron et un collecteur. Les indigènes ne savent pas ce qu'est l'argent, ni même le prix d'une marchandise, et les commerçants ne se sont pas encore installés dans la région. Les caucheros sont les seuls à imposer leurs lois et à en déterminer les conditions sans aucune intervention extérieure, c'est-à-dire sans rapport avec un tiers[265]. Pour obtenir une marchandise, un indigène n'a donc pas d'autre choix que de travailler encore et encore afin de fournir la matière première attendue par le patron et d'attendre qu'il renouvelle ses offres de sel, sucre, vêtement, machettes et haches, après avoir parfois inscrit quelques notations obscures sur un cahier. Lorsqu'un indigène meurt endetté, ce qui arrive assez souvent à l'époque, ses fils héritent de la dette et se voient forcés de travailler.

[265] Entre le collecteur de caoutchouc et le patron, il existe cependant deux catégories de personnages importants : l'un étant le maître d'oeuvre, l'autre le capitaine. Mais tous deux restent soumis aux ordres des caucheros ; ils ne sont que des intermédiaires et à aucun moment ils ne représentent véritablement une autorité autonome.

Après le retrait d'Oliverio Cabrera, la hausse de la demande de caoutchouc liée à la Seconde Guerre Mondiale attire une seconde génération de caucheros dans la région. Mais cette fois, en raison du contrôle des *corregidor* (autorité étatique et administrative locale), les caucheros sont obligés de payer les indigènes pour les faire travailler et entrent en concurrence les uns avec les autres. Ils recourent alors systématiquement au mode d'exploitation par endettement, toujours en avançant des marchandises aux Indiens et en notant leurs dettes sur un livret de compte. Peu à peu, les patrons s'entendent entre eux et instaurent un « code de l'honneur ». Aucun d'eux ne peut faire travailler un indigène sans s'assurer que celui-ci ait réglé ses dettes auprès des autres caucheros. Pour changer de patron, un collecteur doit régler l'ensemble de sa dette par le produit de son travail ou se la faire racheter en demandant à son nouvel employeur de la rembourser auprès de l'ancien et en lui débitant sur son nouveau compte.

Entre 1940 et le milieu des années soixante, la concurrence entre patrons parvient à favoriser progressivement les indigènes, car elle les oblige à élever leur prix d'achat du caoutchouc et à baisser le prix des marchandises offertes en échange. Cependant, leur situation reste désastreuse durant une bonne partie de cette période car le prix auquel les patrons leur achètent le latex reste longtemps très bas et beaucoup d'Indiens s'endettent démesurément, ce qui les empêche de solder leurs comptes comme ils le veulent pour changer d'employeur. En outre, les caucheros n'acceptent pas toujours de laisser leurs meilleurs collecteurs à d'autres.

En dehors du latex, les patrons complètent leur exploitation locale en s'intéressant au poisson sec[266] et aux tortues *charapa* exportées au Brésil, tout en maintenant des relations d'endettement avec leur main-d'oeuvre. Ils bénéficient alors de l'ouverture des lignes

[266] Tandis que l'exploitation du latex se développe au Miriti et dans l'Apaporis, en utilisant la main-d'oeuvre des Yucuna, Matapi, Tanimuca et Letuama, la pêche est surtout fructueuse sur le Caqueta, près de La Pedrera, et les meilleurs pêcheurs locaux sont les Bora et les Miraña.

commerciales, aussi bien aériennes que fluviales. À la fin des années cinquante, les hydravions commencent à effectuer des vols réguliers ; ils transportent le latex et le poisson sec jusqu'à Bogota.

Vers le milieu des années soixante, l'exploitation du caoutchouc n'est plus suffisamment rentable. Néanmoins, les caucheros parviennent parfois à se recycler en achetant des peaux de jaguars et d'ocelots aux indigènes. Du fait de la haute valeur des fourrures, les chasseurs indigènes connaissent alors une nette amélioration de leur pouvoir d'achat. Mais ceux-ci continuent d'entretenir leurs relations d'endettement avec les patrons. Lorsque l'INDERENA interdit le commerce des peaux en Colombie, les derniers caucheros finissent par se retirer définitivement des zones forestières[267]. Leur exploitation se termine souvent sans que les uns et les autres aient totalement réglé leurs dettes. Certains Indiens détenteurs de créances contractées par d'autres indigènes sont ruinés, ce qui occasionna à l'époque maintes sources de conflits.

Plusieurs investisseurs s'intéressent alors principalement à la pêche commerciale sur le fleuve Caqueta, favorisée par la construction d'une piste d'atterrissage à La Pedrera en 1975. Ils font construire des chambres froides pour l'exploitation du poisson frais qui va rapidement devenir une ressource économique importante et la plus stable pour la région. Ils équipent les pêcheurs indigènes en cordes, filets, nylon, hameçons, bateaux et moteurs hors-bord. Le capital devient alors un facteur déterminant pour la réussite économique. Certains patrons acquièrent une renommée en s'affirmant à la fois comme les seuls acheteurs du poisson local, mais aussi comme d'importants propriétaires des moyens de production[268]. Beaucoup d'indigènes redeviennent dépendants d'un seul patron, propriétaire et prêteur de l'équipement

[267] L'Institut National des Ressources Naturelles et de l'Environnement avait alors fait nommer un indigène, Faustino Matapi, comme garde forestier pour l'informer de l'évolution de l'exploitation du latex et des peaux au Miriti.

de pêche, tout en continuant de maintenir avec eux des relations d'endettement, pour se procurer des marchandises et des biens de première nécessité.

5.1.2. Les agents de l'Etat

Le second type de rapport social, que les Indiens vont peu à peu être amenés à connaître est celui les liant à l'Etat par l'intermédiaire de ses représentants armés et politico-administratifs.

La présence étatique est apparue assez tard dans le Bas Caqueta et au Miriti ; au début, elle est liée à celle des caucheros et des militaires. Le gouvernement intervient pour la première fois dans la région en 1911, en envoyant à La Pedrera une troupe armée dirigée par le Général Gamboa depuis Barranquilla, afin de freiner les plans d'expansion de la Casa Arana et de soutenir les caucheros colombiens. Ceux-ci défendent alors leurs intérêts en prêtant main forte à l'armée. À la fin du conflit, Cabrera reçoit un grand nombre de fusils, et plusieurs hommes restés sur place se mettent à travailler pour lui. Un poste de douane est créé sur le lieu des batailles à La Pedrera.

C'est seulement à partir de la fin des années vingt, que l'Etat décide d'exercer une influence et un contrôle plus directs dans la région, après avoir été informé des abus de violence de la part des caucheros de Campoamor (Dominguez et Gomez, 1990). Il envoie alors un *corregidor* au Miriti ; le premier étant Rafael Madurraga, soutenu par plusieurs policiers armés.

Par l'intermédiaire de ces fonctionnaires, l'Etat oblige les caucheros à cesser de traiter les indigènes comme des condamnés et les contraint à les rétribuer. Les *corregidor* réglementent les termes de l'échange en faisant valoir un prix du latex au poids et en vérifiant les comptes pour que la collecte des Indiens soit effectivement payée à ce prix. Mais si ceux-

[268] Notons cependant qu'en dehors du capital, leur réussite dépend aussi de leur contrôle des réseaux de transport, c'est-à-dire de leur approvisionnement régulier en carburant pour alimenter les chambres froides et du trafic aérien pour expédier à temps le poisson frais.

ci se présentent comme des représentants de la « justice », ils ne remettent pas en cause l'exploitation par endettement, ni même les fustigations ou les représailles des caucheros. Au contraire, ils se chargent de légitimer et de faire appliquer de telles sanctions lorsque les collecteurs n'apportent pas à leur patron la contrepartie en latex de leur dette. Après la fin de la guerre colombo-péruvienne, leur arbitrage reste néanmoins favorable aux indigènes, notamment quand le second corregidor, E. Uribe, force Cabrera à régler ses dettes aux survivants ou aux familles des Indiens ayant prêté leurs services durant le conflit.

Bien après les caucheros et les missionnaires capucins, les corregidor deviennent à leur tour d'importants employeurs à Jariyé à partir de 1979, avec la construction d'un *corregimiento* (établissement administratif), puis avec l'entretient de la piste d'atterrissage et du chemin menant à Santa Isabel, sur le Caqueta. Leurs fonctions principales[269] s'étendent à la captation de fonds de la Préfecture de Leticia (*Comisaría*), ou d'autres institutions étatiques, pour financer des programmes d'aménagement ou de développement. Les communautés de Jariyé et de Mamora sollicitent de plus en plus « l'aide » des corregidor pour apporter non seulement les biens « nécessaires » à l'infrastructure locale, mais aussi des emplois rémunérés. En recevant leur salaire, les cinq à dix ouvriers permanents contribuent substantiellement à la monétarisation des échanges locaux.

À noter que depuis 1998, le rapport entre les indigènes du Miriti et l'Etat a encore évolué, car ce dernier a choisi certains d'entre eux, et non plus des Blancs, pour être ses représentants locaux. Deux jeunes Yucuna, un homme et une femme, sont devenus respectivement corregidor et secrétaire, ce qui ne manque pas de susciter quelques contestations de leur autorité locale, ainsi que des tensions, ou des jalousies parmi les communautés administrées (voir Chap. 8.3.3.).

[269] Leurs fonctions consistent surtout à surveiller l'ordre public, à exécuter les tâches administratives ordonnées depuis Leticia, à entretenir et expédier les registres, et à contrôler la réalisation des dépenses locales prévues par le budget départemental.

5.1.3. Les missionnaires

Dès le début du siècle, l'ordre capucin espagnol fut appelé par le gouvernement colombien afin d'éduquer les Indiens des territoires étant hors de son contrôle et asseoir ensuite davantage son autorité. Au début des années trente, leur contrat s'étend à la *Comisaría del Amazonas*, à partir de Leticia. À la fin de la guerre colombo-péruvienne, les missionnaires catholiques s'installent à La Pedrera en créant en 1934 un orphelinat pour accueillir les enfants des familles décimées par le conflit et les épidémies. Rapidement, l'installation devient un internat dans lequel les Indiens du Miriti se voient contraints de laisser leurs enfants (de six à douze ans), environ dix mois de l'année. Ceux-ci sont souvent emmenés de force, avec l'aide de policiers envoyés par le corregidor.

En 1949, la mission catholique fait construire un nouvel internat au Miriti, au niveau des rapides de Jariyé, sur l'ancien lieu de déchargement d'Oliverio Cabrera (*El Depósito*). De nombreux Yucuna (surtout Camejeya et Jupichiya) se rapprochent de cet endroit en espérant y trouver un travail — notamment pour la construction, la préparation des repas, l'élevage, l'horticulture et le transport fluvial — mieux rémunéré que celui des caucheros et pour avoir accès aux marchandises ou aux « cadeaux » que ceux-ci distribuent afin de les attirer. Les prêtres instaurent alors un nouveau type d'échange avec les Indiens ; contrairement aux patrons, ils ne leur avancent pas des marchandises pour mieux les exploiter, en les contraignant à travailler pour compenser le prix de leurs dettes, mais ils offrent des biens à crédit, en « se fiant » (Esp. *fiarse*) à ceux auxquels ils procurent un travail permanent dans le cadre de l'internat.

Selon les indigènes, l'échange avec les prêtres capucins et les religieuses de la Madre Laura consiste surtout à « prêter » ses enfants une bonne partie de l'année (quitte à se passer de leurs services domestiques) pour recevoir de la nourriture, des médicaments, des

marchandises ou un « bon travail » à l'internat. Mais dans bien des cas, le traitement des enfants est jugé inacceptable[270] et rejoint parfois celui des adultes à l'époque des premiers caucheros.

Dans une certaine mesure, les patrons se servent de la présence des missionnaires pour renforcer leurs relations d'exploitation avec les indigènes, grâce au parrainage (Esp. *padrinazgo*). Alors que les prêtres s'acharnaient à vouloir baptiser le plus d'enfants possibles, les patrons étaient volontaires pour être parrains ; ils établissaient ainsi des alliances de « compérage » (Esp. *compadrazgo*) avec les parents, afin de mieux se garantir le privilège de leur exploitation. En revanche, la présence des missionnaires va peu à peu les gêner, surtout lorsqu'ils ouvrent le marché local en créant des *tiendas* (petits magasins) qui concurrencent sérieusement les prix auxquels les patrons offrent des marchandises aux collecteurs. Les missionnaires sont d'ailleurs les premiers à enseigner efficacement aux indigènes à compter pour qu'ils apprennent à mieux défendre leurs intérêts dans les échanges. Ils contribuent aussi beaucoup plus que les caucheros[271] à faire passer dans les moeurs l'usage de la monnaie dans la région. Très tôt, ils apprennent aux Indiens à se servir d'unités de compte, en commençant par utiliser des jetons, et apportent une source de revenus permanents qui monétarise quelque peu l'économie locale.

Ils réussirent aussi à renforcer le pouvoir des capitaines indigènes, en obtenant du gouvernement un salaire pour diriger et administrer leur communauté. Ceci permit à ces derniers d'avoir accès à des médicaments et des marchandises, qu'ils redistribuaient. Toutefois, en se faisant nommer et transmettre leur salaire par les prêtres, ceux-ci devinrent de

[270] En dehors du fait que l'éducation des enfants remette en cause l'ensemble de la culture traditionnelle en la dévalorisant ou en la ridiculisant, ceux-ci sont souvent mal alimentés et injustement punis. L'usage d'une langue indigène est interdit à l'internat et sévèrement condamné.

[271] Avant l'arrivée des corregidor, certains caucheros auraient tenté de payer les Indiens avec de l'argent, mais sans succès, car ceux-ci avaient beaucoup de difficulté à distinguer la valeur des pièces et des billets, et, sans véritable marché local, ils préféraient qu'on leur donne directement des marchandises.

plus en plus dépendants de ces derniers et perdirent beaucoup de leur autorité traditionnelle du fait qu'ils représentaient dorénavant les intérêts de la mission.

À Jariyé et Mamora, les Yucuna se concentrent à proximité de l'Internat en adoptant principalement des maisons individuelles. Mais la densité de population en ces lieux rend plus difficile l'utilisation domestique des ressources naturelles apportées par l'horticulture, la chasse et la pêche. Par conséquent, les indigènes sont obligés de solliciter de plus en plus l'aide des missions, ne serait-ce que pour leur subsistance alimentaire. Beaucoup trop de gens deviennent dépendants d'un travail provisoire à l'Internat pour acheter avec leur salaire, du riz ou des boites de conserves à la *tienda*. Après avoir attiré une forte population, l'Internat du Miriti voit peu à peu les gens déserter ses alentours. La plupart d'entre eux choisissent de travailler partiellement avec les Blancs en allant s'installer près de La Pedrera ou l'Araracuara[272], d'autres quittent leur mode de vie traditionnel et partent vers Leticia ou Bogota.

En 1962, le gouvernement colombien contracte l'Institut Linguistique d'Eté pour transcrire les langues indigènes afin de développer un système éducatif bilingue. Un couple de missionnaires américains, Stanley et Junia Schauer, établit des contacts avec les Yucuna en 1963 et s'installe dans la zone la plus acculturée du Miriti, à Jariyé, près de l'Internat. Dès leurs premiers travaux, ceux-ci s'opposèrent aux principes d'échanges qui avaient prévalu jusqu'alors avec les caucheros et les missionnaires, en tentant de leur enseigner les règles de l'économie de marché et en les appliquant dans leurs propres relations sociales avec eux. Contre les pratiques des patrons, ils tentèrent d'éradiquer leur mode d'exploitation (qui contraint les Indiens à travailler au détriment de leur liberté), en essayant de promouvoir un échange marchand sans endettement. En outre, ils s'opposèrent aussi fermement aux cadeaux

injustifiés offerts par les prêtres et les religieuses, car ils tendent à les habituer à la dépendance vis-à-vis des Blancs.

En dehors de cette logique marchande, ceux-ci cherchèrent également à enseigner un certain esprit d'entreprise aux Indiens afin de les rendre plus autonomes par l'accroissement des ressources économiques locales. Ils essayèrent alors d'implanter l'élevage[273] de poules, porcs et bovins, en se chargeant de leur transport. Plus tard, ils financèrent la formation de plusieurs indigènes pour fabriquer et poser des dentiers (Voir annexes : *Histoire des linguistes de l'I.L.V.*) Malgré leurs tentatives d'apprendre aux indigènes à s'autofinancer, ceux-ci ne parvinrent pas à maintenir leur entreprise sans apports extérieurs.

Après vingt ans passés avec les Yucuna du Miriti, les Schauer furent contraints de quitter la région du fait de certaines tensions avec les autorités indigènes locales, et surtout en raison des menaces de la guérilla des FARC[274] envers toute forme d'organisation nord américaine[275]. Ceux-ci maintinrent néanmoins à Villavicencio et à Bogota, jusqu'à 1998,[276] des relations privilégiées avec certains Indiens, notamment des jeunes choisis dans les diverses communautés du Miriti, pour soutenir leurs études dans le cadre de l'ILV. Ils offrirent aussi aux meilleurs d'entre eux un emploi rémunéré dans la rédaction ou la compilation de matériel pédagogique bilingue et la traduction des écritures bibliques.

---

[272] Les Indiens ont migré vers ce lieu souvent en espérant trouver un emploi auprès de la *Corporación del Araracuara*.

[273] De nos jours, l'élevage de poules reste répandu au Miriti, même si les gens se plaignent sans arrêts de vols à ce sujet. En 1998, seul l'internat continuait d'élever des porcs et bovins pour alimenter les enfants, et célébrait le repas de Noël offert à toute la communauté. Près de La Pedrera, à Comeyafú ou Puerto Cordoba, l'élevage de porcs est parfois pratiqué par les Indiens, mais il comporte de nombreux inconvénients pour l'horticulture et l'hygiène domestique. Souvent, ils ne sont pas suffisamment bien parqués et dévastent les chagras, ce qui occasionne des conflits dans les communautés.

[274] Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Forces Armées Révolutionnaires de Colombie).

[275] Depuis 1997, ces tensions n'ont cessé de se renforcer, et en mai 1998, les guérilleros ont pris en otage un couple de biologistes américains dans la station du lac de *Caparu*, sur l'Apaporis (près de Taraira).

5.1.4. Les commerçants

À La Pedrera et au Miriti, l'histoire du commerce est très liée aux pratiques des acteurs précédemment mentionnés qui tous apportèrent des marchandises dans la région[277] et les échangèrent, en essayant surtout d'instaurer leurs propres modalités afin d'en tirer partie selon leurs intérêts spécifiques. C'est ainsi que les premiers caucheros cherchèrent en priorité à asseoir leur pouvoir local[278], alors que les missionnaires souhaitaient plutôt convertir les gens, les évangéliser ou les éduquer. Le commerce s'est donc formé progressivement en confrontant différentes pratiques marchandes, parfois assez lointaines de celles que les économistes idéalisent sur un « marché parfait ». Les premiers acteurs à introduire le commerce ont souvent d'autres fonctions à assumer ; ils s'en chargent généralement comme l'une des activités nécessaires à leur entreprise.

Outre les caucheros, les policiers, les militaires, les prêtres, les nonnes, les corregidor et les linguistes de l'ILV effectuant du commerce comme une activité partielle, de plus en plus de personnes se spécialisent ou se recyclent dans l'achat et la vente vers la fin des années soixante, pour profiter de la rentabilité du trafic des fourrures. Ceux-ci peuvent alors s'approvisionner grâce aux bateaux marchands colombiens et brésiliens venant de Leticia ou de Teffé ; ils se déplacent beaucoup sur les fleuves en procurant des marchandises de première nécessité aux Indiens (qui ont appris à travailler individuellement ou « à leur compte »), et en leur fournissant cartouches et acide (pour figer le latex). En contrepartie, ils reçoivent des

[276] L'intensification de ces menaces a obligé les Schauer à quitter la Colombie pour s'installer au Venezuela. Depuis, les jeunes formés à l'écriture et à l'enseignement bilingue ne bénéficient plus d'aucun projet pour poursuivre leurs études.

[277] En cela, ils correspondent bien à la conception indigène du « Blanc », voir infra 6.2.1.

[278] Notons à ce propos que les intérêts des caucheros étaient multiples et ont changé à chaque génération. Alors que Cabrera cherchait surtout à bâtir un empire personnel basé sur l'exploitation, le pouvoir et l'argent, sur le modèle de la Casa Arana, tout en voulant venger la mort de ses anciens partenaires, ses gendres et son fils privilégiaient davantage leurs relations d'alliances et de compérage avec les Indiens, tout en cherchant à avoir un maximum de gens à leur service. La plupart des caucheros de la dernière génération, quant à eux, n'avaient aucune envie de s'installer à vie dans la région, ni de créer de véritables liens sociaux. Ils essayaient de gagner le maximum d'argent en abusant le plus possible de la naïveté des gens, avant de s'en aller définitivement ; c'est pourquoi ils furent beaucoup moins appréciés que certains représentants de la génération précédente.

peaux, du latex, du huansoco, du gibier, du poisson, de la fariña, du manioc doux, des ignames, des bananes, etc. En raison de la valeur des peaux et de la concurrence, les Yucuna connaissent une brève période d'abondance au Miriti[279], jusqu'à l'interdiction du trafic.

Au début des années quatre-vingts, le commerce se développe à nouveau avec l'essor de la pêche commerciale et le boum de la coca (favorisé par l'installation d'une piste d'atterrissage à La Pedrera). Mais c'est seulement à partir de la fin de la décennie que se multiplient dans le village[280] les petites entreprises individuelles venant profiter de la hausse du pouvoir d'achat local liée à la fièvre de l'or à La Libertad, puis à Taraira. La plupart se spécialisent dans le commerce, la restauration ou l'hôtellerie en se basant généralement sur une main-d'oeuvre familiale. Elles concurrencent alors fortement les grandes sociétés commerciales ayant investi dans la région. Du fait des hautes marges qu'elles prennent aux mineurs en échangeant directement l'or contre des marchandises, certaines d'entre elles s'enrichissent rapidement et parviennent à diversifier leurs activités (pêche commerciale ou ornementale, transport de marchandises, bijouteries, bars, jeux, etc.).

5.1.5. Les anthropologues

L'implication, la participation ou l'engagement des anthropologues sur le terrain depuis ces trente dernières années est sans doute ce qui a le plus marqué l'histoire récente des Yucuna. Devant l'ampleur de la misère et le désastre ethnocidaire des populations indigènes provoqués par les conditions d'exploitation des caucheros et l'influence des missions, les anthropologues décident au début des années soixante-dix d'intensifier leurs recherches en proposant de réaliser une « anthropologie d'urgence » avant que leurs cultures ne se perdent

[279] Les Indiens disent qu'à cette époque au Miriti, les gens ne manquaient jamais de cigarettes, cartouches, hameçons, nylon, machettes, et autres marchandises courantes, contrairement à aujourd'hui.

[280] Le village de La Pedrera n'a jamais connu une aussi forte densité démographique qu'à l'apogée de cette période. Certains colons estiment que la population locale aurait atteint environ 15000 personnes, soit vingt fois plus qu'aujourd'hui. Les chercheurs d'or transitaient par voie aérienne et fluviale à La Pedrera pour aller vers les mines. Six avions par jours, en moyenne, atterrissaient sur la piste du village, et trois « yacht » effectuaient les allers et retours quotidiens pour Taraira en cinq heures.

complètement. Rapidement, ceux-ci ont été contraints de concilier leurs intérêts académiques à l'action pour diverses raisons liées au contexte sociopolitique de la société dominante et aux réactions des différents acteurs sur le terrain, à commencer par les indigènes.

Dès leurs premières rencontres avec les Indiens, les anthropologues ont toujours été obligés de justifier idéologiquement leur présence et leur travail, non seulement du fait de la dépendance matérielle (hospitalité, alimentation) qu'ils avaient vis-à-vis d'eux, mais aussi pour la somme d'informations qu'ils leur demandaient — nécessitant une attention permanente et un travail à part entière — car leurs projets académiques ont toujours souffert d'insuffisances logistiques et financières, ne serait-ce que pour l'apport matériel et le transport des biens qu'ils offrent à leurs collaborateurs, informateurs, ou hôtes indigènes. C'est ainsi que pour diverses raisons, aussi bien par conviction politique que pour être mieux intégrés au sein des communautés, ceux-ci se sont présentés comme d'ardents défenseurs de la cause indigène, en affichant une hostilité radicale vis-à-vis de l'exploitation des caucheros et des commerçants, et de l'influence ethnocidaire des missions. Ce qui les a amenés à partager leurs points de vue[281] avec ceux de leurs interlocuteurs, en proposant une lecture sociopolitique globalisante des rapports entre Blancs et Indiens, puis, pour certains d'entre eux, à mettre en place un certain nombre de projets d'« anthropologie appliquée » encadrés par l'Institut Colombien d'Anthropologie (ICAN).

Ce sont aussi les anthropologues qui ont, au cours de leurs multiples interactions avec les indigènes, organisé et instauré un nouveau type de contexte pour l'échange des idées : les *réunions communautaires*. Pour la première fois, on se réunissait *spécialement* dans le but de discuter des problèmes de la communauté dans son ensemble — face aux autres communautés ou aux diverses institutions de la société englobante — et de son organisation interne afin de décider de ses intérêts et de son action, en requérant l'écoute et la participation de la majorité

[281] Le discours des anthropologues reprenait des idées assez diverses, notamment marxistes et écologiques.

de ses membres[282]. En tant que formes d'action politique à part entière, ces réunions ont rapidement été intégrées dans les pratiques indigènes, sous la direction des capitaines nommés généralement parmi les maîtres de maloca, les seuls auxquels les Indiens accordent ou reconnaissent une certaine autorité dépassant le cadre du foyer domestique. Lors des réunions, les anthropologues ont commencé par s'opposer aux intérêts des patrons et des missionnaires qui se partageaient séparément leurs zones d'influence sur le Miriti et le Guacaya[283].

Ils ont d'abord convaincu les Indiens que le système d'exploitation par endettement était « illicite » et que ceux-ci n'avaient pas à continuer à se laisser abuser de la sorte ; ce qui entraîna de nombreux refus de remboursement, même si beaucoup eurent peur de perdre leur accès aux marchandises (Cf. Fundación Puerto Rastrojo, 1987 : 46). Mais une fois qu'ils eurent déclenché un conflit avec les patrons, les anthropologues furent obligés de créer un système de remplacement en s'engageant dans des programmes permettant aux Indiens de se procurer des biens de première nécessité. Ainsi, plusieurs capitaines sollicitèrent de la Station Anthropologique de La Pedrera (EAP) des fonds pour la création de *tiendas comunitarias* (magasins communautaires). Les anthropologues aidèrent alors les Indiens à s'organiser pour bénéficier de financements. L'EAP canalisa des subventions du gouvernement en fondant trois « Juntes d'Action Commune » représentées à Jariyé, Mamora, et Santa Isabel ; elles servirent à créer ce que l'on appela des « magasins d'action commune » (*tiendas de acción comunal*). Par la suite, des « magasins communs » (*tiendas comunales*) furent ouverts dans les autres

[282] À la fin des années soixante ou avant l'influence des anthropologues, les Yucuna et Tanimuca ne faisaient pas encore de réunions pour discuter de leurs problèmes à propos des Blancs ; ils n'en parlaient que dans leurs contextes traditionnels et surtout à l'occasion des bals (Communication personnelle P.-Y. Jacopin).

[283] Alors que les missionnaires catholiques et protestants se sont installés en haut du Miriti, au niveau des rapides de Jariyé, les caucheros faisaient généralement travailler les indigènes vers le milieu du fleuve (aux environs de Puerto Guayabo) et sur le Guacaya.

communautés, en recueillant des fonds auprès de la Présidence de la République, le ministère des affaires indigènes (*Asuntos indigenas*), les ambassades de Hollande et du Canada[284].

Par ailleurs, les anthropologues posèrent les problèmes de l'extraction incontrôlée des richesses naturelles et de la perte d'autorité des natifs sur leurs propres terres. Grâce à leur appui, Faustino Matapi put faire valoir la culture indigène en ce qui concerne la protection de l'environnement auprès de l'INDERENA[285] ; il fut nommé garde forestier au Miriti pour surveiller et éradiquer l'exploitation des patrons blancs. Non seulement ces derniers se voyaient interdire toute forme de trafic ou d'entreprise avec les fourrures, mais ils n'avaient plus non plus le droit d'exploiter le latex avec leurs méthodes, c'est-à-dire en contractant de la main-d'oeuvre et en installant des campements. À partir de ce moment, le latex ne pouvait être extrait qu'au titre de « bénéfice familial », c'est-à-dire que les familles avaient le droit de le recueillir et de le vendre, mais en aucuns cas elles n'étaient autorisées à l'exploiter en contractant d'autres personnes. Six mois après cette nomination, les quatre derniers caucheros avaient tous quitté le Miriti. C'est donc l'interaction entre anthropologues, indigènes et Etat qui aboutit à la fin de l'utilisation du latex et des peaux comme intermédiaires dans un système social d'exploitation par endettement. Pour la première fois, les Indiens parvinrent à briser le rapport les liant aux patrons ; par la même occasion, beaucoup d'entre eux se rendirent compte du réel pouvoir qu'ils pouvaient avoir en faisant reconnaître auprès des Blancs la valeur de l'autorité et du savoir traditionnel. Par la suite, toujours avec l'aide des anthropologues, les natifs réussirent à obtenir de l'Institut Colombien des Ressources Agraires (INCORA) la reconnaissance légale de la propriété collective de leurs territoires sous forme de *resguardo* au Miriti et sur le Bas Caqueta. Ce qui octroya une certaine autorité aux communautés et à leurs représentants concernant l'action ou l'entreprise des individus non indigènes sur ces terres.

[284] Certaines précisions sur la gestion de ces fonds sont rapportées dans les archives de la Station Anthropologique de La Pedrera (pour les *tiendas de acción comunal*), et dans Fundación Puerto Rastrojo, *Op. cit*.

Comme on pouvait s'y attendre, les seconds acteurs menacés par cette soudaine autorité indigène sur leurs territoires furent les missionnaires de l'Internat qui connaissent depuis une vingtaine d'année (du fait du décret de 1981 qui reconnaît le Miriti comme réserve indigène) des difficultés croissantes pour maintenir leurs activités. Mais les représentants des communautés ne sont toujours pas unanimes pour décider du retrait du prêtre du Miriti — le dernier à maintenir un service minimum de l'Internat depuis le départ des soeurs en 1998 — car les communautés de Jariyé et de Mamora savent bien qu'elles ont encore besoin de lui, surtout pour entretenir quelques emplois, approvisionner le magasin de l'Internat, faire circuler par bateau les personnes, assurer un service d'évacuation d'urgence pour les malades ou accidentés du poste de santé, alimenter et éduquer leurs enfants (même si cette éducation est en partie remise en cause).

En outre, depuis leurs premiers soutiens coopératifs avec les Indiens, les anthropologues n'ont cessé de promouvoir l'autosuffisance et l'autogestion indigène, en favorisant une certaine indépendance par rapport aux missionnaires. Non seulement ils se mirent à critiquer radicalement leurs actions, mais ils tentèrent systématiquement d'apporter ou de soutenir des projets servant d'alternatives à leurs services — devenus indispensables, notamment pour l'éducation et la santé — en « conseillant » (Esp. *asesorar*) les indigènes, en les mettant en relation avec d'autres institutions, ou en créant des organisations spécialisées.

Malgré certains apports indéniables à la défense des intérêts indigènes et de leur culture, les anthropologues sont cependant confrontés à de réelles difficultés et leur action est souvent contestée. Ainsi, ils sont accusés par beaucoup d'Indiens de faire trop de promesses sans pouvoir tenir leurs paroles (Oostra, 1990 : 203), et les missionnaires mettent souvent en relief ce point essentiel pour contre-attaquer en affichant ce qu'eux mêmes sont effectivement capables de réaliser. En fait, cette attitude n'a rien d'étonnant lorsque l'on considère la situation

[285] Institut National des Ressources Naturelles et de l'Environnement

des anthropologues sur le terrain. Ceux-ci sont d'une certaine manière tiraillés entre leurs compromis académiques et les intérêts pratiques de leurs hôtes qui attendent en échange de leur collaboration, une rapide amélioration de leurs conditions de vie, ou du moins une « aide » momentanée qui est souvent réclamée en espèces sonnantes et trébuchantes. En contrepartie, les anthropologues n'ont généralement pas beaucoup d'autres choses à offrir que des idées de projets, parfois utopiques ou irréalisables, et de vagues promesses pour contribuer personnellement à les mettre en oeuvre. Mais bien entendu, leur formation académique ne leur donne pas de compétence adaptée aux besoins des intéressés, ni même une expérience, et encore moins une méthodologie pratique reconnue.

Depuis le démantèlement de l'EAP en 1979, lié à un changement de direction de l'ICAN, les anthropologues et autres chercheurs associés à leurs travaux ont poursuivi leurs soutiens aux indigènes par l'intermédiaire de différentes organisations gouvernementales (Corporación Araracuara) ou non gouvernementales (Tropenbos, Fundación Puerto Rastrojo, Fundación Gaïa) exerçant des investigations dans la région, principalement axées sur l'étude de l'exploitation des ressources naturelles. Certaines d'entre elles apportent une aide financière et logistique ainsi que leurs conseils pour la mise en place de programmes, de micro-projets et de congrès intercommunautaires, en favorisant certains domaines tels que l'éducation biculturelle, l'agriculture communautaire, la « conservation » du savoir traditionnel et la reconnaissance gouvernementale des terres indigènes.

5.1.6. Les prestataires de services sociaux

Par ces termes, nous faisons référence aux salariés chargés d'apporter des services de première nécessité : ceux de l'éducation et la santé.

A l'origine, rappelons que les missionnaires catholiques étaient les seuls à offrir de tels services. De nos jours, ils n'ont plus la charge des soins médicaux car ils ont complètement été remplacés à La Pedrera par les employés du Centre de Santé, rétribués par la *Secretaría de*

Salud de Leticia (Administration départementale chargée des soins publics). À Jariyé, les services médicaux du Poste de Santé sont aussi pris en charge par la Secretaría de Salud, mais le manque de personnel et de matériel oblige souvent les prestataires à demander une collaboration logistique de l'Internat (notamment pour le transport, l'évacuation d'urgence et l'approvisionnement de médicaments). En revanche, les services d'éducation primaire du Miriti et de La Pedrera[286] sont encore largement couverts par les missionnaires de la *Prefectura Apostólica de Leticia*, même si les indigènes cherchent à mettre en place leurs propres écoles avec l'appui du Ministère de l'Education et de quelques ONG.

À la fin des années soixante-dix, les revendications des indigènes soutenues par les anthropologues en faveur d'une éducation spécifique sont enfin reconnues et inscrites dans la législation en 1978 avec le décret 1142. Deux ans plus tard, avec le décret 85, les communautés sont désignées pour nommer un personnel enseignant, même parmi ceux qui n'ont pas le baccalauréat (minimum académique pour enseigner dans les écoles), à condition qu'ils soient bilingues. En 1984, le Ministère de l'Education crée un groupe d'ethnoéducation pour favoriser la mise en place dans les communautés de nouveaux programmes adaptés à leurs volontés, en ce qui concerne leur orientation culturelle et leur articulation avec la société englobante.

Mais actuellement, les programmes scolaires réalisés dans le cadre des projets ethnoéducatifs des communautés ne sont pas encore reconnus par le gouvernement. Par conséquent, les écoles indigènes (généralement construites gratuitement en mobilisant l'effort collectif des communautés, lors de minga) ne fonctionnent pas toujours, ou très mal, du fait surtout du manque de matériel scolaire et de la non-autonomie des maîtres indigènes qui ne reçoivent pas de salaires. Seules les subventions annuelles (*transferancias*) accordées par la

[286] L'Internat de La Pedrera et celui de Jariyé sont les seuls à assurer les cinq années d'école primaire. Dans les rares écoles communautaires du Miriti recensées par la Secrétaría de Educación de Leticia (quatre seulement en

Comisaria de Leticia aux communautés indigènes et certaines aides des ONG permettent d'acheter du matériel scolaire et de donner quelques « bonifications » aux enseignants. L'essentiel de l'ethnoéducation effectivement reconnue et rétribuée par le ministère est assumé par la *Prefectura Apostólica*, toujours dans le cadre de ce que l'on appelle « l'éducation contractée ».

En ce qui concerne les services de santé, le *Servicio Seccional de Salud* de la Comisaría de Leticia accroît substantiellement son action dans la région (qui se limitait à la vaccination anti-malaria) lorsqu'il commence à approvisionner un poste de santé à La Pedrera en 1974 et envoie les premiers médecins, même s'ils n'assurent pas encore une présence permanente. Pour suppléer le déficit de soins médicaux sur les fleuves, la Station Anthropologique met en place un programme de santé assuré par un médecin itinérant en 1975 (Cf. Fundación Puerto Rastrojo, *Op. cit.*: 49). Mais après plusieurs mois d'expérience, il fallut changer de stratégie[287] ; on privilégia alors la formation d'auxiliaires médicaux parmi les jeunes de chaque communauté indigène, en recrutant une infirmière chargée de se déplacer sur les fleuves pour initier leur formation. Peu après, le Service Régional du ministère de la Santé met en place un vaste programme de « promotion de la santé » en employant des intermédiaires indigènes appelés « promoteurs » ; ils reçoivent une formation une fois par an et un salaire. Outre les soins d'auxiliaires, certains d'entre eux se chargent de l'approvisionnement en médicaments et du transport sanitaire.

Par la suite, le poste de santé de La Pedrera est transformé en centre doté d'un équipement d'hospitalisation, avec des médecins et des infirmiers plus présents. Ces derniers

---

1999) et dans la nouvelle école laïque de La Pedrera, les enfants ne bénéficient que des quatre premières années de classe primaire.

[287] L'une des raisons annoncées à propos de la non-efficacité d'un tel programme est que les indigènes ne savent pas suivre les indications d'un médecin. Par conséquent, ils nécessitent sa présence durant toute la durée du traitement, ce qui réduit l'étendue de son action, et sous-utilise sa formation et ses compétences. Une autre raison importante est que les indigènes ne se fient pas facilement au prétendu savoir d'un médecin étranger qui débarque en se présentant comme bienfaiteur, surtout lorsqu'il s'oppose aux méthodes de soins traditionnelles. Par ailleurs, en tant que Blanc, il est aussi un « vecteur » d'épidémie et les indigènes ont de bonnes raisons de le craindre.

sont généralement de jeunes diplômés de l'université exerçant leur première année de pratique en effectuant ce que l'on appelle « l'année rurale » ; en dehors des soins qu'ils essaient d'assurer, tant bien que mal, avec leur faible expérience et sans connaissance approfondie des maladies locales, ils dirigent les promoteurs de santé, communiquent régulièrement par radio avec l'hôpital de Leticia ou la Secretaría de Salud et font transférer certains patients par vol aérien lorsque leur équipement hospitalier est insuffisant. Ce sont eux aussi qui dirigent les postes de santé créés dans certaines communautés pour stocker les médicaments. Les programmes de construction de ces postes sont souvent très importants pour les Indiens, car ils permettent de recruter une main-d'oeuvre salariée et des promoteurs, employés permanents de *Servisalud*. Ce qui accroît les conflits entre communautés et entre indigènes pour obtenir de tels « postes » (dans les deux sens du terme).

Durant les années quatre-vingt-dix, un poste de santé est mis en service à côté du Corregimiento de Jariyé afin d'accueillir une infirmière, un médecin et un dentiste. Mais malgré un certain effort de la Secretaría de Salud de Leticia pour assurer des services permanents sur le Haut Miriti, trop peu de volontaires sont disposés à réaliser leur année rurale dans une zone aussi isolée que Jariyé[288], et le poste compte encore trop irrégulièrement sur la présence d'au moins un responsable qualifié (infirmier, médecin ou dentiste), en dehors du promoteur de santé. Depuis plusieurs années, certaines ONG tentent néanmoins de pallier ce manque de personnel médical en assurant les services de quelques médecins ou infirmiers se déplaçant sur les fleuves.

À noter aussi que l'on reconnaît dorénavant de plus en plus de capacités curatives aux chamanes, dénommés « médecins traditionnels », au point que les infirmiers et médecins du centre de santé de La Pedrera, les laissent réaliser leurs soins près des patients hospitalisés et s'intéressent de plus en plus aux moyens de coopérer avec eux en cherchant à apporter de

meilleures prestations, et en jouant sur la « complémentarité » de leurs connaissances et de leurs méthodes. En outre, certains chamanes sont parvenus à faire construire le poste de santé de leur communauté à proximité de leur maloca pour pouvoir recevoir les malades dans leur propre enceinte traditionnelle, tout en utilisant les services du promoteur de santé et ceux des médecins ou infirmiers itinérants ; en accueillant ce personnel dans leur propre infrastructure institutionnelle, ils réalisent en quelque sorte l'inverse de ce que font les médecins en les recevant dans leur centre. Dans ce domaine, le dialogue est maintenant ouvert, surtout grâce à l'important rôle d'intermédiaire joué par les promoteurs indigènes. Ainsi les oppositions ou les conflits d'hier laissent place à des échanges d'idées assez constructifs.

5.2. Les éléments de l'échange moderne

Après avoir considéré les acteurs de la modernité, il nous faut examiner plus en détail ce qu'ils ont intégré aux divers contextes des échanges. Ils ont surtout défini de nouveaux éléments constitutifs des *termes* de l'échange, inconnus à l'origine par les natifs sous leurs formes et leurs conceptions modernes : le travail et les marchandises.

5.2.1. Le travail

Les activités modernes indigènes comprennent différentes catégories de travail, des plus « informelles » et « précaires », jusqu'aux professions salariées du secteur public. Chez les Yucuna, comme chez la plupart des Indiens de la région, ces activités sont généralement réalisées en complémentarité avec leurs activités domestiques traditionnelles. En effet, elles ne permettent pas d'avoir des revenus suffisants et assez permanents pour obtenir toute la gamme des produits qu'ils consomment et utilisent par le seul biais de l'échange marchand (notamment pour les objets rituels). De plus, les indigènes ne parviennent à maintenir leur

[288] Selon nos informateurs, certains médecins auraient même eu des problèmes avec la guérilla dans cette région du haut du fleuve.

identité et leurs relations sociales avec les autres qu'en réalisant au moins partiellement les tâches traditionnelles qui incombent à chaque individu de leur communauté ou de leur clan ; ce qui nécessite une pratique et un savoir culturels pour tirer directement ses ressources du milieu naturel, sans avoir obligatoirement à passer par des rapports mercantiles qui, dans certains cas, pourraient décomposer les liens sociaux en déstabilisant l'organisation sociale et la solidarité d'une communauté.

Mais outre le fait qu'ils réalisent généralement ces activités temporellement et irrégulièrement, les Yucuna n'occupent pas l'ensemble des catégories d'activités de la région ; le plus souvent ils n'ont accès qu'à des emplois peu qualifiés, mal rémunérés, ou précaires, la plupart des situations professionnelles dominantes étant réservées aux Blancs. Néanmoins, dans chaque communauté, certains d'entre eux sont nommés capitaines et promoteurs de santé, ce qui leur donne des fonctions très importantes en tant qu'intermédiaires dans les relations avec les organisations de la société englobante.

Parmi les activités exercées par les indigènes de la région, très peu peuvent être classées parmi les emplois « officiels », c'est-à-dire ceux qui sont offerts et administrés par l'Etat, en garantissant la sécurité d'un revenu à ses salariés. Les emplois privés sont aussi très peu nombreux et généralement mal payés ; la plupart sont concentrés dans le village de La Pedrera et ne disposent d'aucun contrat de travail légal. Pour le reste, il s'agit souvent d'emplois momentanés ou informels. En espagnol, les Indiens appellent « rebusque » tous les travaux réalisés irrégulièrement ou pour une durée limitée, dans le but de se réapprovisionner à un moment donné en marchandises jugées nécessaires à la vie domestique. Le plus souvent, ces activités sont effectuées pour des colons ; elles consistent à travailler pour eux (construction, essartage, etc.) et à leur vendre des produits primaires.

Nous distinguons quatre catégories d'activités modernes exercées par les Indiens ; elles correspondent à des conditions de travail et à des fonctions très différentes.

Les activités les plus valorisées se rapportent aux rôles d'intermédiaire entre société englobante et communauté (capitaine, promoteur de santé, conseiller d'ONG, etc.). Ils sont de préférence attribués selon certaines compétences et offrent un véritable statut, dans la mesure où ils permettent de diriger ou « de conseiller » les travaux des autres en exerçant sur eux une certaine autorité. Le critère le plus important pour légitimer leurs revenus est l'ampleur de leurs responsabilités aussi bien face aux Blancs que devant leurs communautés. De ce fait, ils peuvent être remplacés dès l'instant où leurs compétences n'ont pas été assurées et que les conséquences se sont révélées plus ou moins graves.

Ensuite, il y a les emplois à salaire fixe, tels que ceux des instituteurs, ouvriers du corregimiento, employés agricoles, cuisinières de l'internat, etc. ; sans être dénués de toute responsabilité, donc de risque de licenciement, ceux-ci sont surtout payés en fonction du nombre d'heures de travail, le plus souvent selon des horaires stables.

Tableau 20 Emplois à salaire fixe occupés par quelques Yucuna de La Pedrera (Mars 1998[289])

Emplois salariés	**Revenus approximatifs en pesos**	**Avantages divers**	**Horaires**
Employée services domestiques	Entre 70.000 et 80000 pesos / mois	Hébergement Nourriture	7 h. - 19h. Sauf le dimanche
Employé de commerce	150.000 pesos / mois		7h. -19h. Sauf le dimanche
Instituteur (aspirant à l'échelon)	220.000 / mois		7h. - 12h. 14h. -17h. Sauf le samedi et le dimanche
Ouvrier de la chambre froide	220.000 / mois	Abats et têtes de poissons	6h. - 18h. Sauf deux jours par semaine
Ouvrier du corregimiento	220.000 / mois		7h. - 12h. 14h. - 17h. Sauf le samedi et le dimanche
Ouvrier de chantier de tout à l'égout	10.000 pesos / jour		7h. - 12h. 14h. - 17 h. Sauf le dimanche
Ouvrier de construction	10.000 pesos / jour		7h. - 12 h. 14h. - 17 h Sauf le dimanche

[289] 10.000 pesos valaient environ 37 francs.

d'habitation			

En outre, il y a les travaux payés en fonction de leur production, tels que le travail à la tâche (construction, abattage, défrichage, portage, etc.), le travail rémunéré au pourcentage des recettes (salaire de la pêche commerciale et ornementale rétribué en fonction des prises) et tous ceux que les Indiens se procurent occasionnellement en offrant leurs services à des colons pour une durée limitée en échange de marchandises et / ou d'argent. Ceux-ci ne sont pas rémunérés en termes d'heures de travail ou de responsabilités, mais selon la valeur locale du produit du travail individuel ou collectif.

Enfin, il existe aussi des activités autonomes auxquelles s'occupent la majorité des indigènes. Ils travaillent ainsi « à leur compte » en vendant le produit de ce qu'ils ont extrait, récolté, pêché, chassé, préparé, fabriqué, ou domestiqué. Contrairement aux autres indigènes intégrés à l'économie moderne, ils doivent assumer leurs propres responsabilités et sont autonomes dans la mesure où ils n'ont ni employeur, ni administration à qui rendre des comptes pour garder leur place ou assurer leur revenu. Mais ils restent dépendants des acheteurs et sont payés selon la valeur marchande locale de leurs produits, toujours avec de l'argent et / ou des marchandises.

Notons, du reste, qu'il existe aussi une certaine répartition sexuelle parmi ces activités. Par certains aspects, on peut dire qu'elle reproduit la répartition sexuelle des tâches traditionnelles, car elle est d'autant plus marquée qu'elle met en oeuvre des compétences et une expérience culturellement définies au sein des populations natives d'Amazonie. D'un côté, les hommes s'activent aux travaux nécessitant de l'endurance, de la force physique, ou encore une habileté strictement masculine, telle que l'abattage, le défrichage, la pêche, la charpenterie, la menuiserie, le bâtiment, l'extraction et le transport des ressources naturelles. Ce sont eux également qui occupent le plus souvent les positions prestigieuses en relation avec la société dominante. De leur côté, les femmes travaillent pour les Blancs à l'intérieur de

leurs enceintes institutionnelles spécifiques (ferme, internat, corregimiento, base militaire, commerce, centre de santé, etc.), en exerçant généralement leurs fonctions traditionnelles, comme ménagères, cuisinières ou nourrices. Néanmoins, certaines activités liées à l'élevage ou à la production des biens cultivés introduits par les Blancs sont réalisées par les deux sexes.

5.2.2. Les marchandises

Les biens industrialisés constituent la principale finalité du travail des indigènes qui doivent pour se les procurer en tant que marchandises, s'intégrer dans un contexte de marché en les échangeant contre la valeur de leurs services ou de leurs propres produits.

Si l'on considère les biens offerts par les Yucuna, la majorité sont tirés directement de l'environnement naturel ou produits au sein de leur infrastructure domestique. À La Pedrera, ils sont semblables à ceux que vendent les autres indigènes de la région (Tabl. 21).

Tableau 21 Prix en pesos des principaux biens vendus par les indigènes à La Pedrera (Premier semestre 1998)

Biens	Prix minimum	Prix maximum
Ananas (unité)	400	500
Avocats (kilo)	500	700
Bananes (kilo)	300	400
Bûche de foyer (25 kilos)	2000	2500
Cassave (2 kilos)	1000	2000
Citrons verts (douzaine)	500	800
Chontaduro (kilo)	600	800
Coca en poudre (mambe) Cuillère Pot	 150 5000	 200 6000
Farine de manioc (kilo)	1000	
Gallinacés vivants (prix selon le poids) Coq (4 kilos) Poule (3,5 kilos) Poulet (2,5 kilos)	 8000 7000 5000	 12000 10000 7000
Gibier (au kilo, selon l'espèce	2000	4000

et l'époque de l'année)		
Goudron végétal (kilo)	2000	
Igname (kilo)	600	
Maïs (kilo)	600	
Manioc doux	600	
Noix de coco	1000	2000
Oeuf	100	200
Or (gramme)	10000	
Papaye (unité)	400	500
Piment (100 g.)	800	1000
Poisson frais (au kilo, selon l'espèce et l'époque de l'année)	500	3000
Poisson ornemental (unité) Ostéoglosse Discus Tamborero	 400 1000 400	 500
Tortue charapa (prix selon le poids de l'animal vivant) Dix kilos Vingt kilos Trente kilos	 10000 25000 50000	 20000 50000 70000

Certains de ces produits sont revendus sur le marché local par les commerçants avec une marge substantielle. Il s'agit surtout de produits alimentaires consommés par les colons (ananas, avocat, bananes, citrons verts, chontaduro, échalote, noix de coco, papaye, manioc doux, igname, maïs, viande, poisson, farine de manioc, etc.). Quelques biens tels que la farine de manioc, les bananes, le manioc doux, le mambe, le poisson et la viande peuvent être rachetés par les indigènes lorsque leur mode de subsistance traditionnel ou leur travail avec les Blancs ne leur permet plus d'apporter ces ressources de manière permanente. Sans autre forme d'échange direct entre Indiens, ils déversent une part de la valeur du produit de leur travail aux commerçants.

Parmi les produits indigènes, il faut noter que les prix du poisson et de la viande (y compris celle des animaux vendus vivants) sont ceux qui fluctuent le plus tout au long de l'année à La Pedrera, en raison des périodes plus ou moins propices de pêche ou de chasse. Face à de tels aléas, les colons sont en permanence dépendants de ces sources de protéines

pour leur alimentation locale et leur demande reste constante. Par opposition, le prix des autres biens demeurent stables plus longtemps ; ils augmentent, mais généralement avec du retard par rapport à l'inflation des biens industrialisés ou importés.

À Jariyé, les prix sont fixés et affichés à côté du magasin de l'Internat ; ils correspondent à ceux auxquels le prêtre est disposé à acheter les produits ou à les stocker pour les revendre. Ils sont proches de ceux auxquels les colons de La Pedrera consentent à acheter les marchandises aux indigènes mais ne sont réajustés en fonction de l'inflation qu'à chaque début d'année.

Tableau 22 Prix fixés par l'internat de Jariyé en 1998

Bien	**Prix en pesos**
Ananas (unité)	400
Avocat (kilo)	600
Bananes plantain (régime d'une dizaine de kilos)	3600
Chontaduro (kilo)	600
Farine de manioc (kilo)	1000
Igname (kilo)	600
Lulo (kilo)	600
Maïs (kilo)	600
Manioc doux (kilo)	600
Papaye (unité)	400
Poisson (kilo)	2500
Taro (kilo)	600
Viande (kilo)	2500

Certaines négociations de marchandises restent sexuellement divisées. Il s'agit surtout de biens dont la préparation ou la production est culturellement attribuée à l'un ou l'autre des deux sexes. Ainsi, ce sont généralement les hommes qui se chargent de vendre la viande, les poissons de grande taille (bagres comme le *dorado*, le *lechero*, etc.), le mambe, les régimes de bananes, les ananas, le chontaduro, les bûches, les tortues *charapa*, et l'artisanat (masques, figurines, vannerie). Les femmes, souvent accompagnées de leurs enfants, vendent la cassave

et la farine de manioc. La plupart des autres produits sont transportés et vendus aussi bien par les hommes que par les femmes.

Pour leurs achats de marchandises, les Yucuna ont beaucoup de difficultés à se procurer des biens de consommation. La plupart ne se vendent pas habituellement au Miriti car les lieux marchands sont rares, irréguliers et mal approvisionnés (Internat de Jariyé, magasins communautaires). L'endroit le plus proche où les Indiens peuvent acheter des marchandises de manière quasi régulière tout au long de l'année se situe au centre du village de La Pedrera. Lors de leurs déplacements, ils y achètent des biens assez divers (Tabl. 22), pour eux et leurs proches. Parmi les biens les plus achetés, certains sont même devenus des valeurs sûres pour les colons (sel, sucre, riz, savon, cigarettes) qui profitent de chaque arrivée de bateau en provenance de Leticia ou de Teffé pour se les procurer à un prix inférieur à ceux des commerçants locaux. Par la suite, ils les échangent contre des produits indigènes en les revendant au prix fort local (E.S. 29 / 12 / 97, séq. 17).

Tableau 23 Prix des marchandises les plus achetées par les indigènes à La Pedrera (Mars 1998)

Marchandises	**Prix minimum**	**Prix maximum**
Alcool :		
Aguardiente 0,5l.	6000	
Rhum	15000	
Ochenta y ocho	8000	9000
Montilla	10000	12000
Ampoule de lampe torche	100	200
Assiette en plastique	1700	2000
Bière (canette)	1200	1500
Cahier 100 p.	1000	
Cartouche (unité)	1200*	2000
Café :		
Colcafé	1800	
Sello Rojo	1000	
Nescafé 50 g.	2000	
100 g.	3200	
Casquette (selon qualité)	5000	10000
Cigarettes (paquet) :		

Imperial Piel Roja	1000 600	 700
Ciseaux	1500	
Chaussures (selon qualité) : Chaussures homme Chaussures femme (plates) Chaussures à talon Chaussures de marche Sandales Tennis	 14000 25000 20000 30000 4500 12000	 25000 25000 38000
Chemise	12000	25000
Chocolat en poudre (500 g.)	1800	2000
Crayon	300	
Dentifrice	1500	2200
Short + tee-shirt pour enfant (selon qualité) :	12000	15000
Farine de manioc	1300	
Gobelet plastique	600	
Hamac (selon qualité)	15000*	40000
Hameçon (unité) Taille 7 et 8 Taille 13 à 20	 250 200	
Haricots (500 g.)	1500	
Huile	2200	2400
Lait en poudre	3000	3500
Lampe torche	1600	
Lessive Fab 125 g.	800	
Lime	3500	
Machette	10000	15000
Magnétophone (selon qualité) Cassette vierge 60 mn.	45000 1500	70000 2000
Marteau	6000	
Matelas, selon largeur : 1 m. 1, 2 m. 1, 3 m.	 60000 65000 70000	
Montre (selon qualité)	18000	35000
Moustiquaire Une personne Deux personnes	 15000 18000	
Plomb	700	
Nylon 18 80-3	11500	
Oeuf	200	
Pain 250 g. 500 g.	 500 1000	
Pantalon Jean	18000 25000	

Piles R20 La paire Les vingt	 1600 14800	 1700
Rabot	50000	
Radio (selon qualité)	18300	32000
Robe (selon qualité)	15000	30000
Sac à dos (selon qualité) Sac à dos scolaire enfant	14000 10000	16000
Savon (livre)	800	
Sel (kilo)	800	
Short Short de foot Short enfant	5000 9000 3000	
Soda (canette)	1000	
Sucre (kilo)	1000	
Riz (kilo)	1600	
Tee-shirt (selon qualité)	7000	18000
Thon en boite : Marque n°1 Marque n°2	 1000 1300	
Viande (conserve) : Marque n°1 Marque n°2	 1500 3000	 2000

* Prix à l'internat de La Pedrera

5.3. Les conditions de l'échange moderne

Outre les éléments constitutifs des termes de l'échange moderne, les Blancs ont surtout introduit de nouvelles pratiques d'échange chez les natifs en imposant leurs règles, c'est-à-dire avec de nouveaux instruments, et en instaurant ce qui forme aujourd'hui les conditions socio-économiques de l'échange. Parmi celles-ci, nous distinguerons celles utilisant la monnaie en tant qu'intermédiaire principal, de celles qui fonctionnent par ce que l'on appellera des « techniques alternatives ».

5.3.1. Les échanges monétaires

L'usage de la monnaie nationale n'est apparu que très tardivement dans la région du Bas Caqueta et ne se diffusa peu à peu qu'à partir du milieu des années trente, sous les

influences cumulées des caucheros, des corregidor et des missionnaires. De nos jours, la part des échanges employant la monnaie comme intermédiaire reste encore très réduite par rapport à l'ensemble des échanges de biens et de services valorisés en termes de prix sur un marché, et elle serait encore plus dérisoire si on cherchait à la comparer (avec une méthode qui resterait à définir) à l'ensemble des échanges non valorisés comme tels et fonctionnant indépendamment du marché.

Dans la région qui nous intéresse, la monnaie se limite à ce que l'on nomme communément et concrètement « l'argent », c'est-à-dire la monnaie métallique (sous forme de pièces) et la monnaie fiduciaire (sous forme de billets de banque). Les populations locales n'ont donc pas accès à la monnaie scripturale par dépôt à vue sur un compte, car il n'existe pas, dans la région, d'établissement financier public ou privé agréé par l'Etat (les banques les plus proches se trouvent à Leticia).

À La Pedrera et au Miriti, la circulation monétaire est très réduite car, comme nous le verrons par la suite, il existe d'autres moyens que la monnaie pour échanger des biens et des services. En fait, les principales sources de diffusion monétaire sont surtout liées à quelques institutions, telles que l'Etat, l'église catholique et certaines ONG qui consentent à insérer de l'argent dans l'économie locale ; les institutions marchandes, quant à elles, se chargent de capter les fluidités en vendant chèrement leurs marchandises pour aller les dépenser ou les investir ailleurs.

Le premier facteur d'insertion de la monnaie dans les échanges est l'accès au salariat. Chez les Yucuna, les salariés sont très minoritaires ; ils sont essentiellement recrutés à Jariyé (corregimiento, internat, service de santé) et dans la partie urbaine de La Pedrera (idem, mais aussi la police nationale, l'armée et la piste d'atterrissage). Même si leur niveau de salaire est très peu élevé par rapport à celui des Blancs ou des Métis, il reste néanmoins appréciable

comparé aux autres formes de revenus des indigènes de la région qui ne bénéficient généralement pas d'emploi permanent.

Le second facteur est lié aux « aides », c'est-à-dire aux subventions publiques et aux financements des ONG : micro-projets, programmes, fonds. Ces derniers sont censés contribuer au développement économique en faisant travailler les indigènes et en obligeant les communautés à « s'organiser » ou les gens à « se responsabiliser » pour faire fonctionner des projets s'articulant à ceux de la société dominante.

Par opposition à ces deux facteurs de diffusion monétaire dans l'économie locale, le marché des biens et des services ne peut pas être considéré comme un facteur globalement positif de monétarisation des échanges ; il serait plutôt négatif, dans le sens où il capte plus la monnaie qu'il ne la répand ; il reproduit davantage les autres conditions d'échange plutôt que de tendre à les transformer en laissant circuler localement les liquidités. Même si les commerçants et les patrons acceptent parfois de payer leur main-d'oeuvre ou le produit du travail avec de l'argent et non pas avec des biens, ceux-ci récupèrent largement le peu de monnaie laissé en circulation du fait de leur entente oligopolistique qui leur permet de vendre les marchandises bien au-dessus du prix concurrentiel. À peine rétribuée, la population n'a pas d'autre choix que d'acheter ces marchandises. Par conséquent, la masse monétaire locale s'écoule inévitablement jusqu'aux encaisses des commerçants de La Pedrera et n'en ressort quasiment plus, puisque ceux-ci paient principalement avec des marchandises. Les liquidités sont gardées précieusement pour acheter des biens de consommation ou des moyens de production dans les grandes villes, et une partie sera ensuite transportée jusqu'à La Pedrera afin d’être revendue ou réinvestie sur place en vue d'accroître les bénéfices des marges commerciales et les profits, tout en exploitant la clientèle et la main-d'oeuvre locale.

Cela dit, la faible monétarisation de l'économie n'est pas seulement due aux actions des commerçants et des patrons locaux, elle est aussi liée aux modalités de paiement des

administrations publiques et privées qui injectent irrégulièrement mais sûrement des revenus et des aides dans la région. D'une certaine manière, les commerçants cherchent à s'adapter à l'irrégularité permanente des rétributions promises, notamment en « se fiant » avec mesure aux individus travaillant pour les institutions crédibles, c'est-à-dire celles qui ont montré à la longue qu'elles paient effectivement, même si cela se fait le plus souvent avec des retards, parfois très long (plus d'un an).

Par ailleurs, si l'on considère l'usage indigène de la monnaie, il faut souligner qu'il se caractérise par la *dilapidation*, comme si les Indiens n'avaient toujours pas confiance en la valeur de cet étalon procuré par les Blancs. À peine payés, les Indiens dépensent la quasi-totalité de ce qu'ils ont reçu et vont même souvent jusqu'à demander qu'on leur fasse crédit. Jamais ils ne transforment la valeur de leur travail en un capital productif, notion inconcevable dans leur culture. L'argent n'est pour eux qu'un « intermédiaire commode » pour se procurer des produits qu'ils ne peuvent pas fabriquer eux-mêmes[290]. Il ne sert qu'à être échangé en moyens de consommation, il n'est jamais thésaurisé, épargné ou investi. Au mieux, les Indiens se servent de la totalité de leur argent pour aller acheter leur équivalent en biens lors de leurs déplacements (ou demandent à d'autres de leur acheter ce dont ils ont besoin) ; au pire, ils célèbrent leur jour de paye[291] dans un bar de La Pedrera ou en achetant de l'alcool et reviennent chez eux ivres-morts, sans même s'être procuré les marchandises nécessaires au foyer domestique.

Notons cependant que si la plupart des indigènes n'ont pas conscience de la logique capitaliste de l'accumulation, beaucoup d'entre eux ont parfaitement saisi la logique mercantile. Cela les a conduits à ouvrir des petits magasins, à profiter de leurs voyages pour

[290] Nous reprenons ici l'expression de Mendras dans sa description du point de vue paysan sur l'argent. On pourrait faire ici de nombreuses comparaisons intéressantes avec ce qu'il appelle « l'économie paysanne » (Mendras, 1976).

[291] À La Pedrera, les beuveries ont souvent lieu le jeudi, le jour où l'avionnette de Satena apporte la paye des salariés.

acheter des marchandises dans les lieux les moins chers, à les transporter, à les stocker et à les vendre parfois en se prenant un bénéfice au passage (ce qui est jugé inacceptable pour les autres Indiens de leur communauté, voir C*b* 20 / 1/ 99).

5.3.2. Les techniques alternatives d'échange

Par ce terme, nous entendons l'ensemble des méthodes ou modalités d'échange permettant de transférer d'un individu à un autre des biens et des services valorisés sur un marché, sans recours à l'intermédiaire exclusif de la monnaie nationale ou de toute autre devise dont la valeur est reconnue sur le territoire. Ces techniques alternatives se définissent donc par opposition aux modalités d'échange qui ont recours à la monnaie en tant qu'intermédiaire exclusif de transaction. Elles n'excluent pas nécessairement le marché, car beaucoup d'entre elles n'ont de sens qu'en relation avec lui dans la mesure où leur fonctionnement en dépend. D'autres, au contraire, fonctionnent de manière autonome, avec ou sans marché. Elles ne rejettent pas non plus nécessairement l'argent car elles peuvent être aussi accompagnées de rétributions monétaires. Dans le cas où les techniques alternatives sont jointes à de la monnaie dans les échanges, elles forment des échanges partiellement monétisés.

Dans cette partie, nous examinerons les différentes techniques non monétaires d'échange moderne connues par les Yucuna et les autres indigènes du Bas Caqueta et du Miriti.

5.3.2.1. Le métayage

Cette modalité d'échange est relativement récente. On la rencontre principalement dans le secteur de la pêche commerciale à La Pedrera (Rodríguez, 1991). Habituellement utilisé pour désigner un prêt foncier, le terme « métayage » (Esp. *mediería*) signifie ici un prêt de capital que l'on échange, comme pour le prêt foncier, contre une partie des ressources naturelles qu'il permet de tirer de l'environnement. Dans le domaine de la pèche, le capital est

surtout constitué des moyens matériels de circulation (bateau, moteur hors-bord), et de capture du poisson (filet). Les propriétaires de ce capital sont appelés en espagnol *malleros*. Parmi eux, la plupart utilisent personnellement leur matériel en tant que pêcheurs autonomes pour vendre leurs poissons aux propriétaires des chambres froides. Le plus souvent, ils se font aider par quelques coéquipiers avec qui ils partagent les prises. Certains d'entre eux prêtent aussi leur équipement lorsqu'ils ne sont pas disposés à s'en servir et réclament une partie du poisson capturé[292]. D'autres propriétaires sont même spécialisés dans ce genre de prêt et font tourner leurs pêcheurs avec plusieurs équipements complets. De même, certains patrons de chambre froide rétribuent leur main-d'oeuvre avec une part des prises et non pas toujours avec un pourcentage sur leur valeur ou un salaire fixe. Enfin, il arrive qu'un pêcheur soit obligé de s'associer avec un autre pour pouvoir compléter son matériel tout en se mettant d'accord avec lui sur le partage des captures.

Par opposition aux malleros qui comptent principalement des colons, les indigènes sont surtout *cuerderos* car ils ne sont pas propriétaires de leur capital et, par conséquent, ils utilisent plus souvent des moyens de captures moins coûteux que le filet, comme la corde ou le nylon. Ils travaillent aussi occasionnellement pour les malleros et les propriétaires de chambre froide. Cependant, bon nombre d'indigènes (dont les Yucuna) pêchent sans avoir à reverser une partie de leurs poissons à des Blancs en échange de leur prêt d'équipement ; ils utilisent alors intensivement le bateau et le moteur hors-bord de leur communauté, c'est-à-dire le matériel placé sous la responsabilité d'un capitaine, d'un promoteur ou d'un conseiller d'ONG.

5.3.2.2. Les avances

La forme d'échange la plus fréquemment réalisée dans la région du Bas Caqueta et du Miriti fonctionne au gré des « avances ». Sans ces dernières, autant dire qu'il n'y a pas de

[292] Selon Rodríguez, les propriétaires prennent entre 50% et 70% des prises (Cf. Rodríguez, *Op. cit.* : 50).

marché du travail, ni même de marché des biens, et ce, pour au moins deux raisons : d'une part, parce que la population ne dispose pas d'assez de liquidités monétaires pour faire fonctionner l'ensemble de ses activités économiques et, d'autre part, parce qu'il est difficilement envisageable de troquer continuellement des marchandises afin de pallier complètement ce manque[293].

5.3.2.2.1 *L'avance de marchandises*

La remise de marchandises — celle de biens qui ont pour références des prix sur un marché — sans compensation immédiate est très courante dans les rapports sociaux que connaissent les Yucuna, en particulier ceux qu'ils entretiennent avec les Blancs. Elle constitue une avance à partir du moment où elle se trouve comptabilisée comme une « dette », en plaçant immédiatement le donateur et le donataire en positions respectives de créditeur et de débiteur. Lors des avances, cette comptabilité est presque toujours énoncée oralement (pour que les deux interactants se mettent d'accord), et elle est aussi le plus souvent notée (pour laisser une trace écrite qui « prouve » l'existence et la valeur de la dette). Par la suite, le débiteur est tenu de rembourser la valeur de cette dette à son créditeur avec celle des biens qu'il produit, celle de son travail, ou, s'il le peut, en espèces.

Comme on l'a dit, à l'origine cette pratique fut introduite par les caucheros sous une forme qui avait pour finalité d'exploiter la main-d'oeuvre indigène. L'avance de marchandise permettait en toute légitimité (sous la vigilance des agents de l'Etat) une exploitation fondée sur un « endettement imaginaire » (Geffray, 1995), c'est-à-dire un genre particulier de capitalisme qui rétribue la force de travail en dessous de sa valeur, et va même jusqu'à

[293] Bien que certaines marchandises assument parfois les fonctions classiques de la monnaie, elles ne peuvent la remplacer dans n'importe quel contexte du fait de leurs propriétés physiques (encombrement, poids, fragilité, etc.) et du sens social associé à leur forme (symbolisme, valeur). Par conséquent, contrairement à la valeur de l'argent, celle d'une marchandise ne peut être décomposée en faisant de la monnaie avec d'autres marchandises. Les monnaies métalliques et fiduciaires gardent de multiples avantages spécifiques. C'est pourquoi les commerçants et les entrepreneurs cherchent tant à s'accaparer le peu de monnaie en circulation.

supprimer la liberté de sa main-d'oeuvre en lui comptant des dettes [294]. « L'extorsion » se fait alors sans apparaître au grand jour, sans même s'encombrer de taux d'intérêt sur la dette. Elle se produit en deux temps : d'une part en comptabilisant la valeur des avances avec des marchandises surévaluées, et d'autre part en les déduisant avec un produit du travail sous-évalué. Généralement, dans ce type d'avance, le créditeur fait croire à son débiteur qu'il « rembourse » en travaillant, mais il s'arrange pour renouveler périodiquement ses avances afin de s'assurer une main-d'oeuvre perpétuellement obligée. Le remboursement n'est effectif que dans certaines proportions en vue de maintenir un rapport d'exploitation s'appropriant la liberté du travailleur.

De nos jours, les avances de marchandises sont toujours pratiquées et se sont même développées car elles s'insèrent à un ensemble de plus en plus vaste de relations marchandes. Même si elles créent des rapports privilégiés entre indigènes et patrons blancs, elles s'étendent bien au-delà. Elles forment aussi un réseau de relations entre toutes les catégories sociales de la population locale (commerçant, prêtre, corregidor, ouvrier, etc.), et dépassent même les frontières régionales ou nationales. Aujourd'hui, dans le Bas Caqueta ou au Miriti du moins, chacun peut transporter et / ou stocker des marchandises pour les avancer à sa convenance afin d'en tirer des bénéfices.

Mais l'avance de marchandises avec compensation en nature reste une particularité du rapport d'exploitation entre Blancs et indigènes. S'il est fréquent que les commerçants soient obligés de faire crédit à d'autres colons en « se fiant » à eux, ceux-ci le font généralement parce qu'ils attendent d'être remboursés avec la monnaie de leurs salaires. Par opposition, ils se fient plus souvent aux indigènes en les faisant directement travailler qu'en attendant d'eux

[294] On peut dire aussi que ce mode d'exploitation reproduit « l'illusion » d'un endettement en faisant « croire » aux obligés que la valeur de leurs produits ne compensent pas celle des biens avancés (Geffray, 1995). En réalité, c'est exactement l'inverse : les biens avancés ont une valeur inférieure à celle des produits indigènes, sans quoi, les patrons n'y verraient aucun intérêt.

un revenu institutionnel, car les Indiens salariés sont rares et, généralement, ils ne sont pas propriétaires ce qui ne leur donne aucune garantie.

L'exploitation par endettement est donc toujours très répandue, mais depuis sa période de crise au début des années soixante-dix[295], on est passé de l'avance démesurée allant jusqu'à l'appropriation de la force de travail de l'indigène — qui perd sa propre liberté — à l'avance mesurée. Désormais, on ne l'endette plus (*endeude*) pour le contraindre à travailler, on se fie à lui (*fiarse*) en lui avançant quelques marchandises dans les limites de ce qu'il peut rembourser en un minimum de temps par son travail. Cette avance ne se fait plus uniquement selon sa capacité physique (sa force de travail), mais surtout selon sa « crédibilité », c'est-à-dire la confiance que l'on peut placer en lui, en testant sa volonté à travailler effectivement. Le mode d'exploitation des caucheros s'aligne donc sur le crédit mesuré des missionnaires aux travailleurs de l'Internat.

Mais même sous ces nouvelles conditions, une telle avance reste un mode d'exploitation extrêmement rude car les marchandises avancées sont toujours surévaluées, et la valeur du produit du travail, sous-évaluée. Comparées aux autres avances (celles que l'on consent aux salariés blancs), celles-ci sont les plus difficiles à supporter parce que le produit de ce travail est beaucoup moins valorisé que celui des autres activités locales.

Néanmoins, deux facteurs d'« adoucissement » de l'exploitation des indigènes apparaissent : la hausse de la concurrence sur le marché des biens industrialisés ou importés et la ruée des entrepreneurs locaux. Avec l'accroissement du nombre de commerçants et de

[295] Rappelons que cette crise est liée à deux principaux facteurs : d'une part, au fait que les Indiens décident de ne plus régler leurs dettes (après avoir écouté les anthropologues), d'autre part à la fin de la parité-or du dollar dans le Système Monétaire International (Gold Exchange Standard). Après avoir subi de multiples dévaluations, le dollar n'est plus systématiquement soutenu par le FMI et les banques centrales pour maintenir sa parité fixe. Il finit par entrer sur le marché international des devises et sa valeur devient fluctuante. Par conséquent, les caucheros ont arrêté d'avancer des biens, car ils ne pouvaient plus régler le produit du travail indigène avec des marchandises dont le prix en pesos (défini par rapport au dollar) ne cessait d'augmenter. Ils se sont alors contentés de troquer le latex contre leurs marchandises. À cette époque, certains d'entre eux étaient bien conscients des conséquences de l'événement international qu'ils étaient en train de subir (communication personnelle P.-Y. Jacopin).

patrons cherchant à exploiter la main-d'oeuvre en lui avançant des marchandises, leur offre est devenue plus abondante et la valeur locale de ces biens a chuté. Parallèlement, en se concurrençant les uns les autres, ceux-ci ont été obligés d'appâter leur main-d'oeuvre en valorisant davantage le produit de son travail. Mais depuis la période de « fièvre » qui accompagna l'exploitation de l'or à La Libertad et à Taraira, beaucoup d'investisseurs et de commerçants se sont retirés et, parmi ceux qui sont restés, certains se sont beaucoup enrichis. Dorénavant, le capital joue un rôle essentiel pour rivaliser sur le marché local en ouvrant un négoce ou une entreprise ; il reste assez difficilement envisageable pour la majorité de la population dont le travail est très faiblement rémunéré. Etant donné le manque de concurrence actuel entre commerçants ou entrepreneurs à La Pedrera, le mode d'exploitation par avances de marchandises est redevenu presque aussi défavorable aux indigènes qu'avant la période de l'or.

5.3.2.2.2 *L'avance de travail*

L'avance de travail rétribuée avec des biens est en quelque sorte l'opposé de l'avance de marchandises. La différence réside dans le fait que les biens sont remis *après* que le travailleur ait offert ses services ou le produit de son travail. On la rencontre elle aussi souvent dans les rapports entre Blancs et indigènes.

L'avance de travail est une forme d'exploitation tendant à pallier les problèmes de l'endettement d'une main-d'oeuvre qui n'est pas toujours « digne de confiance », aux yeux des patrons. Quand il n'est pas possible de se fier à elle en lui faisant le moindre crédit, la plus simple façon de continuer d'entretenir les relations d'exploitation consiste à la faire travailler avant de la rémunérer. La comptabilité des échanges n'a pas radicalement changé ; simplement les patrons dirigent le travail en s'arrangeant pour être eux mêmes les débiteurs de leur main-d'oeuvre et non pas des créditeurs. Leurs livrets de comptes enregistrent des crédits et non plus des débits. Cela n'empêche pas que le rapport entre patrons et indigènes consiste en une

forme d'extorsion de la valeur du travail, car les termes de l'échange (niveau de salaire sous-évalué et prix des marchandises surévalué) sont toujours extrêmement défavorables à la main-d'oeuvre. Il existe néanmoins une différence importante avec l'exploitation par avance de marchandise : les Indiens restent propriétaires de leur personne ou de leur force de travail ; ils gardent donc leur liberté ; mais si leur employeur décide de ne pas les récompenser parce qu'il n'est pas satisfait ou pour toute autre raison, ils risquent de perdre leur temps et leurs efforts. Dès lors, ce sont eux qui doivent faire confiance à leur patron.

Les indigènes travaillent ainsi avec les colons lorsqu'ils réalisent pour eux des activités occasionnelles ou précaires. Ils ne sont payés qu'à la fin de la journée, sinon à la fin de leur période de travail, quand l'activité nécessite une présence prolongée, régulière et soutenue. Ce mode d'exploitation est très fréquemment adopté par les Blancs, surtout lorsque ceux-ci disposent d'une enceinte institutionnelle permanente installée sur place (corregimiento, internat, commerce, restaurant, ferme, etc.). L'avance de travail ne se fait pas sans certaines contreparties au moment de l'embauche et durant toute la période d'activité ; celles-ci se traduisent généralement par des réceptions au cours desquelles l'employeur offre des repas et / ou des boissons (café, alcool, rafraîchissement), ce qui est nécessairement ritualisé (D. 29 / 12 / 97).

De manière générale, à partir du moment où l'on aborde le marché du travail, c'est-à-dire celui qui rémunère des « services » et non pas uniquement des « biens » (produits dérivés du travail), la forme même de l'activité nécessite obligatoirement des avances, d'un côté ou de l'autre (qu'elles soient faites par le patron ou le travailleur). Une telle modalité d'exploitation de la main-d'oeuvre crée toujours, à n'importe quel moment, un débiteur et un créditeur car il est impossible de rémunérer un service qui se déroule dans la durée en le suivant pour lui donner, au fur et à mesure, sa contrepartie, surtout s'il s'agit de le payer avec des marchandises

(qui ne peuvent pas être décomposées en unités de valeur plus petites). Ce qui peut être différent si l'on se situe sur le seul marché des biens, comme nous allons le voir avec le troc.

5.3.2.3. Le troc marchand

Si l'on considère le troc tel qu'il a été instauré par les Blancs et tel qu'il est encore pratiqué à La Pedrera (D. 27. 12. 97), il se caractérise par ses références au système des prix du marché ; c'est pourquoi nous parlerons ici de « troc marchand ». Il se distingue de toute autre forme de troc non rapportée à un système de prix, déterminée par une confrontation institutionnalisée entre une offre et une demande sur un marché.

Le troc peut être défini comme un échange de biens non différé entre deux individus, chacun donnant à l'autre ce qui est considéré comme la *compensation immédiate* du bien qu'il reçoit.

Lorsque l'on examine le cas du troc marchand, la compensation entre les biens est non seulement immédiate, mais elle est aussi complète en terme de prix ou de valeur marchande. Par conséquent, il libère instantanément les deux partenaires à partir du moment où ils se sont mutuellement transférés deux ensembles d'objets dont la valeur totale est jugée équivalente, par accord au cours de la transaction. À la fin de celle-ci, il n'y a pas de dette et chacun garde l'intégralité de sa liberté. De même que les avances, un tel troc ne prend de sens que par rapport au marché, mais il permet d'éviter certains de ses inconvénients. Personne n'a besoin de faire confiance à l'autre pour se procurer des objets qu'il ne produit pas lui-même.

Le troc marchand se rencontre quasi exclusivement dans les échanges entre Blancs et indigènes, généralement lorsque les uns et les autres n'ont pas de raisons particulières de s'estimer ou de se connaître. Chacun essaie de garder son identité indépendamment de celle du partenaire, sans se mêler de ses affaires ou de ses problèmes, et sans y chercher d'implication personnelle. Ce troc s'est beaucoup développé au début des années soixante-dix, notamment à

cause de l'inflation liée aux brusques dévaluations du dollar. À cette époque, les indigènes se mettent de plus en plus à travailler « à leur compte » en échangeant directement le latex et les peaux contre des marchandises, à des caucheros qui ne veulent plus rien leur avancer en raison de l'instabilité des prix et du marché.

Depuis lors, le troc est devenu une modalité alternative à l'exploitation par avances au sein des rapports sociaux. Il offre de nouvelles possibilités, donc plus de choix pour améliorer les conditions de vie ou pour maintenir une certaine autonomie dans les relations avec la société dominante.

Mais dans son principe, un tel troc ne change pas véritablement les termes de l'échange, car il s'articule toujours aux deux mêmes logiques mercantiles et capitalistes. D'une part, tout produit indigène troqué chez un Blanc redevient une marchandise sous-évaluée en étant intégré au système des prix du marché local, dans la mesure où il peut être revendu avec un bénéfice. D'autre part, les marchandises troquées contre ce produit restent surévaluées dans un tel système de prix car elles comptent bien entendu des marges bénéficiaires et des profits substantiels.

S'il convient de considérer le troc marchand comme une des pratiques d'échange entre Blancs et indigènes, il faut néanmoins souligner que ces derniers maintiennent généralement assez peu longtemps ce seul type d'échange. Ils se contentent du troc marchand comme réciprocité équilibrée non différée faisant référence aux prix du marché lorsqu'ils ne se font pas confiance mutuellement, surtout s'ils ne se connaissent pas ou sont étrangers les uns aux autres. Mais une fois qu'ils ont entretenu une série d'échange de biens dont les valeurs sont à chaque fois immédiatement et complètement compensées, ils essaient le plus souvent d'entretenir de nouveaux rapports avec leurs partenaires. Ce faisant, ils sont obligés d'avoir des relations de réciprocité déséquilibrées pour exercer d'autres activités que celles encadrées par les conventions du troc marchand. L'alternative devient alors inévitable : soit ils se font des

avances en acceptant de remettre à plus tard les compensations de leurs dettes, ce qui arrive nécessairement dès lors que l'un et l'autre s'intègrent au marché du travail (supra 5.3.2.2), soit ils se font des dons, ce que nous allons à présent étudier en détail.

5.3.2.4 Le don du Blanc

Contrairement aux autres techniques alternatives d'échange (métayage, avance, troc marchand), le don n'est pas essentiellement un moyen de remplacer totalement ou partiellement l'échange monétaire dans les relations sociales. Il peut être pratiqué avec ou sans monnaie et même avec ou sans marché. Dans le sens où nous utilisons le concept de don, celui-ci n'est pas dépendant d'une institution particulière ; il se réalise au contraire dans n'importe quelle société quelle que soit la forme de ses institutions. Comme l'a découvert Mauss (1950), il constitue un acte élémentaire commun à toutes les sociétés humaines. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'il existe aussi bien dans les contextes modernes que dans les contextes traditionnels (comme nous l'avons vu au sein du chapitre précédent).

Mais comparé au don tel qu'il se pratique entre indigènes (en respectant les règles institutionnelles d'une maloca), le « don moderne », si l'on peut dire, ou le don tel que les Indiens le rencontrent dans leurs relations avec les Blancs, fonctionne surtout par rapport aux institutions de ces derniers, de la même manière que n'importe quelle forme d'échange moderne. Ce sont eux principalement qui imposent les conditions du don, i.e. les règles institutionnelles attachées aux éléments donnés.

Il est parfois assez délicat de distinguer le don de l'avance, surtout lorsqu'on prend en compte l'histoire des rapports sociaux entre Blancs et Indiens. En effet, les premiers caucheros avaient l'habitude de ne pas révéler les règles de l'avance en laissant croire à leurs receveurs qu'ils donnaient des biens sans rien attendre en échange. Le malentendu était d'ailleurs d'autant plus important que les natifs ne savaient pas ce qu'était la comptabilité d'une dette. Par la suite, les autres générations de caucheros ont aussi tenté d'abuser de la « naïveté » de

l'Indien en lui laissant prendre leurs avances pour des cadeaux (notamment avec des bouteilles d'alcool, « généreusement » partagées), et en finissant par lui présenter la facture.

Par ailleurs, les missionnaires ont eux aussi fait des cadeaux aux indigènes, si bien que ceux-ci en sont parfois arrivés à confondre ce qu'ils devaient payer, de ce qu'ils n'avaient pas à rembourser, et donc à ne plus savoir apprécier ce qui leur restait de liberté. La frontière entre le don et l'avance est parfois assez difficile à saisir quand les donateurs ne révèlent pas toutes les raisons de leur geste.

Mais de manière générale, on peut dire que, contrairement aux avances de marchandises, le don de bien *nie* ou *prétend ignorer* toute forme de dette ou de comptabilité avec le bien en question. Implicitement, l'acte du donneur n'implique pas de rapport de valeur entre l'objet donné et ce que le receveur propose d'offrir en échange ultérieurement, *si et seulement s'il le souhaite*. À l'extrême limite, le receveur n'a même pas à offrir de contrepartie, c'est-à-dire qu'il peut échapper à la réciprocité[296], car le donneur ne dispose d'aucune autorité institutionnelle pour faire valoir la compensation de son geste en faisant appel à certaines règles strictes. Toutefois, dans la grande majorité des cas, le donneur essaie de jouer sur les règles normatives liées à son acte, même si elles ne sont que facultatives. Celles-ci obligent non seulement à « rendre », i.e. à offrir une contrepartie, mais aussi à accepter de nouvelles règles, en cherchant à intégrer le receveur dans de nouveaux contextes d'échange qui eux peuvent fonctionner avec des règles beaucoup plus strictes.

Les Blancs ont ainsi l'habitude d'offrir de la nourriture ou des boissons aux indigènes (à l'internat, dans les restaurants, dans les bars, etc.) quand il s'agit de *fidéliser* leur travail, ou de *renforcer* une relation marchande. Si le don nie toute comptabilité à propos du bien donné, cela ne veut pas dire qu'il ignore toutes les autres entre les deux partenaires ; bien au contraire, il les réaffirme. Le don permet ainsi d'entraîner quelque chose de bien plus important aux yeux

du donneur qu'un contre-don qui viendrait annuler l'effet du don initial (ce qui n'aurait dans ce contexte quasiment aucun intérêt) ; il constitue une première étape obligeant à respecter de nouvelles règles d'échange que le donneur cherche à dominer ou à contrôler. Le don est donc moderne dans la mesure où il s'articule à des formes d'échange non traditionnelles, en entretenant avec elles une *interdépendance implicite*. Il est donc important de souligner que la rigueur d'une relation marchande tient souvent à quelques dons opportuns.

Par ailleurs, le don est aussi un moyen pour les colons de *tester* ce qui représente selon eux la valeur d'une personne qu'ils ne connaissent pas. Ils peuvent ainsi essayer de sortir du cadre du troc marchand dans leurs relations avec les indigènes, car le don constitue toujours une excellente méthode pour apprendre à reconnaître celui qui sait se montrer redevable, de celui de qui ne sait pas ; c'est-à-dire celui qui prend au sérieux les règles normatives attachées au don et qui se laisse ensuite entraîner dans une série d'échanges pouvant se révéler extrêmement contraignants. Dans ce cas, le bien donné constitue en quelque sorte un appât quand il prend au piège le receveur au sein d'un mécanisme institutionnel dont il peut difficilement se libérer.

En outre, lorsqu'on étudie le don, on a parfois tendance à oublier tout le sens transmis par l'intermédiaire d'une forme qui apparaît non seulement avec l'objet, mais aussi dans le geste ou la manière d'offrir. Du fait de sa « gratuité » ou de l'absence de contrainte apparente attachée à l'élément donné, le don est avant tout un *moyen d'expression* déterminant pour montrer ce que l'on a, qui l'on est, et l'information que l'on cherche à faire savoir à un auditoire[297]. C'est pourquoi les Blancs, à commencer par les missionnaires, et même certains caucheros, ont tant cherché à montrer leur « générosité » en offrant des marchandises qui

[296] Ce qui peut arriver dans les cas où le contre-don du receveur n'a pas d'importance aux yeux du donneur, par exemple, l'aumône, les dons aux institutions caritatives, etc.

[297] Une fois que le don a été observé, les spectateurs se chargent souvent d'aller en parler au loin ; ce qui a toujours tendance à multiplier son effet initial. C'est ce que nous avons appelé la « résonance du don ». Voir E. S. 29 / 12 / 97.

représentaient selon eux l'accès du sauvage à la modernité. En donnant des biens souvent porteurs de messages (bible, montre, radio-cassette, etc.) et même parfois d'un idéal de vie, les colons ne manquent pas de transformer les contextes d'échange existants et d'en construire de nouveaux, bien entendu sous leur propre maîtrise.

Nous approfondirons l'étude des divers mécanismes du don en relation avec les autres formes d'échange, dans les chapitres 7 et 8, lorsque nous aurons considéré la diversité des conceptions indigènes de l'échange.

6. NARRATIONS ET CONCEPTIONS DES ÉCHANGES

Après avoir décrit les contextes d'échange, il nous apparaît indispensable d'étudier le *cadre de référence* des acteurs sociaux, surtout lorsque ceux-ci appartiennent à des cultures très différentes des nôtres. Sans un certain questionnement anthropologique à propos des conceptions indigènes dans leur propre cadre, le symbolisme spécifique associé aux échanges risquerait de nous échapper, et avec lui, le point de vue des acteurs sur leurs relations sociales. Dans ce chapitre, nous changerons de perspective par rapport à notre sujet en prenant pour grille de lecture les narrations propres aux Indiens de langue yucuna. .

L'objectif est, d'une part, de s'approprier un matériel conceptuel pertinent pour comprendre les rationalités spécifiques et les règles de comportement indigènes, et, d'autre part, de distinguer pour chaque concept différents sens, selon le contexte dans lequel il est utilisé. Ce retournement de perspective ne sera pas pour autant un changement d'objet de recherche. Nous continuons de fixer notre attention sur les échanges, à la seule différence que nous tentons de les examiner à partir d'outils conceptuels indigènes, non sans prendre en compte leur usage approprié dans tel ou tel contexte.

Se pose alors la question de savoir quelle méthodologie adopter pour nous approprier ce matériel ? Comment *saisir* certaines conceptions indigènes sur leurs propres échanges ?

À l'évidence, une telle recherche ne peut aboutir en posant à un informateur une question du type : « Qu'est-ce qu'un échange ? » ou « Donnez-moi une définition de l'échange ? ». Car les acteurs sociaux ne sont pas forcément habitués à exposer oralement leurs points de vue à partir d'une telle question. Et il n'existe aucun contexte ou espace social leur permettant d'ordonner l'étendue de leur savoir sur un sujet à définir.

Or si ceux-ci n'ont aucun moyen de construire une réponse adaptée à une question étrangère à leur culture, ils ne sont pas pour autant des ignorants ou des acteurs qui agissent

sans savoir. Bien au contraire, il est indéniable que la pratique de leurs échanges nécessite des connaissances complexes qui résistent souvent aux tentatives d'intelligibilité des observateurs étrangers. Et évidemment, elles ne sont jamais présentées oralement à l'aide de définitions. Elles se transmettent dans certains contextes par l'intermédiaire « d'histoires », plus ou moins explicites.

Le travail crucial et caractéristique de l'ethnologue consiste précisément à rendre compte de ce savoir par une méthodologie appropriée. Non seulement par l'écoute des acteurs, lorsqu'ils interagissent dans leurs propres contextes, mais aussi en les interrogeant ou en demandant à certains informateurs qu'ils exposent eux mêmes leurs connaissances selon la forme qu'ils veulent, car elles doivent souvent être transmises d'après des règles strictes. Chez les Yucuna, cela s'applique particulièrement au rituel de narration mythique (Jacopin, 1981).

Ensuite, toute la difficulté de ce travail est de reconstituer une partie du savoir, en s'efforçant de ne pas trop le déconstruire, en perdant définitivement la plupart des traces de sa forme initiale alors qu'elles sont justement très importantes pour ses informateurs et que c'est pour cela qu'elles lui ont été *données.* Cette négligence s'avère particulièrement grave dans notre recherche sur la variété des formes d'échange. C'est pourquoi nous nous sommes imposés des règles formelles pour ne pas en rendre compte n'importe comment (supra 1.2.2.).

Une fois ce travail élaboré, il devient possible de nous focaliser sur le sens en limitant les risques, car nous n'interprétons plus sans décrire (Dan Sperber, 1982 : 15-48). Même si nous commettons des erreurs[298], il est toujours possible de les retrouver en suivant les repères précautionneusement marqués lors de la construction du matériel et des commentaires.

Après avoir effectué ce premier travail de reconstitution des récits (voir annexes), nous pouvons donc explorer la diversité des conceptions yucuna sur le thème des échanges.

[298] Nous estimons que les erreurs de l'ethnologue ne sont pas toujours condamnables en soi, c'est-à-dire indépendamment du contexte multiculturel dans lequel il se trouve. En revanche, nous jugeons beaucoup plus

Pour en discuter, nous renverrons aussi le lecteur à d'autres références, élaborées par les linguistes et les anthropologues. Nous essaierons ainsi de mettre en relief ce que l'on appelle en anthropologie les « théories indigènes de l'échange ».

6.1 Les multiples aspects de l'échange mythique

Nous commencerons par traiter certaines formes originelles d'échange représentées dans la mythologie[299]. Bien entendu, nous n'avons pu étudier en détail un échantillon représentatif de l'ensemble du corpus mythologique des Indiens yucuna. Nous n'exposerons ici qu'une première série d'analyses des conceptions indigènes de l'échange, en considérant trois histoires différentes : deux épisodes du mythe des Quatre Petits-Enfants de Caripu (Yuc. *Caripú Laquena*), l'une sur la création du monde, l'autre sur l'édification en ce monde de la première maloca ; et une version d'un mythe de Cuhuañé. Si nous avons choisi ceux-ci plutôt que d'autres, ce n'est évidemment pas parce qu'ils sont les seuls à offrir un point de vue yucuna sur leurs échanges, mais d'abord, parce que nous avons eux accès à ces histoires sous une forme intéressante, et ensuite parce que nous pensons qu'ils sont assez révélateurs de la richesse du symbolisme spécifique des échanges au sein de la société yucuna.

---

critiquable qu'il fasse exprès d'empêcher les autres chercheurs de s'en apercevoir car il gène ainsi la progression de leur travail.

[299] L'ethnographie de la culture yucuna rapporte une abondante littérature en ce qui concerne sa mythologie. (Herrera Angel, 1975, 1976 ; Schauer et Schauer, 1975 ; Jacopin 1977, 1981, 1988 ; Oostra, 1979 ; Ortiz, n.d. ; Reichel 1987, 1989 ; Van der Hammen, 1992 ; Schackt, 1994). Cependant, outre les versions que nous avons recueillies et que nous proposons en annexes, peu de sources sont exploitables pour l'analyse sociolinguistique. Fort heureusement, nous pouvons utilement compléter notre matériel avec certaines sources bilingues des Schauer, non seulement pour la qualité de leurs traductions écrites, mais aussi pour la richesse des enregistrements sonores que ceux-ci ont accepté de nous prêter. L'ensemble enregistrement-texte a été très précieux sur le terrain, car il nous a permis, entre autres, d'écouter les commentaires de nos informateurs. Par ailleurs, nous avons utilisé certaines sources de notre directeur de thèse qui nous a lui aussi gentiment prêté son matériel sonore et certaines traductions bilingues manuscrites. Les sources narratives non bilingues seront pour nous nettement moins exploitables et ne seront mentionnées qu'à simple titre comparatif ; elles ne nous permettent en aucun cas de discuter l'étymologie ou le sémantisme des concepts au sein de leurs corpus linguistiques d'origine.

6.1.1. L'origine verbale du monde

Selon la version du mythe d'origine du monde racontée par Mario Matapi (Annexes : Mythe de Caripú Laquena), les *Caripú Laquena* seraient les créateurs de ce monde[300].

A l'origine, l'échange ne serait pas encore un échange complet, c'est-à-dire à la fois matériel et immatériel. En raison de la nature même des conditions immatérielles du monde avant la « Création[301] », il ne pouvait être qu'un échange verbal[302].

D'après ce qui est explicitement décrit par le narrateur, *le Commencement de ce Monde* (*eja'huá queño'có*[303], séq. 3, 7*)*, serait un « monde nouveau » (*apú eja'huá*, séq. 7) qui suppose un monde antérieur. Il nous décrit alors ce que l'on pourrait appeler un « pré-monde », mais celui-ci n'est pas constitué de terre et de nature (séq. 12). Il se réduirait à l'existence (*i'macaje)* d'êtres supérieurs tels que les Caripú Laquena volant à travers « l'air » (*carena*, séq. 13) et le Tigre Suprême descendant du « ciel » (*je'chú*) une fois la Terre créée (séq. 63-64)[304].

Le narrateur souligne d'ailleurs que les Caripu Laquena ont toujours existé, c'est pourquoi on les appelle aussi les Enfants de l'Existence (*I'macaji Yani*, séq. 27) ou les Enfants de l'Univers (*Eja'huá Yani,* Ibid.).

L'initiative de créer un monde est attribuée à Lajmuchí (séq. 14-15), le plus rusé et le plus savant des quatre Petits-Enfants de Caripu ; il en aurait alors discuté avec les autres Caripu Laquena (séq. 15-30)[305].

---

[300] Dans certaines versions du mythe d'origine, la Création ne leur est pas aussi directement attribuée. Elle implique parfois Tupana, « Le dieu des Blancs ». (Cf. Van der Hammen, 1992 : 11).
[301] Du verbe *queño'otacaje.*
[302] Le lecteur ne manquera pas de trouver sur ce point, comme pour de nombreux aspects du récit, de multiples analogies avec les écritures bibliques, ou d'autres récits racontant l'origine du monde.
[303] Les verbes commencer (queño'cajo) et créer (queño'otacaje) ont la même racine ; la terminaison infinitive en *o* de la réflexivité, et le suffixe *-ta* de la transitivité les distinguent. Le verbe *queño'tacaje* apporte l'idée que quelqu'un est l'auteur du commencement du monde ; il ne s'est pas fait tout seul.
[304] Puisqu'il les appelle « mes petits enfants », cela présuppose qu'il les connaissait avant que ceux-ci créent le monde.
[305] Notons que son argumentation repose sur plusieurs éléments :
— Sur une dévalorisation de leur existence sans lieu pour s'asseoir ou se poser (séq. 18).
— Sur une prévision chamanique, du jugement dévalorisant de leur descendance à propos de leur façon d'exister (séq. 19, 28).
— Sur une dévalorisation de l'impossibilité même d'avoir une descendance (séq. 20).

C'est seulement à la fin de cette discussion originelle que leurs pensées se sont « arrêtées », c'est-à-dire qu'elles se sont mises d'accord ensembles pour créer ce monde. La Création est donc le résultat (ou l'arrêt décisif) d'un échange de paroles fondamentales.

6.1.2. Les premiers dons et les conditions d'existence des hommes

6.1.2.3. Le Don Primordial

Lajmuchí fabriqua la Terre par ses paroles et il la fit tomber en soufflant (séq. 34). Après s'être posé sur celle-ci avec ses « cousins », il parla de nouveau avec eux (séq. 36-37) et créa la Nature, toujours avec des paroles et du souffle (séq. 38-42).

Ensuite, il conversa encore avec eux en les défiant de faire de même (séq. 50-52). Enfin, il fit le premier homme en mâchant et en modelant de la terre, puis, par ses paroles et son souffle, il lui donna la vie (séq. 53-53). De la même manière, il fit la femme avec une côte de l'homme (séq. 60-61).

Le premier acte qui initia les échanges entre les Enfants de l'Existence et les hommes en ce monde fut donc la création même de ce monde, constitué de terre et de nature. Cet acte initial forme en quelque sorte le Don Suprême offert aux humains avant leur naissance, pour leur donner un milieu propice à la vie. Ce monde fut construit *pour eux* (explicitement mentionné dans la séq. 68). Ensuite, Lajmuchí donna un corps à son image (séq. 53, 57) et une vie au premier couple humain (séq. 53, 61) ; il leur offrit l'Existence (*i'macaje*). C'est donc à partir de cette existence que les humains doivent aux Caripu Laquena le Don Primordial ;

Ces arguments peuvent sembler contradictoires, ou incohérents. En effet, comment pourrait-on se soucier de la critique des descendants, s'ils ne peuvent même pas exister ? Il nous semble que l'incohérence apparente vient de la polysémie de la notion de « petits enfants » (*laquena*) ou « descendants » (*laquena penaje*, Lit. « petits-enfants dans-l'-avenir »). Ceux-ci ne sont pas nécessairement des descendants en ligne agnatique, ils peuvent très bien être les descendants de n'importe qui, à la condition qu'au moins deux générations les séparent.
A l'instant mythique, où parle Lajmuchi, il semblerait donc qu'il existe bel et bien une possibilité de descendance, mais que celle-ci risque de ne pas leur être attribuée.

c'est-à-dire non seulement la Création de ce monde dans lequel ils peuvent vivre, mais aussi leur propre *Naissance*[306] (*queráto'co*).

6.1.2.2. La Parole Constitutive des Conditions de l'Existence

Le narrateur dit aussi que la parole donnée aux hommes n'est pas entièrement l'oeuvre des Caripu Laquena. Ceux-ci en ont seulement fait la requête verbale au Tigre Suprême (séq. 77) qui sait, par certaines paroles (séq. 78), comment donner le langage[307]. Après en avoir fait la démonstration sur un chien, il créa tous les autres premiers ancêtres des hommes (séq. 91-92) et « mit le langage dans leur bouche » (*numá chu ra'chá numa'pheji,* séq. 95-97).

La « bouche du Tigre Suprême » est aussi dotée d'un extraordinaire pouvoir chamanique qu'il faut apprendre à maîtriser : ces paroles constitueront les conditions d'existence de ceux qui les prononcent.

Alors que le Tigre essaie d'apprendre aux hommes les paroles qui leur permettront de vivre dans des conditions idéales (en pleine santé et nombreux), les ancêtres des Indiens auraient déformé ces paroles et se seraient en même temps « abîmés » (*apichatacaje*) avec leur descendance (séq. 98-106). Leurs puînés, ancêtres des Blancs, ont su « penser » leurs premières paroles. Après les arbres, qui ont très bien su répéter le sens des paroles du Tigre, ceux-ci en auraient même rajouté en leur faveur (séq. 117-124).

6.1.2.3. La Répartition des choses entre les Indiens et les Blancs

Dans cette version du mythe, le Tigre Suprême apporta (*iphatacaje*) toutes sortes d'objets aux hommes[308]. Il servit d'abord les ancêtres des Indiens en alignant des fusils (séq. 127-130), mais ceux-ci eurent peur de les prendre. Lorsqu'il leur donna l'ordre à

[306] Voir *Histoire des linguistes de l'ILV,* séq. 113.
[307] Dans une autre version de ce mythe, c'est le Tigre Suprême qui créa d'emblée l'humanité sans bouche et les Caripu Laquena qui intervinrent en descendant du ciel (Jacopin, 1988).

plusieurs reprises de s'en servir (séq. 130, 133, 137), ils n'en furent pas capables, les refusèrent et les laissèrent (séq. 134-138).

Les ancêtres des Blancs, eux, avaient déjà pensé à la façon dont ils allaient les prendre (séq. 141) ; lorsque le Tigre leur proposa (séq. 144), ils les prirent et s'en servirent tout de suite (séq. 145). En conséquence, puisqu'ils étaient aptes à utiliser les fusils, le Tigre les autorisa à les garder et leur donna dans le même lot les médicaments (séq. 147). Aux ancêtres des Indiens, il donna le reste, c'est-à-dire les biens traditionnels et le chamanisme (séq. 151-153). À la différence des médicaments, ce dernier est invisible et n'est constitué que de paroles (séq. 156).

C'est donc cette distribution des choses qui a permis de partager les humains selon leurs aptitudes. Toute transmission d'objet nécessite chez le receveur une certaine capacité innée à en acquérir la maîtrise.

6.1.2.4. Le Premier Refus du Don et des Règles de l'Existence

Quand les Caripu Laquena et le Tigre Suprême décidèrent de laisser seuls les humains dans le monde qui leur avait été offert, ceux-ci n'en furent pas satisfaits et voulurent le laisser pour rejoindre leurs créateurs. Ils commencèrent alors à *fabriquer (la'caje)* un moyen de quitter ce monde en se mettant d'accord tous ensemble. Mais en agissant ainsi, ils ne respectèrent pas les règles énoncées par leurs créateurs en échange du don qui leur avait été fait. Le Tigre s'en aperçut et redescendit pour parler de nouveau avec les hommes. Il réitéra l'ordre de rester dans le monde (séq. 172). Mais ceux-ci lui répondirent en refusant d'obéir (séq. 175).

Alors, le Tigre transforma leurs langues et les fit différentes, condamnant les hommes à ne plus jamais s'accorder et du même coup à *travailler* durement (*jápacaje*) du fait de leur

[308] Dans d'autres versions, c'est Tupana qui fait une telle proposition aux hommes (Cf. Van der Hammen, 1992 :

inaptitude à donner (*a'caje*) et à partager tous ensemble le produit de leur travail sur une même terre (séq. 178-188).

Pour avoir refusé le Don Primordial et les conditions d'existence qui lui avait été imposées verbalement, l'humanité s'est vue condamnée à ne plus jamais s'entendre pour faire une oeuvre qui la réunirait entièrement. C'est cette condamnation à la dispute et au conflit qui constitue la principale imperfection des hommes.

6.1.3. Les premières négociations mythiques

Si dans le mythe d'origine raconté par Mario, on ne rencontre pas d'échanges matériels réciproques, cela relève au départ de l'état même du monde mythique qui est décrit. On rencontre cependant des échanges verbaux et les premiers dons matériels et immatériels tels que le monde, la vie, la parole et les conditions de l'existence. Cependant, rien ne semble attendu des hommes de la part de leurs créateurs, si ce n'est le respect de ce qui leur a été donné, ce qui suppose l'acceptation des règles qui leur ont été explicitement prescrites.

Dans la version du mythe de Caripú Laquena raconté par Quehuají Yucuna en 1966, transcrit en langue et traduit par Stanley et Junia Schauer[309], nous trouvons des échanges très différents de ceux qui ont lieu à l'origine du monde ; ils se réalisent cette fois entre les Caripú Laquena et certains êtres mythiques comme *Je'chú* (Le Ciel), *Lapí* (la Nuit), *Jamerú* (la tante maternelle des quatre héros). Leurs échanges ont pour particularité d'être réciproquement matériels et immatériels.

Dans le cadre de ce travail, il serait inutile et trop long de traiter la totalité des épisodes recueillis et traduits par les linguistes, étant donné l'objectif que nous nous sommes fixé. Nous avons dû faire un choix et ne considérer que les passages qui apportent du sens aux

303-304, Oostra, 1984 : 54-56)
[309] Cf. Texto Yucuna, 1975.

conceptions de l'échange mythique. Nous ne traiterons que de la relation d'échange entre les Caripú Laquena et Je'chú (séq. 56-205)[310].

6. 1.3.1. La coca comme médiateur d'échange

Dès le début de l'épisode mythique de Je'chú et des quatre héros, Lajmuchí converse de nouveau avec ses cousins en leur parlant de ce qu'il « sait » (*hue'picaje*). Cette fois, il sait qu'il existe un « endroit » (*pucunaje*) où il peut s'installer pour vivre, c'est-à-dire une « maison » (*ñacaré*). Il leur expose aussi les moyens de *l'obtenir* : pour cela, ils doivent aller trouver *Je'chú* chez lui, et lui demander (*queja'caje*) des feuilles de toiture (*caru*) en échange de la coca qu'ils auront préparée (séq. 60-66). Cette manière de *se procurer* quelque chose dans un tel contexte est exprimée en langue yucuna avec le verbe *huarúhua'caje*[311].

Le début de la négociation se déroule en plusieurs étapes. D'abord, les quatre héros saluent *Je'chú* et s'identifient devant lui (séq. 70-71). Ensuite, ils instaurent le début d'une conversation formelle (séq. 73), avant de lui révéler le but matériel de leur visite (séq. 74-77)[312].

Mais pour donner quelque chose aux Caripú Laquena, *Je'chú* ne se satisfait pas de ces quelques paroles. C'est seulement après que ces derniers lui aient offert de la coca *en contrepartie* (*rihuemí*, séq. 86) que Je'chú « change » (*apiyacaje*) et se trouve disposé à leur offrir les feuilles de toiture. Lajmuchí avait donc bien « pensé » en disant ce qu'ils devaient préparer et apporter à Je'chu.

[310] Une autre version de cet épisode mythique existe aussi sous forme de résumé. (Cf. Van der Hammen, *Op. Cit.* : 306).
[311] Les linguistes traduisent généralement ce verbe par « acheter ».
[312] Nous verrons plus loin le fonctionnement de ce type de conversation ; pour l'instant nous ne faisons que décrire différentes conceptions indigènes de l'échange dans chacun des récits que nous étudions.

6.1.3.2. L'histoire de l'être de la chose

La transaction ne se règle pas uniquement avec de la coca. Le maître impose toujours ses conditions dès lors qu'il donne une chose. Il fait remarquer que les feuilles de toiture ne sont pas un « jeu » (*cátacajo*) dans la mesure où elles sont dangereuses et même « fatales » (*capichácajo*) à celui qui ne sait pas les maîtriser (séq. 89-90). C'est pour cette raison qu'il doit nécessairement transmettre l'histoire de leur « être intérieur » (*maná*)[313].

L'aspect matériel d'une chose ne doit pas être séparé de son aspect immatériel. Il s'agit, entre autres, de son histoire et du savoir qui concerne sa maîtrise.

En outre, la transmission immatérielle de savoir ne peut se faire que durant la nuit. C'est donc en *passant toute la nuit* (*huajúhua'caje*) à parler aux Caripú Laquena que Je'chu donne son savoir sur les feuilles de toiture et sur la maloca dans son ensemble. Il transmet alors son histoire, ses chants, ses modalités de construction et enfin certaines *recommandations d'usage* (séq. 93-119).

6.1.3.3. Les conséquences mythiques du non-respect des recommandations d'usage

Mais les Caripú Laquena ne suivirent pas les directives du maître. Avant même d'arriver sur le lieu où ils voulaient construire leur maloca, ils ouvrirent le paquet dans lequel étaient rassemblées les feuilles de toiture, et les laissèrent s'éparpiller sur toute la surface du monde, perdant de ce fait toute possibilité de construire une toiture par la parole (séq. 123-134). Pour couvrir leur maloca, il ne leur resta plus qu'à ramasser et à tresser les feuilles. C'est ainsi qu'ils laissèrent l'opportunité à l'humanité de faire de même et la condamnèrent alors à « travailler » (*jápacaje*) avec « peine » (*la'capena*) pour élaborer les toitures (séq. 154-205).

[313] *Chuhuajá nu'majé nacaje maná yucuna.* « Maintenant je vais vous raconter l'histoire de l'être de la chose » (séq. 91). Le concept de *maná* est difficile à traduire. Selon les linguistes de l'I.L.V., il se traduit par « l'être intérieur » d'une personne ou d'une chose. Il fait penser aux concepts indigènes mentionnés par Mauss, tels que le *hau* et le *mana*. Mais bien entendu, notre travail ne tentera pas de confondre la notion de *maná* avec des concepts indigènes appartenant à d'autres cultures. Nous chercherons plutôt à l'expliciter à l'aide d'autres transcriptions et dans d'autres contextes.

6.1.4. Les dimensions chamaniques de l'échange

Parmi les nombreuses autres histoires de la culture yucuna, nous avons choisi d'analyser l'une des versions du mythe de *Cuhuañé*[314] pour différentes raisons. D'abord, parce qu'elle présente remarquablement certaines caractéristiques des échanges de la mythologie. Ensuite, parce qu'elle s'intègre avec d'autres interactions verbales à un contexte que nous cherchons à étudier. Et enfin, parce qu'elle n'avait jamais été mentionnée dans la littérature ethnographique. Cette histoire « parle » donc au nom de toutes les autres, c'est-à-dire toutes celles qui n'ont jamais suscité l'intérêt des anthropologues ou que les Indiens n'ont jamais proposé de leur raconter.

6.1.4.1. La rencontre mythique

Ce mythe nous présente les conditions particulières d'un échange extraordinaire entre un humain et l'un des maîtres de la forêt[315].

Elles apparaissent à la frontière entre deux mondes, celui des humains et celui des êtres surnaturels. Normalement, cet échange n'aurait jamais dû se produire. Non seulement, il se réalise entre des êtres qui ne se rencontrent jamais habituellement, mais de plus, leurs caractéristiques mutuelles ne les prédisposent pas à converser paisiblement.

Or ici, l'homme s'est introduit dans un arbre à racines tabulaires (Esp. *bamba*) et s'y est apparemment endormi (séq. 7-11). Dès lors, il s'est retrouvé dans un autre monde dont l'ouverture se trouve à l'intérieur du *manguaré* de Cuhuañé, c'est-à-dire chez lui.

Lorsque le Grand Singe s'en aperçoit, l'homme est protégé à l'intérieur de la cavité obscure du manguaré ; il ne peut donc pas le dévorer mais seulement lui parler. Une telle

[314] Bien entendu, quand nous disons « mythe de Cuhuañé », il ne s'agit pas de l'unique mythe de Cuhuañé connu chez les Yucuna. D'une part, il existe d'autres versions de ce mythe et, d'autre part, Cuhuañé est représenté dans beaucoup d'autres histoires : Cf. Eladio Yucuna (comp.), 1994. Par mythe de Cuhuañé, nous désignons la version et l'extrait du mythe qui a pour protagoniste Cuhuañé et que nous présentons en annexes.

conversation ne pourrait avoir lieu sans les particularités des conditions que nous venons de décrire ; c'est la spécificité même de la situation des protagonistes qui rend leur conversation exceptionnelle.

6.1.4.2. Les échanges manqués et leurs conditions extraordinaires

Par plusieurs conversations, les personnages vont peu à peu réaliser différents types d'échange.

Cuhuañé fait une première proposition à l'homme en lui demandant de lui donner son corps contre le sien. Cette proposition ne constitue pas un échange acceptable du fait de l'impossibilité du premier donneur de survivre à ses offres successives. Or, dans un tel contexte, où il existe une différence surnaturelle de rapport de force, il est clair que l'homme n'a pas d'autre choix que de se soumettre aux volontés du maître[316].

Mais l'homme sait lui répondre par la ruse en lui donnant les membres et le coeur du petit singe qu'il avait tué la veille et cache avec lui dans la sombre cavité de l'arbre *bamba*. Une fois qu'il a tout offert, il demande alors son dû à Cuhuañé.

Ce dernier se montre à la fois dupe et ignorant des lois de la nature. Il accepte de découper tous ses membres et de lui rendre jusqu'à son coeur (séq. 54-64), sans même connaître les limites de sa propre immortalité ou de celle des autres.

L'homme sort de l'arbre *bamba* vainqueur de Cuhuañé. Il remarque alors les dents du monstre et pense à revenir les chercher plus tard, lorsque sa chair se sera complètement décomposée. Il espère ainsi gagner le trophée de son exploit.

---

[315] Au sein de la culture yucuna, il existe plusieurs catégories de « maîtres de la forêt ». À part le *cuhuañé*, nos informateurs ont classé sous une même catégorie le *machaca*, un nain renommé pour être tout aussi dangereux. Pour les autres « esprits » censés peupler la forêt, Cf. Van der Hammen, *Op. cit.,* 113-117.

[316] Lorsque nous étudierons les fonctions déictiques et performatives implicites des conversations mythiques, nous expliquerons comment cet échange apparent cache en fait une menace illocutoire. Pour l'instant, nous ne traitons que les aspects explicites à retenir dans ce mythe, en ce qui concerne les échanges.

Mais Cuhuañé n'a rien d'un être ordinaire ; quand l'homme revient, il s'est complètement reconstitué. Le héros frappe alors les dents de Cuhuañé comme pour les lui prendre, mais ce dernier se met à revivre ; il semble réveillé d'un profond sommeil.

L'immortalité de Cuhuañé empêche toute possibilité de le vaincre ou d'obtenir son trophée.

6.1.4.3. La chose donnée par le Maître de la Forêt

C'est alors que se produit un second type d'échange entre les deux protagonistes. Un échange tout aussi exceptionnel que le premier, mais qui repose cette fois sur une situation de malentendu.

Le rapport entre les deux personnages n'est plus véritablement un rapport de prédation ; bien au contraire, le Grand Singe se montre reconnaissant envers l'homme qui l'a réanimé sans le vouloir. Il apparaît naïf pour ne pas avoir saisi les intentions inavouables de l'homme.

Cuhuañé se propose de donner (*a'caje*) une récompense (*rihuemí,* séq. 104) pour avoir fait preuve de « pitié en sa faveur » *(hue'picaje iná mu'ji*). Il offre l'hospitalité à son sauveur et demande à sa femme de lui servir de la nourriture comme il se doit dans un foyer domestique (séq. 125). Puis, il lui donne une fléchette en récompense, pour l'avoir ramené à la vie.

Mais la fléchette offerte par Cuhuañé ne peut être transmise sans un certain savoir (elle ressemble en cela aux feuilles de toiture de Je'chu). D'abord, il faut lui parler, lui dire qui elle doit tuer (séq. 141). Ensuite, il ne faut jamais s'approcher d'elle lorsqu'elle est en train de tuer ses proies (séq. 144). La fléchette peut être fatale à celui qui n'est pas capable de suivre les précautions d'usage. C'est pourquoi elle ne peut en aucun cas être prêtée (séq. 135).

6.1.4.4. La perte de la chose

Malgré les recommandations du Maître, l'homme se laisse influencer par l'un de ses frères et lui prête la fléchette (séq. 210, 211). Celui-ci n'est pas capable de s'en servir correctement et se fait tuer par elle. Juste avant de mourir, il découvre son secret. Celle-ci se transforme en tigre pour tuer et dévorer ses proies. Après avoir tué le frère, elle retourne chez le Maître. Du même coup, l'homme perd et son frère, et sa fléchette exceptionnelle (séq. 210-260).

Il retourne alors réclamer la flèche au Maître, mais celui-ci n'accepte plus de lui rendre. Il ne lui laisse qu'une fléchette de force médiocre (séq. 274-286). Celle-ci ne possède pas les qualités extraordinaires de l'autre. Elle tue peu, jamais de gros gibier et pas à chaque fois. Après un essai manqué, l'homme devra donc se satisfaire des rares succès de sa nouvelle fléchette qui n'a quasiment plus rien d'exceptionnel (séq. 307-332).

6.2. Les Blancs et leurs échanges légendaires

Après avoir brièvement exploré une version du mythe d'origine dans laquelle le narrateur fait déjà référence aux Blancs[317] en décrivant comment leurs ancêtres se sont séparés de ceux des Indiens par leur comportement face à une distribution de biens matériels, il conviendrait de définir leurs principales caractéristiques d'après certaines représentations communes aux indigènes de langue yucuna.

Mais celles-ci ne peuvent pas toujours être explorées en étudiant la mythologie à proprement parler. La fonction sociale traditionnelle d'un mythe n'est pas nécessairement de répondre aux problématiques d'une confrontation avec les Blancs. Pour recueillir de nouvelles informations sur la façon indigène de concevoir les Blancs et leur monde, il est souvent

[317] Cette référence aux Blancs dans le mythe d'origine du monde n'est pas admise par l'ensemble des narrateurs de langue yucuna, même si l'ethnographie en présente plusieurs versions (Cf. Malaver et Ocstra, 1984 ; Jacopin, 1988). Selon Milciades Yucuna, les Blancs ne peuvent apparaître dans un mythe de Caripú Laquena.

intéressant d'étudier des narrations se trouvant en marge de la mythologie. En effet, ce sont elles qui doivent en priorité incorporer les représentations de la mythologie des Indiens avec celles de leurs interlocuteurs blancs afin d'expliquer les transformations de leurs conditions de vie.

Nous avons choisi d'étudier deux de ces histoires : celle des deux petits Blancs abandonnés et celle des trois frères blancs, narrées par Milciades Yucuna[318] (Voir annexes). Chacune d'entre elles semble appartenir à un héritage multiculturel spécifique : celui d'une confrontation déjà ancienne entre natifs et colons. Elles ont pour particularités de partager certains aspects formels avec les mythes, mais s'approprient des thèmes et des personnages de l'occident, en construisant une représentation plus cohérente et globale[319] de l'altérité sociale. Il est probable que ces histoires furent extrêmement importantes[320] à une époque donnée, mais désormais révolue[321]. Elles constituent néanmoins la trace orale et la mémoire d'un mode de pensée qui détermine encore — nous le verrons plus loin — certaines conceptions contemporaines. Nous proposons donc de les prendre en compte comme elles le méritent.

[318] Ces deux histoires semblent assez connues chez les Indiens Yucuna. Des versions quasiment semblables nous ont d'ailleurs été racontées par Mario Matapí. Nos deux informateurs nous ont affirmé les avoir appris il y a longtemps, à l'époque de leurs grands-parents. On trouvera notamment un extrait de l'histoire des deux petits Blancs abandonnés dans *Une collection de légendes et mythes en yucuna et en espagnol* (Cf. Eladio Yucuna (comp.), 1994), et un résumé de cette même histoire dans l'ouvrage de Maria Clara van Der Hammen (Cf. *Op. cit*., 1992 : 305).

[319] Vansina, 1985.

[320] Toute société est obligée d'avoir une représentation cohérente et globale de l'altérité lorsqu'elle est confrontée à elle de manière problématique ou conflictuelle, ne serait-ce que pour pouvoir penser ses relations avec elle et les traiter dans la pratique. C'est même pour cela que l'ethnologue joue un rôle fondamental dans nos sociétés, même si l'on tend à le nier ou à le minimiser.

[321] Face aux transformations de la vie sociale résultant de nouvelles confrontations entre cultures, les représentations de l'altérité ne sont plus suffisantes, même si elles restent nécessaires. C'est pourquoi chaque société en recrée continuellement de nouvelles en se fondant sur ses propres formes de représentations traditionnelles, tout en y intégrant certains éléments des autres cultures auxquelles elle se confronte.

6.2.1. La nature du Blanc

L'histoire des deux petits Blancs abandonnés décrit les enfants blancs d'une manière particulière par rapport aux autres enfants de la mythologie. Ceux-ci apparaissent comme égoïstes, voraces et irrespectueux de leurs parents (séq. 12-15, 37-41). Bien entendu, ces caractéristiques précises ne sont pas attribuées aux enfants blancs par simple hasard. Il s'agit au contraire de leurs « prédispositions » ou de leurs « caractéristiques de départ ». Dès leur naissance, les Blancs auraient certaines particularités innées, que l'on peut déjà percevoir avant leur socialisation, c'est-à-dire tout au début de leur enfance. En cela, ils se distinguent des autres enfants.

Une fois adultes, les Blancs auraient aussi une certaine aptitude à abuser des autres sans scrupule. L'histoire décrit par exemple la façon dont le père abandonne ses enfants en leur « mentant » (*pajlacaje*), et même en les « trompant » (*pajlacaje majopeja*) puisqu'il les emmène au loin en leur faisant croire qu'il va bientôt se régaler de miel avec eux (séq. 47-61). Plus loin, cette même histoire raconte comment les deux enfants parviennent même à tromper une vieillarde qui n'est autre que la « femme d'un démon ». Durant toute leur enfance, les gamins se montrent plus malins qu'elle. Ils lui font croire qu'ils restent petits malgré la nourriture qu'elle leur donne, en lui faisant tâter une queue de souris au travers de la pièce dans laquelle elle les enferme (séq. 184-198).

L'histoire des trois frères blancs fait elle aussi référence à cette nature intrinsèque du Blanc. Comme en écho, elle nous présente exactement les mêmes défauts caractéristiques. Pedro et Capalo ne se montrent pas très respectueux de leur famille à charge. Au bout d'un certain temps, ils ne supportent plus de s'occuper de leur mère malade. L'un décide de partir en voyage et l'autre va même jusqu'à la tuer[322] (séq. 14-36). Lorsqu'ils décident ensemble de

[322] À constater la surprise et l'écoeurement de l'audience à l'instant où le narrateur décrit Capalo tuant sa mère, il semble improbable que les Indiens admettent ce parricide comme une forme d'« euthanasie » ou de « respect ».

partir, ils n'hésitent pas non plus à abandonner leur petit frère Felipe et à le blesser à plusieurs reprise pour empêcher qu'il ne les suive (séq. 67-104).

Capalo est aussi un redoutable trompeur parce qu'il propose à sa mère une soupe de farine en lui laissant entendre qu'il veut apaiser sa faim afin de lui faire plaisir ; en fait, il se prépare à l'étouffer avec la coulée bouillante (séq. 25-36). Il monte d'ailleurs un stratagème pour faire croire à son frère qu'elle est encore vivante et lui ment en disant qu'elle s'est complètement rétablie (séq. 39-56).

Plus tard, un Blanc confie une lettre à chacun des deux frères pour aller la porter à un prêtre. Mais ils reviennent l'un après l'autre sans avoir été le voir. Quand, au retour, le Blanc les interroge, ils prétendent avoir vu le prêtre, mais qu'il ne leur a pas transmis de réponse écrite (séq. 228-235, 258-263).

6.2.2. Les rapports entre les Blancs et les êtres bibliques

Mis à part la présence des Blancs dans ces histoires, on y rencontre aussi d'autres personnages totalement étrangers à la mythologie traditionnelle. Le plus énigmatique et le plus important d'entre eux est bien sûr le « dieu des Blancs », celui que les Indiens appellent *Tupana*[323].

Il est toujours doté d'objets ou de pouvoirs surnaturels, comme la plupart des héros mythiques, mais à la différence d'eux, il n'est jamais critiqué ou ridiculisé pour certaines imperfections[324] ; ses comportements et son aspect ne sont d'ailleurs jamais décrits.

Sur le moment, du moins, un tel acte semble leur apparaître comme une manière inacceptable et même abominable de s'en débarrasser.

[323] Un tel nom est sans doute dérivé de *Tupán*, le héros culturel des Indiens tupí (qui est aussi « l'esprit du Tonnerre »). Il fut identifié avec le Christ sous l'influence des missionnaires depuis le Rio Negro (Cf. Piñeda Camacho, 1987 : 188).

[324] Tupana ne peut en aucun cas être comparé aux allures grotesques des animaux ou des êtres surnaturels de la mythologie. D'après le peu que l'on en dit, il semblerait encore plus « civilisé » que ce qu'il est concevable d'imaginer ; c'est pourquoi il n'est jamais représenté.

En outre, son rapport avec les hommes est très différent de ceux que nous avions traité précédemment (par exemple, entre les Caripú Laquena et Je'chu, ou entre Cuhuañé et un humain). Dans les deux histoires, il n'intervient que brièvement et uniquement pour venir en aide à des Blancs, en l'occurrence juste avant qu'ils ne deviennent adultes. On remarquera qu'il ne se montre jamais à un Indien (ni même à un Noir). Il nous est décrit comme le Sauveur exclusif de certains Blancs menacés par des êtres malfaisants et apparaît toujours au bon moment, c'est-à-dire juste avant l'instant fatal.

C'est ainsi que dans *l'histoire des deux petits Blancs*, Tupana sauve les deux enfants en leur révélant les intentions de leur ogresse. Il leur donne aussi le bâton qui leur permettra de la tuer et leur indique comment l'utiliser. Il leur offre ainsi les moyens de modifier certaines des caractéristiques qu'ils partagent avec le reste de l'humanité (leurs défauts, faiblesses et conditions d'existence). Ces moyens, ce sont les marchandises et les animaux domestiques introduits par les Blancs dans l'univers physique et conceptuel indigène. Dès lors qu'ils les possèdent, les Blancs n'éprouvent plus le besoin de tromper ou de mentir aux autres, ne craignent plus personne[325] (humain ou démon) et n'ont même plus à « penser » (séq. 313) pour produire les éléments nécessaires aux conditions de leur existence. De plus, ces moyens se distinguent des choses dotées d'un être intérieur, de la mythologie. Ils peuvent être « donnés » ou « prêtés » et néanmoins être efficaces sans que leur soit attaché un savoir spécifique sur

[325] Indiquons qu'à la fin de l'histoire, l'homme se fait pourtant tuer par de la sorcellerie vaudou. Puis, il se fait ressusciter par son chien. Pour diverses raisons, nous n'avons pas transcrit et traduit la fin de cette histoire. D'abord, nous n'avons pas eu le temps d'achever le travail de traduction avec nos informateurs. Ensuite, la fin nous apportait moins d'éléments intéressants pour le thème de notre recherche. Nous la résumerons néanmoins car elle est quelque peu différente de la version recueillie par Maria Clara van der Hammen (*Op. cit.* : 305). Peu après que le Blanc ait fondé un foyer avec sa femme, il retourne régulièrement chasser avec ses chiens ; pendant ce temps, celle-ci le trompe avec le Noir et va même jusqu'à lui donner toute la nourriture apportée par son mari. Ce dernier se doute de quelque chose et finit par les surprendre ensemble dans le même lit. Alors, il les tue tous les deux avec son fusil. Ensuite, la soeur du Noir se venge et parvient à le tuer par sorcellerie en enfonçant une aiguille dans le coeur d'une poupée. Après avoir été enterré, l'homme est ressuscité par Quepará, mais n'accepte plus de vivre en ce monde. Il s'en va alors dans un autre monde et demande à son chien de rester sur cette terre avec les hommes.

leur « histoire[326] ». Leur être intérieur semble inexistant ou indifférent à celui qui le manipule. L'utilisateur n'a rien à apprendre sur cet être pour pouvoir s'en faire un allié. Il se conduit donc comme un véritable « objet », au sens occidental du terme.

L'histoire des trois frères réfère au même type de relation entre Dieu et les Blancs ; le narrateur la désigne comme « son aide », celle qui est « donnée » par Tupana (séq. 85). Dès lors que ce dernier a offert à un Blanc la possibilité d'utiliser ses propres objets extraordinaires (des médicaments miraculeux), celui-ci se trouve transformé. Il est alors impossible de le maltraiter ou de lui faire du mal (séq. 118-121). Il devient ainsi le véritable héros jusqu'à la fin de l'histoire ; il est invincible grâce à sa protection divine. En outre, il semble perdre certains défauts initiaux car il ne ment plus. Au contraire, il devient honnête, franc et loyal, car il sait assumer jusqu'au bout les différentes tâches et missions dans lesquelles il s'engage verbalement (séq. 277-278, 335, 338).

Relevons aussi dans *l'histoire des deux petits Blancs* certaines caractéristiques des deux démons (*jiñá*). Leurs particularités physiques (têtes multiples) n'ont rien de commun, à notre connaissance, avec les êtres de la mythologie yucuna. On remarquera qu'ils se distinguent de ces derniers dans la mesure où ils ne semblent pas dotés de savoir particulier ni d'objets surnaturels ; ils n'ont donc rien à offrir ou à transmettre, aucun ordre ou conseil à formuler. À noter cependant leur relation très particulière avec les femmes non indigènes ; celles-ci peuvent devenir les leur (la vieillarde, par exemple) et « s'allonger[327] » avec eux (séq. 353). Se faisant, certaines d'entre elles vont même jusqu'à demander la mort de leur frère sans aucun scrupule (séq. 370).

[326] On remarquera l'importance de ces histoires aux yeux des Indiens. Même s'ils ne possèdent pas toujours les objets des Blancs, ils se sont continuellement préoccupé de s'approprier leur aspect immatériel, c'est-à-dire leurs histoires. C'est la raison pour laquelle nous pouvons encore les étudier aujourd'hui.

[327] Ce qui sous-entend que les femmes blanches entretiennent parfois des rapports sexuels avec les démons, comme les femmes noires d'ailleurs qui pratiquent la sorcellerie vaudou (voir deux notes plus haut).

6.2.3. Les échanges entre Blancs

L'histoire des deux petits Blancs présente une perspective indigène de l'échange entre Blancs *pour* l'obtention des femmes (il n'est donc pas un échange de femmes).

D'une part, l'histoire expose la forme de cet échange en assimilant certains aspects des rapports de parenté yucuna aux rapports entre Blancs. Le narrateur énonce *l'impossibilité d'un père de vivre avec ses filles* (séq. 485-486, 597). Ce qui sous-entend que, non seulement, un père ne peut pas avoir de relation sexuelle avec elles (prohibition de l'inceste), mais il ne peut pas non plus bénéficier toute sa vie de leurs services domestiques. Il doit donc absolument les marier, pour que celles-ci aillent vivre dans la résidence de leur mari (résidence virilocale) et de préférence avec la famille de ce dernier[328] (résidence patrilocale).

D'autre part, le rapport d'alliance entre Blancs est présenté comme un rapport possible *entre étrangers*, c'est-à-dire entre *carihua.* L'histoire décrit en effet la manière dont un Blanc conçoit le mariage de sa fille ; il peut la marier avec n'importe qui, pourvu qu'il s'agisse de « quelqu'un d'autre » (*apú jhua'té*). Néanmoins, l'alliance ne se scelle pas sans certains objets indispensables constituant le prix de la fiancée (*ruhuemí*). Idéalement, c'est-à-dire uniquement dans le cadre enchanteur de cette histoire, il peut s'agir d'objets surnaturels tels que le trophée d'un monstre. Mais plus concrètement, avec certaines conséquences présupposées sur les pratiques contemporaines, ce sont surtout des marchandises qui sont offertes par le fiancé blanc à son beau-père en échange de sa fille (séq. 642-645).

Selon une certaine perspective indigène qui rend possible la narration de cette histoire (du moins celle d'une époque révolue) : entre Blancs, on ne respecterait pas certaines règles élémentaires de parenté. Les femmes blanches partent de préférence avec ceux qui possèdent d'abondants moyens matériels pour les entretenir, quels qu'ils soient (indépendamment du fait

[328] Cette règle se déduit aussi de l'énoncé de la séquence (485) « les garçons vivent avec soi ».

qu'ils aient ou non une relation de parenté connue), du moment qu'ils détiennent des marchandises pour elles ou leurs familles.

L'histoire des trois frères offre quant à elle une perspective de l'ascension économique et sociale entre Blancs. Cette ascension commence notamment par « l'aide de Tupana » qui change radicalement les caractéristiques initiales du plus jeune frère (comme s'il était touché par la Grâce). Il devient alors digne de parole (honnête, franc et loyal).

Cette histoire expose aussi la manière d'obtenir de bonnes conditions d'existence. D'abord, les trois frères reconnaissent qu'ils doivent absolument changer de nom (*apiyacaje iná i'í*) ; ce qui chez les Blancs se fait uniquement par le « baptême » (*yumecaje*) d'un prêtre (séq. 170). Ensuite, ils doivent trouver du travail. Mais un « bon travail » ne peut être obtenu que par l'apprentissage de la lecture et de l'écriture auprès du prêtre (séq. 171-174). Enfin, pour se faire ainsi baptiser et « éduquer » (*lama'tacaje*[329], séq. 351, 353) par le prêtre, encore faut-il aller jusqu'à son église sans s'arrêter devant la violence et la tentation (séq. 179-205).

Seul Felipe, le plus jeune frère, parvient à suivre les conseils de son bienfaiteur blanc. Ayant été sauvé par Tupana, il sera apte à assumer ses engagements (séq. 277-353) et même à en donner la preuve en transmettant la lettre manuscrite du prêtre.

L'ascension sociale du Blanc résulte de ses nouvelles qualités intrinsèques, celles offertes par Tupana. Dès lors, même s'il doit éprouver les mêmes difficultés que les autres, il est capable d'aller jusqu'au bout de la tâche ou de la mission qu'on lui a confiée. En tenant sa parole, il devient digne de confiance et c'est ainsi qu'on peut lui offrir un vrai travail avec des responsabilités.

Une fois que le jeune a appris à lire et s'est fait baptiser comme il l'avait promis au Blanc (séq. 277-278), le prêtre le nomme alors *capitaine*, lui offrant, du même coup, un statut privilégié.

Puis, il lui « donne un travail », en commençant par lui remettre des vêtements, des armes et un chapeau. Par de tels actes, il lui octroie les moyens ostentatoires attachés à son nouveau statut. En d'autres termes, il fait de lui un Blanc accompli portant la « marque » de son invulnérabilité (séq. 324-325). Ensuite, il lui confie un stock de marchandises, de l'argent et un cheval. Enfin, il lui apprend à comptabiliser en inscrivant par écrit le prix du travail et des marchandises pour payer ses futurs ouvriers (séq. 333-334). On remarque qu'il ne lui remet rien sans certaines recommandations et sans attendre les réponses engagées du jeune pour poursuivre la procédure qui consiste à lui « donner un travail » (séq. 306-338).

À son retour, Felipe dispose des moyens matériels (marchandises, argent) et immatériels (un nom de baptême, un statut de *capitaine*, une éducation) avec lesquels il peut « travailler dans de bonnes conditions » (*jápacaje pala*). Il devient celui qui « commande ses frères et les fait vivre » (*ne'macana*) en les faisant travailler pour lui. Il les fait ainsi porter les marchandises, construire sa maison et son entrepôt, sans effectuer le moindre effort physique. Son unique « bon travail » (*pala jápacaje*) consiste d'abord à « mettre » (*ya'tacaje*) le travail de chacun sur papier, puis à le récompenser par « sa valeur » (*rihuemî*). L'ouvrier blanc est alors réglé qualitativement selon son choix : soit en argent, soit en marchandises, soit avec les deux à la fois (séq. 384-386).

Le narrateur nous expose donc avec cette histoire une représentation traditionnelle commune à sa société qui définit explicitement le « vrai Blanc » ou celui qui s'est complètement réalisé (*cajrú carihua*). C'est précisément ce Blanc que l'on appelle aujourd'hui le « patron » (*carihua*) ou le « maître de l'argent » (*liñeru miná*). Il se distingue des Blancs qui n'ont pas de véritable « situation » (*pala jápacaje*) et qui travaillent pour lui, le plus souvent à la tâche.

[329] Ce terme désigne aussi le soin chamanique qui est censé favoriser certaines qualités chez un jeune (telles que

6.3. L'exploitation des Indiens par les caucheros

En dehors de certaines histoires légendaires sur l'origine des Blancs et de leurs pratiques contemporaines, il existe d'autres histoires qui décrivent leurs relations avec les Indiens.[330] Celles-ci commencent dès l'arrivée des premiers indigènes influencés par l'occident, car ils étaient déjà assimilés ou confondus avec les Blancs.[331] Cependant, nous avons préféré sélectionner des récits qui relatent des événements du XXème siècle, depuis l'arrivée des caucheros au Miriti.[332]

Nous commenterons deux récits présentés en annexes[333]. Dans le premier, le narrateur expose les transformations des conditions de vie des Indiens depuis leurs premières relations avec les exploiteurs de caoutchouc jusqu'à nos jours ; dans le second, il nous offre une perspective autobiographique de ses rapports avec le cauchero Uribe.

6.3.1. Du travail forcé à la rébellion

L'histoire de l'arrivée des Blancs expose les premières conditions de travail imposées par des colons[334], dès leurs premiers contacts avec les Indiens du Miriti. Selon ce qui est explicitement dit par le narrateur, celles-ci n'avaient rien de commun avec des conditions

---

son courage, sa persévérance et son aptitude à apprendre).

[330] Pour une présentation globale de l'histoire orale des Yucuna, (Cf. Malaver et Oostra, 1984 ; Van der Hammen, 1992 ; Schackt, 1996)

[331] Rappelons que ces premiers « Indiens-blancs » étaient connus sous le nom de *Mirabara*. Venant du Rio Negro, ils auraient été en contact avec les Yucuna entre le XVIIème et le XVIIIème siècle. Leur arrivée intensifia les conflits intertribaux sur le Bas Caqueta (Japura) et au Miriti, car ils avaient pour pratique de capturer ou d'acheter des esclaves indiens avant de les vendre aux Portugais. Ils étaient aussi renommés pour leurs pratiques anthropophages (Cf. Llanos et Pineda, 1982 ; Pineda, 1985).

[332] D'autres récits auraient sans doute pu apporter des éléments intéressants sur le thème que nous étudions. Nous aimerions les traiter dans d'autres recherches.

[333] Les linguistes de l'I.L.V. ont eux aussi transcrit et traduit une histoire sur l'arrivée des Blancs, racontée par Bonifacio Matapi (Cf. Carlos et Bonifacio Matapi, 1984). Celle-ci constitue un matériel narratif très riche qui décrit, souvent à l'aide des mêmes termes que ceux de Milciades, l'histoire des relations avec les Blancs. Cependant, elles ne racontent bien entendu pas les mêmes événements ; chacune présente par rapport à l'autre des données complémentaires : l'histoire de Milciades raconte en détail les premiers contacts violents et répressifs, celle de Bonifacio décrit l'arrivée des missionnaires. Lorsque l'histoire de Bonifacio nous offrira certains éléments différents ou complémentaires de celle de Milciades, nous n'hésiterons pas à la prendre comme référence.

[334] Le premier groupe de colons qui remonta le Miriti était, selon le narrateur, dirigé par Moreno. Cette même information se retrouve dans d'autres récits (Cf. Van der Hammen, 1992 : 30, Schackt, 1996 : 105).

contemporaines d'échange avec les Blancs ; elles étaient régies par la violence et contraignaient les Indiens au travail forcé. Ils subissaient alors la *sévère autorité* (*yuri*) des Blancs pour transporter leurs marchandises. Ces derniers leur donnaient des ordres et vociféraient. Ils allaient même jusqu'à les provoquer (séq. 12) et à les frapper à coups de bâton (séq. 19) ; ils détenaient d'ailleurs des armes pour les contrôler et les menacer (séq. 57).

Selon Milciades, c'est à l'instigation d'un Matapi, nommé *Tujimani*, que les Indiens répondirent à la violence par la violence pour en finir avec ces conditions de travail forcé. Après avoir exprimé devant les autres Indiens sa colère et son désir de vengeance (séq. 27-28), il riposta contre les coups des Blancs et initia une rébellion générale qui tua plusieurs d'entre eux (séq. 29-32). Certains parvinrent à s'échapper. Par la suite, les Indiens ont détruit le bateau des Blancs et se sont appropriés la plupart des marchandises, vêtements et fusils qui étaient à bord (séq. 39-46). Toutes ces choses étaient pour eux inconnues.

6.3.2. Du règlement de compte aux fustigations

Mais les Blancs « ne supportèrent pas » (*uncá najña'la*) qu'on tue certains de leurs membres. Comme le dit la formule indigène reprise par *Imarique* : « Ils se multiplient quand on les tue ; ils reviennent toujours plus nombreux » (séq. 326).

L'histoire raconte alors qu'une commission répressive[335] formée d'une dizaine d'hommes armés remonta le Miriti et arriva chez *Chapuhuana*. Ils commencèrent par s'adresser à ce dernier en tant que maître de maloca et le nommèrent capitaine[336] (séq. 108-109). Ensuite, ils obligèrent les Indiens à leur raconter les événements et surtout à leur donner les raisons qui les avaient poussés à tuer leurs confrères.

[335] Selon d'autres sources, deux commissions répressives se seraient succédées (Cf. Van der Hammen, *Op.cit.*: 32). La première est celle décrite par Milciades et fut dirigée par un dénommé *Plata* (Cf. Schackt, *Op. cit.*: 240-241). La seconde aurait été menée par Oliverio Cabrera en 1908 pour venger Moreno et Plata.

[336] Notons que le récit de Bonifacio rejoint parfois celui de Milciades. Par exemple, il confirme que Chapuhuana fut nommé capitaine par les Blancs (Bonifacio Matapi, 1984 : 3).

Par la menace des armes, ils les contraignirent aussi à leur rendre les fusils et les marchandises qu'ils s'étaient octroyés et obligèrent Chapuhuana à faire venir les autres familles impliquées dans cette rébellion.

Le maître de maloca transmit alors ses paroles à ses frères pour qu'ils aillent les prononcer devant les autres (séq. 177-185, 207-216). À deux reprises ils allèrent « porter sa parole au loin » (séq. 207) ; une première fois chez ses autres « frères » yucuna (*ilé nojena*), la seconde chez ses « oncles » matapi (*nucuna*).

Selon Milciades, les Blancs étaient sur le point de les tuer, mais les anciens parvinrent grâce à leur chamanisme, à les calmer en « détournant leurs pensées » (séq. 173-174). Chapuhuana réussit en outre à leur faire « supporter » toutes les histoires qu'il leur avait racontées (séq. 249). Du point de vue indigène, les Blancs n'étaient donc pas les seuls à tenter de « régler » (*lama'tacaje*) leurs affaires (séq. 375), de leur côté les anciens essayaient eux aussi d'« arranger » (*lama'tacaje*) les choses en les ensorcelant (*lejñacaje*), en retournant leur pensées (*napajno'ta napechú*) et en les faisant dormir (séq. 254-255).

Par ailleurs, les Indiens ont dû « bien penser » à ce qu'ils allaient dire aux Blancs ; la veille au soir, ils discutaient chez Chapuhuana pour s'accorder ensemble sur leurs déclarations, afin de ne pas se contredire et de tout raconter en « une seule fois » (séq. 337).

Après avoir écouté le récit de chacun, les Blancs ont alors continué de réprimander les indigènes et les ont menacés de les tuer au cas où ils se rebelleraient ainsi à nouveau. C'est seulement après cela qu'ils commencèrent effectivement à régler les choses d'une autre manière.

Toutes les marchandises n'avaient pas été rendues, certaines étaient sales et abîmées. Les Blancs réclamèrent alors le prix de ce qui avait été perdu et fixèrent une somme totale,

mais les Indiens étaient incapables de comprendre ce que cela pouvait signifier[337]. Plus tard, ils revinrent avec de nouvelles marchandises et leur donnèrent. Puis, ils leur déclarèrent qu'il fallait les régler en travaillant le latex[338] (séq. 408).

Mais les indigènes n'avaient aucune compétence concernant la collecte organisée du lait d'hévéa. Les Blancs durent commencer par les former à la sélection des arbres, aux diverses techniques de recueillement et de séchage du latex, au défrichage des sentiers et à la gestion productive de leurs différentes activités (séq. 424-456, 470-496). Ils instaurèrent aussi un nouveau rapport autoritaire entre les Indiens en les plaçant sous la responsabilité des *capitaines*. Ceux-ci étaient censés surveiller le travail des hommes et les « obliger à travailler de force » si nécessaire (séq. 463).

En outre, ils leur enseignèrent ce qu'étaient certaines unités de mesures occidentales, telles que le poids en kilo (séq. 538) et la longueur en mètre (séq. 600-601), pour quantifier le produit du travail qu'ils leur demandaient[339]. Enfin, à force de les contraindre à accroître la productivité de leur travail, ils leur firent peu à peu saisir certaines unités de mesure du temps occidental, telles que la « semaine de travail » et l'heure (séq. 480, 503).

Au bout d'un certain temps, les caucheros n'étaient toujours pas satisfaits du travail des Indiens. Après leur avoir maintes fois répété de travailler plus dur et plus efficacement, ils décidèrent de les battre et de les fouetter (séq. 652-668). De nouveau, ils les contraignaient au

[337] Remarquons qu'à aucun moment, du moins au début, les Blancs ne parlent aux Indiens de l'essentiel de ce qui constituait selon eux leur dette. Ils ne leur disent pas qu'ils doivent travailler pour payer les morts blancs et qu'ils leur doivent par conséquent leurs vies, c'est-à-dire leur esclavage. C'est seulement plus tard qu'ils le diront en essayant de justifier leurs actes devant le corregidor (séq. 726). Pour les prendre au piège de l'endettement, ils leur laissent croire qu'ils les paient avec des marchandises dont la valeur et le prix ne peuvent pas être appréciés des Indiens. C'est donc seulement avec le recul du temps et des années de travail, que les indigènes se rendent compte qu'ils se sont endettés outre mesure, i.e. indéfiniment ; mais déjà, ils sont de nouveau pris au piège puisqu'ils ne peuvent se rebeller ou refuser de travailler du fait de la violence des Blancs armés.

[338] Dans le récit de Bonifacio, les Blancs ne prennent même pas la peine d'expliquer aux Indiens ce qu'ils attendent d'eux. Ils leur donnent des marchandises, sans aucun commentaire, pour être certains que ceux-ci vont les accepter. Si bien que ces derniers pensent qu'ils leur donnent gratuitement ou « comme ça, pour rien » (*majopeja*). Jamais Faustino A'huetu, le traducteur indien des Blancs, ne leur avait dit : « après vous devrez payer avec du latex » (*Eco a'á rihuemí jechi aú*). Cf. Bonifacio et Carlos Matapi, 1984 : 4.

[339] En revanche, les caucheros ne se sont pas préoccupés de leur enseigner ce que représentait la valeur des marchandises puisqu'ils profitaient directement de leur ignorance à ce sujet. Ils ne leur ont pas non plus appris à

travail forcé ; mais cette fois, ils étaient plus nombreux, mieux organisés, et disposaient de moyens supplémentaires[340] pour empêcher de nouvelles rébellions.

6.3.3. De l'endettement à la hausse momentanée du niveau de vie

Les premiers *corregidor* essayèrent de changer la situation en s'opposant à ces conditions de travail forcé et aux sévères fustigations des caucheros. Ils finirent par faire valoir l'autorité de l'Etat en interdisant tout acte violent envers les Indiens[341], et cela grâce à certains documents du gouvernement (séq. 724).

Quand ils s'aperçurent que les caucheros ne payaient pas les Indiens depuis plus de dix ans[342] (séq. 734) et que ces derniers travaillaient pour des dettes minimes, ils demandèrent des comptes au caucheros et les obligèrent à payer leur main d'oeuvre (séq. 728-756).

C'est seulement après qu'un tiers, aussi important que l'Etat, se soit donné les moyens de se faire entendre et d'asseoir son autorité, que les conditions de vie des Indiens s'améliorèrent sensiblement [343].

Cependant, les conditions de travail des collecteurs fonctionnaient toujours sur le mode de l'endettement (*lehuéricaje*) et lorsqu'ils commençaient à être rémunérés, c'était

---

compter avec des nombres, c'est pourquoi ils se contentaient de leur indiquer la mesure concrète de ce qu'ils voulaient (une pile de creusets qui arrive jusqu'à la hauteur d'une liane rouge sur un tronc ou jusqu'à l'épaule).

[340] Rappelons qu'après les affrontements colombo-péruviens de 1911 à La Pedrera, Oliverio Cabrera reçoit du Général Gamboa des armes et peut faire travailler à son compte plusieurs militaires et policiers ayant décidé de s'installer dans la région.

[341] Le récit de Bonifacio apporte quelques détails complémentaires à celui de Milciades sur la façon dont ceux-ci changèrent les conditions de travail imposées par les caucheros (Cf. *Op. Cit.* : 8). Ceux-ci les « disputèrent » littéralement (*ica'caje*). Ils leur dirent que l'on « enseigne » (*quehuíña'tacaje*) pas le travail uniquement avec le bâton ou le fouet, sans prendre la peine de parler aux Indiens ; ils sont des « gens » (*ina'uqué)* doués « d'intelligence » (*capechúruna*), pas des chiens (*yahui*), ils ne méritent donc pas d'être battus (*ña'atacaje*) comme cela. Cette rhétorique de la dispute qui réprimande la manière de se conduire avec des hommes comme avec des animaux rappelle celle des caucheros envers les Indiens lors de leurs commissions répressives.

[342] Pour certains, cela faisait même beaucoup plus longtemps. Rappelons que Plata était présent au Miriti avant Oliverio Cabrera et que ce dernier remonta le fleuve pour venger sa mort et celle de Moreno en 1908. Or les premiers corregidor ne vinrent qu'au moment de la guerre colombo-péruvienne.

[343] Bien entendu, les fustigations ne s'arrêtèrent pas du jour au lendemain sur simples déclarations des corregidor ; celles-ci se poursuivirent pendant un certain temps dans leur dos et ils étaient parfois obligés de fermer les yeux pour maintenir leurs relations avec les caucheros, ce qui revenait à légitimer leurs actes. Par ailleurs, ceux-ci venaient contrôler les dettes des Indiens et les obligeaient eux aussi à travailler. L'influence des

toujours pour des sommes dérisoires, ce qui les condamnait à rester pris au piège d'une dette impossible à rembourser.

L'histoire du Cauchero Uribe offre de plus amples précisions sur l'évolution de ces conditions d'exploitation de la main d'oeuvre indigène. Elle nous décrit comment les corregidor parvinrent peu à peu à obliger les nouveaux patrons à augmenter leurs prix de rémunération du latex. Certains d'entre eux trouvèrent que la quantité de travail fournie par les Indiens était inacceptable si elle n'était pas payée à un meilleur prix (séq. 7-13). D'autres obligèrent les caucheros à payer effectivement le prix en vigueur en contrôlant les cahiers de comptes et en faisant en sorte que les dettes des Indiens soient vraiment déduites selon la valeur de leurs apports. Ils durent alors instaurer de nouveaux rapports d'autorité avec les caucheros, en restant indépendants d'eux, et en refusant de se laisser corrompre ou acheter (séq. 46-93).

Enfin, lorsque l'exploitation du caoutchouc entra définitivement en crise, beaucoup de patrons disparurent ou décidèrent de l'arrêter. Certains se recyclèrent et achetèrent des peaux à des prix assez élevés ; c'est alors que l'on constata une nette hausse du pouvoir d'achat des Indiens.

Cependant, cette période fut brève[344], et depuis la fin de l'exploitation des peaux, il n'y a pas eu, selon Milciades, d'autres sources importantes de travail pour les indigènes du Miriti (séq. 112).

---

corregidor était souvent tellement ambigüe que selon Malaver et Oostra « la situation resta la même dans la pratique pour les Indiens » (1984 : 43).

[344] Rappelons que le commerce des fourrures fut prohibé en Colombie en 1974.

6.4. Le travail avec les linguistes et les anthropologues

Lorsque les indigènes racontent leurs relations avec les Blancs, ceux-ci ont aussi en mémoire l'histoire de ce qu'ils vécurent avec les linguistes et les anthropologues, et demeurent souvent très critiques, voire radicalement opposés à leur travail. Bien entendu, notre but n'est pas d'appuyer certains points de vue indigènes, mais d'en tenir compte pour essayer de considérer les problèmes de la recherche lorsqu'elle amène à travailler avec des informateurs. Dans quelles conditions les chercheurs travaillent-ils avec les indigènes ? Et surtout quelles conditions de travail peuvent-ils leur apporter, comparées à celles des autres Blancs ? Si les investigateurs négligent parfois de traiter ces questions, il est intéressant de noter que leurs informateurs ont toujours un point de vue à ce propos. Quant à nous, nous attacherons la plus haute importance à de telles perspectives, non pas pour prendre position en faveur ou à l'encontre de telle ou telle personne ou de telle ou telle institution, mais pour envisager les conditions de la poursuite de notre recherche. Celle-ci n'est pas seulement en position d'observation par rapports aux acteurs sociaux, mais elle se trouve nécessairement en interaction avec eux. De plus, elle est aussi « observée » et mise en perspective à partir d'un cadre de référence lié à leur passé ou à leur histoire.

Pour prendre en compte certaines observations que les indigènes émettent sur leurs échanges avec les ethnolinguistes et ethnologues, Milciades nous a raconté deux histoires présentées en annexes : l'une sur Stanley et Junia Schauer de l'Institut Linguistique d'Été, l'autre sur Martin von Hildebrand et Nicolas Bermudes de la Fondation Gaïa. Comme *l'histoire du Cauchero Uribe*, elles constituent à la fois un témoignage et une autobiographie. Et à l'instar des autres histoires sur les Blancs, elles dénoncent certaines pratiques jugées inacceptables.

6.4.1. L'exploitation par « tromperie »

Les deux histoires narrées par notre informateur accusent les linguistes et les anthropologues d'utiliser à leurs fins la « naïveté » indigène. En cela, ils ont pour caractéristiques communes avec la plupart des Blancs de tromper[345] les autres en leur mentant (*pajlacaje*). Ils les feraient ainsi travailler sans véritable contrepartie (*majopeja*).

Milciades décrit dans *L'histoire des linguistes de l'ILV* la manière selon laquelle Stanley Schauer s'est engagé à travailler avec les Indiens. D'après le narrateur, il énonça lui-même les conditions du travail qu'il se proposait de leur offrir. Il leur demanda, entre autres, de lui enseigner leur langue et de raconter leurs mythes et leurs histoires (séq. 8) ; en échange, il déclara qu'il allait les payer et leur donner les choses qu'ils voulaient (séq. 10-14). Après avoir fini par accepter une telle proposition, les indigènes commencèrent à travailler avec lui et sa femme en espérant plus tard bénéficier des choses dont il avait parlé. Mais lorsqu'il revint avec des marchandises et que ceux-ci les lui réclamèrent, il déclara qu'il ne les amenait pas pour les donner mais pour les vendre (séq. 44-45). Or, selon Milciades, il ne donnait pas d'argent par ailleurs (séq. 58). Il ne faisait donc pas les dons promis et pour lesquels les indigènes avaient commencé de travailler avec lui. Il ne donnait que certains médicaments (séq. 62-65).

L'histoire des anthropologues raconte de la même façon comment les indigènes se sont de nouveau laissés duper. Selon le narrateur, lorsque Martin von Hildebrand arriva chez les Indiens, il demanda lui aussi d'apprendre leur langue, leurs histoires, etc. (séq. 4, 21, 33). En échange, il s'engagea à leur apporter beaucoup d'argent du gouvernement (séq. 20-29) et certains objets de faible valeur comme des piles, des hameçons et du nylon (séq. 38). Mais à chaque fois qu'il revenait, il ne leur apportait que ces dernières petites choses et leur

[345] En espagnol, les indigènes utilisent le verbe « engañar ».

promettait de leur amener l'argent plus tard (séq. 53). Finalement, ils n'en virent jamais la couleur (séq. 55). Plus tard, Nicolas Bermudes fit de même, puis s'en alla à son tour (séq. 57).

6.4.2. Du mécontentement indigène à l'exclusion

Les deux histoires exposent non seulement les principales raisons du mécontentement indigène, mais aussi les différentes manières selon lesquelles les investigateurs se sont fait exclure socialement.

Dans sa version des événements passés avec les linguistes, Milciades raconte la raison pour laquelle il fut personnellement fâché contre eux. Alors qu'il observait la façon dont ils travaillaient avec leurs informateurs, il demanda à Stanley Schauer de lui offrir un short[346]. Mais celui-ci refusa. Dès lors, il en déduisit que les linguistes ne donnaient rien ou presque[347] en échange du travail des Indiens. Il les prévint, mais ceux-ci continuèrent de leur raconter les histoires, même celles qui devaient, selon Milciades, demeurer secrètes (séq. 116, 120). Enfin, lorsque les anciens se lassèrent de travailler sans avoir encore rien reçu, ils s'arrêtèrent (séq. 117-119). Par la suite, les Schauer tentèrent d'enseigner la Bible aux jeunes (au détriment de la culture traditionnelle). Ils parvinrent à la traduire et à la faire imprimer en langue yucuna, avec les chants (séq. 134-144). Alors les anciens finirent par être majoritairement mécontents du travail des linguistes ; ils les ont « disputés » et leur ont « interdit » de revenir (séq. 151-152). C'est ainsi que ces derniers durent abandonner leur travail sur le terrain.

---

[346] Cette pratique de demande ne doit pas être comprise comme une requête sans contrepartie. À une époque où les caucheros avaient l'habitude d'endetter leur main d'oeuvre en leur donnant des marchandises avant de commencer à les faire travailler (comme pour les embaucher), cette demande revenait à vérifier si le linguiste avait véritablement l'intention de donner quelque chose en échange du travail.
De leur côté, les missionnaires de l'ILV refusaient toute avance sur les produits du travail, car ils s'opposaient fermement au mode d'exploitation par endettement pratiqué par les caucheros.

[347] Le narrateur caricature les événements en disant que les linguistes ne donnaient absolument rien (séq. 59, 124-125) ; il modère d'ailleurs ses propos à la séquence (68) en disant que les informateurs allaient « vivre sur son dos ». Mais il est certain que les Indiens n'ont pas trouvé suffisant les choses qu'ils leur donnaient ou qu'ils leur laissaient acheter à bas prix, et ils s'en sont plaints. L'effet social à long terme est le même ; il aboutit à l'hostilité générale.

Pour les anthropologues, l'une des raisons principales du mécontentement est la même : ceux-ci sont dénoncés comme des trompeurs qui promettent des biens matériels et de l'argent en échange du travail de leurs informateurs, sans remplir leurs engagements. Mais en outre, ils sont implicitement accusés de prendre l'argent des Indiens puisqu'ils ne viennent pas leur rapporter l'argent du gouvernement (séq. 26, 53-57)[348].

Selon le narrateur, leur exclusion fut alors plus violente. À force de changer d'endroit et de tromper les Indiens un peu partout dans la région, ils finirent par se faire dénoncer aux guérilleros (séq. 60-64). Ces derniers les ont alors capturés pour les tuer. Finalement, ils les ont libérés en échange d'une rançon, mais ils leur ont interdit de travailler dans de telles conditions avec les Indiens. Ils leur ont aussi déconseillé de revenir (séq. 90-92).

[348] Le point de vue indigène est extrêmement simpliste ici puisqu'il ne considère pas vraiment le coût de l'ensemble des travaux et projets réalisés par les anthropologues en faveur des Indiens (ne serait-ce pour que l'Etat leur accorde des droits particuliers sur leurs territoires). Toujours est-il que les investigateurs ne se sont, semble-t-il, pas donnés la peine de régler leur compte avec un grand nombre d'Indiens, d'où leurs mécontentements, leurs dénonciations et leurs plaintes.

7. PAROLES D'ÉCHANGE ET RÈGLES CONTEXTUELLES

Dans le précédent chapitre, nous avons pu apprécier la multiplicité des aspects de l'échange, tels qu'ils sont conceptualisés par les Indiens yucuna, en fonction du cadre narratif dans lesquels ils se les représentent.

Il nous reste maintenant à savoir dans quel contexte spécifique de telles conceptions sont représentées, et surtout si elles sont définies au moment même et à propos de l'échange qui est réalisé. Est-ce dans la situation de l'échange qu'il convient de formuler ses règles, ou vaut-il mieux les éclaircir à d'autres moments ? Quelles sont les conditions propres à chaque situation de l'énonciation des règles des échanges dans chaque contexte spécifique ?

Pour traiter ces questions, nous prendrons pour références les diverses transcriptions séquentielles, afin d'étudier les particularités des paroles intégrées à chaque contexte d'échange chez les Yucuna.

Selon la méthode que nous avons adoptée, nous décomposerons les échanges en actes de parole et distinguerons leurs aspects verbaux et non verbaux.

Puis, nous tenterons de définir les règles contextuelles qui régissent l'organisation séquentielle des échanges sociaux. Pour formuler de telles règles, nous prendrons en compte les conceptions des acteurs indigènes habitués à les appliquer et nous examinerons la manière dont ils les (re)produisent. Certains actes d'échange n'ont pas besoin d’être explicités pour que chacun saisisse leurs sens en situation. D'autres, au contraire, doivent exprimer par le langage les règles qui sont censées les régir.

Une fois que nous aurons analysé les divers actes de parole constituant les échanges, en distinguant ceux qui appliquent les règles implicites, de ceux qui servent à les rappeler ou à les réactualiser, nous chercherons à comprendre comment les règles sont implicitement saisies et admises par les participants de l'échange, en étudiant les façons dont elles sont définies dans des situations ou des contextes différents.

7.1. Les paroles domestiques

Si l'on examine attentivement les actes constitutifs des échanges au sein d'une maloca, il convient tout d'abord de souligner l'une des régularités que l'on retrouve quel que soit le contexte traditionnel : *au moment même de leur réalisation, les actes échangés se passent habituellement d'explicitation des règles de leur fonctionnement*. Sauf dans certains cas exceptionnels qu'il convient d'étudier en détail, les règles doivent normalement être exposées au cours des narrations formellement échangées entre les différentes catégories d'interlocuteurs.

Le contexte domestique constitue le cadre dans lequel on observe l'application la plus habituelle des règles implicites. Chaque résident d'une maloca est obligé d'accomplir les différentes étapes des tâches qui lui incombent sans attendre qu'on lui demande, et doit se charger lui même de prendre les initiatives pertinentes, surtout lorsqu'il s'agit de subvenir à la reproduction des membres de sa famille et au maintien de leurs forces vitales. Bien qu'ils soient souvent extrêmement significatifs et réglementés, les actes qui composent les activités quotidiennes restent donc « muets » sur les règles de leur accomplissement. Bien entendu, les différentes tâches des résidents d'une maloca ne demeurent pas pour autant silencieuses ; elles sont régulièrement agrémentées de conversations ou « d'échanges de parole », mais généralement le contenu explicite du discours entre membres d'une même maisonnée ne porte pas sur le degré d'application des règles au moment des diverses contributions des uns et des

autres aux échanges domestiques, si ce n'est parfois pour les valoriser, et ainsi les reproduire en les légitimant. Ce qui ne veut pas dire que les jugements de valeur se référant aux règles qui régissent les apports de chacun, dans un foyer domestique, soient strictement prohibés au moment où ils sont censés être donnés. Ils sont toujours réexprimés dans les moments de discordes. Mais la plupart du temps, les acteurs choisissent de ne pas trop s'exprimer ouvertement là-dessus de manière litigieuse, afin de ne pas complètement déstabiliser leur entente collective. Tout au long du déroulement des actes échangés entre les habitants d'une maloca, la règle implicite semble donc de ne pas en expliciter les règles. Il s'agirait là d'une règle constitutive de l'entente ou de l'accord entre corésidents, dans leur contexte domestique.

7.1.1. Les situations domestiques

7.1.1.1. Étude de la conversation du 3 / 4 / 99

Edilberto revient du village chez son père

Pour considérer les échanges de paroles en situation domestique, nous prendrons pour référence une conversation que nous avons enregistrée et observée, quand *Edilberto revient du village chez son père* (voir annexes). Le début de cette conversation (séq. 1 à 18) illustre remarquablement la caractéristique que nous venons de relever à propos des actes d'échange dans les relations familiales.

7.1.1.1.1. L'entrée des résidents

Tout d'abord, remarquons l'entrée du fils et du neveu de Milciades (séq. 3). Leur arrivée clôt la relation précédente entre l'informateur et l'ethnologue et ouvre une nouvelle situation dès le retour des deux participants habituels du contexte domestique.

Chacun entre à la manière d'un membre résident du foyer, c'est-à-dire ici comme un proche parent de Milciades. Edilberto et Favio ne se donnent pas la peine d'annoncer leur

venue. Ils savent que le père de famille les attend, et sait les reconnaître au premier coup d'oeil, ou plutôt à la première écoute, comme on peut le constater par son arrêt dans le récit à l'ethnologue (séq. 1 et 2). En outre, en tant que membres du foyer domestique, ils doivent toujours rentrer chez eux en temps normal c'est-à-dire après avoir terminé leurs activités extérieures, celles qu'ils sont tenus, en principe, de mentionner avant leur départ.

Leur entrée parait donc se conformer à plusieurs règles de la vie domestique pour les résidents, telles que : « Chaque membre de la maloca rentre au plus tôt, après avoir terminé ce qu'il avait annoncé » et « Il n'est pas nécessaire d'annoncer son identité avant de rentrer chez soi ». Dans la séquence (4), comme dans celles qui vont suivre, aucune de ces règles n'a été déclarée, ni même rappelée ; les deux arrivants se sont contentés de les appliquer et le père de famille n'a aucun commentaire à faire à ce sujet. L'acte d'arrivée obéit simplement à des règles conscientes qui sont restées implicites dans ce contexte domestique.

À peine entré, Favio ordonne au chien de sortir (séq. 5). Il prend lui-même ce genre d'initiative. De nouveau, l'on observe qu'il connaît très bien son rôle de résident. Chacun sait que les chiens n'ont pas la permission de rester à l'intérieur en temps normal, pour différentes raisons. On redoute, d'une part, qu'ils salissent le sol de la maison avec leurs déjections ou apportent une multitude de parasites indésirables[349]. D'autre part, personne n'accepte qu'ils dérobent la nourriture ou lèchent les ustensiles de cuisine.

La règle normative revenant à chaque membre de la famille est par conséquent de ne pas garder les chiens à l'intérieur. Et elle s'impose en priorité à ceux qui les ont laissés entrer. Par son acte, Favio accomplit encore une règle, restée implicite, mais il en connaît les raisons. Personne n'a eu besoin de les lui rappeler, ni même de lui énoncer la règle ou de lui en donner l'ordre. C'est même lui qui exprime l'injonction faisant valoir la règle en s'adressant

[349] L'un d'eux se développe sous la peau, le plus souvent dans la plante des pieds, ce qui oblige à inciser pour l'enlever. Localement, on l'appelle en espagnol « larve de mouche » (*gusano de mosca*), ou encore *nuche* (Yuc. *jamu'ná*). Les Indiens savent que les chiens apportent ce parasite en s'allongeant dans les cendres.

directement au chien. Dans ce cas, par un impératif, un ordre a donc été formulé, ce qui revient à présupposer une nouvelle fois la règle. Mais il ne s'agit pas là d'un rapport entre membres de la famille, uniquement celui que l'on réserve au chien. Cela suppose que l'animal puisse réagir en conséquence ou qu'il sache lui aussi appliquer les règles instituées par les humains à son égard.

Edilberto adopte à la séquence (6) son comportement habituel comme à chaque rentrée à la maison. Il s'installe en se débarrassant de sa casquette ; de ce fait, il entre véritablement dans le contexte domestique. Il redevient un familier de la maloca et, en tant que tel, il a le droit de se servir une part de la nourriture du foyer ; il s'agit d'une règle constitutive de l'échange généralisé entre membres d'une même famille habitant la maloca. D'un bref regard, il perçoit s'il reste de quoi manger dans le lieu habituel où l'alimentation doit normalement être stockée.

7.1.1.1.2. La conversation entre résidents

Au cours de n'importe quelles retrouvailles entre résidents d'une maloca doit toujours s'engager une conversation si les conditions sont « normales ». On ne sera pas surpris de voir qu'un tel échange de parole repose d'emblée sur un échange complexe dans lequel sont inclus les biens matériels. Le fils de la maison effectue un acte de demande d'information en vue de se procurer la nourriture qu'il peut réclamer dans son intérêt (séq. 7). Bien entendu, cela ne lui donne pas pour autant le droit de l'exiger, en rappelant formellement la règle qu'il utilise. Il ne dit pas « Tout résident de la maloca a le droit de manger une part de la nourriture qui est à l'intérieur ! ». Par ailleurs, il ne prononce pas non plus la règle normative « Dans une maloca, il convient de trouver de la nourriture à toute heure ! ». Il se contente de poser une question sur son existence potentielle et son lieu de stockage (Yuc, *Mere chi ajneri ?,* séq. 7). Ce qui suppose, d'une part, les règles que nous venons d'indiquer, et qui sous-entend, d'autre part,

dans le cadre de ces règles, qu'il a l'intention de se servir pour combler sa faim habituelle, comme à chaque retour au foyer.

Par sa réponse, Milciades impose implicitement dans la séquence (8) son statut de père de famille. Il marque son autorité en violant la règle normative qui vient d'être supposée. Son intervention revient à réaliser un acte performatif implicite ; sa valeur illocutoire peut se traduire par : « Peut-être qu'il convient de trouver de la nourriture au foyer à tout heure, mais moi, Milciades, ton père, *je déclare* ne rien avoir à te donner ! ».

Dans une telle situation, une réplique aussi succincte que « Il n'y a rien » (*Uncá na i'malá*, séq. 8) est d'ailleurs lourde de sous-entendus, toujours sans rien dire à propos des conventions familiales. Elle rappelle au jeune homme, fils de famille, en pleine possession de ses capacités productives, qu'il n'a pas accompli les tâches qui lui reviennent. Selon les règles normatives, non décrites ici, ce dernier a le devoir d'aller chasser ou pêcher régulièrement, ce qu'il n'a pas fait ces derniers temps. La réplique de Milciades contient donc un second performatif implicite équivalant à une accusation : celle de ne pas avoir assumé les règles tacites de l'échange domestique.

Dans la suite de cette scène (séq. 9-65), nous remarquons une nouvelle règle implicite, censée déterminer les actes intégrés à une telle situation domestique : ils doivent communiquer des informations essentielles par l'intermédiaire d'un échange d'actes de parole. La conversation présente donc un grand intérêt pour les interlocuteurs (et du même coup pour l'ethnologue), dans la mesure où elle permet de *partager des énoncés pertinents* pour eux à ce moment[350].

[350] Cette règle revient à accepter une certaine validité du principe de pertinence (Sperber et Wilson, 1989) dans cette situation domestique. Mais cette validité ne peut être considérée que si nous prenons en compte les contraintes propres au contexte et qui déterminent le partage des connaissances. On ne peut donc pas induire à partir de certains exemples la *pertinence du principe de pertinence* dans n'importe quel contexte. Celle-ci est toujours dépendante des règles contextuelles.

En poursuivant son interrogation (séq. 9 et 13), Edilberto réalise de nouveaux actes de demande d'information, toujours en cherchant à assouvir son envie de nourriture. Ils lui permettent de prendre une décision, non sans se conformer aux règles implicites qui définissent sa relation avec les autres membres de la famille.

Une fois informé, Edilberto donne de son propre chef l'ordre à Favio d'essorer la pâte. Ce faisant, il réalise implicitement un acte performatif. L'impératif « essore la pâte pour nous » de la séquence (15) présuppose socialement un rapport d'autorité entre lui et son neveu. Un tel ordre réactualise la vigueur des règles instituées au sein de la maloca. Le jeune garçon n'a donc pas d'autre choix que d'obéir au frère de sa mère, surtout lorsque celle-ci l'a laissé sous sa responsabilité et à sa charge. Sans quoi, il pourrait avoir à subir les sanctions de son oncle, du moins tant qu'il restera chez lui. Quand nous l'avons vu ne pas se plier à ses sérieux impératifs, il s'est souvent confronté à sa colère.

Là encore, aucune règle n'a besoin d'être formulée pour qu'en temps normal un neveu accomplisse les volontés exprimées par son oncle. Sinon l'impératif ne suffirait pas et Edilberto devrait énoncer un performatif tel que « Moi, le frère de ta mère, *je t'ordonne* d'essorer la pâte ». En outre, il devrait rappeler d'une manière ou d'une autre la règle qu'il veut faire appliquer : « Tout neveu doit obéir à son oncle lorsqu'il se trouve en pension chez lui ».

Mais Edilberto ne peut plus obliger son neveu à effectuer une telle tâche dès lors que sa volonté a été objectée par une autorité supérieure. Dans la séquence (16), Milciades annule l'ordre de son fils en énonçant lui aussi un second impératif à Favio. Tout en montrant le petit morceau de cassave, le vieil homme lui ordonne implicitement de ne pas lui obéir. L'impératif « Donne-lui le petit morceau là-bas » sous-entend qu'il n'est pas question de terminer la pâte de manioc, sinon il ne serait pas nécessaire de finir les restes de cassave rassis. En dehors des périodes de disette, on préfère généralement les laisser aux chiens.

Milciades légitime d'ailleurs cette interdiction sous-entendue par la question rhétorique de la séquence (17) : « Et une fois que vous l'aurez préparée, qu'est-ce que vous allez faire ? ». Ce type de question a la particularité de ne pas constituer une demande d'information. Dans une telle situation, personne ne peut répondre. Edilberto n'est pas en mesure d'affronter l'autorité de son père, surtout après que ce dernier lui ait fait sentir sa responsabilité concernant le manque de nourriture. Le statut du vieillard apporte à son énoncé la valeur illocutoire d'une règle. Elle reste implicite, mais son sens est clairement saisi par les interlocuteurs : « On ne doit pas terminer la nourriture quand on n'est pas capable de la renouveler régulièrement ».

Par conséquent, Favio n'obéit pas à son oncle mais à son grand-père (séq. 18). De nouveau, personne n'a formulé la règle qui le fait agir de la sorte dans un tel contexte. Avant d'être chez son oncle, Favio est d'abord chez son grand-père ; il doit donc toujours, en dernier ressort, se plier aux impératifs de ce dernier. On reconnaît ici, une règle quasi stricte que nous avions mentionnée en indiquant les règles générales d'un contexte domestique. On peut la formuler ainsi : « Chacun est contraint d'obéir en priorité au chef de famille avant tout autre individu ». C'est cette règle sociale, valable à l'intérieur de la maloca de Milciades, qui impose après une telle intervention, l'effet perlocutoire décrit dans la séquence (18).

Notons du reste qu'après l'impératif de la séquence (5), Edilberto a coupé ses demandes d'information en réitérant l'ordre devant le chien qui a manifestement désobéit (et en formulant son agacement par l'exclamation espagnole « *hombre !* »). L'animal réagit cette fois en prenant la porte et marque sa soumission avec la queue entre les jambes. Même le chien semble avoir saisi les règles institutionnalisées au sein de la maloca, sans qu'on ait, bien sûr, à les lui dire explicitement. Ses maîtres montrent qu'ils s'adressent à lui en le regardant, et par une seconde élévation de la voix, ils ne manquent pas de lui faire comprendre la menace

de sanction qui pèse sur lui ; l'animal a gardé en mémoire les coups qu'il a dû subir après de telles hausses de ton. À la différence des hommes, il ne peut pas partager l'explicitation des règles en utilisant un même langage. Il a néanmoins constaté une régularité dans leur comportement. Lorsqu'ils haussent le ton, ils s'apprêtent à frapper ou à donner des coups de bâton. Le chien s'éloigne donc pour les éviter, même s'il n'en comprend pas les raisons.

Favio, lui, connaît très bien les raisons implicites de l'acte qu'il accomplit (et lui revient) ; de plus, il les a présupposées, par son impératif de la séquence (5). Comme son oncle, il se permet donc lui aussi de montrer sa colère en mettant le cabot dehors à coup de pied et referme la porte pour éviter qu'il revienne (séq. 12)[351].

A partir du moment où Edilberto a été informé par son père et qu'il s'est mis à manger le morceau de cassave, Milciades fait à son tour une série de demandes d'information. Elles débutent par l'hypothèse de la séquence (19), immédiatement suivie d'une affirmation catégorique d'Edilberto (séq. 20). La suite de l'échange de paroles permet alors de partager certaines indications qui accroissent l'étendue des connaissances des deux interlocuteurs. En s'offrant de telles paroles, les membres du foyer domestique se donnent réciproquement la synthèse des observations qu'ils ont faites depuis leur séparation, en essayant de les adapter à ce qu'ils savent et anticipent des centres d'intérêt de l'autre, au fur et à mesure de la progression de leur conversation[352]. Ils s'enrichissent mutuellement en partageant leurs paroles, afin non seulement de répondre aux problématiques et aux intérêts de chacun, mais aussi de l'ensemble de leur groupe.

[351] Cette scène dans laquelle on fait saisir les règles sociales au chien en le frappant parce qu'on suppose que ce dernier est incapable de les saisir autrement (c'est-à-dire au moyen d'une énonciation) renvoit aussi à certaines conceptions indigènes qui distinguent l'homme de l'animal familier. Voir infra, Chap.6, note 43.

[352] De nombreux travaux analysent ces phénomènes pour considérer la structure et le fonctionnement des conversations tout au long des interactions verbales. Cf. Bachmann et al., 1991 ; Kerbrat-Orecchioni, 1990. Il convient cependant de rappeler que dans ce travail, nous n'avons pas cherché à emprunter directement ces démarches en traitant les conversations en elles-mêmes, car notre problématique est axée sur les articulations des échanges en général, avec les règles contextuelles, les institutions et l'organisation sociale.

Au cours de la conversation, Milciades a annoncé à son fils et à son neveu l'endroit où ils pouvaient trouver un petit morceau de cassave pour calmer momentanément leur faim, tout en pensant à garder un peu de nourriture pour les jours suivants. En échange, le fils informe son père des faits et dires des autres membres de la famille, offrant à ce dernier la possibilité d'étendre son champ de perspective et de lui apporter la possibilité de mieux défendre les intérêts familiaux (séq. 20-38). Les informations et les biens donnés à l'autre permettent à chacun d'améliorer la qualité de ceux qu'ils reçoivent en retour. L'enrichissement est donc à la fois individuel et collectif au sein de la famille.

Notons à ce propos que le partage des connaissances obéit aussi à des règles normatives entre parents corésidents ; il est d'ailleurs régi par certaines règles strictes (notamment pour les connaissances qui distinguent les initiés des non-initiés). Chacun est censé y participer *sous certaines conditions*, c'est-à-dire s'il juge détenir une information pertinente qu'il convient de révéler ou de soumettre aux autres membres de la famille. Là encore, la règle en vigueur ne nécessite pas d'être explicitée pour être appliquée, mais elle équivaut à : « Chacun est censé révéler les informations pertinentes qu'il détient ». Dans les séquences qui sont décrites ici, nous trouvons qu'elle s'applique dans deux cas de figure : « après les demandes explicites d'information des interlocuteurs » ; et, « selon ce que chacun saisit des interrogations implicites des autres ».

Dans la séquence (32), Favio prend donc l'initiative de s'intégrer à l'échange en offrant lui aussi une information qu'il juge essentielle pour faire progresser l'intérêt de la conversation des deux interlocuteurs.

Grâce à ses questions qui ont orienté les interventions de ses proches, Milciades a pu saisir l'ampleur de sa méprise (séq. 33-36). Il en profite pour rappeler une leçon fondamentale à son fils, précisément sur l'importance des demandes d'information. Pour la première fois,

une règle a été énoncée explicitement au cours de cette conversation[353]. En outre, elle est valable dans le contexte même, en l'occurrence dans cette situation domestique.

On peut alors faire plusieurs remarques. D'abord, elle est énoncée par le père de famille qui détient toute autorité en matière de formulation des règles. Ensuite, elle fait référence à une erreur commise par le locuteur ; elle ne constitue pas un rappel à l'ordre visant une violation de la règle de la part de l'interlocuteur. Enfin, une telle leçon caractérise la relation spécifique entre le *curandero* et son fils encore en phase d'apprentissage.

Outre les énoncés, on ne manquera pas de considérer la suite des faits et gestes des participants du contexte domestique. Beaucoup d'actes non verbaux, tels que l'entrée des acteurs (séq. 3) ou le geste de Milciades montrant la planche surélevée (séq. 16), apportent des éléments au contexte de cette conversation. En omettant certains d'entre eux, l'échange de parole pourrait changer de direction, ne pas être compris à cause de son ambiguïté, ou même se trouver compromis dès lors qu'une règle implicite n'a pas été respectée.

Sans attendre que son père lui demande, Edilberto va tout naturellement se servir en coca (séq. 39). En agissant de la sorte, il se conduit bel et bien comme le fils du vieux tenant de la tradition *camejeya*. Un tel acte ne répond pas simplement à un intérêt individuel, il correspond lui aussi aux règles instituées au sein de la maloca, auxquelles tout héritier d'un statut traditionnel doit nécessairement s'astreindre. Chez les Yucuna, il est impensable de converser la nuit, à l'intérieur d'une maloca, sans mâcher la coca. Dans bien des cas, on se passera de manger, mais l'on n'admettra pas de manquer de mambe[354]. On peut donc proposer

[353] Notons bien qu'il n'existe pas d'équivalent au verbe « devoir » ou « falloir » en Yucuna. La formulation littérale d'une règle est alors marquée par des syntaxes assez variées, qui mériteraient à elles seules une analyse linguistique approfondie. Nous renvoyons cependant le lecteur aux notes de nos transcriptions pour examiner les différentes expressions qui marquent explicitement la règle et que nous traduisons le plus souvent en utilisant ces verbes.

[354] Un curandero ou un maloquero se considère extrêmement vulnérable sans coca, surtout le soir et à l'intérieur d'une maloca. Il se trouve aussi dans l'incapacité de soigner ses proches en cas de crise violente.

les deux règles suivantes : « Tout homme doit nécessairement achever son repas par une prise de mambe » et « Aucun homme ne peut sérieusement converser de nuit sans mâcher la coca ».

Dans la séquence (42), Edilberto poursuit l'acte qui convient au fils cadet de la famille. Il s'assied à la place laissée par son père, au pied du pilier. Pendant ce temps, Favio accomplit la tâche qui lui revient quand les femmes sont absentes. C'est lui qui remet le café sur le feu, et non pas son oncle, même si Milciades ne s'est pas adressé à lui explicitement en proposant de le boire.

La suite des échanges de parole semble se conformer aux mêmes règles que nous avons relevées. D'une part, l'échange est toujours strictement déterminé par un certain nombre de conventions que l'on se contente d'appliquer sans les formuler explicitement. D'autre part, il est composé d'une multitude d'échanges d'information.

Par conséquent, il se poursuit de part et d'autre entre participants du contexte domestique. Une fois informé, c'est au tour de Milciades d'exposer devant son fils ses observations sur les événements de la journée, sans même que ce dernier n'ait à lui en faire la demande, et ainsi de suite, pour le plus grand plaisir et le meilleur intérêt de tous.

Au-delà du partage des informations qui résulte de ces échanges, il nous faut prendre en compte certains aspects formels des énoncés échangés. Sans entrer plus en détails pour l'instant dans l'analyse de cette conversation, nous nous limiterons au constat de deux premières caractéristiques essentielles. D'une part, la conversation se met à enchâsser le discours narratif de l'un des interlocuteurs dès la séquence (43). D'autre part, le récit rapporte les énoncés échangés par les personnes mentionnées, en marquant une préférence pour le style direct (séq. 44-46, 51, 56-65).

7.1.2. Les références mythiques des règles domestiques

Par l'intermédiaire de cette transcription de conversation réelle entre plusieurs proches parents d'une même maloca, nous avons pu observer le scénario typique du prélude interactif permettant d'introduire une ou plusieurs narrations entre différents interlocuteurs, en l'occurrence dans un contexte domestique.

On se demande alors quels sont les enjeux de ces paroles. Qu'est-ce qui est « donné » à celui qui écoute dans ces différents récits ?

Comme le lecteur l'aura compris, ce sont précisément ces règles, celles qui sont connues par les participants du contexte (au moins un locuteur), que nous tentons de formuler en étudiant les actes composant les interactions sociales.

L'une des fonctions sociales du discours narratif présenté aux interlocuteurs est d'exposer les règles habituellement restées dans l'ombre durant leurs applications tout au long des interactions entre membres d'un même groupe. Un tel discours a même pour fonction de les expliquer. Quels que soient les récits, ceux-ci nous représentent toujours une certaine réalité, en formulant, et même en *conceptualisant* l'ordre du monde et de la société. Ils décrivent explicitement divers aspects de son état, avec ses causes et ses conséquences, et ainsi l'ensemble des principes fondamentaux de l'existence. Ils cherchent à remonter aux règles constitutives de toutes les autres règles, en tentant de les mettre en forme et de les transmettre.

Bien entendu, les règles propres au contexte domestique que nous avons « relevées » ne sont pas parvenues à notre entendement par pure intuition ou par simple projection des règles de notre société. Nous les avons saisies, peu à peu, en conversant avec les Indiens et en les écoutant parler entre eux, afin de prendre en compte leurs « points de vue ». Ces règles qu'ils appliquaient, ils nous les ont transmises en cherchant à les expliquer pour mieux les partager. L'une des règles constitutives des règles est de les faire savoir (mais non dans n'importe quelles conditions). Et l'une des manières de les transmettre aux plus jeunes reste

pour les Yucuna le discours narratif (Yuc. *yucu*). Rien d'étonnant donc à ce que, dans un tout autre contexte que celui que nous venons d'étudier, Milciades ait explicité plusieurs règles implicites précédemment définies.

Pour illustrer ce point, nous commencerons par réexaminer le mythe de Cuhuañé, car le mythe constitue le genre narratif qui formule le mieux les règles dans les cultures traditionnelles. Il a la particularité d'énoncer les règles sociales sans avoir nécessairement à les marquer explicitement comme telles. Lorsqu'un mythe est raconté, les marqueurs de règles contextuelles ne sont pas toujours contenus dans les énoncés. Ils sont souvent signalés par la forme même des actes qui les expriment, en situation définie par les règles du contexte. En complémentarité avec les aspects verbaux, les aspects non verbaux des actes du narrateur ont donc eux aussi beaucoup de sens et peuvent échapper au lecteur quand aucune description ne l'informe sur la situation et le contexte même de la narration. Soulignons que ce sont souvent ces aspects non verbaux des actes narratifs qui offrent la possibilité de déceler les valeurs illocutoires des énoncés et de saisir si leurs contenus propositionnels ont des valeurs de règles sociales, dans les cas où celles-ci ne seraient pas locutoirement (ou littéralement) marquées.

Afin de mieux comprendre un mythe comme celui de Cuhuañé, il est donc indispensable de le resituer dans son contexte d'origine ou, du moins, de retracer brièvement le cheminement qui a permis de le recueillir. Il nous a été dicté suite à une demande d'information auprès de Milciades sur les conversations entretenues en notre présence chez Gonzalo (C. 20 / 1 / 99). La veille au soir, après un repas de tucupi et de cassave offert par la maîtresse de maison et plusieurs questions sur les prix de l'alcool et des cigarettes à La Pedrera, Milciades s'est mis à raconter quelques mythes aux jeunes — tout au long des offres répétées de coca et de tabac — dont celui sur le Grand Singe de la Forêt.

7.1.2.1. Étude du mythe de Cuhuañé

Nous ne ferons référence ici qu'aux séquences du mythe qui offrent une représentation des interactions en contexte domestique.

La première scène décrivant les relations entre proches parents habitant une même maloca se situe à la séquence (72). Juste après son « malheur » (*chapú huani*, séq. 82), le héros « s'en retourna ». Le mythe nous présente un ordre dans l'organisation sociale qui, malgré une tension initiale, tente de respecter le mieux possible la règle implicite que nous avions indiquée à propos de l'arrivée d'Edilberto et de Favio : « Chaque membre de la maloca rentre au plus tôt, après avoir terminé ce qu'il avait annoncé ». Par commodité, nous l'appellerons *Règle du Retour Sans Retard*, pour éviter de la confondre avec d'autres règles exposées dans le mythe et fonctionnant en interdépendance avec elle.

Le narrateur indique en outre que le héros « rencontra ses frères qui étaient partis à sa recherche ». Toujours selon l'état des relations humaines qui sont décrites : dès lors qu'un membre de la maloca s'est absenté au-delà de ce qu'il avait annoncé (en l'occurrence après la tombée de la nuit), « ses frères (classificatoires) partent à sa recherche ». Il s'agit là d'une seconde règle de l'organisation sociale présentée dans le mythe.

En fait, ces deux règles sociales servent d'arrière-plan à la narration et reposent l'une sur l'autre. Quand la *Règle du Retour Sans Retard* n'est pas appliquée, on peut supposer que la personne s'est perdue, comme nous le dit le récit (séq. 75), et procéder à l'exécution de la seconde règle. Et à son tour, la seconde règle oblige à respecter la première. En se soutenant l'une et l'autre, elles sont extrêmement rigides et constitutives de l'organisation du contexte domestique. Aucun résident ne peut y échapper sous peine de graves sanctions.

Par conséquent, on comprendra que les frères fassent, comme il se doit, leur demande d'information de la séquence (74) : « Qu'est-ce qu'il t'est arrivé, grand-frère ? ». Après avoir manqué à la première règle, le héros se voit contraint de rendre des comptes, en révélant qu'il

s'est bel et bien perdu (séq. 75). Il va même jusqu'à rappeler[355] lui-même le contenu présupposé de la règle pour montrer qu'il la connaît : « *C'est seulement maintenant* que je rentre » (Yuc. *Eyá nupi'cho huajé* ; séq. 77). Et ses frères ne manquent donc pas de légitimer ce retour au plus tôt après l'incident, en tant que règle constitutive accomplie, par un « Bien » (Yuc. *Je* ; séq. 78).

Une fois chez lui, les membres de la famille réitèrent la demande d'information à propos du non-respect de la règle (séq. 81), et l'homme doit derechef montrer qu'il la connaît (séq. 82). Ce qui est encore valorisé (séq. 83). Mais cette fois, à l'intérieur de la maloca, on l'oblige à donner de plus amples précisions : « Comment ça s'est passé ? ou « Comment était donc l'histoire ? » (*Meque chi i'michaca ?*, séq. 87). L'homme est alors contraint de raconter *toute* son histoire[356] (*Piyuque ri'michaca riyucuna*, séq. 98). On peut donc formuler une nouvelle règle exposée dans cette histoire : « lorsque la Règle du Retour Sans Retard n'a pas été appliquée par l'un des membres, celui-ci doit absolument en décrire les motifs, avec tous les détails et tous les énoncés pertinents ». Elle correspond à une implication de la règle du partage des informations pertinentes entre résidents, dans le cas du non-respect d'une règle constitutive des relations domestiques.

Une fois de plus, nous constatons que, chez les Yucuna, lorsque l'on partage des informations, il convient de présenter les faits sans oublier les dires. C'est ce que le narrateur expose en rapportant le discours du héros qui prend lui-même la peine de prononcer une nouvelle fois ses propres dialogues avec Cuhuañé. Le mythe décrit ainsi les caractéristiques formelles ou réglementaires que nous avions proposées en étudiant la narration de Milciades

[355] Le *rappel* de la règle présupposée ne consiste pas à la (re-)formuler, mais simplement à en présenter une *marque* qui montre aux connaisseurs de la règle, qu'on est informé de son existence, et que l'on est apte à réaffirmer sa vigueur avec elle.

[356] Bien entendu, avec une telle pression sociale qui ne ménage pas ses interrogatoires, à chaque fois que quelqu'un a le désir de ne pas rentrer chez lui (pour toutes sortes de raisons inavouables), on peut comprendre que certains Yucuna soient tentés de raconter n'importe quoi. Ce qui contribue à accroître la pression des sceptiques. Certains lecteurs pourront peut-être trouver là une raison à ce que les Indiens aient tant d'histoires « irrationnelles » à nous raconter.

enchâssée dans la conversation qu'il avait avec son fils. « Lorsqu'un homme est en train de donner une histoire aux autres membres de sa famille dans sa maloca, il doit *tout* raconter ». En d'autres termes, dans un telle enceinte institutionnelle, on est obligé de rapporter les énoncés échangés par les personnes mentionnées, y compris les siens, tels qu'ils ont été *racontés et vécus* (*i'macaje*), c'est pourquoi on ne manque pas de les mettre en relief par le style direct (séq. 90-97).

7.2. Paroles de visite

Lors d'une visite, il convient de remarquer certaines régularités communes avec le contexte domestique. Tout d'abord, les interactants n'éprouvent pas habituellement la nécessité de se rappeler les règles sociales au moment où ils s'apprêtent à échanger des actes qui en dépendent ; ils n'ont pas d'ailleurs à les expliciter ou à en donner les raisons, sauf dans certains cas exceptionnels.

Dans ce type de contexte, comme pour le précédent, l'essentiel de notre travail consiste toujours à formuler les règles sociales qui sous-tendent ces régularités, en cherchant à bien comprendre les points de vue ou les conceptions indigènes, c'est-à-dire sans trop les déformer par des interprétations décontextualisées. Par ailleurs, nous devons distinguer les règles sociales selon les contextes spécifiques au sein desquels elles s'appliquent, tout en tenant compte des références offrant une conceptualisation des règles et de leurs domaines d'applications, quitte à aller les recueillir dans d'autres types de contextes.

7.2.1. Les situations de visite

7.2.1.1. Étude de la conversation du 16 / 4 / 99

Visite d'un ouvrier matapi chez Milciades

Nous examinerons à présent une nouvelle description des formes d'échange, basée sur l'enregistrement et l'observation de diverses situations d'un contexte de visite : celle d'*un ouvrier matapi chez Milciades* (Voir annexes).

7.2.1.1.1. L'entrée du visiteur

Tout au début de la description, nous trouvons le type de contexte traditionnel qui enchâsse tous les autres : il s'agit bien entendu du contexte domestique.

Dès la première séquence, nous observons une scène de la vie quotidienne, dans laquelle la fille de la maison s'apprête à servir un reste de nourriture que lui a apporté l'ethnologue. Dénués de toute autre ressource alimentaire, les membres du foyer s'apprêtent à manger, la faim au ventre. La scène se déroule sans le moindre commentaire, c'est-à-dire normalement. Nubia réalise les tâches domestiques qui lui reviennent en tant que seule femme présente à l'intérieur de la maloca et non indisposée[357]. L'enfant sait aussi ce qui lui reste à faire à partir du moment où la marmite de riz a été retirée du feu.

C'est alors qu'un nouveau participant change, dès son approche, certaines caractéristiques de ce type de contexte. Elles se transforment au moindre signal, en l'occurrence lorsque les chiens se mettent à aboyer avec hostilité (séq. 3). La réaction des résidents est alors de s'interroger sur l'identité de l'arrivant, afin de se préparer comme ils l'entendent à ce genre d'événement[358]. Milciades pose donc une première demande

[357] Rappelons que selon les règles institutionnalisée au sein de la maloca, une femme n'est pas autorisée à toucher la nourriture collective quand elle a ses règles, lorsqu'elle est malade, ou en période d'accouchement.

[358] Personne n'aime être surpris durant le déroulement des relations familiales, plus ou moins intimes, qui ne regardent pas les personnes non-résidentes. Il s'agit toujours de ménager une certaine « façade », en préparant ce que l'on laisse percevoir aux autres, surtout durant les repas collectifs (D. 21 / 1 / 99 ; *Une minga chez Gonzalo*). Par exemple, lorsque les résidents ont quelque peu de viande et qu'ils s'apprêtent à manger, il arrive de les voir

d'information à Nubia : « Qui est-ce qui arrive ? » (séq. 4). Etant donné sa position (à l'arrière de la maloca) et sa faible acuité visuelle, le vieillard utilise la règle implicite du partage d'informations entre résidents de la maloca pour recevoir, grâce à sa fille, une réponse à son interrogation personnelle. On note aussi le rapport d'autorité qu'il entretient à son égard : immédiatement, celle-ci abandonne momentanément l'action en cours pour renseigner son père au moment opportun (séq. 5-6). Puis, elle retourne à ses occupations, comme si de rien n'était (séq. 7) ; ceci montre qu'elle juge bon de rester indifférente à l'arrivée d'un tel visiteur. Elle n'a rien de particulier à afficher à propos de son comportement domestique qui est, pour elle, réalisé selon les règles.

On observe les caractéristiques particulières de l'entrée du visiteur par rapport à celle d'un résident habituel. Les chiens aboient avec insistance et de plus en plus fort, confirmant, pour l'oreille avertie, qu'il s'agit bel et bien d'un non-résident. En outre, ce dernier les laisse maladroitement entrer, sans se préoccuper de les maintenir à l'extérieur. Ne serait-ce que par cet acte, il se distingue des proches parents de Milciades habitant la maloca. Il n'a pas respecté la règle normative revenant à tous les résidents. Sa conduite le marque comme un visiteur de passage.

Notons cependant que ce dernier ne s'est pas annoncé avant d'entrer, et, en cela, son acte est semblable à celui d'un résident habituel. Cela suppose qu'il sache que ses hôtes le connaissent et qu'ils aient eu la possibilité de le reconnaître, étant donné les conditions de perception de son arrivée, c'est-à-dire en présence des chiens et à un moment diurne (de bonne visibilité). Il sait aussi qu'en tant que personne connue, ne vivant pas à proximité, il est, dès le moindre signalement de son approche, obligé de visiter les résidents de la maloca. Comme nous avons pu l'indiquer par ailleurs, en cherchant à caractériser le contexte de visite

---

tout dissimuler dès l'approche d'un visiteur dérangeant ou gênant. Et ils attendront que l'intrus s'en aille pour ressortir les gamelles. C'est cela que l'on appelle localement « mesquiner la nourriture » (Esp. *mesquinar la comida* ; Yuc. *mejñatacaje ajneji*).

(Chap. 4.2), la règle constitutive en vigueur entre individus masculins est de visiter les autres. Ce sont ces règles qui permettent de maintenir leurs diverses relations sociales traditionnelles et surtout leurs liens de parenté. Au cas où un individu ne respecterait pas cette règle, il finirait à la longue par casser ses liens avec les membres des autres foyers.

Soulignons que les règles de visites changent selon la distance entre leurs foyers respectifs. Entre voisins, on peut (et l'on doit dans une certaine mesure) se visiter quotidiennement, mais jamais lorsqu'il n'y a que des femmes au domicile. Entre non voisins, ce qui est le cas ici, on est obligé de se visiter dès lors que l'on s'est approché d'un peu trop près et que l'on est censé avoir perçu les conditions de sa visite (par exemple, la présence d'une autorité masculine). Sans quoi, on ne manquerait pas de passer pour un ennemi aux intentions inavouables (un voleur, un espion, ou un séducteur de femme).

À peine entré, l'arrivant prononce la formule de salutation typique de la personne qui ne partage pas habituellement la même résidence. L'expression « C'est donc ainsi que tu es ? » (*Mari queja picá ?*, séq. 10) montre qu'il ne savait pas exactement comment il allait trouver son hôte avant d'entrer chez lui ; ce qui suppose qu'il n'est pas un familier de la maison. La formule constitue aussi une demande d'information. Elle vise à savoir s'il s'agit bien là de l'état du contexte domestique, à l'intérieur de la maisonnée. Le sous-entendu peut être saisi ainsi : « N'est-ce pas une situation de façade ? », ou « N'a-t-on pas à l'instant modifié les données perceptibles de ce contexte domestique, avant que je n'entre, afin de m'induire en erreur ? ».

Derrière ce sous-entendu formel, il existe bien sûr une règle implicite constitutive des relations de confiance entre membres de foyers différents. Celle de ne rien dissimuler dans le cadre domestique (par exemple, ne pas cacher une personne, des objets, ou de la nourriture). Si le visiteur se rendait compte que la règle n'a pas été respectée, il pourrait décider de ne plus faire confiance à ses hôtes, et même aller jusqu'à rompre ses relations pacifiques avec eux.

La réponse de Milciades « C'est ainsi même » (*Mari queja*, séq. 11) est conforme à la règle implicite. Elle sous-entend que rien n'a été mis dans l'ombre. Par un tel énoncé, on exprime l'idée que l'on laisse à son visiteur l'opportunité de constater l'état actuel de la vie domestique au sein de sa maloca, c'est-à-dire celui qu'il y avait juste avant son entrée, comme si celle-ci n'avait aucune influence sur le comportement des résidents.

L'effet perlocutoire de cette réponse, énoncée selon les règles de l'hospitalité, est de rendre possible la suite de la procédure de visite qui vient d'être engagée.

Comme pour prolonger le mouvement de son entrée, à peine ponctué par un échange de salutations, le visiteur réalise un don (séq. 12). Un tel acte n'est bien entendu pas effectué par hasard tout au début de la visite. Il vient la légitimer. Alberto n'est pas venu déranger cette famille les mains vides ; il n'a pas souhaité leur faire supporter son intrusion dans la maloca sans y apporter, par la même occasion, un cadeau.

Son acte est accompagné d'un énoncé qui emballe verbalement l'objet du don : « Voilà ton objet » (*Mari pinani*, seq.13). Cette parole est essentielle. Elle désigne un bien et l'acte de son transfert. L'objet n'est pas remis sans utiliser la fonction déictique du langage. La parole offre une nouvelle dimension à l'acte, qui n'est plus seulement perçu visuellement, mais aussi et surtout communiqué par des lexèmes saisis grâce à une certaine compétence du langage, dans un contexte spécifique dont les règles sont mutuellement connues.

La parole vient éclaircir les raisons d'un tel acte. Le terme *marí* (« voilà ») rappelle qu'il avait déjà été question de l'objet avant, que l'on fait référence à ce dont on avait parlé lors d'une précédente conversation. C'est cela que le locuteur montre à ce moment en tenant l'objet face à Nubia. Par ailleurs, le terme *pinani* (« *ton* objet »), constitué du préfixe *pi-* marquant le possessif à la deuxième personne du singulier, exprime l'idée que le locuteur n'est plus en sa possession. Puisque l'interlocutrice sait ne pas détenir un tel objet, elle déduit que le locuteur vient à l'instant de lui en laisser la propriété par ces deux simples mots.

Sans expliciter précisément ce que l'on avait convenu auparavant, un énoncé aussi bref vient également présupposer une règle normative déjà connue de tous : « Quand on dit que l'on va donner quelque chose, il faut tenir sa promesse ». Une telle règle implicite est valable pour les résidents de la maloca, mais aussi et surtout pour les visiteurs[359].

Cette règle permet aussi de laisser entendre le performatif implicite ici actualisé : « En même temps que je tiens ainsi cet objet, je *déclare te le donner*, comme je l'avais promis ».

On observe donc que la parole du donneur éclaircit la raison de son acte. Elle offre, en plus de l'objet lui-même, la possibilité d'interpréter le geste qui le porte d'une manière conforme à l'idée que le donneur veut transmettre, en utilisant une certaine compétence partagée du langage et en faisant valoir la règle de sa performance propre au contexte.

Dans la séquence (14), l'acte de parole a eu pour effet perlocutoire la réception de l'interlocutrice qui consent à se lever pour aller prendre l'objet dans la main d'Alberto. Chacun peut remarquer ici *l'obligation de recevoir* liée au don, celle relevée par Mauss.

Cet effet repose sur l'entente pacifique et les relations particulières de parenté entre le visiteur et la famille qui le reçoit, c'est-à-dire sur les règles de leur organisation sociale. Dans ce cas, personne n'a manqué aux règles constitutives permettant de maintenir des relations d'entente cordiale entre membres de maisonnées différentes, reliées de surcroît par la parenté : Alberto est marié à l'une des soeurs classificatoires de Milciades (Annexes : Schéma 2. Liens de filiation et d'alliance).

Signalons tout de suite qu'un don n'est pas une condition nécessaire à la visite. La plupart d'entre elles peuvent se dérouler sans que le visiteur ait quelque chose à offrir, comme nous avons pu l'observer par ailleurs. Mais, dans ce cas particulier, lorsque le visiteur a fait

[359] Entre membres d'une même maloca, on peut dire que cette règle fonctionne quelque peu différemment dans la mesure où la plupart des biens sont partagés ou peuvent être utilisés par tous, à condition bien sûr que leur usage obéisse aux règles de la répartition sexuelle et statutaire des tâches (les objets cérémoniels et chamaniques sont strictement réservés à ceux qui sont censés savoir les manipuler). Pour les objets appartenant aux non-résidents, il est évidemment impossible d'y avoir accès autrement que par un acte d'offre de leurs propriétaires ou par le vol.

une promesse, il peut s'attendre à être mal reçu s'il s'obstine à abuser de l'hospitalité de ses hôtes sans remplir ses engagements. Et ceux-ci ne manqueront pas de les lui rappeler. S'il ne peut les assumer, il s'abstiendra donc de les visiter, quitte à limiter ses relations avec eux.

Après un tel geste, le donneur, qui s'est ainsi mis dans une situation de visite, est interrogé à plusieurs reprises par les deux représentants de l'autorité masculine au sein de la maloca (séq. 15-21). Elles visent à éclaircir les intentions de l'intrus. Selon les règles sociales en vigueur dans ce genre de situation, deux possibilités peuvent se présenter :

— Soit le visiteur a pour but principal de réaliser une tâche qui le contraint à passer à proximité de la maloca. Il doit alors entrer pour saluer ses résidents (car les représentants masculins de l'autorité familiale sont présents). Mais ceux-ci ne sont nullement obligés de lui offrir un repas.

— Soit il est venu *spécialement pour* les visiter et converser avec eux. Et dans ce cas, il peut légitimement espérer être reçu selon les règles de l'hospitalité, c'est-à-dire avec un repas, si modeste soit-il.

Après une première réponse ambigüe sur l'objectif principal de son passage, Alberto donne, après la seconde demande d'information du chef de famille, une réponse qui le place clairement en qualité de visiteur venu faire honneur à l'hospitalité de ses hôtes. Il n'est pas là pour travailler, il est venu « comme ça, pour rien » (*mapeja*), c'est-à-dire sans autre finalité avouée que le simple plaisir de visiter ses hôtes. Selon sa propre formule, il est « venu se promener » chez eux.

Bien entendu, chacun sait qu'un tel type de visite permet d'obtenir un repas à peu de frais, ce qui offre toujours la possibilité d'abuser des règles de l'hospitalité, en allant à l'encontre de la règle normative : « Personne ne doit visiter ses hôtes dans le seul but de se nourrir chez eux lorsqu'il est apte à se procurer lui-même sa nourriture ».

Dans la séquence (19), Milciades laisse entendre qu'il n'est pas dupe des intentions de son interlocuteur, a priori principalement motivé par le désir de recevoir un repas, surtout à l'heure du déjeuner matinal. Il présente donc son hospitalité, non comme de la générosité naïve qui n'aurait pas conscience des possibles intentions malveillantes, ni comme un relâchement de la règle en vigueur, mais comme une juste compensation du don, qu'il explicite en tant qu'acte de réciprocité mesurée, par l'ordre donné à sa fille. Ce faisant, il montre bien que personne ne peut échapper à la règle implicite en venant chez lui uniquement pour se remplir le ventre.

Cette énonciation exprime en même temps plusieurs niveaux de sens implicites. Sans même s'adresser au visiteur, Milciades indique à ce dernier qu'il consent à le recevoir, car l'ordre à Nubia porte précisément sur l'acte engageant toute procédure de réception : il réalise donc implicitement un *acte d'offre de repas*. Par la même occasion, il exprime aussi au prétendu visiteur que sans le don — qui est dans ce cas particulier un dû lié aux promesses antérieures — il n'aurait pas été reçu avec autant de facilité.

À partir de la séquence (20) intervient un autre participant dans ce contexte de visite : Edilberto, en tant que second représentant présent de l'autorité masculine à l'intérieur de la maloca. On remarque les particularités de son irruption dans la conversation. Elle débute non pas par une entrée dans la maloca, comme dans la conversation du 3 / 4 / 99, mais par une sortie du filet-hamac, au sein de cette même enceinte. L'acte est donc similaire à celui de tout résident de la maloca se levant chez lui, à la seule différence qu'il se réalise assez tardivement, étant donné la règle normative régissant les horaires du lever matinal des adultes membres du foyer domestique. On peut l'énoncer ainsi : « Chaque adulte, résident de la maloca, doit se lever très tôt le matin, plusieurs heures avant le lever du soleil, pour satisfaire à ses obligations

domestiques[360] ». Mais ici, Edilberto ne manque pas à la règle normative sans excuse. Comme il l'indique lui-même par la suite, il est « un peu malade » de la « grippe » (séq. 68). Ce qui l'autorise exceptionnellement à rester couché plus longtemps que les autres.

Une seconde fois, le visiteur est interrogé sur ses intentions, par son nouvel interlocuteur avec exactement le même énoncé (séq. 15 et 21). Et de nouveau, Edilberto rappelle implicitement la même règle, sous-entendue précédemment par son père (qui déconseillait de venir spécialement pour recevoir un repas), en affirmant ne pas détenir de nourriture et ne rien avoir à donner (séq. 23).

Ces énoncés, il les prononce alors qu'il sait que le visiteur a vu Nubia en train de servir le riz. Edilberto avertit ainsi son interlocuteur de son aptitude à mentir pour se débarrasser des visiteurs opportunistes qui ne respectent pas la règle. Il montre donc lui aussi que ce n'est pas dans cette maloca que l'on peut passer outre.

Dans la séquence (24), le nouveau locuteur saisit le moment où le visiteur s'est mis en situation d'obligé dans l'enceinte familiale de ses hôtes ; afin d'engager la conversation, il fait une nouvelle demande d'information en introduisant brusquement un autre sujet: « Elle est où ma fiancée ? » (Yuc. *Mere chi nule'jeru ?*).

Cette interrogation est caractéristique de la relation d'affinité entre neveu et oncle classificatoire (époux de soeur classificatoire du père). Immédiatement après le premier don du visiteur, qui était en quelque sorte un dû, Edilberto pose une question sous-entendant que le visiteur doit autre chose à ses hôtes. Il aurait dû apporter une femme que le locuteur mentionne explicitement comme *sa propriété* (Yuc. *nule'jeru*). Dans une telle situation, il ne peut s'agir que de l'une des filles d'Alberto, de celles qu'il peut donner en mariage, étant donné les règles de l'alliance. Bien entendu, chacun sait qu'un neveu n'est pas en mesure de parler ainsi à son oncle pour faire valoir un droit de propriété sur ses filles. L'important est ici

[360] Notons que cette règle s'impose plus ou moins aux différents membres de la famille et tend à devenir de plus

d'introduire un thème plaisant dans la conversation, sur un ton de familiarité, ce qui réactualise leur lien de parenté.

Du même coup, en plaisantant avec celui qu'il reconnaît implicitement en tant qu'oncle, Edilberto laisse entendre, comme son père, qu'il a accepté de le recevoir. Il engage ainsi la conversation indispensable à toute procédure de réception.

7.2.1.1.2. La conversation avec le visiteur

Avant de considérer les informations contenues dans les énoncés échangés, nous exposerons ici quelques caractéristiques formelles des actes non-verbaux en contexte de visite. Certaines sont communes aux échanges domestiques, d'autres au contraire se distinguent et paraissent, à ce stade de l'analyse, singulières aux situations de visite. Plusieurs séquences indiquent les comportements de chacun, ceux qui fonctionnent normalement, c'est-à-dire sans avoir à être rappelés, formulés, ou ordonnés par des impératifs. Elles montrent comment les uns et les autres doivent se soumettre aux règles de la convivialité dans un contexte de visite.

Les séquences (27) et (28) représentent les façons dont les hôtes reçoivent effectivement leur visiteur. D'abord, les actes décrits sont liés à deux règles importantes. D'une part, « Tout visiteur doit nécessairement être servi en nourriture, à partir du moment où on a exprimé devant lui un acte d'offre de repas ». Et en cela, les comportements des hôtes constituent une façon de poursuivre la procédure engagée par le père de famille dans son énoncé de la séquence (19). D'autre part, comme nous l'avons vu par ailleurs, « Nul n'est censé manger devant un visiteur sans lui proposer une partie de son repas » (E. S. 21 / 1 / 99, séq. 12). Ce que ne peut refuser le visiteur, en raison des deux règles symétriques qui le concernent : « Tout visiteur ayant été engagé dans une procédure de réception par un acte

---

en plus souple de nos jours.

d'offre de repas est obligé de le recevoir », et « Nul n'est censé refuser la part du repas offerte par un hôte en train de manger ».

Ensuite, elles sont conformes à la répartition sexuelle des tâches régissant l'organisation sociale au sein de la maloca. Dans ces deux séquences, on constate une fois de plus que ce sont les hommes qui attendent d'être servis, pendant que la seule femme présente s'occupe de la préparation des repas. Ce type d'ordre social fonctionne donc aussi bien lors des visites qu'entre membres du foyer domestique (séq. 1, 2).

Enfin, l'application des règles se passe de tout commentaire explicite à leur sujet. L'essentiel de la conversation avec le visiteur ne doit pas porter sur les règles constitutives implicites censées régir l'actualisation des échanges entretenus avec lui, dans la situation même, mais sur d'autres sujets (séq. 29-42).

Dans la séquence (43), Edilberto produit un acte qui le marque en tant que résident habituel. Il va prendre une boîte en plastique dans laquelle il sait qu'il peut trouver du piment. Puis, il se sert (séq. 46). À la différence d'un non-résident, Edilberto jouit toujours de la propriété collective de la plupart des biens introduits à l'intérieur de la maloca. Il a le droit de se servir sans avoir à demander la permission. On reconnaîtra ici la règle implicite déjà formulée pour le contexte domestique : « Tout résident de la maloca a le droit de manger une part de la nourriture qui est à l'intérieur » (C. 3 / 4 / 99 ; séq. 7).

En tendant l'assiette de riz devant Alberto (séq. 44), Nubia réalise le contre-don demandé par son père dans la séquence (19). Cet acte est bien entendu essentiel, car il est nécessaire à la poursuite de la procédure de réception. Il était engagé dès la déclaration d'offre de repas. Par conséquent, Nubia n'a même pas à reformuler le sens de son acte ; le geste de tendre l'assiette suffit à être interprété correctement par le visiteur. Même s'il reste muet, son acte a pour valeur illocutoire un performatif de même type que celui que nous avons noté dans

d'autres situations de réception ; il peut se traduire par : « Je t'invite dès à présent à venir manger gratuitement cette nourriture » (E. S. 21 / 1 / 99 ; séq. 6, 41)

L'acte de transfert est d'autant plus important qu'il est associé à une signification assez complexe. Non seulement le geste de Nubia confirme devant l'intrus qu'il a bel et bien été invité — il est désormais certain qu'on ne pourra pas lui reprocher d'avoir pris part au repas — mais il constitue un signal qui lui donne des indications sur l'assiette qui lui est destinée, sur l'instant propice de sa réception et sur la manière de prendre la nourriture. Contrairement aux résidents de la maloca, un visiteur ne peut pas se servir lui-même et doit attendre qu'un hôte fasse le geste de donner pour recevoir. Il s'agit là des règles normatives de toute convivialité régissant les échanges avec des non-résidents, dans les contextes non spécifiquement domestiques (visites, travaux collectifs, cérémonies rituelles), celles qui régularisent ce que nous avons appelé par ailleurs le « savoir-offrir » et le « savoir-recevoir » (E. S. 5 / 2 / 99 ; séq. 27).

Séquence (46), nous observons de nouveau une scène qui n'est pas vraiment perturbée par la présence du visiteur. Elle montre que ce dernier n'a pas complètement transformé toutes les coordonnées du contexte domestique. La plupart des règles régissant les différents comportements des résidents demeurent valables. Le contexte domestique est donc toujours un cadre servant de toile de fond à toute situation de visite. Chaque membre de la maloca se contente d'appliquer (i.e. sans les déclarer) les règles selon la répartition sexuelle des tâches, et, à la différence d'un non-résident, ceux-ci peuvent manipuler et consommer les biens collectifs sans nécessairement attendre d'en recevoir la permission.

C'est seulement une fois que les hôtes ont montré certaines manières de se servir que le visiteur peut les imiter en prenant du piment (séq. 55). Dès lors qu'il a commencé de partager leur repas avec eux, l'invité est assimilé aux résidents par le fait de sa participation à une

même conversation. Il a alors le droit de suivre leurs mouvements, en copiant leurs faits et gestes.

Mis à part les actes non-verbaux intégrés à ce contexte, la plupart des actes échangés se présentent sous forme d'énonciations. L'une de leurs propriétés fondamentales est de transmettre des informations.

De même que pour les offres d'information entre résidents, celles entre ces derniers et leur visiteur sont fréquemment réclamées par des interrogations[361], mais le plus souvent, elles se font spontanément sous forme d'assertions, d'exclamations ou d'hypothèses[362].

Chacun essaie d'apporter à l'autre les informations susceptibles de l'intéresser, tout en orientant la conversation dans une direction qui lui convient. Elles sont données selon certains points de repères laissés par les locuteurs tout au long du déroulement de leurs échanges de parole, et qui révèlent aux interlocuteurs leurs propres centres d'intérêt. Certaines informations offrent les données censées intéresser l'interlocuteur, d'autres, au contraire, affichent celles que le locuteur aimerait connaître et qu'il souhaiterait recevoir de lui. On admettra ici aussi qu'il existe deux types d'informations : celles offertes pour le plaisir ou l'intérêt du récepteur — qui a montré qu'il les souhaite ou les attend — et celles qui doivent être considérées comme des

[361] Voir les séquences 31, 35, 74, 83, 85, 86, 90, 92, 94, 141, 172-173, 177, 184, 189, 191, 195, 220, 222, 239, 242, 246, 248.

[362] Par opposition à la série de séquences ci-dessus, nous avons relevé toutes celles qui présentent des offres d'information n'ayant pas été explicitement demandées par des interrogations : séq. 37-38, 45, 47-53, 54, 56-57, 58-61, 63-64, 66, 68, 71, 72-73, 76, 77, 79, 80-81, 82, 89, 97-101, 102, 103, 104-105, 106, 107, 108, 109, 111-112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119-120, 121, 125-129, 131-136, 137-140, 142-144, 145-149, 151-153, 154, 155, 156, 157, 158-162, 163, 164, 165, 166, 167-168, 175-176, 177, 193-194, 197, 215, 216, 217, 218, 225-226, 227, 229, 231-232, 234, 241, 244, 245. Quelque peu arbitrairement, nous ne faisons référence ici qu'aux énoncés les plus explicitement informatifs. Si l'on prend la peine d'étudier tous les sous-entendus et présupposés de tous les énoncés échangés, on peut en sélectionner davantage — y compris les impératifs, les interrogatifs, et les réponses aux questions posées — qui contiennent, eux aussi, plus d'informations que ce qui a été explicitement demandé. Bien entendu, dans une conversation domestique comme celle du 3 / 4 / 99, on observe aussi que les offres d'information sont plus souvent faites spontanément avec ou sans demandes d'information implicites (séq. 20, 32, 33-38, 40-41, 43, 45-46, 48-51, 53-54, 58-60, 62-67) qu'après des demandes d'information explicites (séq. 8, 10, 14, 22, 24, 26, 28, 31, 56). Même un bref extrait de conversation domestique suffit à le montrer. Et si nous avions pu transcrire davantage la suite de cette conversation avec les narrations enchâssées, la différence aurait été encore plus importante.

demandes implicites d'information — des problèmes posés et des hypothèses pour les résoudre qui obligent l'autre à apporter des éléments de réponse.

Si l'on examine les énoncés transcrits de cette conversation, on constate, par exemple à partir de la séquence (45), que Milciades introduit un nouveau sujet dans le cours des échanges de parole. Il apporte l'information : « Il (Edilberto) a beaucoup rêvé l'autre jour, vraiment beaucoup ». Ce qui a pour effet perlocutoire d'obliger Edilberto à raconter son rêve, dans les séquences (47) à (52), et de lui faire dire sa propre interprétation (séq. 53).

Et sans même qu'on lui demande, le visiteur donne la sienne. De ce fait, on constate que l'affirmation de Milciades contenait une double demande implicite d'information, car elle a effectivement été saisie comme telle : l'une pour son fils, afin qu'il pose le problème d'interprétation onirique et son hypothèse ; et l'autre pour l'invité qui ne connaît pas l'information en question et qui est à son tour obligé de proposer sa propre hypothèse.

Le père de famille n'a pas eu à formuler explicitement ses attentes. Dans ce cas, les deux effets perlocutoires de son énoncé reposent sur une règle normative implicite que nous avions déjà décelée dans le contexte domestique : « Chacun est censé révéler les informations pertinentes qu'il détient, non seulement après les demandes explicites d'information de ses interlocuteurs, mais aussi selon ce qu'il saisit des interrogations implicites des autres ».

C'est alors que Milciades annonce son hypothèse interprétative. Et l'on comprend à ce moment précisément où il voulait en venir, puisque le problème de la rencontre d'une raie géante est directement lié au sujet précédent (la pêche à mains nues dans la rivière), celui qu'il a lui-même interrompu en parlant du rêve de son fils. En orientant ainsi la conversation par une telle information, il a pu entendre l'hypothèse de son visiteur à propos du problème qui le préoccupe (Edilberto va-t-il, oui ou non, rencontrer une raie géante ?).

Dans les séquences (58) à (61), sans avoir été interrogé, Alberto offre de nouvelles observations. Exactement comme Edilberto, il vient décrire son propre rêve avec son interprétation onirique. En échange du don d'information qu'il a reçu, il réalise un contre-don d'information lié au premier. Lorsque l'un a décrit son rêve avec ses commentaires, l'autre s'efforce d'offrir à ce dernier le même genre d'information censé l'intéresser, c'est-à-dire la synthèse de ses propres observations, celles qui permettent d'accroître le champ de perception de l'autre pour le bien individuel et collectif, en vue d'améliorer la qualité des futures informations qu'il compte partager avec lui.

Les séquences (68) à (81) nous présentent les mêmes phénomènes. Edilberto commence par donner une information qui le concerne : « je suis un peu malade » (séq. 68). Elle justifie, comme nous l'avons vu, son lever tardif, présente le problème : « C'est la grippe qui m'ennuie », et son explication probable : « elle me travaille de l'intérieur ». Ce qui a pour effet perlocutoire de décider Milciades à soulager sa douleur avec l'ortie (séq. 70). Puis, lorsque Edilberto a exposé la portée du problème sur lui-même et sur les autres (séq. 71), l'invité se sent obligé d'apporter des informations en la matière pour la considérer collectivement. Il confirme alors les dires du locuteur en les appuyant par ses propres observations (séq. 72-73).

Ces propositions n'ont pas été explicitement demandées, elles dépendent une fois de plus des initiatives pertinentes des interlocuteurs, à propos d'un problème soulevé par le locuteur. On constate que l'exposé du problème était en partie motivé par l'intérêt personnel de ce dernier (justifier son état, être soigné, et apprécier collectivement la gravité de sa maladie), et en partie destinée à développer le niveau de connaissance des interlocuteurs (en proposant d'observer son état de santé, en posant le problème, et en donnant une explication possible). Une nouvelle fois, les informations échangées permettent de satisfaire les intérêts de tous.

Dans les séquences suivantes, on remarque que même lorsqu'un participant de ce contexte pose une question fermée : « Elle t'a déjà eu ? » (séq. 74), l'interrogé ne se contente pas de répondre affirmativement ou négativement. Au « Non, *nutelo* », il ajoute le commentaire : « elle a eu pitié de moi » (séq. 75). Par la suite, chacun des trois interlocuteurs contribue à la conversation en y participant sans même qu'on lui demande explicitement ; ils collaborent au rythme, à la pertinence, et au partage des informations, toujours pour le plus grand plaisir et l'intérêt de chacun (séq. 76-81).

Dans la séquence (65), nous trouvons une autre application de la règle du partage d'information pertinente entre hôte et visiteur. Mais cette fois, celle-ci n'a pas été provoquée par une interrogation verbale, ayant la valeur illocutoire d'une demande d'information implicite. L'offre d'information ne répond qu'à un simple comportement[363]. Dans cette séquence, l'attitude d'Alberto a été observée par l'un des invitants. Elle ne manque pas de révéler son manque d'expérience en ce qui concerne les usages de la maloca[364] et sa moindre assurance pour formuler les demandes d'information quand il n'est plus chez lui, dans son propre contexte domestique.

Par inférence, Edilberto a cherché une finalité à l'agitation du visiteur. Dans une telle situation, où l'invité est convié à manger, il vérifie si ce dernier dispose de tout les objets nécessaires pour accomplir effectivement l'acte de réception. D'un bref coup d'oeil, il a remarqué qu'il manquait une cuillère à son invité. En plus du repas, il lui offre donc l'information pertinente (i.e. celle que l'interlocuteur voulait tout de suite savoir), sans que celui-ci ait eu à en formuler la demande (séq. 66). À la règle « Chacun est censé révéler les

[363] La question ne sera pas pour nous de savoir si le comportement de l'acteur a une intention signifiante ou non. Ce que nous ne pouvons poser arbitrairement sans étude approfondie des modalités de communication ostensive-inférentielle (Sperber et Wilson, 1989) propres à ce dernier dans une telle situation. Quelles que soient les intentions des interlocuteurs, l'important reste pour nous de dégager les règles sociales qu'ils utilisent dans telle ou telle situation.

[364] Alberto ne vit pas dans une maloca, mais dans une maison sur pilotis ; il est donc moins habitué que ses hôtes à manger accroupi sur la terre battue. Chez lui, il est probable que l'on pose les cuillères directement sur le sol en

informations pertinentes qu'il détient, après les demandes explicites d'information de ses interlocuteurs, et selon ce qu'il saisit des interrogations implicites des autres », il convient donc d'ajouter : « lorsque les procédures d'action de ses interlocuteurs semblent empêchées ou gênées par un manque de moyen pour être accomplies selon les règles du contexte ». Cette règle du partage des informations pertinentes peut donc être appliquée après trois types d'actes différents et fonctionne aussi bien dans les situations domestiques que lors des visites.

De même que dans n'importe quel autre contexte traditionnel[365], nous retrouvons dans ce contexte de visite (séq. 179-189) une application de la règle : « Tout homme doit nécessairement achever son repas par une prise de mambe ».

On observe que l'offre de coca est définie par la répartition sexuelle et statutaire des tâches, car c'est Milciades qui tend la boîte de mambe. D'une part, il constitue l'apport masculin au sein de la maloca ; il ne peut pas être transmis effectivement par un geste de femme, comme c'est le cas avec la nourriture (même si l'explicitation de la règle et l'injonction sont nécessairement masculines). D'autre part, il représente l'aliment spirituel du curandero, chef de famille dans sa propre demeure. L'acte permet de réactualiser concrètement la relation de parenté entre deux affins qui jouissent de la plus grande autorité dans leurs foyers respectifs. Milciades remet donc directement le récipient de mambe à son invité, il n'a pas à attendre que son fils le fasse.

En outre, soulignons que l'offre de mambe était comme l'offre de repas engagée dès la déclaration de la séquence (19). En cela, elle participe également à la procédure de réception de l'invité. Comme nous l'avons vu dans d'autres descriptions, cette procédure fonctionne aussi lors des travaux collectif et des cérémonies dansantes.

---

lamelles de palmier chonta, comme nous l'avons vu chez Santiago Matapi. Dans une maloca, on place toujours les couverts sur les ustensiles surélevés, pour ne pas les salir de terre à même le sol.

Bien entendu, l'acte d'offre et l'acte de réception du mambe n'ont pas besoin d'être explicités pour que leurs sens soient mutuellement saisis. Leurs valeurs illocutoires sont performatives. L'interpellation « Hé ! » (Yuc. *Jup !* ; séq. 180) du donneur peut se traduire par : « Je te propose de prendre un peu de cette coca en te désignant comme invité », et l'exclamation normative « Bien ! » (Yuc. *Je ! ;* séq. 182) par « Je reconnais là tes qualités d'hôte et je suis satisfait de toi »[366].

Dans un tel rituel, chacun sait prendre à son tour sa part de mambe, l'invitant se servant toujours après l'invité (séq. 183, 188). Dans la séquence (187), nous retrouvons le son nasal caractéristique de l'acte de réception (D. 5 / 2 / 99) : celui que doit émettre tout receveur qui vient de se servir, en remettant à son hôte le conteneur d'aliment spirituel (coca, tabac, boisson fermentée). C'est ainsi qu'il réaffirme sa gratitude vis-à-vis de ce dernier.

7.2.2. Les références mythiques des règles de visite

De même que pour tout contexte d'échange traditionnel, celui d'une visite peut être rattaché à ses références dans les récits, et tout particulièrement dans les mythes. Ceux-ci nous offrent toujours une perspective des relations sociales en décrivant le cadre dans lesquelles elles doivent s'insérer, selon les représentations sociales familières aux Yucuna.

7.2.2.1. Étude du mythe de Cuhuañé

À titre d'exemple, nous reprendrons l'étude du mythe de Cuhuañé, car il décrit plusieurs situations montrant les caractéristiques communes des contextes de visite[367].

---

[365] Voir dans un contexte domestique (D. 3 / 4 / 99) ; dans un contexte de travail collectif (D. 29 / 12 / 98 ; D. 21 / 1 / 99 ; D. 28 / 1 / 99) ; dans un contexte de bal (D. 5 / 2 / 99).

[366] Ces valeurs illocutoires sont semblables à celles des actes d'offre et de récéption dans d'autres contextes (E. S. 5 / 2 / 99, séq. 25-27).

[367] La première intrusion de l'homme chez Cuhuañé (séq. 14-71) ne sera pas considérée comme une visite, parce qu'elle n'est pas intentionnellement réalisée par l'intrus.

Dans la première situation de réception (séq. 117-145), le narrateur présente à nouveau l'ordre social au sein duquel s'applique la répartition sexuelle des tâches. On constate que c'est un être masculin, Cuhuañé, qui prend la décision d'inviter chez lui son compagnon dont le lien de parenté est indéfini (Yuc. *nuteló*), en déclarant l'offre de réception (séq. 114). C'est aussi lui qui donne l'ordre à sa femme de recevoir l'invité en lui servant un repas (« Sers le tucupi à nutelo » ; séq. 125). Même l'épouse d'un maître de la forêt est présentée comme soumise à l'autorité de son mari.

La femme confirme l'offre de repas par une formule appropriée (« Régale-toi avec le tucupi », séq. 137), semblable à celle que nous avons pu interpréter à partir d'autres actes en contextes de réception. L'acte performatif peut également se traduire par : « Je t'invite dès à présent à venir manger gratuitement cette nourriture ».

Par ailleurs, toute réception doit nécessairement être alimentée d'une conversation qui constitue l'un des éléments essentiels de la visite ; elle est toujours indispensable aux offres de biens. Par conséquent, Cuhuañé ne reçoit pas son invité sans parler avec lui, et ne lui offre pas de bien sans s'assurer qu'il ait bien écouté[368] toutes les recommandations d'usage[369](séq. 129-145). On remarque que l'exposé de ces règles ne porte pas sur le contexte même de l'invitation de Cuhuañé, mais sur ceux qui doivent suivre en l'absence de ce dernier.

[368] L'écoute, l'approbation, et l'acceptation des recommandations sont le plus souvent marquées par *Ñaqué*, ou *Ñaque ricá*, « D'accord », séq. 139). Une telle réplique scelle généralement une entente et une prise de responsabilité du locuteur. Celui-ci ne peut plus ensuite faire comme s'il n'avait rien écouté, ou ignorer la règle, sans être jugé « coupable » ou « fautif » (Yuc. *pachaji*).

[369] Celles-ci s'expriment par des injonctions qui énoncent le contenu des règles constitutives à appliquer pour utiliser l'objet. Notons les différentes marques permettant de déclarer les règles explicites ; certaines sont prescriptives (séq. 134, 141-142, 145), d'autres proscriptives (séq. 135, 144). Dans plusieurs énoncés, le locuteur *exige l'attention* de son interlocuteur en disant : « regarde ! » (*pa(ma) !*, séq. 134, 135, 144). Il conjugue le verbe au futur (avec un suffixe en *-jica*, séq. 134, ou en *-je*, séq. 141) pour marquer ce qu'il *doit* faire à l'avenir et le *responsabilise* avec *pipacho* (« c'est *ta* responsabilité », séq. 134). Il peut aussi souligner que c'est lui le locuteur afin de faire valoir son identité ou son statut, par *numá* (« *je* dis ») dans *Ñaque numá* (« Voilà ce que moi, je te dis », séq. 150). Le conditionnel marqué avec *apa(la)* prévient toujours du *risque* encouru (séq. 134, 136, 144). On *valorise* aussi ce qu'il convient de faire par l'adverbe « bien » (*patá*, séq. 134). Dans les règles proscriptives, le contenu propositionnel est formulé avec un impératif négatif (suffixe verbal en *-niya*, séq. 136, 144).

Toute réception reste néanmoins intégrée au contexte domestique des hôtes. Rien d'étonnant donc à ce que nous retrouvions au début de l'arrivée d'un membre du foyer une question typiquement domestique (« Qu'est-ce qu'il t'est arrivé ? », séq. 119) posée à quelqu'un qui n'a pas respecté une règle constitutive des relations entre corésidents : « Chaque membre de la maloca rentre au plus tôt, après avoir terminé ce qu'il avait annoncé » (Règle du Retour Sans Retard). Et même en présence d'un étranger, les participants habituels du contexte domestique doivent toujours appliquer entre eux la règle du partage d'informations pertinentes, dans ce cas, et comme pour les séquences (74) à (94), à propos des motifs qui ont empêché l'application de la Règle du Retour Sans Retard. De nouveau, nous constatons que même Cuhuañé est obligé de s'astreindre à cette règle pour poursuivre une relation conjugale normale. Il ne peut être reçu chez lui avec son invité par sa femme sans répondre à sa demande d'information (séq. 120-123).

Un peu plus loin, séquences (192) à (242), nous rencontrons une nouvelle situation de réception, différente de la précédente. Il s'agit d'une visite à l'improviste, dans laquelle un visiteur a lui-même décidé d'aller voir quelqu'un chez lui, sans être emmené ou invité par l'un des membres du foyer.

Elle débute par une salutation au cours de laquelle le visiteur se doit de déclarer son identité en appelant son hôte par son terme d'adresse de parenté. Ce type d'interpellation est d'autant plus nécessaire que les conditions de perception ou de signalement du nouvel arrivant sont mauvaises (obscurité, faible acuité visuelle et auditive du résident, isolement, absence de chien, etc.). Elle est semblable à celle que nous avons pu observer par ailleurs, quand les conditions nécessaires à la perception des nouveaux arrivants étaient insuffisantes (D. 21 / 1 / 99, séq. 3). Par opposition à ce type d'entrée réalisé selon les règles, lorsque l'intrus ne décline pas son identité alors que les conditions de perception ne sont pas bonnes, il peut

s'attendre à être mal accueilli et entendre « Qui est là ? » (*Na ina'uqué chi ilé ?,* séq. 17), une formule récurrente dans la mythologie.

Comme dans la situation de réception précédente, la visite s'alimente toujours d'une conversation (séq. 194-242). Le visiteur annonce l'objet de sa visite en demandant à son hôte de lui prêter la fléchette offerte par Cuhuañé. Puis, après avoir rapporté les recommandations d'usage de ce dernier au style direct (séq. 205-206) et les avoir soulignées lui-même (séq. 108), l'homme se laisse facilement influencer[370] et remet l'objet malgré l'interdiction du Maître.

De la séquence (248) jusqu'à la séquence (262), le mythe nous présente une nouvelle situation de visite, différente des deux précédentes. Le visiteur est un messager envoyé par son frère aîné, maître de maloca.

De nouveau, la visite commence par des salutations entre l'arrivant et ses hôtes. Puis elle se poursuit par une conversation, mais cette fois, c'est la transmission de paroles qui constitue l'objet essentiel de la visite. Dans une situation de visite aussi formalisée, le messager doit, pour porter correctement les paroles du maloquero, respecter une autre règle constitutive : il lui faut répéter devant le destinataire toutes les paroles ou toute l'histoire (*piyuque yucu*) de l'émetteur en employant le style direct (séq. 255)[371].

[370] On peut noter la manière dont le frère manipule l'homme dans la séquence (210). Au lieu d'admettre les raisons du Maître, en disant « D'accord » (Yuc. *Ñaque ricá*), il se permet de rétorquer « Non » (Yuc. *Uncá*), et argumente en déclarant qu'il peut lui aussi imiter les actes de son interlocuteur. Sans même discuter cette simple affirmation, l'homme formule son accord dans la séquence suivante.

[371] La transmission des messages oraux par des porte-parole constitue à elle seule un vaste sujet de recherche que nous n'avons pu explorer en détail dans le cadre de ce travail. Nous n'avons donc pas collecté davantage d'informations en ce qui concerne ce type de conversation extrêmement formalisée. Nous trouvons cependant des références intéressantes sur le style direct des « paroles portées au loin » dans d'autres récits que le mythe de Cuhuañé. Voir *Histoire de l'arrivée des Blancs*, séq. 207- 216 ; 311- 322 ; *Histoire des deux petits Blancs abandonnés*, séq. 608, 611, 613.

On remarquera aussi les énoncés normatifs de l'homme (séq. 258-260). Devant la gravité de l'événement rapporté, celui-ci réactualise l'importance de ses dires et la vigueur des règles présupposées dans ses injonctions[372].

La dernière visite (séq. 264-286) présente les mêmes caractéristiques que celles relevées dans les autres situations de réception. Elle constitue une visite à l'improviste, de même type que celle examinée dans les séquences (192) à (242). Par conséquent, elle débute par une salutation réalisée selon les règles et se poursuit nécessairement par une conversation.

Nous retrouvons les mêmes fonctions des paroles échangées pour chacun des deux interlocuteurs. Pour le visiteur, elles servent surtout à se procurer un objet chez son hôte. Et pour ce dernier, elles permettent de partager toute l'information pertinente, y compris celle qui s'avère nécessaire à la manipulation de l'objet en question.

On remarque aussi que pour récupérer la flèche auprès du Maître, l'homme est obligé d'introduire la conversation en narrant les derniers événements pertinents, i.e. ceux qui expliquent sa visite inespérée[373] après le retour de l'objet. En outre, il se décharge autant qu'il peut de ses responsabilités en déclarant qu'il avait « pourtant bien dit » les recommandations d'usage au défunt, mais que ce dernier « ne l'a pas écouté » (séq. 272). Il ne peut donc pas annoncer sa demande de bien avant d'avoir exposé les actes atténuant sa culpabilité.

[372] Lorsque l'injonction du locuteur n'a pas été respectée, et qu'en conséquence, ses interlocuteurs n'ont pas échappé aux dangers dont il les avait prévenus, celui-ci en profite généralement pour réaffirmer l'importance de son statut en rappelant les ordres et les conseils qu'il avait déclarés. Nous retrouvons alors une formule typique dans ce genre de situation : « Je l'avais pourtant bien dit » (*Ají que ilé cajé i'macale numá i'macá*, séq. 258). En outre, le locuteur peut alors s'entendre avec les victimes ou leurs proches pour se morfondre après l'incident et dire avec eux : « Ce n'est pas bien » (*Uncá paala ricá*, séq. 258), « C'est très mal ! » (*Chapú huani !*, séq. 259), ou encore « Nous ne pouvons rien y faire » (*Uncá meque huala'jlá ilé caje*, séq. 260).

[373] Dans ce cas, on ne peut évidemment pas comprendre l'exclamation du Maître (« tu es toujours vivant ! », *Re jo'o cho caja picá !*, séq. 268) si on ne connait pas les propriétés (ou « l'histoire ») de la flèche qu'il a lui-même indiquées avant de l'offrir. Selon ces propriétés, la flèche ne peut revenir sans avoir tué son lanceur ; par conséquent, si elle est revenue, soit c'est l'homme qui a été dévoré, et alors il n'a pas respecté la règle proscriptive de la séquence (144) : « Ne pas suivre tout de suite la flèche », soit c'est une autre personne, et alors c'est la règle proscriptive de la séquence (135) qui a été violée : « Ne pas prêter la flèche ».

7.3. Les paroles cérémonielles

Après avoir examiné certaines caractéristiques communes aux paroles d'échange dans plusieurs situations de la vie quotidienne, nous tenterons d'aborder un cas particulier : celui des paroles cérémonielles (Yuc. *yucupereji*)[374]. Mais pour considérer ce type de paroles, nous ne pouvons évidemment pas les enregistrer, les présenter et les traiter comme les autres conversations étudiées dans ce chapitre, et ce pour différentes raisons liées non seulement aux règles constitutives du rituel dans lesquelles elles s'inscrivent, mais aussi à la complexité de leur analyse.

Notre étude des paroles cérémonielles est limitée par deux contraintes essentielles. Tout d'abord, il nous a été impossible de les enregistrer dans leur contexte d'origine[375]. Alors nous avons demandé à Milciades, en tant qu'interlocuteur cérémoniel du bal de Wasaï Miraña (D. 5 / 2 / 99), de nous répéter ses propres paroles et celles de son hôte devant un microphone. Même si nous ne pouvons pas analyser de telles paroles sous forme d'interactions entre plusieurs interlocuteurs en situation réelle, il est important de les resituer par rapport à l'une des situations décrites.

Ensuite, comme nous l'avons déjà noté, nous n'avons pas eu non plus les moyens nécessaires pour traduire correctement et avec une méthodologie suffisamment adaptée de larges extraits de ces paroles. Dans le cadre de ce travail, nous ne faisons donc qu'entrevoir leur importance pour notre sujet. Nous espérons cependant que quelques courts extraits

[374] Bien que peu étudiés, les dialogues cérémoniels ont fait l'objet de divers travaux en Amérique du Sud. (Voir notamment : Fock, 1963 ; Harner, 1972 ; Sherzer, 1983 ; Gnerre, 1984 ; Rivière, 1971 ; Urban, 1986 ; Lizot, 1994, 2000).

[375] Bien entendu, nous avons tenté d'enregistrer des paroles cérémonielles *in situ*, mais nous ne pouvions le faire sans respecter le rituel entre hôtes et invités. La plupart d'entre eux étaient assez, voire très défavorables à toute forme d'enregistrement durant les bals. Nous ne nous sommes donc pas permis d'utiliser tout de suite notre magnétophone (nous en avions cependant offert un à Mario Matapi afin d'écouter avec lui des chants dont l'enregistrement avait été autorisé pour un usage « privé »). Ce n'est que vers la fin de notre séjour que notre matériel audiophonique fut mieux toléré, et admis chez Gregorio Yucuna à Comeyafu. Mais nous ne pouvions pas pour autant importuner demésurément les interlocuteurs de dialogues cérémoniels, en nous approchant d'eux de trop près avec notre micro. C'est pourquoi nous n'avons pu en tirer des enregistrements suffisamment audibles (au sein du brouhaha propre à toute fête) pour être transcrits et traduits avec l'aide de nos informateurs.

suffiront à montrer certaines spécificités par rapport aux autres conversations réunies dans notre corpus.

Après avoir rappelé l'essentiel des situations dans lesquelles sont normalement prononcées les paroles cérémonielles que nous avons recueillies, nous les présenterons en suivant notre transcription séquence par séquence.

7.3.1. Paroles cérémonielles d'offre de nourriture

Avant d'étudier de tels énoncés, nous devons toujours rappeler l'enchaînement des actes rituels dans lesquels ils s'insèrent. Comme nous l'avons vu plus haut (E. S. 5 / 2 / 99, séq. 37), l'aspect verbalement cérémoniel de l'offre de nourriture ne se produit qu'après une série d'actes, rigoureusement ordonnés dans une procédure de réception rigide.

Les paroles cérémonielles d'offre de nourriture interviennent nécessairement suite à plusieurs séries d'actes réalisés selon les règles propres à ce type de bal. Les uns intègrent les arrivants avec : une exclamation de bienvenue prononcée par les invités présents (séq. 12) ; des échanges de paroles cérémonielles avec tous les initiés, pères de familles présents, ou arrivants (séq. 13 et 17) ; des échanges de paroles cérémonielles avec les représentants des hôtes (séq. 14) et les manipulateurs chamaniques du bal (séq. 16), accompagnés d'offres et de réceptions effectives d'aliments spirituels (prise de fumée du cigare cérémoniel, mambe, cigarettes). Les autres initient le début normal des festivités avec : des chants et des danses entrecoupés de pauses (séq. 19-20, 31) ; des encouragements (séq. 21) ; des plaisanteries ou des quolibets (séq. 22) ; des offres et des réceptions de boisson, de mambe, et de cigarettes (séq. 22-33).

C'est seulement à partir de la séquence (34) que commence une nouvelle série d'actes qui va constituer l'offre et la réception de nourriture, proprement dite. La nourriture est d'abord exposée sur ses récipients traditionnels, dans un espace déterminé à l'intérieur de la maloca (séq. 34, 40). Puis, le représentant masculin de chaque famille invitée est appelé par ordre de

priorité, en fonction de son statut (séq. 35, 41). Ensuite ont lieu les échanges de paroles cérémonielles qui *déclarent* l'offre et la réception de nourriture (séq. 36, 42). Enfin, le représentant masculin achève sa déclaration de réception[376] (séq. 37, 43) en appelant l'une des femmes de sa famille (épouse ou fille). Lorsque celle-ci ramasse la viande et la cassave (séq. 38, 44), on peut dire que l'offre et la réception ont été effectivement réalisées entre les hôtes et sa famille.

Les paroles cérémonielles de l'offre de nourriture (voir annexes) sont prononcées par l'hôte qui est le seul à assumer la responsabilité de sa distribution. L'extrait que nous proposons ne constitue qu'une partie du début de la déclaration d'offre, juste après que l'hôte ait appelé le représentant masculin de la famille invitée (séq. 35) et une fois qu'il s'est placé face à lui. Elle se poursuit à plusieurs reprises après les déclarations de réception de l'interlocuteur-receveur.

Resituées dans leur contexte, ces paroles nous offrent l'opportunité de relever plusieurs caractéristiques communes et particulières par rapport à celles que nous avons commentées, soit dans les autres types de contextes, soit au cours des différentes situations de ce bal (en dehors des dialogues cérémoniels). D'un côté, elles utilisent, comme n'importe quelles autres paroles, les règles sociales implicites propres à leur contexte. Mais à la différence de la plupart des autres, elles ont la particularité d'expliciter les règles de fonctionnement de l'échange au moment même des actes d'offre et de réception qu'elles déclarent. Ces énoncés exposent donc un certain nombre de règles définissant les conditions de l'échange entre le donneur et le receveur.

[376] Notons qu'à cette étape de notre travail, nous ne savons rien sur le contenu des énoncés du receveur. Dans d'autres recherches, nous devrons étudier dans quelle mesure ceux-ci explicitent la réception. Du simple fait que le receveur *coopère* (Grice, 1979) avec son hôte pour échanger des paroles cérémonielles, il s'engage par la même occasion à recevoir au moins implicitement sa nourriture, mais nous ne savons pas quelles sont les règles ou les conditions qu'il pose pour l'accepter.

Nous retrouvons, dans la première séquence, un acte de parole qui, bien que verbalisé avec un style particulièrement formel, partage avec tous les actes d'échange les mêmes propriétés fondamentales.

D'abord, il désigne l'objet et son lieu de transmission en utilisant la fonction déictique du langage. La nourriture placée dans la situation de l'énonciation est donc référée directement par un démonstratif (Yuc. *ilé*. Lit. « ce(tte)») et par son réceptacle (*puícha'o*).

Ensuite, si l'énoncé n'use pas simplement du code littéral de la langue pour signifier explicitement l'offre, cette dernière peut être saisie par inférence, étant donné les règles implicites en vigueur dans leur contexte spécifique. De même que dans d'autres contextes de réception, l'hôte responsable de l'offre de nourriture n'a pas besoin de dire : « je t'offre cette nourriture » pour que l'invité sache que son énoncé prend cette valeur implicite. Il peut alors utiliser un style plus solennel, en disant : « je te montre », ou « je te présente » (*nuya'ta pijló).* L'interlocuteur comprend que cet énoncé détourné constitue la marque verbale du don, car il repose sur une règle constitutive propre à ce type de cérémonie dansante : « Les organisateurs d'un bal doivent nécessairement offrir de la nourriture[377] par l'intermédiaire d'un responsable masculin à chaque représentant des familles invitées ». Du fait de cette règle institutionnalisée au sein de la maloca, l'acte prend la valeur d'un performatif qui ne peut fonctionner que s'il est effectivement déclaré par l'hôte en question, à ce moment et en ce lieu de la cérémonie, en tenant compte de l'ensemble des autres règles en vigueur (« conditions de félicité » des performatifs). Cet énoncé peut donc être éclairci par une formule performative explicite de type : « Moi, l'hôte responsable de la nourriture de ce bal, je *te propose* de prendre cette viande et cette galette de cassave en guise de nourriture pour cette cérémonie ».

[377] La règle constitutive de l'offre obligatoire de nourriture comme celle de tous les aliments essentiels est évidemment explicitée dans les mythes. Bien que nous n'ayons pas dans le corpus de cette thèse de mythe qui décrive précisément le déroulement des cérémonies dansantes, le contenu de ces règles est néanmoins formulé dans le mythe de Cuhuañé, lorsqu'il présente leur contexte de préparation (séq. 151-183), en particulier entre les séquences (154) et (158) et les séquences (177) et (183).

On remarquera aussi une autre caractéristique commune avec d'autres situations de réception : la valeur de la nourriture est réduite ou sous-estimée (voir E. S. 21 / 1 / 99, séq. 6) afin d'être mieux acceptée, et d'éviter d'être mal jugée. Cette valeur est désignée par le terme *locópa'la*, que nous avons traduit par : « le-plus-que-l'-on-peut »[378]. Une telle notion enlève, d'une part, toute prétention à l'offre. Elle réduit d'autant l'ampleur du contre-don implicitement demandé au receveur, au moment où celui-ci devra à son tour — si et seulement s'il le souhaite — organiser sa propre cérémonie. Et d'autre part, le terme suppose que la nourriture exposée ne doit pas être évaluée pour ce qu'elle est, mais pour ce que l'offreur a tenté d'apporter dans le but de contribuer au bal. Le locuteur déclare ainsi qu'il présente le maximum de ce qui relève de sa capacité. En énonçant un tel terme, il rappelle donc une autre règle implicite, et, en même temps, il l'utilise en la faisant valoir : la nourriture qu'il expose ne doit pas être appréciée comme le produit de sa volonté (ce qui, en cas d'insuffisance, peut passer pour de la mesquinerie), mais de ses *capacités* (ce qui est, au sein d'une relation entre hôte et visiteur, nettement moins critiquable). Une telle offre, si modeste soit-elle, tente d'emblée d'écarter les soupçons de manque de générosité de la part des offreurs ; une faute qui, rappelons-le, est suffisamment grave pour entraîner la discorde.

Les séquences suivantes présentent les caractéristiques particulières des actes d'offre en situation d'échange cérémoniel. Ils explicitent verbalement les règles qu'il convient d'appliquer dans le contexte même.

On relève, dans la seconde séquence, une règle proscriptive. En traduisant l'énoncé, de manière à rester au plus près de son sens littéral, nous pouvons définir une première règle telle que : « *On ne doit pas*[379] être sans invité quand on raconte les paroles des uns et des autres

[378] Notons que d'un point de vue économique, cette notion indigène nous a été traduite avec un sens assez proche d'une « maximisation sous contrainte », ou d'une « optimisation ».

[379] L'interdiction est explicitement marquée dans *uncá majhuáque'naru calé.* / NÉG sans-invité ETAT / Le locuteur proscrit ce qu'il ne faut pas être, en encadrant l'adjectif par *Uncá* et *calé*.

dans une cérémonie ». Mais implicitement, elle constitue un trope qui a pour valeur illocutoire le sens dérivé[380] d'une règle prescriptive : « On doit être avec beaucoup d'invités quand on raconte les paroles des uns et des autres dans une cérémonie ». L'énoncé contient d'ailleurs en lui-même un présupposé : « on raconte les paroles des uns et des autres dans une cérémonie ». C'est précisément ce présupposé qui va être expliqué par la suite.

Dans la troisième séquence, nous dégageons une règle constitutive qui est en même temps fondamentale (i.e. d'autres règles reposent sur elle) et cette fois littéralement prescriptive. Elle légitime une « raison » ou plutôt une *finalité* (Yuc. *nacaje penaje*, Lit. « quelque chose à venir ») à l'offre de nourriture : que chacun puisse observer ce qui s'expose (*ya'tacaje*) entre « frères ».

Cette règle est très importante car elle exclue toute autre finalité première, dans un contexte de bal. Elle implique une règle proscriptive dont nous avions relevé la vigueur dans des contextes de réception non cérémoniels : « Personne ne doit visiter ses hôtes dans le seul but de se nourrir chez eux, lorsqu'il est apte à se procurer lui-même sa nourriture »[381]. Cette règle reste toujours pertinente, y compris dans un bal ; elle l'est d'autant plus dans ce genre de situation qu'elle se trouve directement impliquée par l'explicitation de la règle prescriptive fondamentale.

Cette règle qui oblige en priorité à observer ce qui se présente entre les uns et les autres est développée au sein des séquences suivantes. L'énoncé de la séquence (4) ajoute explicitement à cette règle qu'il faut aussi voir ce que chacun *fait personnellement* (*maná la'cana*), et non pas uniquement ce qu'il « montre » avec le contenu offert. En d'autres termes,

[380] Nous reprenons ici le terme utilisé par Kerbrat-Orechioni pour définir le trope qui « convertit en contenu dénoté un contenu dérivé ». Lorsque « le sens dérivé est plus fort que le sens littéral », comme dans la règle que nous évoquons, l'énoncé prend la caractéristique d'une litote (1986 : 99-101).

[381] Outre la première présentation de la règle implicite dans ce chapitre (à propos de C. 19 / 4 / 99, séq. 19), nous pouvons revoir l'étude séquentielle de D. 21 / 1 / 99. Une fois que nous avons formulé la règle, en étudiant ses applications dans plusieurs situations, nous pouvons mieux comprendre les sanctions décrites dans les séquences (15) et (39).

ce n'est pas une prodigalité de façade qu'il faut voir, mais la propre *volonté intérieure* de chacun (*maná*) : ce que la personne peut réaliser intentionnellement.

Dans la séquence (5), nous trouvons un autre développement de la règle prescriptive fondamentale. Le locuteur précise d'une part que l'acte d'offre constitutif de la relation *mutuelle* (*pajlocaca*) est un acte *d'union* (*pajñacani*). D'autre part, un tel acte doit être réalisé pour que chacun puisse observer la manière dont chacun raconte *les histoires* (*yucuna*) des uns et des autres. Ce qui signifie, selon l'acceptation commune du terme « histoire », la manière plus ou moins formelle selon laquelle chacun expose les faits et les dires de ses interlocuteurs (voir supra).

Après plusieurs développements, la règle prescriptive fondamentale vient donc expliquer la règle proscriptive de la séquence (2) : « On ne doit pas être sans invité quand on raconte les paroles des uns et des autres dans une cérémonie », car « la finalité légitime d'une cérémonie est que chacun puisse observer la manière dont les autres exposent les choses, c'est-à-dire, ce qu'ils offrent avec leurs propres volontés personnelles et leurs manières de raconter les faits et les dires des autres » ; ce qui ne peut se faire évidemment « sans invité ». En d'autres termes, la première règle prescriptive dérivée de la proscription de la séquence (2) engage à recevoir « beaucoup d'invités » afin de mieux appliquer la finalité légitime de la règle fondamentale.

L'énoncé de la séquence (6) nous apporte d'autres indications qui viennent encore charger davantage les différents niveaux de sens de la règle fondamentale. L'offre mentionnée en tant que présentation du « plus-que-l'-on-peut » n'est plus seulement qualifiée comme un acte d'union (séq. 5), elle est aussi désignée par le terme *palamane* (« bonté »). Par conséquent, si le locuteur prétend que son acte est l'expression de l'union et de la générosité « entre frères », cela suppose socialement l'existence d'une règle selon laquelle il doit en être ainsi. Et selon la règle formulée dans cette séquence, c'est précisément cette bonté qui

« s'observe pour faire des paroles ». C'est donc elle qui doit permettre de partager avec les autres les histoires. En posant un tel développement de la règle fondamentale, nous n'avons plus seulement des précisions sur ce que doit être sa finalité, mais sur son fondement légitime : « l'intention ou la volonté première de toute offre, de toute présentation, ou de toute narration doit être la bonté ».

7.3.2. Paroles cérémonielles de clôture

De même que les paroles cérémonielles de l'offre de nourriture, celles de la salutation finale entre le représentant d'une famille invitée et celui des hôtes ne peuvent être prononcées sans être rigoureusement déterminées par un certain type d'ordre dans l'enchaînement des actes précédents.

L'extrait rapporté par notre informateur (voir annexes) doit donc être mis en rapport avec sa situation d'origine pour être correctement interprété — celle de la fin du bal de chontaduro de Wasaï Miraña[382] — tout en sachant que, selon les commentaires des participants, « tout s'est passé à peu près normalement ». Ce qui veut dire que la situation se déroule à la fin d'une procédure d'échange qui a respecté toutes les règles constitutives et normatives de ce type de bal.

L'interaction verbale entre « l'invité » et son « hôte » (Milciades et le responsable de l'offre de nourriture) permet alors de clore la participation d'une famille représentée, en respectant les ultimes règles formelles de la cérémonie.

Avec ce nouvel extrait, nous pouvons voir que toutes les paroles cérémonielles ne partagent pas les mêmes caractéristiques, pouvant a priori les distinguer des autres paroles en dehors des situations solennelles. À la différence des paroles d'offre de nourriture, celles-ci ne

[382] Pour un rappel des principaux actes ritualisés dans le contexte de ce bal, nous renvoyons le lecteur aux deux dernières pages du chapitre 4. Dans le cadre de ce travail, nous ne pouvons évidement pas décrire séquentiellement la cérémonie dans son intégralité. Un tel objectif serait d'ailleurs irréalisable dans l'absolu, car toute description, si détaillée soit-elle, ne peut être que partielle, même si nous limitons la durée du fait social que nous cherchons à représenter.

présentent pas la particularité d'avoir à expliciter les règles de l'échange propres au contexte. Dans une telle situation, l'objectif prioritaire est de clore momentanément l'actualisation des relations sociales non domestiques. Alors si tout s'est déroulé correctement, de telles paroles cherchent surtout à appliquer et à confirmer les règles du bal, elles n'ont pas à les reformuler.

L'énoncé de la première séquence revient à dire qu'une règle constitutive de la cérémonie a été appliquée. L'emploi du terme *caja* (Lit. « Ça y est ») marque *l'aspect accompli* du verbe (pour une action ayant nécessairement un début et une fin). Il présuppose socialement l'existence d'une règle qui définit le contexte de bal. Elle peut être formulée par une règle proscriptive telle que : « Aucune famille ne peut quitter la cérémonie avant la fin des danses, sans que leur représentant ait de motif acceptable à déclarer aux hôtes ».

Cette règle est d'ailleurs fondamentale car elle soutient une seconde règle constitutive du contexte de bal, prescriptive cette fois : « Pour qu'une famille puisse se retirer, si le représentant n'a pas déclaré de motifs acceptables pour partir avant la fin de la cérémonie, il faut non seulement que la famille assiste aux danses jusqu'à leur terme, mais son représentant doit aussi le dire par des paroles cérémonielles ». En d'autres termes, dans un contexte de bal, il ne suffit pas d'avoir réalisé certains actes de présence pour se conformer aux règles et pour pouvoir partir sans offenser ses hôtes, encore faut-il le marquer oralement.

En soulignant verbalement le fait que les danses sont arrivées à leur fin (séq. 1), le locuteur demande illocutoirement *la permission de partir*. Mais il ne peut le faire qu'en respectant toutes les conditions. Il doit, en outre, déclarer sa présence devant les danses chantées (séq. 3) pour que celle-là soit formellement reconnue par son hôte ; et il doit absolument annoncer son départ comme dans tout contexte de réception[383]. Ce qu'il fait avec

[383] Cette règle est bien entendu valable dans toute société, c'est pourquoi nous en retrouvons des applications aussi bien chez les Yucuna que chez les Blancs (Cf. D. 29 / 12 / 97 , séq. 32, 44 ; D. 30 / 12 / 98, séq. 13 ; D. 21 / 1 / 99, séq. 10 ; D. 29 / 2 / 98, séq. 38).

insistance (séq. 2, 4) afin de mieux se prémunir contre toute conséquence d'un malentendu de son interlocuteur.

Indiquons aussi que la déclaration de l'invité détient, dans la séquence (3), une seconde valeur illocutoire : celle de la *reconnaissance du bal offert*. Son énoncé a donc une autre fonction importante, celle de valoriser la qualité d'hôte de l'interlocuteur et de sa famille.

La réplique de l'hôte ne vient pas, dans la séquence (5), contredire les assertions de l'invité. Elle reconnaît donc implicitement les actes déclarés par le locuteur (son assistance et son annonce de départ), mais elle ne lui donne pas pour autant un droit immédiat de sortie. Elle vient enchâsser de nouvelles paroles d'offre au sein de l'échange de paroles de clôture.

Notons que la proposition d'offre de boisson est plus explicite que celle que nous pouvons observer, par ailleurs, durant le déroulement des festivités (D. 5 / 2 / 99, séq. 24, 25). Le locuteur exprime *sa volonté* dans sa déclaration d'offre, en disant : « je veux » (Yuc. *nuhuata*). Par un tel énoncé, il se conforme donc à la règle énoncée dans le cours de ses propres paroles cérémonielles d'offre de nourriture.

En même temps, c'est-à-dire illocutoirement, il montre que les hôtes ont de la boisson en abondance à offrir. Ils peuvent encore en donner, même lorsque les danseurs invités ont terminé de présenter leurs danses et qu'ils ne doivent plus obligatoirement être rassasiés en récompense. L'hôte se plaît donc à montrer le *surpassement* des règles constitutives strictes[384]. Par cette offre, il n'est plus seulement un hôte, il devient en quelque sorte un « sur-hôte ». La valeur illocutoire d'une telle déclaration d'offre peut aussi se traduire par un performatif tel que : « Je te fais remarquer que les hôtes ont respecté toutes les règles constitutives du type de cérémonie qu'ils offrent et qu'ils ont même de la boisson en surabondance à donner, par conséquent, je t'en propose encore ». Le surpassement des règles constitutives strictes revient

[384] Pour la boisson, la règle constitutive détermine un minimum, mais pas de maximum. Tous les excédents sont permis.

alors à se conformer à l'une des règles normatives qui est « d'avoir de la boisson[385] en excédent ».

Observons également l'extrême formalisme avec lequel ces paroles sont prononcées. C'est l'énoncé même de la déclaration qui est marqué en disant : « Parce qu'il en est ainsi, je te le dis » (*I'macale mari que numá pijló*). Cette indication cherche à faire reconnaître le fait qu'une information a été annoncée. Étant donné les parfaites conditions de transmission du message dans cette situation de face à face, elle accuse implicitement l'interlocuteur d'avoir reçu le message (selon le même principe qu'une lettre envoyée avec « accusé de réception »). Ce dernier se doit donc de réagir d'une manière ou d'une autre, il ne peut pas faire comme si rien ne lui avait été communiqué. Il est ainsi averti que son absence de réaction peut porter à conséquences aux yeux du locuteur.

L'effet perlocutoire de l'énoncé s'exprime par l'acte de réception effective de boisson, dans la séquence (6). L'obligation de recevoir de Mauss obéit, dans une telle situation, à une autre règle constitutive prescriptive de la cérémonie dansante. Nous pouvons la formuler ainsi : « Tout invité ayant été engagé dans une procédure cérémonielle est obligé de recevoir les aliments que les hôtes lui offrent, si ces derniers ont respecté toutes les règles constitutives obligatoires[386] ». Au cas où ceux-ci auraient violé l'une de ces règles, en n'ayant pas suffisamment de boisson à offrir, par exemple, les invités pourraient partir promptement sans plus aucune formalité (pas de motif ou de départ à déclarer) ; ils auraient même en toute

[385] Les autres règles normatives imposent aussi de la nourriture, de la coca et du tabac en excédent. Mais il apparut clairement pour tout le monde que, lors du bal de Wasaï, les hôtes n'avaient pas pu les satisfaire. Ces règles normatives sont explicitées dans les mythes et notamment dans les histoires de lignage. Elles apparaissent idéalement sous forme de règles constitutives strictes. Voir l'histoire du premier Camejeya *Periyo* (Van der Hammen, 1992 : 12 ; Schackt, 1994 : 69-75) et l'histoire du premier Jupichiya *Ca'mari* (Herrera Angel, 1976 ; Carlos et Uldarico Matapi, 1997).

[386] Il convient de comparer cette règle constitutive avec celle que nous avions formulée pour la visite : « Tout visiteur ayant été engagé dans une procédure de réception par un acte d'offre de repas est obligé de le recevoir ». De même que pour celle que nous venons d'énoncer, il faut bien entendu lui ajouter la condition restrictive : « si ces derniers ont respecté toutes les règles constitutives obligatoires ». Mais à la différence de la visite, ce n'est pas seulement à partir de l'acte d'offre de nourriture que le visiteur est obligé de recevoir (et donc d'attendre qu'on le serve), c'est dès le premier acte d'intégration de ses hôtes (à condition qu'ils réalisent correctement toute la

légitimité le droit de manifester leur mécontentement devant l'assemblée[387]. Personne ne pourrait de bon droit leur en tenir rigueur pour ce seul fait. Ce sont les hôtes qui doivent s'excuser, et non pas les invités sortants.

Or ici, l'hôte montre précisément qu'il a encore de la boisson à offrir, même après les dernières danses. Les conditions obligatoires ayant été respectées, l'invité n'a pas d'autre choix que de recevoir effectivement l'offre de son hôte. S'il ne s'y soumet pas, cela ne va pas sans conséquences graves : cette insoumission revient à refuser dans sa totalité la valeur illocutoire de l'énoncé de l'hôte. Ne serait-ce qu'en omettant de réaliser l'acte de réception de la boisson, l'invité pourrait insinuer que les hôtes n'ont pas respecté toutes les règles obligatoires. Ce qu'il ne peut faire sans avoir de légitimes arguments, car le risque serait de se placer lui-même en situation critique si ses observations n'étaient pas reconnues par d'autres.

En réalisant l'effet perlocutoire attendu par son interlocuteur, l'invité admet donc implicitement devant lui que toutes les règles ont bel et bien été respectées. Et une fois qu'il a bu de la sorte, il ne peut plus revenir sur ce point sans passer pour un hypocrite.

Dans la réplique suivante, l'hôte s'empresse d'approuver l'action docile de son invité par une exclamation normative « C'est bien ! » (*ñaque ricá*, séq. 7). Elle valorise l'acte en le mettant en rapport avec la règle contextuelle qui le définit. Ce qui signifie aussi l'auto-valorisation de l'énonciateur, puisque l'acte apprécié marquait l'acceptation de la valeur de l'hôte en fonction des règles qui le concernent dans ce contexte. Ce dernier reproduit ainsi lui-même son propre statut, en obligeant son invité à le reconnaître. Le performatif implicite est alors : « Je *te félicite* d'avoir reconnu par ce geste la véritable valeur de ton hôte ».

Dans la séquence (8), nous rencontrons une proposition qui vient encore afficher le surpassement des règles constitutives obligatoires de ce bal. Le fait qu'il reste aux hôtes de la

---

procédure), car il sait que dans un tel contexte, ceux-ci sont, depuis leur annonce du bal, obligés d'offrir tous les aliments nécessaires.

pâte de chontaduro n'est plus seulement présupposé dans le contenu de l'énoncé, comme dans la séquence (5), il est exposé par une assertion pour amener la déclaration de venue d'un nouveau bal. Avec un tel énoncé, le locuteur réalise alors une nouvelle offre, celle de son invitation à une prochaine cérémonie.

Remarquons au passage que dans ce type de situation, la proposition n'a toujours pas besoin d'être explicite. L'hôte n'a pas à dire : « Je t'invite au prochain bal que je vais organiser ». Il peut se contenter de le laisser entendre par : « Je veux qu'un nouveau bal soit vu ». C'est donc une fois de plus la valeur illocutoire qui est pertinente, et non uniquement la valeur locutoire. Or, dans un tel contexte, cette dérivation repose encore sur l'existence d'une règle contextuelle implicite[388] : « Personne ne peut déclarer vouloir qu'un bal soit vu dans un dialogue cérémoniel, sans se charger lui-même de son organisation, et sans y inviter son interlocuteur ».

Qui plus est, la déclaration est formelle à plusieurs niveaux. C'est-à-dire qu'elle emballe formellement son propre formalisme. Le locuteur énonce un performatif explicite pour marquer l'information donnée avec *numá pijló* (Lit. « je te dis »). Puis, il la met deux fois en relief dans la séquence (9) : d'une part avec la même proposition que dans la séquence (5) (*I'macale mari que numá pijló* : « Parce qu'il en est ainsi, je t'avise »), et d'autre part en marquant l'effet perlocutoire que son énoncé est censé produire sur l'interlocuteur (*pihue'pica*, « tu le sais »). L'interlocuteur, accusé à plusieurs reprises d'avoir reçu le message, se voit acculé au point d'être forcé de réagir : il ne peut pas s'abstenir de répondre sans perdre la face.

---

[387] Ce droit est analogue à celui des spectateurs d'une pièce de théâtre, devant lesquels les acteurs n'ont pas représenté leur scène jusqu'à la fin.

[388] Nous soutenons ici l'hypothèse que la valeur illocutoire d'un énoncé ne peut pas être implicitée par une « loi du discours » (Ducrot, 1972) indépendante des règles sociales propres au contexte. Même si l'énonciateur affirme avoir encore de la pâte de chontaduro en réserve, cela ne suffit pas à laisser entendre qu'il va lui-même organiser le bal avec un tel énoncé. On peut tout aussi bien imaginer qu'il veut la donner à d'autres personnes, ou à son interlocuteur, pour le(s) charger de l'organisation de la cérémonie.

L'acte perlocutoire de l'invité est à nouveau docile. Cette fois, c'est lui qui approuve explicitement les dires de son hôte par une exclamation d'approbation (« C'est bien ! », séq. 10). Cela signifie, bien entendu, que c'est la valeur illocutoire dérivée selon les règles sociales de ce contexte qui est appréciée (pas le fait de vouloir qu'un bal soit vu, en sous entendant que d'autre gens se chargent de l'organiser). Et comme toute appréciation, elle la met en rapport avec certaines règles implicites en vigueur. L'une est une règle normative propre au contexte de bal, la même que celle sur laquelle repose la valeur illocutoire de l'énoncé de la séquence (5) : « Il convient d'avoir de la boisson en excédent dans les bals ». L'autre est valable quel que soit le contexte ; elle est constitutive de l'ensemble de l'organisation sociale des maloqueros : « il est nécessaire d'organiser régulièrement des bals pour pouvoir vivre au sein d'une grande maloca ». L'invité n'admet donc plus seulement les énoncés de son hôte, avec toutes les valeurs illocutoires qu'ils supposent, par des actes non verbaux conformes aux effets perlocutoires attendus par ce dernier, il fait explicitement son éloge, en les reliant implicitement aux règles sociales qui les régissent. Se faisant, il ne manque pas de les rappeler, même s'il ne les formule pas explicitement, en faisant surgir à nouveau leur force. Il réactualise ainsi les règles, sans même avoir à les dire.

Par opposition aux énoncés précédents, ceux des séquences (11) et (12) ne se contentent plus d'appliquer, de confirmer ou de rappeler implicitement les règles. D'une part, ils énoncent explicitement leurs contenus propositionnels,[389] comme lors des paroles d'offre de nourriture. Et d'autre part, leur valeur illocutoire est dans ce contexte celle de l'injonction. Si l'énoncé de la séquence (11) est, comme nous le comprenons, marqué par une syntaxe

[389] Nous reprenons ici le terme de Searle (Op. cit. : 1972) qui distingue le *marqueur de contenu propositionnel* (la proposition notée p) du *marqueur de force illocutionnaire* (le marqueur de sa valeur illocutoire noté F(p)).

injonctive[390], nous pouvons le traduire par : « quand tu demanderas ce que j'en pense, tu *devras* venir m'informer à ce propos ».

Dans la séquence (12), on reconnaît immédiatement que l'énoncé précédent était, dans ce contexte, injonctif, car il annonce l'effet perlocutoire censé en résulter. Son contenu propositionnel se trouve lui aussi explicitement décrit, mais sa valeur illocutoire d'injonction n'a pas à être marquée (verbe au « présent » sans suffixe particulier). Elle équivaut néanmoins à « Et nous devrons aller danser avec toi ». On notera l'emploi particulier de « Et » (Yuc. *E*) qui traduit l'obligation sociale liée à la procédure engagée. Si l'un des interlocuteurs a respecté toutes les règles constitutives propres au contexte, l'autre se doit de les respecter à son tour.

Contrairement aux règles explicitées lors de l'offre de nourriture, soulignons que celles-ci ne traitent pas du contexte présent, dans cette situation de fin de bal. L'invité formule une règle qui prépare à un autre contexte : celui de la prochaine rencontre. Et selon le contenu même de ce qui est stipulé, celle-ci n'aura pas directement lieu lors de la prochaine cérémonie, elle devra nécessairement se dérouler au moment d'une visite afin d'aviser par d'autres paroles cérémonielles l'ouverture des nouvelles festivités. De telles paroles montrent donc la nécessaire interdépendance des divers types de contextes. Elles exposent même certains principes de leur articulation au sein de l'organisation sociale. « Aucun bal ne peut avoir lieu sans avoir été annoncé dans un contexte de visite ». Ici, c'est l'une des règles d'ouverture d'un certain contexte qui est formulée dans un autre. La fin du bal de Wasaï annonce l'ouverture prochaine d'un contexte de visite, qui, à son tour, introduira celui d'un nouveau bal.

[390] Notons qu'il est assez délicat d'estimer dans quelle mesure l'injonction est marquée dans le contenu propositionnel de l'énoncé, car l'étude linguistique n'a encore jamais été précisée sur ce point. Mais on remarquera la particularité de la syntaxe ; elle commence par un verbe employé au conditionnel (suffixe en *-ee*) dans la proposition subordonnée, suivi dans la principale, d'un verbe marqué par l'aspect progressif (suffixe en *-ca*).

8. LES REFERENCES AUX REGLES SOCIALES CONTEMPORAINES DANS LES CONVERSATIONS QUOTIDIENNES

Nous avons vu que les conversations des Yucuna sont assez souvent porteuses de références en ce qui concerne les relations avec la société dominante. Même si les règles contextuelles fonctionnent traditionnellement selon les institutions de la parenté, de la maloca, et du chamanisme, cela n'empêche pas les Yucuna d'intégrer dans le cours de leurs échanges des informations très intéressantes sur les relations qu'ils entretiennent avec les Blancs.

Après avoir étudié, dans le chapitre 3, plusieurs situations d'interaction entre Indiens et Blancs, nous considérerons les règles de référence qu'elles supposent, mais cette fois, selon les perspectives indigènes, en tenant compte des conditions de leur rappel dans chaque contexte spécifique. Nous mettrons donc à nouveau l'accent sur les caractéristiques des différentes types de contexte, mais en considérant celles qui sont propres aux institutions occidentales, telles qu'elles sont vues et commentées par les Yucuna.

8.1. Le vol[391]

De nos jours, il est fréquent de rencontrer des références au vol plus ou moins explicites dans les conversations quotidiennes. Il s'agit là de l'un des sujets de conversation pertinents pour les Indiens, surtout dans les zones caractérisées par la présence permanente ou occasionnelle des Blancs. Ne pouvant aborder les paroles des Yucuna sans toucher aux problèmes qu'ils posent en considérant l'*omniprésence des Blancs* (« les Blancs nous entourent et sont partout »), nous devons examiner comment ils les présentent dans leurs conversations courantes, en cherchant à les mettre en rapport avec les institutions contemporaines. Pour cela, nous poursuivrons l'étude des deux premières conversations, en prenant en compte la manière dont les Yucuna conçoivent leur situation sociale par référence au vol.

[391] À notre connaissance, nous n'avons jamais rencontré dans la mythologie traditionnelle de références au vol, à part dans les histoires de Blancs. Nous sommes donc tentés de poser l'hypothèse que chez les Yucuna, le vol de biens n'est apparu qu'avec ceux-là, c'est-à-dire dès la circulation des premières marchandises qui les ont précédés. Autrefois, elles étaient d'ailleurs d'autant plus dérobables, si l'on peut dire, qu'elles étaient convoitées pour leurs performances physiques et leur symbolisme (notamment les haches et les fusils ; Cf. Pineda : 1985) et qu'elles étaient de loin les plus difficiles à se procurer. Comme le relatent les premiers chroniqueurs, tous les moyens étaient bons pour les avoir, à l'époque des guerres intertribales. À l'opposé, les armes, outils et ustensiles traditionnels ne sont quasiment jamais volés, ce que l'on observe encore aujourd'hui. Il ne viendrait à l'idée de personne de subtiliser une sarbacane, une vannerie, ou une platine à cassave. Symboliquement, celles-ci sont bien trop attachées à leurs artisants-propriétaires, et associées à la répartition sexuelle des tâches. Par exemple, il peut sembler absurde pour un homme de voler des poteries si sa femme est incapable de les faire. Dans ce cas, n'ayant pas à manipuler ce genre de chose, il peut penser à prendre une autre femme. Par ailleurs, au cas où il ne voudrait pas non plus fabriquer lui-même les vanneries, rappelons qu'avant la domination des premiers colons, un Indien n'aurait pas pris la peine d'aller soustraire des ustensiles féminins sans capturer, par la même occasion, les femmes qui les maîtrisent. Sans quoi, un tel acte n'aurait pas manqué de le ridiculiser. Ajoutons qu'il est impensable de dérober des choses personnelles qui disposent, selon la conception yucuna, d'un « être intérieur » (Yuc. *maná*), et qui ne sont pas des « objets » au sens occidental du terme (supra, Chap.6.1). Surtout si les biens sont chamaniques, ou cérémoniels, ils sont considérés comme beaucoup trop dangereux pour être manipulés sans le consentement de leurs « maîtres » (Yuc. *miná*). Leurs « malédictions » (Yuc. *yerucú*) risqueraient alors de se retourner contre le voleur, par le biais même de l'objet volé.

8.1.1. Étude de la conversation du 3 / 4 / 99

Edilberto revient du village chez son père

Cette conversation domestique pose le problème du vol à deux reprises : une première fois de manière explicite (séq. 29-40) et une seconde fois implicitement à partir de la séquence (47).

Entre les séquences (29) et (40), nous constatons que les interlocuteurs supposent une première caractéristique du contexte de vol : il s'agit bien entendu de sa *gravité sociale*. Quand Edilberto offre ses observations en réponse aux interrogations implicites (séq. 19) et explicites de son père (séq. 21, 23, 25, 27, 29), on ne peut s'empêcher de remarquer la manière avec laquelle les deux dernières interrogations soulignent la gravité du vol, surtout lorsqu'il s'agit des feuilles de coca.

Après la demande d'information : « Qu'est-ce qu'elle a dit maman ? » (séq. 27), le locuteur montre qu'il s'attend à une autre réponse que celle de la séquence (28), en posant la première interrogation exclamative : « C'est de ça qu'elle a parlé ?! », suivie d'une seconde qui indique explicitement le sujet auquel il voulait en venir : « Et la coca alors ?! ».

Ces deux énoncés marquent l'étonnement devant des indications laissant présumer qu'il y a eu, quelque part, violation des règles contextuelles. Ils reposent sur une règle constitutive du contexte domestique, précédemment formulée : « Chacun est censé révéler les informations pertinentes qu'il détient ». Or si la femme de Milciades n'a pas parlé de la coca à Edilberto, cela implique qu'elle n'a pas respecté cette règle fondamentale[392]. Et si elle en a effectivement parlé, c'est alors Edilberto qui manque à la règle en ne transmettant pas bien l'information par ordre d'importance.

[392] Cette première hypothèse est très improbable, car c'est précisément elle qui a fait le constat, après avoir été, comme à son habitude, effeuiller les plants pour elle et son mari. De plus, elle a informé Milciades en étant la première à souligner la gravité de la situation.

Si nous tenons compte de cette règle fondamentale, la première exclamation a pour valeur illocutoire : « Est-ce que tu m'exposes les informations telles que ta mère te les a racontées, par ordre d'importance, selon la règle du partage des informations pertinentes ? ». Quant à la seconde exclamation, elle repositionne la priorité du sujet, sans mentionner davantage d'information. L'effet perlocutoire recherché est de recevoir une réponse permettant de trancher devant une telle alternative. Elle permet de vérifier si Edilberto ne sait rien à propos du sujet, tout en marquant son importance, au cas où sa mère ne lui aurait pas rapporté l'événement. Sinon, elle lui rappelle qu'il s'agissait là du premier sujet à traiter, en commençant par exposer ce dont il avait été informé. C'était précisément cela que Milciades attendait par sa question de la séquence (27). Le locuteur émet alors implicitement une double demande d'information à son fils. Elle a pour valeur illocutoire : « Sais-tu au moins ce qui a été constaté à propos de la coca ? et si oui, pourquoi ne commences-tu pas par me le dire ? ».

C'est donc à cause de l'existence de la règle fondamentale du partage des informations pertinentes que le présupposé social de la gravité du vol de coca aurait dû être mentionné en premier. Et devant deux énoncés qui rappellent et la vigueur de la règle fondamentale et le présupposé social, l'effet perlocutoire est d'obliger Edilberto à les prendre en compte, en énonçant enfin l'énoncé attendu (séq. 31).

Ce qui est arrivé à la coca est exprimé par Edilberto avec le terme *ña'taqueja*. Littéralement, on peut le traduire par : « dépouillée », ou « démunie de ce qu'elle avait », ou encore « arrachée ». L'idée du vol se trouve ainsi associée à celui d'un acte brutal. Il prend les choses avec violence, c'est-à-dire par la force et sans le consentement du possesseur qui cherche à se défendre en tenant fermement son bien.

Cette idée va évidement à l'encontre de l'effeuillage appliqué et méticuleux, presque « amoureux », du curandero qui prend soin de ne pas abîmer ses plants, surtout lorsque les feuilles sont encore jeunes sur leurs tiges trop fluettes aux extrémités de chaque branche

(E. S. 21 / 1 / 99 ; séq. 24) — quitte à cueillir les autres feuilles une à une — plutôt que de tout tirer d'un coup dans le creux de la main. Le vol de la coca est présenté ici comme un viol, ou du moins comme une violence commise sur la plante qui est, rappelons-le, pensée comme un être ou une personne douée de raison. Il constitue non seulement une violation de « l'être de la chose » (Yuc. *maná*), mais aussi le non-respect d'une règle sociale : celle prescrivant les soins que la coca est censée recevoir pour être préparée.

Par ailleurs, il convient de rappeler une autre règle implicite : « Personne ne peut vivre dans une maloca sans coca »[393]. Chacun peut remarquer que cette règle est fondamentale ; c'est elle qui porte avec le plus de force le présupposé social de la gravité du phénomène. Et à la différence d'une règle définissant les caractéristiques particulières d'un seul type de contexte, cette règle reste valable dans n'importe quel contexte régi par l'institution de la maloca.

Complétons au passage les conditions du partage des informations pertinentes dans le contexte domestique : « Chacun est censé révéler les informations pertinentes qu'il détient, après les demandes explicites d'information de ses interlocuteurs, selon ce qu'il saisit des interrogations implicites des autres, ou lorsque les procédures d'action de ses interlocuteurs semblent empêchées ou gênées par un manque de moyen, pour être accomplies selon les règles du contexte, *et / ou selon les règles valables dans d'autres contextes institutionnalisés* ». Or ici le vol vient bel et bien « empêcher » les procédures d'action des interlocuteurs, non seulement dans le contexte domestique en cours, mais aussi dans tous les autres contextes traditionnels. Sans coca, la famille n'a même plus le « moyen » de vivre correctement au sein de sa propre maloca. La gravité de tout contexte de vol repose donc sur une caractéristique essentielle pour les Yucuna, elle s'oppose directement au mode d'existence institutionnalisé au sein de la maloca.

Indiquons que ce n'est pas la première fois que les interlocuteurs constatent le vol des feuilles de coca. Ils ont eu à déplorer l'arrachage de leurs arbustes à plusieurs reprises et dans des proportions importantes par rapport à ce qu'ils cultivent, au point de rencontrer des difficultés pour maintenir leurs activités traditionnelles comme ils l'entendent. Ils soupçonnent particulièrement un jeune blanc, plusieurs fois surpris par d'autres Indiens des environs, alors qu'ils tiraient sur les feuilles de leurs plants. Malheureusement, chacun sait que malgré une nette diminution de la production des drogues dérivées de la cocaïne dans la région, la population compte encore trop de consommateurs, surtout parmi les jeunes (blancs ou indiens) qui déambulent un peu partout en volant les chagras afin de fabriquer ces substances pour eux-mêmes.

Dans la séquence (32), nous constatons un second effet perlocutoire produit par l'énoncé de Milciades. Contrairement au premier, celui de Favio est réalisé de manière tout à fait inattendue[394]. Mais comme nous l'avons précédemment montré en étudiant la suite de cette conversation, il obéit lui aussi à la règle du partage des informations pertinentes. Toute son intervention est exclamative, à commencer par l'interjection nasale *Jjm !* Elle marque elle aussi, avec le reste de l'énonciation, toute la gravité de l'événement.

Un peu plus loin, nous retrouvons le problème du vol, implicitement posé comme toile de fond. Mais cette fois nous n'avons pas d'allusion littérale, comme avec le terme *ña'taqueja*. Seule une description d'actes situés (en contexte) nous permet de saisir la valeur illocutoire de ces comportements face à ce type de menace permanente.

---

[393] Cette règle est présupposée dans le contenu sémantique des différentes règles que nous avons relevées dans les contextes traditionnels, dès lors qu'elles concernent l'usage ou la consommation de la coca.

[394] L'intervention de Favio s'avère extrêmement pertinente, puisque c'est elle qui permet à son grand-père de saisir instantanément toute l'ampleur de sa méprise. Elle peut expliquer la raison pour laquelle Edilberto a préféré commencer par exposer l'information qu'il donne, précisément sur les actes de Favio dans la chagra. Mais à vrai dire, nous n'en savons rien. Une analyse plus approfondie sur ce point nécessiterait un supplément d'enquête avec nos informateurs, mais elle nous éloignerait de l'objet principal de cette étude.

Tout d'abord, le locuteur décrit son attitude quand il s'est aperçu de l'arrivée d'une famille (séq. 48). Immédiatement, il demande au seul autre résident présent (l'ethnologue) d'identifier les nouveaux arrivants (séq. 49). Ensuite, il se dépêche de finir le peu qu'il lui reste pour son repas, tout en les observant (séq. 50). En cela son comportement est tout à fait comparable à celui qui se manifeste régulièrement au moindre signal d'une visite (C. 16 / 4 / 99).

Mais les deux interlocuteurs savent bien que cette situation n'apparaît pas simplement dans un contexte de visite, indépendamment de tout autre contexte. Elle s'articule à l'un des contextes de l'Église catholique : celui de la commémoration du Vendredi Saint au village. Or chacun sait que les journées solennelles ou festives ne sont pas normalement des jours de visite à l'improviste. Car il y a de fortes chances de ne pas trouver les gens chez eux, en particulier lorsqu'on peut voir certains de leurs corésidents se promener au village (toute la famille, sauf Milciades).

Nous trouvons donc une autre caractéristique définissant le contexte de vol aux yeux des Yucuna : « les fêtes sont surtout pour ceux qui n'y sont pas, des occasions de piller les maisons sans surveillance » (E. S. 5 / 2 / 99, séq. 2). Ce qui implique qu'il faille tout particulièrement se méfier des visites à l'improviste ces jours-là, surtout lorsqu'il n'y a personne aux alentours de la maison. En décrivant son interrogation et son comportement au moindre signal, Milciades laisse bien sûr entendre sa *méfiance*.

Trop évident pour les interlocuteurs, un tel présupposé social n'a pas à être exposé littéralement, mais seulement insinué. Edilberto sait très bien comment cette visite peut être interprétée, c'est pourquoi il continue d'afficher régulièrement son attention par des marques phatiques qui mettent en valeur la pertinence de la narration de son père (séq. 52, 57, 61).

Par ailleurs, dans un tel contexte, Milciades n'a pas non plus besoin d'introduire la conversation qu'il a eue avec son prétendu visiteur, par la demande d'information qui s'impose

« Où vas-tu ? » (*Mere chi pi'jicha ?*). En sachant que ce dernier s'est mis dans une situation critique, et que son fils est lui aussi apte à le reconnaître, il peut d'emblée rapporter la tentative de justification de l'intrus : « [Je suis venu me promener par ici] comme ça pour rien, j'en ai eu assez de rester chez moi (...) » (séq. 53-54).

8.1.2. Étude de la conversation du 16 / 4 / 99

Visite d'un ouvrier matapi chez Milciades

Cette seconde conversation traite aussi du problème du vol, mais cette fois dans un contexte de visite. Comme pour la conversation domestique qui précède, les interlocuteurs le mentionnent à plusieurs reprises de manière plus ou moins explicite, ou le présupposent comme toile de fond des comportements qu'ils décrivent.

Le contexte de vol est toujours défini avec les mêmes caractéristiques : tout d'abord, il est encore marqué comme un grave problème social s'opposant à l'existence traditionnelle ; ensuite, il représente une menace permanente, surtout lors des périodes de fête, ce qui implique que les rôdeurs soient particulièrement soupçonnés ces jours-là ; enfin, les voleurs peuvent être aussi bien indigènes que blancs.

Par ailleurs, cette conversation nous apporte des informations supplémentaires, non seulement sur les autres caractéristiques communément connues du contexte de vol, mais aussi sur les différentes manières de traiter le problème, chez les Yucuna. Car au cours de leurs échanges, ces derniers supposent, rappellent, définissent ou recréent continuellement les règles sociales lorsqu'ils cherchent ensemble à défendre leur mode d'existence.

La première allusion au vol est faite par le visiteur, au moment où il expose son rêve après avoir écouté celui d'Edilberto. Il présente la façon dont il s'est vu lui-même prendre des vêtements occidentaux étendus en forêt (comme pour sécher), puis les emporter en courant,

lorsqu'on lui signale la venue du propriétaire (séq. 58-61). Ensuite le songe est classé par le locuteur parmi les « rêves de voleurs » (*Piyo'queri tapuna*, séq. 64), ce qu'il marque explicitement comme un événement de mauvaise augure[395].

Nous retrouvons le thème récurrent du vol à partir de la séquence (91), mais il n'a pas toujours besoin d'être mentionné littéralement. Quelques indications sur la finalité de la rencontre suffisent parfois à présupposer le problème : « Il [Lucho] est venu me parler de ses planches afin que je les *regarde* pour lui » (*nomácaloje rijló ricá*). C'est seulement si nous connaissons les caractéristiques du contexte que nous pouvons immédiatement trancher sur l'un des sens particuliers du verbe « regarder » (*amácaje*, séq. 91, 98). Il signifie alors « surveiller quelque-chose pour éviter qu'on ne le vole ». Par ailleurs, dans la séquence (97), Milciades présuppose le même problème social en s'exclamant : « Là, il ne peut rien leur arriver ! ». Le verbe faire (*la'caje*) employé avec un préfixe de réflexivité en *-o*, signifiant littéralement « arriver quelque chose », a ici le sens dérivé d'« être dérobé ».

Ce n'est qu'à la séquence (98) que Milciades annonce le présupposé même : « Il y a beaucoup de voleurs par ici ». À partir de là, les informations qu'il échange avec son visiteur ne cesseront plus d'étayer ce point jusqu'à la séquence (178).

Milciades commence alors par décrire le premier événement pertinent, i.e. celui qui montre son assertion avec le plus de force. L'exemple est exposé en disant « Regarde, l'autre jour... » (*Pamá a'jná*, ...). Puis le locuteur décrit le début du phénomène (séq. 99-101), et parle de « la disparition ici même de ses affaires », celle de ses « quatre machettes ». Par anaphore, chacun comprend qu'avec le terme « disparition » (*capichátaro*), il fait évidemment allusion au vol.

[395] Nous n'avons pas interrogé Alberto sur la raison de son angoisse, à propos de ce genre de rêve. Il est possible qu'il ait peur de se faire voler lui-même.

Sans attendre la suite du récit, le visiteur émet une première accusation — pour répondre à une question considèrée comme implicitement posée : « Qui sont les voleurs ? » — et désigne les militaires[396] (séq. 102). L'accusation est immédiatement reçue comme valable : l'interlocuteur principal la reprend en tant qu'hypothèse[397] (« C'est peut-être bien eux ! », séq. 103), ce qui signifie qu'elle est soutenable ; et par ailleurs, les autres auditeurs présents ne la rejettent pas expressément, laissant entendre qu'ils l'apprécient eux aussi en tant que telle. Comme dans la conversation précédente, la mention d'un vol ne va pas sans accusation des coupables. Et ce sont au premier abord des Blancs qui sont soupçonnés, avant même que le locuteur n'est exposé l'ensemble des informations qu'il détient, avec tous les indices pertinents. Bien évidemment, comme chacun sait chez les Yucuna : « les Blancs sont les individus les plus trompeurs, et par conséquent les plus voleurs ».

Par la suite, les interlocuteurs mettent en relief une caractéristique du voleur qui n'avait pas été examinée avant : celui-ci est décrit comme quelqu'un possédant une excellente maîtrise de sa spécialité, c'est-à-dire sachant « chercher » (*culacaje*) dans tous les recoins d'une maison, y compris dans les endroits les plus anodins (séq. 104-106). Il est même qualifié de « malin », ou « d'intelligent » (*capechuni*). Mais cette idée n'est pas admise par tous. Milciades répond en disant « Je n'en sais rien, moi je dis » (*Capi numá*). Or dans ce contexte, la formule n'est pas aussi neutre que son contenu littéral pourrait le laisser supposer. Elle a plusieurs niveaux de sens dérivés que l'on peut traduire par : « je n'en sais rien et je ne veux même pas savoir, de toute façon je condamne cet acte ». Implicitement, l'acte garde une de ses caractéristiques essentielles : sa gravité. Il ne peut donc en aucun cas être valorisé.

[396] Indiquons que les soldats de la base militaire passent presque quotidiennement à côté de la maloca de Milciades pour surveiller les environs, parfois en campant à proximité. Celle-ci occupe un emplacement stratégique pour la guérilla. À la fois assez éloignée de toute autre habitation, pour permettre un contact discret avec ses habitants, et assez proche du village pour entreprendre une attaque directe, cette habitation est l'une des plus gardées de la région.

[397] L'hypothèse est marquée par le terme *ca'jná* en fin d'énoncé.

Le passage suivant montre comment l'un des interlocuteurs peut introduire une règle moderne au sein de l'institution de la maloca. Alberto donne un conseil à Milciades (séq. 109), puis le justifie en expliquant les raisons (séq. 111-112). Enfin, devant le manque d'approbation catégorique de ce dernier (séq. 113), il martèle ce qu'il vient de dire en le marquant comme une règle sociale : « Puisque c'est ainsi, c'est comme ça qu'il faut faire » (*ají queja calé tu'u que caja queja*, séq. 114). Devant la description d'un phénomène de vol, le visiteur a formulé une nouvelle catégorie de règle qui n'existait pas traditionnellement chez les Indiens : celle de dissimuler les machettes entre les feuilles du toit. Face aux éléments d'un contexte parasite qui menace de façon permanente l'existence au sein d'une maloca, les indigènes sont capables de construire eux-mêmes des règles défensives et de les mettre en vigueur dans leurs propres contextes institutionnels. En outre, ils réaffirment l'importance de ces règles en les explicitant ou en les rappelant autour d'eux.

Dans la séquence (115), Milciades exprime sa surprise en s'exclamant « Pour tout ! Je n'ai jamais vu ça ». Ce supplément d'information permet au visiteur d'écarter l'hypothèse de sa première accusation, car bien entendu, les soldats ne s'embarrassent pas d'un ensemble de petites choses qui pour eux sont sans valeur. Il reconnaît là la trace d'un autre voleur notoire, celle de Curumi (séq. 116), et soutient cette seconde hypothèse après les détails mentionnés par Nubia (séq. 117-118). À ce stade de la conversation, les divers interlocuteurs présentent une autre caractéristique définissant les voleurs. Comme les animaux qui rodent au sein de la chagra, ceux-ci sont tous différents ; ils sont reconnaissables aux traces qu'ils laissent derrière leur passage, et surtout aux catégories de biens qu'ils volent.

Séquence (121), l'assertion de Milciades (séq. 98) est explicitement admise par Alberto qui la reprend à son compte. Le visiteur montre à son hôte qu'il est en accord avec lui sur l'idée qu'« il y a beaucoup de voleurs » ; par conséquent, la véracité de cette supposition est explicitement reconnue et sa valeur se trouve du même coup renforcée devant l'assemblée.

Mais ce constat déclaré du locuteur constitue aussi un argument pour douter de ses hypothèses. La seule certitude, c'est que « Les voleurs sont tellement nombreux, qu'on ne peut jamais savoir qui a volé ». Cette assertion traduit toute la difficulté rencontrée face au vol par la société traditionnelle qui manque de moyens adaptés pour identifier les coupables.

La seule manière de traiter ce problème entre Yucuna[398], consiste à répandre l'information autour de soi, en interrogeant tout le monde sur ce qu'il sait — à commencer par les premiers témoins présumés — avant de désigner avec la plus grande certitude possible les suspects. Milciades poursuit alors l'histoire du vol en racontant sa propre enquête (séq. 122-136).

Comme nous avons assisté à l'interrogatoire qu'il mentionne, il nous est possible d'apporter quelques précisions sur le cadre contextuel. Il était en tout point comparable à celui de cette visite. Pour être mené à bien, l'entretien devait nécessairement se dérouler dans la maloca, l'unique enceinte institutionnelle présente traditionnellement chez les Yucuna, et aussi la seule permettant à ses membres d'exercer une pression autoritaire et symbolique sur les autres pour les interroger, considérer la véracité des informations proposées, et prendre les mesures nécessaires à la *réparation* du délit. Milciades avait donc attendu chez lui Casimiro pour le recevoir, afin de mieux le questionner, car comme Alberto, ce dernier travaille régulièrement pour Picá, à côté de sa maloca.

Notons qu'en rapportant son interrogatoire, Milciades utilise, comme dans toute narration, le style direct. Et à la différence des demandes d'information implicites qu'il vient d'échanger avec Alberto à propos de l'identité probable du voleur, la demande d'information au premier témoin est explicite. Il lui demande ainsi directement : « Tu n'as pas vu le *genre*

[398] Indiquons que Milciades a plusieurs fois tenté d'utiliser le système judiciaire implanté par les Blancs, notamment pour le vol de sa pirogue, mais sans succès. Récemment, il était encore allé se renseigner au Corregimiento de La Pedrera pour voir si sa plainte avait été prise en compte, mais même après avoir désigné les coupables qu'il avait aperçus en train de voguer sur son bien (après avoir guetté la rivière pendant assez longtemps), la police locale n'avait pris aucune mesure effective pour attraper les voleurs et lui rendre sa pirogue.

d'individu (Yuc. *na ca*) qui aurait pu voler mes affaires par ici ? » (séq. 126). La question ne porte pas uniquement sur l'identité de la personne, mais sur son *type* associé au vol. Ce qui est très différent. Il ne s'agit pas de répondre en mentionnant n'importe quel passant (y compris des proches dont on sait pertinemment qu'ils sont innocents, ou des personnes qui restent en dehors de tout soupçon du fait de leur statut social) ; seuls ceux qui peuvent être classés dans une certaine catégorie sont accusables. Une telle demande d'information suppose donc une autre caractéristique des voleurs : ils ne peuvent être suspectés que s'ils correspondent à certains critères formels permettant de les classer en tant que tels.

Puis le témoin accuse de nouvelles personnes ; là encore, des Blancs sont suspectés en priorité. L'un des critères avancés par l'accusateur pour reconnaître certains voleurs se base sur leur « pauvreté » (Yuc. *camu'jí*, séq. 136), surtout lorsque ceux-ci en sont réduits à demander qu'on leur prête des marchandises de même catégorie que celles qui ont été volées.

Immédiatement, les deux interlocuteurs admettent la pertinence d'une telle accusation en la reprenant à leur compte. Alberto la reçoit en rappelant qu'il les avait déjà accusés comme tels, lors d'une conversation antérieure (séq. 137-140), et Edilberto la soutient lui aussi en demandant la date de leurs antécédents à propos d'un vol comparable. De telles accusations reposent comme toujours sur un savoir partagé ; elles définissent, elles aussi, les caractéristiques reconnues des voleurs : « Toute personne ayant commis un acte de vol est prédisposée à voler toute sa vie ». Et c'est précisément ce savoir qui soutient la règle sociale qui en découle : « Lors d'un vol, il convient de soupçonner en priorité les voleurs notoires ». C'est cette règle qui autorise le visiteur à appuyer ses dires en racontant les derniers antécédents de ceux qu'il accuse. Ce faisant, il intègre sa propre narration au sein de celle de Milciades (séq. 142-144). De telles informations ont pour fonction de déceler si les deux histoires sont liées par le même type de « traces » (Yuc. *rapumi*), celles d'un même voleur.

L'extrême gravité du vol est soulignée dans la séquence (144). Jusque-là, on ne la décelait qu'implicitement, notamment par la fréquence des propositions exclamatives décrivant des faits qui lui sont rattachés[399]. Mais le vol est explicitement condamné, et au plus haut point, quand le visiteur en vient à admettre la justice d'une sanction fatale : « Si l'un d'eux était mort, c'était bien fait ! » (*Pajluhua ta taca'quela ee rinacú, palá huani jo'o !*). Or personne ne vient contredire ses commentaires dans ce genre de situation (même s'ils auraient pu être discutés dans d'autres contextes). À nouveau, ce type d'exclamation ne peut pas être déclaré sans impliquer l'existence d'une règle sociale communément admise : une règle selon laquelle toute violation répétée de la propriété d'autrui mérite une sanction exemplaire. Le vol est pour les Yucuna, comme pour la plupart des sociétés, un acte sérieusement condamnable qui mérite d'être sanctionné par un acte comparable, au niveau de sa gravité.

En reprenant la suite de son récit, Milciades rapporte comment il a demandé à son premier témoin un « service » (*la'caje inajló nacaje*, Lit. « faire quelque chose pour quelqu'un », séq. 146). On note la manière de mener l'enquête dans cette société traditionnelle. Tout en interrogeant comme il se doit tous les témoins présumés et en répandant l'information autour de soi, l'enquêteur demande au moins implicitement, sinon explicitement à tous les informés de poursuivre l'enquête au loin, à sa place, sur leurs propres lieux de passage, c'est-à-dire là où précisément celui-ci ne peut ni aller, ni s'informer, sans éveiller les soupçons. Par la suite, il n'a plus qu'à attendre qu'on lui rapporte les informations pertinentes. S'il est vrai que les Indiens ne disposent d'aucun moyen moderne pour identifier un voleur et « prouver » sa culpabilité, les effets escomptés de leurs enquêtes peuvent néanmoins prendre une certaine

[399] En yucuna, l'exclamation est explicitement marquée avec *ta*. Ce marqueur est souvent associé à une valeur péjorative, sinon il permet de mettre en relief une information. Ne serait-ce que pour les énoncés faisant référence au vol, on relève sa fréquence dans beaucoup d'informations reliées (plus ou moins directement) à des faits non conformes aux règles sociales communément admises (séq. 97, 99, 103, 106-107, 108, 111, 116, 118, 122, 129, 135, 136, 137, 138, 141, 143, 144, 148, 153, 155, 156, 158, 161,163, 164, 165, 166, 167, 168, 170).

ampleur (en ce qui concerne le partage des informations) quand elles parviennent à mobiliser un grand nombre de personnes.

Bien entendu, un tel service ne peut être demandé sans reposer sur une règle sociale traditionnelle : « Lorsque l'on est reçu dans une maloca en tant que visiteur — c'est-à-dire avec un repas — il convient d'accepter les requêtes de son hôte » ; il s'agit évidemment de l'une des règles sociales régissant « l'obligation de rendre » de Mauss. Or selon le type de requête et de relation sociale entre hôte et visiteur, cette règle peut être obligatoire ou non. Mais son application, ou sa violation porte toujours à conséquences, en scellant ou, au contraire, en distendant plus ou moins leur lien social. C'est pourquoi Milciades laisse entendre sa colère vis-à-vis de Casimiro quand celui-ci ne réalise pas ce qu'il lui a demandé (séq. 148-149). Néanmoins, du fait des relations de parenté et de voisinage assez éloignées entretenues avec lui[400], ce motif n'est pas suffisant pour entraîner la discorde. Après cette discussion, Casimiro a gardé des relations pacifiques avec Milciades, qu'il a continué de visiter.

Un tel refus peut aussi constituer un motif pour accroître la méfiance de l'hôte, comme on peut le voir entre les séquences (151) et (154). Milciades reprend à son compte les accusations désignant Casimiro comme suspect possible ; une hypothèse immédiatement acceptée par son interlocuteur. Cette fois, le voleur est explicitement décrit comme quelqu'un qui sait cacher son jeu. Cette caractéristique n'est plus uniquement implicitement posée, comme lors de la conversation précédente, quand elle relatait la visite d'Eraquio (C. 3 / 4 / 99). Tout participant d'un contexte de vol a la possibilité de s'introduire dans n'importe quel autre type de contexte, tant qu'il n'a pas été accusé comme tel. Il peut alors être reçu sur les lieux de son méfait, même parmi ses victimes.

[400] L'éloignement dans la relation de parenté entre les deux interlocuteurs est marqué par l'emploi de *paisano*, un terme d'adresse espagnol. Casimiro appartient à une branche cadette des Camejeya. Il habitait encore en bas du

Entre les séquences (160) et (163), Milciades poursuit son histoire en y intégrant à nouveau les informations rapportées par d'autres. Il présente ainsi le récit de l'un de ses proches : celui de son petit-fils Favio. D'entrée, il expose le fait qui implicitement accuse la personne mentionnée, simplement en la resituant dans son contexte, lorsqu'il déclare qu'il était avec sa famille, « chez Gregorio ». Il fait alors précisément référence au bal de Gregorio Yucuna le 27 et le 28 mars à Comeyafu ; une fête que son interlocuteur peut parfaitement identifier, pour la simple raison qu'il y a participé avec lui. Or chacun sait que tout contexte de bal est aussi une période de passage à l'acte pour les voleurs. Par conséquent, dans un tel contexte, lorsque l'on rencontre quelqu'un en chemin et surtout lorsque ce dernier prend une autre direction que la fête, la seule question pertinente est toujours : « Où vas-tu ? ». Et l'interrogé est en droit de poser la même question (séq. 162). À nouveau, nous retrouvons une demande d'information récurrente, celle qui, dans un autre contexte de fête, avait exactement la même insinuation pour Eraquio.

Comme le reconnaît aussi l'interlocuteur (séq. 163, 165), c'est donc le contexte même (une fois qu'il a été reconstitué par les références d'un langage) qui laisse présumer la culpabilité de quelqu'un, et non pas seulement ses actes observés et rapportés par le (ou les) témoin(s).

Lorsqu'une telle délibération a permis de désigner un suspect, on remarque l'effet perlocutoire de la séquence (166). Milciades déclare qu'il va aller « le voir bientôt ». En terme juridique, on pourrait presque dire qu'il compte « perquisitionner ». Là encore, une telle déclaration ne peut être faite sans reposer sur une règle sociale, celle permettant de poursuivre le déroulement de la procédure d'enquête après un acte de vol : « Toute personne présumée coupable de vol doit être inspectée chez elle par surprise, pour constater si elle n'y détient pas les objets compromettants de son butin ». Par un tel énoncé, le locuteur réactualise la vigueur

---

Miriti au début de l'année 1998, mais il s'est installé à La Pedrera depuis que sa fille fut tuée d'un tir de soldat

de cette règle, pour l'utiliser à ses fins tout en la faisant valoir. Mais bien entendu, Milciades ne dispose d'aucun moyen légitime pour scruter les moindres recoins de la demeure de son suspect. Par conséquent, son « inspection » ne pourra pas prendre une autre forme que celle d'une visite à l'improviste ; ce que personne n'est en droit de refuser sans déclencher ouvertement les hostilités.

Dans la séquence (176), Milciades énonce une nouvelle fois l'une des raisons pour laquelle le vol constitue un acte d'une extrême gravité. Il doit donc être condamné au plus haut point. Certains voleurs sont prêts à dérober toutes les machettes d'une famille, comme un animal qui dévorerait une plante jusqu'à la racine, sans lui laisser de moyen de survie. La machette est évidemment pour les Yucuna un objet extrêmement important et très symbolique dans leur culture. Même si elle a toujours été et continue d'être introduite par les Blancs (régulièrement depuis un siècle), elle est devenue indispensable à leur mode de subsistance traditionnelle, au point de faire partie des marchandises qui les ont de plus en plus attirés vers ces derniers, malgré tous les problèmes que cela impliquait. Il est donc extrêmement pitoyable pour un indigène d'en arriver à ne même plus disposer d'une seule de ces lames métalliques, après avoir peu à peu tant perdu des attraits spécifiques de sa culture pour en obtenir, surtout lorsqu'elles constituent, au bout du compte, l'un des derniers moyens indispensables pour assurer sa survie.

Ce n'est pas Alberto qui viendra contredire une telle condamnation implicite (séq. 177). Il la reprend donc en l'argumentant par une assertion caractérisant, selon lui, l'existence qu'il partage avec ses interlocuteurs : « Ils le font même si on est pauvre » *(Nala'ca camu'ji iná i'macá*). On remarquera que le terme *camu'ji* (Yuc. « pauvre », « pitoyable », ou encore « faible ») est le même que celui qu'Alberto avait employé pour se qualifier (séq. 75), ou pour désigner les malades (séq. 73) ; et Milciades l'avait précisément choisi pour rapporter

---

ivre au centre du village.

l'affirmation de Casimiro, qui l'utilisait comme critère pour considérer un suspect (séq. 136). Ce qui implique que les voleurs sont reconnaissables à leur misère, et dans ce cas, ils en sont même réduits à piocher dans le peu qui reste aux autres pauvres. Comme le dit immédiatement Alberto, ils sont incapables de prendre aux « riches » (Yuc. *liñeru minana*, Lit. « Maîtres de l'argent »). Nous retrouvons donc le type d'argument qui autorisait Milciades à condamner les voleurs dans le cas de la coca. Ceux-ci se trouvent être les ennemis directs du mode de vie traditionnel. Leurs actes ne portent pas véritablement à conséquence sur les intérêts des « maîtres de l'argent » (les propriétaires blancs), mais ils dévastent les derniers moyens de subsistance des indigènes, y compris les plus misérables, qui tentent de faire perdurer leurs institutions, par exemple celle de la maloca.

Qui plus est, le vol d'un pauvre est totalement dénué de sens pour Alberto, ainsi que le montre sa question rhétorique énoncée en espagnol, comme pour mieux la penser du point de vue des Blancs : « *¿ Para qué uno va robar otro pobre ?* ». Ce qui traduit l'incohérence au niveau de l'organisation sociale, au moins au niveau local. Car chacun sait qu'un « pauvre » ne peut pas entretenir de relation sociale acceptable avec un « riche », c'est-à-dire autrement que dans un cadre de travail. Un pauvre est généralement obligé de construire ses relations de parenté et de solidarité avec d'autres pauvres. Donc s'il vole chez eux, en réduisant du même coup les chances de survie de ses congénères, c'est comme s'il se dépouillait lui-même, ou comme s'il anéantissait la richesse de la collectivité sur laquelle il compte pour vivre et se reproduire.

À l'extrême limite, cette question rhétorique admet implicitement le vol d'un riche. S'il n'y a pas de raison de voler un pauvre, cela suppose logiquement qu'il peut en exister une pour les non-pauvres. Et dans ce cas, Alberto laisse entendre la possibilité d'une explication.

Mais Milciades tranche une fois de plus par un « Je n'en sais rien, je dis » (*Capi numá*), ce qui revient, comme pour la séquence (108), à écarter *dans tous les cas* toute forme

d'explication ou de discussion à ce propos. L'acte est de toute manière condamnable en soi. La règle sociale rappelée implicitement par le locuteur est donc qu' « Aucun acte de vol ne peut être justifié, il n'a même pas à être pensé ». Avant tout passage à l'acte, c'est l'intention même de vouloir y chercher une raison qui est inacceptable.

Après avoir exploré, dans ces deux conversations, les diverses caractéristiques du vol, vues par les Indiens qui ont à le subir, il convient de faire une remarque générale sur les implications pour les interlocuteurs, de leur prise en compte d'un tel cadre de référence. En dialoguant à propos du vol et des manières de le traiter, les Yucuna redéfinissent *nécessairement* et *en même temps* leurs propres contextes, tout autant qu'ils se redéfinissent eux-mêmes. En étudiant ces conversations, nous avons donc par la même occasion exploré non seulement les références indigènes sur le vol, mais aussi leur situation même, telle qu'ils la perçoivent relativement aux événements qui les préoccupent et qu'ils décrivent. En parlant du vol, les interlocuteurs se perçoivent en tant que victimes, y compris dans leur demeure, perçue comme un lieu de dépouille et continuellement exposée au risque de pillage. L'étude de nouvelles références, lorsqu'elles sont à la fois exposées et vécues par les intéressés, ne manque donc pas de révéler la multiplicité des aspects de leurs contextes, en interactions avec ceux qui les englobent et qu'ils ressentent jusque dans leur propre enceinte institutionnelle, à l'intérieur de leur maloca.

8.2. Le marché et les prix

Le second sujet que l'on retrouve constamment dans les conversations quotidiennes est bien entendu l'échange marchand, c'est-à-dire *toute forme d'échange de biens et / ou de services, valorisés selon les références que constituent les prix du marché*. Comme le vol, l'échange marchand apparaît très problématique pour les Yucuna, car ceux-ci sont loin de le contrôler de manière suffisamment satisfaisante. Après avoir exploré une première fois le problème dans le chapitre 4, nous chercherons à saisir les raisons de ce manque de « maîtrise » en étudiant les manières dont les Yucuna se représentent eux-mêmes les échanges marchands, entre eux ou avec les Blancs.

8.2.1. Étude de la conversation du 16 / 4 / 99

Visite d'un ouvrier matapi chez Milciades

Au cours de cette conversation, les interlocuteurs évoquent des actes marchands à plusieurs reprises et de façon explicite (séq. 191-205, 220-227, 231). Outre ces références, nous pouvons aussi analyser le fait qu'un contexte marchand vient se surajouter au contexte de visite, avec l'arrivée d'un nouvel intrus : l'ouvrier noir (séq. 198-205).

Avant d'examiner les informations contenues dans les énoncés, il convient toujours de s'intéresser à la situation dans laquelle elles s'insèrent. En l'occurrence, elles ont lieu une fois le repas terminé, après le partage du mambe, et comme on le constate souvent au moins brièvement après cela, dans un état de détente (séq. 188). À ce moment, les interlocuteurs ont réalisé plusieurs actes d'union en s'offrant mutuellement des aliments et des paroles essentielles ; ils ont de ce fait possédé, produit, et consommé un certain nombre de choses en commun, ce qui leur donne concrètement le plaisir et la sensation d'appartenir au même groupe, à la même entité sociale. C'est ainsi qu'ils ont, du moins momentanément, installé entre eux un *climat de confiance* qui leur permet de partager des choses à un autre niveau, c'est-à-dire dans de meilleures conditions, y compris certaines informations qu'ils n'auraient

pas révélées au premier abord (sans réactualiser ainsi leur relation sociale), surtout si elles peuvent les remettre en cause, dans le cas où elles tomberaient en de « mauvaises mains ». Pour partager certaines informations, les interlocuteurs ont souvent besoin d'une certaine préparation sociale dans laquelle les offres de biens et de paroles sont toujours essentielles pour estimer la confiance qu'ils peuvent mutuellement avoir, et ainsi progressivement mesurer jusqu'à quel point il est acceptable de laisser l'autre porter un regard pertinent sur soi.

C'est donc en saisissant cet instant de confiance que Nubia interroge l'intrus. À son tour, elle repose la demande d'information : « Où vas-tu ? » (séq. 189) ; ce qui, si elle laisse entendre la possibilité de certaines intentions malveillantes chez l'interlocuteur, est toujours la formule permettant d'introduire une première question avant d'entreprendre un interrogatoire plus poussé. En outre, ce type de demande d'information a aussi pour fonction essentielle d'ouvrir l'interlocution avec l'interrogé, en lui adressant la parole. Nubia a, bien entendu, d'autres choses à dire au visiteur avec qui elle n'a pas encore vraiment eu l'occasion de parler en présence des hommes.

L'effet perlocutoire est alors pour Alberto de répondre « Non » (séq. 190), exactement comme dans la narration de Milciades rapportant la réplique de Curumi Junior (séq. 162). Comme toujours, cette négation ne peut nier le seul contenu propositionnel de l'énoncé, car une réponse fermée (« oui » ou « non ») ne peut pas logiquement répondre à une question ouverte. Elle vient précisément écarter toute intention malveillante sous-entendue. En d'autres termes, sa valeur illocutoire est « Je ne vais nulle part et je n'ai rien manigancé » ; une idée implicite que le locuteur explique immédiatement en réaffirmant qu'il se contente de venir voir ses hôtes (séq. 190). Indiquons tout de suite que, même si elle est présente, l'insinuation de Nubia n'est pas pour autant désobligeante, car elle n'a rien de personnelle et ne constitue pas à elle seule une accusation. Par une telle interrogation, elle rappelle simplement qu'elle ne se laisse pas facilement duper. Ces répliques sont lourdes de sous-entendus, mais restent

purement formelles et « correctes ». Elles obligent néanmoins l'autre à savoir répondre pour ne pas perdre la face, ou à se justifier pour ne pas être soupçonné de mauvaises intentions.

C'est à ce moment que Milciades pose la question pertinente (« Il n'y a pas de travail ? », séq. 191), restée implicite depuis le début de la visite, et que Nubia vient habilement de glisser à nouveau dans la conversation sans même avoir à la dire[401]. Cette question était supposée dès les premières interrogations des deux hôtes masculins — celles-ci étaient d'ailleurs formulées exactement de la même manière (« Où vas-tu ? », séq. 15, 21) — du fait des particularités du contexte même, étant donné les conditions irrégulières de la présence du visiteur en ces lieux (car habituellement, ce dernier ne vient jamais en dehors des obligations de son travail). Et jusqu'alors, Alberto n'avait pas souhaité révéler l'information pertinente, même après la question portant précisément sur le travail, de la séquence (17). Personne n'avait jugé bon de l'interroger explicitement sur ce point, du moins au début de sa visite.

Acculé cette fois par une question aussi précise (et fermée), Alberto ne peut pas refuser d'informer ses hôtes, surtout dans une telle situation (après le repas, les paroles plaisantes, et le mambe que ses hôtes viennent de lui offrir) ; il se sent donc obligé d'apporter non seulement une réponse (séq. 192), mais aussi des explications (193-194). En outre, il a été correctement préparé par ses hôtes au partage progressif des informations, car ceux-ci lui ont présenté une bonne part des événements qui les préoccupent. Ainsi, il a pu se mettre d'accord avec eux pour reconnaître leur importance relativement à sa propre situation et apporter ses observations personnelles, afin de contribuer autant qu'il peut à résoudre les problèmes qu'ils soulèvent. Par conséquent, il est beaucoup moins réticent qu'au début de sa visite à leur dévoiler certains aspects de sa vie professionnelle. Il peut espérer, à son tour, bénéficier d'une

[401] On peut aussi penser que sans l'intervention de son père, elle aurait posé cette question de toute manière. Mais il est souvent préférable de l'introduire implicitement, en la laissant formuler par d'autres, surtout si ces derniers

certaine compassion, et peut-être même trouver, grâce à eux, certaines réponses à ses propres interrogations.

Pour expliquer la situation irrégulière dans laquelle il se trouve, Alberto annonce la raison principale en rapportant les déclarations de ses employeurs au style direct (séq. 193-194). Ceux-ci prétendent, selon lui, manquer d'un moyen essentiel : « l'argent ». Or il est clair pour tout le monde que sans cet instrument de paiement, le travail tel qu'il est défini et mutuellement entendu entre le patron et son ouvrier est impossible. Car la rétribution en monnaie constitue l'une de ses conditions fondamentales. Ce qui revient à dire qu'en tant que contexte d'échange, le travail d'Alberto ne peut pas être maintenu si l'une de ses règles constitutives fondamentales n'est pas appliquée. Et cette règle est précisément définie par le contrat de travail : un engagement oral et / ou écrit qui stipule que « l'ouvrier doit travailler pour le compte et sous la direction de son patron en échange d'une *rémunération convenue à l'avance* ». Au cas où cette « rémunération » viendrait à manquer, l'ouvrier ne serait plus obligé de travailler.

Notons que les deux propositions des employeurs rapportées par Alberto peuvent lui sembler incompréhensibles, voire fausses ou mensongères, étant donné les conditions de vie dans lesquelles ceux-ci se pavanent. Rappelons que Pica est le gérant du plus grand magasin de La Pedrera, en plein centre du village. Il lui serait possible de le rétribuer au moins en partie avec des marchandises ou de la nourriture. Mais l'employeur contrôle à son avantage les conditions de travail de ses ouvriers, en décidant de les régler comme bon lui semble. Il privilégie sans doute la manipulation optimale de l'ensemble de ses ressources pour maximiser ses profits, en gérant à la fois ses marchandises, ses moyens de production, ses liquidités, et le travail de ses ouvriers, selon les intérêts spécifiques et plus ou moins interdépendants de chaque facteur.

---

disposent d'un statut qui les autorise à faire ce genre de demande, avec toutes les responsabilités sociales que cela

Alberto ne peut évidemment pas prendre en compte ce type de « rationalité » de l'employeur, régi par les principes de gestion et de comptabilité économique, pas plus qu'il ne peut l'entendre et l'approuver. Par conséquent, lorsque celui-ci s'obstine à cumuler les retards de paiement, Alberto exprime inévitablement son incompréhension, son désaccord, et un profond sentiment d'être abusé ou trompé. Quand il déclare « Il [Pica] ne m'a toujours pas payé pour cela, le prix du défrichage », il laisse entendre « Je pense qu'il se moque de moi ».

Et ce n'est pas Milciades qui va contredire une telle insinuation, étant donné ce qu'il a vu et vécu avec ses propres patrons, et ce qu'il a été amené à penser d'eux[402]. Il reconnaît là, comme la plupart des Yucuna, l'une des caractéristiques qui, pour lui, sont les plus communes aux Blancs ; celle qui les prédispose à mentir et à tromper. Mais sur le moment, il n'apporte aucun élément de réponse aux questions implicites de son visiteur (« Où trouver du travail ? » et « Comment réussir à se faire rapidement payer par l'employeur ? »). Par conséquent, il ne peut qu'exprimer sa compassion par un « Yee ! ». Implicitement, une telle exclamation marque aussi la condamnation de l'acte responsable du malheur de l'interlocuteur.

Étant donné les conditions de signalement des intrus au sein de la maloca de Milciades, aucun arrivant ne peut éviter le vacarme des chiens (séq. 198), comme lors de l'arrivée du visiteur (séq. 3). Mais à la différence d'Alberto, l'ouvrier noir s'approche d'une manière très particulière pour un non résident : il ne traverse pas l'entrée principale de la maloca et se limite à passer devant pour aller vers son lieu de travail. Il ne respecte donc pas les conventions communes aux indigènes, dans le cas des non voisins (supra Chap. 4.2). Sa conduite est caractéristique de celle d'un « étranger » ou d'un « non indigène » (Yuc. *cuñacarihua*). Mais malgré le fait qu'il ne passe pas corporellement le seuil de la porte, ses paroles, elles, traversent les claies de l'enceinte, comme si la maloca était transparente ou

---

implique.

[402] Voir *Histoire de l'arrivée des Blancs* ; *Histoire du cauchero Uribe* ; *Histoire des linguistes de l'ILV* ; *Histoire des anthropologues.*

inexistante, pour interpeller Alberto. Par ce simple appel, c'est l'intrus qui impose son propre contexte aux participants du contexte de visite. Il les fait d'un seul coup basculer dans une situation de travail avec et chez son employeur. Alberto n'est plus alors un simple visiteur, il redevient ouvrier, et ses hôtes ne peuvent rien y faire[403].

En tant qu'ouvrier, Alberto se doit de répondre. Il ne peut absolument pas rester indifférent — sous peine d'avoir à s'expliquer par la suite — s'il tient à poursuivre un jour son travail avec les mêmes personnes (dans des conditions non conflictives). Car au sein d'un contexte de travail, il existe toujours une règle constitutive des relations entre collègues qui est : « Chacun doit répondre aux autres membres de son travail lorsqu'il est appelé ».

On remarque aussi que le Noir utilise le diminutif indigène d'Alberto pour l'interpeller, ce qui permet de supposer qu'il l'a déjà entendu se faire appeler de la sorte par d'autres Indiens, si celui-ci n'a pas spécialement tenu à lui révéler personnellement. En tous les cas, il se permet d'utiliser un nom assez intime et familier pour un collègue de travail, ce que ne font pas normalement la plupart des colons quand ils ne s'impliquent pas dans des relations sociales trop personnelles avec les natifs. Étant donné la distance que garde l'ouvrier par rapport aux contextes indigènes[404], à commencer par celui qu'il vient de perturber, il est évident qu'un tel type d'interpellation marque son intrusion indiscrète dans la vie privée de son collègue.

En répondant à l'interpellation, Alberto se reconnaît néanmoins avec le nom formulé par l'intrus, étant donné les règles du travail qu'il partage habituellement avec lui. Il n'est obligé de répondre que dans la mesure où il reconnaît au moins partiellement leur légitimité.

[403] Rappelons que la famille de Milciades n'a aucun moyen légitime d'intervenir pour faire partir l'intrus, car elle est installée sur le terrain de Guevara,un Blanc habitant à Leticia, qui fait gérer ses affaires par Pica. Elle attend que ce dernier l'aide à déplacer la maloca en dehors de ces lieux, et n'est provisoirement tolérée que dans la mesure où elle contribue à surveiller ses animaux domestiques.

[404] Venant de Cartagène, cet ouvrier s'est installé vers la fin de l'année 1997 à La Pedrera, à l'occasion de l'extension du programme de construction du tout à l'égout ; il travaillait alors comme maître d'oeuvre. Depuis, sa femme est venue le rejoindre avec ses enfants et travaille avec lui pour Guevara. Bien entendu, il n'a jamais participé ni de près, ni de loin, à la vie traditionnelle de ses collègues indigènes.

Du même coup, il s'insère lui-même dans un contexte de travail venant englober le contexte de visite dans lequel il se trouvait, sur simple interpellation du nouvel arrivant.

Mais son exclamation « Ooo ! » (séq. 201) reste très significative, car si elle constitue une réponse adaptée à ce genre d'interpellation, elle ne s'énonce généralement qu'entre Indiens. Par conséquent, celui-ci se distingue de son collègue en lui faisant remarquer son identité indigène, au cas où il tendrait à l'oublier ou à y être indifférent. En outre, cette exclamation présuppose toujours un dérangement dû à l'interpellateur, lorsqu'il force l'interpellé à sortir de son contexte par le double désagrément du bruit de son appel et de la formulation intempestive de son nom. En l'occurrence, le dérangement est d'autant plus fâcheux pour lui qu'il importune les participants du contexte dans lequel il se trouve.

Dans la séquence (202), l'ouvrier noir se permet d'afficher un certain rapport d'autorité vis-à-vis d'Alberto, car il tente de diriger son travail à l'instar de l'employeur. Il suppose alors doublement la règle contextuelle dans son interrogation ; d'une part, avec les termes « *Que hace* » (« Qu'est-ce que tu fais ? »), car il montre qu'il ne reconnaît pas dans les actes de son interlocuteur, ceux qui se conforment au travail défini et engagé avec le patron ; et d'autre part, en ajoutant « *haciendo pereza acá ?* » (« à flemarder ici ? »), parce qu'il qualifie ces actes par l'opposé de ce qu'il entend par « travailler ». Un tel énoncé peut aussi sous-entendre qu'Alberto est un paresseux permanent, car c'est ainsi que ce dernier l'a saisi au moment où il contredit l'insinuation par une question rhétorique qui fait justement remarquer le contraire, dans la séquence suivante. S'il a travaillé la veille, il ne peut logiquement être un « bon à rien » ou un « flemmard ».

Alberto savoure également son indiscipline en riant la bouche pleine de mambe (séq. 203). Il se moque ainsi du rappel à l'ordre de son collègue affichant implicitement la vigueur de la règle en sa présence. L'énoncé de l'ouvrier noir n'a pas l'effet perlocutoire escompté,

précisément parce que l'interlocuteur n'accepte pas les règles contextuelles qu'il veut mettre en avant.

L'intrus montre aussi son désaccord. Dans son énoncé de la séquence (204), on trouve à la fois le marqueur d'injonction (Esp. *deber* ; « devoir ») et l'un des éléments du contenu de la règle (Esp. *trabajar* ; « travailler »). N'ayant pas réussi à influencer son comportement en supposant la règle, le locuteur en arrive à l'expliciter, pour être sûr de bien se faire comprendre. Nous observons alors une propriété fondamentale à tout contexte : dans les moments de discorde ou de conflit, les interlocuteurs en viennent nécessairement à parler (implicitement ou explicitement) des règles de l'échange, des contextes auxquels ils participent. En l'occurrence, les deux interlocuteurs parlent ici explicitement des règles du contexte présent, celui de la situation même. Il s'agit là d'une caractéristique commune à tout contexte, et tout particulièrement celui du travail, lorsque les uns exercent sur d'autres des relations d'autorité[405].

Mais Alberto se démarque du contexte dans lequel son collègue veut le réinsérer par l'exclamation espagnole « *Hombre !* ». En d'autres termes, il refuse les règles du jeu que l'ouvrier veut lui imposer[406]. Il argumente ensuite ce désaccord en utilisant lui-même la règle fondamentale de ce contexte, c'est-à-dire en soulignant le moyen manquant à son application légitime ; un détail de la règle qui n'avait pas été formulé par son interlocuteur, mais seulement par son employeur. En s'exclamant « Il n'y a pas d'argent ! », il lui ressert donc exactement la même déclaration. Et en ajoutant « Il n'y a pas d'argent pour travailler. Du travail, il y en a, mais il n'y a pas d'argent ! », il souligne l'absurdité et l'illégitimité d'un tel

[405] Nous retrouvons cette caractéristique dans notre description de la relation entre Pájaro et Charapo. Voir. C. 29 / 12 / 97, séq. 10, 43.

[406] Si l'on veut considérer l'analogie du jeu, on peut penser à l'exclamation des enfants lorsqu'ils veulent arrêter de jouer. Ils montrent alors leur pouce et disent « Pouce, je ne joue plus » pour s'échapper des règles du jeu quand celui-ci ne leur convient plus. Ce n'est qu'une fois sortis qu'ils peuvent les redéfinir.

contexte de travail qui cherche à se maintenir par la volonté des employeurs et de son collègue, alors que ces derniers n'en ont pas les moyens.

À ce stade de la discussion, c'est finalement Alberto qui réussit à préserver la légitimité du contexte dans lequel il s'est installé, car il a eu « le dernier mot ». Le Noir ne répond plus, ce qui implique qu'Alberto peut bénéficier de l'effet perlocutoire qu'il voulait : celui de préserver la situation qu'il a lui même choisie et de l'afficher comme preuve de son insubordination et de sa protestation. Il peut aussi savourer doublement son succès vis-à-vis de tous, car il a su non seulement faire valoir l'une des règles fondamentales du contexte dans lequel il se trouve (« Ne pas être dérangé »), mais aussi l'une de celles du contexte dans lequel l'intrus voulait le replacer (« Pas de travail sans argent »).

Pendant que les résidents reprennent leurs échanges quotidiens (séq. 206-219), Alberto cherche toujours à participer à la conversation par des commentaires (séq. 216, 219), mais Nubia revient à la charge en approfondissant l'interrogatoire à propos de son travail (séq. 220). Sa question est cette fois explicite, précise et fermée. Et l'interrogé répond positivement, mais sans donner spontanément davantage de détails, i.e. sans sollicitation explicite.

À ce moment précis, c'est donc encore Milciades qui poursuit l'interrogatoire au moment opportun. Car en tant qu'hôte principal et chef de famille, c'est lui qui est le mieux habilité pour poser les questions, surtout lorsqu'elles sont indiscrètes et importantes (*Merejé ra' ta ?*, Lit. « Jusqu'où te donne-t-il ? », séq. 222).

Vu l'hésitation avec laquelle répond l'interlocuteur, il apparaît clairement que ce dernier aurait préféré esquiver une question aussi précise ; d'autant qu'elle est loin de le mettre en valeur, puisque 5000 pesos (environ 18 francs) équivalent à la moitié du salaire moyen pour un ouvrier travaillant comme lui à la journée (Cf. Tableau 20). Cela fait bien rire Milciades qui peut réestimer sa propre position par rapport aux Blancs en la comparant à celle

de son interlocuteur. Sans doute ne se trouve-t-il pas plus mal loti que lui, et cela le rassure (au moins jusqu'à un certain point).

Alberto reprend une métaphore assez commune aux Yucuna, lorsqu'il dit à propos du travail : « *Ricá nacoje ritajnó* » (Lit. « C'est de cette manière, là-dessus, qu'il s'est terminé » ; séq. 225). Il en parle explicitement comme une ressource *épuisable*, c'est-à-dire qui a nécessairement un terme, et que l'on tarit par l'usage[407]. À la fin, la source ne produit presque plus rien et il devient inutile de s'acharner sur elle pour en tirer quelque chose. C'est précisément cela que suppose Alberto en affirmant « *Uncá ramalo ta ñaque !* » (Lit. « Il [le fruit du travail] ne se voit pas ainsi »). Son travail n'est décidément plus une ressource suffisante, ce qui sous-entend pour lui qu'il est grand temps, et de toute manière inévitable, de l'« abandonner » (Yuc. *yuricaje*[408]).

Dans la séquence suivante, il argumente ce sous-entendu en affirmant produire à peine sa propre nourriture. Un tel constat est évidemment inacceptable chez les Yucuna, car les règles constitutives de leur société définissent autrement les conditions de leur existence, même si celles-ci s'intégrent à celles définies par les Blancs. D'une part, ils doivent vivre avec tous les biens nécessaires au maintien de leur vie traditionnelle, telle qu'ils l'entendent, et d'autre part, ils doivent aussi pouvoir se procurer les marchandises occidentales sur lesquelles ils comptent pour maintenir leur mode de vie, tout en sachant, eux aussi, bénéficier des avantages de la modernité, qu'ils appellent « la vie des Blancs ».

Mais Alberto est loin de pouvoir se conformer à ces règles avec le travail qu'il réalise pour son employeur. Car non seulement il a choisi de ne plus fabriquer la plupart des biens traditionnels, en pensant mieux vivre en travaillant comme ouvrier, mais il n'a pas non plus réussi à se procurer les marchandises qu'il espérait ; il se trouve par conséquent doublement

[407] Milciades explique également la fin du travail par son « épuisement » (Yuc. *tajnacaje*). Voir *l'Histoire du Cauchero Uribe*. On remarquera aussi l'emploi de l'aspect accompli du verbe, lorsqu'il traite précisément de la fin du travail, avec *caja* (« ça y est »), et *caja (e)huaja* (« Enfin, ce qui devait nécessairement arriver, arriva »).

démuni et réduit à survivre avec rien de plus que sa propre nourriture, quand elle ne vient pas à manquer et qu'il n'est pas contraint par la faim de partir en visite, comme en ce jour, chez Milciades.

8.2.2. Étude du récit du 15 / 2 / 99

Récit des courses au village

À présent que nous avons examiné la multiplicité des aspects de l'échange intégrés aux conversations, à l'aide d'un matériel relativement élaboré, i.e. réalisé dans des conditions particulièrement favorables du point de vue de notre méthode, il ne faut pas pour autant négliger l'importance du reste du corpus que nous avons reconstruit. Celui-ci offre des informations souvent difficiles d'accès, avec les méthodes de recueillement les plus sophistiquées. À un certain stade de l'analyse, les conversations rapportées gardent des avantages spécifiques, même s'il est indispensable de tenir compte de leurs limites. Ainsi, il faut prendre toutes les précautions nécessaires pour ne pas leur faire dire ce qu'à elles seules, elles ne peuvent pas nous révéler, et il est toujours intéressant d'indiquer ou de rappeler les caractéristiques propres aux contextes qu'elles décrivent, lorsque nous avons pu les observer.

Comme pour les mythes, les histoires, et les conversations cérémonielles, nous nous limiterons à l'étude d'un récit n'ayant pu être enregistré sur le vif (dans une situation d'interlocution entre indigènes)[409]. Il fut seulement répété et dicté par le narrateur à notre demande, après que nous ayons assisté à la conversation d'origine.

Rappelons simplement sa situation première. Alors que nous revenions de Comeyafu, Nubia nous avait annoncé que son père était parti vendre la viande d'un pécari à collier qu'il

---

[408] Voir *Histoire de l'arrivée des Blancs*, séq. 788, 792 ; *Histoire du cauchero Uribe*, séq. 111.

[409] Indiquons qu'entre le 28 décembre 1998 et le 6 mars 1999 (date de notre retour sur le terrain après deux semaines à Bogota), nous nous sommes malencontreusement trouvés « en panne » de magnétophone, et sans aucun moyen de nous en procurer un autre, ou de précipiter notre retour dans une grande ville pour y faire les achats qui auraient facilité notre enquête.

avait tué avec son fils le matin même. Elle faisait cuire les abats en attendant son retour. Vers 13 heures arriva une « belle-mère[410] » : la femme d'Antonio Yucuna (Camejeya), en visite avec ses filles. Pendant qu'Edilberto poursuivait ses occupations, Nubia partagea avec elles le sang et les abats de l'animal, et une conversation féminine s'installa. C'est alors que Milciades revint avec deux chiots dans les bras et plusieurs sacs en plastique chargés de provisions. Évidemment, la conversation des deux femmes s'arrêta net ; tous se précipitèrent afin de voir ce que le père de famille apportait. Et ils se turent pour écouter attentivement, presque passionnément, le récit de ses emplettes au village. Puis, avant le départ de sa belle-soeur, Milciades lui donna environ deux kilos de viande.

Soulignons en priorité les caractéristiques communes de cette situation narrative : elle prend place dans un contexte de visite, lui-même intégré à un contexte domestique.

Comme à chaque retour au foyer, tout résident se doit d'offrir aux autres toutes les informations pertinentes, en l'occurrence celles qui expliquent la situation dans laquelle il arrive, c'est-à-dire selon ce qu'il apporte — et dont une partie avait nécessairement été annoncée (implicitement du moins) avant son départ. C'est donc une telle situation, placée dans un tel contexte (à l'intérieur de la maloca), qui oblige l'arrivant, chef de famille, à présenter le récit. Notons d'ailleurs, qu'à l'instar de n'importe quel autre type de récit enchâssé dans la conversation, le locuteur ne se contente pas de circonscrire son histoire à une seule catégorie d'échange correspondant, par exemple, à celle que nous entendons par « échanges marchands ». Pour satisfaire ses interlocuteurs, il les a intégrés à l'ensemble des autres échanges auxquels il a participé en l'absence des résidents, et les décrit lui-même dans leur

[410] En tant qu'« épouse de frère classificatoire du père », Edilberto et Nubia lui parlent avec le terme d'adresse *to'o*, le diminutif affectif de *nuto'jneru*. En son absence, pour la mentionner devant l'ethnologue, ils disent aussi *nohuilá yajalo* (Lit. « femme d'un frère (classificatoire) de mon père »). Indiquons que celle-ci habite à « une journée » (en canoë, et à rames) en aval de Jariyé. Elle ne visite Milciades que lorsqu'elle est « de passage » à La Pedrera.

ordre séquentiel (sans aucune demande ou indication de l'ethnologue à ce propos). Et comme tout bon narrateur, il a tenu à « tout raconter » ; ce qui signifie que toutes les formes d'échange ont leur importance, y compris, et surtout, les conversations, des plus banales aux plus importantes.

Ce récit nous montre donc que le village ne représente pas simplement un espace marchand pour les indigènes, il est avant tout un *lieu de rencontres* complémentaire des contextes de réception définis par la maloca. Non seulement il permet de se procurer des marchandises, du travail, et toutes sortes de services apportés par les Blancs, mais il est aussi un espace de communication, dans lequel toutes sortes d'informations peuvent être rapidement échangées, qu'elles soient d'ordre traditionnel (préparation d'un bal ; séq. 63-86), ou moderne (vente de viande ; séq. 44-46). C'est pourquoi chacun se montre toujours extrêmement attentif aux informations que l'on rapporte du village.

Pour ce qui est des échanges marchands proprement dits, ils sont décrits sous formes de transactions réalisées dans quatre établissements différents, mais celles-ci n'occupent que le début du récit, à peine le quart des séquences transcrites (séq. 1-20). Par opposition à la suite, le début est marqué par la quasi inexistence de dialogues (sauf séq. 8-9) ; aucune « conversation » au sens stricte du terme[411] n'est en tous cas rapportée dans ces séquences. Elles restent assez monotones, et comme l'ethnologue a rappelé à son informateur de lui fournir les détails de ses échanges avec les Blancs, il est très probable que beaucoup aient été rajoutés spécialement pour lui, à ce propos, par rapport au récit initial[412].

[411] À l'instar de Goffman (1987, 20n), nous considérons que la conversation au sens d'échange de parole, ayant en lui-même *sa propre finalité* ou *son propre plaisir*, doit être distinguée de toute autre forme d'interaction verbale trouvant ailleurs sa finalité principale. Ce qui avait déjà été observé par Tarde (1907), cité par Kerbrat-Orecchioni (1990 : 114). Voir aussi André-Laroche Bouvy, 1984 : 18.

[412] Certains pourront penser qu'il fut assez maladroit de faire une telle demande à l'informateur. Car elle implique un changement par rapport au récit initial. En fait, tout dépend des objectifs visés par l'enquêteur, qui se doit d'être aussi analyste pour adapter son matériel aux besoins des autres chercheurs. Mais notre but n'était pas de fournir un matériel qui soit au plus près de l'énoncé d'origine, puisque celui-ci fut perdu de toute façon, et qu'il est donc impossible de comparer les deux versions. À cette étape de notre travail, notre objectif était plutôt de

En outre, ce manque de dialogue rapporté dans le cours des échanges marchands, nous montre qu'un magasin n'est pas, pour les indigènes, un espace de partage des idées, d'apprentissage, ou d'inculcation de valeurs idéologiques (du moins dans un contexte d'achat ou de vente de marchandises). Jamais les Blancs ne cherchent, en un tel lieu, à leur expliciter les règles sociales censées définir les prix du marché. Ils les obligent à les appliquer, mais ils ne leur donnent pas les moyens conceptuels d'admettre, ou de mieux accepter les règles de l'échange, dans le contexte même auquel ils participent avec eux. Et ceci est la cause de maintes incompréhensions, donc de conflits potentiels, y compris parmi les indigènes.

Pour les cinq premières séquences, le narrateur présente une scène comparable à celle que nous avions observée chez Santiago Pájaro (D. 29 / 12 / 97). La différence essentielle réside dans le fait que c'est ici le vendeur indigène qui décrit les événements, en utilisant ses propres concepts, dans un corpus d'énoncés adaptés et pertinents de son point de vue, pour rendre compte de la situation.

La première séquence est marquée par le verbe *huaruhua'caje*[413] qui expose l'action que l'acteur-locuteur s'apprête à décrire. Il peut se traduire par « faire des achats » ou « faire les courses ». Mais il ne s'agit que de l'un des multiples sens de ce terme, car pour un indigène, il n'est pas indispensable de les faire avec de l'argent en poche. Il est beaucoup plus courant d'aller au village avec des produits du milieu naturel, et parfois même sans rien du tout, en réclamant à droite et à gauche. Ce verbe n'a donc pas uniquement le sens moderne d'« acheter », il équivaut plutôt, même dans un contexte de Blanc, à celui de « se procurer », que ce soit avec de l'argent, des biens, du travail, ou uniquement par la parole. Par conséquent,

---

poursuivre l'exploration des différentes manières d'exposer les diverses formes d'échange contemporaines, en Yucuna.

[413] Rappelons que son sens traditionnel est plutôt « se procurer par l'intermédiaire de quelqu'un », toujours dans le cours d'une conversation, et de préférence en apportant de la coca. Voir chapitre 6.

lorsqu'il s'agit de « se procurer », il convient de préciser comment, ou avec quoi, sinon on pourrait laisser entendre que l'on part « comme ça, sans rien » (Yuc. *majopeja*).

Le premier acte décrit par le locuteur au cours de cet échange marchand est celui de la pesée (séq. 2-3). Cet acte est bien connu par les Indiens dans le cadre de leurs relations de travail avec les Blancs[414]. Mais il n'en demeure pas moins que beaucoup d'entre eux sont, comme Milciades, analphabètes, et ne savent pas lire le numéro pointé par l'aiguille. Ils doivent donc « se fier » à la plus ou moins « bonne tête » de leur client et tester son honnêteté en affaire, ce qui ne peut se faire qu'après avoir appris à le connaître « personnellement ».

Indiquons les caractéristiques communes de ce type de contexte observé dans D. 29 / 12 / 97 ; elles permettront de mieux saisir la description du locuteur. Comme toujours, dans la vente de viande à domicile d'un indigène chez un colon, il n'y a pas de discussion sur les prix avant d'avoir posé la marchandise sur la balance. En l'occurrence, c'est seulement une fois que la Mona a pesé la viande qu'elle déclare un prix pour le tout et annonce son prix au kilo.

La plupart des indigènes ne sont pas en mesure de refuser ou de discuter le prix qu'on leur propose. Milciades ne relate donc aucune négociation. Il s'est contenté du prix annoncé, celui qui autorise une vente effective. En disant : « la Mona m'a donné *son prix* » (Yuc. *rihuemí*), il montre qu'il n'utilise aucune autre référence que l'animal en lui-même pour envisager sa valeur. À aucun moment il n'a fait jouer la concurrence de la demande, en se renseignant sur les prix du kilo de viande, ceux auxquels les autres colons sont prêts à lui acheter sa marchandise. Il est allé directement voir la commerçante avec qui il pense entretenir les relations personnelles les plus favorables[415]. Il considère non pas « *le* prix » de manière

[414] Toute pesée rappelle évidement celle du latex. Pour les natifs, elle est originaire des premières relations avec les caucheros. Voir *Histoire de l'arrivée des Blancs*, séq. 537-538.

[415] Plusieurs fois, nous avons observé Milciades rentrer chez la commerçante « comme ça, sans rien », et ressortir peu après avec un ou deux sacs de provisions, contenant quelques kilos de riz ou de fariña, des cigarettes, et une ou deux boites de conserve. Selon lui, la Mona est une « bonne personne » qui l'aide parfois quand il lui annonce qu'il n'a rien pour nourrir sa famille et qu'il a besoin de cigarettes pour soigner ses petits-enfants malades. Notons, du reste, qu'elle connaît bien Nubia, qui a travaillé deux années avec elle (dont une année à Leticia) pour élever sa fille.

abstraite, en référence aux prix du marché local, mais « *son* prix », car il n'a évidemment aucun moyen conceptuel pour discuter une quantité de valeur qu'il n'est pas habitué à apprécier concrètement. Il ne dispose donc d'aucune autre référence commune avec la marchande que le prix qu'elle avance. En conséquence, sa vente est restée muette. Et l'échange est conclu directement par l'acte de paiement effectif, décrit dans la séquence (5).

Ajoutons que les prix et les quantités sont difficilement concevables abstraitement pour les Yucuna, qui, comme Milciades, n'ont jamais été scolarisés. Concrètement, ceux-ci se représentent les chiffres en se référant à chaque doigt des mains, des pieds et des personnes entières (Tabl. 24). Par conséquent, il devient extrêmement compliqué de formuler, donc de penser un chiffre au-delà de quarante, surtout après deux cent[416]. Evidemment, le vieil homme n'a pu effectuer la multiplication nécessaire pour vérifier le prix annoncé par sa cliente, après que celle-ci ait déclaré le prix qu'elle en voulait au kilo. C'est pourquoi, avant de dicter son récit, il a aussi demandé à l'ethnologue si 30000 pesos était « le bon prix » pour 12 kilos de viande à 2500 pesos le kilo.

Dans le récit de ses propres actes, Milciades est passé du contexte de vente à celui de l'achat. De vendeur potentiel, il est devenu vendeur effectif à partir de la séquence (5), ce qui l'a rendu du même coup acheteur potentiel pour la marchande. Néanmoins, il ne s'est, semble-t-il, pas attardé dans son magasin, ce qui nous permet de supposer que la Mona ne disposait pas de cartouches, et non pas qu'elles coûtaient pour le locuteur plus chères qu'ailleurs[417]. En effet, comme nous allons le voir par la suite, Milciades procède davantage par ordre, que par comparaison.

---

[416] Les utilisateurs de ce système sont surtout les vieillards, mais même parmi eux, il semblerait qu'ils préfèrent manipuler les chiffres en espagnol au-delà de ce chiffre. Il serait intéressant d'étudier en détail l'utilisation de la numérotation traditionnelle et son importance pour les Yucuna, parmi les différentes catégories sociales, entre les diverses générations, et dans les différentes zones de peuplement.

Tableau 24 Les nombres en Yucuna (*Lapa'tacaje*, Lit. « allignement »)

1	Pajluhua			Un
2	Iyamá			Deux
3	Hueji quele			Comme un trio de supports à marmite
4	Pa'ú quele			Quatre
5	Pajluhua te'la quele			Comme les doigts d'une main
6	Pajluhua cuhua'ta quele			Comme un doigt et une main
7	Iyamá cuhua'ta quele			Comme deux doigts et une main
8	Hueji quele cuhua'ta quele			Comme un trio de supports et une main
9	Pa'ú quele cuhua'ta quele			Comme quatre doigts et une main
10	Iyamá te'la quele			Comme deux mains
11	Pajluhua	rijña'cá	ri'má nacojé quele	Il en prend un (doigt) avec ses pieds
12	Iyamá	rijña'cá	ri'má nacojé quele	Il en prend deux avec ses pieds
13	Hueji quele	rijña'cá	ri'má nacojé quele	Il en prend comme un trio avec ses pieds
14	Pa'ú quele	rijña'cá	ri'má nacojé quele	Il en prend quatre avec ses pieds
15	Pajluhua te'la quele	rijña'cá	ri'má nacojé quele	Il prend une main avec ses pieds
16	Pajluhua cuhua'ta quele	rijña'cá	ri'má nacojé quele	Il prend un doigt, une main et ses pieds
17	Iyamá cuhua'ta quele	rijña'cá	ri'má nacojé quele	Il en prend deux, une main et ses pieds
18	Hueji quele cuhua'ta quele	rijña'cá	ri'má nacojé quele	Il en prend un trio, une main, et ses pieds
19	Pa'ú quele cuhua'ta quele	rijña'cá	ri'má nacojé quele	Il en prend quatre, une main, et ses pieds
20	Pajluhuaja	ina'uqué le'jé quele		Comme ceux (les doigts) d'une personne
21	Pajluhua	rijña'cá	apú le'jé nacojé quele	Il en prend un, et ceux de (quelqu)'un d'autre
22	Iyamá	rijña'cá	apú le'jé nacojé quele	Il en prend deux (doigts), et ceux d'un autre
23	Hueji quele	rijña'cá	apú le'jé nacojé quele	Il en prend un trio, et ceux d'un autre
24	Pa'ú quele	rijña'cá	apú le'jé nacojé quele	Il en prend quatre, et ceux d'un autre
25	Pajluhua te'la quele	rijña'cá	apú le'jé nacojé quele	Il en prend une main, et ceux d'un autre
26	Pajluhua cuhua'ta quele	rijña'cá	apú le'jé nacojé quele	Il en prend un, une main, et ceux d'un autre
27	Iyamá cuhua'ta quele	rijña'cá	apú le'jé nacojé quele	Il en prend deux, une main, et ceux d'un autre

[417] Lorsqu'elle en a, la Mona vend les cartouches à 2000 pesos l'unité, au lieu de 1900 pesos chez le frère de celle-ci, Orosco. Le seul endroit où les cartouches sont encore moins chères se situe à l'Internat de La Pedrera (1200 pesos), mais il n'y en a pas toujours et il est nécessaire de traverser le fleuve par bateau.

28	Hueji quele cuhua'ta quele	rijña'cá	apú le'jé nacojé quele	Il prend un trio, une main, et ceux d'un autre
29	Pa'ú quele cuhua'ta quele	rijña'cá	apú le'jé nacojé quele	Il prend quatre, une main, et ceux d'un autre
30	Iyamá te'la quele	rijña'cá	apú le'jé nacojé quele	Il en prend deux mains, et ceux d'un autre
40	Iyamá	ina'uqué le'jé quele		Comme ceux de deux personnes
60	Hueji quele	ina'uqué le'jé quele		Comme ceux d'un trio de personnes
80	Pa'ú quele	ina'uqué le'jé quele		Comme ceux de quatre personnes
100	Pajluhua te'la quele	ina'uqué le'jé quele		Comme ceux d'une main de personnes
120	Pajluhua cuhua'ta quele	ina'uqué le'jé quele		Comme ceux d'un doigt et une main de personnes
140	Iyamá cuhua'ta quele	ina'uqué le'jé quele		Comme ceux de deux doigts et une main de personnes
160	Hueji quele cuhua'ta quele	ina'uqué le'jé quele		Comme ceux d'un trio et une main de personnes
180	Pa'ú quele cuhua'ta quele	ina'uqué le'jé quele		Comme ceux de quatre doigts et une main de personnes
200	Iyamá te'la quele	ina'uqué le'jé quele		Comme deux mains de personnes

Entre les séquences (5) et (20), le type de contexte est cette fois comparable à celui que nous avons décrit à Jariyé (D. 21 / 12 / 98). En racontant ses transactions dans trois établissements successifs, le narrateur ne mentionne jamais aucune question sur les prix au vendeur, donc aucune négociation ; il décrit simplement sa réception des marchandises et ce qu'elles lui coûtent.

Dans le premier établissement mentionné, Milciades traduit dans sa langue la demande d'information sur la possession potentielle de la marchandise par le vendeur et la réponse affirmative de ce dernier (séq. 8-9). Ensuite, il décrit immédiatement son acte de réception effectif (séq. 10), suivi de l'acte de paiement (séq. 11). Puis à nouveau, nous avons la réception effective et le paiement (séq. 12) ; enfin, une dernière réception avec implicitement le paiement correspondant (séq. 13). Ceci nous montre la manière dont le vieillard raisonne pour faire ses achats. Il commence par prendre les marchandises les plus importantes à

acheter, sans connaître exactement leur coût par rapport à l'argent qu'il détient. Une fois qu'il les a prises et payées, il passe aux articles suivants par ordre décroissant d'importance ; il les règle au fur et à mesure avant d'envisager son reste d'argent, et donc ce qu'il peut encore prendre.

Pour quelqu'un qui ne maîtrise ni les grands nombres, ni les opérations de calcul élémentaires, quand il s'agit de raisonner avec des sommes relativement élevées, la difficulté essentielle n'est pas de savoir si le prix est moins cher qu'ailleurs, mais plutôt d'estimer ce qu'il est possible de prendre en privilégiant les marchandises indispensables. Ce n'est donc pas la comparaison de prix abstraits, mais l'ordre des biens auxquels il doit penser et se rappeler qui est le plus essentiel dans son raisonnement.

Dans les deux derniers magasins, l'homme décrit ses transactions exactement de la même manière, à la seule différence qu'il ne mentionne aucun échange verbal. Il se contente de décrire successivement ses actes de réception effectifs (séq. 15, 19) et ses actes de paiement (séq. 16, 19). Il n'oublie pas cependant d'y ajouter les actes du vendeur, lorsqu'il lui rend la monnaie (séq. 17), et sa dépense finale de petite monnaie superflue (séq. 20).

Retraçons les différentes transactions.

Chez Orosco, Milciades achète :

5 cartouches à 1900 pesos	9500 pesos
1 paquet de cigarettes Imperial à 1100 pesos	1100 pesos
2 paquets de cigarettes Piel Roja à 700 pesos	1400 pesos
2 paires de piles R20 à 1700 pesos	3400 pesos
Total :	**15400 pesos**

Sur 30000 pesos en billets, il ne lui reste alors que 14600 pesos, dont au moins six cents pesos en pièces.

Chez Paulina, il prend :

2 kilos de sucre à 1000 pesos	2000 pesos
1 paire de piles R20 à 1700 pesos	1700 pesos
2 cubichi à 400 pesos	800 pesos

Total :	**4500 pesos**

Sur les 14600 pesos, il ne lui reste que 10100 pesos, dont au moins 100 pesos en pièce(s).

Et chez Pica, il se procure :

4 savons à 700 pesos 3 petits pains à 100 pesos	2800 pesos 300 pesos
Total :	**3100 pesos**

Sur les 10100 pesos, il ne lui reste que 7000 pesos en billets.

En reprenant le détail des opérations, nous constatons que Milciades ne s'est quasiment pas trompé sauf dans la séquence (19), lorsqu'il dit que les quatre savons lui ont coûté 2900 pesos. Ce qui est impossible, car les savons ne peuvent pas valoir 725 pesos à l'unité. Comme tout commerçant de La Pedrera, Pica préfère les prix ronds et les vend à 700 pesos pièce. Par conséquent, il reste au vieil homme 200 pesos qui, avec les 100 pesos restants de chez Paulina, lui permettent d'acheter trois petits pains.

Comme la plupart des indigènes, Milciades n'a pas hésité à se décharger à deux reprises de ses pièces ; une première fois chez Paulina, car avec les 900 pesos qu'il lui reste en pièces après l'achat des piles[418], il prend deux cubichi pour 800 pesos ; puis à nouveau, chez Pica, en s'en débarrassant complètement. De même que dans la description du 21 / 12 / 98, nous retrouvons là une pratique assez commune aux indigènes. Elle consiste à dilapider les restes de pièces, parce qu'elles sont gênantes à transporter, ou trop faciles à perdre pour la plupart des Indiens, qui ne possèdent d'ailleurs pas de porte-monnaie. Généralement, ils les utilisent pour acheter des biens de consommation immédiats pour eux ou leurs enfants (petits pains, biscuits, cubichi, bonbons). Par contre, même si les indigènes ne thésaurisent aucune

[418] En enlevant le prix des deux kilos de sucre (2000 pesos) et celui des piles (1700 pesos) à 14600, il ne reste que 10900 pesos. Et comme il n'y a pas en Colombie de billet en dessous de 1000 pesos, l'homme se retrouve nécessairement avec au moins 900 pesos en pièces.

forme de monnaie, les billets sont beaucoup plus susceptibles d'être conservés au moins pendant quelque temps. C'est sans doute pour cette raison que Milciades n'a rien voulu acheter d'autre chez Paulina, en gardant 10000 pesos en billets ; puis, à nouveau, après avoir acheté du savon, en arrêtant ses dépenses avec un reste de 7000 pesos en billets.

8.2.3. Etude de C*b* 20 / 1 / 99

Conversation sur le prix de l'alcool et des cigarettes

À présent, nous en venons à l'étude d'une seconde conversation rapportée par le même informateur, traitant elle aussi des échanges marchands. Tout comme la précédente, elle fut répétée après avoir été observée dans une situation d'interactions entre indigènes, et non pas seulement créée et formulée à la demande de l'ethnologue. C'est ainsi que notre informateur put nous résumer certaines des conversations entretenues la veille chez Gonzalo, étant donné ce qu'il apprit à connaître de nos centres d'intérêts en tant qu'« anthropologue » et « économiste ».

Rappelons que chez Gonzalo, le contexte narratif initial correspondait en tous points à celui dans lequel nous avons pour la première fois entendu le mythe de Cuhuañé[419]. Cette conversation se déroulait donc elle aussi dans un contexte de visite, sauf que Milciades n'était pas l'hôte principal, mais l'invité. Les jeunes se mirent à parler avec lui des prix de l'alcool et des cigarettes, vers dix-huit heures, c'est-à-dire à la tombée de la nuit. À cette heure, la femme de Gonzalo allumait une lampe à pétrole[420] au milieu de la maloca, pendant que Gonzalo et Milciades restaient assis sur leurs *jeta'pá* avec d'autres adultes et quelques jeunes. Tous attendaient les derniers arrivants. Certains retardataires se servaient encore un peu de cassave

[419] Les deux conversations de chez Gonzalo et le mythe de Cuhuañé nous ont d'ailleurs été dictés à partir du lendemain, dans les mêmes conditions, chez Santiago Matapi.

[420] Ces lampes sont communément fabriquées par les Indiens avec une boîte de conserve cylindrique (fermant hermétiquement avec un couvercle) et une mèche en tissus.

qu'ils trempaient dans le tucupi offert par la maîtresse de maloca. Alvaro Matapi faisait une première distribution de cigarettes, alors que l'on conversait encore de manière informelle[421].

Dans la première séquence, nous trouvons une demande d'information typique de celle que l'on peut poser à Jariyé à quelqu'un en provenance de La Pedrera, ou de n'importe quelle ville marchande. Le prix des marchandises, au même titre que le vol, constitue l'un des thèmes récurrents[422] des conversations chez les Yucuna, tant que l'on n'aborde pas les sujets traditionnels considérés comme « sérieux », tels que les chants, la mythologie, ou le chamanisme. Il s'agit de l'une des questions pertinentes à traiter dans les conversations les plus banales, afin de partager les informations nécessaires à la résolution des problèmes posés.

En rapportant sa propre réponse, Milciades montre qu'il a appliqué la règle du partage des informations pertinentes, une règle propre au contexte de visite, et encore valable à ce moment précis, soit dans une situation d'échange de paroles informelles. On remarque que, lors de ce premier échange, aucune règle n'a été formulée ou présupposée à propos du contexte encadrant leur dialogue. Les interlocuteurs se sont contentés d'utiliser et d'appliquer les règles de la situation présente pour faire référence à un contexte extérieur, celui du marché de La Pedrera avec ses propres règles, donc ses valeurs et ses prix.

Ce qui est différent dans la suite du récit, dès l'instant où l'un des jeunes affirme que Juancho « donne [la bouteille] *très cher* » (*cahuemini huani*, séq. 3). Une telle comparaison fait précisément référence aux règles sociales qui sont censées être partagées par les interlocuteurs dans le cadre de la relation actualisée au moment où ils parlent. En d'autres termes, la bouteille est « très chère » comparée à ce qu'elle devrait coûter dans le cadre d'une

[421] Ce n'est qu'après avoir partagé le mambe que les conversations devinrent assez sérieuses pour envisager l'écoute et la narration des mythes.

[422] Ce thème est celui que tout colombien demande à un touriste. Et un français ne peut évidemment pas y échapper.

relation sociale définie au sein de la maloca, et qui est normalement entretenue dans les différents contextes traditionnels, par exemple lors de cette visite.

L'acte marchand apparaît alors purement et simplement comme un acte de vol (séq. 4, 6). Il est inacceptable[423], surtout entre parents, membres d'une même communauté[424], partageant les mêmes contextes, dans un espace social commun. Il s'oppose radicalement aux règles de l'échange de la maloca préconisant le don et le contre-don, sans aucune recherche de bénéfice.

La marge commerciale à laquelle réfère Milciades (séq. 7) va directement à l'encontre de toutes les règles institutionnelles définissant l'organisation du groupe, donc sa solidarité en tant qu'unité sociale, au sein de laquelle chaque personne est dépendante des autres. Elle exclut l'offre de service (Yuc. *la'caje inajló nacaje*, Lit. « ce que l'on fait pour quelqu'un ») répondant à une autre offre réciproque sans intention de calcul. Toute exploitation ou toute recherche de bénéfice au détriment d'autrui est saisie comme un vol cachant nécessairement une « tromperie » ; d'où l'importance du partage d'informations à propos des prix. Et sa pratique revient à violer directement la règle sociale que nous avions décelée dans le contenu des conversations cérémonielles : il s'agit du *principe de générosité* (Yuc. *palamane*), en tant que fondement idéal de tout acte social, de toute relation avec autrui.

[423] Indiquons que le vendeur n'est pas « excusable » pour le prix du transport. En tant que motoriste de l'Internat, il a le privilège de pouvoir transporter ce qu'il veut sans aucuns frais.

[424] À la différence des indigènes, les colons sont beaucoup moins sévèrement jugés pour les bénéfices qu'ils prennent (par exemple, les vendeurs d'Orosco D. 21 / 12 / 98), car les Yucuna se sont résignés à penser que cela fait en quelque sorte partie de leur « nature de Blanc ». Mais les Indiens ne sont pas excusables. C'est l'une des raisons pour laquelle très peu d'entre eux réussissent à maintenir des échanges marchands dans la région. Dans ce domaine, ils laissent donc le monopole aux Blancs.

8.3. Quelques échanges non monétaires et hors marché

Sans prétendre explorer un matériel suffisamment large pour représenter toute la diversité des formes d'échange, l'étude de notre corpus peut néanmoins nous permettre d'approfondir certaines analyses générales du chapitre 5. Car au hasard des conversations que nous avons pu recueillir et sélectionner, nous trouvons une série de références sur les échanges et les dons, difficilement analysables d'un point de vue économique, dans la mesure où ils ne nécessitent pas de monnaie, et ne sont pas évalués en terme de prix, mais néanmoins tout à fait pertinents au niveau anthropologique et sociologique, afin de comprendre les particularités de certaines relations sociales contemporaines, les comparer à d'autres, et apprendre à les envisager sous l'angle de nos interlocuteurs indigènes.

8.3.1. Étude de la conversation du 3 / 4 / 99

Edilberto revient du village chez son père

La conversation avec Eraquio, rapportée par Milciades à son fils, traite d'un contexte d'échange typiquement occidental : le Vendredi Saint (séq. 62-68). Les interlocuteurs ne parlent pas à ce propos de questions d'argent[425], pas plus qu'ils ne mentionnent les référents habituels du marché, à savoir : le travail, les marchandises, et les prix. Ils ne s'intéressent qu'à la célébration en elle-même, c'est-à-dire à la manière dont elle est faite et organisée. De leur point de vue, elle est surtout saisie par assimilation aux cérémonies indigènes traditionnelles, ce qui permet de la comparer, et ainsi d'émettre des jugements de valeur.

Le premier qualificatif utilisé pour décrire cette commémoration est *juhui'chini* (« simple » ; séq. 62). L'adjectif est approprié pour décrire toute chose présentée ou offerte sans attrait, ni fioriture. Il peut s'agir d'une nourriture « fade », manquant de ce qui la relève habituellement (piment, sel, sucre, viande, graisse), mais aussi d'une histoire, d'un chant ou

[425] Même si la quête est pratiquée à chaque messe, nous n'avons jamais entendu les Indiens en parler ou s'en plaindre. N'y participent d'ailleurs que les plus acculturés.

d'une danse trop monotone, et plus globalement d'une cérémonie, comme c'est le cas ici. Et lorsque l'on qualifie ainsi une telle représentation, le terme signifie également qu'elle est « ennuyeuse » ou « lassante » ; bref qu'elle donne envie de partir. Ce qui explique le départ précipité d'Eraquio, quand il dit : « je suis donc resté un peu avec eux, puis je suis rentré ».

Milciades montre aussi la manière extrêmement sommaire dont Eraquio rapporte les événements, à propos de ce qui lui aurait été annoncé. Après que celui-ci l'ait seulement informé de la Procession de quinze heures[426], il souligne sa surprise devant la brièveté d'un tel programme, par l'exclamation interrogative : « C'est tout ce qui va se passer !? » (*Caja queja chi ra'pajica ta !?* ; séq. 64). Puis, il rapporte les compléments d'information de son interlocuteur (séq. 65-67), afin de les soumettre à l'appréciation de son fils qui, lui, peut juger de leur véracité, après avoir assisté à la commémoration.

Mais au-delà de la véracité des affirmations d'Eraquio, c'est évidemment la valeur de la cérémonie offerte par les Blancs et dirigée par le prêtre qui est mise en cause. Non seulement elle est « simple » et « ennuyeuse » — par conséquent, il n'est pas pertinent, dans un contexte de visite, d'en donner une description précise et minutieuse —, mais ses différentes étapes sont aussi peu nombreuses et trop courtes. Ce qui laisse entendre aux yeux des interlocuteurs que cette célébration n'a rien à voir avec les cérémonies qu'ils organisent et dont ils font profiter les Blancs[427]. Car leurs règles s'opposent à celles des bals cérémoniels, ne serait-ce qu'au niveau de l'hospitalité et de l'offre de nourriture propre à toute réception indigène[428].

---

[426] Selon le rituel catholique communément pratiqué en Colombie, comme dans les autres pays d'Amérique Latine, elle consiste à porter la statue du Christ sur sa croix, selon un itinéraire prédéfini au sein du village. Rappelons aussi que 15 heures est censée commémorer l'heure de la mort du Christ.

On remarquera que pour les Yucuna, le Christ et Dieu sont une seule et même personne, c'est-à-dire *Tupana*. Ceux-ci ne prennent donc pas la peine de dire que c'est le Fils de Dieu qui a été crucifié et que l'on porte sur sa croix, mais Dieu lui-même.

[427] Par exemple, le 18 et 19 novembre 1998, un bal de plumes a été organisé dans la maloca de l'Internat de La Pedrera, à la demande du prêtre qui a apporté sa collaboration matérielle pour la nourriture. À cette cérémonie, beaucoup de colons s'étaient déplacés pour y assister, et même parfois pour participer aux danses, prendre des photos, ou filmer.

[428] Comme nous le diront Mario Matapi et Jesús Fajardo Yucuna deux jours plus tard, juste après la messe de Pâques : dans ce genre de « fête », chacun s'en retourne avec la faim au ventre. Même après les sermons du

Comme Eraquio le laisse entendre à Milciades, qui finit par rester chez lui pour prendre le temps de le recevoir, elles ne valent même pas le détour.

8.3.2. Étude de la conversation du 16 / 4 / 99

Visite d'un ouvrier matapi chez Milciades

Cette conversation fait aussi référence à deux formes d'échange modernes qui ne fonctionnent pas selon les règles constitutives habituelles d'un contexte de marché, même si elles sont dépendantes de lui.

La première mentionnée est une actualisation de la relation sociale entre un colon et Milciades (séq. 82-93) ; la seconde, celle que ce dernier entretient avec l'ethnologue (séq. 101, 171-175, 232).

Milciades introduit un nouveau sujet dans la conversation, en parlant à Alberto de la venue d'un certain Lucho, un Blanc qui vend avec sa femme des brochettes dans le centre du village. Devant Alberto, il le désigne par « ton associé » (Yuc. *pajñaque'hué*[429] ; séq. 82). Ce qui rappelle à l'interlocuteur qu'il a eu l'occasion de le connaître mieux que lui, dans le cadre d'une relation de travail. Ne serait-ce qu'avec ce terme, Milciades montre clairement que Lucho est pour lui un « étranger », comme n'importe quel autre Blanc.

Alberto cherche à se dégager de l'insinuation de complicité rattachée à ce terme. Tout d'abord, il n'a pas bien saisi le prénom mentionné, ou fait mine de ne pas trop le connaître en ne l'ayant pas entendu du premier coup (séq. 83) ; puis, il montre son incompréhension sur les raisons d'une telle venue (séq. 85), ce qui présuppose qu'il n'a partagé avec lui aucune information à ce sujet. Enfin, après la question de Nubia portant précisément sur la rencontre

---

prêtre, il est rare de trouver un Blanc qui offre *gratuitement* (Yuc. *majopeja*) de la nourriture à un indigène, et jamais il ne le reçoit en tant que visiteur de qualité, c'est-à-dire chez lui, à sa table avec d'autres membres de sa famille. À l'inverse, comme beaucoup d'Indiens se plaisent à le dire : lorsque les Blancs viennent chez eux, ou à un bal, « ils sont toujours servis en nourriture et en boisson ».

[429] Ce terme vient du verbe *ajñacaje* : « manger ». L'associé est perçu comme quelqu'un avec qui ont mange les fruits d'un même arbre, quelqu'un avec qui on partage un même travail pour puiser dans une même ressource.

potentielle d'un tel visiteur (séq. 86), il informe qu'il ne l'a vu que de loin (séq. 87), c'est-à-dire sans lui avoir parlé, et le juge implicitement par une exclamation lourde de sous-entendus malveillants[430] (séq. 89).

Dans la séquence (90), Alberto repose la même question qu'en (85) : « Pourquoi donc est-il venu ? » (*Naje ri'jicha ta ?*). Comme nous l'avons remarqué pour d'autres interrogations portant sur le trajet de quelqu'un, elle n'est jamais naïve : elle suppose toujours une cause ou une finalité[431] qui n'est pas forcément révélée directement, surtout lorsqu'elle est mal intentionnée. Alberto montre ainsi qu'il se doute bien que le colon n'est pas venu voir Milciades spécialement pour le visiter[432]. En tant que Blanc, il n'a pas à se conformer aux règles sociales indigènes. Par conséquent, s'il n'est pas venu pour le simple plaisir de la visite, il avait sûrement « quelque chose » (Yuc. *nacaje*) à demander, quelque chose se situant en dehors de tout contexte traditionnel et qui caractérise le monde des Blancs.

C'est donc cette question située dans un tel contexte de visite et posée par l'interlocuteur privilégié qui amène Milciades à révéler les informations que nous avions traitées une première fois en considérant le vol. Et comme nous l'avons vu, l'interrogé répond que Lucho lui a demandé « un service » : celui de « regarder » ses planches.

La question suivante d'Alberto est révélatrice de sa conception de la réciprocité : « Est-ce que tu lui as dit : donne-moi quelque chose en échange ? » (séq. 92). Comme nous le

[430] S'exclamer que quelqu'un se promène *lentement* du côté de la décharge revient à dire qu'il espérait trouver quelque chose d'intéressant au milieu des immondices, ce qui est extrêmement dévalorisant.

[431] Comme en français, le « Pourquoi ? » (*Naje ?*) est souvent confondu ou assimilé au « Dans quel but ? » (*Na penaje ?*) en yucuna. Comme beaucoup d'autres questions sur la « raison », celle-ci considère à la fois la cause et la finalité.

[432] Pour mieux comprendre le contexte de la visite de ce colon, nous apporterons quelques indications supplémentaires. Ce jour-là, il venait aussi chercher quelques unes des planches qu'il avait payées à Pica. Elles sont censées être découpées sur les arbres des terres de Guevara, et sont sciées par plusieurs bûcherons blancs avec les tronçonneuses du patron. Malgré la pluie qui tomba juste avant son arrivée, celui-ci n'osa pas dépasser l'entrée de la maloca et resta debout près du seuil de la porte pour parler à Milciades, devant les autres résidents. Sa demande fut brève, mais polie, et introduite par une conversation aussi banale que formelle. Après avoir salué oralement tous les résidents, il prit soin de parler du mauvais temps avant d'en venir à l'objet de sa demande, et de remettre les trois paquets à Milciades en guise de « remerciement ». Enfin, il les salua à nouveau et s'en alla sous la pluie, en reprenant ses planches laissées dehors.

savons, une telle question ne peut se poser sans impliquer l'existence d'une règle sociale. En l'occurrence, celle qui régit les relations entre *étrangers (*Yuc. *cuñacarihua)*. Nous la formulerons ainsi : « toute offre d'objet ou de service à un étranger doit être compensée par quelque chose en échange, c'est-à-dire un autre objet ou un autre service ». C'est ce que les Yucuna présupposent socialement en employant le terme *rihuemí* (Lit. « sa compensation »).

Cette question montre implicitement qu'Alberto est d'accord avec Milciades pour considérer Lucho comme un étranger. En effet, on ne la pose que pour cette catégorie de visiteur. Et si Milciades n'avait rien demandé en échange, l'interlocuteur aurait été en droit de pousser l'indiscrétion jusqu'à lui en demander les raisons[433]. Par contre, il n'aurait absolument pas pu formuler la même question pour un proche de Milciades sans violer d'autres règles sociales, d'une part, parce qu'elle ne peut pas lui être posée de cette manière, et d'autre part, parce qu'elle implique des informations concernant la vie personnelle ou privée de l'interlocuteur.

La réponse de Milciades vient alors confirmer ce qu'Alberto sous-entendait dans sa question, sur la catégorie de l'intrus dont ils parlent. Si celui-ci lui a donné une compensation, c'est qu'il était bel et bien un étranger, comme Milciades avait pris soin de le sous-entendre au départ (en disant « ton associé »).

Par ailleurs, il montre qu'il connaît bien la règle qui vient de lui avoir été rappelée. Il ne s'est pas conduit naïvement ou trop généreusement par rapport à un colon. Car s'il n'avait rien pris en échange, ce serait lui le fautif pour n'avoir pas su faire respecter la règle régissant les relations entre étrangers. Il pourrait perdre la face en passant pour quelqu'un qui se laisse une fois de plus « abuser » par les Blancs, dont chacun, sait chez les Yucuna, qu'ils ne font

---

[433] Cette règle est valable aussi bien dans un contexte de visite, que dans un contexte domestique. Nous avons un exemple de son application dans la séquence (31), quand Milciades interroge son fils sur les raisons de ce qu'il a cru être un don à un étranger comme Hammer.

jamais rien « sans contrepartie » (*majopeja*). S'il est une chose que les Indiens ont appris à leur contact, c'est de faire de même.

Notons du reste que le colon s'est lui-même conformé à la règle sociale, en apportant quelque chose avant de faire sa demande de « faveur ». Cette règle est donc l'une de celles qui régissent les relations entre Blancs et Indiens, dans les contextes d'interaction auxquels ils participent mutuellement. On remarquera aussi dans cet exemple que si elle se distingue des règles caractérisant le contexte marchand ou de vol, elle reste dépendante de ces dernières. Car en aucun cas, la demande du colon ne serait posée sans offre de marchandises (i. e. des biens produits et transportés par le biais du marché), ou sans le problème de vol.

À plusieurs reprises, les hôtes présentent aussi leurs relations sociales avec l'ethnologue par l'intermédiaire des objets qu'il leur a donnés, et qui sont toujours, dans un tel contexte, très importants[434]. Ils montrent au visiteur « la compensation » de leur travail avec lui.

Immédiatement après avoir initié la description du vol de sa maloca, en mentionnant la disparition de ses quatre machettes, Milciades fait une première allusion à un don de l'ethnologue dans la séquence (101) : « En remplacement, le Blanc m'a apporté celle qui est couchée par terre ».

[434] Les biens offerts par l'ethnologue sont, lorsqu'ils sont adaptés aux receveurs et offerts au moment opportun, toujours forts appréciés. Ils sont alors indispensables à la qualité de son enquête, car elle souffrerait inévitablement si toutes les informations devaient être « vendues », en étant comptabilisées pour être rémunérées. Dans le partage des informations, il est important qu'elles soient *données* pour être abondantes, détaillées, et pertinentes. Par ailleurs, les dons de l'enquêteur sont des instruments d'investigation à part entière dans la mesure où ils permettent de considérer leur valeur pour chaque catégorie de personne, et la progression de ses rapports avec eux. Et au-delà de leurs qualités matérielles, ses biens sont aussi des sujets de conversations entre les gens, qui rapportent leurs « histoires » en les reliant à la personnalité du donneur, tout en servant de « trace » à la qualité des relations qu'ils entretiennent avec lui. Comme nous avons pu le constater dans les divers lieux où nous avons bénéficié de l'hospitalité, y compris parmi les colons (chez Pájaro, par exemple), on ne parle jamais tant des cadeaux de l'étranger que dans les contextes de réception. À entendre certaines personnes, du moins pour mieux ménager certaines apparences, on a même l'impression de devenir soi-même un cadeau.

Plus loin, à la fin de l'histoire sur le vol, Edilberto montre à nouveau la machette à Alberto, en soulignant qu'elle est neuve (séq. 171). Et Milciades répète le même énoncé, pour bien lui rappeler que c'est le Blanc qui l'a « apportée » (séq. 175).

Enfin, et c'est là que la référence au don est la plus importante, étant donné ce que le visiteur a été amené à révéler sur les conditions de son propre travail, Milciades s'exclame : « Maintenant j'ai mes propres outils ! », juste après avoir annoncé qu'il s'apprête à fabriquer un canoë pour le « vendre ». Cette fois, il devient évident que c'est le Blanc qui les a apportés avec les machettes ; il n'est donc pas nécessaire de le préciser à nouveau.

Contrairement à Alberto, Milciades se présente comme quelqu'un d'indépendant, qui peut travailler « à son compte ». Par conséquent, même s'il éprouve, lui aussi, des difficultés de subsistance parce que les ressources de sa chagra se sont épuisées[435], il a peut-être trouvé quelque chose d'autre à exploiter. Ce qui laisse entendre que sa situation présente avec le Français vaut sans doute mieux que celle de son interlocuteur qui, lui, a déclaré qu'il ne tirait rien d'autre de son travail que sa propre nourriture.

Les hôtes présentent donc un autre type de relation sociale à leur visiteur. En montrant ou en faisant référence aux objets donnés par l'ethnologue, ils laissent entendre plusieurs choses. D'une part, ils montrent que celui-ci reconnaît la valeur ou l'importance de leur travail. Ce qui tend à les revaloriser eux-mêmes par rapport à Alberto (surtout après qu'il ait annoncé qu'il ne pouvait pas en dire autant avec Picá). Et d'autre part, ils donnent une certaine légitimité à la présence de cet étranger au sein de la maloca. Derrière de tels énoncés, il existe évidement un argument implicite en faveur du travail avec lui. Nous le traduisons par : « lui au moins, il laisse des marchandises qui se voient derrière son passage, et sans elles, nous serions en difficulté pour survivre ».

8.3.3. Étude du récit du 15 / 2 / 99

Récit des courses au village

Juste après avoir décrit sa vente et ses achats dans le village, Milciades est passé directement à l'exposé de l'échange suivant, celui qu'il a eu avec les policiers (séq. 21-41). Les relations sociales sont toujours actualisées avec des Blancs, mais cette fois, elles ne sont plus réglementées par le marché. Lorsqu'il s'agit de se débarrasser d'une portée de chiots, elles peuvent aussi prendre certains aspects du « don ».

Comme pour les échanges verbaux en contexte marchand (séq. 7-8), le narrateur interprète dans sa langue les paroles qu'il a échangées en espagnol avec les policiers blancs. Mais même traduites, elles se distinguent toujours de celles qu'il aurait dans un contexte traditionnel, car elles ne constituent pas à proprement parler une conversation. En outre, il convient aussi de remarquer que dans la description d'un tel contexte, aucune règle n'a été formulée dans le discours rapporté des interlocuteurs. Chacun se contente de les supposer, en appliquant les règles préétablies.

Toute intrusion dans une enceinte institutionnelle blanche nécessite une salutation de l'arrivant. Milciades a donc d'abord dû signaler son entrée devant les membres du poste de police. Dans une telle enceinte, on constate que le premier échange de salutations exposé par le narrateur est typique de celui qu'il peut avoir avec des étrangers[436] (séq. 23-24). Il équivaut à ceux décrits dans les « histoires de Blancs », à l'occasion des rencontres[437].

L'accueil oral des policiers se traduit par « Que veux-tu ? » (séq. 26). Une telle demande pose directement la question de l'intention de l'interlocuteur, en l'occurrence la

---

[435] En employant lui aussi le verbe *tajnacajo*, il compare explicitement sa situation à celle du visiteur qui, nous l'avons vu, conçoit son travail comme une ressource condamnée à « s'épuiser ».

[436] *Huaruhui'cha carihuana* traduit l'espagnol « Buenas tardes señores ». Mais littéralement, cette salutation signifie « Nous nous assombrissons [messieurs] les Blancs », en référence au soleil qui s'abaisse de plus en plus après son passage au zénith. Avec la salutation matinale *huajme'chiya* « nous nous ouvrons [par les yeux] », ce genre de formule peut s'adresser à n'importe qui, et n'importe où.

finalité de son entrée. Elle correspond à l'une des caractéristiques du poste de police qui, en tant que service public, est défini par sa fonction, et elle suppose que l'une des règles prévalant pour les policiers, lorsqu'ils sont « en service » et « à leur poste », est de répondre aux volontés des gens, du moins tant qu'elles nécessitent leurs compétences pour faire appliquer la loi publique. En cela, les règles qui régissent la réception des personnes dans un poste de police et dans une maloca sont opposées, puisque dans cette enceinte, ce sont précisément les finalités extérieures au simple plaisir de la visite et de la conversation en elle-même qui sont jugées « anormales », et qui doivent rester exceptionnelles. Ajoutons que les règles sociales de l'entrée et de la réception des arrivants au poste de police sont typiques de celles régissant les contextes modernes. Et elles sont communes à celles que nous retrouvons dans la plupart des contextes marchands. Pour l'arrivant, la règle est de rechercher un objet ou un service qui correspond aux fonctions de l'institution, et pour l'hôte, elle est de lui procurer cet objet ou ce service, à condition qu'il soit adapté à ces fonctions.

Milciades rapporte la réponse formelle de tout bon visiteur : « C'est ici que je suis venu » (séq. 27). À première vue, elle apparaît inadéquate, décalée, ou superflue, par rapport au contenu littéral de la question posée. Mais elle constitue une déclaration de principe à toute visite, dès lors qu'on a interrogé l'arrivant sur les intentions qui ont motivé son entrée. Elle répond à la question « Où vas-tu ? », comme on se dit habituellement entre Yucuna à l'occasion des rencontres, et qui, nous l'avons vu, est également, en dehors de la demande d'information explicite sur le lieu d'arrivée du trajet, une demande implicite sur sa finalité. Ainsi, même si les policiers doivent ouvrir le dialogue par une demande explicite sur l'objet recherché (en disant « Que veux-tu ? »), le vieil homme n'a pu en venir aussi directement au fait. Car selon les règles sociales qu'il a intériorisées, il est indispensable de commencer par déclarer la formule introductive à toute visite, avant de révéler l'objet ou le service que l'on est

[437] Voir *Histoire des deux petits blancs abandonnés* ; *Histoire des trois frères blancs* ; *Histoire de l'arrivée des*

venu demander. Selon les Yucuna, il s'agit là de la moindre des politesses pour tout visiteur à l'improviste, surtout s'il n'est ni un proche parent, ni un voisin.

En interrogeant ensuite à propos de l'objet qu'il est venu chercher : « Où sont les petits chiens ? », Milciades réalise une demande d'information qui — comme beaucoup d'autres demandes — présuppose en fait une *offre* d'information sur ce qu'il veut, en réponse à la demande explicite de ses interlocuteurs. Il l'explicite d'ailleurs immédiatement « Ce sont eux que je suis venu voir, pour les emmener ».

L'effet perlocutoire est de changer complètement les données du contexte, celles dont dépendent sa relation présente avec les policiers. Par ces simples paroles, il n'est plus à leurs yeux quelqu'un venant réclamer leurs services dans le cadre de l'institution policière, il est devenu un preneur potentiel de chiots. Sa demande constitue alors une affaire privée qui ne regarde plus l'ensemble des policiers présents. Elle ne concerne que l'un d'entre eux, ce qui signifie que la relation sociale devient bilatérale entre l'arrivant et le propriétaire des chiots, du moins dans cette enceinte. Par conséquent, elle doit nécessairement en sortir (séq. 28-29), car cela n'est plus du ressort de la police[438].

C'est donc dans l'enceinte domestique du policier blanc que le don doit se faire. Mais on remarquera que, même dans ce foyer, l'offre n'a rien de commun avec celle qui devrait être faite, si elle se déroulait dans un contexte de visite traditionnelle. En effet, aucune conversation n'est relatée, pas même sur les petits chiens constituant l'objet de la rencontre. Ceux-ci ne seront pas le prétexte à la construction d'une relation personnelle entre le donneur de chiots et le maître volontaire à l'adoption.

Par conséquent, Milciades n'avait rien d'autre à exposer que les actes de parole ayant pour objet la transaction en elle-même, exactement comme dans un contexte marchand. Nous

---

Blancs.

[438] La première question de Milciades (« Où sont les petits chiens ? ») apparaît alors naïve, précisément parce qu'elle a négligé ce point.

retrouvons donc certains actes élémentaires constitutifs des transactions, tels l'offre d'information de l'offreur (séq. 31) et ses demandes d'information (séq. 32, 34, 36), les offres d'information du receveur (séq. 33, 35), la demande de confirmation de l'offreur (séq. 36), la confirmation du receveur (séq. 37), et l'accord final de l'offreur (séq. 38). Les seuls actes obligatoires manquants par rapport à un contexte de marché, sont évidement les actes de paiement du receveur et les actes d'encaissement de l'offreur. Ce sont précisément ces deux actes manquants qui nous autorisent à parler de « don ».

Après avoir rapporté ce dialogue, totalement à l'opposé de la conversation plaisante d'une visite, Milciades n'oublie pas de traduire sa salutation finale. Une salutation qui est toujours aussi indispensable que la salutation initiale dans un contexte de Blanc. Elle l'est d'ailleurs tout autant que dans un contexte indigène. Et l'on constate que Milciades a traduit son échange de salutations finales en espagnol, par celles que l'on peut prononcer dans n'importe quel contexte de réception non cérémonielle[439].

8.3.4. Étude de C*a* 20 / 1 / 99

Conversation à propos du groupe électrogène

De même que la *Conversation sur les prix de l'alcool et des cigarettes*, cette conversation fut rapportée par Milciades à propos de celles entretenues la veille chez Gonzalo Yucuna. Mais celle-ci se déroula l'après-midi, vers 14 heures, soit environ 4 heures plus tôt. La situation qui porta la conversation initiale est donc assez différente de l'autre. C'est pourquoi nous la retracerons brièvement, afin de présenter comment certains éléments du contexte ont amené le narrateur à donner de telles informations.

À peine parti avec Milciades pour aller visiter Antonio (Camejeya), nous avons rencontré Gonzalo en chemin, alors qu'il venait de débarquer avec sa famille juste en amont

[439] Cf. D. 29 / 12 / 98, séq. 38.

des rapides de Jariyé, après huit jours passés en haut du Miriti, près de son abri de chasse[440], en quête de nourriture pour le bal. Tous revenaient avec un lourd chargement : une centaine de kilos de poissons[441], deux singes (Yuc. *hua'cú,* Callicebus torquatus), et une quinzaine de grappes d'uva. Près du débarquement, ils nous ont offert quelques-unes de ces grappes. Puis, nous les avons aidés à transporter leur chargement jusqu'à la maloca. Pendant que la famille s'activait à décharger et à ranger son stock de nourriture, Milciades resta assis sur le banc circulaire de l'arrière-gauche de la maloca, à proximité de ses interlocuteurs, et raconta les derniers événements passés à Jariyé durant leur absence.

La situation de la narration se trouve donc intégrée à un contexte de visite, dans lequel Gonzalo a implicitement convié Milciades à l'accompagner chez lui, pour l'aider à porter la nourriture, mais aussi et surtout pour converser. L'une des étapes de la préparation du bal de chontaduro a impliqué l'absence de Gonzalo et des autres résidents de sa maloca. Par conséquent, ils ne sont pas au courant des dernières nouvelles. L'invitation de Milciades a alors pour fonction principale de combler ce manque. Et comme toujours, c'est au sein de la maloca que les informations pertinentes doivent être partagées.

L'échange de paroles entre Milciades et son « frère cadet » se présente comme un rapport de conversation rapportée : c'est-à-dire une conversation rapportée à un premier interlocuteur, qui ensuite a été enchâssée dans cette seconde interlocution, avant d'être globalement rapportée à l'ethnologue. Ce qui implique qu'en dehors de la situation de recueil (le 20 / 1 / 99) et de la situation de la conversation initiale (le 19 / 1 / 99), il est aussi question d'une troisième situation : celle de la conversation de départ. Elle eut lieu le 18 / 1 / 99, vers 10 heures du matin, alors que Juancho (le motoriste) débarquait au port de l'Internat avec un groupe électrogène neuf et deux ouvriers blancs. L'arrivée de l'engin avait été annoncée par

[440] L'abri dispose d'une petite chagra, avec du manioc, des arbres fruitiers et de la coca.

[441] Leur pêche était surtout composée de *sabalo,* de *sabaleta,* et de piranhas.

radio dès son départ de la *Comisaría* de Leticia, et était prévue pour cette matinée depuis son embarcation à La Pedrera trois jours plus tôt, si bien que beaucoup d'hommes des communautés de Jariyé et de Mamura s'étaient rassemblés en bordure du fleuve, sous les pilotis de la maison du prêtre, pour veiller à ce qu'il soit déposé du côté de l'Internat, et non pas du côté du Corregimiento. Pendant la longue discussion qui suivit, la lourde machine restait dans le bateau sans personne à bord, et menaçait à tout moment de basculer dans le fleuve.

Cette discussion présente la manière dont « l'aide de l'Etat » peut s'avérer problématique, et parfois même conflictuelle pour les communautés. Bien souvent, la difficulté ne relève pas des coûts de financement de la production ou du transport des biens que le gouvernement veut apporter aux communautés indigènes, mais plutôt de leur utilisation. Le problème n'est plus alors « d'offrir », mais de « recevoir ». Ce qui signifie que ce genre de transfert doit, s'il veut réussir, se donner les moyens de diriger ses conditions sur place. S'il est relativement aisé, pour certains hauts fonctionnaires, de mobiliser des capitaux afin de les « lancer » dans des programmes coûteux (qui leur donnent toujours une certaine popularité), il est beaucoup plus complexe de les contrôler tout au long de leur transport, et surtout à l'arrivée, car cela nécessite un certain nombre d'agents postés en permanence dans les différents lieux stratégiques. Or les indigènes chargés de ces responsabilités, ne sont pas toujours bien placés vis-à-vis de leurs communautés pour les assumer, compte tenu des obligations liées à leurs relations sociales.

Par conséquent, nous trouvons dans cette discussion indigène, l'expression d'un rapport de force entre deux groupes qui s'opposent à propos d'un objet dont les donateurs ne se sont pas suffisamment chargés d'assurer sa mise en place. En effet, n'étant pas « remis » par un représentant des donateurs disposant de l'autorité nécessaire pour un transfert « en mains propres », le groupe électrogène devient surtout un objet de tiraillement entre deux groupes

d'utilisateurs potentiels. Sans donateur à l'arrivée, il ne peut plus légitimement être approprié par personne. Mais cela n'empêche pas les intéressés de formuler eux-mêmes leurs propres volontés, à propos de ceux qui doivent détenir ou non l'objet, sans même s'occuper des décisions des fonctionnaires qui en ont le contrôle[442].

À partir de la séquence (3), Milciades montre comment les gens désignent eux-mêmes les propriétaires du groupe électrogène. Ils manifestent le contenu d'une règle, même si celle-ci ne semble pas explicitement marquée en tant que telle[443] : « C'est celui des gens » (*Ina'uqué le'jé*). Ce contenu est ensuite martelé à deux reprises[444]. Puis, nous trouvons un terme yucuna qui introduit une conséquence en la marquant comme application de la règle, il s'agit de *Ñaquele*. Nous le traduisons par « Puisqu'il en est ainsi ». Il permet d'ériger une proposition en tant que résultat de ce qui vient d'être énoncé, étant donné, ou supposé connu, les règles implicites : « Puisqu'il est ainsi [qu'on vient de le dire], c'est ici qu'on le monte » (*Ñaquele majó jácho'jo*).

Pour faire appliquer leur volonté, les gens peuvent aussi décider de s'intégrer dans un contexte plus approprié en vue de prendre des décisions collectives : celui des réunions communautaires. Typiquement moderne, ce contexte est tout particulièrement adapté pour discuter des relations avec la société englobante. Remarquons que les séquences (6) et (7),

[442] Le contrôle des Blancs est d'ailleurs d'autant plus important que ce sont eux qui financent sa mise en place, et surtout son approvisionnement régulier. Même si les communautés espèrent s'approprier un objet en mettant les autorités « devant le fait accompli », il est illusoire d'espérer en bénéficier, si elles n'ont aucun moyen de l'alimenter en combustible.

[443] Rappelons que nous ne disposons pas d'étude linguistique assez approfondie pour considérer si les marqueurs d'injonction sont littéraux (ou exprimés dans le code de la langue) en Yucuna. On remarquera néanmoins l'emploi de *Uncá ... calé* (très fréquent dans les proscriptions), dans *Uncá Corregimiento le'jé calé* (« Cela n'appartient pas au corregimiento », séq. 4). Soulignons cependant que toute propriété présuppose un droit, c'est-à-dire une règle sociale, de même d'ailleurs que tout transfert de propriété, ou de toute forme d'échange. C'est pourquoi en français, lorsqu'on réclame quelque chose, on dit « C'est le nôtre », et non pas « Cela *doit* être le nôtre ». Sinon, le verbe « devoir » (marqueur d'injonction par excellence) associé à un possessif apparaît redondant.

[444] Dans la séquence (4), le martèlement se fait par la formulation d'une seconde règle, proscriptive cette fois : « Ce n'est pas celui du corregimiento », qui implique directement la première règle, puisqu'il n'y a que deux acquéreurs possibles, puis par une autre règle prescriptive : « C'est celui de la Communauté », qui est sémantiquement équivalente dans un contexte où « les gens » sont ceux qui sont représentés par les locuteurs, c'est-à-dire la Communauté de Jariyé.

nous présentent deux règles constitutives de ce contexte, selon les Yucuna. D'une part, chacun doit « voir ce qui se dit[445] » (séq. 6). D'autre part, les décisions sont censées être prises selon ce que « les gens veulent » (séq. 7).

L'organisation d'une réunion permet de prendre et de légitimer des décisions rapides, qui sont, en apparence du moins, « démocratiques », dans la mesure où elles engagent toutes les personnes rassemblées et se prennent à la majorité, après que les uns et les autres aient exposé leurs arguments. Mais toutes les catégories de personnes ne sont pas également disposées, et exercées pour prendre la parole en public. Et tous ne bénéficient pas du même statut pour être écoutés et respectés. C'est pourquoi les décisions précipitées restent le plus souvent controversées et sujettes à d'amères discussions, notamment dans les contextes domestiques, ou de visites.

Mais face à ce genre de volonté déclarée par les gens, un capitaine, même s'il vient de la communauté voisine[446], peut donner une valeur décisive aux paroles présentes, coupant court, par ce biais, à l'organisation d'une réunion spéciale. Ses paroles sont extrêmement performatives, et ne valent que dans un tel contexte de rassemblement. Elles ont pour valeur illocutoire : « Moi, le capitaine de Mamura, je vous propose de parler maintenant pour prendre une décision, et passer à l'action rapidement ». Par de telles paroles, il peut ouvrir un autre type de contexte, dans lequel les discussions des uns et des autres devront nécessairement porter à conséquence, afin de prendre sur-le-champ une décision effective. Néanmoins, il ne peut seul transformer les données du contexte en donnant, d'un seul coup, un poids décisif aux paroles qui vont suivre. Il a obligatoirement besoin d'un *acte consensuel* (qui marque d'une

[445] Nous retrouvons là une règle commune avec le contexte de bal traditionnel, et qui est définie dans les paroles cérémonielles d'offre de nourriture (Voir supra Chap. 7.3.2).

[446] Ce jour-là, la communauté de Jariyé n'avait pas de représentant légitime pour parler en sa faveur, car son capitaine, Jesús Fajardo Yucuna était gravement malade. Depuis lors, c'était Gonzalo Yucuna, en tant que maloquero, et directeur du centre culturel, qui assumait ce rôle en organisant les réunions dans sa propre maloca. On comprendra donc l'intérêt du rapport de Milciades pour cet interlocuteur.

manière ou d'une autre l'accord des personnes rassemblées). Par conséquent, il demande[447] : « Comment sont vos pensées là-dessus ? » (*Meque ipechú rinacú ?).*

Dans quelques séquences, nous trouvons certains énoncés montrant que les paroles doivent nécessairement être suivies d'un passage à l'acte ; notamment dans la séquence (11) : « Ça y est, nous avons parlé, c'est ici qu'on l'amène » ; puis dans la séquence (16) : « Ça y est, nous avons parlé à présent. Allons le chercher tout de suite ! ». De telles déclarations reposent sur une règle constitutive propre à ce contexte de rassemblement : celle-là même dont le contenu vient d'être implicitement proposé par le capitaine. Illocutoirement, elles acceptent donc l'expression de son autorité.

On remarquera aussi que Milciades n'a pas relevé beaucoup d'arguments chez les gens pour justifier ce genre de position qu'il désapprouve. Mise à part l'expression répétée de leur volonté (séq. 3, 4, 5, 7), nous ne trouvons que l'affirmation d'un trop large déséquilibre démographique, de chaque côté du fleuve (séq. 13-15)[448]. Ce qui suppose l'admission de la règle implicite : « Tout objet venant d'une organisation gouvernementale doit bénéficier à un maximum de personnes, lorsqu'il est offert à une ou plusieurs communautés ».

Milciades énonce alors ses propres paroles (devant l'ethnologue, c'est au moins la troisième fois). Elles sont caractéristiques, car elles relèvent de son statut social de guérisseur. Il peut dire « J'ai vu que sa pensée se trompait à ce propos » (séq. 18). Bien entendu, ce n'est pas n'importe quelle personne qui peut parler en ces termes devant l'assemblée ; c'est-à-dire en prétendant « voir la pensée » de quelqu'un. Cela fait référence à ses compétences

[447] Notons que cette demande, il ne la donne pas seule, il l'emballe avec une seconde question qui implique, quelle que soit la réponse, une acceptation implicite de la proposition qu'il vient de faire (séq. 9). Et l'interrogation porte précisément sur une affirmation qui vient d'être manifestée par la foule (séq. 5). La seconde question est donc rhétorique, dans la mesure où elle n'est pas une demande d'information. Elle demande la confirmation du consensus pour mieux le soutenir avec ses propres paroles. C'est-à-dire qu'elle utilise l'expression de la volonté populaire à ses fins, en demandant l'accord des personnes rassemblées pour retenir *sa* proposition. En reprenant à son compte certaines idées communément partagées, le locuteur se montre lui-même comme l'homme qui, par son seul discours, a pu permettre de passer à un autre stade : celui qui transforme les conditions de passage de la parole aux actes.

chamaniques. Plus loin, il ajoute : « J'ai vu aussi qu'il allait avoir des problèmes avec elle [la secrétaire] » (séq. 20). Cela suppose qu'il puisse non seulement scruter les pensées de quelqu'un à son insu, mais aussi « prévoir » l'avenir : des pouvoirs[449] censés être uniquement réservés aux élites traditionnelles (guérisseurs, chamanes et maloqueros).

Notons d'ailleurs les réponses qu'il rapporte des gens. Loin de mettre en cause ce qu'il énonce, ceux-ci les acceptent implicitement en supposant fondées les informations qu'il vient d'annoncer. Ils disent : « Elle ne sert à rien celle-là ! ». Ce qui admet que sa « prévision » est pertinente, mais que c'est l'événement anticipé qui doit être condamné. Cette condamnation se justifie par « l'absence d'utilité » (*Uncá na penaje*) de la personne mentionnée. Elle signifie également qu'« il n'y a rien à attendre » d'elle à l'avenir. Et lorsqu'il s'agit d'une femme dans un rassemblement d'hommes, la condamnation semble aller de soi[450], parce que les femmes ne sont pas autorisées à parler en dehors de leur propre foyer domestique. En public, elles ont encore moins le droit de discuter ou de contrarier les décisions des hommes. Par conséquent, et toujours selon les règles en vigueur, une femme ne peut pas légitimement s'opposer à leur volonté. Une fois cette volonté masculine exprimée, la parole féminine ne pèse quasiment rien sur la balance. L'énoncé suivant (« C'est le nôtre », séq. 22) le rappelle sans le dire explicitement, tout en martelant à nouveau l'expression de la volonté collective.

En rapportant ensuite son propre discours, Milciades met encore en avant son statut social. On notera sa manière de procéder pour convaincre les gens de ne pas réaliser les actes qu'ils s'apprêtent à faire. Il prononce d'abord un accord rhétorique (séq. 23), lui permettant d'envisager ce qu'il « voit » arriver à partir de là. Puis, il prend soin de montrer qu'il est

---

[448] Mais s'il est vrai que le côté du Corregimiento est moins peuplé que celui de l'Internat, le déséquilibre n'est certainement pas aussi large que le prétendent les énoncés des séquences (13) et (14).

[449] Nous retrouvons cette faculté chamanique de « penser l'avenir » dans le *Mythe de Caripú Laquena*, seq. 19 ; *Mythe de Cuhuañé*, séq. 138 ; *Histoire des linguistes de l'ILV*, 105-106 ; *l'Histoire de l'arrivée des Blancs*, 242-244.

[450] La condamnation a tôt fait de s'exprimer par un péjoratif, soit un démonstratif associé à un exclamatif : *Quele ileruna ta !* « Celle-là ! ». Ceci est très fréquent pour parler de toute personne irrespectueuse des règles sociales.

conscient des critiques qu'on pourrait lui faire, en rappelant qu'il n'est pas concerné puisqu'il n'habite plus les lieux (séq. 24-25). Il parle « comme ça pour rien », c'est-à-dire sans but (aucun intérêt dans cette histoire), et sans moyen (pas de possibilité de contraindre les gens, pas d'argent, pas d'autre groupe électrogène à proposer, etc.). Il n'a donc que sa parole à donner, ou à soumettre. Ensuite, il annonce la suite des événements (séq. 26-27), en déclarant que c'est leur décision, et non pas celle de la secrétaire qui n'aura aucune conséquence sur la destination finale du groupe électrogène. Enfin, il met en relief ses propres prévisions, en les marquant comme un *avertissement*[451] : « Voilà ce que je vous dis à ce sujet », et les incite à constater la suite des événements, afin de les comparer avec ses dires : « Maintenant vous allez voir comment ça se passe ! » (séq. 28).

Pour finir, Milciades nous donne les commentaires de Gonzalo, en tant qu'interlocuteur originaire de ce récit. Comme on pouvait s'y attendre, il n'est pas non plus présenté comme quelqu'un qui viendrait le contredire. Au contraire, c'est son accord qui est marqué (q*uehuaca,* « C'est vrai », séq. 29). Ce qui implique que non seulement il admet la pertinence de ses propres prévisions, mais en plus, il rejette avec lui la décision des gens. Puis il nous rapporte ses arguments : le premier est exactement inverse au leur : « Ce n'est pas celui des gens, mais celui du Corregimiento », et le second est attribué à « leur parole sans réflexion » (*Mapechuhua napura'co*). Or, ce genre de pensée s'oppose évidemment à celles des deux interlocuteurs, tenants du savoir institutionnel de la maloca.

[451] Comme nous l'avons vu, l'avertissement appartient en particulier à la parole chamanique. Il est lié à la faculté de penser l'avenir (Voir deux notes plus haut).

CONCLUSION

Tout au long de cette étude, nous avons cherché à explorer le langage dans les échanges sociaux. Ceci nous a amené à construire, à partir de nos observations, un corpus qui expose les échanges de manière détaillée, dans leur continuité, et en les resituant par rapport au reste de l'organisation sociale afin d'étudier leurs multiples articulations entre parole et société.

Une telle recherche nous a d'abord permis de rendre compte de la variété des formes d'échange et d'élaborer les fondements d'un modèle d'analyse qui a guidé nos choix pour le recueil et la présentation du matériel. Ainsi, nous avons pu non seulement le mettre à l'épreuve, mais examiner les caractéristiques communes et particulières des échanges dans tel ou tel contexte, avant de les comparer à d'autres.

De cette manière, il fut possible d'expliquer comment chaque contexte particulier détermine les échanges, par une multitude de règles de différentes natures, reliées en système. La plupart d'entre elles, à commencer par les plus fondamentales, sont déterminées par des institutions spécifiques, généralement aptes à combiner leurs influences dans chaque situation particulière.

Par la même occasion, nous avons montré qu'aucun échange ne peut fonctionner sans règles sociales, et qu'elles doivent toujours à un moment ou à un autre être communiquées et acceptées au moyen de paroles. L'exploration des énoncés indigènes resitués dans leur contexte d'énonciation apparaît alors particulièrement intéressante pour saisir comment chacun est informé des règles du jeu. Car en observant la manière dont elles sont explicitées ou rappelées à chaque participant des échanges, on peut les formuler, et surtout apprécier la

force de leurs effets dans chaque contexte spécifique. À telle enseigne que certaines règles n'ont même pas à être dites, elles n'en sont pas moins présentes dans l'expression des rapports sociaux. Et comme nous l'avons montré, ce sont souvent certains actes en contexte qui fondent la valeur et la force de certaines paroles, lorsqu'elles énoncent les conditions d'un rituel.

Il convient donc de signaler que l'examen des règles et des paroles en contexte, est absolument essentiel, sans quoi les interprétations des interlocuteurs risquent de nous échapper.

Pour saisir les règles dans toute la diversité des situations rencontrées, il était important de ne pas perdre de vue l'ordre séquentiel des différents actes observés. Ainsi, nous avons repéré les multiples régularités imposées, lorsqu'elles apparaissent dans la ritualisation des échanges. Ceci nous a obligé à adapter la présentation de nos commentaires à cet ordre, afin de ne pas négliger le détail des analyses qui ont tout intérêt à se faire méthodiquement, c'est-à-dire phase après phase, en suivant l'enchaînement des événements, et non pas directement à partir d'une interprétation globale. En développant séquentiellement nos études, nous avons commenté les paroles associées à chaque acte, en essayant de les rattacher à leurs multiples sens. Et cela nous a permis de rendre compte de l'extrême diversité des conceptions indigènes de l'échange, selon leur situation et le statut des acteurs.

Les narrations et les conversations entre interlocuteurs indigènes se sont ainsi montrées extrêmement intéressantes pour notre recherche. Car si nous savons les présenter ou les mettre en forme, ce sont elles qui dressent le cadre de référence le mieux à même d'exposer les règles ; ensuite, le chercheur n'a plus qu'à les traiter pour saisir la logique des comportements ritualisés. De plus, elles fournissent les outils intellectuels indispensables pour saisir les particularités du symbolisme indigène, d'une manière qui puisse être reconnue par les tenants de ce savoir. En outre, elles s'actualisent dans des situations d'interlocution qui constituent

nécessairement une certaine application des règles. Avant d'analyser les énoncés, il faut donc tenir compte de leur pertinence dans telle ou telle situation, en vérifiant s'ils se conforment aux règles déjà relevées. L'étude des conditions particulières au contexte est toujours prédominante dans un tel travail, et cela d'autant plus qu'à aucun moment l'ethnologue ne peut se permettre d'ignorer les conventions de la société dans laquelle il se trouve, s'il veut apprendre à maîtriser ses relations sociales avec les gens, en cherchant à les rendre acceptables de leur point de vue.

Mais pour saisir les paroles échangées in situ, en indiquant le sens qu'elles laissent à la portée des interlocuteurs, il convient de mettre l'accent sur leurs formes, afin de pouvoir ensuite les interpréter correctement à l'aide de tous les éléments mis à la disposition de l'ethnologue sur le terrain, et de manière à les rattacher à l'ensemble des informations pertinentes des indigènes

Un tel travail nous apparaît alors extrêmement important et irremplaçable, si l'ethnologue réussit à fournir un ensemble de documents qui reflètent les traditions orales de ses informateurs, tout en restant abordables pour d'autres cultures. En exposant les paroles qu'une société utilise pour se penser elle-même, ou pour représenter les autres, il doit les décrire de manière à ce qu'on puisse les comprendre, tout en restituant au mieux leur forme originale. L'essentiel du travail n'est donc pas simplement de trouver du sens, il est surtout d'exposer ses propres pistes d'interprétation : celles qui ont été tracées en accord avec les informateurs. Grâce à cela, il est peut-être possible d'espérer que d'autres chercheurs n'auront pas à tout réapprendre chez les gens, alors que leurs cadres de référence se seront d'ici là transformés. S'il convient de souligner une chose, c'est qu'une donnée n'est rien sans sa forme et sans le système d'interprétation qui a permis de lui donner du sens, au sein de tel ou tel contexte social.

L'ethnologue a donc des responsabilités à assumer en tant que messager ou intermédiaire entre cultures. Mais pour délivrer ses messages, il doit les remettre d'une manière formellement correcte du point de vue des émetteurs, et non pas seulement du point de vue des receveurs. À la manière d'un porte-parole qui, chez les indigènes, est désigné pour « porter les paroles au loin », il est obligé d'apprendre à répéter le langage qu'on lui donne, en bonne et due forme, avant toute autre chose. Une fois ces paroles reproduites, en tenant compte de leur forme et de l'ensemble des interprétations qu'elles suscitent dans leur société d'origine, il peut sans doute mieux traduire les idées d'une culture et ainsi contribuer à ce qu'elles soient vraiment comprises par les autres. Et c'est de cette manière que ses interlocuteurs souhaitent les offrir : à condition qu'elles ne soient pas trop dénaturées et déformées.

Après un tel travail, l'ethnologue aura peut-être engagé quelques moyens de désamorcer certains malentendus culturels, et avec eux, ceux qui sont les plus susceptibles d'engendrer des conflits.

BIBLIOGRAPHIE

ALBERT Bruce

1985 *Temps du sang, temps des cendres. Représention de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne*). Thèse de doctorat (non publiée), Université de Paris X Nanterre, 831p.

ANDRÉ-LAROCHE BOUVY Danièle

1984 *La conversation quotidienne*, Paris : Didier Crédif.

ARHEM Kaj

1981 *Makuna Social Organization : A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-Western Amazon*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4. Stockholm : Almqvist & Wiksell, 379 p.

1993 Ecosofía makuna. In : *La Selva Humanizada. Ecología alternativa en el trópica Húmedo colombiano*. François Correa (éd.). Bogota : Cerec, pp 109-126.

AUCHLIN A., ZENONE A.

1980 Conversation, actions, actes de langage : éléments d'un système d'analyse. *Cahiers de linguistique française 1*, Genève : Université de genève, pp 6-41.

AUSTIN John Langshaw

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

AGLIETTA Michel, ORLÉAN André (sous la dir.)

1998 *La monnaie souveraine*. Paris : O. Jacob, 398p.

BACHMANN C., LINDENFELD J., SIMONIN J.

1991 *Langage et communications sociales*. Paris : Hatier / Didier, (LAL), 223p.

BAKHTINE Mikhail

1977 *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique.* Paris : Éditions de Minuit, 233p.

BASTIDE Roger

1971 Anthropologie appliquée. Paris : Payot.

BATAILLE Georges

1967 *La part maudite*. Paris : Éditions de Minuit.

BAUDRILLARD Jean

1972 *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris : Gallimard, (tel), 270p.

1976 *L'échange symbolique et la mort*. Paris : Gallimard, 347 p.

BAYLON Christian

1991 *Sociolinguistique. Société, langue et discours*. Paris : Nathan, 304p.

BENVENISTE Émile

1966 *Problèmes de linguistique générale, 1*. Paris : Gallimard, (tel), 356p.

1974 *Problèmes de linguistique générale, 2*. Paris : Gallimard, (tel), 288p.

BIDOU Patrice

1988 Paroles et langage chamanique chez les Tatuyo. In : *Rituales y fiestas de las Américas.* 45° congreso internacional de Americanistas. Bogota : Ediciones Uniandes, pp 218-224.

BONTE Pierre, IZARD Michel (sous la dir.)

1991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 842p.

BOURDIEU Pierre

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*. -(ed. 2000) Paris : Seuil, (Points).
1980 *Le sens pratique*. Paris : Éditions de Minuit, 477p.
1982 *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris : Fayard, 245p.
1994 *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris : Seuil, 254p.

BOYER Henri
1991 *Éléments de sociolinguistique. Langue, communication et société*. Paris : Dunod, 147p.

BUCHILLET Dominique
1983 *Maladie etmémoire des origines chez les Desana du Vaupès. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne*. Thèse de doctorat (non publiée), Université de Paris X Nanterre.
1987 « Personne n'est là pour écouter » les conditions de mise en forme des incantations thérapeutiques chez les Desana du Vaupès brésilien, *Amerindia*, Paris 12 : pp 7-32.
1990 Los poderes del hablar. Terapia y agresión chamánica entre los indios Desana del Vaupes brasilero. *Las culturas latinoamericanas a traves de su discurso*. Basso E.B., Sherzer J. (éds). Quito : Abya-Yala (500 años), pp 319-353.

CAILLÉ Alain
1994 *Don, intérêt et désintéressement*, Paris : Ed. La Découverte / MAUSS, 304p.

CALAME-GRIAULE
1965 *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*. Paris : Gallimard.

CHAUMEIL Jean Pierre
1984 *Voir, savoir, pouvoir*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études, 352p.

CORREA François
1984 Descendancia y alianza : clasificación social en la terminilogía de parentesco de los Taiwano del Vaupès. *Revista colombiana de Antropología*, vol. XXIII.

CONEIN Bernard
1986 Conversation et interaction sociale : analyse des séquences d'offre et d'initation. *Langages*, 81, pp 111-120.

COSNIER, KERBRAT-ORECCHIONI
1987 (Sous la dir.) *Décrire la conversation*. Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 392p.

DESCOLA Philippe
1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris : Editions de la Maison des Sciences de L'Homme, 450p.
1992 Societies of nature and the nature of society. In : *Conceptualizing society*, A. Kuper (éd.). London and New York : Routledge, pp 107-126.
1993 *Les lances du crépuscule. Relations jivaros, Haute-Amazonie*. Paris : Plon (Terres Humaines), 506p.
1994 Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation. In : *De la préhistoire aux missiles balistiques*, B. Latour et P. Lemonnier (éds.). Paris : La découverte, pp 329-344.

DOMINGUEZ C.A., GOMEZ A.
1990 *La economía extractiva en la Amazonia colombiana : 1850-1930*. Bogota : Tropenbos-COA.

DUCROT Oswald

1972 *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*. -(2ed. corrigée et augmentée 1980). Paris : Hermann, (Savoir), 311p.

DUCROT Oswald, TODOROV Tzvetan

1972 *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris : Seuil, 474p.

DUMONT Louis

1977 *Homo aequalis. Génèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris : Gallimard, (Bibliothèque des Sciences Humaines), 271p.

1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil.

DURKHEIM Émile

1930 (1893) *De la division du travail social*. Paris : Presses Universitaires de France, 416p.

1937 (1895) *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Presses Universitaires de France, 149p.

ELIADE Mircea

1951 *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris : Payot, 405p.

ERIKSON Philippe

2000 Dialogues à vif... Note sur les salutations en Amazonie. In : *Les rituels du dialogue*. Monod Becquelin, Erikson (éds). Nanterre : Société d'ethnologie, pp. 115-138.

FOCK Niels

1963 *Waiwai : Religion and Society of an Amazonian Tribe*. Copenhagen : The National Museum, (Ethnographic Series, 8)

FUNDACION PUERTO RASTROJO

1987 *Estudio de los sistemas de explotación y manejo de los recursos naturales des Amazonas*. Bogota : (non publié).

GEERTZ Clifford

1973 *The interpretation of cultures*. New York : Basic Books.

1983 *Bali. Interprétation d'une culture*. Paris : Gallimard.

GEFFRAY Christian

1995 *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*. Paris : Karthala, 187p.

GODBOUT Jacques, CAILLÉ Alain

1992 *L'esprit du don*. Paris : La Découverte, 345p.

GODELIER Maurice

1966 *Rationalité et irrationalité en économie*. Paris : Maspero.

1973 *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. -(2nde ed. 1977). Paris : Maspero, 2 vol.

1974 *Un domaine contesté: l'anthropologie économique*. Paris : Mouton.

1996 *L'énigme du don*. Paris : Fayard.

GOFFMAN Erving

1974 *Les rites d'interaction*. Paris : Editions de Minuit, (Le Sens Commun), 231p.

1987 *Façons de parler*. Paris : Editions de Minuit, (Le Sens Commun), 277p.

GOLDMAN Irving

1963 *The Cubeo : Indians of the northwest Amazon*. Illinois Studies in Anthropology, no. 2. Urbana : The University of Illinois Press, 305p.

GOUVARD Jean-Michel

1998 *La pragmatique. Outils pour l'analyse littéraire*. Paris : Armand Colin, (Cursus), 188p.

GNERRE Maurizio

1984 « Ceremonial speech and mythological narrative in Jívaroan-Shuar and Achuar », paper presented at the Native South American Discourse Conference, University of Texas at Austin

GRICE H. Paul

1979 Logiques et conversation. *Communications*, 30, pp 57-72.

GUERRIEN Bernard

1995 *La théorie des jeux*. Paris : Economica, 108p.

1999*a* *La théorie économique néoclassique. 1. Microéconomie*. Paris : La découverte (Repères), 121p.

1999*b* *La théorie économique néoclassique. 2. Macroéconomie*. Paris : La découverte (Repères).

GUIDIERI Remo

1984 *L'abondance des pauvres*. Seuil, (Recherches anthropologiques), 224p.

GUMPERZ John

1989 *Engager la conversation. Introduction à la sociolinguistique interactionnelle*. Paris : Editions de Minuit, (Le Sens Commun), 185p.

HARNER Michael

1972 *The Jivaro : People of the Sacred Waterfalls*. NY / Doubleday, Garden City

HERRERA ANGEL Leonor

1975 Kanuma : un mito de los Yukuna Matapi. *Revista colombiana de Antropología*, XVIII, Bogota : Instituto Colombiano de Cultura, pp 383-415.

1975 Yurupari y las mujeres. *Revista colombiana de Antropología*, XVIII, Bogota : Instituto Colombiano de Cultura, pp 417-434

1976 El Nacimiento de los Matapi. *Revista colombiana de Antropología*, XX, Bogota : Instituto Colombiano de Cultura, pp 201-280.

HUGH-JONES Christine

1979 *From the Milk River : Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia.* Cambridge : Cambridge University Press, 303p.

HUGH-JONES Steven

1979 *The Palm and the Pleiades : Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge : Cambridge University Press, 332p.

1992 Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities : business and barter in northwest Amazonia. In : *Barter Exchange and Value. An anthropological approach,* Humphrey, Hugh-Jones (éd). Cambridge : Cambridge University Press.

1996 Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? *Terrain* n° 26. pp 123-148.

HUMPHREY Caroline, HUGH-JONES Steven (éds)

1992 *Barter Exchange and Value. An anthropological approach.* Cambridge : Cambridge University Press.

INSTITUTO GEOGRAFICO AUGUSTIN CODAZZI

1997 *Zonification Ambiental para el Plan Modelo Colombo-Brasilero*

JACKSON Jean E.

1983 *The Fish People : Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge Studies in Social Anthropology 39. Cambridge : Cambridge University Press, 287p.

JACOPIN Pierre-Yves

1970 Mission chez les Indiens yukuna de la région du Miritiparana, *Journal de la Société des Américanistes*, T. LIX, pp 155-163.

1972 Contribution au débat sur l'ethnocide des Indiens d'Amazonie. In : *Le Livre Blanc de l'ethnocide en Amérique*. Jaulin R. (éd.). Paris : Fayard, pp 193-204.

1977 Habitat et Territoire Yucuna, *Journal de la Société des Américanistes*, T. LXI.
1981 *La parole générative de la mythologie des Indiens Yukuna*. Th. Université de Neuchâtel, 392p.
1988 On the Syntactic Structure of Myth, or the Yukuna Invention of Speech. *Cultural Anthropology* 3 (2), pp 131-158
1993-1994 (sous la dir. de) La parole mythique en Amérique du sud, *Société Suisse des Américanistes*, bulletin 57-58.
À paraître *La parole générative. Essai d'interprétation formaliste d'un mythe yucuna* (titre provisoire).

JAKOBSON Roman
1963 *Essais de Linguistique Générale. I. Les fondations du langage.* Paris : Éditions de Minuit.
1973 *Essais de Linguistique Générale. II. Rapports internes et externes du langage.* Paris : Éditions de Minuit.

JOURNET Nicolas
1995 *La paix des jardins. Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie).* Paris : Institut d'ethnologie, 384p.

KARADIMAS Dimitri
1997 *Le Corps Sauvage. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*. Th. Université de Paris X, Nanterre.

KARSENTI Bruno
1997 *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris : Presses Universitaires de France. 456p.

KERBRAT-ORECCHIONI Catherine
1986 *L'implicite*. Paris : Armand Colin, (Collection U), 404p.
1990 *Les interactions verbales. 1/ Approche interactionnelle et structure des conversations*. Paris : Armand Colin, (Collection U), 318p.
1994 *Les interactions verbales. 3/ Variations culturelles et échanges rituels*. Paris : Armand Colin, (Collection U), 347p.
1999 *L'énonciation*. - 4ed. Paris : Armand Colin, (Collection U), 267p.

KOCH-GRUNBERG Theodor
1967 (1909) *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest - Brasilien (1903-1905)*, Akademische Druck, u. Verlagsanstalt Graz, Austria.

KOPYTOFF Igor
1986 The cultural Biography of things" In : *The social Life of Things*, Appadurai. A.(éd.), Cambridge : Cambridge University Press.

LAROSE Robert
1989 *Théories contemporaines de la traduction*. -2ed. Quebec : Presses de l'Université du Quebec.

LÉVI-STRAUSS Claude
1949 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Presses Universitaires de France, 591p.
1950 *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*. In : *Sociologie et anthropologie*, Mauss M., Paris : Quadridge / P.U.F, pp IX-LII

LEWIS Ioan M.
1977 (1971) *Les religions de l'extase*. Paris : Presses Universitaires de France (Sociologie d'aujourd'hui), 232p.

LIZOT Jacques

1994 Words at the night : The ceremonial dialogue. One expression of peaceful relationship among the Yanomami; In : *The Anthopologie of Peace and Nonviolence*, Leslie E. Sponsel et Thomas Gregor (éd.), London : Lynne Rienner Publishers, pp 213-240.

2000 De l'interprétation des dialogues. In :*Les rituels du dialogue*, Monod Becquelin et Erikson (Publié par), Nanterre : Société d'ethnologie, pp 165-182.

LLANOS VARGAS Hector, PINEDA CAMACHO Roberto

1982 *Ethnohistoria del Gran Caqueta*, Bogota : Finarco, Banco de la republica.

MALAVER Leonor, OOSTRA Meno.

1984 *La relación Indígena-blanca en el Amazonia Colombiana*. Nijmengen : Université Catolique de Nijmengen.

MALINOWSKI Bronislaw

1970 (1944) *Une théorie scientifique de la culture.* Paris : Seuil (Points), 187p.

1974 (1935) *Les jardins de corail*. Paris : François Maspero, 356p.

MARX Karl

1994 (1842-1844) *Ecrits de jeunesse*. Paris : Quai voltaire (La république des lettres) 525p.

1972 (1858) *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris : Editions sociales, 309p.

MARX Karl et Engels Friedrich

1976 (1845-1846) *L'idéologie Allemande*. Paris : Editions sociales, 621p.

MASQUELIER Bertrand, SIRAN Jean-Louis (sous la dir. de)

2000 *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien.* Paris : L'Harmattan, (Logiques sociales), 459p.

MATALLANA LAVERDE Carla, SCHACKT Jon

1988 The Jurumi : A Tribe of Miritiparaná, Amazonas. Paper red at the 46 th International Congress of Americanist, Amterdam.

MATAPI Carlos, MATAPI Bonifacio

1984 *Jupimi i'imacaño yucuna. La historia de nuestros antepasados en yucuna y español*. Lomalinda : Editorial Townsend, 28p.

MAUSS Marcel

1950 (1924) Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Sociologie et anthropologie*. Paris : Quadridge / P.U.F, pp 145-279.

MENARD Claude

1990 *L'économie des organisations*. Paris : La découverte (Repères), 129p.

MENDRAS Henri

1976 *Les sociétés paysannes*. Paris : Armand Colin, 368p.

METRAUX Alfred

1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris : Gallimard (Bibliothèque des Sciences Humaines), 290p.

MOESCHLER Jacques, REBOUL Anne

1994 *Dictionnaire Encyclopédique de Pragmatique*. Paris : Seuil, 579p.

MONOD BECQUELIN Aurore, ERIKSON Philippe (éds)

2000 *Les rituels du dialogue*. Nanterre : Société d'ethnologie, 608p.

MORA SIERRA Silvia

1975 Bases antropologicas para un estudio integral del corregimiento de La Pedrera en el Bajo Caqueta. *Revista colombiana de Antropología*, XVIII, Bogota : Instituto Colombiano de Cultura, pp 29-126.

MOUNIN Georges

1963 *Les problèmes théoriques de la traduction*. Paris : Gallimard (Bibliothèque des idées).

MUSÉE D'ETHNOGRAPHIE DE NEUCHÂTEL

1975 *Amazonie nord-ouest*. Neuchâtel, 100 p.

NICOLAS Guy

1986 *Don rituel et échange marchand dans une société sahélienne*. Paris : Institut d'Ethnologie, 282p.

OOSTRA Menno

1988 El Blanco en la Tradición Oral : Historia e Ideología de Contacto en el Miriti-Paraná. Paper read at the 46 th International Congress of Americanists, Amsterdam.

1990 Misioneros y antropólogos en el Miriti-Paraná, Colombia : Años setenta. *America Indígena* L(4), pp. 193-222.

ORTIZ Francisco

n.d. *Literatura Oral Matapí*. Bogota : Centro Cultural Jorge Eliecer Gaitan.

ORTIZ M.R.

1987 Uso, conocimiento y manejo de los recursos vegetales. In : *Fundación Puerto Rastrojo*, Annexo II. Bogota : (non publié).

PEIRCE Charles Sanders

1978 *Ecrits sur le signe*. Paris : Seuil (L'ordre philosophique), 268p.

PERRIN Michel

1992 *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 269p.

PINEDA CAMACHO Roberto

1985 *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*, Bogota : Finarco, Banco de la República

POLANYI Karl

1944 *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps.* -(ed. 1983). Paris : Gallimard, (Bibliothèque des Sciences Humaines).

1974 L'économie en tant que procès institutionnalisé. In : *Un domaine contesté: l'anthropologie économique*. Godelier (éds) Paris : Mouton.

RADCLIFFE-BROWN A.R.

1968 Structure et fonction dans la société primitive. Paris : Editions de Minuit (Points), 317p.

RÉCANATI François

1981 *Les énoncés performatifs. Contribution à la pragmatique*. Paris : Éditions de Minuit, 287p.

1991 Du positivisme logique à la philosophie du langage ordinaire : naissance de la pragmatique. Postface de *Quand dire, c'est faire*. J.L. Austin. Paris : Seuil, pp. 185-203

REICHEL Elizabeth

1987 Astronomía Yukuna-Matapi. In : *Ethnoastronomías Americanas*, Arias de Greiff, Reichel E. (éds.), Bogota : Ediciones de la Universidad Nacional, pp 193-232.

REICHEL-DOLMATOFF Gerard

1973 *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*. Paris : Gallimard, (Bibliothèque des Sciences Humaines), 336p.

1978 *El chamán y el jaguar* : Bogota Madrid Mexico, Siglo veintiuno editores, 269p.

REYNAUD Jean Daniel

1993 *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*. -2ed. Paris : Armand Colin (collection U), 314p.

RIVIERE Peter

1971 The political structure of the Trio Indians as manifested in a system of ceremonial dialogues. In *The Translation of Culture. Essays to E.E. Evans-Pritchard*, T.O. Beidelman (éd.), London : Tavistock Publications, pp 293-311.

RODRIGUEZ FERNANDEZ Carlos Alberto

1991 *Bagres, malleros y cuerderos en el bajo río Caquetá*, -(2 ed. 1992), Bogota : Tropenbos, 152 p.

RODRIGUEZ FERNANDEZ C., VAN DER HAMMEN M.C.

1993 Ocupación y utilización del espacio por indígenas y colonos en el Bajo Caquetá. In : *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Correa Fr. (éd.), pp 193-229.

1994 « Nosotros no sabiamos cuanto valia el muerto » Elementos para el analisis de la historia económica de la explotación del caucho en el río Caqueta y Miriti-Parana, Amazonia colombiana. In : *Congreso de antropología en Colombia.Pasado y presente del Amazonas, su historia economica y social*, Piñeda Camacho, Alzate Angel (éds.), pp 31-54.

SAHLINS Marshall

1976 *Age de pierre, âge d'abondance*. Paris : Gallimard, (Bibliothèque des Sciences Humaines, 411p.

1980 *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*. Paris : Gallimard, (Bibliothèque des Sciences Humaines).

SCHACKT Jon

1989-1990 Rango y alianza entre los Yukuna de la Amazonia colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol XXVII. Bogota, pp 137-157.

1990 Hierarchical Society : The Yukuna Story. *Ethnos* Vol. 55 (III-IV), pp 200-213.

1994 *Nacimiento Yucuna. Reconstructive ethnography in Amazonia*. Th. Université d'Oslo, 458p.

SCHAUER Junia

1985 *Por que los Yucunas necesitan una educación bilingüe-bicultural*. Bogota : Instituto Linguistico de Verano, 1985.

SCHAUER Stanley, SCHAUER Junia

1967 Yukuna Phonemics. In : *Phonemic Systems of Colombian Languages*. Oklahoma : Norman / Summer Institute of Linguistics, pp 61-71.

1975 Texto Yucuna por Quehuají Yucuna. La Historia de los Caripú Laquena. In : *Folclor indigena de Colombia* T.1, Bogota, pp. 252-333.

1978 Una gramática del Yucuna. *Articulos en lingüistica y campos afines.* Bogota : Instituto Lingüístico de Verano / Digidec, pp. 1-52.

(En préparation) *El Yukuna*. (En projet de publication avec l'Institut Caro y Cuervo) 47p.

(En préparation) *Diccionario Yucuna-Español*. 121p.

SHERZER Joel

1983 *Kuna Ways of Speaking : An Ethnographic Perspective*. Austin, University of Texas Press

SEARLE John R.

1972 *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*. Paris : Hermann, (Savoir), 260p.

1998 *La construction de la réalité sociale*. Paris : Gallimard, (Essais), 305p.

SPERBER Dan

1982 *Le savoir des anthropologues*. Paris : Hermann (Savoir), 141p.

SPERBER Dan, WILSON Deirdre

1989 *La pertinence. Communication et cognition*. Paris : Éditions de Minuit, 400p.

TADEUSZ Mich

1994 The Yuruparí Complex of the Yucuna Indians : The Yuruparí Rite. *Anthropos* Vol. 89, pp 39-49.

URBAN Greg

1986 Ceremonial dialogues in South America. American Anthropologist, 88 (2), pp 371-386.

WALSBURGER T.

1987 Inventario de technicas, pesca y explotación agricola. In *Fundación Puerto Rastrojo*, Annexo II. Bogota : (non publié).

VAN DER HAMMEN Maria Clara

1991 *El manejo del mundo*. -(2ed. 1992). Bogota : Tropenbos, 378p.

VANSINA Jan

1985 *Oral tradition as history*. Wisconsin : The University of Wisconsin Press, 258p.

VON HILDEBRAND Martin

1975 Introducción a la estación anthropologica de La Pedrera. *Revista colombiana de Antropología*, XVIII, Bogota : Instituto Colombiano de Cultura, pp 15-19

1975 Origen del mundo según los Ufaina, *Revista colombiana de Antropología*, XVIII, Bogota : Instituto Colombiano de Cultura, pp 321-382.

1987*a* Datos ethnograficos sobre la astronomía de los indígenas del noroeste amazónico. In : *Ethnoastronomías Americanas*, Arias de Greiff, Reichel E. (éds.), Bogota : Ediciones de la Universidad Nacional, pp 233-253

1987*b* Modelos indigenas de la relación hombre-medio ambiente. In : *Fundación Puerto Rastrojo*, Annexo III. Bogota : (non publié).

VON HILDEBRAND Patricio

1975 Observaciones preliminares sobre utilización de tierras y fauna por los indígenas del río Miriti-Parana, *Revista colombiana de Antropología*, XVIII, Bogota : Instituto Colombiano de Cultura pp 183-291.

WEBER Max

1992 (1922) *Essais sur la théorie de la science*. Paris : Agora (Presses pocket), 479p.

1995 (1921) *Economie et Société*. Paris: Agora (presses pocket), 2 vol.

WIENER Annette

1976 *Women of Value, Men of Renown : New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin : University of Texas Press.

YUCUNA Eladio (comp.)

1994 *Que'iyapeje yucu mari huapura'aco chu. Una colección de leyendas y mitos en yucuna y español*. Bogota : Editorial Alberto Lleras Camargo, 104p.

Nombre de références bibliographiques : 174

UNIVERSITE PARIS III - SORBONNE NOUVELLE
INSTITUT DES HAUTES ETUDES DE L'AMERIQUE LATINE

N° attribué par la bibliothèque

THESE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE PARIS III

Discipline : Anthropologie

présentée et soutenue publiquement

par

Laurent FONTAINE

Le 20 octobre 2001

Titre :

Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne

TOME II. Annexes

Directeur de thèse :

Pierre-Yves JACOPIN

JURY

M. Jean-Pierre CHAUMEIL
M. Jean-Louis SIRAN
Mme Marie-Dominique POPELARD
M. Jaime MARQUES-PEREIRA
M. Jean-Pierre CAPRILE

TABLE DES MATIERES

TOME II Annexes :

Note sur l'orthographe **485**

Présentation des descriptions et des transcriptions **490**

A. Descriptions **495**

Visites indigènes dans un restaurant de La Pedrera (D. 29 / 12 / 97) 495

Paiement des ouvriers indigènes à l'Internat du Miriti (D.18 / 12 / 98) 503

Promenade à Jariyé (D*a*. 21 / 12 / 98) 505

Vente de marchandises à l'Internat du Miriti (D*b*. 21 / 12 / 98) 507

Une minga chez Autanacio Yucuna (D. 29 / 12 / 98) 511

Réception du maître d'oeuvre chez Santiago Matapi (D. 30 / 12 / 98) 517

Une minga chez Gonzalo Yucuna (D. 21 / 1 / 99) 519

Une minga chez Wasaï Miraña (D. 28 / 1 / 99) 526

Début de bal chez Wasaï Miraña (D. 5 / 2 / 99) 529

B. Récits **538**

Mythe de Caripú Laquena 538

Mythe de Cuhuañé 557

Histoire des deux petits Blancs abandonnés 581

Histoire des trois frères blancs 627

Histoire de l'arrivée des Blancs 656

Histoire du cauchero Uribe 727

Histoire des linguistes de l'I.L.V. 736

Histoire des anthropologues 753

Récit des courses au village 762

C. Conversations **769**

Edilberto revient du village chez son père (C. 3 / 4 / 99) 769

Visite d'un ouvrier matapi chez Milciades Yucuna (C. 16 / 4 / 99) 777

Paroles cérémonielles d'offre de nourriture (C. 28 / 1 / 99) 800

Paroles cérémonielles de clôture (C. 30 / 1 / 99) 801

Conversation à propos du groupe électrogène (C*a*. 20 / 1 / 99) 802

Conversation sur les prix de l'alcool et des cigarettes (C*b*. 20 / 1 / 99) 805

Photos **807**

Note sur l'orthographe

La notation graphique de ce corpus est presque entièrement basée sur celle des linguistes de l'*Instituto Lingüístico de Verano* (Schauer et Schauer, 1975, 1978). Afin de faciliter son enseignement et son emploi chez les Yucuna, ceux-ci ont choisi d'utiliser l'alphabet de l'espagnol. Selon eux, ce choix permet aux Indiens d'éviter certaines confusions orthographiques entre les deux langues.

	Transcription phonologique[452]	Notation graphique
Consonnes		
	p	**p**
	pʰ	**ph**
	t	**t**
	tʰ	**th**
	k	**c** devant a, o, u **qu** devant e, i
	ʔ	**'**
	s	**s**
	h	**j**
	tʃ	**ch**
	m	**m**
	n	**n**
	ɲ	**ñ**
	ɾ	**r**
	l	**l**
	w	**hu**
	j	**y**
Voyelles		
	a	**a**
	e	**e**
	i	**i**
	o	**o**
	u	**u**

[452] Pour l'analyse phonologique de la langue, nous nous référons également aux travaux des linguistes. Voir Schauer et Schauer, 1967, 1978.

a) La règle de notation de l'accentuation est aussi la même qu'en espagnol : comme tous les morphèmes de la langue yucuna se terminent par une voyelle, l'accent tonique doit être noté pour marquer l'accentuation, sauf lorsqu'il se place sur l'avant dernière syllabe.

Exemple : [pipi'na] **pipiná** « ton ennemi »

[hi'mitʃi] **jimichi** « herbe »

Remarque : il est souvent très important de bien observer l'accentuation, car elle peut distinguer deux morphèmes de sens différents.

Ex : [ɾi'ɾa] **rirá** « il scie »

['ɾiɾa] **rira** « son sang »

b) De nos jours, la notation des linguistes de L'I.L.V. est sujette à discutions, notamment pour le /w/, le /k/, et la glottale intervocalique. Certains instituteurs indigènes utilisent le *w* et le *k*, au lieu de **hu**, **c** et **qu**. Mais nous n'avons pas cru bon d'adopter ces consonnes, parce qu'elles sont encore loin d'être employées par la majorité des Yucuna écrivant dans leur langue.
En revanche, nous avons repris la modification des maîtres d'école, en ce qui concerne la notation des voyelles qui encadrent une glottale. Lorsque la glottale se situe entre deux voyelles de même nature : *a'a*, *e'e*, *i'i*, *o'o*, *u'u*, il n'est pas utile[453] de noter la deuxième dans la plupart des cas.

Ex : [iʔipi'tʃi] **i'pichí** « ver »

Néanmoins, la voyelle postglottale se note dans deux types de cas :

— Lorsqu'elle est accentuée.

Ex : [ɾiʔ'imi] **ri'imi** « sa viande »

[453] Deux raisons nous ont incité à adopter cette économie d'écriture. D'une part, parce que la notation de la voyelle non accentuée apparaît redondante une fois que la phonologie a été définie, et d'autre part, parce qu'elle est souvent à peine audible, ou non prononcée devant une consonne, ce qui n'a aucune incidence sur le sens du morphème.
La distinction entre 'CVʔVCV et 'CVʔCV n'est donc pas pertinente dans cette langue.

— Quand elle se situe à la fin d'un morphème (accentuée ou non).

Ex : ['aʔa] **a'a** « oui »

[awaʔ'a] **ahua'á** « près »

c) Beaucoup de morphèmes à deux syllabes ont une voyelle allongée dans la première syllabe, même s'ils s'écrivent avec une seule voyelle.

Ex : ['pa:ɾu] **paru** « banane »

['hu:ni] **juni** « eau »

d) Quand un morphème se termine par deux voyelles (diphtongue), la dernière est nasalisée.

Ex : [he'ĩ́] **jeí** « serpent »

De même, les voyelles précédées d'un **j** sont généralement nasalisées, quand elles sont au milieu ou à la fin d'un mot, ou lorsqu'elles précèdent **-ca** ou **-ch**.

Ex : [ma:'hõ] **majó** « ici »

e) Beaucoup de termes connaissent une variation libre entre le **s** et le **j**.

Ex : **sajalu = jajalu** « machette »

D'autres peuvent aussi éliminer le **j** lorsqu'il est placé à l'initiale.

Ex : **jeta'pá = eta'pá** « banc à penser »

Présentation des descriptions et des transcriptions

Une part importante de notre recherche consiste à élaborer un corpus qui représente en détail son objet, afin de pouvoir discuter de nos analyses avec d'autres chercheurs, tout en partageant avec eux un vaste ensemble de données sur les phénomènes observés.

Un tel corpus constitue un matériel intermédiaire dans la mesure où il n'a été que *partiellement traité*, afin de rendre compte du mieux possible de la forme des échanges avant toute proposition sur leur sens ou sur leur fonctionnement. Les interprétations et les explications sont à réserver pour d'autres étapes, après ce premier travail de *représentation*. Pour être fécondes, elles doivent d'abord se fonder sur un matériel suffisamment dense.

Tous les documents de ce corpus sont à la fois descriptifs et « transcriptifs » (si l'on nous autorise à employer ce terme). Ils ne diffèrent essentiellement que dans la part qu'ils consacrent à la description et à la transcription des informations recueillies.

Dans les descriptions séquentielles, nous avons privilégié les lieux, les acteurs et leurs actes corporels au détriment des énoncés. La forme des actes est alors décrit au moyen d'un texte découpé en séquences. Ils auraient très bien pu être présentés différemment — par des dessins, des schémas, une notation graphique des mouvements kinésiques ou des films vidéo — mais cela aurait nécessité d'autres moyens méthodologiques et n'aurait sans doute pas apporté autant d'avantages que la description littéraire.

Au sein de ces textes, les énoncés peuvent néanmoins être présentés de quatre manières différentes :

— En étant simplement mentionnés dès lors qu'ils apparaissent sans s'arrêter sur leur forme et leur contenu. Ainsi, on tient compte de leur place et de leur existence à tel ou tel moment dans

le cours des échanges. Mais leur inaccessibilité[454] ou leur manque d'intérêt par rapport au sujet à traiter ne doivent pas empêcher l'observateur de rendre compte des autres phénomènes.

— En étant brièvement rapportés au style indirect. Ce qui laisse la possibilité d'indiquer les thèmes abordés par les locuteurs ou de résumer le contenu de leurs propos, sans obligation de transcrire l'intégralité des énoncés.

— Par une traduction des énoncés. Leur contenu est jugé intéressant, mais leur forme linguistique originale est évacuée du champ.

— Par une transcription en langue et une traduction. Cette fois, on porte son attention sur *ce* qui se dit et sur *la façon* de le dire. Contenu et forme des énoncés sont à mettre au premier plan avec l'ensemble des actes décrits.

Dans les descriptions séquentielles, l'observateur dispose donc d'une relative liberté quant à la manière de transmettre les énoncés, à condition que leur présence soit signalée. Par contre, tous les actes non verbaux ayant une influence sur d'autres actes sont à décrire, tout en révélant leur dynamique d'ensemble. Ce qui ne peut être clairement saisi en notant toutes les paroles échangées dans les conversations, généralement trop longues pour être précisément transcrites. Tout au long de l'élaboration de son matériel, l'observateur ne cherche pas à se tenir à une seule méthode de recueillement ; chacune permet de prendre une perspective différente sur l'ensemble des aspects de son objet. Même la technique la plus élaborée offre un certain nombre de désavantages par rapport à d'autres plus simples à mettre en place. Chacune révèle certains aspects de la réalité à observer, mais en cache d'autres inévitablement.

Après avoir décrit séquentiellement une série suffisamment diversifiée d'échanges, nous nous intéresserons aux énoncés à partir des transcriptions séquentielles. Particulièrement adaptées pour rendre compte des récits et des conversations, elles laissent de côté l'aspect non

[454] De nombreux énoncés peuvent échapper à l'observateur pour toutes sortes de raisons. Dans certains cas, ils sortent de son domaine de perception, et il ne peut rien faire sans influencer négativement les interlocuteurs surtout s'ils ne souhaitent pas être entendus (conversations privées réalisées à voix basse ou à l'écart de

verbal des actes en relevant leur aspect verbal. Et à l'inverse des descriptions séquentielles, l'observateur n'est pas contraint de décrire les comportements des acteurs. Dans les récits, ceux-ci ne sont pas mentionnés, sauf en notes, lorsqu'ils aident à la compréhension orale. Certaines conversations réalisées à partir d'enregistrements et directement observées (C. 3 / 4 / 99 ; C. 16 / 4 / 99) indiquent les principaux aspects non verbaux des actes des personnages et désignent leurs interlocuteurs au moyen de didascalies, sur un modèle qui s'inspire des textes de pièces de théâtre. Mais toutes n'ont pas pu être recueillies dans des conditions aussi favorables, et ne peuvent contenir de telles informations (cas des conversations rapportées). D'autres indications sur la situation d'énonciation et les actes corporels des acteurs sont exposées dans les chapitres s'y référant (chap. 7 et 8).

À la différence des descriptions séquentielles, les transcriptions séquentielles doivent nécessairement transcrire l'essentiel des énoncés des locuteurs. Soulignons néanmoins qu'elles n'ont pas pour contrainte de reproduire par notation graphique l'ensemble des phonèmes effectivement prononcés. Les hésitations, bafouillements et répétitions spécifiques à l'oral, sont généralement exclus du texte s'ils ne présentent pas d'intérêts particuliers dans le cadre de notre recherche. Même si elles ont une origine verbale, les transcriptions de récits et de conversations sont surtout adaptées pour être aisément lisibles dans les deux langues, en respectant du mieux possible les règles propres à la littérature. Elles n'ont pas pour objectif de formaliser le langage oral des Yucuna.

Dans les transcriptions séquentielles, nous avons accordé une place essentielle à la traduction libre, en lui réservant toute une colonne face à celle des énoncés en langue. Cette traduction cherche à rester au plus près du sens original tout en restant dans les limites de la compréhension courante en français. Lorsque celle-ci est insuffisante pour saisir les subtilités propres à la langue, nous avons ajouté des informations complémentaires dans les notes de bas

---

l'assemblée). Les énoncés des interlocuteurs lui sont tout autant inaccessibles s'il n'est pas suffisamment apte à

de page. Certains termes sont précisés pour rendre compte de leurs différents sens. Et certaines expressions sont retraduites, parfois de plusieurs façons différentes, pour mieux saisir l'ensemble du contenu sémantique donné à ce moment du récit ou de la situation interlocutive. À titre indicatif, nous avons aussi noté des gloses traduisant mot à mot le sens littéral des énoncés. Quand un terme ou une expression yucuna est explicité en note, il arrive que sa traduction littérale soit intégrée à la traduction libre afin de familiariser le lecteur avec les formules de cette langue. Certains mots ayant été définis en notes ont été placés dans le texte en français pour éviter de perdre de vue leurs sens spécifiques.

Liste des abréviations

Esp.	Terme espagnol
Esp. ver.	Terme espagnol vernaculaire
Mat.	Terme matapi
Yuc.	Terme yucuna
De l'esp.	Terme d'origine espagnole
non id.	Espèce non identifiée
s.	Substantif
s. pl.	Substantif pluriel
m.	Masculin
f.	Féminin
sg.	Singulier
pl.	Pluriel
v.t.	Verbe transitif
v.i.	Verbe intransitif
v.r.	Verbe réflexif
adj.	Adjectif
adv.	Adverbe
excl.	Exclamatif
onom.	Onomatopée
Lit. / /	Traduction littérale des morphèmes de l'énoncé selon leur ordre syntaxique
( )	Phonème non prononcé dans le texte en langue
[ ]	Sens implite
ETAT	Marque d'état
EXCL	Exclamatif
PRIV	Privatif
ACCOMP	Marqueur de l'accompli
CAUSE	Marqueur de cause

comprendre leur langage, ou s'il ne partage pas un minimum de connaissances à propos de leur contexte.

BUT	Marqueur de finalité ou de but
PASS	Affixe qui marque le passé
FUT	Affixe qui marque le futur
PROGR	Affixe marquant l'aspect progressif
HAB	Affixe marquant l'habitude
NEG	Marqueur de négation
INTER	Interrogatif
Trad mod.	Traduction moderne
Sens orig.	Sens original
Sens mod.	Sens moderne

En ce qui concerne la place de l'observateur dans la constitution de ce matériel, nous avons plusieurs fois choisi de l'effacer purement et simplement lorsque sa présence n'a pas d'influence intéressante sur le déroulement des interactions entre les gens. L'autodescription peut parfois être plus gênante qu'autre chose, si l'on cherche en première analyse à reconstituer des procédures d'échange dans des conditions habituelles ou régulières. En revanche, lorsque sa participation observante est intéressante pour considérer ses relations sociales avec les Indiens, et la façon dont ils en parlent, nous avons choisi de l'inclure dans le champ de nos descriptions comme un sujet parmi d'autres. Cette intégration s'avérera par la suite indispensable à la compréhension du contexte et à l'examen de ce qui a permit de faire progresser l'enquête.

A. DESCRIPTIONS

Visites indigènes dans un restaurant de La Pedrera

Le 27 / 12 / 97

1. À sept heures du matin, Rosa Betancour entend frapper à la porte de la maison, alors qu'elle est encore en train de balayer la petite salle à manger de son restaurant.
2. Elle regarde brièvement entre les pots de fleur de sa fenêtre et demande à Santiago Pájaro d'apporter la clé du cadenas pour ouvrir à celui qu'ils appellent « *Charapo* ».
3. Le vieux noir se met alors de mauvaise humeur en s'exclamant « *Ave Maria Purisima !* »

Il délaisse un moment ses occupations dans la cuisine pour se diriger vers la chambre en gémissant.

Quand il parvient à trouver la clé, il va jusqu'à l'entrée, et après quelques difficultés, libère enfin la porte cadenassée.

4. Carlos, un Indien matapi d'une cinquantaine d'années est là avec Grasiliano, l'un de ses jeunes fils.

« Les repas ne sont pas encore prêts » annonce Pájaro. Il retourne dans la cuisine pendant que Charapo et son fils s'installent à une petite table.

5. Ils attendent alors silencieusement pendant que Rosa continue nerveusement son ménage autour d'eux.
6. Les deux Indiens observent Santiago qui est en train de remplir successivement chacun des six récipients en plastique s'emboîtant en trois piles cylindriques.
7. Enfin, après une dizaine de minutes, le vieillard apparaît en grondant devant le seuil de la cuisine avec un café au lait. Charapo se déplace pour lui prendre de la main, et se rassoit.

Puis il se lève de nouveau pour recevoir une assiette recouverte d'une tranche de pain et de quelques *patacones*[455].

8. Lorsqu'il termine son petit déjeuner, il va prendre les trois boîtes à deux étages que Don Santiago vient de mettre en évidence pour être servies au centre de santé.
9. Avant de le laisser partir, ce dernier lui rappelle :

« La rouge est pour Tuyuca, la jaune est pour la vieille femme qui attend dans la salle d'à côté, la dernière est pour ton fils »

10. Carlos acquiesce d'un signe de haut en bas avec le menton. Il prend le tout rapidement, et sort sans rien dire en laissant Grasiliano.
11. Ce dernier est servi quelque instants plus tard dans un coin de la cuisine. Lentement, il mange, puis va laver sa tasse et son assiette.
12. Santiago lui demande alors d'aller chercher un sac en toile épaisse (costal) que Paulina a mis de côté.
13. L'enfant s'en va, puis revient dix minutes plus tard avec le sac. Santiago commence à détacher de la toile épaisse le plus possible de ficelles, et Grasiliano le suit dans cette tâche sans que le maître de maison ait besoin de lui demander.
14. Vers 10 heures 30, Pájaro sort une grande marmite et la confie à Grasiliano pour la rendre à Donna Adela. Il ajoute : « N'oublie pas de dire **meee**rci »[456] . Le jeune garçon part aussitôt avec la marmite.
15. Entre alors dans la maison un Indien miraña. Ne voyant personne dans la salle à manger, il se dirige jusqu'au seuil de la cuisine, et salue ses hôtes en disant « bonjour[457] ».
16. Pendant que Donna Rosa lave la vaisselle et que Don Santiago continue de dénouer plusieurs morceaux de ficelles au milieu des poussins qui passent entre ses jambes, il

[455] Rondelles de bananes plantain frites, et aplaties.
[456] Esp. « no olvide decir muchas **graaa**cias[456] » Phonétiquement, ce terme se transcrit /'gra:sjas/
[457] Esp. « Buenos dias ».

propose de leur vendre une dizaine de kilos de viande qu'il apporte de Santa Isabel. Il dit qu'il leur en fera un « bon prix », car il n'a pas encore trouvé preneur et veut rentrer chez lui « les mains propres ».

17. Santiago prévient qu'il n'a pas d'argent, mais qu'il peut lui échanger comme d'habitude contre du riz, du sucre, ou du savon. Il lui reste d'ailleurs quelques cartouches.

18. L'Indien repart en disant qu'il repassera avec la viande.

19. Vingt minutes plus tard, il revient avec un panier sur le dos, recouvert de feuilles de bananier. Il le pose à l'entrée de la cuisine.

20. Santiago regarde brièvement son contenu et lui demande de le suspendre au crochet de la balance qui est à gauche. Les deux hommes peuvent alors lire ensemble 10,5 kilos sur le cadran.

21. L'offreur annonce qu'il en veut 20000 pesos[458].

22. Pendant que Rosa sert un rafraîchissement à l'Indien qui sue de chaleur et d'épuisement, Pájaro part dans la chambre fouiller dans ses réserves. Il apporte d'abord 4 kilos de sucre, et 2 kilos de riz qu'il pose tout d'un coup sur sa table de cuisine, puis retourne chercher 5 kilos de sel et les six savons restants d'un sac entamé. Peu après, en voyant que l'homme n'a toujours pas l'air satisfait, il sort les deux cartouches de son placard cadenassé.

[458] En décembre 1997, le franc équivalait à 260 pesos environ. Vingt mille pesos valaient donc à peu près 77 francs.

23. C'est alors qu'il demande à sa femme de sortir une feuille et un stylo pour faire les comptes. Pendant qu'il énonce à haute voix l'ensemble des biens à troquer contre la viande, elle inscrit chaque chose au fur et à mesure avec son prix.

24. Soit :

4 kilos de sucre à 1000 pesos	4000 pesos
2 kilos de riz à 1500 pesos	3000 pesos
5 kilos de sel à 700 pesos	3100 pesos[459]
6 livres de savons à 500 pesos	3000 pesos
2 cartouches à 1000 pesos	2000 pesos
Total :	**15100 pesos**

25. Après avoir constaté que le total n'était pas suffisant, Santiago part chercher dans la chambre quatre paquets de cigarettes *Piel Roja*, et prend dans la cuisine le litre d'huile qu'il venait d'acheter. Comme sur un brouillon, Rosa rajoute à la somme précédente les chiffres que lui dit son mari.

Soit :

Total précédent	15100 pesos
4 paquets de cigarettes à 500 pesos	2000 pesos
1 litre d'huile à 1800 pesos	1800 pesos
Nouveau total :	**18900 pesos**

26. Le nouveau total n'étant toujours pas suffisant, le vieillard plonge la main dans la poche de son short et sort un billet, par chance il s'agit d'un billet de mille pesos.

« Ce sera pour acheter le pain » dit-il à l'Indien, et il demande à Rosa si elle n'a pas cent pesos pour arriver tout juste au compte. Elle va voir dans ses affaires.

27. Grasiliano revient silencieusement. Pájaro lui demande s'il a bien dit « merci[460] » à Adela. En tendant l'oreille, il parvient à saisir une petite réponse affirmative de l'enfant.

[459] On remarquera que Rosa a fait une erreur de compte. 5 x 700 = 3500 or celle-ci a noté 3100

[460] Esp. « gracias »

28. Donna Rosa revient en disant qu'elle ne trouve pas de pièce de cent pesos. En voyant que le Miraña n'a pas bougé et qu'il semble attendre encore quelque chose, elle lui promet de lui en donner une « la prochaine fois ».

29. C'est alors que Santiago pense à lui demander d'apporter quelques corbeilles tressées quand il reviendra de Santa Isabel. Rosa va de nouveau dans la chambre, chercher quelques exemplaires. Elle réapparaît en montrant trois corbeilles empilées les unes dans les autres. Le vieillard se rappelle avoir acheté chacune des deux petites pour mille pesos, et la grande pour trois mille.

30. L'homme déclare qu'il peut très bien demander à sa femme de lui en confectionner. Santiago ajoute qu'il aimerait bien avoir une sarbacane à portée de la main, pour tuer les oiseaux qui viennent manger les fruits de son jardin. Il pourrait d'ailleurs l'exposer dans la salle à manger.

31. L'Indien ne l'écoute plus vraiment, il a déjà rassemblé l'ensemble des biens qu'il vient d'échanger, et s'apprête à partir. Rosa lui apporte rapidement un grand sac en plastique. Avant de transporter le tout jusqu'à sa pirogue, il dit qu'il s'en retourne chez lui et ne repassera donc plus aujourd'hui.

32. Santiago lui demande s'il n'a pas sur lui un peu de coca à mâcher. Le Miraña lui répond : « Tout est sur le bateau »

Profitant de la présence de Grasiliano, Pájaro l'envoie chercher les 100 grammes de *mambe* que l'Indien est censé lui donner. L'homme dit rapidement au revoir à ses hôtes, puis s'en va avec un énorme sac sur le dos, tandis que le jeune garçon le suit avec la bouteille d'huile et les paquets de cigarettes.

33. En sortant précipitamment avec son lourd chargement, il a failli bousculer une religieuse plutôt âgée qui s'apprêtait à entrer avec une jeune soeur de l'Internat. Chacune d'elles le regarde partir, et la vieille soeur s'offusque un peu de ne recevoir aucune excuse.

34. Elles entrent dans la cuisine avec des sacs transparents remplis de provisions, et saluent les restaurateurs qui leur répondent. Santiago est en train de ranimer son feu. Rosa délaisse la hache qu'elle s'apprêtait à utiliser, pour tendre un tabouret à chacune des nouvelles venues restées debout.

35. En s'asseyant, la vieille religieuse reconnaît avoir beaucoup apprécié les *envueltos*[461] offerts par ses hôtes le dimanche précédent. Elle annonce aussi que les trois autres soeurs restées à l'Internat lui ont fait transmettre leurs remerciements. Entre temps, Rosa a déjà apporté ses plus belles tasses accompagnées de leurs soucoupes, et elle commence à servir le café toujours chaud dans la bouteille isotherme.

36. En observant les corbeilles restées sur la table, la vieille soeur fait remarquer qu'elle les trouve assez jolies, et demande en quelle matière elles ont été fabriquées. Elle les admire un moment sur toutes leurs surfaces, puis en passe une à sa voisine. Tout en recevant de Rosa une soucoupe sur laquelle repose une tasse de café et un biscuit, elle avoue s'étonner des découvertes qu'elle fait dans cette maison. Elle demande alors comment font ses hôtes pour se procurer de tels objets.

37. Santiago lui répond qu'il peut très bien lui en trouver, et qu'il vient justement d'en commander plusieurs du même modèle à « un capitaine miraña ».

38. Pendant ce temps, la jeune soeur montre du bout des doigts un morceau de biscuit au perroquet (Amazone farineuse) perché à coté de sa tête.

« Attention, l'avertit Santiago, si vous commencez à donner de la nourriture à *Pato*, il viendra tout le temps vous en réclamer, et même il vous la prendra des mains ! ».

39. Grasiliano revient avec un petit sachet en plastique noué qu'il cache dans la paume de sa main. Santiago l'attendait, il le lui prend discrètement et le glisse rapidement dans sa

[461] **Envuelto** (Esp.). Pâte à base de farine de maïs, de fromage, d'oeufs, de beurre et de sucre, enveloppée dans un épi de maïs, et cuite à la vapeur.

poche. L'enfant reprend alors son occupation de la journée en retirant des morceaux de ficelles du vieux sac éventré.

40. « Qu'est-ce que vous allez faire avec tous ces bouts de ficelles ? » interroge la vieille soeur en terminant son café. Rosa répond que c'est pour ficeler les *tamales*[462]. Elle et son mari sont obligés d'en refaire en grande quantité car les militaires les ont beaucoup appréciés la dernière fois. Ils en ont de nouveau commandés pour le réveillon du jour de l'an.

41. « C'est vrai qu'ils étaient bons » avoue la plus jeune des deux femmes en visite. Santiago sourit et lui dit qu'il en gardera encore pour les soeurs de l'Internat.

42. La religieuse plus âgée montre son admiration devant le courage lié à un tel travail. Il marque selon elle, un dévouement certain.

Santiago déclare alors fièrement « Ne vous inquiétez pas, ma soeur, on trouve toujours de l'aide ». Et il caresse les cheveux de l'enfant.

43. A ce moment, rentre Charapo qui tient les deux sacs en plastique contenant les boîtes cylindriques vides. Après être passé au milieu de tout le monde, il les dépose sur le lavoir. Santiago l'interpelle en disant « N'est ce pas qu'on va nous aider pour les *tamales* ? »

L'homme répond qu'il sera là de toute façon le soir pour prendre les repas destinés aux malades. Santiago déclare qu'il vaudrait mieux pour lui, s'il veut y goûter. Il aura pour tâche principale de les distribuer au prêtre, et aux médecins du centre de santé. Charapo a déjà sorti les gamelles de leurs sacs, il s'en va sans rien ajouter.

44. En voyant que les restaurateurs ont beaucoup de travail et qu'ils accélèrent leurs mouvements, les deux soeurs se lèvent et semblent s'apprêter elles aussi à partir. Santiago

[462] **Tamal** (Esp.). Mélange à base de pâte de farine de maïs, de riz et de viande, enveloppé dans des feuilles de bananier, et cuit à la vapeur. Cette spécialité est d'origine mexicaine, et l'on en rencontre différentes sortes dans toute l'Amérique latine.

demande alors à la jeune soeur s'il ne lui reste pas des cartouches à l'Internat, car il n'en a plus. Elle affirme qu'elle lui en apportera à sa prochaine visite.

45. Après avoir pris le temps de dire « au revoir[463] » comme il se doit à chacun de leurs hôtes qui les saluent à leur tour, les deux religieuses s'en vont en prenant leurs courses.

[463] Esp. « hasta luego »

Paiement des ouvriers indigènes à l'Internat du Miriti

Le 18 / 12 / 98

1. Depuis trois heures de l'après-midi, assis à une table à la terrasse de la maison du prêtre, Don Palma distribue les salaires aux ouvriers indigènes. Ils ont travaillé à la construction de la bibliothèque et de la cinémathèque du ministère de la Culture.
2. Il parle avec le Père Jorge, confortablement assis sur une chaise longue, et avec Arturo son maître d'oeuvre resté debout près de l'entrée. Gremaldo, le second maître d'oeuvre, est aussi là debout, et écoute silencieusement.
3. Après avoir été appelé par Arturo, Santiago Matapi entre et salue Don Palma, qui lui serre la main. Le Père Jorge part quelques instants dans sa loge. Pendant ce temps, en consultant le cahier tenu par son maître d'oeuvre, Don Palma lui rappelle l'ensemble du travail effectué depuis trois mois.
4. « Vous avez travaillé soixante-trois journées et transporté onze douzaines de planches », déclare-t-il.
5. Puis, après un temps, il ajoute :
6. « Je ne peux pas tout payer avant la fin des travaux. Il ne me reste plus assez d'argent pour payer tout le monde aujourd'hui ».
7. Après avoir vérifié que l'Indien le regarde sans broncher, il conclue :
8. « Donc je ne paierai aujourd'hui que le prix du transport des planches ».
9. Après un court instant Santiago répond d'un ton déçu :
10. « Bon ».

11. Le « patron » sort, un à un, les billets d'une valise noire. Après les avoir comptés deux fois à haute voix, il remet à Santiago 110000 pesos[464]. A ce moment, revient le Père Jorge. Il s'assoit avec un cahier, à côté de ce dernier.
12. Ensuite, Don Palma se penche à nouveau sur son cahier et dit :
13. « Le suivant c'est ... Fernando Yucuna. Appelle-le »
14. Arturo sort pour aller le chercher.
15. Il revient avec lui, quelques instants plus tard.
16. Pendant ce temps, Santiago rembourse un peu de sa dette au prêtre de l'Internat.
17. Après s'être éloigné[465] avec le Père Jorge, il lui demande de bien vouloir prendre en considération la maladie de sa femme, et se dit obligé de lui envoyer de l'argent pour qu'elle puisse être soignée à La Pedrera. Il promet de lui rembourser la totalité de ce qu'il doit lors de sa prochaine paye, après la fin des travaux. Le prêtre accepte alors de ne recevoir que 50000 pesos, sur les 132000 dûs[466].

[464] En décembre 1998, un franc équivalait à 270 pesos. Cent dix mille pesos faisait donc environ 407 francs.
[465] Nous n'avons pas pu entendre les paroles de cette conversation privée. C'est par la suite, qu'elle nous a été rapportée par Santiago Matapi.
[466] 50000 pesos = 185,20 francs ; 132000 pesos = 488,90 francs.

Promenade à Jariyé

Le 21 / 12 / 98

1. Vers midi, Milciades me propose d'aller chercher du *chontaduro*[467] dans l'ancien jardin de Mario Matapi.
2. En début de chemin, nous rencontrons le jeune Gilberto qui nous dit en passant qu'il est allé chez Arturo.
3. Milciades lui annonce que nous allons « voir » le chontaduro de Mario.
4. Selon Gilberto, qui vient de passer devant, les fruits sont bien trop hauts maintenant pour être atteints avec une perche.
5. « Je vais chercher une machette[468] » dit-il à son grand-père avant de partir en courant.
6. Nous continuons notre chemin en avançant d'un pas ralenti. Gilberto tarde à venir, mais nous poursuivons notre marche. Plus tard, nous arrivons enfin dans la *chagra*[469] délaissée de Mario. Milciades regarde le chontaduro qui est en effet très haut. Il me le montre, et me demande de voir s'il est mûr.
7. J'aperçois les régimes de chontaduro. Certains sont restés verts, d'autres sont un peu plus mûrs. J'annonce alors à Milciades qu'aucun arbre n'a encore tous ses fruits rouges.
8. Le vieillard regarde alors sa montre qui affiche déjà une heure moins le quart. Il est furieux, cela fait une demie heure que Gilberto devrait être revenu avec la machette.
9. Pendant un bon quart d'heure, Milciades me montre ce qui reste de l'ancienne maison de Mario, et m'indique en langue yucuna le nom des arbres fruitiers qui l'entourent. Puis il décide de rebrousser chemin.

[467] **Chontaduro** (Esp.) *Bactris gasipaes.* Fruit comestible de couleur rouge, d'une espèce de palmier très répandue en Colombie et en Équateur.
[468] Yuc. « Nu'jichá sajalu culaje »
[469] **Chagra** (Esp. ver.). Jardin, essart.

10. Pendant le trajet du retour, il me raconte l'histoire de cette chagra. Mario en avait assez que les jeunes se servent sur ses arbres fruitiers avant qu'ils ne soient mûrs. Pour finir, il abattit lui-même ses propres caimotiers[470] avant de quitter Jariyé.

11. Dès notre arrivée chez Santiago Matapi, nous constatons que la maison a été délaissée. N'importe qui peut entrer librement.

12. C'est alors que nous apercevons une femme qui revient de la chapelle de l'Internat, des vêtements dans les mains. Milciades lui demande :

— Quel « Blanc » est venu ?

— C'est Martin qui vient d'arriver, il est en train d'étaler ses marchandises, lui répond-elle.

13. C'est alors que Milciades me presse de partir en direction de l'Internat. Rapidement, je prends mon sac avec mon portefeuille, mon magnétophone et mon appareil photo. Puis nous partons.

[470] Arbre dont le fruit est le caimo, ou caimito (*Pouteria caimito*) : un fruit comestible de couleur jaune.

Vente de marchandises à l'Internat du Miriti

Le 21 / 12 / 98

1. Entre les deux entrées de la chapelle en forme de maloca, se sont installés Martin et deux jeunes. Tous sont en train de déballer de leurs cartons des vêtements et des marchandises de première nécessité, au fur et à mesure des demandes de leurs clients indiens. On fait la queue de deux côtés, près de chaque entrée pour mieux voir les couleurs des vêtements à vendre. Gilberto, le fils de Santiago Matapi est là, près de son grand frère et de sa belle soeur, déjà dans la file. Mais lui, il n'achète pas. « C'est trop cher, leurs marchandises ![471] », dit-il.
2. Arrive le tour de Ronardo. Il demande ce qu'il y a comme tee-shirt. Martin sort un carton, le déballe sur la table, et lui en montre plusieurs. Ronaldo les touche avec ses mains, et sort le maillot de foot orange. Martin lui dit :
3. — Tous sont à 10000 pesos.
4. Luz se tient à ses côtés, il demande aussi à voir les shorts pour femme. Martin leur en montre un en jean.
5. — 25000 pesos, dit-il.
6. Ronaldo prend alors une mine réfléchie, sans enthousiasme. Martin en sort un second du même style, et ajoute:
7. — Celui-ci vaut vingt-deux.
8. Luz le prend dans ses mains et le regarde longuement.
9. Elle sourit.
10. Ronardo l'observe, ils échangent un bref regard significatif.
11. « Regarde aussi les petits ensembles pour enfant » demande-t-elle à son jeune mari.

[471] Yuc. « Cajrú cahuemini nale'jepela ! »

12. Martin a très bien entendu, il prend un second carton par terre, et le pose sur la table. Il le déballe et expose un petit ensemble comprenant un tee-shirt et une salopette, le tout sous plastique transparent.
13. Luz prend le paquet pour le regarder de plus près et demande ce qu'il vaut.
14. — Quinze, dit brièvement Martin.
15. — Vous n'en avez pas de moins chers ? lui demande Ronardo.
16. Le vendeur fouille alors au fond du carton et en extrait un autre paquet.
17. — Celui-ci vaut 12000 pesos, annonce-t-il enfin.
18. Luz regarde le contenu du plastique transparent. Il est composé d'un petit bermuda en jean et d'un tee-shirt. Elle sourit en regardant le dessin sur le tee-shirt.
19. Ronardo reprend la pile de tee-shirts et sort de nouveau le maillot de foot orange.
20. — Je veux ce tee-shirt, dit-il en le désignant.
21. — Je prends aussi ce short, ajoute-t-il en prenant le short en jean resté en évidence.
22. — Vous avez du savon ?
23. — Oui.

— A combien ?

24. — Neuf cents pesos, la livre.

— Donnez-moi en dix.

25. Martin compte dix savons et les met au fur et à mesure dans un sac en plastique.
26. — Du riz ?
27. — Deux mille pesos.
28. — J'en prends un kilo.
29. Le vendeur sort alors un autre sac et y met le paquet de riz.

30. — C’est combien les piles ? demande Ronardo en regardant les paquets de vingt sortis de leur carton derrière Martin.

31. — Deux mille cinq cents, la paire.

32. — J’en veux deux.

33. Martin ajoute alors deux paires dans le nouveau sac.

34. — Combien cela fait en tout ? demande-t-il.

35. Martin tape une série de chiffres sur sa calculatrice et annonce :

36. — Quarante-huit mille pesos.

37. Ronardo sort de son enveloppe cinq billets de dix mille pesos et demande s’il y a des biscuits.

38. Martin ouvre un dernier carton, en sort un paquet de biscuits salés et déclare :

39. — C’est trois mille cinq cents pesos le paquet.

40. — Vous n’en avez pas d’autres ?

41. — Ceux-là, c’est trois cents pesos le petit paquet.

42. — Donnez-moi en six.

43. Martin prend six sachets de gaufrettes et les met dans le sac en plastique avec le riz et les piles.

44. Ronardo lui donne cinquante mille pesos.

45. — Merci, dit-il, avant de lui rendre deux pièces de cent pesos.

46. Pendant que le vendeur rassemble le short et le tee-shirt pour les mettre dans un troisième sac, Milciades lui demande le prix des cigarettes.

47. — 1400 pesos le paquet d’*Imperial*.

48. — Il n’y a pas de *Piel Roja* ?

49. — Non, ce sont les seules que j’ai, répond Martin.

50. — Donnez-moi en deux, dit alors Milciades.

51. Il sort de sa poche un petit portefeuille avec, à l'intérieur, sa carte d'identité, deux billets de deux mille et un billet de mille. Il lui donne trois mille pesos.

52. Martin lui rend une pièce de deux cents pesos.

Une minga chez Autanacio Yucuna (Jerurihua)

Le 29 / 12 / 98

1. Vers sept heures du matin, j'accompagne Milciades et Santiago chez Autanacio. En chemin, après un départ précipité, je m'aperçois qu'ils ont tous deux pris une hache et que j'ai oublié d'emmener une machette. Milciades me dit qu'on m'en prêtera peut-être une chez Autanacio.
2. En passant devant chez Gonzalo, les chiens se mettent à aboyer de l'intérieur de la maloca. Milciades appelle le maloquero pour lui demander s'il va à la *minga*. Sa femme répond qu'il est sorti prendre sa hache et qu'il arrive.
3. Après avoir passé un pont, nous arrivons chez Autanacio. Celui-ci vit dans une pauvre « maison » à même le sol, jamais vraiment terminée et semblant s'effondrer à chaque intempérie. Le mur n'est fait que de vieux poteaux de bois à peine enterrés et le toit est trop abîmé, trop vieux, pour abriter correctement lors des orages.
4. Comme à l'accoutumée, l'unique chien de la maisonnée aboie en entendant les nouveaux arrivants.
5. En entrant, nous sommes salués par les invités qui ont presque tous terminé de manger.

   — Huajé [472]! — Bienvenus !

6. La femme d'Autanacio nous montre une marmite pleine de *caguana*[473]. Nous en buvons chacun un peu à l'aide du bol en plastique qui flotte à l'intérieur.

[472] **Huajé** *adj*. Nouveau. *adv*. Récemment. Forme de salutation qui montre que l'on a remarqué l'entrée du, ou des nouveaux venus.
[473] **Caguana** (Esp. ver.). Caouin. Boisson fermentée à base d'amidon de manioc.

7. Peu après nous, Alonso et sa femme Catalina entrent en compagnie de Luz. Les deux femmes ont une gamelle dans la main, Luz tient son bébé sous le bras, à cheval sur sa taille.
8. Jaime, le fils d'Autanacio, s'active à remplir les assiettes en plongeant plusieurs fois sa cuillère dans une grande marmite où l'on a fait bouillir le porc qu'il a tué. Sa soeur nous passe les assiettes et sa mère montre un grand plat rempli de galettes de cassave.
9. Abondamment servis, nous cherchons chacun du regard un endroit pour nous asseoir.

Un jeune qui vient de terminer de manger me tend son petit banc. Je reste donc près de l'entrée.

10. Milciades s'installe avec son assiette sur un banc d'écolier (ou plutôt ce qui devait lui ressembler) à côté d'Estanislas qui lui fait une place. Luz se baisse, à côté de son père, et se sert dans son assiette. Santiago couche le pileur à coca et s'assoit dessus. Alonso se met à côté de lui et partage, lui aussi, son assiette avec Catalina.
11. Après avoir mangé un petit morceau de viande avec de la cassave, Luz s'en va en saluant ses hôtes. Elle sort en compagnie de Catalina ; toutes deux emmènent une part de cassave repliée sur de la viande et leurs gamelles remplies de bouillon.
12. Arrivent d'autres invités ; comme nous, ils sont salués. Et de la même façon, on leur propose de se servir de la *caguana*. Il y a déjà beaucoup de monde en train de manger. Chacun attend son tour. Dès que l'un rend son assiette vide, on s'empresse de servir un nouvel invité.

13. Certains ont rapidement pris une place, d'autres restent debout. L'un a très vite trouvé sa place à côté d'un autre qui a dû se pousser, confortablement assis dans un hamac, au fond à droite, presque face à l'entrée.

14. Peu à peu, chacun termine de manger. On n'hésite pas à montrer bruyamment que l'on se sent mieux. Chacun reçoit alors un peu de *mambe*[474]. Certains sont prêts à travailler, ils manient déjà leur hache.

15. Enfin, Gonzalo entre à son tour ; il est cette fois servi tout de suite. Il a aussi de la place pour s'asseoir. Silencieusement, il mange seul. Beaucoup d'invités sont dehors, prêts à partir.

16. En dernier, arrive aussi le jeune beau-fils d'Autanacio ; il est servi avec égard par la fille de la maison.

17. Lorsque tous les hommes ont terminé de manger et ont pris une cuillerée de *mambe*, nous sortons les uns après les autres. Certains partent avec une hache sur l'épaule, d'autres ont leurs machettes.

18. Je demande à Jaime s'il n'a pas une machette à me prêter. Il me passe la sienne et retourne dans la maison de son père. Il ressort peu après avec une vieille machette à pointe cassée.

19. A huit heures moins vingt, nous prenons donc le chemin de la chagra d'Autanacio.

Jaime et d'autres jeunes marchent devant. Derrière, je suis Gonzalo qui essaie de ne pas les perdre de vue. Sur le trajet, certains quittent le chemin pour aller s'isoler dans un coin derrière les arbres.

20. Au bout de quarante minutes de marche, nous arrivons dans la chagra d'Autanacio, apparemment sans chemin visible. Avec difficulté, nous traversons les plants de manioc.

[474] **Mambe** (Esp. ver.). Poudre à mâcher, à base de feuilles de coca grillées, mélangées avec des cendres de feuilles d'uva ou de yarumo.

21. Gonzalo décide d'attendre tout le monde de l'autre côté de la chagra, là où le chemin est plus visible.

Chacun s'arrête donc en attendant les autres. Certains nettoient une place pour s'asseoir et faire une pause. On discute un moment, on rit. Autanacio arrive avec deux filles qui portent de l'eau. Il en propose un peu à chacun.

22. Puis, une fois qu'ils se sont désaltérés, il ouvre son pot en plastique rempli de *mambe* et le tend aux invités qui se servent l'un après l'autre avec une feuille en guise de cuillère.

23. Ceux qui étaient partis devant sont revenus sur leurs pas.

Après une demi-heure d'attente, tout le monde est de nouveau réuni ; nous repartons.

24. Vers neuf heures dix, enfin, nous sommes au pied d'un terrain en pente. Alonso et Gonzalo me prennent avec eux. Nous commençons à défricher en ligne droite, en montant progressivement.

25. A dix heures un quart, Autanacio apporte une marmite remplie de *caguana* et la pose près de nous. Chacun notre tour, nous nous approchons de l'épaisse boisson pour nous en servir une rasade avec le bol en plastique qui est à l'intérieur.

26. Ensuite, Autanacio nous donne un peu de coca en nous tendant de nouveau son pot en plastique. Nous le faisons passer entre nous et nous nous asseyons quelques instants.

27. Autanacio reprend le pot qu'il referme sans se servir ; puis, lorsque nous avons repris le travail, il s'éloigne avec la marmite.

28. A midi pile, nous entendons la montre de Gonzalo qui se met à sonner.

29. Entre midi et midi et demi, Gonzalo et Alonso se dépêchent de terminer ce qu'ils considèrent être leur part de travail ; puis, lorsque le premier s'est arrêté, le second s'empresse de finir pour le rejoindre.

30. Vers douze heures trente, nous avons parcouru la totalité du terrain prévu. Alonso s'est assis à côté de Gonzalo sur un tronc, ils discutent en attendant les autres qui devraient bientôt se rapprocher en abattant les derniers arbres.

31. Vers une heure, ils commencent seulement à arriver. Les arbres tombent à côté d'eux.

Milciades et Santiago s'approchent la hache sur l'épaule.

32. A 1 h 20, les premiers commencent à partir avec Autanacio. Gonzalo et Alonso s'en vont eux aussi, nous les suivons.

Nous traversons l'étendue de ce qui va bientôt être la nouvelle chagra d'Autanacio. Il n'y a pas encore de véritable chemin. Nous marchons donc sur les troncs d'arbres qui viennent d'être abattus et nous taillons certaines grosses branches pour nous frayer un passage.

33. En bavardant, nous attendons un peu les autres à l'entrée du chemin de retour. Puis, un quart d'heure plus tard, à 1 h 40, nous repartons ; mais certains sont encore en train d'abattre les derniers arbres.

34. Au retour, nous ne prenons pas le chemin de la maison d'Autanacio. Gonzalo préfère passer chez lui pour prendre le temps de se baigner. Milciades et Santiago rentrent eux aussi.

35. Entre une heure un quart et deux heures, nous prenons le temps de nous baigner et de nous reposer. Ensuite, nous repartons.

36. Chez Autanacio, il n'y a presque plus personne ; la plupart des invités sont venus manger et sont déjà partis. Il ne reste pas non plus beaucoup de viande. Jaime nous sert cette fois très modestement. On essaie alors de se rassasier en mangeant davantage de cassave. La femme d'Autanacio nous propose de nouveau de la caguana. Autanacio nous donne aussi un peu de mambe.

37. Après quelques mots échangés avec ce dernier, Milciades et Santiago décident de s'en aller. Nous remercions nos hôtes et faisons remarquer notre départ.

38. Milciades dit à Autanacio :

— Nopi’chaco, nupulape — Je rentre, beau-frère.

— A’e. — D’accord.

Puis, il appelle la femme de ce dernier pour la saluer, elle aussi.

— Nuteloru[475]... — Madame...

— A’e. — Bien.

[475] **Nuteloru** *f.* (*Nuteló m.*) Terme d’adresse ou de référence pour une femme dont le rapport de parenté n’est pas clairement connu.

Réception du maître d'oeuvre chez Santiago Matapi

Le 30 / 12 / 98

1. Vers huit heures moins dix, Arturo le maître d'oeuvre et son « ami » Gremaldo passent devant la maison sur pilotis de Santiago Matapi. Toute la famille est en train de se régaler avec des fourmis ailées.
2. Sans avoir remarqué ce qui constituait le petit déjeuner de chacun, Arturo salue Luz en espagnol et lui montre le sac en plastique qu'il lui a apporté.
3. L'unique maîtresse de maison du moment paraît ravie, elle sort un paquet de 500 grammes de café, 2 petits sachets de *frutiño*[476], et contemple le kilo de sucre resté au fond du sac.
4. Elle leur montre alors ce qu'elle a recueilli la veille avec les enfants, en entrouvrant le couvercle d'une marmite en aluminium de 5 litres.

Luz se fait alors un plaisir d'attraper l'une des fourmis qui s'échappe de la marmite remplie à ras bord et la croque après lui avoir détaché la tête d'un tour de main. Les spectateurs sont ébahis.

5. Les fillettes rient de voir leur stupéfaction.
6. — En voulez-vous une ? dit-elle à Arturo.
7. — Non non, merci, répond ce dernier en essayant de contenir son écoeurement.
8. Elle n'en propose pas à Grémaldo, qui n'a pas l'air plus enthousiaste. Il observe cependant le dernier né de Luz, encore à quatre pattes, en train d'enfourner dans sa bouche une fourmi qu'il vient de rattraper.
9. « J'ai autre chose » annonce Luz, et elle part dans la cuisine.

Quelques instants plus tard, elle réapparaît avec une moitié de la volaille apportée par Mapi le matin même, le tout enveloppé dans un morceau de cassave.

[476] Poudre que l'on mélange avec de l'eau, pour obtenir instantanément une boisson à saveur de jus de fruit.

10. « Oh ! Merci beaucoup » s'exclame Arturo. Puis il lui demande un sac en plastique en avouant ne pas beaucoup aimer la cassave.

11. Luz sort alors le paquet de sucre du sac en plastique qu'elle prend pour y mettre la viande.

Arturo exprime sa satisfaction. Il affirme qu'il va manger cela avec Gremaldo lors de la pause de midi. Luz sourie.

12. Ronaldo apparaît alors avec son jean, son tee-shirt et sa casquette.

« Bien, nous y allons[477] », déclare Arturo.

13. Les trois hommes descendent l'échelle de la maison.

« Nous nous voyons[478] » dit Arturo, selon la formule espagnole pour saluer tous le monde. Les deux maîtres d'oeuvre prennent le chemin de la bibliothèque en construction. Ronaldo les suit.

[477] Esp. « Bueno, nos vamos »
[478] Esp. « Nos vemos »

Une minga chez Gonzalo Yucuna

Préparation du bal de chontaduro

Le 21 / 1 / 99

1. Peu après la baignade matinale, Milciades me dit de le suivre rapidement chez Gonzalo, sans même prendre le temps d'enfiler mes chaussures.
2. Après avoir été annoncé par l'aboiement des chiens, Milciades pousse la porte de l'entrée principale[479] de la maloca.
3. Vers six heures quarante-cinq, il fait sombre à l'intérieur ; le soleil n'éclaire que la partie supérieure de la toiture. Milciades appelle le maître de maloca :

   — Numere. — Frère cadet.

   Ce dernier répond :

   — A'a. — Oui.

4. Ensuite, il entame avec lui une conversation formelle[480].
5. A l'arrière de la maloca, à gauche de l'aire commune, Luzmilda met en évidence quelques galettes de cassave dans un plat spécial, en retirant la vannerie qui le couvre.
6. Puis, elle s'écrie :

   — Pají(cha) hualaco. — Viens manger le *tucupi*[481].

Milciades répond alors :

   — Je ! — Bien !

7. Quand nous nous sommes approchés du plat de cassave, elle nous tend à chacun une assiette dans laquelle elle vient de servir un peu de *sábalo*[482] bouilli.

---

[479] **Pají numá** (Yuc.) « Bouche de la maloca ».

[480] Rappelons que dans les descriptions, nous n'avons pas choisi de transcrire les conversations en langue indigène. D'ailleurs, nous n'avions pas l'autorisation de nos hôtes pour faire les enregistrements nécessaires. À simple titre indicatif, nous mentionnons brièvement le sujet de cette conversation dans l'étude séquentielle pour montrer qu'il est essentiel de rendre compte de l'ensemble des énoncés échangés et ainsi justifier l'étude des conversations dans la suite de cette recherche.

[481] **Hualaco** (Yuc.). *Tucupí* (Esp. ver.). Sauce à base de jus de manioc fermenté, et cuit.

[482] **Mamú**. (Yuc.) *Sábalo* (Esp.). (*Brycon sp.*). Espèce de poisson.

8. Une fois que nous nous sommes accroupis pour manger, elle nous apporte deux récipients en terre cuite ; dans l'un se trouve du *tucupi*, dans l'autre une sauce de poisson pourri[483].

9. Une fois rassasié, chacun montre qu'il a terminé son repas en disant:

— Caja nojicha — Ça y est, j'ai mangé.

Luzmilda répond :

— Je. — Bien.

10. Milciades annonce qu'il va chercher ses chaussures et promet de revenir rapidement.

11. Nous ressortons par la porte principale pour repasser chez Santiago. Là, Victoria est en train de servir tout le monde avec les *sabaleta*[484] pêchés par son mari durant la nuit.

12. Elle nous en propose. Milciades reçoit son assiette sans rien dire ; je fais de même, un peu gêné.

13. C'est à ce moment que Luzmilda apparaît au seuil de la cuisine.

14. Elle demande à sa belle-soeur de lui rapporter son moulin à maïs et annonce qu'elle va bientôt s'en servir pour la minga.

15. Elle regarde fixement Milciades qui est de nouveau en train de manger, puis le menace d'un air sérieux en agitant sa machette. Elle le frappe un peu avec le plat de la lame et se sauve.

16. Silencieusement et rapidement, Milciades finit son repas en laissant aux autres le jus de son assiette, et sort. Je le suis jusqu'à la chambre où il garde son *mambe*. Toujours en silence, il me passe son pot presque vide. Je me sers une demi-cuillerée et il termine en raclant le fond. Chacun met ses chaussures. Nous repartons.

17. Les chiens aboient une nouvelle fois quand nous rentrons dans la maloca par l'entrée principale.

---

[483] **Culorona**. M**ajaní jiña** (Yuc.) Poisson pourri. Il s'agit du poisson qui s'est mal conservé. Bouilli assez longtemps, il constitue une sauce très appréciée par les Indiens de la région.

[484] **Po'jó** (Yuc.). *Sabaleta* (Esp.). (*Brycon sp*). Espèce de poisson.

Vers sept heures et demie, il fait un peu plus clair à l'intérieur. Le soleil illumine maintenant le bas de la toiture.

18. En reconnaissant Autanacio, Milciades le salue en l'appelant par le terme de parenté qui le désigne.

— Nupulape — Beau-frère.

Autanacio répond :

— A'a. — Oui.

19. Pendant que Gonzalo cherche le grand panier de sa femme, Autanacio se sert silencieusement une cigarette du paquet de son hôte, qui est resté sur la table. Il l'allume, après avoir sorti de sa poche une boîte d'allumettes.

20. Peu après, le panier suspendu à l'épaule, Gonzalo nous offre à chacun une cigarette du paquet laissé en évidence. Autanacio en reprend une et se la fixe derrière l'oreille. Gonzalo nous prête aussi son briquet après avoir allumé la sienne.

21. Vers huit heures moins le quart, le soleil illumine déjà le bord de l'enceinte ; Gonzalo sort par la porte arrière[485], celle qui est face au chemin conduisant à sa chagra. Nous le suivons.

22. Les trois hommes discutent en marchant. Peu avant d'arriver à la chagra, Autanacio nous laisse passer devant pour s'isoler quelques temps ; puis il nous rattrape.

23. À huit heures et demie, nous sommes au milieu des plants de coca de Gonzalo.

24. Il nous montre la direction dans laquelle nous pouvons cueillir les feuilles. Les plantes sont hautes, environ deux mètres quarante, les feuilles épaisses et de couleur vert sombre.

25. Gonzalo nous passe son petit pot de mambe ; nous nous servons sans cuillère, comme si nous en buvions le contenu. Puis il commence à retirer les mauvaises herbes autour des plants de coca.

[485] **Mu'rú numaná** (Yuc.) Porte domestique.

26. Peu après, nous commençons à arracher les feuilles de coca avec le creux de la paume en tirant le long de chaque branche, tout en essayant d'en garder un maximum avec toute la surface de la main. Puis, lorsque nous ne pouvons plus en saisir davantage, nous les jetons régulièrement dans le panier, avant de répéter l'opération.

27. Vers dix heures et demie, Autanacio s'assoit un peu en parlant avec Milciades. Gonzalo le rejoint pour lui tendre son pot de coca à mâcher. Puis Autanacio le passe à Milciades. Gonzalo se sert en dernier. Après une brève pause, Gonzalo repart arracher les mauvaises herbes qui gênent ses plantes et nous continuons notre effeuillage.

28. Vers onze heures, il se met à pleuvoir, alors nous nous arrêtons. Milciades part chercher quelques feuilles de bananier. Nous nous abritons quelques instants. Lorsque la pluie se calme un peu, nous continuons notre travail.

29. Depuis onze heures et demie, Autanacio regarde de plus en plus souvent sa montre et le grand panier, plein depuis un moment. Gonzalo tasse régulièrement les feuilles.

30. A midi un quart, les feuilles gardent leur volume lorsque Gonzalo essaie de les tasser dans le panier plein à ras bord. Il nous dit :

— Caja. — Ça y est.

31. Il prend alors deux morceaux de feuille de bananier et recouvre les feuilles de coca. Ensuite, il casse deux branches des arbustes de coca que l'on vient d'effeuiller et referme le panier en les faisant passer au travers des bords, au-dessus des feuilles de bananier. Gonzalo met le panier sur son dos, en plaçant l'anse sur son front.

32. Au retour, nous buvons l'eau de la petite rivière qui borde la chagra et nous ramassons des feuilles mortes de *yarumo*[486]. Elles sont empilées entre deux baguettes plantées dans la terre, puis sont resserrées à l'aide de lianes pour être prises ensemble sur la tête.

[486] **Lucú** (Yuc.). *Yarumo* (Esp. Ver.). (*Cecropia sp.*). Espèce d'arbre.

33. A une heure et demie, Gonzalo pénètre dans sa maloca par la porte arrière. Juste après lui, nous le suivons en rentrant à notre tour. Les rayons du soleil illuminent à présent la face orientale de la maloca ; ils éclairent encore le sol et atteindront bientôt le pied du pilier avant droit.

34. Presque toutes les femmes de la communauté sont réunies entre les deux piliers à gauche de l'entrée principale pour peler et râper le manioc. Avec elles, Avelino Matapi et Arnulfo Yucuna aident à l'épluchage. Plus à gauche, derrière les bancs latéraux, deux femmes rincent la pâte à manioc sur des grands trépieds[487], d'environ deux mètres cinquante de haut, munis de leurs égouttoirs[488].

35. Entre les deux piliers à droite de l'entrée, Gonzalo renverse les feuilles de coca du panier sous les regards de tous. À côté, toujours entre ces deux mêmes piliers, nous laissons tomber notre encombrant chargement de feuilles de *yarumo*.

36. Entre les deux piliers arrières de la maloca, est exposé un énorme tas de chontaduro rouge vif. Huit *catarijana*[489] sont couchés juste à côté.

37. Toujours au même endroit, Luzmilda apporte de nouveau la corbeille de cassave et le tucupi et nous annonce encore une fois.

— Ají(cha) cujnú ! — Venez manger la cassave !

Nous prenons chacun un morceau de cassave et le trempons dans la sauce rouge foncée.

38. Gonzalo ne mange pas avec nous ; il commence à sortir les feuilles de yarumo pour les éparpiller par terre au soleil.

39. Debout, Milciades mange quelques morceaux de cassave avec Autanacio, quand Luzmilda propose sur un ton sec et grâve :

[487] Cahuayá (Yuc.). Signifie aussi « daguet » ou « cerf ». Trípode (Esp.). Chevalet à trois pieds en forme de pyramide, permettant de suspendre un égouttoir à manioc (voir note suivante).
[488] **Jirú, sirú** (Yuc.). *Balay* (Esp.Ver.). Colador (Esp.). Grand panier plat et circulaire servant à rincer et à égoutter la pâte de manioc.
[489] **Queña'lá** (Yuc.). *Catarijana* (Esp. Ver.) Sorte de sac à dos pour homme, tressé avec des feuilles.

— Re maí. — Il y a du piranha[490].

40. D'un air froissé, ce dernier s'éloigne promptement pour aller s'asseoir à l'autre bout de la maloca. Je m'empresse de le suivre avant qu'elle ne m'en propose à mon tour. Autanacio, lui, continue de manger et s'accroupit lorsqu'il a reçu d'elle une assiette de piranha.

41. Vers trois heures de l'après-midi, le soleil illumine le pied de l'une des poutres du côté droit ; les hommes sont revenus et ont mangé. Certaines femmes terminent de peler le manioc, pendant que d'autres balayent les épluchures. Luzmilda expose la corbeille de cassave et le pot de tucupi, toujours à l'arrière gauche de l'aire commune, derrière le pilier.

— Ají cujnú ! — Venez manger la cassave !

42. Elles s'approchent et s'accroupissent à leur tour. Luzmilda leur apporte leurs assiettes de poisson. Elles parlent et rient avec la maîtresse de maloca.

43. Leonardo Tanimuca, Arnulfo et Jaime entrent par la porte principale avec une douzaine de longs bâtons démunis de leur écorce. Ils les entassent sur le côté droit de l'aire commune, puis les coupent un à un de la même longueur avec une machette. Ensuite, ils en assemblent trois pour former une pyramide, en attachant d'abord le sommet avec une liane. Puis, après avoir placé un égouttoir (Esp. *colador*) en son centre, ils marquent avec la main la hauteur à laquelle doivent être fixés les piliers par des bâtons latéraux.

44. Ceux-ci sont fixés un à un par des clous à grands coups de marteau. Certains clous restés tordus sont aplatis. On essaie alors de mettre le *colador*, mais il n'est pas vraiment droit. Les jeunes rient de leur propre empressement. On décloue, puis recloue. Les spectateurs s'amusent beaucoup.

45. Autanacio finit par se lever pour aider les jeunes, Avelino le rejoint.

[490] Pour éviter les malentendus, nous devons tout de suite préciser qu'il n'y a rien d'offensant ou « d'anormal » à offrir un piranha comme repas à un invité dans une telle situation. Elle aurait pu aussi bien dire « *Re jiña* » (« Il y

46. Le premier trépied est posé par Jaime à l'extrême gauche de la maloca, derrière le banc circulaire, devant une femme qui commence à l'utiliser. On assemble rapidement et sans encombre un deuxième trépied ; une seconde femme vient le prendre pour le porter à gauche de l'aire commune, à l'emplacement où l'on a balayé les épluchures de manioc. Un troisième trépied est alors expédié. Une femme l'essaie en y plaçant son égouttoir. Il est trop haut. Les bâtons latéraux sont retirés puis cloués de nouveau un peu plus bas. La femme essaie de nouveau. L'emplacement du *colador* est un peu juste, mais elle peut s'en servir. Leonardo lui amène le trépied sur le côté gauche de l'aire commune, entre les deux autres. Elle commence à rincer la pâte de manioc, à l'instar de ses deux autres compagnes.

a du poisson ») pour provoquer Milciades. Dans ce cas, ce n'est pas le contenu de ce qu'elle offre, mais le ton qui lui est associé qui ne peut être accepté par le vieil homme.

Une minga chez Wasaï Miraña

Préparation du bal de chontaduro à La Pedrera

Le 28 / 1 / 99

1. Ce matin, il a beaucoup plu. Vers onze heures un quart, la pluie s'est un peu calmée, quand Milciades m'annonce qu'il se prépare à partir.
2. Il a pris sa sacoche à fermeture Eclair cadenassée, porte le tee-shirt que je lui ai offert, et tient un pantalon en toile sous son bras.
3. Le temps pour moi de mettre mes chaussures, il est déjà sorti. Je le rattrape à la sortie du chemin argileux, au bout de la piste d'atterrissage.
4. Là, après avoir passé entre les tranchées boueuses laissées par le tracteur de Pica, il enfile son pantalon par-dessus son short.
5. Vers midi, nous rentrons dans la maloca de Wasaï.

— « *Huajé !* » salue-t-on.

6. À l'avant de la maloca, dans l'aire commune, quelques femmes sont en train de râper le manioc avec un jeune garçon camejeya d'une quinzaine d'année. En outre, deux hommes et une femme pèlent les tubercules.
7. Toujours à l'avant de l'aire commune, un peu à gauche, Edilberto termine de manger un petit morceau de poisson séché avec de la cassave. Il discute avec un « frère » devant le pot de tucupi.
8. Il ne reste déjà presque plus rien.
9. Un peu à droite, deux jeunes femmes mangent avec leurs enfants en bas âge. L'une d'entre elles me connait, elle m'invite à m'asseoir devant le panier de cassave et me donne un morceau de poisson séché.

10. Milciades ne mange rien. Il parle quelque temps avec Wasaï et d'autres hommes présents.

11. Puis, il va s'asseoir sur l'un des « bancs à penser » et commence à peler le manioc.

12. Après avoir mangé un morceau de cassave, je m'assois en face de lui sur un autre *jeta'pa*[491] et je le suis dans la même tâche en prenant un couteau laissé par terre à côté des épluchures.

13. Edilberto se lève et annonce tout haut en espagnol :

— Yo también, voy a rayar ! — Moi aussi, je vais râper !

14. Puis il s'assoie sur un tout petit banc de dix centimètres de haut, place entre ses jambes tendues l'une des bassines en aluminium qui est près de lui et commence à râper le manioc, déjà pelé et rincé, qui est entassé à part dans une autre bassine.

15. Au bout d'un quart d'heure, une femme lui dit :

— Ya rayó todo eso ! — Tu as déjà râpé tout ça !

16. Et il répond sur un ton fier :

— Si ! Conmigo las cosas tienen que ir rápido ! — Oui ! Avec moi, les choses doivent aller vite !

17. Rita, la femme de Milciades, entre, et discute à son tour avec quelques femmes de langue yucuna.

18. Elle se sert un peu de manioc et de tucupi, restés en évidence, puis va s'asseoir à côté de son mari, sur un *jeta'pá* laissé à côté des épluchures.

[491] **Jeta'pa, eta'pa** (Yuc.). *Pensador* (Esp.). Siège traditionnel en bois.

19. Il ne reste déjà plus beaucoup de manioc ; celle-ci prend soin d'éplucher les plus petits tubercules en cherchant ceux que l'on a laissés sous les pelures. Milciades se lève et va voir Wasaï.

20. Après une brève discussion en espagnol avec le vieux maître de maloca, il lui annonce son départ. Le temps pour moi de prendre congé de l'ancien capitaine miraña, Milciades est déjà sorti. Je le rejoins.

Début de bal chez Wasaï Miraña

Le 5 / 2 / 99

1. Dès le lever du jour, peu après la baignade matinale, Edilberto est parti chez son frère Rey.
2. Vers huit heures, Milciades glisse ses quatre machettes sous le matelas de son fils et met quelques affaires dans un sac en bandoulière dont la fermeture Eclair est cassée. Une fois qu'il a enfilé son tee-shirt, il prend sa casquette, sa sacoche et commence à chercher les clés de ses deux cadenas.
3. Nubia est habillée, maquillée et coiffée. Elle a déjà mis son hamac dans un grand panier avec quelques affaires pour ses deux enfants qui sont vêtus de leurs plus beaux vêtements. Elle sort avec eux, son panier sur le dos comme une hotte, l'unique anse latérale appuyée sur son front.
4. J'emporte mon sac à dos avec tout ce qui peut avoir de la valeur (magnétophone, appareil photo, cassettes, hamac, etc.) et je sors à mon tour.
5. Milciades cadenasse la porte d'entrée de l'intérieur et sort le dernier par la porte arrière en la fermant à clé avec son deuxième petit cadenas. Il met la clé entre les feuilles du toit au-dessus de la porte, puis nous rejoint sur le chemin qui mène à la piste d'atterrissage.
6. Chez Rey, chacun se prépare à partir au bal. Edilberto porte un short et un tee-shirt propres. Il se fait maladroitement couper les cheveux par celui que tout le monde appelle « Carihua », un vieil Indien miraña vivant chez Jesús Carijona, l'un des infirmiers du centre de santé de La Pedrera.
7. Fredy a déjà sa nouvelle coupe en brosse, encore plus courte que celle que je lui avais faite il y a un mois. Il paraît fier.
8. Les enfants se servent un peu de farine de manioc dans un grand seau en plastique situé à l'intérieur de la chambre de Rey. Je fais de même.

9. Puis Rita prend la petite tortue *taricaya*[492] qu'elle garde vivante dans sa cuisine et la place dans la chambre de son fils avec quelques affaires à elle.

10. A mon tour, je laisse mon sac à dos et ne prends que des cigarettes et un briquet.

11. Enfin, Rey ferme le cadenas de la porte. Toute la famille s'en va.

12. Un quart d'heure plus tard, nous pénètrons dans la maloca de Wasaï, par l'entrée principale dont la porte est grande ouverte.

— *Huajé !* s'exclament les invités déjà assis sur leur banc de chaque côté de l'entrée.

14. Milciades salue certains d'entre eux par un échange consécutif de paroles cérémonielles. Pendant ce temps, les autres arrivants font le tour du cercle des bancs pour saluer tous le monde d'un « bonjour » en espagnol[493] , d'une brève poignée de main et d'un regard droit dans les yeux. Même Wasaï est salué de cette façon.

15. Milciades reçoit alors le cigare cérémoniel du maître de maloca et échange quelques paroles cérémonielles avec lui. Puis, il remet sa part de coca à l'un des fils de Wasaï qui lui tend la sienne dans une boîte cylindrique en métal.

16. Ensuite, Milciades s'assoit sur l'un des bancs circulaires au milieu de l'aile gauche. Et le fils de Wasaï continue de recevoir de la même façon les autres anciens.

17. Mario Matapi s'approche de Milciades pour échanger les paroles cérémonielles. Durant leur conversation rituelle, celui-ci tend et allume une cigarette *Piel Roja* à son interlocuteur.

18. Pendant ce temps, derrière le père de famille, Rita, et Nubia installent leur hamac. Sur d'autres bancs de l'aile gauche, Rey et Edilberto conversent « simplement » avec d'autres Indiens.

---

[492] Taricaya (Esp.), Taricayá (Yuc.). (*Podocnemis unifilis).*

[493] Esp. « *Buenos dias* » ou « *¡ Buenas !* ».

19. Milciades échange les paroles cérémonielles avec tous les autres anciens (*pheñahuilá*) pères de famille, qui les connaissent. Les paroles sont parfois offertes de part et d'autre, dans des langues indigènes différentes.

20. Lorsque tous les invités de la communauté sont arrivés, le fils de Wasaï dépose à l'arrière de l'aire commune une grande boîte en métal[494] dans laquelle il a mis la coca des pères de famille qu'il vient de recevoir. Il s'écrie :

— Majó ! — (Venez) ici !

Tous les hommes présents viennent se servir avec la cuillère métallique sans manche[495] que l'on laisse à l'intérieur de la boîte et la replantent dans la poudre tassée.

20. Ensuite, les pères de famille échangent en groupe leurs paroles cérémonielles dans l'aire commune, toujours deux par deux, et l'un après l'autre.

21. Vers neuf heures, entrent parallèlement deux files de danseurs à la queue leu leu. Milciades et Alberto Matapi chantent en tête, en tenant chacun une longue feuille de palme sur l'épaule.

22. Certaines femmes s'avancent pour danser. Contrairement aux hommes, elles ne chantent pas, mais s'appliquent, avec leur fillette ou leur bébé sur les épaules, à exécuter les pas de cette danse. Alignées parallèlement, elles tournent un peu comme la trotteuse d'une montre. Leurs pas ressemblent à une marche lente, mais rythmée, qu'elles alternent entre l'avant et l'arrière au milieu de la ronde des hommes, qui avançent les uns derrière les autres en se tenant par l'épaule.

23. Régulièrement, un homme assis, le plus souvent un vieillard, émet un long son grave et cadencé tout en observant les danseurs :

— Huo, hoo, hoo, hooo !

[494] De nos jours, la coca est généralement stockée dans des grandes boîtes cylindriques de lait en poudre.
[495] Dans certains bals, il s'agit de la véritable cuillère traditionnelle sculptée dans un fémur de tapir, appelée en yucuna *ta'pá.*

Immédiatement d'autres hommes entonnent à leur tour ce son comme pour lui faire écho.

— Huo, hoo, hoo, hooo !

— Huo, hoo, hooo !

— Huo, hooo !

— Huooo !

24. Il y a des pauses entre chaque série de deux à cinq danses. Pendant ces moments de discussions, d'interpellations, de plaisanteries et de rires, l'un des hôtes apporte régulièrement des marmites pleines de *chicha*[496] aux invités qui n'hésitent pas à la réclamer si elle tarde à venir.

25. Régulièrement, il dépose une marmite au centre de la maloca, entre les quatre piliers principaux, et s'exclame :

— Majo ! — (Venez) ici !

26. Ceux qui viennent de danser se rapprochent alors de la marmite et se servent les uns après les autres le jus de chontaduro dans le bol en plastique qui flotte à sa surface. Le plus souvent, la boisson est ingurgitée à grand bruit.

27. La danse ayant repris, l'amphitryon responsable de boisson déplace, devant les autres invités assis, plusieurs marmites en les posant de proche en proche. Lorsqu'il présente un récipient plein de jus de chontaduro, il émet souvent, sans ouvrir la bouche, un son nasal dont le ton s'accentue en montant :

— Hm jm !

28. Parfois, le ou les invités s'exclament :

— Je ! — C'est bien !

29. Puis, lorsqu'on a bien bu et que l'on jette le bol en plastique dans la marmite, on émet aussi un autre son nasal :

— Hm jm !

30. Le premier voisin non encore servi se sert alors à son tour. Lorsque plusieurs d'entre eux se sont rassasiés de cette manière et que le dernier a produit ce même son caractéristique, le porteur de boisson remporte sa marmite.

31. Ensuite, le fils de Wasaï, responsable de la coca, expose de nouveau sa boîte en métal au milieu de l'aire commune.

— Ijicha icacuhuá ! — Venez mâcher votre coca !

32. Les danseurs viennent de nouveau se servir.

33. Pendant les danses, il circule lui aussi devant les spectateurs assis sur le cercle des bancs en posant de proche en proche sa boîte cylindrique.

— Hm jm !

34. — Je !

35. Puis, la bouche pleine, ils se font passer la cuillère à tour de rôle :

— Hm jm !

36. Vers dix heures, les danseurs font une nouvelle pause. Le fils aîné de Wasaï jette devant lui une large corbeille (*jirúla'la*) par terre, à l'arrière de l'aire commune. Puis, il place à l'intérieur une grande galette de cassave et un morceau de viande.

37. Il appelle Milciades :

— Túhuemi !

38. Une fois que ce dernier s'est avancé près du *jirúla'la*, tout deux échangent tour à tour des paroles cérémonielles, sur un rythme rapide et un ton sérieux, presque hostile[497].

---

[496] **Pipiri ra'la** (Yuc.) *Chicha* (Esp. ver.) Boisson traditionnelle à base de pâte fermentée de chontaduro. Cette pâte a été obtenue en râpant le fruit après l'avoir pelé et cuit.

[497] Nous avons enregistré certaines de ces conversations cérémonielles dans les bals, et d'autres en tête à tête avec Milciades qui a accepté de « parler cérémoniellement » chez lui, au bout d'un microphone. Un premier travail de traduction nous permet ainsi de proposer un court extrait du début (Voir annexes : Paroles cérémonielles d'offre de nourriture). Cependant, nous n'avons pas pu prolonger ce travail avec nos informateurs, en particulier les deux fils de Milciades, car ceux-ci nous ont déclaré qu'il était très laborieux et difficile de traduire correctement les énoncés qu'ils ont pourtant retranscrits à l'aide des enregistrements. Ils ont aussi ajouté

39. Ensuite, après plusieurs reprises de paroles cérémonielles échangées l'un après l'autre, Milciades appelle sa femme :

— Nuyajalo ! — Femme ![498]

40. Celle-ci vient prendre la viande qu'elle enveloppe dans la galette et retourne près de sa fille, à l'extrême gauche de la maloca, entre les longs bancs circulaires et l'enceinte.

41. Puis, Milciades retourne s'asseoir sur le banc latéral où il était assis, devant la place où sa femme et sa fille ont installé leurs affaires et leurs hamacs.

42. Le fils aîné de Wasaï jette une nouvelle galette de cassave et un autre morceau de viande dans le *jirúra'la*.

43. Il appelle un autre vieillard, lui aussi père de famille au sein de la communauté.

44. Lorsque celui-ci s'est approché de la nourriture offerte, il engage avec lui une autre conversation cérémonielle.

45. À la fin de cette conversation, l'invité appelle sa femme.

46. Elle vient prendre sa nourriture et repart près de son hamac.

47. C'est alors que l'invité retourne prendre sa place sur le banc circulaire.

48. Lorsque tous les pères de familles de la communauté connaissant les paroles cérémonielles sont passés, le fils de Wasaï appelle rapidement les autres.

49. Ces invités restent assis ; ce sont leurs femmes qui viennent rapidement chercher la nourriture offerte.

50. Ensuite, sont appelés les jeunes hommes qui n'ont pas encore eu d'enfant avec leur femme.

---

que la plupart des phrases ne peuvent pas être traduites mot à mot comme avec des phrases courantes, car elles doivent être considérées dans leur ensemble pour pouvoir apprécier la pluralité de leur sens. Il semblerait que nos informateurs aient conscience de certaines idées linguistiques grâce à leur bilinguisme. Ainsi, ils se rendent tout à fait compte qu'un énoncé métaphorique ne peut pas être correctement saisi uniquement à l'aide d'une traduction littérale, et que certains mots ou certaines phrases sont polysémiques.

[498] **Nuyajalo** (Yuc.). Mon épouse.

51. En dernier, à l'arrière gauche de la maloca, derrière le banc circulaire, le fils de Wasaï met un tas de galettes de cassave dans le *jirúra'la* et les recouvre de viande boucanée, puis il crie en espagnol :

— Los soltéros ! — Les célibataires !

52. Tous les hommes sans femme, du plus jeune — âgé d'environ quatorze ans — jusqu'au plus vieux — Carihua, veuf et délaissé par ses enfants — se précipitent pour s'aligner devant lui, en se bousculant. Carihua se fait chahuter et finit par se placer au bout de la file. Chacun est servi l'un après l'autre en viande et en cassave.

53. C'est alors qu'on me sert une cuisse de volaille sylvestre avec une demi-galette de cassave. Je retourne m'asseoir près de Milciades. Et comme Edilberto et Rey, je donne la nourriture à Rita pour qu'elle la range avec le reste. Elle sera ainsi partagée au sein de la famille. Je garde simplement un morceau de cassave pour manger tout de suite.

54. Lorsque les invités de la communauté ont terminé de manger, Milciades et Alberto ressortent avec les autres danseurs. Peu après, ils entrent à nouveau en reprenant leur danse.

55. Les femmes s'avancent ensuite une nouvelle fois pour danser au milieu de la ronde des hommes.

56. — Huo, hoo, hoo, hooo !

— Huo, hoo, hooo !

— Huooo ! s'écrient successivement plusieurs hommes assis.

57. Entre midi et une heure, entrent de plus en plus de colons venant de La Pedrera.

58. Un jeune métis s'est assis sur l'un des bancs circulaires, à droite de l'entrée principale, et tient un carton dans lequel il expose tout un tas de nourriture à grignoter ou à emporter. Il a des *empanadas*[499], des sucreries, et des biscuits salés.

[499] **Empanada** (Esp.). Mélange de viande et de riz enveloppé dans une pâte très fine, connu dans toute l'Amérique latine.

59. Trois jeunes Indiens se mettent devant lui. L'un d'eux lui donne 500 pesos et prend une *empanada*.

60. Vers midi moins le quart, la danse *aroca'laje* s'est arrêtée.

61. À une heure, entrent précipitamment deux premiers danseurs, en bondissant et en frappant synchroniquement le sol avec l'extrémité de leur long bâton. Ils tiennent de la même main des cloches végétales qui sonnent au rythme de leurs coups, et de l'autre ils exhibent un bâton de vingt à quarante centimètres de long, parfois noué au bout, au niveau de l'entrejambe. Derrière eux viennent d'autres danseurs, sur un même rythme synchronisé de pas, de bâton, et de cloches ; tous portent les masques et les costumes de la danse de chontaduro. Certains danseurs s'approchent individuellement des hommes, femmes, et enfants restés assis sur les bancs circulaires pour y agiter entre leurs jambes leurs phallus en bois. Les spectateurs rient et s'amusent.

62. Près du grand réservoir de pâte de chontaduro, à l'arrière de la maloca, les hôtes servent à boire dans un bol en plastique le jus de chontaduro aux deux premiers danseurs qui sont entrés ; puis ces derniers ressortent en emportant la marmite de boisson. Les autres danseurs les suivent.

63. Dehors, à la limite du chemin qui mène à la maloca, les danseurs costumés retirent leurs masques. Les hôtes leur apportent la viande fumée et la cassave qu'ils exposent par terre, face à eux.

64. Les invitants et les invités de la communauté vont à la rencontre des danseurs et s'alignent devant eux. Les premiers commencent en même temps à dire les paroles cérémonielles, puis les danseurs costumés leur répondent à leur tour. Plusieurs séries de paroles cérémonielles sont dites d'un côté puis de l'autre.

65. Une fois que cet échange de paroles est terminé, les interlocuteurs se rapprochent ; les plaisanteries et les familiarités recommencent.

66. Peu après, les danseurs se servent en boisson. La nourriture est répartie entre les invités des autres communautés. Chacun d'eux mange avant le début d'une nouvelle danse.

B. RECITS

Mythe de Caripú Laquena

Narrateur : Mario Matapi
Novembre 1997

1.	Huapuráca'lo yucuna marí, Jupichiya yucuna.	Voici une histoire dans notre langue, une histoire matapi.
2.	Huachi'ná i'macá júpimi i'macá.	Nos ancêtres vivaient il y a bien longtemps.
3.	Eja'huá queño'có huacajé, caja huachi'ná queño'tá yurico Yuinatú nacojé.	A l'époque du commencement du Monde, ils sont restés à *Yuinatú*.
4.	Huale'jé puráca'lo ja'piyá, huale'jé lahuichú, yahuai, piyuque nacaje, cachi, cumu caje, cajilá.	Derrière notre parole, nous avons le chamanisme, les dents de tigre, le manioc, le manguaré, la lance de cérémonie, et plein d'autres choses encore. Tout cela, resta pour les anciens.
1.	Ñaqueja riyurico pheñahuilajlo.	
2.	E huale'jé lahuichú, yuhuaná macápo'jo, jihui la'cana, eja'huá mana la'cana. Quele nacaje yurico huajló lahuichuhuá.	Notre chamanisme, c'est aussi, le lavement[500] des nourrissons, le chamanisme du sel végétal[501], le chamanisme de la forêt. Toutes

[500] *Yuhuaji macápo'jo*. Lit. / enfant rennaissance / Renaissance de l'enfant. Lavement du nourrisson le jour de sa naissance.
[501] **Jihui** *s.* Sel végétal qui permet symboliquement de baptiser l'enfant entre le dixième et le onzième mois chez les Matapi (troisième ou quatrième chez les Camejeya). Les Indiens distinguent de nombreuses variétés de ce sel, selon son origine végétale et/ou symbolique. Il est indispensable à de nombreux autres soins chamaniques.

ces choses sont restées pour nous grâce au chamanisme.

3. Eyá apú eja'huá queño'có i'macá.

4. Paineco ina'uqué i'mañó a'cá *Caripú Laquena*.

C'est de là qu'a commencé un autre monde. Les premières personnes à exister dans ce monde furent les *Petits-Enfants de Caripu*[502] .

5. Pa'ú quele ne'macá.

Ils étaient quatre.

6. Neí i'má *Pejí*, Caripú Laquena i'maricha *Menopí*, i'marichá *Cayapí*, i'maricha *Lajmuchí.*

Ils s'appelaient *Pejí*, *Menopí*, *Cayapí*, et *Lajmuchí.*

7. Pa'ú quele.

Quatre, ils étaient.

8. Necá i'maqueño marí eja'huá nacú ne'majlá a'cá. Ne'má i'macá, e'iyonaja uncá eja'huá i'malá, uncá te'rí i'malá.

C'étaient eux qui vivaient là dans ce monde. En leur temps, il n'y avait pas de forêt, pas de terre.

9. Raú na'pacá mapeja carená te'rí queja eja'huá chu.

Alors ils passaient dans l'air, comme s'ils marchaient dans la forêt[503].

10. Caja ehuaja Lajmuchí quemari najló :

Alors, c'est là que Lajmuchí leur dit :

11. — A'ricumi ! Caja ají queja hue'majica eja'huá chu.

— Cousins ! A présent, nous allons vivre dans un monde.

12. Aú rimicha :

Alors l'un dit :

13. — Meque chi hue'majica?

— Comment allons nous vivre?

14. — Caja queja hue'majica nojló, uncá palani calé ricá. Hua'jini huecá yenuhuá ja'pacaje nacú.

— Selon moi, nous avons toujours existé comme ça, mais ce n'est pas bien. Nous marchons toujours très haut.

---

[502] **Laquena** *pl*. Petits enfants.
[503] **Eja'huá** *s.* Nature, forêt, monde.

15. Mapeja huajacá. Ejéchami hualaquena penajena i'májica : « Marí que chi ne'majica ? Uncá chi te'rí i'malaje najló ? »

Comme ça, pour rien, nous volons. Un jour nos descendants vont dire : « C'est comme ça qu'ils étaient ? Il n'y avait pas de terre pour eux ? »

16. Meque la'jé chi hualaquena penaje i'majica, la'jé nacaje, ejátaje najluhuá nacaje, ne'macáloje penaje.

Comment nos petits-enfants vont-ils être, travailler[504], semer pour eux, afin de vivre ?

17. Nemicha aú, Caripú Laquena quemicha :

Alors les Caripu Laquena ont dit :

18. — Mere chi Eja'huá ? Uncá Eja'huá i'malá, uncá Te'rí i'malá.

— Où est donc le Monde? Il n' y a pas de Monde, il n' y a pas de Terre.

19. — Merohuá chi hualaquena ? Uncá hualaquena i'malá.

— Où sont nos petits-enfants ? Nous n'avons pas de petits-enfants.

20. Aú rimicha najló :

Alors il leur dit :

21. — Caja a'ricumi, chuhuaca huecá que nacú quemácaño huecá.

— Ça y est, cousins, maintenant nous devons parler de cela.

22. Mapeja chi huanacu quemácana ?

C'est donc comme ça qu'on parlera de nous ?

23. I'macaji Yani, Eja'huá Yani Caripú Laquena.

Nous, les Enfants de l'Existence, les Enfants de l'Univers, les Caripu Laquena.

24. Uncá na calé i'macare yami ina'uqué quemacá huanacu. Mapeja ca'jná ina'uqué i'chaca huanacu.

Après, s'il n'y a rien, les gens vont parler de nous. Peut-être qu'ils se moqueront de nous.

25. « Cajrú eja'huá, cajrú te'rí, cajrú caja ina'uqué », hualaquena i'májica

« La Nature est immense, et il y a beaucoup de terres, beaucoup de gens », diront à ce

[504] **La'caje nacaje**. Faire quelque chose.

rinacu.

26. Marí que rimíchaca aú.

27. Napechu tajna cuhua yenoje.

28. E caja ripuri'chó.

29. I'má chiyó caríhuana, « lahuichú rili'chá » huemacá rinacu ; caríhuana chu, « rili'chá *milagro* »

30. E ripuri'chó « hueru, hueru » que ; rapho'cha « phuu ». Ricaja eja'huá jácha'co, Te'rí queño'óchiyaco. E caja nahuitúqui'cha « lapalapa » rinacojé.

31. E rimicha najló :

32. — A'ricumi, e amíchaca ? Quele imá nacú « uncá te'rí i'malá ! ».

33. — Te'rí quele huemá nacú. Que jo'ó ricá ?

34. Eyá ta Eja'huá, cajrú eja'huá.

35. Ñaqué caja ripúri'cha i'míchaca. Quele rapho'chaje i'míchaca.

36. Caja ricaja Eja'huá queño'óchiyaco, i'míchaca « Aaao » Eja'huá queño'óchiyaco.

propos nos petits-enfants.

C'est ainsi qu'il parla de cela.

Leur pensée s'est alors arrêtée tout là-haut.

Et il a parlé.

Sans les Blancs, on dit : « Il a fait du chamanisme » ; mais chez les Blancs on dirait plutôt : « Il a fait un miracle ».

Alors il prononça les paroles « hueru, hueru », souffla « pfuu ». A ce moment précis, le monde tomba, et la Terre fut créée. Et ils ont atterri en faisant « lapalapa[505] ».

Puis, il leur dit :

— Cousins, vous avez vu ? C'est de cela qu'il s'agissait quand vous disiez « il n'y a pas de terre ! ».

— C'est de cette Terre qu'il s'agissait. N'est-ce pas vrai ?

Et maintenant la Nature, très grande la Nature.

Il prononça ces paroles, et souffla.

C'est à ce moment que la Nature se créa. Il fit : « Aaao », et elle se créa.

[505] **Lapalapa** *onom.* Bruit des ailes d'un être qui atterri.

37.	Caja piyuque Te'rí lapa'tá.	Et toute la Terre s'entassa.
38.	Quéchami a'huaná i'michá.	Alors, il y eut des arbres.
39.	E rimicha najló :	Et il leur dit :
40.	— Yúca'a.	— C'était comment?
41.	E nemicha :	Ils répondirent :
42.	— A'ricumu, e ta hualaquena pimá nacú, ina'uqué, mere chi necá ?	— Cousin, et alors nos petits-enfants dont tu parles, les gens, ils sont où ?
43.	Aú rimicha :	Alors il dit:
44.	— Mere hua'tó ? Cajrú ina'uqué, hualaquena penaje, cajrú necá.	— Où allons-nous les mettre ? Il y a beaucoup de gens. Nos descendants, ils sont nombreux.
45.	— Merohuá chi necá ? Uncá huamala necá.	— Mais où donc ? Nous ne les voyons pas.
46.	Icá paja. Caja no'chá pu'huacaje Te'rí, no'chá caja pu'huacaje Eja'huá ; chuhua icá paja.	Maintenant à vous. Je vous ai donné la Terre, je vous ai aussi donné la Nature pour qu'ils apparaissent. Maintenant vous le savez.
47.	Chuhua a'á pu'huacaje hualaquena.	Maintenant, faites apparaître nos petits-enfants.

48.	Eyonaja uncá nahue'pílacha.	Mais ils ne savaient pas.
49.	Aú caja riji'chá te'rí, ricá rapíro'cha « piru piru », rili'chá *muñeca* jenami[506] que. Ñaqué ripuri'chó rijhua'té. Ñaqué rapho'chaca « phuu » rinacojé.	Alors là, il prit de la terre, la mâcha « piru, piru », et il modela la silhouette d'une « poupée[507] ». Ensuite, il se mit à parler avec elle. Puis, il souffla sur elle « pfuu ».
50.	E reño'chó pi'ti a'jní ño'jó.	A l'instant du souffle de vie[508], l'être se leva.
51.	Eyonaja manumaru ri'michá ; uncá ripura'lacho.	Mais il n'avait pas de bouche ; il ne parlait pas.
52.	— Na chi quele ? Uncá na calé hualaqué.	— Qu'est-ce que c'est ? Ce n'est pas notre petit-fils.
53.	— Pamá, huecá que ramácana. Hue'hué ricá, hualaqué.	— Regarde, il nous ressemble. C'est notre frère, notre petit-fils.
54.	— E ta hue'hueló, hualaquelo, uncá ru'malá.	— Et alors, notre soeur, notre petite-fille, elle n'est pas là.
55.	— Re rucá.	— Mais si, elle est là.
56.	E riji'chá piño te'rí, rili'chá ra'pejé quemachi.	Alors il prit de nouveau de la terre, et en fit un plus petit, du même modèle.
57.	E caja riji'chá achiñá para'lá meremi. Ricá ra'chá rupara'lá e'iyajé. E ñaqué caja ripuri'chó rujhua'té. Caja rapho'cha « phuu » que pi'ti rucá a'jní ño'jó.	Ensuite il prit une côte du frère et lui mit à l'intérieur. De la même façon, il parla avec elle, et souffla sur elle « pfuu ». Dans cet instant qui lui insuffla la vie, elle se leva.

[506] **Enami, Jenami** *s.* Image. Moule. De nos jours, ce mot est aussi employé pour désigner un tirage photographique.
[507] **Muñeca** *f.* (Esp.). Le narrateur a préféré utiliser le terme espagnol dans ce mythe raconté à un Blanc. En langue yucuna, ce mot est traduit par *yáte'laji yá'ca*, ce qui signifie littéralement « assemblage de morceaux avec la main », ou « modelage ».
[508] **Pi'ti** *s.* Selon nos traducteurs, Orlando Matapi et Ednoraldo Yucuna (tout deux formés par l'I.L.V.), ce terme peut se traduire par « Instant saint ».

58. Eyá natá'icha napura'có.
Alors ils tentèrent de leur parler.

59. Uncá napuráca'lo meje jema'lacha.
Mais on ne pouvait rien entendre d'eux.

60. E Yahui Chi'náricana i'michá je'chú chu.
A ce moment là, Yahui Chi'náricana, (Le Tigre Suprême), était dans le ciel.

61. Ricá hue'píchari na ca nali'chaca i'michaca, aú rihuitúqui'cha. Iphíchari Caripú Laquena nacú.
Comme il savait ce qu'ils étaient en train de faire, il descendit, et s'approcha des Caripu Laquena.

62. — Nulaquena, na ila'á ?
— Que faites-vous mes enfants[509] ?

63. — Uncá na calé huala'á chuchú, que rimicha.
— Nous ne faisons rien grand-père, dit-il.

64. Eja'huá huaqueño'ota hualaquenajló penaje.
Nous construisons un monde pour nos petits-enfants.

65. — Ñaqueca, palani.
— Bon, c'est bien.

66. Caja ihue'pí nacaje nacojé.
Maintenant, vous savez faire quelque chose.

67. E ta cajuna na chi necá ?
Et ceux-là, qui sont-ils ?

68. — Uncá na calé chuchú, hualaquena.
— Rien, grand-père, nos petits-enfants.

69. Ileru najló penaje huaqueño'ó te'rí.
C'est pour eux que nous construisons une terre.

70. Eyá cajrú hualaquena hua'icha i'majeño te'rí nacú.
Et ils seront nombreux, nos petits-enfants, à venir sur cette terre.

71. — Ñaqué. E ta cajuna hualaquena, e napura'có ?
— Bon. Et alors ces petits-enfants, ils parlent ?

72. — Uncá napura'ló chuchú.
— Non, ils ne parlent pas, grand-père.

[509] **Nulaquena** *pl*. Mes petits enfants.

73. — Picá phíyu'que. Jupichumi huayurí necá chuchú. Picá ca'jná hue'píjeri mequeca napura'jico pipura'jico nacojé hualaquena i'maje.

— A toi, qui est le plus vieux, à l'ancien, nous te les laissons grand-père. Peut-être que tu sais comment leur donner le langage, si tu parles pour nos petits-enfants.

74. — A'a nulaquena. Re nuhue'pí pura'jeño. Icá nulaquena, me'teni huatájica ricá.

— Oui, mes enfants. Je connais les paroles. Mes enfants, maintenant attendez.

75. Eyá Yahui Chi'náricana queño'otari yahui piracana.

Alors le Tigre Suprême créa le chien[510].

76. Icá nacú i'michá « Meque ca'jná ri'michaca ? »

Face à cela, ils se demandaient « Comment peut-il avoir fait ? »

77. Juni que ca'jná ri'michaca amácana, ricá ra'chá yahui jipí nacú « cau cau ! » que.

Il prit quelque chose qui ressemblait à de l'eau, et en mit sur la queue du chien, qui se mit alors à crier.

78. E rimicha Caripú Laquenajló :

Puis il dit aux Caripu Laquena :

79. — Ahuijata ricá.

— Appelez-le.

80. E caja nahuijáchiya yahui piracana.

Alors, ils ont appelé le chien.

81. Riphíchaca na'peje, hua'tó rijipí li'chaca « lehui lehui » que.

Il est venu vers eux, et la queue faisait « lehui lehui ».

82. Ripuri'chaco najhua'té. Rimicha najló :

Il vint leur parler et leur dit :

83. — Yúca'a nulaquena ?

— Alors que s'est-il passé, mes enfants ?

[510] *Yahui piracana*. Lit. / Tigre domestique /

84. — Chuchú, majó riphíchaca hua'tó rijipí li'chaca « lehui lehui » que.

— Grand-père, il est venu jusqu'ici en faisant « lehui lehui » avec la queue.

85. — A'a nulaquena purajeño icá. Pamá notá'icha yahui piracana jipí nacú ricá.

— Oui, mes enfants, c'était sa parole. Tu vois, j'ai essayé sur la queue du chien.

C'est ainsi qu'il parlait.

86. Marí que rimíchaca.

C'est alors qu'il fit apparaître tous les premiers humains, qui étaient nos ancêtres ; il y avait les Camejeya (Yucuna), Upichiya (Matapi), Jerurihua (Gens du porc), Imiquepi (Gens de l'herbe), Letua (Letuama), Macuna ; tout le monde était là.

87. Aú ina'uqué chi'náricana a'chá piyuque pu'huacaje, i'michá penajena que huemichaca ; quele Camejeya, Upichiya, Jerurihuá, Imiquepi, Pe'iyojona, Letua, Macuna ; piyuque ina'uqué i'michaca.

Ils étaient sa création[511].

88. A'chaño pu'huacaje i'michaca.

Il leur dit :

89. Rimicha najló :

Mes petits-enfants, venez ici, que je vous donne votre bouche.

90. Nulaquena, majó i'jná, no'cachi inumá chojé.

A ce moment là, à nos ancêtres, dans la bouche, il leur donna le langage[512].

91. Caja huachi'náricana penajena numá chu ra'chá numa'pheji.

92. — Na chi quele iná pura'ó aú ?

— C'est quoi cela, qui permet de parler ?

93. — Yahui Chi'náricana le'jepacá rinumá.

— C'est la bouche du Tigre Suprême.

[511] **Pu'huacaje** *s.v.* La traduction littérale de nos traducteurs est « Révélation ».
[512] **Numa'pheji** *s.* Langage (Cf. Dictionnaire des Schauer). Selon Mario Matapi, ce terme se traduit par « la Salive du Tigre », c'est-à-dire une substance liquide qu'il fit couler dans la bouche des hommes.

94. — Nulaqué, marí que pimacá :

95. « Nopíro'o nunuma'phe nu'macáloje mameji'huani ñacaje ja'piyá, que pimacá, hue'macáloje cajrú » que pimacá .

96. Eyonaja rapiyáquicha ripuráca'lo.

97. Imicha : « Chuhuá nopíro'o nunumaphe nuhuacoloje penaje, eyonaja nu'majé ñacaje ja'piyá ».

98. Mapichaco rimicha nacaje nacú. Marí caje i'macale uncá huamoto'ola cajrú, huecá Tapuyana.

99. Caja huachi'náricana apichátari hue'macá.

100. Marí caje aú rimicha :

101. Meca penaje apichatá nupuráca'lo nulaquena ?

102. Caja ihuata huechi i'macaje ñaqué, pi'michaca chúhuaja ri'macá.

103. E caja a'huaná.

— Mon petit-fils, voilà ce que tu vas dire : « J'avale ma salive pour vivre et croître en pleine santé », et tu ajouteras : « et aussi pour que nous soyons nombreux ».

Mais il changea ces paroles.

Il dit : « Maintenant j'avale ma salive pour avoir la maladie, néanmoins je croîtrai avec elle ».

Pour avoir déformé les paroles, pour cela, nous ne nous reproduisons pas beaucoup, nous les Indiens.

Ainsi, nos premiers ancêtres nous ont fait du mal[513].

Alors, il dit :

Dans quel but avez-vous déformé mes paroles, mes enfants ?

Puisque vous avez eu envie d'exister de cette façon, maintenant vous vivrez comme ça.

Puis vinrent les arbres.

[513] **Apichatácaje** *v.t.* Abîmer, détruire.

104. — Marí que pimájica :

105. « Nopíro'o nunumaphe nu'macáloje », que pimájica, « capiná nu'macáloje, macapíchajo nu'macáloje ».

106. E ñaqué a'huaná ta quemicha :

107. « Nopíro'o nunumaphe nu'macáloje penaje, eyonaja nu'majé macapíchacajo ñacaje japiyá » que rimíchaca.

108. Ñaquele huamacá a'huaná tajaca, ñaqué rapumí chojé jeño'cá piyuque capaje noje que ri'macá.

109. Te'rija eja'huá uncá tajnalo.

110. Eyá carihua chi'náricana i'michaño.

111. Ra'chá numaphe i'michaca.

112. E rimicha najló :

113. — Marí que imájica :

114. « Nopíro'o nunumaphe caphiná hue'macáloje ñacaje japiyá, macapíchacajo ñacaje japiyá ».

— Voilà ce que tu devras dire :

« J'avale ma salive pour exister », et tu diras : « pour être fort, pour vivre sans jamais disparaître ».

Et c'est ainsi que l'arbre dit :

« J'avale ma salive pour vivre, et j'existerai en renaissant éternellement[514] ».

C'est pour cela que nous voyons les arbres mourir, et à leur place naissent de nombreux autres petits.

Grâce à la terre, les arbres ne s'achèvent jamais.

Puis vint le premier ancêtre des Blancs.

Il lui donna le langage.

Et il lui dit :

— Voilà ce qu'il faut dire :

« J'avale ma salive pour que nous puissions croître forts et en pleine santé ».

[514] **Macapichacajo** *adj*. Lit. / PRIV-disparaître / Qui ne peut pas disparaître ou se détruire.

115. Caja napechu ta iphicha rile'jépaca i'michaca !

Déjà ils savaient ce qu'ils voulaient faire ![515]

116. Aú caja ne'micha caphini. Napuráca'lo aú nemicha ta :

C'est pour cela qu'ils sont devenus forts. Avec leur parole, ils ont dit :

117. « Nopíro'o nunumaphe macapichacajo nu'macáloje, mapa huani miná puyuhuaca huaphú chiya que penaje »

« J'avale ma salive pour vivre éternellement, comme de vrais gardiens du brai[516] nous sortirons toujours de notre trou »

118. Mapeja riqueño'óchiyaca puráca'loji, rijluhuá i'michaca pajluhuaja.

Il inventa toutes ces paroles pour lui même, et les sortit d'un trait.
Cependant elles étaient valables[517]. C'est pour cela que les Blancs se reproduisent.

119. Eyonaja cahuemini ri'micha. Marí caje i'macale caríhuana moto'ó.

120. Cajrú caríhuana yani moto'oca huechú ca'lá queja. Aú íqui'iruna caríhuana.

Beaucoup d'enfants blancs naissent tous les jours. Donc ils sont très nombreux.

121. Caja ñaqué huachi'ná quemaca i'macá.

C'est ainsi que nos ancêtres ont parlé en ce temps-là.

122. Rijhua'té quele Yahui Chi'náricana ipháchiyari pujana, jiyá ; piyuque nacaje i'michaca.

Yahui Chi'naricana apporta aussi les médicaments, les fusils. Un tas de choses étaient là.

123. Ripháchiya i'michaca tapuíyanajlo huejrucú, huejmereji, yucujuhua,

Il apporta aux Indiens les lances, les pagnes, les massues, les sarbacanes, et le chamanisme.

---

[515] *Caja napechu ta iphicha nale'jépaca i'michaca !* Lit. / déjà leur-pensée EXCL a-rencontré leur-prise être-PASS-PROGR ! / Leur pensée avait déjà rencontré leur prise !

[516] **Mapa** *s.* (Yuc.). *Bréa* (Esp.). Brai, goudron végétal. Substance visqueuse de couleur noire que l'on obtient en distillant sur le feu, le bois de certains arbres de la famille des conifères. Il est utilisé pour la fabrication des masques et le bouchage des fissures dans les coques de bateau. Dans cette formule métaphorique, les gardiens du brai sont des abeilles qui sortent toujours en grand nombre. Même lorsqu'on croit qu'elles sont parties, il en reste encore.

[517] **Cahuemini** *adj.*(Yuc.). Qui a beaucoup de valeur. Valable.

huapa’ná, lahuichú.

124. Re caja ripichiya jiyá i’michaca, rimicha najló i’michaca :

Quand il aligna les fusils, il leur dit :

125. — Ñaqué nulaquena, marí ipata cajrú.

— Bon mes enfants, prenez-en beaucoup.

126. Cají ipata, e marí lecareji ipatajica caja i’maje ñacaje ja’piyá !

Tenez-les, et ces armes vous les garderez pour toujours !

127. Eyonaja uncá napatalacha ricá ; nahuó li’chá ripatacana.

Mais ils ne les prenaient pas ; ils avaient peur de les prendre.

128. Rimicha najló :

Il leur dit :

129. — Ipata ricá, hueji cama imajáca’a ricá.

— Prenez-en un, et tirez trois coups de feu en l’air.

130. Eyonaja uncá nahue’pílacha rinacojé palá.

Cependant ils ne savaient pas s’en servir.

131. Nahuáchiya jiyá ña’cana, eyonaja uncá napatálacha ricá. Rehuaja apú ra’chá rená, caja ehuaja napachiya.

Ils voulaient prendre les fusils, mais ils ne les emportèrent pas. Alors il les donna à d’autres, qui enfin les emportèrent.

132. Ñaqué rimicha najló :

Ainsi il leur ordonna :

133. — Palá que ipata ricá.

— Prenez-les bien.

134. — Uncá !

— Non !

135. — Meque chapú huani.

— Dommage.

136. E caja rimicha carihua chi’náricanajlo.

Alors il les proposa aux ancêtres des Blancs.

137. Maapami quéchami ne’jnachiyaca napechuhuá rinacu .

Cela faisait déjà longtemps qu’ils pensaient à ce qu’ils allaient faire.

138. « Huecá ña’jeño ricá, huecá yurijeño ñacaje ja’piyá »

« C’est nous qui allons les prendre, nous allons les garder »

139. Aú caja rihuá'icha najló, Caríhuana Chi'náricanajlo :

Alors il dit aux ancêtres des Blancs :

140. — Nulaquena, merenajena, caja cajuna penajena uncá pechu iphala cají lecareji le'jepaca, icá ca'jná merenajena ata'cajla. Ipata ricá !

— Mes petits-enfants, les cadets, si ceux-là n'ont pas besoin[518] d'armes, peut-être que vous, les puînés, vous les essaierez. Prenez-les !

141. Eyá caríhuana chi'náricana jápicha rinacojé. Icá penaje namajáqui'cha hueji cama.

C'est alors que les ancêtres des Blancs les touchèrent, et tirèrent trois fois en l'air.

142. E caja imicha najló :

Alors il leur dit :

143. — Icá yuró nacaje ja'piyá. Marí nacaje huáque'na marí pujana. Marí aú i'mataje pecohuaca, marí i'majeri canapanani.

— C'est vous qui allez les garder. Ces choses vont avec les médicaments. Avec cela, vous pourrez vous soigner entre vous, ce sera fort.

144. Rimicha najló i'michá :

Il ajouta à ce moment là :

145. — Rinapana hue'má nacú, luhuirí palá.

— Si nous souffrons, il est bon de prendre une seringue.

146. Ñaquele iná amá *medico* ña'cá luhuirí aú pujana.

Pour cela, on peut voir le médecin aspirer un médicament avec une seringue.

147. Huachi'ná huejautenamitajló, riji'chá najló huejrucú, yucujuhua ta caje maca, huachaphilaji, huejmereji ta caje maca, jemá ta. E nácho'ta richoje.

A nos ancêtres, il leur apporta les lances, les massues, les ceintures, les pagnes, les boucliers en peaux de tapir, etc.
Et ils les prirent.

[518] *Uncá pechu iphala cají lecareji le'jépaca.* Lit. / NEG pensée rencontrer-NEG ce arme prise / Aucune pensée ne rencontre sa prise dans ces armes

148. — Ilé yahua'chiro ijló nulaquena, ilé yuríjero ijló.
— Ils vous vont parfaitement[519], mes petits-enfants, ils resteront avec vous.

149. Marí rihuáque'e, marí lahuichú, marí aú i'mataje pecohuaca.
Avec cela, il y a le chamanisme pour vous sauver les uns les autres.

150. Marí ajuna i'mataca pujana aú necó, que caja i'matajica lahuichú aú icó.
Comme ceux-là se sauvent entre eux avec les médicaments, vous vous sauverez entre vous avec le chamanisme.

151. Marí caejaji, marí uncá amálaje ilahuícho'je ritami.
Mais il est comme de l'air, on ne voit pas ce qui soigne la maladie.

152. Ca'jná ilahuícho'je, caejaji i'majicá, uncá na amálaje. Eyá a'jná, eyá ritami i'majicajló ají cajejló ritepé lahuícho'queja.
Quelquefois vous soignerez, ce sera de l'air, on ne verra rien. Pour soigner la maladie, les soins se feront avec des paroles.

153. Ricá nacú ritami amajo, ritejmo'otajo ca'jná.
Avec cela, même si la maladie se voit, on pourra retrouver ses forces.

154. Eyá tajácaje penaje i'majicá ilahuícho'je caja ca'jná.
Mais parfois elle donnera la mort, malgré tous vos soins chamaniques.

155. Ñaqué caja pujana i'majicá, na'jé pujana, caja ehuaja ritaca'aje.
Les médicaments sont aussi comme cela, même s'ils (les Blancs) en donnent, pour finir il (le malade) meurt.

156. Marí que rimacá najló i'macá, ricá e jo'ó caja huamá me'teni.
C'est ainsi qu'il leur parla à ce moment là, et cela nous le voyons toujours maintenant.

[519] *Ilé yahua'chiro ijló*. Lit. / cela s'habitue à-vous / Cela s'habitue bien à vous. Cela s'adapte bien à vous.

157. Caja Caripú Laquena ja'icho yenojo i'michaca, e caja ina'uqué tamaqui'cho i'michaca.

Lorsque les Caripu Laquena sont montés au ciel[520], les gens s'étaient éparpillés.

158. Pajluhuaja puráca'loji i'michari rihuacajé, eyonaja namíchaca Caripú Laquena já'ichaco yenojo, aú caja ina'uqué chi'ná jahuaquiyo i'michá piño.

Il n'y avait qu'un seul langage en ce temps-là, mais quand ils virent l'ascension des Caripu Laquena, les ancêtres de l'humanité se regroupèrent[521] de nouveau.

159. Nali'chá je'chú punana mitamitá. Caríhuana chu calé na'á rií *torre*, nemá nacú.

Ils fabriquèrent une échelle en forme de tronc. Dans leur langue, les Blancs disent qu'elle s'appelle « tour ».

160. Ricá nali'chá cajruni i'michaca ; piyuque ina'uqué chi'ná li'chaca ri'michaca nephácaloje a'jná Caripu Laquena nacú, rinacuhuá penaje.

Ils la construisirent gigantesque ; tous les ancêtres de l'humanité participèrent à sa construction pour pouvoir rejoindre les Caripu Laquena.

161. Eyonaja Yahui Chi'náricana hue'picha nali'chaca ; rihue'picha nephátaca ri'michaca, je'chú chojé ri'michaca, ñaqué ricá nacú ina'uqué jácho'coloje penaje.

Cependant le Tigre Suprême savait ce qu'ils étaient en train de faire ; il savait qu'ils arriveraient à le rencontrer, lui, au ciel où il était.

162. Eyá uncá palá ri'micha rijló i'michaca.

Et cela ne lui plaisait pas.

163. Aú caja rihuitúqui'cha piño i'michaca. Ri'micha najhua'té pura'jó.

Alors il descendit de nouveau et vint leur parler.

164. — Na ila'á nulaquena ?

---

[520] **Yenojo** *adv.* Jusque là-haut.

[521] **Jahuacácajo** *v.r.* Se rassembler, se réunir. Dans ce contexte, le terme a un double sens. Il signifie aussi « Se mettre d'accord »

165. — Marí caje nacú huecá, caja i'jná ña'icha hue'macá ñaqué huala'á, huácho'caloje jápumi chu.

— Que faites-vous, mes petits-enfants ?

— Nous faisons cela, maintenant que vous nous avez abandonnés, nous sommes ainsi dans notre travail, pour monter en suivant votre trace.

166. E rimicha najló :

Et il leur dit :

167. — Naje chi i'jná huápumi chu ?

— Pourquoi vous nous suivez ?

168. Maare ihuata huecá que huemacá ijló i'macá, caja eyá chi'náricana queño'ó e'jahuá penaje.

« Attendez-nous ici », nous vous avons dit, afin que les ancêtres de l'humanité commencent à vivre dans le monde.

169. Marí caje i'macáloje rinacu penaje.

C'était pour cela.

170. Uncá na penaje inajló huápumi chu.

Ce n'était pas pour qu'on nous suive.

171. — Uncá ! que nemíchaca, huahuata i'jnácaje.

— Non ! dirent-ils, nous voulons partir.

172. Maárejecha caja rapiya'icho piño napuráca'lo najló i'michaca. Ra'chá nanuma chu i'michaca caphí ta pura'jó.

Après cela, il changea leurs langues. Il mit dans leurs bouches des langues différentes.

173. Mera'ñana pura'ó apojó, Muiname pura'có apojó, Andoque pura'có apojo caja, Camejeya pura'có, Peyojona pura'có.

Les Miraña parlaient une langue, les Muiname une autre, les Andoque encore une autre. Les Yucuna avaient leur langue, les Tanimuca aussi, etc.

174. — Chuhua ijapa ! Chuhua nupi'chaco.

— Maintenant, travaillez ! Je m'en vais.

175. Eyá uncájica ee ihue'pí a'caje, caja iña'á ijluhuá te'rí, apú ña'á, apú ña'á.

Si vous ne savez pas partager[522], vous n'avez qu'à choisir chacun votre terre, que chacun puisse avoir la sienne.

[522] **A'caje** *v.t.* Donner.

Il s'en alla, et monta au ciel.

176. Caja ripi'cho ta ; rácho'o je'chú chojé.

Alors ils partagèrent les fruits de leur travail.

177. Caja na'chó najápaca'la nacojé.

Ils disaient :

178. E nemacá :

179. — Pa'á nojló... Pa'á ta nojló !

— Donne-moi ceci,... Donne-moi cela !

180. — Uncá !

— Non !

181. Uncá me ño'jó nema'lachu, apú pura'ó apojó, apú pura'ó apojó.

Ils ne pouvaient pas s'entendre. L'un parlait une langue, le second en parlait une autre.

182. Caja ehuaja nemicha :

Pour finir, ils dirent :

183. — A'a, uncá meque huala'á marí caje ta ri'mata. Caja maáreje nayúricha quele nacú jápacana.

— Oui, nous ne pouvons pas faire ce que nous voulons. Alors, ils laissèrent leur travail.

184. Aú caja huahue'pí piyuque pura'có que'iyape.

C'est pour cela que nous savons tous des langues différentes.

185. Huanapona pajluhuaja, huera pajluhuaja, eyonaja huapuráca'lo apiyacaro ; marí caje aú rapichó i'macá.

Notre corps est le même, notre sang aussi, mais nous parlons différemment. C'est de cette façon qu'il nous a retiré la perfection[523].

186. Marí yucu nu'má, huajé calé nu'macá riyucuna caríhuajlo. Uncá nuhuátala riyucuna i'macá.

Cette histoire, c'est la première fois que je la raconte à un Blanc. Je n'avais jamais voulu la raconter.

187. Huajluhua uncá nuhuátala riyucuna i'macana, uncá naquejá'la nuliyá marí caje aú.

Selon notre point de vue, celui des Matapi[524], je ne voulais pas la raconter, parce qu'ils ne m'ont jamais demandé de le faire.

[523] *Marí caje aù rapicho i'macá.* Lit. / cet façon au-moyen-de il-abîme était / De cette façon, il a abîmé.
[524] **Huajluhua.** Lit. / à-nos-yeux / Selon nous.

188. Aú caja caríhuana hua'té nupúra'co marí caje nacú chuhuá, apá na'á nuñaté marí caje aú.	Alors maintenant, si je parle de cela avec les Blancs, peut-être que de cette façon ils m'aideront.
189. Caja marí quétana riyucuna.	C'est ainsi que l'histoire se termine.

Mythe de Cuhuañé

Narrateur : Milciades Yucuna
Janvier 1999

1.	Pajluhuaja ina'uqué i'michari.	En ce temps-là, vivait un homme.
2.	Ri'jichá ja'pajo. Riji'chá hua'pana, capichiri, capichíra'lo, ja'pá, pilumichi.	Il alla se promener en emportant une sarbacane, des fléchettes, un étui, du curare et du coton.
3.	Ripachiya cuhuatá.	Il rencontra un singe atèle[525].
4.	Rinocha ricá i'macá. Ricá jhua'té, ricapíchaco.	Il le tua. Mais il se perdit.
5.	Ají que ripi'chaco iñe'pú chiyá, eja'huá e'iyohuá mapuhuaca.	Alors, il essaya de retourner sur ses pas, en traversant la forêt.
6.	Rajúhui'cha eja'huá e'iyá.	Il finit par tomber dans l'obscurité.
7.	Huera ahua'á, rimicha :	Près d'un arbre *bamba*[526], il dit :
8.	— Maare nucamata.	— C'est là que je vais dormir.
9.	Meque nula'á ?	Comment vais-je faire ?
10.	Ri'jichá punama pana culaje. Ricá, riphicha, ripajelo.	Il alla chercher des feuilles de *mil peso*[527], et les mit (dans l'arbre) pour se couvrir.
11.	Chila'a que ricá e'ichoje, a'jneri que rihuánapa to'chacó.	En se recroquevillant à l'intérieur, il ressemblait à de la nourriture ; il était couché comme sa prise.
12.	Enaji que Cuhuañé iphicha rinacu.	A minuit, le Grand Singe de la Forêt arriva.
13.	Rihua'icha ricumuné nacú « tuu, tuu ».	Il frappa son *manguaré*[528] qui sonna « tuu,

[525] **Cuhuatá** *m.* (Yuc.) *Marimonda* (Esp. ver). (*Ateles belzebuth*).
[526] **Huera** *s.* (Yuc.) *Bamba* (Esp. ver.) Arbre à racines tabulaires (Non id.). Son bois est utilisé pour construire la planche de rythme au ras de la terre battue à l'intérieur de la maloca. On le frappe avec les pieds lors du bal de la planche. En espagnol, le grand singe surnaturel Cuhuañé est aussi appelé *bambero* (ou *madremonte*), un terme dérivé du nom de cet arbre.
[527] **Punama** *s.* (Yuc.). *Mil peso* (Esp.). (*Oenocarpus bataua*).

14. — Meque nucumuné li'chaco ?

15. Uncá rimejé i'malá !

16. E ri'jichá ramaje.

Amicha ina'uqué, imicha :

17. — Na ina'uqué chi ilé ?

18. — Nucá, nuteló.

19. Ja'pajo nu'michá. Uncá nonólacha camejeya. Caja ehuaja, nucapicho.

20. — Ñaqueca, rimicha.

21. Ilé que caja nu'michaca ja'pajó. Mapeja nuchapátaco aú nu'jicha a'pajó. Uncá na nonólacha.

22. Aú rimicha:

23. — Caja i'macá numá[531] que-hua[532] me'pijí nojló.

24. Raú numá pijló : pa'á nojló picó. Quéchami no'jicá nocó pijló.

tuu ».

— Qu'est-ce qu'il a mon tambour ?

Il ne résonne pas !

Il le regarda de plus près et vit qu'il y avait quelqu'un dedans. Il dit:

— Qui est là ?

— C'est moi, *nutelo*[529].

Je ne faisais que passer. Je n'ai même pas tué de gibier, et pour finir je me suis perdu.

— Bien, dit-il.

Moi aussi, j'ai marché. J'avais faim[530] alors je suis parti. Je n'ai rien tué.

Il ajouta:

— C'est pour cela que maintenant je dis : j'ai très grande faim.

Alors je te propose ceci : donne-moi ton corps, après je te donnerai le mien.

---

[528] **Cumu** *s.*(Yuc.) *Manguaré* (Esp. ver.) Xylophone composé de deux grands tambours allongés.

[529] **Nuteló**. Mon beau-frère éloigné. Terme d'adresse dont le lien de parenté est vague ou indéfini. Cf. D. 29 / 12 / 98, séq. 38.

[530] *Mapeja nuchapátaco.* Lit / sans-rien je-souffrais / Je souffrais de ne rien avoir. Ici, il est sous-entendu que c'est la nourriture qui manque, dans ce contexte de marche en forêt.

[531] **Numá.** Je dis. L'énonciateur dans *numá* est toujours essentiel. Il souligne son statut, et son autorité : « C'est moi qui parle ».

[532] **Que-hua** *adv.* Élision de *que*huini *hua*ni. Lit. / douloureux très /

25. — Je, que rimicha.
— D'accord, dit-il.

26. Ina'uqué machi'yá cuhuatá a'napitá. Ra'chá rijló.
L'homme trancha l'avant-bras du singe atèle, et lui donna[533].

27. — A'a, nuteló.
— Voilà, nutelo.

28. — Je.
— Bien.

29. Riji'chá ja'piyá ricá. La'jica « mo, mo ».
Il en prenait, et faisait « mo, mo ».

30. Rimicha:
Il dit:

31. — Uncá iphala. Pa'á apú nojló.
— Ça ne suffit pas. Donne-moi s'en encore.

32. Rimachi'ya apojó pitá rijló.
Il coupa l'autre avant-bras.

33. Ra'chá piño rijló ricá.
Et il lui donna.

34. Uncá riphalacha. Ra'á ta piño ra'napitá ji'lá rijló.
Ça ne suffisait (toujours) pas. Il lui donna alors un bras.

35. Uncá riphálacha.
Ce n'était pas encore assez.

36. — Pa'á nojló apú a'napitá ji'lá.
— Donne-moi un autre.

37. Ra'á piño apú ra'napitá ji'lá rijló.
Il lui donna l'autre bras.

38. Uncá riphálacha.
Ça ne suffisait pas.

39. — Pa'á nojló apú.
— Donne-moi un autre.

40. — Uncá, caja ritajicho !
— Non, il n'y en a plus !

41. — Pa'á pitajné nojló.
— Donne-moi ta jambe.

[533] Bien entendu, l'homme est toujours dans l'obscurité du creux de l'arbre.

42.	Rimachi'ya piño ritajné rijló.	Il lui donna la jambe.
43.	Uncá riphalacha.	Ça ne suffisait pas.
44.	Apú opitá ra'á rijló.	Il lui donna l'autre.
45.	Uncá riphalacha.	Ça ne suffisait pas.
46.	— Pa'á nojló picujyú.	— Donne-moi ta cuisse.
47.	Uncá riphalacha.	Ça ne suffisait pas non plus.
48.	— Pa'á piño apú opitá nojló.	— Donne-moi l'autre.
49.	Uncá riphalacha.	Ça ne suffisait encore pas.
50.	E rimicha :	Puis l'homme dit:
51.	— Caja nutajáchiya nocó pijló.	— Ça y est, je n'ai plus de corps à te donner[534].
52.	— Pihuajhué, pa'á nojló caja penaje.	— Ton coeur, donne-moi le, après je ne te demanderai plus rien.
53.	Eta rimachi'ya cuhuatá huajhué. Ra'chá rijló rihuajhué.	Alors, il découpa le coeur du singe atèle et lui donna.
54.	Re caja Cuhuañé machi'ya ra'napitá rijló.	C'est alors que *Cuhuañé* coupa sa jambe pour la donner à l'homme.
55.	Rito'chiya rehuajá.	Il la mit à l'intérieur (dans le trou de l'arbre).
56.	— Pa'á nojló apú,... , pa'á nojló apú	— Donne-moi encore,..., donne-moi encore.

[534] *Nutajachiya nocó pijló*. Lit. / J'ai-fini mon-corps pour-toi /

57. Caja ehuaja rimicha :

58. — Caja ta no'chiya nocó pijló.

59. Ina'uqué quemicha :

60. — Pa'á nojló pihuajhué.

61. — Meque la'jé no'ó nuhuajhué ? Nutaca'aje.

62. — Uncá nuteló. Pa, no'chaca nuhuajhué pijló. Uncá nutaca'alacha.

63. Ñaqueca pa'á pihuajhué nojló.

64. Cuhuañé machi'yá rihuajhué, ra'caloje rijló. Ricá hua'té ra'cho te'rí e'iyaje.

65. Caja ricaja ritajíchaca.

66. Ina'uqué me'chiya. Re caja rácho'cho. Amíchaje Cuhuañé tami to'taco.

67. Cajrú richijné i'michá ri'cú chuhuá.

68. E ramicha palá noje raí i'michá.

69. E rimicha :

70. — Palá noje Cuhuañé raí !

71. Rimajla'jico quéchamico nuji'chá raí nujnehuá penaje.

72. Caja ripi'chó. Riphicha iñe'pú chojé. Caja riphicha rinacojé ejó, ripháchiya rejena i'jichari riculaje.

73. E nemicha rijló :

Enfin il dit :

— Ça y est, je t'ai donné tous mes membres.

L'homme dit :

— Donne-moi ton coeur.

— Comment je fais pour te donner mon coeur ? Je vais mourir.

— Mais non, regarde, je t'ai bien donné le mien. Je ne suis pas mort.

Alors, donne-moi ton coeur.

Cuhuañé s'arracha le coeur pour lui donner.

En lui tendant, il tomba par terre.

Il était mort.

Au lever du jour, l'homme sortit (de l'arbre).

Il vit le corps de *Cuhuañé* étendu.

Son poitrail était très poilu.

Il remarqua aussi ses dents, très grandes.

Il s'exclama :

— Il a de bonnes dents, Cuhuañé !

Quand il aura fini de pourrir, je prendrai ses dents pour me faire un collier.

Il s'en retourna, et retrouva son chemin.

En arrivant près de chez lui, il rencontra ses frères qui étaient partis à sa recherche.

Ils lui demandèrent :

74. — Meque pili’chaco o’hué ?

75. — Chapú huani nucapíchaco.

76. Mapeja nucamáchiyaco eja’huá e’iyá.

77. Eyá nupi’chó huajé.

78. — Je, que nemicha rijló.

79. E nephicha riñacaré chojé.

80. E nemicha:

81. — Meque pila’có quele ? Uncá iphala lalemi.

82. — Chapú huani nula’cá, nucapíchaco eja’huá e’iyá. Huajé huajme’chiya e’iyá nupi’chó majó.

83. — Ñaqué, caja piphicha o’hué majó.

84. Ejomi rimicha:

85. — Uncá paala, ujú caje chiyó Eja’huá Miná nóchajla nucá.

86. E nemicha rijló:

87. — Meque chi i’michaca ?

88. — Cuhuañé iphicha. Enaji que iphicha nunacu i’michaca. E rihuari’chá ricumune nacú. Upichami ramicha nucá.

— Qu’est-ce qu'il t’est arrivé, grand frère ?

— Malheureusement, je me suis perdu. J’ai dû dormir comme ça, sans rien, au milieu de la forêt. C’est seulement maintenant que je rentre.

— Bien, lui dirent-ils.

Puis ils arrivèrent chez lui.

On lui dit alors:

— Qu’est-ce qu'il t’est arrivé ? Tu n’es pas rentré hier.

— Un malheur m’est arrivé, je me suis perdu au milieu de la forêt. A peine réveillé, je suis rentré.

— C’est bien, maintenant tu es revenu grand frère.

Puis il dit:

— C’était terrible, le Maître de la Forêt a failli me tuer.

Ils lui demandèrent alors:

— Comment ça s’est passé ?

— Cuhuañé est venu. Il était minuit, quand il s’est approché de moi. Il a fait sonner son manguaré, puis il m’a vu.

89. E rihuá'icha nojló:

Alors il a crié:

90. — Na ina'uqué (que) ilé ?

— Qui est là ?

91. — Nucá nuteló.

— C'est moi, *nutelo.*

92. — Je, que rimíchaca.

— Bon, dit-il.

93. E numicha rijló:

Donc je lui ai dit:

94. — Nucapicha. Caja ehuaja, nojúhui'cha maáreje.

— Je me suis perdu, et pour finir, la nuit m'est tombée dessus[535].

95. Aú nucamáchiyo maáreje.

Donc c'est là que j'ai dormi.

96. — Ñaqueca, nuteló.

— Bien, nutelo.

97. Nuñacaré cari, picamáto lapí.

C'est chez-moi que tu vas dormir cette nuit.

98. Piyuque ri'michaca riyucuna.

Il lui raconta toute son histoire.

99. — Nuhue'pica quéchami nu'jnajica raí ña'jé nujnehuá penaje.

— Je pense que bientôt j'irai chercher ses dents pour me faire un collier.

100. Ejomi rimicha rejé najló:

Quelque temps plus tard, il leur dit :

101. — Nuji'chaco raí.

— Je vais chercher ses dents.

102. Caja ri'michá. Iphicha, amicha.

Il s'en alla, arriva, et regarda.

103. Caja tajnapita riya'chiyaco piyuque.

Déjà, il avait terminé de se reformer,

Amicha mana'isa ritami to'chaco ejo'caja.

entièrement. Son corps semblait reposer paisiblement.

104. — Yee ! que rimicha. Meque ña'tape huani cají !

— Ça alors ! dit-il. Comment est-ce possible !

105. Uncá huani maja'ló !

Il n'est pas du tout pourri !

106. E riji'chá rihuapa'nare. Ricá aú, ritujli'cha

Alors, il prit sa sarbacane et la frappa contre

[535] *Nojúhui'cha maarejé*. Lit / Je m'obscurci-PASS jusqu'ici / Je me suis obscurci jusqu'ici.

raí, « i tee tee mu » que.

107. — Aí ! rahuíyo'chaco.

108. — Eee ! nucá nuteló, que rimíchaca.

109. Meque pila'có ?

110. — Chapú huani nula'cá, uncá nuhue'pila mequeca ri'macá nojló, majopeja iná camátaco.

111. E caja ri'michaca.

112. Cuhuañé quemicha :

113. — Ñaqué ricá, nuteló. Caja pihue'pí numu'jí.

114. Caja i'macale, numá pijló : pi'jná nujhua'té no'caloje pijló rihuemí.

115. — Je, que rimicha.

116. Caja ri'jichá rijhua'té.

117. Riphicha riñacaré chojé.

118. E riyajalo quemicha rijló :

119. — Meque pila'có ?

120. — Chapú huani nula'cá. Uncá nuhue'pila mequeca ri'macá nojló.

121. Mapeja iná camátaco queja rimacá rojló.

122. Ñapá calé, cají nuteló apóchari nucá.

123. Aú nuhuá'icha ricá nujhua'tó no'caloje

ses dents « i tee tee mu ».

— Aïe ! cria-t-il.

— Eh ! c'est moi, nutelo, dit-il.

Qu'est-ce qu'il t'arrive ?

— Je me suis trouvé mal, je ne sais pas comment ça m'est arrivé, de dormir comme ça, sans raison.

Déjà, il revivait.

Il dit:

— C'est bien, nutelo. Tu as eu pitié de moi[536].

C'est la raison pour laquelle je te dis : viens avec moi pour que je te récompense.

— D'accord, dit-il.

Et déjà, il partait avec lui.

Il arriva chez lui.

Sa femme lui dit:

— Qu'est-ce qu'il t'est arrivé ?

— Je me suis trouvé mal. Je ne sais pas comment cela m'est arrivé.

On peut s'endormir comme ça, sans raison.

Heureusement, celui-ci, nutelo, m'a réveillé.

Alors je l'ai emmené avec moi pour le

[536] *Pihue'pí numu'jí***.** Lit. / Tu-connais ma-pauvreté /

rihuemí rijló.

récompenser.

124. — Je, ñaqué, rumicha.

— Bien, d'accord, dit-elle.

125. — Piyá'ta hua'laco nutelojló.

— Sers le *tucupi*[537] à nutelo.

126. Aú ruyá'chiya hua'laco rijló:

Alors elle le servit en disant :

127. — Pajñá hua'lacacu.

— Régale-toi avec le *tucupi*.

128. Ricá rajíchaca. Rejomi rimicha :

Il mangea, puis Cuhuañé dit :

129. — Chuhuaca no'jica pijló rihuemí.

— Maintenant, je vais te récompenser.

130. Aú riji'chá ijijila.

Alors il sortit une fléchette.

131. — Marí ricá, ijijila no'ó pijló rihuemí, papóchaca nucá huemí, ri'macale numá pijló.

— Voilà, cette fléchette, je te la donne en récompense pour m'avoir réveillé, comme je t'avais dit.

132. Pihue'pícale numu'jí huemí no'ó pijló.

Parce que tu as eu pitié de moi, je te la donne.

133. Caja i'macale numá pijló nuteló.

Cependant, je vais te dire quelque chose, nutelo.

134. Pa, pila'jica pipacho rinacu. Apala rinó picá. Pamá patá ricá.

Ecoute bien, tu y feras attention. Elle peut te tuer. Prends en soin.

135. Pa, piyuríniya ricá ajopana.

Attention, ne la prête à personne.

136. Apala nacapíchata picá.

On pourrait te faire du mal.

137. Pihuatájiquee picó, pinocha raú najló camejeri.

Si tu veux, avec elle tu chasses pour les autres.

138. Nomicha riphaca majó.

Sinon, je sais[539] qu'elle reviendra ici.

---

[537] **Hua'laco** (Yuc.) *Tucupí* (Esp. ver.). Sauce faite avec le jus de manioc amer. Dans ce contexte, l'expression laisse entendre que l'on va offrir un repas à l'invité. Le tucupi est toujours accompagné de cassave. Dans certains cas, on sert aussi de la viande ou du poisson, s'il y en a. Cf. D. 21 / 1 / 99, séq. 6.

[538] *Pi'naniya.* Élision de *Pi'jnaniya*. Ne pars pas.

[539] *Nomicha riphaca majó.* Lit. / j'ai-vu lui-venir-PROGR ici / Je l'ai vu revenir ici.

139. — Ñaqué ricá nuteló.
— D'accord, nutelo.

140. — Ñaqué numá : pihuatájiquee rijhua'té a'pajó, pipataje apiyena.
— Voilà ce que je dois te dire : si tu veux marcher avec elle, tu auras des pécaris[540].

141. Pimaje rijló : nujijilare, pinó nojló iyamana apiyé.
Tu lui diras : « fléchette à moi, tue pour moi deux pécaris ».

142. E pica'jé nalo'copani.
Et tu la lanceras dans leur direction.

143. E rinó pijló necá.
Elle les tuera pour toi.

144. Caja penaje rinó ricá e'iyá richa la'aje, pa ! Pi'naniya[538] quiñaja rapumí chu. Apala rinó picá.
Un dernier conseil, lorsqu'elle est en train de les tuer, attention ! Ne la suis pas tout de suite. Elle pourrait te tuer.

145. Jupichami pi'jnaca rapumí chu.
Seulement après que cela soit fini, tu pars à sa poursuite.

146. (...)

147. E caja riqui'cha naloco'pani richa : « cuu ru cuu te mo'o » rinacú.
Et déjà, il la lança vers eux. De là-bas, on entendait : « cuu ru cuu te mo'o ».

148. Jupichami ri'jichá ramaje. Iyamana apiyé i'michaca.
Lorsque tout fut terminé, il alla voir.
Il y avait deux pécaris.

149. Ricá riji'chá. Caja ripi'chó.
Il les prit, puis rentra.

150. Iphíchari, e rimicha :
Il arriva (chez lui), et dit :

151. — Chuhua huajla'jica, huarápa'chi.
— Maintenant on va faire la fête, pour danser.

152. — Je ! que rimicha.
— C'est bien ! dit l'un de ses frères avec enthousiasme.

---

[540] **Apiyé** *m.* (Yuc.). *Cerrillo* (Esp.). Pécari à collier. (*Tayassu tajacu*)

153. Caja rihuacári'cha cajiru ta'cana.

Il ordonna que l'on râpe le manioc.

154. Ejomi nali'chá ipatú.

Après, ils préparèrent la coca.

155. Ejomi nali'chá ihui.

Ensuite, ils firent le sel végétal.

156. E rimicha:

Il dit:

157. — Chuhua hue'jnajica cahuichini e'iyajé !

— Maintenant enfouissons-nous en forêt ![541]

158. Caja ne'jichá.

Et ils partirent.

159. Nepháchiya je'ru apumi.

Ils trouvèrent des traces de porcs sauvages[542].

160. — Maáreja huatajnó nojena, que rimicha.

— C'est ici que nous attendrons[543], mes frères, dit-il.

161. E nali'chá capeji.

Ils établirent un camp de chasse.

162. — Ñaqué ricá nojena. Maare nu'jichaca chira'jó. Apala nomá je'runa nonócajla.

— C'est bien mes frères. Ici je vais aller me promener. Si je vois des pécaris, j'essaierai de les tuer.

163. Caja ri'jichaco. Ripháchiya je'runa.

Déjà il était parti. Il rencontra les pécaris.

164. Rimicha : « Nujijilare, pinó nojló je'runa, hueji que(le) cuhuá'ta quela »

Il dit : « Flèche à moi, tu vas me tuer des pécaris, j'en veux huit[544] »

[541] *Hue'jnajica cahuichini e'iyajé !* Lit. / allons-FUT avec-des-lianes au-milieu-jusque ! / Allons nous emmêler dans les lianes !

[542] **Je'ru** *m.* (Yuc.). *Puerco de monte* (Esp.). Pécari à lèvres blanches (*Tayassu pecari*).

[543] *Maáreja huatajnó nojena.* Lit. / Ici-même attendre-entre-nous mes-frères / Le suffixe *-jno* après un verbe signifie que l'action s'effectue entre plusieurs sujets.

[544] *Hueji quele cuhuá'ta quela*. Comme trois supports en argile et une main. Le terme *hueji* désigne l'ensemble des trois supports permettant de surélever une marmite au-dessus d'un feu.

165. Riqui’chá nacha ricá. E rinocha hueji que cuhuá’ta quela. Jupichami ri’jichá namaje. Amicha cajrú rinóchaca.

Il la lança vers eux et elle en tua huit.
Quand ce fut terminé, il alla les voir.
Il vit qu’elle avait beaucoup tué.

166. — Mere cajrú huani nujijilare nóchaca nojló je’runa ?

— Comment cette flèche a-t-elle pu me tuer tant de pécaris ?

167. Ripichiyaca necá iñe’pú chojé. Riji’chá pajluhuana.

Il les entassa sur le chemin et en porta un.

168. Caja ripi’chaco.

Déjà, il faisait demi-tour.

169. Iphíchari.

Il arriva.

170. Rejena quemicha :

Ses frères lui dirent :

171. — E pamicha camejeri ?

— Tu as vu du gibier ?

172. — A’a nojena. Cajrú huani huenócha je’runa.

— Oui, mes frères. Nous avons tué beaucoup de porcs sauvages.

173. E nemicha :

Ils dirent alors :

174. — Palani huani rijijilare Eja’huá Miná liyá.

— Elle est vraiment bien sa flèche qu’il tient du Maître de la Forêt.

175. — Eco iji’chá necá me’teni, hua’jmitacaloje necá.

— Emportez-les maintenant, nous allons les faire fumer.

176. — Je, que nemicha.

— Bien, dirent-ils.

177. Caja ne’jichá najña’jé. E nepháchiya. E caja nacára’chiya necá.

Déjà ils allèrent les chercher. Ils (les) trouvèrent et déjà ils brûlèrent leurs poils.

178. E ne’jichá na’jmitataje. E caja nali’chá cuhuelá. Ejomi naji’chá jiyá.

Puis ils allaient les faire fumer. Ils fabriquèrent un boucan. Puis, ils partirent chercher du bois.

179. Quéchami napichiya cuhuelá chojé je’runa. Ejomi rimicha :

Ensuite, ils entassèrent les pécaris au-dessus du feu. Et il dit :

180. — Caja huenó camejeri, nojena.

— Ça y est nous avons tué du gibier, mes frères.

181. — Ñaqué ilé, muní huapa'jico.

— C'est bien, nous rentrerons demain.

182. Caja napi'chaco.

Déjà, ils s'en retournèrent.

183. Riphicha nañacaré chojé. Caja rejomi, nali'chá ipatú. Rejomi narápi'cha.

Il arriva chez eux. Après cela, ils préparèrent la coca et dansèrent.

184.

(...)

185. Apú re rahua'á. Remi'chá yucu.

Il avait d'autres proches, l'un entendit l'histoire.

186. Marí que ri'michaca :

On disait cela :

187. « Eja'huá Miná liyá rijijilare icha chiyá, rinó cajrú huani camejeri inumapo »

« Il a sa flèche grâce au Maître de la Forêt, elle tue beaucoup de gibier pour les bals ».

188. Aú rimicha:

Alors il dit:

189. — Eco noji'chá riliyá ricá, nonócaloje camejeri. Marí caja nunumapo raú.

— Je vais lui prendre pour tuer du gibier. Comme ça, grâce à elle, j'aurai mon propre bal.

190. E caja ri'micha. Riphicha rejó.

Il partit et arriva là-bas.

191. E rajala ricá:

Il le salua.

192. — O'hué picá ?

— Grand frère, c'est toi ?

193. — Nucá nujmere.

— C'est moi, petit-frère.

194. — Majó nomicha mere ricá pijña'care Eja'huá Miná liyá ijijila noma'á yucuna.

— Je suis venu voir où est ce que tu tiens du Maître de la Forêt la flèche dont j'ai entendu l'histoire.

Alors je suis venu la chercher pour que tu me la prêtes. Ainsi je pourrai chasser tout

195. Aú nu’micha rijña’jé piliyá piya’tacaloje nojló ricá, nonócaloje chuhua.

de suite.

Il demanda :

196. E rimicha :

197. — Mequechami parápa’jica ?

— Quand dois-tu danser ?

198. — Pajluhua cuhuá’ta que pe i’majemi huaqueño’jé arápa’ca.

— Dans six jours, nous commencerons le bal.

199. — Iyamá cuhuá’ta que pe i’majemi ritajnó.

— Dans sept jours, il se terminera.

200. Ejomi hueji que cuhuá’ta nu’jnataje pijló ricá.

Et dans huit jours, je te la rendrai.

201. — Je, que rimicha.

— Bien, dit-il.

202. Nujña’á jo’ó ricá. Marí nopóchaca ritajaca chiyá i’macá.

Je l’ai en effet. C'est pour l’avoir réveillé avant qu’il ne meure.

203. Ricá huemí ra’á nojló ri’macá.

En récompense, il me l’a donnée.

204. E rimá nojló :

Mais il m’a dit :

205. — Pa ! Piya’taniya !

— Attention ! Ne la prête surtout pas !

206. Apala rinó ricá. Uncá ina’uqué hue’pila mequeca raú nócana. E rinoje necá.

Elle pourrait tuer quelqu’un. Les gens ne sauraient pas s’en servir et elle les tuerait.

207. Marí que rimacá nojló.

C’est ce qu’il m’a dit.

208. Ñaquele, uncá meque numalá pijló. Apala rinó picá. E ripa’jó paminá chaje.

Donc, je ne peux pas accepter. Elle te tuerait, puis elle retournerait chez le Maître.

209. Aú rimicha:

Alors il dit:

210. Uncá, o'hué. Pinó caja raú, que caja nonoje raú.

Mais non, grand frère. Si toi, tu as tué avec elle, je ferai de même[545].

211. — Ñaqué ricá, rimicha. Pamá palá ricá.

— D'accord, dit-il. Mais fais bien attention à elle.

212. Pa'pajica huacajé, pi'jnajica camejeri noje, pipatajica je'runa.

Le jour où tu marcheras, où tu iras chasser, tu auras des pécaris.

213. E ri'jichá camejeri culaje. Amíchari je'runa.

Alors il partit chercher du gibier et vit des pécaris.

214. Rimicha:

Il dit :

215. — Ñaquele nujijilare, pinó nojló je'runa marí quela : iyamá ina'uqué le'jé quela pinó nojló je'runa.

— Donc, ma flèche, tue pour moi des pécaris en quantité : une quarantaine.

216. Caja penaje pa'jé nunacojé ricá.

En dernier, tu t'en prends à moi.

217. Ripechu i'micha : meque ta ramácana ca'jná ?

Il pensait : comment peut servir une telle flèche[546] ?

218. Caja ehuajá mejeji i'michari. E ri'jichá ramaje. Riphicha rahua'aje.

Ensuite, il y eut du bruit. Alors il alla voir et s'approcha d'elle.

219. Eta yahui ji'chó je'ru nacú. Rinocha maare que « pijlú » je'ru nacú.

Le tigre était en train de poursuivre un pécari. Là, il en tua un.

220. Ejeyá yahui amicha ricá, e jecho'cho rilo'copani « pijlú » ina'uqué nacú.

C'est à ce moment là que le tigre l'aperçut, alors il courut vers lui et toucha l'homme.

[545] *Pinó caja raú, que caja nonoje raú*. Lit. / tu tues déjà avec-lui, comme déjà je-tuerai avec-lui / Tu as tué avec elle, comme je tuerai avec elle.

[546] *Meque ta ramácana ca'jná ?* Lit. / comment EXCL le-voir peut-être ? / Comment peut-elle se voir ? Comment peut-elle être efficace ?

221. Caja rinócha.

222. E caja rajñáchiya piyuque ina'uqué. E caja ripi'chó a'jná paminá cha.

223. Nemicha :

224. — O'hué i'jichaco, uncá riphálacha.

225. Apala ta isijila ca'jná nocha ricá.

226. — Munico amíchajla ricá.

Muní que ne'jichá, amicha rejé je'runa apumi.

227. Amicha rapumi i'michaca richuhuá.

228. E ne'jichá rapumi chuhuá. Amíchari.

229. — Je ! Cajrú rinócha !

230. E nahuá'icha rijló.

231. Uncá rajipálacha.

232. — Meque li'chaco ?

233. E naculicho. Amíchari raphinami yá'ichaco.

234. Caja piyuque rajñáchiya ricá. Caja ripi'chomi pamina chajé.

235. E nemicha :

236. — Meque chapú huani ! Yahui nóchaca nu'jmere michú i'macá.

237. Uncá meque huala'jla. Caja uncá rema'lá rijló quemácana. Pachá rinocha ricá.

Déjà, il l'avait tué.

Puis le tigre le mangea entièrement. Après il rentra chez le Maître.

Ils dirent:

— Grand frère est parti, il n'est pas revenu. Peut-être que la flèche l'a tué.

— Demain vous essaierez de le trouver.

Le lendemain, ils partirent et trouvèrent les traces des pécaris.

Parmi celles-ci, il y avait aussi les siennes.

Donc ils suivirent les traces et virent (le gibier).

— Eh bien ! Il a beaucoup tué !

Et ils l'appelèrent.

Il ne répondait pas.

— Qu'est-il arrivé ?

Puis, ils le cherchèrent et trouvèrent ses os entassés.

Cela faisait un bon moment qu'il avait tout dévoré. Il était déjà retourné chez le Maître.

Alors ils dirent :

— Quel malheur ! Le tigre a tué feu mon frère.

Nous ne pouvons rien faire. Il n'a rien écouté. C'est sa faute s'il l'a tué.

238. Huapa’jico.

239. Caja napi’chaco. E caja uncá narápa’lacha.

240. E rimicha :

241. — Pimicha nujmeremijló :

242. « Chapú huani !

243. Uncá que ilé nujmere michú rema’lá rijló quemácana. Caja pachá yahui no(ri) ricá. Caja ricapíchata ricá.

244. Ñaqué caja pijijilare, uncá ri’malá, caja capíchaco »

245. Marí que pimacá nujmeremijló cajnó.

246. — Je que rimicha.

247. E caja ri’jichá. E riphicha rejó. Rimicha :

248. — O’hué, marí queja picá ?

249. — Marí queja nucá.

250. E ajala ricá.

251. — Nujmere picá ?

252. — A’a o’hué, que rimicha.

253. Nucá i’jichari majó. Uncá paala yucu.

Caja júpimi yahui capíchata nujmere michú.

254. Uncá caja pijijilare i’malá. Caja capíchaco.

255. Marí que rimíchaca rijló.

Nous allons faire demi-tour.

Une fois rentrés, ils n'ont pas dansé.

Il dit alors :

— Tu diras à mon frère cadet :

« C’est un grand malheur !

Mais feu ce petit frère, il n’écoutait pas ce qu’on lui disait. C’est de sa faute si le tigre l’a tué, s'il l’a fait disparaître.

C’est ainsi que ta flèche a disparu, elle n’est plus là »

Voilà ce qu’il faut dire là-bas, à feu mon cadet.

— Bien, dit-il.

Déjà, il était parti. Quand il arriva là-bas, il dit :

— Grand frère, comment vas-tu ?

— Comme tu le vois.

Alors il le salua

— C'est toi frère cadet ?

— Oui, grand frère, dit-il.

Je suis venu. J’ai une mauvaise nouvelle.

Cela fait un moment déjà que le tigre a tué feu mon petit frère.

Ta flèche n’est plus là. Elle a disparu.

256. Aú re’hué quemicha :

257. — Ají que ilé cajé i’macale numá i’macá. Uncá paala ricá. Aú uncá nuhuátala riyurícana najló.

258. E’iyonaja ri’jichami i’macá a’cá pachá ricapíchatacá nujijilare. Chapú huani !

259. Uncá meque huala’jlá ilé caje.

260. E rimicha:

261. — Munico, nomicha rijló rejó, nupachiya nujijilare. E ca’jná ripata ricá, uncá ca’jná. Nu’jnaca chojona pa’laje ramaje.

262. Muní que ri’jicha rejó.

263. Iphicha.

264. — Nuteló !

265. — Marí que picá ?

266. — Eee ! Marí que nucá, nuteló.

267. — Re jo’ó ca(ja) chi picá, nuteló !

268. — Re jo’ó ca nucá, nuteló, que rimíchacá rijló.

Voilà ce qu’il lui annonça.

Alors son grand frère dit :

— Voici ce qui arrive quand on accepte.

Ce n'est pas bien. Pourtant je ne voulais pas leur laisser.

Mais maintenant qu’il est parti, il a perdu ma flèche. Quel malheur !

Nous ne pouvons rien y faire.

Et il ajouta:

— Demain, j’irai le voir là-bas, récupérer ma flèche. Il se peut qu'il l'ait toujours. Je vais bien voir.

Le lendemain, il partit.

Il arriva.

— Nutelo !

— C'est toi ?

— C'est bien moi, nutelo.

— Tu es toujours vivant, nutelo !

— Je suis toujours en vie, nutelo, lui dit-il.

269. — Chapú huani li'chaca nu'macá, capichachiya nujijilare i'macá.

— Un malheur m'est arrivé. J'ai perdu ma flèche.

270. Uncá rema'lá palá. Ricapichachiya nujijilare.

Il n'a pas suivi mes conseils, et m'a perdu ma flèche.

271. Caja palá numajlá rijló i'macá. Uncá rema'lá ; pachá ricapichachiya majó i'macá.

Je lui ai pourtant bien dit, mais il n'écoute pas. Il l'a fait revenir ici.

272. Aú nu'jicha majó ricá eyá, nuteló, que rimicha.

Alors, je suis venu ici pour elle, nutelo, dit-il.

273. — Que jo'ó ricá, nuteló. Iphari majó ricá, nujijilare. Ri'macá e'iyonaja, uncá me ño'jó nupatala pijló ricá.

— C'est vrai, nutelo. Elle est revenue ma flèche. Cependant, je ne peux pas te la rendre.

274. Nupataquela pijló ricá, ñaqueja ca ricapíchatajla picá. Ñaquele uncá meque nula'lá pijló.

Si je te la rends, elle va te tuer. Donc je ne peux rien faire pour toi.

275. — Ñaqué nuteló.

— Bien nutelo.

276. E rimicha:

Et il ajouta:

277. — Re po maare apú nujijilare. Capu cají calé, uncá rinólajla camejeri. Apala chu queja rinóca camejeri.

— J'ai une autre flèche. Celle-là, elle ne réussit pas toujours à tuer du gibier.

278. Je'runa, uncá rinola.

Les pécaris à lèvres blanches, elle ne les tue pas.

279. Apiyé caje, rinó apala chu queja pajluhuana.

Les pécaris à collier, elle en tue un quelquefois.

280. Apala chu, uncá rinola necá. Neñaa

Mais il arrive qu'elle n'en tue aucun. Ils

ricá.

281. Cahuayá caje, rinó apala chu queja.

282. Marí queja ricá ta cari, nuteló.

283. — Ñaqueca nuteló, que rimicha.

284. Piña'á palaja ricá.

285. — Ñaqué ricá.

286. Caja ripi'chó.

287. Caja riphicha riñacaré chojé.

288. E rejena quemicha rijló :

289. — Nujmere picá ?

290. — Nucá, o'hué.

291. — E pi'michá rejó ?

292. — A'a, nu'jichá rejó nujijilare pataje.

Numicha rijló : « Nujijilare pataje nu'jichá majó »

293. Rimicha nojló :

294. « Re jo'ó pijijilare maare, ri'macá e'iyonaja, uncá meque la'jé nupatala pijló ricá. Nupataquela, ñaqué a'cá ricapíchatajlá picá nuteló. Ñaquele, uncá meque numalá pijló »

295. E rimicha nojló :

296. « Re jo'ó marí apú, maare nucapi. Apú caje ta, uncá paala.

s'enfuient.

Les cerfs, elle les tue parfois.

C'est comme ça avec celle-là, nutelo.

— Bien, nutelo, dit-il.

Emmène-la, juste comme ça, dit-il.

— D'accord.

Déjà il rentrait.

Il arriva chez lui.

Ses frères lui dirent :

— Petit frère, c'est toi ?

— C'est moi, grand frère.

— As-tu été là-bas ?

— Oui, j'ai été chercher ma flèche.

Je lui ai dit : « Je suis venu récupérer ma flèche »

Il m'a répondu :

« Ta flèche est bien ici, mais je ne peux pas te la rendre. Si tu la prends, elle essaiera de te tuer. Donc je ne peux pas accepter »

Il me dit aussi :

« Il y en a aussi une autre, je l'ai ici. Celle-là, elle n'a rien à voir, elle n'est pas aussi bien.

297. Apala chu queja rinoca camejeri, apala chu uncá rinoca camejeri.

Parfois, elle tue du gibier, parfois elle ne tue pas.

298. Apiyena cajena, rinó apala chu queja, apala chu uncá rinola necá. Apala neñaa ricá.

Les pécaris à collier, elle les tue quelquefois. Mais il arrive qu'ils lui échappent.

299. Marí caje hua'té, ricá, cahuayana caje, ricá rinó. Apala chu rinoca necá.

Parfois, elle tue aussi les cerfs.

C'est ainsi, avec elle.

300. Marí que rijhua'té ricá.

Si elle ne te convient pas, tu n'as qu'à la jeter ! »

301. Uncá ají que paala, pica'já ricá ta ! »

302. — Ra'chá cari apú ta nojló. Uncá paála ricá, rimicha nojló. Ñaqué e'iyonaja nuji'chá riliyá ricá. Munico notá'ichajla ricá nomácaloje mequeca ricá. Palani ca'jná, uncá paala ca'jná ricá, que rimicha.

— Il m'a donné celle-là. Elle n'est pas très bien, m'a-t-il dit. Mais je l'ai prise. Demain, je l'essaierai pour voir comment elle est. Peut-être qu'elle est bien, peut-être pas.

303. — Ñaqué ricá nemíchaca rijló.

— Bien, lui dirent-ils.

304. Muní que rimicha najló :

Le lendemain, il leur dit :

305. — Nomichajlaco ricá, mequeca ricá ri'má nacú nojló. Palani ca'jná ricá, uncá paala ca'jná.

— Je vais l'essayer pour voir comment elle est après ce qu'il m'a dit. Peut-être qu'elle est bien, peut-être pas.

306. E caja ri'micha. Riphachiya ejé apiyena.

Il s'en alla et rencontra des pécaris à collier.

307. E rimicha : « Nujijilare apiyajena ca maarona. Pinó nojló necá, nujijilare »

Il dit alors : « Flèche à moi, il y a des pécaris à collier par ici. Tue-les pour moi, flèche à moi »

308. E riqui'chá naloco'pani.

309. E rinocha « curu curu tee ». E rinocha piño apú « curu curu tee ». E rijiicho nanacu ají ño'jó queja.

Et il la jeta vers eux.

Elle en toucha un « curu curu tee », puis un autre et elle les poursuivit.

310. Caja ehuaja apiyena ñaicha ricá.

311. Jupichami ri'jichá yacá'jo. Amicha ijijilare to'chaco.

Pour finir, ils lui échappèrent.

Plus tard, il alla regarder et vit sa flèche couchée par terre.

312. — Yee ! que rimicha. Meque chapú huani ! Uncá rinólacha nojló japiyé, imata're.

— Oh ! s'exclama-t-il. Quel malheur !

Elle n'a pas tué pour moi le pécari à collier, son gibier.

313. Caja ripi'chaco a'jní ño'jó.

Il rentra.

314. E nemicha rijló:

Et ils lui dirent:

315. — Yúca'a o'hué ?

— Ça s'est bien passé, grand frère ?

316. — Yee ! Uncá nojena que rimicha.

— Non, mes frères, répondit-il.

317. Apú caje ta huani, pu'huareni ta huani !

Elle n'a rien à voir, elle est très mauvaise !

318. Cají ra'á nojló, que rimicha.

C'est ce qu'il m'a donné, dit-il.

319. Muní que ri'jichá piño.

Le lendemain, il repartit.

320. — Nomichajlaco caja penaje.

— Je vais essayer une dernière fois.

321. Riphachiya cahuaya.

Il rencontra un cerf.

322. Rimicha : « Nujijilare, marí cahuayá, pinó nojló ricá nujijilare »

Il dit : « Flèche à moi, ce cerf, tu vas me le tuer, flèche à moi »

323. E riqui'chá ricá riloco'pani. E cahuayá jiicho « tee tee ». E ta riji'chó rinacu. E rinocha piño ajnare ricá.

Il la tira vers lui. Et le cerf se sauva. Alors, elle le poursuivit. Elle l'attrapa plus loin.

324. Cahuayá qui'chá rinaquiyó ricá.

Le cerf la jeta.

325. E riji’chó piño rinacu. Ripachiya piño ricá a’jní ño’jó. E riqui’chá piño rinaquiyó ricá. E riji’chó piño rinacú. A’jnare ají que rinocha piño ricá. E caja rinocha ricá.

Alors elle le poursuivit encore. Là-bas, plus loin, elle l'attrapa de nouveau. Il la jeta encore. Elle le rattrapa. Et enfin, elle le tua.

326. Jupichami ri’jichá yaca’o. Amíchari ritami to’có.

Plus tard, il alla regarder et vit son corps étendu.

327. — Caja nujijilare nori ta nojló cahuayá !

— Ça y est, ma flèche a tué un cerf pour moi !

Et il rentra.

328. E caja ripi’chó.

Il arriva.

329. Riphicha.

— Ça s'est bien passé, grand frère ?

330. — Yúca’a o’hué ?

— Oui. Aujourd’hui, elle a tué pour moi un cerf. Enfin, elle a réussi !

331. — A’a. Chúhuaja rinocha ta nojló cahuayá. Rila’cá peja rinóchaca !

332. Maáreje Cuhuañé yucuna tajnó.

C’est ici que l’histoire de Cuhuañé se termine.

Histoire des deux petits Blancs abandonnés

Narrateur : Milciades Yucuna
Mai 1999

1. Pajluhuaja ina'uqué i'michari, caríhuana chi'náricana i'michaca.	À une époque où déjà existaient les ancêtres des Blancs, vivait un homme.
2. Unca me ño'jó huahue'pílacha na rimicha. Apala caríhuana chi'náricana ca'jná ri'michá.	Nous ne pouvons pas savoir qui il était. Peut-être qu'il était l'un des ancêtres des Blancs.
3. Uncá me ño'jó huahue'pílacha.	Nous ne pouvons pas savoir.
4. Ricá yani i'michari. Cajrú riyani i'michari.	Il avait de nombreux enfants.
5. Mejere ca'jná ?	Combien pouvaient-ils être ?
6. Apala *veinte* ca'jná ne'michá.	Ils étaient peut-être une vingtaine.
7. Necá nacojé, uncá me ño'jó nara'pá ajñala palá nacaje nanacojé.	Avec eux, il était impossible que le père parvienne à se nourrir correctement.
8. Rinocha camejeri. Ricá naló moto'ocha.	Il tuait du gibier que leur mère préparait.
9. Ricá ruhuitúca'chiya. Ropicha ricá. E rumicha ruyajnajlo :	Après avoir servi, elle disait à son mari :
10. — Chuhua pajicha pajnehuá.	— Mange à présent.
11. — Je.	— Bien.
12. Que huajé ruhuitúqui'cha rinacojé, eja riyani i'michá ricá. E najñachiya « meje, meje » piyuque rinacu. Caja penaje ne'rachiya ralami.	À peine avait-elle servi que ses enfants se précipitaient et dévoraient tout ce qu'il y avait. Pour finir, ils buvaient même le bouillon.

13. — Yee ! Meque chapú huani nuyani, huejaputenami la'cá nucá !

— Oh ! Quels sales gamins ! Ils me traitent vraiment trop mal !

14. Riqueja huani, uncá me ño'jó nojñala palá nojnehuá nanacojé ta !

Alors comme ça, il n'y a même pas moyen de manger avec eux !

15. Marí caje jhuateja ri'michá júpija najhuaté ta !

Cela faisait longtemps que c'était ainsi avec eux.

16. Caja ehuaja ri'michá piño ja'pajé.

Alors il alla marcher une nouvelle fois.

17. Uncá na ramálacho. Puturu ñani ja calé rinocha.

Il ne vit rien. Il tua juste une petite perdrix[547].

18. Ricá penaje riráchiya ricá. E caja rito'chiya ricá ripaturunare chojé. E rimicha:

Enfin, il la dépeça, la mit dans son sac, et dit:

19. — Uncá meque nula'lá. Caja uncá nomálacha camejeri ; nuphajico.

— Je ne peux rien faire. Je n'ai pas vu de gibier ; je m'en vais.

20. Caja ripi'chaco. Iphíchari lainchu riñacaré chojé.

Il rentra et arriva tard chez lui.

21. — Yúca'a pa'yú ? que nemíchaca.

— Comment était-ce papa ? dirent-ils.

22. — Yee ! Uncá nomálacha nacaje. Majopeja nuphíchaca, unca nonólacha.

— Je n'ai rien vu.

Je suis parti pour rien, je n'ai pas tué.

23. — Yee ! Meque chapú huani pa'ayú ! que nemicha.

— Oh ! Quel malheur papa ! dirent-ils.

24. Caja emaja najúhui'cha.

Enfin la nuit les obscurcit.

25. E naló moto'ocha queñá. E

Leur mère prépara un jus de manioc[548]. Puis

[547] **Puturu** *s.* (Esp). *Perdiz* (Esp.) Perdrix. (*Odontophorus gujanensis*).

ruhuitúca'chiya. E rujluchiya najló ricá, riyaquíchaca.

elle le transvasa de bol en bol pour qu'il refroidisse.

26. E rumicha:

Et elle dit :

27. Uncá huani iná ajñala yuhuaná. Marija i'rá icamátaco yámona, nuyani.

Il n'y a vraiment rien à manger les enfants. Buvez cela, ensuite vous irez dormir mes enfants.

28. — Je, que nemíchaca rojló.

— Bien, lui dirent-ils.

29. E caja ne'richa.

Et ils burent.

30. — Caja chuhua yuhuaná i'richá queñá, chuhua icamato yuhuaná, que rumicha najló.

— Maintenant que vous avez bu votre *queñá*, allez vite dormir, leur dit-elle.

31. E caja ne'jichá camátajo. Lapichami ruyajná quemicha rojló:

Alors ils allèrent se coucher. Durant la nuit, son mari lui dit :

32. — Pamacajlá ají puturu ñani nonocha. Nuráchiya rehuaja. Pamácajla pimoto'ochi nojló ricá, nojñachi nacamáchiyaco.

— Regarde cette petite perdrix que j'ai tuée.
Je l'ai découpée sur place. Regarde si tu peux me la préparer, que je puisse manger pendant qu'ils dorment.

33. — Je, que rumicha.

— Bien, dit-elle.

34. Caja ru'michá rimoto'oje. E ruhuitúca'chiya.

Elle se mit à la faire cuire. Ensuite elle servit.

35. Cachuhua ruhuá'ichaca rijló:

36. — Chuhuaca pajicha pijhuána'pa

Tout doucement, elle l'appela :

---

[548] **Queñá** *s.* (Yuc). *Manicuera* (Esp. Ver.). Jus du manioc amer. Traditionnellement, les femmes font perdre la toxicité mortèle de ce jus en le faisant reposer une heure ou deux. Ensuite elles le laissent bouillir un bon moment.

ñani.

37. E rihuitúqui'cha rajñaje, e jácho'cho ta ri'rí.

38. — Camuca hua(ni) nucá *papá*.

39. Apú piño, apú ja'cho piño, apú piño, apú piño. Napochiyaco piyuque.

40. E najicha piño « meje, meje » piyuque rinacu. Caja najñachiya ta e'iyajé.

41. — Yee ! Meque chapú huani ! Naco'na ta la'á nucá ají que calé hua'jini huani ! Ñaqué calé nala'cá ta nucá !

42. Caja ricá rácho'chaco reta chojé. Uncá na rajñala chu.

43. Caja ehuaja riyani ta camáchiyo piño.

44. E jupichami rimíchaca riyajálojlo:

45. — Hua'jini hua(ni) nuyani la'cá nucá ; uncá me ño'jó nojñala no'jnehuá nanacojé ta !

46. Iñaphí cha nuhuaja'taco nanacojé.

47. Caja i'macale numá pijló : muní nu'jnajica nanaquiyana ta ca'taje ají que ya'jnaje, caja uncá me ño'jó nojñá nojnehuá nanacojé ta !

— Maintenant mange ta petite prise.

Quand il descendit (de son hamac) pour manger, l'un de ses fils se précipita.

— J'ai faim moi aussi, papa.

Un autre enfant arriva, puis un autre et encore un autre. Tous se réveillèrent.

Ils mangèrent encore tout ce qu'il y avait.

Enfin ils avaient même rongé les os.

— Oh ! Vraiment quel malheur ! Ces méchants gamins me font toujours la même chose ! Alors c'est comme ça qu'ils me traitent !

Il retourna s'asseoir sans rien manger.

Enfin ses rejetons se rendormirent.

Plus tard, il dit à sa femme :

— Ils me font toujours la même chose ; pas moyen de manger sa propre nourriture avec eux !

Ils me font devenir squelettique.

Alors je te dis : demain j'irai abandonner certains d'entre eux au loin, puisque avec eux, il n'est même plus possible que je mange !

J'emmènerai deux d'entre eux : un garçon

48. Iyamá, pajluhua achiñá inanaru, re'ehueló hua'té nu'jnaje.

et une fille.
Je leur dirai : « J'ai vu des ruches là-bas.

49. « Nacaje a'jnaje nomá munumunu. I'jná ! Nuhuachiyachi i'raca necá » que numájica najló.

Allons-y ! J'ai envie de me régaler »

Voilà ce que je vais leur dire.

50. Caja numájica nacaje.

51. — A'a, que rumicha rijló.

— Oui, lui dit-elle.

52. Caja nacamáchiyo.

Ils allèrent dormir.

53. Muní que najme'chiya, e rimicha najló :

Le lendemain, quand ils furent réveillés, il leur dit :

54. — Yuhuaná, munumunú reja nomá júpimi i'macá ají lo'copani. I'jná ! Nuhuachiyachi i'raca necá.

— Les enfants, l'autre jour j'ai vu des ruches là-bas, de ce côté. Allons-y ! J'ai envie de me régaler.

55. Aú numá ijló : iyamá icá i'jnajeño.

Alors je vous annonce que deux d'entre vous viendront.

56. Picá re'iyá cajiru pe'hueló ñani hua'té i'jnaje iyamá, que rimicha.

Toi là et celle-ci, ta petite soeur, vous viendrez tous les deux.

57. — Je, que nemicha.

— Bien, dirent-ils.

58. — Pa'yú mere chi pamá necá ?

— Papa, où les as-tu aperçues ?

59. Ají loco'pani nomá necá majopeja ihuami eyá nomá necá, que rimicha.

Dans cette direction, je les ai vues en plein milieu de la forêt, dit-il.

60. — Je ! I'jná huamíchachi ricá pa'yú, que nemicha rijló.

— Bien ! Allons voir cela papa, lui dirent-ils.

61. Caja ricaja ne'micha.

C'est ainsi qu'ils s'en allèrent.

62. Riji'chá camúra'la marí quiña ñópo'jlo

Il emmena une calebasse de cette

que. Caja riji'chá cajné.

grandeur[549] et aussi du maïs.

63. E ne'jichá iñe'pú chuhuá, ají que ya'jná.

Ils prirent le chemin et allèrent loin.

64. E rimicha :

Il dit :

65. — Marí loco'pani nuhue'pí necá yuhuaná, que rimicha.

— Je sais qu'elles sont par là, les enfants, dit-il.

66. E namachiya majopeja rihuami e'iyohuá ne'jichá.

Et ils coupèrent à travers bois.

67. E ro'hué ta qui'chá cajné « to'o » que, « to'o » que, nená que'huá penaje.

Le garçon jetait du maïs pour marquer leur chemin[550].

68. E re'hueló chiri'chayo ja'pejé. Rucá ajmílo'cha cajné riqui'chare. Penajemi rojmílo'cha « milú » que, « milú » que rinacu ja'piyá.

Sa soeur qui se promenait derrière, se baissait pour avaler le mais qu'il jetait.

69. Jupichami ripajno'chaco yacá'jo. Amichari rojñachiyaca ricá cajné riqui'chare. Ricá rojñacha ra'pejé.

Plus tard, il se retourna, et la vit en train de manger le maïs.

70. — Ay ! que rimicha. Meque pajñaca ricá ? Huená que'huá nuca'á ricá !

— Oh ! dit-il. Comment peux-tu manger cela ? Ce sont les marques de notre passage que je suis en train de jeter !

71. Uncá naje calé pajñá marí que. Noma'cá pa'yú quemaca : « Muní que nu'jnájica nanaquiyana ca'taje ají que

Il n'y a aucune raison que tu les manges. J'ai entendu notre père dire : « Demain, j'irai abandonner au loin certains d'entre

[549] Le narrateur montre le diamètre de la calebasse en écartant face à face ses deux paumes d'environ vingt centimètres.
[550] **Ená que'huá** *s.* Marque par où l'on va.

ya'jná ».

72. Marí que noma'cá rimacá.

73. Apala quehuaca rimacá queja. Ri'jichaca huacupaje chuhua cají.

74. E caja na'picha, e caja ricajnere tajichó.

75. Eyá caja riqueño'cha chira'cana eja'huá paná « chichi » que, « chichi » que. A'jná ya'jnaje.

76. E nara'pá quemicha najló :

77. — Mere nomajla necá i'macá ? Maare que huani nuhue'pí ne'macá. Apala ajní ño'jó pani ca'jná necá. I'jná huamá'ijla.

78. Caja na'picha piño, a'jná ená quétana.

79. E rimicha piño :

80. — Mere ta nomala necá « chee ! ». Marí que huani nuhue'pica.

81. Maáreja ihuata nomíchajlaco a'jní ño'jó pani. Pu'huacaja nuphatajica ee, nuhuá'je ijló nacha, que rimicha.

82. Caja ja'pichá ucapani, eyá caja rácho'cho ta hua'tumucú ji'huátaje camúra'la acúhua'taje. Caja ricá

eux ».

C'est ainsi que je l'ai entendu parler.

Peut-être qu'il va vraiment faire comme il a dit. Il va nous abandonner à présent.

À force de marcher, son maïs se termina.

Alors il commença à arracher des feuilles.

Ils allèrent très loin.

Et leur père dit :

— Où est-ce que je les ai vues ? Je suis certain qu'elles étaient par ici. Peut-être dans cette direction. Allons voir.

Ils repartirent et allèrent encore plus loin.

Il dit alors :

— Où est-ce que j'ai bien pu les voir ! Je suis sûr que c'est cela.

Attendez ici, je vais voir de ce côté.

Quand j'aurai trouvé, je vous appellerai, dit-il.

Il alla au devant d'eux et grimpa à un arbre[551] pour accrocher sa calebasse.

Après il descendit et les abandonna.

[551] **Hua'tumucú** *s.* Arbre non identifié, dit à « lianes de singe » (Esp. *Soga de mico*).

rihuitúqui'cha. Caja que ripaña'chá necá.

83. Caja riphíchaco rimachi'yá. « Matá[552] » raphú chojé. En rentrant, il coupa à travers bois. Ensuite le vent se mit à souffler.

84. Ejomi carena ji'chá japihuá. Ricá yaícharu camúra'la choje « Phuuu, phuuu ». Il résonnait dans la calebasse : « Pouuu, pouuu ».

85. — A'jnare ca'jná pa'yú amicha necá. — Là-bas, c'est sûrement papa qui les a vues. Regarde, il nous appelle. Allons voir.

86. Pa, rihuá'ca huacha. I'jná huamícharijla.

87. E ne'jichá a'jnáreje quetanicha. Caja rimanúmi'chaco. Pendant un moment, ils ont marché pour aller là-bas, mais on n'entendait plus rien[553].

88. E metanaja piño « Phuuu ». Peu après, de nouveau : « Pouuu ».

89. E ilé piño, na'picha piño. Puis ce fut la même chose, ils passèrent de nouveau.

90. Ajná riqueño'ó piño. Rapho'cha piño « Phuuu ». E na'picha piño, e rimanumi'cha piño. De loin, la calebasse recommença. Elle soufflait de nouveau « Pouuu ». Ils passèrent encore et elle se tut.

91. E nahuá'icha piño « Pa'yú, pa'yú ! ». Ils appelaient toujours « Papa, papa ! »

92. E metanaja : « Phuuu ». E nayacá'icho yenoje, amíchari camúra'la acúhua'co yenó. Plus tard : « Pouuu ». Ils regardèrent en haut et virent que la calebasse était accrochée.

93. — Racúhui'cho hua'tumucu ji'huata — Il l'a attachée à l'arbre !

[552] **Matá** *onom*. Bruit de quelque chose qui tranche, comme une machette qui taille les branches pour se frayer un passage en pleine forêt.
[553] *Rimanúmi'chaco*. Il se taisait (en parlant de *camúra'la*, la calebasse).

chu nacú !

94. — Yee ! Chuhuaca pa'yú qui'chaca huecá rimaquejami. Caja numicha i'michaca marí que pa'yú quemaca. Ñaquehuaja riqui'chá huecá chuhuaca. Uncá meque huala'lá.

— Oh ! À présent papa nous a abandonnés comme il l'avait annoncé ; je l'avais bien dit.
C'est ainsi qu'il nous jette à présent. Nous ne pouvons rien faire.
Rentrons !

95. I'jná huapa'chó !

96. Caja icaja napi'chacó. E ja'pá paná nachira'á nacuhuá na'pichó. Riphicha ricajné nacuhuá. E na'pichó rinacuhuá.

Ainsi, ils firent demi-tour. Ils marchaient le long des feuilles arrachées. Il arriva au maïs et ils le suivirent.

97. A'jná quétana caja ritajichó.

Plus loin, il se termina.

98. E rimicha :

Il dit alors :

99. — Meque rili'chaco ?

— Qu'est-ce qu'il lui est arrivé ?

100. E rumicha:

Elle dit :

101. — Nucá ajichari ricá o'hué.

— C'est moi qui l'est mangé, grand frère.

102. — Ay ! que rimicha. Na penaje pajñaca ricá?

— Oh ! À quoi cela te sert de le manger ?

103. Ñaqué huená penaje nuqui'chá ricá. Naje pajñá ricá ?

C'était nos traces que je jetais. Pourquoi les as-tu mangées ?

104. Uncá meque huala'lá, que rimicha.

Nous ne pouvons plus rien faire, dit-il.

105. E caja ne'jichá mapeja reyá.

À partir de là, ils allèrent sans rien[554].

106. Napumí capi'cho, eyá ne'jichá mapeja.

Leurs traces se perdirent, alors ils continuaient ainsi.

107. E ne'jná a'jní ño'jó.

Ils prirent une direction.

[554] **Mapeja, majopeja** *adv.* Comme ça sans rien. Sans moyen et sans savoir.

108. Mapeja yuhuaná yahua'chiya. Caja nachipuqui'chaca. Pajlúhue'la e'iyohuajá nachipuqui'cha.	Ils ne trouvaient pas de repères. Ils firent des détours et tournèrent en rond.
109. Caja ehuaja najúhui'cha.	Enfin, [avec la nuit] ils assombrirent.
110. E caja ne(y)icha ñani.	Ils pleuraient comme des bébés.
111. E lapí cajrú mari'huena i'rachiya necá. Ñaqué ne(y)icha que.	Durant la nuit, les moustiques vinrent les boire. Ils restaient ainsi, et sanglotaient.
112. Caja ehuaja nacamáchiya.	Pour finir, ils s'endormirent.
113. Muní que na'picha piño. E natajicha me'pi(jí) na(cú). Caja najicha malacala hue'rula. Cajrú hue'rula caje ñani najicha.	Le lendemain, ils marchèrent de nouveau. Ils finirent par avoir faim. Ils mangèrent des petits fruits de perroquet[555] . Ils en prirent beaucoup.
114. Caja najúhui'cha piño. Caja ne(y)icha piño. Nacamáchiya piño.	Déjà, ils s'assombrirent de nouveau. Ils pleuraient encore.
115. E napocha. Yehuíchaja iná jme'taca napocha. E nemi'chá capere apóchaca : « Ca'pereee », capere apóchaca.	Puis ils [les coqs] les réveillèrent. C'est quand on ouvre bientôt les yeux, qu'ils réveillent. Ils entendirent un coq crier : « Coquooo ».
116. E nemicha:	Alors ils dirent :
117. — Ají loco'pani ca'jná huachi'ná.	— De ce côté, [nous retrouverons] peut-être les nôtres[556].
118. Na'chá rená.	Ils donnent signe de leur présence.
119. Munico huamíchajla caja ca'jná	Demain nous irons voir et nous saurons

[555] **Malacala hue'rula** *s.* (Yuc). *Asaí de loro, cocuyo* (Esp. ver.). Fruit non identifié.
[556] **Chi'ná** *s.pl.* Ancêtres, aïeux, parents.

hue'picha huachi'ná nacú. Munico huamíchajla.

peut-être quelque chose sur eux.

120. Muní que i'jná huamicha rijló.

Demain nous irons voir.

121. Caja na'picha.

Ils repartirent.

122. Iphíchari ; amíchari apojó ri'michá.

Une fois arrivés, ils virent qu'ils étaient chez d'autres gens.

123. — Na paca ? Apala ca'jná necá hue'picha nacú. I'jná huamíchajla.

— Qui sont-ils ? Peut-être qu'eux, ils savent quelque chose. Allons voir.

124. Amíchari phíyu'queru yá'co.

Ils virent une vieille femme assise.

125. Rojmi'chiyaca manteca acu ; rojmi'chá capere ejhué, paru caje.

Elle faisait frire dans de la graisse des oeufs et des bananes.

126. Amíchari mejrurú ru'michaca.

Ils virent qu'elle était aveugle.

127. E rimicha :

Il dit alors :

128. — Tojmarú, maáreya pihuata nucá, nuji'chaco huajló cají rojma'care naquiyaná huajló huajñachi.

— Petite fille, attends-moi ici, je vais prendre un peu de ce qu'elle fait frire pour que nous puissions manger.

129. — A'a, que rumicha.

— Oui, dit-elle.

130. Caja ri'jichá rijña'je. E riji'chá paru rojmi'chare naquiyana. Riji'chá « ché, ché, ché » que.

Il y alla et prit un peu des bananes frites. Il les prenait en faisant « ché, ché, ché ».

131. E rujlú chiyá ro'napitá, « Um, um ! » ruli'chaca.

Alors sans ses yeux, elle agitait son bras en faisant « Um, um ! ».

132. E ra'chá rojló rinaquiyana.

Puis, il en donna un peu à sa soeur.

133. Ricá najicha. E rumicha :

Ils les mangèrent et elle dit :

134. — O'hué, nu'jná pijhua'té huajñachi

— Grand frère, je viens avec toi pour que

iyamá ricá.

nous puissions manger tous les deux.

135. — A'a, que rimicha.

— Oui, dit-il.

136. Pa ! Pi'chaniña runacu. Apala roma'á huecá, que rimicha.

Mais attention ! Ne ris pas d'elle. Elle pourrait nous entendre.

137. E najicha piño : « ché, ché, ché ».

Ils se servirent de nouveau : « ché, ché, ché ».

138. Eja « Ji ! Ji ! Ji ! » ru'chichaca runacu.

Et elle pouffa de rire.

139. — Ay ! que rumicha. Na que ilé ?

— Oh là ! dit-elle. Qui est là ?

140. E ta neícho ru'micha.

Ils prirent la fuite.

141. — Pi'chaniña que numíchaca i'michaca.

— Ne ris pas ! je t'ai dit.

142. E ta phíyu'queru ji'charo nanacu.

La vieille se mit à les poursuivre.

143. Ricá penajemi ta nejrichaca cajmú ihuataje. E ruphicha na'pejé.

Après, ils grimpèrent le long d'un arbre à uva[557]. Et elle arriva en dessous d'eux.

144. E rumicha : « Na que ilé ? »

Elle dit : « Qui est-ce ? »

145. Ruyacaíchaco runacare jitami chiyá nachaje. Amíchari.

Avec un morceau de miroir, elle pouvait les voir. Elle les aperçut.

146. — Yee ! yuhuaná, que rumicha. Icá chi que ilé !

— Oh ! des enfants, dit-elle. C'est vous !

147. — A'a, huecá, que nemíchaca.

— Oui, c'est nous, dirent-ils.

148. — Necá, nachi'ná cupacare ne'macare nacú, que icá ?

— Ceux que leurs parents ont abandonnés, c'est vous ?

149. — A'a, que nemicha. Huecá que.

— Oui. C'est nous que nos parents ont

[557] **Cajmú** *s.* (Yuc.). *Uva de árbol* (Esp.). (*Pourouma cecropiifolia*).

Huecá huachi'ná cupá.

150. — Ñaqué ricá. Caja iphicha nunacu, yuhuaná, que rumicha.

151. Chuhua, ihuitúca'a majó, iphachi nunacu. Eco nulamála'a nujluhuá icá, que rumicha.

152. Eco no'ó a'jneji ijló, ajñachi, que rumicha.

153. Ñaquele numá ihuituca'á majó !

154. — Uncá, que nemicha. Uncá me ño'jó huahuitúca'la. Caja maarejena huecá.

155. — Uncá, que rumicha. Uncá meque calé nula'jica icá.

156. Palá no'jica a'jneji ijló, que rumíchaca.

157. — Uncá, que nemicha.

158. — Ay ! que rumicha. Me calé chi uncá jema'qué ta que ilé ? Marí caje ca'jná ihuata.

159. Ricá penaje roláichaca runaquiyó « cau cau ». E rophocha « ru phu ».

160. E jacana jácho'cho nanacu. Ricá i'rachiyaño necá.

abandonnés.

— Bien. Alors vous êtes avec moi, les enfants.

Maintenant descendez, approchez. Si vous voulez je m'occuperai de vous, dit-elle.

Je vous donnerai à manger.

Alors je vous dis de descendre !

— Non. Nous ne pouvons pas descendre. Nous habitons ici maintenant.

— Non, dit-elle. Je ne vous ferai rien.

Je vous donnerai bien à manger.

— Non, dirent-ils.

— Oh ! Comment se fait-il que vous ne voulez rien entendre ? C'est peut-être cela que vous voulez.

Alors là, avec ses mains, elle se frotta le corps et souffla « pfu ».

Les fourmis *jaca*[558] se précipitèrent sur eux. Elles les buvaient.

Alors ils se les retirèrent.

[558] **Jacá, acá**. *s.* (Yuc.) *Hormiga caminante* (Esp. ver.). Fourmi noire et jaune (non id.).

161. E nacupáchiya nanachiyo necá.

Ensuite, elle prit les fourmis *mané*[559]. Elle

162. E ruji'chá piño manena. Rophocha piño « phu » que.

souffla de nouveau « pfu ».

Ils les jetèrent encore une fois.

163. E nacupicha piño necá.

Alors elle prit les poils de son aisselle.

164. E ruji'chá piño rujahuilachi. E rophocha jáina « ao ».

Elle souffla et des serpents se précipitèrent sur eux..

165. Ricá nóchiya necá.

Ils ne pouvaient pas résister[560].

166. E ta nahuitúqui'cho, neíchaco. E naachiyo cahuacaje.

Ils descendirent en fuyant. Et en bas, ils tentèrent de s'échapper.

167. E ta ruphachiya necá ña'ji que nanacu. Caja rupachiya necá.

C'est alors qu'elle les attrapa avec force. Dès lors, elle les tenait.

168. Caja ro'chaca necá ucapú chojé.

Et déjà, elle les enfermait.

169. Rumicha :

Elle dit :

170. — Maáreja i'má yuhuaná, que rumíchaca najló. Eco no'ó a'jneji ijló maáreje.

— Vous vivrez là maintenant les enfants, leur dit-elle.

C'est là que je vous donnerai à manger.

171. Caja ruchiya nacha « eje ».

Déjà elle refermait la porte sur eux.

172. Ro'chá a'jnejí najló, pajluhuaja ajechi quétana.

Elle leur donna à manger pendant toute une année.

173. E rumicha najló :

Puis, elle leur dit :

174. — Mequecha itahua'co yuhuaná ?

— Comment grandissez-vous les enfants?

175. Chuhua iya'tá icó nomaíjla méquechaca itahua'co nojló yuhuaná.

Maintenant, montrez-vous, que je puisse

[559] **Mané** *s.* (Yuc.). *Conga* (Esp.). Grande fourmi, la plus vénimeuse de toutes (non id.).
[560] *Ricá nóchiya necá.* Lit. / il tua eux / Il les tua. Ils les a eux.

voir comment vous grossissez, les enfants.

176. E nemicha :

Ils dirent :

177. — Uncá jo'ó huani huatahua'lo. Hue'má calaja huecá phíyu'queru, que nemíchaca rojló.

— Nous n'avons pas encore vraiment grossi. Nous sommes toujours pareils, vieillarde, lui dirent-ils.

178. — Iya'tacajla a'napitá nojló, nomaijla ricá, que rumicha najló.

— Passez-moi votre bras, que je puisse me rendre compte.

179. E rarúqui'cha ra'napitá rojló.

Il fit sortir son bras.

180. — Yee ! Meque chi uncá jo'ó huani picá ? Apa'huelo ta piya'tacajla pa'napitá nojló nomaijla.

— Oh ! Comment se fait-il que tu ne sois pas encore prêt ? L'autre, la soeur, montre-moi ton bras, pour voir.

181. E rorúqui'cha piño ro'napitá rojló.

Et elle aussi introduisit son bras.

182. E rujapichaca nanacu, amicha ne'macálaja ne'michaca.

Quand elle les tâtait, elle se rendait compte qu'ils étaient comme avant.

183. — Yee ! que rumicha. Meque chi uncá jo'ó huani itahua'jló nojló. Júpicha huani nohuojíchaca ricá i'macá, eyonaja uncá ipitalo nojló. Uncá huani itahua'jló.

— Oh ! Comment pouvez vous ne pas grandir avec moi ? Cela fait longtemps que je m'occupe de cela, mais vous ne grossissez pas.

Vous n'arrivez pas à croître.

184. E ruchiya nacha, caja ro'chaca na'jné.

Elle les enfermait toujours quand elle leur donnait à manger.

185. E nenócha jirí. Ricá jipimi naji'chá.

Ils tuèrent une souris, et prirent sa queue.

186. Naquetana ca ne'michaca pajluhua jarechi queja.

Ils vécurent encore ainsi pendant un an.

187. E rumicha piño :

188. — Chuhua yuhuaná iya'tacajla piño icó nojló nomaíjla piño mequechaca itahua'co.

189. E nemicha piño :

190. — Huemá ca'lá jo'ó huecá.

191. Uncá huani huata'huajló. Pamá !

192. E naji'chá jiri jipimi. Ricá riya'chiya.

193. — Pamá ! que rimicha rojló.

194. E rarúqui'cha jiri jipimi rucapi.

195. — Apa'huelo ta !

196. E ruji'chá riliyá ricá. E rorúqui'cha piño ricá rucapeje piño ricá.

197. — Meque itahua'jló nojló, que ilé yuhuaná ! que rumicha. Júpicha huani nohuojítaca icá. I'macá eyonaja, uncá huani itahua'jló nojló yuhuaná ! que rumicha najló.

198. Ñaquele pe'iyocha ne'michaca, pajichaño rujhua'té majopeja.

199. E ru'chiya piño nacha, caja rohuojíchiya piño necá. E ne'micha

Elle dit une nouvelle fois :

— Maintenant les enfants, montrez-moi comment vous êtes, pour voir comment vous grandissez.

Ils dirent encore :

— Nous sommes toujours pareils. Nous n'arrivons pas à grossir. Regarde ! Ils prirent la queue de souris, et lui montrèrent.

— Vois par toi-même !

Elle prit dans sa main la queue de souris qu'il avait fait sortir.

— Et l'autre, la soeur !

La fille lui prit [la queue de souris] et la glissa à son tour pour qu'elle puisse tâter.

— Comment vont-ils grandir ces gosses ! dit-elle. Cela fait longtemps déjà que je les engraisse. Mais il n'y a pas moyen de les faire grossir !

C'est ainsi que durant leur croissance, ils la trompaient[561].

Et elle refermait toujours l'ouverture une fois qu'elle s'était occupée d'eux.

[561] **Pájlacaje iná jhua'té mapeja.**Tromper quelqu'un, mentir à, abuser de.

piño.

200. E caja nañapáchiya tahua'cajo.

201. — Yee !

202. Cajruna ne'michaca, imujúla'una.

203. Ñaqué caja re'hueló i'michaca.

204. Ejéchami ruqui'chá jirí jipimi.

205. Ejéchami rumíchaca piño najló :

206. — Chuhua yuhuaná iya'tacajla piño icó nojló nomaíjla. Júpicha huani nohuojítaca icá.

207. E rimicha :

208. — Mere jirí jipimi ? Pa'á huaya'tachi rojló ricá piño.

209. — Yee ! o'hué. Me ño'jó paja nuca'jla ricá ? que rumicha rijló.

210. — Ay ! que rimicha. Me ño'jó pica'á ricá ? Caja numá pijló : palá pilamá'taca, que rimicha.

211. Naculíchajla ricá. Uncá nephátalacha.

212. — Uncá meque huala'lá, que rimicha.

213. Ejéchami rarúqui'cha ra'napitá rojló. E rujápicha rinacu.

Et ils restèrent encore ainsi.

Enfin, ils arrêtèrent de grandir.

— Oh !

Ils étaient devenus grands et gras.

La soeur l'était aussi.

Un jour, elle jeta la queue de souris.

Ensuite, la vieille vint leur parler de nouveau.

— Maintenant les enfants, montrez-moi comment vous êtes. Cela fait très longtemps que je vous nourris.

Il dit :

— Où est la queue de souris ? Donne, que je puisse encore lui montrer.

— Oh ! grand frère. Où est ce que j'ai bien pu la jeter ?

— Mince alors ! dit-il. Où donc l'as tu jetée ? Je t'ai déjà dit : garde la soigneusement.

Ils la cherchèrent, mais ne la trouvèrent pas.

— Rien à faire, dit-il.

Après il introduisit son bras. Et elle le tâta.

Elle s'aperçut qu'il était bien gras.

— Oh ! Vous avez grossi les enfants.

214. Amicha cajruni ñópo'jló ri'michaca.

215. — Yee ! Caja itahua'lo nojló yuhuaná.

La fille maintenant !

216. Apa'huelo ta !

Et elle introduisit son bras à son tour. Elle lui tâta la chair et vit qu'elle était grasse, elle aussi.

217. E rorúqui'cha piño ro'napitá rojló. E rujápicha piño runacu. Amichayo ñaqué caja ñópo'jloca ru'michaca.

— Bien les enfants, dit-elle.

Maintenant vous êtes grands. C'était pour ça, que je vous nourrissais. À présent sortez.

218. — Ñaqué icá yuhuaná, rumicha.

219. Caja itahua'á nojló. Ilé penaje calé, nohuojíta icá yuhuaná, que rumicha najló. Chuhua jácho'o majó yuhuaná, que rumicha.

Elle les fit sortir et leur dit :

220. Caja ro'chochiya necá. E rumicha najló :

221. — Chuhua yuhuaná, chuhua i'jña'jica siyá nojló.

— Maintenant les enfants, allez tout de suite me chercher du bois.

222. Ipitaje ñó'pe nojló jiyá, nohuojíchiyaca i'macá huemí. Ijña'je cajrú siyá nojló rihuemí yuhuaná.

Entassez-en beaucoup pour la peine[562] que je me suis occupée de vous. Amenez-moi beaucoup de bois pour cela.

223. — Yee !

— Oh !

224. Caja napichiyaca jiyá rojló. Pe'iyochami napitaca jiyá, ejéchami Tupana iphicha nanacu. E rimicha najló:

Ils se mirent à entasser du bois pour elle. Lorsqu'ils en eurent entassé la moitié, Dieu vint à leur rencontre. Il leur dit :

[562] **Iná huojítacaje huemí.** La contrepartie des soins pour quelqu'un.

225. — Na ila'á yuhuaná ?

— Qu'est-ce que vous faites les enfants ?

226. — Uncá huala'lá, que rimicha. Na pajaca phíyu'queru hue'píchami nacú i'macá ? Rucá huacára'yo huapitaca jiyá rojló.

— Nous ne faisons rien, dit-il. Nous ne savons même pas qui est cette vieille ? C'est elle qui nous a ordonnés de lui entasser du bois.

227. — Je, que rimicha.

— Bien, dit-Il.

228. E rimicha najló :

Et Il leur dit :

229. — Ricá chi richi'ná cupíchare i'macá, nemacare nacú que icá ?

— Ceux que leurs parents ont abandonnés à une époque, ceux dont on parlait, c'est vous ?

230. — A'a, huecá.

— Oui, c'est nous.

231. — Ñaqué ricá, que rimicha najló.

— Bien, leur dit-il.

232. — Iñá yajalo rucá que ilé phíyu'queru iphíchami nacú i'macá.

— Cette vieillarde, chez qui vous êtes venus, est la femme d'un démon.

233. Rujluhuá rulamá'ichami icá i'macá, rojñácaloje icá, que rimicha.

Elle vous élève pour vous manger.

234. E ihue'pica na penaje ca ruhuacára'a ijña'cá jiyá que ilé ?

Savez-vous dans quel but, elle vous demande de porter du bois ?

235. Ipohuá penaje ruhuacára'a ijña'cá jiyá !

C'est pour vous faire cuire à petit feu !

236. Icá iñapátajica quéchami ruhuacára'jica piño ipitaca juni piño. Ipitare cajrú caja juni rojló.

Quand vous aurez terminé, elle vous ordonnera encore de porter de l'eau, et d'en prendre beaucoup.

237. Alahuá penaje quéchami rumájica piño:

Pour vous passer à la marmite, elle vous dira aussi:

238. « Chuhua a'á jiyá e'iyá. Cajrú apho'tajica » que rumájica ijló.

« Maintenant mettez du bois. Il faudra beaucoup souffler » qu'elle vous dira.

239. E rilucúna'je. Cajrú rilucúna'jico ejéchami rumájica :

Une fois qu'il aura pris et qu'il y aura beaucoup de flammes, elle vous dira :

240. « Yuhuaná chuhua arápa'a !

« Maintenant les enfants, dansez !»

241. E arápa'a, e rucupare icá siyá chojé. Caja icaja ronótajica icá.

Une fois que vous danserez, elle vous jettera sur le feu. Et ainsi, elle vous tuera.

242. Ricá penaje ruhuacára'a ipitaca cajrú jiyá, ipohuá penaje yuhuaná, que rimicha najló.

C'est dans ce but qu'elle vous demande de porter beaucoup de bois ; c'est pour vous faire cuire.

243. — Ñaqué ca'jná icá. Uncá huahue'pila ricá, que nemicha rijló.

— C'est peut-être cela. Nous n'en savons rien, lui dirent-ils.

244. Maarejéchami neyíchaca.

Après, ils se mirent à pleurer.

245. E rimicha piño najló :

Il leur dit alors :

246. — Iyániña yuhuaná. Marí queja nucá ijhua'té.

— Ne pleurez pas, les enfants. Je suis là, avec vous.

247. Uncajela numichajla ijhua'té, rucapíchachiyajla icá yuhuaná, que rimicha.

C'est seulement si je n'étais pas là qu'elle pourrait vous tuer, les enfants.

248. Iyániña.

Ne pleurez pas.

249. Marí nucutihuare pijña'á, que rimicha rijló.

Tu vas prendre ce bâton, dit-il au garçon.

250. — Yee ! que rimicha.

— Ah !

251. E riji'chá riliyá ricá.

Et il lui prit.

252. E rimicha piño :

Il ajouta :

253. — Ñaqué numá ijló :

— Voilà ce que je vous dis :

254. Puhuacaja quele jiyá ají caré e'iyá lucúna'jico cajrú, rumájica ijló :

Quand le feu aura déjà bien pris et qu'elle vous dira :

255. « Chuhua arápa'cajlo nomaíjla, nomachi iyale »

« Maintenant vous allez essayer de danser et chanter pour moi que je puisse voir », vous lui direz :

256. e imá rojló :

257. « Uncá huahue'pila yáleji phíyu'queru. Caja huajyuhuaco huachi'ná cupíchami hue'macá. Caja aú uncá huemalá yáleji phíyu'queru ».

« Nous ne savons pas les chants, vieillarde. Nous étions tout petits quand nos parents nous ont abandonnés. C'est pour cette raison que nous ne chantons pas, vieillarde ».

258. E imaje rojló :

Vous lui direz aussi :

259. « Picá phíyu'queru, picá arápa'a pamineco huajló, huamaíjla mequeca parápa'ca. Ejomi huarápa're piño pijehuami. Ñaquele marí huemá pijló phíyu'queru ».

« Toi qui es vieille, montre-nous comment tu danses. Après toi, nous danserons. Voilà ce que nous te disons vieillarde ».

260. Ejéchami rorápa'jica, puhuacara rujlumétajica ricá ají que jiyá chajé, ejéchami itahuiyojica rucá carí cutihuá no'chare ijló. Aú ica'je rucá siyá chojé.

Une fois qu'elle fera sa danse de femme[563] et qu'elle sera près du feu, il faudra la pousser avec le bâton que je vous ai donné. Avec ça, vous la jetterez sur le foyer.

261. Ricá penaje rejejá i'majaje rucá siyá

Et vous l'empêcherez d'en sortir.

[563] *Rujlumétajica ricá.* Lit. / Elle-dansera lui / Elle le dansera. Le verbe *lujmécajo* indique explicitement qu'il s'agit d'une danse féminine.

chojé.

262. E ilé yáhuina rohuó chu ricá jeyo'jeri pamineco.

C'est alors que des tigres vont sortir de son ventre.

263. Ilé yahui huani e'iyojé pamineco. Ilé inoje.

En premier sortira le vrai tigre ; celui-là, vous le tuerez.

264. Ja'pejé ilé apú yahui e'iyojé. Ilé pipataje pipiro penaje Quépara.

Ensuite sortira le chien ; celui-ci, tu le prendras comme animal familier et tu l'appelleras Quépara.

265. Ja'pejé apú piño e'iyojé pipata piño.

Après en sortira un autre, que tu prendras aussi.

266. Ja'pejé caja penaje ilé cahuarú je'iyojé piño, ilé pipataje pipiro penaje, que rimíchaca najló.

En dernier, sortira le cheval, tu en feras aussi ton animal familier.

267. E rimicha :

Et Il dit :

268. — Caja chuhua yuhuaná, caja nu'michá ijló yucu icaja ihue'peje yuhuaná.

— Voilà les enfants, maintenant je vous ai raconté cette histoire[564] pour que vous la sachiez.

269. Ñaque ricá, yuhuaná. Chuhua nupi'chaco.

Il en est ainsi[565]. Maintenant je m'en vais les enfants.

270. Caja icaja ripi'chaco.

À ce moment là, Il partit.

271. Ejé caja, caja nañapáchiya jiyá pitacana.

Enfin, ils terminèrent d'entasser les bûches.

[564] *Caja nu'michá ijló yucu icaja i'hue'peje.* Lit. / déjà j'ai-raconté à-vous histoire sur-cela-précisément vous-saurez / Je vous ai raconté votre histoire, ainsi vous la saurez.

[565] **Ñaqué ricá.** Lit. / ainsi il / Cette expression que nous traduisons par « Bien », ou « D'accord », traduit aussi la formule biblique « Ainsi soit-il ».

272. E rumicha :

273. — Caja chuhua yuhuaná, caja ipichiya jiyá.

274. Chuhua ipita piño juni, ñaqué caja ñó'peca.

275. — Je, que rimicha.

276. E na'chó piño juni pitaje.

277. E rumicha :

278. — Caja chuhua yuhuaná. Caja ipichiya juni.

279. Chuhuaca apho'ta. A'á jiyá e'iyá.

280. E napho'chiya.

281. Rumicha :

282. — Ñó'pe a'á jiyá e'iyá.

283. — Je.

284. Ejéchami jiyá lucúni'cho cajrú.

285. Ejéchami rumíchaca najló :

286. — Ñaqueca yuhuaná. Chuhua arápa'cajla, nomaíjla mequeca arápa'ca.

287. E napechu i'michá :

288. « Ají chi Tupana quemicha nacú huajló ? ».

289. E nemicha rojló :

Elle dit :

— Ça y est les enfants. À présent, vous avez entassé le bois.

Maintenant, allez encore me chercher de l'eau. Apportez-en aussi beaucoup.

— Bien, dit-il.

Et ils sortirent pour prendre de l'eau.

Après, elle dit :

— Ça y est, les enfants. Vous avez porté l'eau.

Maintenant attisez et mettez[566] du bois.

Alors ils attisèrent.

Elle dit :

— Mettez beaucoup de bois.

— Bien.

Après, il y eut beaucoup de flammes.

Elle leur dit alors :

— C'est bien les enfants. Maintenant montrez-moi comment vous dansez.

Ils pensèrent alors :

« Serait-ce comme nous avait dit Tupana ? »

Et ils lui dirent :

— Mais vieillarde, nous ne savons pas

[566] *A'á jiyá e'iyá.* Lit. / donnez bois dedans / Donnez-y du bois.

290. — Que jo'ó phíyu'queru, uncá huahue'pila yáleji. Caja huayuhuaco huachi'ná cupíchaño hue'macá.

les chants. Nous étions très petits quand nos parents nous ont abandonnés.

291. Ñaquele na liyá huahue'pijla yáleji ? Ñaquele uncá meque la'je huarápa'la.

Alors de qui pourrions-nous savoir les chants ? Nous ne pouvons pas danser.

292. Picá arápa'a pamineco, huamáijla meque parápa'ca. Ejomi huarápa'je pijehuemí.

Danse la première, nous verrons ainsi comment tu fais. Après nous te suivrons.

293. — Je.

— Bien.

294. Ejéchami phíyu'queru arápi'cha jiyá ahua'á : « E amá imé, ma ime'é... »

Après la vieille se mit à danser près du feu en chantant : « E amá imé, ma ime'é... »

295. Re rulujme'chiya jiyá chajé ricá, e ja natahuiyochaca rucá jiyá chojé cutihuá aú.

Et lorsqu'elle se dandina au-dessus du feu, ils la poussèrent avec le bâton.

296. « Uma ! » jiyá chojé pajima'lo runacu.

« Uma ! » fit-elle en plongeant la tête la première.

297. Ricá penaje, namajichaca rucá rehuaja jiyá chojé.

Pour qu'elle reste dans le feu, ils la frappaient avec le bâton.

298. Ricá penaje, eta naque yahui, eja'huá e'iyohuaje jeyo'chá majó.

Ensuite, sortit le tigre, c'est ainsi qu'il vint au monde.

299. E rinóchaca ja'pejé.

Il le tua.

300. Apú yahui Quépara jeyo'chá ilé ripachiya ripiro penaje.

Après sortit Quépara. Il le prit comme animal familier.

301. A'peje apú piño jeyo'chá piño. Ilé ipachiya piño.

Ensuite en sortit un autre, qu'il prit aussi.

302. Ja'pejé caja penaje, cahuarú jeyo'chá. Ripachiya piño, caja penaje.
En dernier, sortit le cheval. Il le prit.

303. Ejé caja nacapíchachiya rucá.
Ils avaient alors tué la vieillarde.

304. E caja nemicha :
Après ils dirent :

305. — E ricá Tupana quemicha nacú :
— C'est à propos de cela que Dieu a dit :

306. « Ilé iñá ruyajná ucapú chu caja rejeja.
« Dans cette pièce, vit son mari le démon.

307. Uncá me ño'jó i'jnala. Caja reja to'có ricamare chu.
Vous ne pouvez pas y aller. Il est allongé dans son lit.

308. Pa ! Ijme'taniña ricaya !
Attention ! Ne lui ouvrez surtout pas !

309. Uncá meque rila'lá iná caja rejeja ricá.
Il ne peut rien faire à personne tant qu'il est là.

310. Ricá penaje, ilere rahua'á apú ucapú chu le'jepelaji, ricá piña'jé.
Ensuite, à côté, il y a une autre pièce pleine d'objets, tu les prendras.

311. Siyá piña'jé, eyá pitola piña'jé, quéchami piña'taje que ilé le'jepelaji piyuque ricá nacú.
Tu emmèneras le fusil, le pistolet et toutes les choses qui s'y trouvent.

312. Caja ijápaje.
Et là, vous travaillerez.

313. Eyá caja, uncá na pihue'pílaje, que Tupana quemácaño, penaje le'jepelaji i'michari »
À ce moment-là, tu n'auras plus à penser[567] pour avoir des objets ».

314. E rahua'á i'michaca apú ucapú, ricá chu ne'michá. E ri'jichá le'jepelaje
Ils entrèrent dans la pièce d'à côté pour voir les objets.

[567] *Uncá na pihue'pílaje penaje le'jepelaji i'michari.* Lit. / NEG quelque-chose tu-sais-NEG-FUT BUT marchandise être-PASS / Tu n'auras rien à savoir pour que les objets existent.

amaje.

315. Amicha cajrú le'jepelaji i'michaca. Il vit qu'il y avait beaucoup de marchandises.

316. E caja i'michá jiyá. Ricá i'michá ricapi. Il y avait un fusil, il le prit.

317. Ejomi rimicha re'huelojlo :

318. — Ñaqué Tojmarú. Chuhuaca nu'jichaca nuyáhuitena hua'té a'apajó. Et il dit à sa soeur :

— Bien, petite. Maintenant je vais marcher avec les chiens.

319. Apala nenó camejeri nojló. Uncá huani iná huajña'lá. Peut-être qu'ils tueront du gibier. Il n'y a rien à manger.

320. Ñaquele nu'michá najhua'té chira'jó. Maare pihuata nucá. Donc je vais me promener avec eux. Attends-moi ici.

321. — Pa ! Pijme'taniña cají ucapú maare, que rimíchaca rojló. — Attention, n'ouvre pas cette pièce, lui dit-il.

322. E caja ri'michaca ja'pajó riyahuitena hua'té. Et déjà, il était parti se promener avec ses chiens.

323. Iphachiyari apiyena. Il rencontra des pécaris à collier[568].

324. « Ju ju ju » apiyé i'michá. « Jou jou jou » faisait un pécari.

325. E rimicha : Et il dit :

326. — Apiyena maárona, nuyáhuitena. Iñaó nanacu chuhua ! Inochi huajló necá. — Ce sont des pécaris, mes chiens. Vite, poursuivez-les ! Tuez-les !

327. E najiícho apiyena nacú. E natachiya ricá « Jo jo jo ! » Ils se mirent à poursuivre les pécaris et à leur aboyer dessus.

[568] **Apiyé** *s.* (Yuc.) *Cerrillo* (Esp.). Pécari à collier. (*Tayassu tajacu*).

328. E ri'jichá rejó. Amicha ulahuí chu ne'michaca. Ita'chiya necá. E rinócha necá, iyamana ne'michaca.

Lorsqu'ils arrivèrent au devant d'eux, ils les acculèrent et tuèrent les deux qu'il y avait.

329. Caja ripi'chaco.

Déjà il rentrait.

330. Ajná iphíchari. E re'hueló quemicha :

De loin, il revenait. Sa soeur lui dit :

331. — Yúca'a, o'hué ?

— Ça s'est bien passé grand frère ?

332. — A'a, que rimicha. Huenocha iyamana. Nuyáhuitena nocha apiyena, que rimicha.

— Oui, répondit-il. Nous en avons tué deux. Ce sont mes chiens qui les ont tués, dit-il.

333. — Je, que rumicha.

— C'est bien, dit-elle.

334. E rimicha :

Puis il dit :

335. — Uncá chi pijme'chiya ucapú.

— Tu n'as pas ouvert la pièce.

336. — Uncá o'hué, que rumicha.

— Non grand frère, dit-elle.

337. — Je, que rimicha.

— Bien.

338. E caja najñá apiyena. Caja najicha. Ricá tajichaco.

Ils mangèrent les pécaris et déjà il n'y en avait plus.

339. Caja ri'jichaca piño. E rimicha :

Il s'apprêta à partir une nouvelle fois et dit.

340. — Caja nu'michaca piño ja'pajó.

— Je vais de nouveau me promener.

341. Rimicha rojló piño :

Il lui dit encore :

342. — Pa ! Pijme'chaniña ucapú caja ñaqueja.

— Écoute bien ! N'ouvre jamais cette pièce.

343. Ri'jichá queja.

C'est ainsi qu'il s'en alla.

344. E rupechu i'michá : « Naje chi no'hué quemá nojló ají que huani ? »

Elle pensa alors : « Pourquoi mon frère me dit-il toujours cela ? »

345. Maarejéchami ru'manaicha. Caja ru'michá rijme'tá.

Alors elle devint comme folle. Et elle lui ouvrit.

346. Amicha jiñá to'taco. Cajrú iyamala rihuilaru i'michaca.

Elle vit le démon allongé. Il avait deux énormes têtes.

347. Rimicha rojló :

Il lui dit :

348. — Na ina'uqueca ilé ?

— Qui est là ?

349. — Nucá, que rumicha rijló.

— C'est moi, lui dit-elle.

350. — Me ño'jó pi'jichá ?

— Où vas-tu ?

351. — Majó nu'jichá pichaje, que rumicha.

— Je suis venue te trouver, dit-elle.

352. — Je, que rimicha.

— Bien.

353. Caja róchi'chaco ri'cuhuéje.

Elle s'allongea avec lui.

354. Ruhue'píchaca ro'hué iphaca, quéchami rupi'chó piño.

Comme elle savait que son frère allait revenir, après, elle s'en alla.

355. E metajemi o'hué iphicha.

Un peu plus tard, arriva son frère.

356. Rumicha :

Elle dit :

357. — Yúca'a, o'hué ?

— Ça s'est bien passé grand frère ?

358. — A'a, huenócha piño iyamana apiyena, que rimicha.

— Oui, nous avons tué deux pécaris à collier, dit-il.

359. E rimicha :

Et il dit :

360. — Uncá que pijme'talacha cají ucapú ?

— Tu n'as pas ouvert cette pièce ?

361. — Uncá, que rumicha.

— Non.

362. — Je, que rimicha rojló.

— Bien.

363. Caja najñá apiyena. Caja najicha.

Ils mangèrent alors les pécaris. Quand il n'y

Ricá tajichaco, rimicha piño :

364. — Chuhuaca nu'jichaca piño ja'pajó.

365. Rimicha piño :

366. — Pa ! Pijme'taniña ucapú.

367. — Je, que rumicha.

368. Caja ri'jichá, yámijo ru'jichá piño richaje.

369. Maarejéchami rumicha rijló :

370. — Chuhua pinota o'hué hualiyó, nu'machi pijhua'té, que rumicha rijló.

371. Rimicha :

372. — Meque la'jé chi nonó ricá ?

373. Ñaquele cajrú riyáhuitena.

374. — Uncá, que rumicha. Eco no'ta riliyá necá, quéchami pi'jnajica rinoje.

375. — Je, que rimicha.

376. — Nuhuaicha quéchami nopi'chaco piño.

377. E riphicha. Rumá :

378. — Yúca'a o'hué.

379. — A'a. Caja huenocha iyamá apiyena.

380. Rimicha :

381. — Uncá pijme'tá ucapú ?

eut plus rien, il dit encore :

— Maintenant je vais me promener de nouveau.

Il ajouta une nouvelle fois :

— Prends garde ! N'ouvre pas la pièce.

— Bien, dit-elle.

Une fois qu'il fut parti, elle alla retrouver le démon.

Après, elle lui dit :

— Maintenant, tue mon frère, que je puisse rester avec toi.

Il dit :

— Comment pourrai-je le tuer ?

Ils sont grands ses chiens.

— Non, dit-elle. Je lui garderai et après tu iras le tuer.

— Bien. dit-il.

— Je reviendrai une autre fois. Je m'en vais.

Et il [le frère] arriva. Elle dit :

— Ça s'est bien passé, grand frère ?

— Oui. Nous avons tué deux pécaris.

Il dit :

— Tu n'as pas ouvert la pièce ?

382. — Uncá, o'hué, que rumicha.

383. — Caja numá pijló : pijme'taniña que ilé ucapú huajini.

384. — Uncá o'hué, que rumicha.

385. — Je.

386. E najicha piño apiyena.

387. Rimicha piño :

388. — Caja nu'jichá piño nuyáhuitena hua'té chira'jó piño.

389. — A'a o'hué.

390. — Pa ! Pijme'taniña ucapú, que rimicha.

391. E rumicha rijló :

392. — Maáreja piyátehuina yurejo nujhua'té. Cajrú huani nuquero'có, júpicha huani nuyurico nucó maare.

393. I'macale numá pijló : mapeja nuquero'có maare. Ñaquele numá pijló maareja piyáhuitena yurejo nujhua'té.

394. Chúhuaja calé jiyá jhua'teja pichi(ri)'cho que rumicha rijló.

395. — Je.

396. E rimicha :

397. — Pipata ajná necá nuyáhuitena. Uncá yurilaño nucá que ilé

— Non, grand frère, dit-elle.

— Je t'ai déjà dit : n'ouvre jamais cette pièce.

— Non grand frère, dit-elle.

— Bien.

Et ils mangèrent de nouveau les pécaris.

Il dit encore :

— Je vais me promener une nouvelle fois avec les chiens.

— Oui grand frère.

— Attention ! N'ouvre pas cette pièce, dit-il.

Elle lui dit alors :

— Les chiens vont rester ici avec moi. J'ai très peur, cela fait vraiment longtemps que je reste ici toute seule. C'est pour cela que j'ai peur comme ça pour rien. Alors je te dis que tes chiens resteront avec moi.

À présent, tu te promèneras avec ton fusil.

— Bien.

Et il dit :

— Éloigne mes chiens. Ils ne me quittent jamais.

nuyáhuitena.

398. Pipata necá. Pa'á namucu.

Tiens-les bien. Donne-moi leur laisse.

399. E rimicha :

Puis il dit :

400. — Jiyá jhua'téja nu'jichaca.
Pe'iyochami camu to'có nucá huaicha.

— Je pars avec le fusil. Je reviendrai quand le soleil sera à moitié couché[569].

401. — Je, que rumicha.

— Bien, dit-elle.

402. Rimicha piño :

Il dit de nouveau :

403. — Pa ! Pijme'taniña ucapú, mapeja pima'á maare !

— Attention ! N'ouvre pas cette porte. Essaie donc de ne pas m'écouter !

404. Caja ri'jichá.

Et il partit.

405. E ro'chá ta ucapú chojé yáhuina.
Caja ro'chiyaca namucu curechi.

Alors elle enferma les chiens et les enchaîna.

406. Caja amanayú aú ruchi'ya nejhuí.

407. Caja ru'jichá piño iñá chajé.

Puis elle boucha leurs oreilles avec du coton.

408. E rumicha pe'iyochami camú to'có :

Et elle alla retrouver le démon.

409. — Chuhua ta iñá, chuhua pinocha o'hué hualiyó, que rumíchaca.

Une fois que le soleil fut à moitié couché, elle lui dit :

— Maintenant démon, va tuer mon grand frère.

410. Caja me'teni rená. Chuhua pa'chó riphé, pinochi ricá.

C'est le moment. Va l'attendre pour le tuer.

411. — Je, que rimicha.

— Bien, dit-il.

[569] *Pe'iyochami camú to'có*. Lit. / moitié-ACCOMP soleil se-couche / Lorsque le soleil sera à moitié couché. Ce qui correspond à environ deux heures de l'après-midi, selon nos informateurs.

412. — Caja nopo'chiya riyáhuitena riliyá.

— J'ai attaché ses chiens.

413. Caja ri'jichaca. Caja ri'micha ta rinojo « Um um ».

Il partit. En allant le tuer, il faisait «Um um».

414. Ja'chaca ricó riseruchute ihuacúla'paca i'micha rinoje.

Il portait une scie sur l'épaule pour le tuer.

415. E ramicha ricá huaíchaca.

C'est alors qu'il le vit revenir.

416. — Jaú ! que. Na ta ca'jná huaicha ta ? ripechu i'micha.

— Oh là ! Qui est-ce qui arrive ? pensa-t-il.

Il a deux têtes celui-là !

417. Iyamá ta rihuíla'a i'micha majó !

418. E rihuá'icha rijló :

Et il l'appela :

419. — Ooo ! Na ina'uqueca ilé ?

— Eh là ! Qui es-tu ?

420. — Nucá, que rimicha rijló.

— Moi, lui répondit-il.

421. — Me ño'jó pi'jichá ? que rimicha.

— Où vas-tu ?

422. — Uncá me ño'jó calé nu'jichá. Nucá pe'hueló huacá(r)i'cha majó pinoje, que rimíchaca rijló.

— Je ne vais nulle part. Ta soeur m'a demandé de te tuer.

423. — Ñaqué ricá, que rimíchaca.

— Ah, c'est comme ça !

424. Pihuata pamineco iñá. Puhuacaja numajica pijló chuhua, pinó nucá !

Attends un peu démon. Quand je te le dirai, tu pourras me tuer !

425. Ricá ri'michaco, riculicha a'huaná. Amicha a'huaná ta'raco, cajruni yenuna. Ricá i'huátaje ri'jricha, a'jná rihuíla'a chojé.

En s'enfuyant, il chercha un arbre.

Il en vit un qui se dressait très haut. Il grimpa jusqu'au sommet, bien au-dessus de lui.

426. E rimicha :

Là, il dit :

427. — Chuhua pinó nucá iñá !

— Maintenant, tue-moi démon !

428. Ri'chaca ja'piyá serucho aú : « Se se se ».

Le monstre se mit à abattre l'arbre avec la scie : « Se se se ».

429. E rihuá'icha « Quéparuu ! ».

Alors il appela « Quéparouou ![570] ».

430. — Chuhua iñá pinoca nucá !

— Vas-y ! Tue-moi démon !

431. E rihuá'icha piño : « Quéparuu! ».

Il appela de nouveau : « Quéparouou ! ».

432. E ri'jichá rinuma chiyá ricá « Quéparuu ! »

Et il continuait de crier « Quéparouou ! ».

433. « Se se se »

[Bruit de scie] « Se se se ».

434. E nemi'cha ricá. E ja nataqui'cha « Toco toco » nanaquiyó.

C'est alors qu'ils entendirent. Ils secouèrent la tête « Toco toco ».

435. « Uma » amanayú nacupicha nejhuí chiyá.

« Uma », ils se débarrassèrent du coton qui était dans leurs oreilles.

436. Ejéchami na'chaca nejhuihuá.

Après ils écoutèrent attentivement.

437. Jemi'chari rihuá'ca.

Ils entendirent qu'il appelait.

438. E ja naqui'chá « Jo ! Jo ! Jo !» que ricá penaje. Na'chaca natejmuhuá, nahuaja namachi'yá curechi « Me'e » cureti rinacojé.

Ensuite ils se mirent à aboyer. Ils rassemblèrent leurs forces et « Me'e » rompirent les chaînes.

439. Ricá penaje najme'chiya « Ca'ra » pají numaná.

Après ils ouvrirent la porte.

440. Ricá penaje ta rócho'chaco napataje.

Elle se précipita pour les attraper.

441. Piyura queja nacupíchaca rucá ta

Mais ils parvinrent à lui échapper.

[570] Il s'agit bien entendu de Quépara le chien. Lorsqu'on appelle quelqu'un de loin, on remplace souvent un [a] final par un [u] allongé.

nanaquiyó.

442. Necho'chó « Jo ! Jo ! Jo ! ».

En courant, ils aboyaient « Wouah ! Wouah ! »

443. E rihuá'icha « Quéparuu ! » piño.

Il appelait toujours « Quéparouou ! ».

444. « Chuhuaca iñá noca nucá ! ».

« Le démon est en train de me tuer ! ».

445. Ricá penaje nephicha penajemi najmi'chá rihuíla'a nacú. Ñaqué apú ajmi'cha apa'lá.

Lorsqu'ils arrivèrent, ils le mordirent en pleine tête, chacune des deux.

446. « Mutú » ritami ajní ño'jó.

Son corps bascula d'un coup.

447. Caja ricá nejmi'cha.

Et ils le dévorèrent.

448. E nemicha rijló :

Après ils [les chiens]lui dirent :

449. — Meque chapú huani iñá nóchajla picá ! Huaminaru huejapute pachá. Rucá ta huacára'je iñá noca picá.

— Quel malheur que le démon est tenté de te tuer ! C'est la faute de notre mauvaise maîtresse. C'est elle qui a demandé au démon de te tuer.

450. Caja rinóchajla picá, uncajela hue'michá.

Il t'aurait déjà tué, si nous n'étions pas là.

451. — Ay ! que rimicha. Meque numacá ilé caje ta !?

— Oh ! Comment vais-je lui parler à celle-là[571] !

452. « Pihuacára'a piyajná ta iñá ta noca nucá ? » que chi numacá ilé caje ta !?

« C'est toi qui a demandé à ton homme, le démon, de me tuer ? » dois-je lui dire à celle-là !?

453. « Mapeja pinó maare ! » numacá ilé

« Alors comme ça, tu veux tuer ici-

[571] *Ilé caje ta !* Lit. / ce chose EXCL ! / Celui-là ! celle-là ! Le démonstratif associé à un exclamatif a une connotation péjorative.

caje ta !

454. « Uncá ruhuatácaloje ta ! meque nonócana yami calé chi palá huani ru'malá ! ruhuacára'le ruyajná ta, iñá ta noca nucá.

455. Uncá ruhuacára'caloje ta iñá noca nucá !?

456. E'iyonaja aú ca'jná marí caje aú ca'jná, ruliyá ta ilé caje a'tacana, ilé caje ta huaráca'le nonócana !

457. Chuhua nula'jica runacu ta nonó ta que chuhua, que rinacoja ra'chiyaca jiyá ijí.

458. Caja riya'chiya iyama'la palá pachaca.

459. — E marí caje aú ca ilé caje ta ! que rimicha.

460. I'jná chuhua nupirana, huamíchajla huenota chi rucá, uncá ina'uquélaru ta !

461. E na'picha. Amicha rucá ta !

462. Rumicha :

463. — Yúca'a, o'hué ?

464. — O'hué quemaca nacú ilé caje ta !

même ! » je vais lui dire !

« Ce n'est pas ça qu'elle veut ! Comme elle serait bien après ma mort, une fois qu'elle m'aurait fait tué par son homme.

Ce n'est pas cela qu'elle a demandé !?

Et malgré cela, il faudrait peut-être la garder, celle qui a commandé ma mort !

À présent, je vais la tuer tout de suite, dit-il en mettant des cartouches dans son fusil.

Déjà il avait chargé les deux.

— Ça, c'est pour elle ! dit-il.

Allons-y mes chiens, allons voir cette meurtrière inhumaine[572] !

Ils avancèrent et la virent.

Elle dit :

— Ça s'est bien passé, grand frère ?

— « Grand frère » dit-elle, celle-là !

Serait-ce une personne ?

Comme tu serais bien après m'avoir fait

[572] *Uncá ina'uquelaru ta !* Lit. / NEG personne EXCL ! / Celle qui n'est pas une personne !

E chi ina'uqué que ilé caje ta ? Huacára'yo piyajná iñá ta, meque nonócana yami calé chi palá huani ? numá !

tuer par ton homme, le démon, n'est-ce pas ? je dis[573] ! Celle-là, je dis ! Demande-lui donc de me tuer !

465. Ilé caje ta, numá ! pihuacára'a nonóca.

En disant cela, il pointa son fusil vers elle et tira « Pan ».

466. Que rimácoja, ripajno'chiyaca jiyá runacojé ta. E rinó ta « Ji ta » iyá chiyá runacu.

Son corps se mit à crier. Il l'avait tué.

467. Jupejé rutami ahuiyo'cha. Caja rinócha ta.

— Ha ! Ha ! Ha ! Regarde ! C'est comme ça qu'il faut faire avec toi, c'est ce que tu voulais ?

468. — Ja ! Ja ! Ja ! Pamá que ilé ! Marí caje aú pinacu la'cana, pihuata que ilé ! rimicha.

C'est ainsi qu'il la tua.

Par la suite, il dit :

469. Caja que rinocha ta.

470. E caja, e rimicha :

471. — Caja chuhua, ñaqué icá nupirana.

— Ça suffit comme ça, mes chiens.

472. Chuhua hua'pájica. Caja quéchami hue'má pajlúhua'a chu.

Maintenant nous allons partir. Nous avons fini de vivre seuls ici.

473. E caja ra'chá *media* ritajné nacojé. Riji'chá pitola racúhua'chiya, a'rumacaji ra'chá rinacuhuá. E caja

Il mit alors des chaussettes à ses jambes, attacha sur lui son pistolet et transporta ses vêtements. Ensuite il prit le cheval.

---

[573] **Numá** (Yuc.). Je dis. De nouveau, nous retrouvons cette formule, qui permet au locuteur de mettre en relief son statut et ses dires, pour donner à ses paroles plus de poids devant l'interlocuteur. Voir *Mythe de Cuhuañé*, séq. 23.

[574] Ce nom propre est dérivé de l'espagnol *Siete Cabezas*.

ripachiya cahuarú.

474. Ricá nacojé ripicha le'jepelaji. Il lui chargea les marchandises.

475. Caja carihua i'jichá piño. Le Blanc s'en alla de nouveau.

476. — I'jná chuhua nupirana ! — Allons-y, mes animaux !

477. Caja na'picha. Et ils se mirent à marcher.

478. E caja rihuacajé yucu i'michá cajrú cuani « Seti Capeja[574] ». En ce temps là, on racontait beaucoup l'histoire de « Sept Têtes ».

479. Cajrú rapijo'taca ina'uqué. Iyamá la'chá paje ritajnata. Il mangeait beaucoup de gens. Deux venaient de disparaître.

480. Aú pajluhua carihua quemicha ritujló. Alors un Blanc dit à sa fille :

481. — Eco piña'có ja nutú. Apala iñá apijo'tá huecá. Ñaquele numá pijló : — Tu dois fuir ma fille. Le démon peut nous dévorer. Alors je te dis :

482. Piña'coja iñá, huañacaremi támichimi chojé. Fuis le monstre en te réfugiant dans l'ancienne maison que nous avons abandonnée.

483. Eco iphájere pinacu, ricá nójique iñá piliyá. Celui qui viendra te chercher, il va tuer le monstre pour toi.

484. E pimaje ricá nojique ee iñá iliyá eco pi'má rijhua'té. Tu lui diras que s'il le tue, tu vivras avec lui.

485. Apú jhua'té i'macá inana, achiná calé i'mari iná jhua'té. Les filles vivent toujours avec d'autres et les garçons vivent avec soi.

486. Apú jhua'tépela i'macá inaná. C'est pour les autres que les filles sont faites.

487. I'macale, marí que numá pijló, Je te dis ceci pour que tu le saches :

pihue'pícaloje : eco inójica ee, iñá eco iña'á rilenami nojló. Quéchami iya'chiya nojló nomácaloje ricá.

quand vous tuerez le monstre, amenez-moi sa langue et montrez-la-moi.

488. I'macale numá pijló.

Pour que cela soit ainsi, je te le dis.

489. — Je, que rumíchaca.

— Bien, dit-elle.

490. Caja ru'michá pají chojé.

Elle alla jusqu'à la maison.

491. E muní que romicha ricá huaicha. E cahuarú nacú romicha ricá huaicha.

Le lendemain, elle le vit arriver. Il était sur son cheval.

492. — E huajme'chiya cuñacarihua, que rimicha.

— Bonjour[575] mademoiselle[576], dit-il.

493. — A'a carihua, huajme'chiya.

— Bonjour étranger.

494. E rimicha rojló :

Il lui dit :

495. — Meque picá ?

— Comment vas-tu ?

496. — Uncá meque nu'malá, que rumicha. Nucá pa'yú huacára'a majó. Yehuíchaja iñá apiro'tacaje huecá. Aú rihuacára'a nucá majó, que rumicha.

— Je vais mal, dit-elle. C'est moi que mon père a envoyé ici. Le démon va bientôt nous dévorer. Alors il m'a fait venir ici.

497. — Mere chi que ilé ? que rimicha.

— Où est-il, ce démon ?

498. — Cajrú cha rapijo'chaca ina'uqué maárohua riyucuna aú nuñaó majó ripiyá, que rumicha.

— Il a dévoré beaucoup de gens par ici, à cause de cette histoire, j'ai fui jusqu'ici.

499. — Marí caje aú eco nójere piliyá iñá,

[575] **Huajme'chiya.** Nous nous sommes ouverts. Formule de salutation matinale traditionnelle. Elle sous-entend que, le matin, on s'ouvre par les yeux. On répond généralement par *A'a, huajme'chiya.*« Oui, nous nous sommes ouverts ».

[576] **Cuñacarihua** *s.* Terme de référence synonyme de *carihua.* Il désigne tout homme ou femme non indigène.

que rimacá rojló.

500. — Ñaqué que rimacaloje i'michá.

501. — Ñaqué icá, que rimicha.

502. Nucá co huá'a picá nonochi iñá piliyá. Maáreruna nupirana paícha noca najhuanapa. Necá nójeño ricá hualiyá.

503. E caja riphicha runacu. E cajrú rile'jepelá hua'té riphicha.

504. E ri'micha rujhua'té.

505. Apacala que ne'míchaca Seti Capeja huaicha.

— Alors je tuerai le monstre pour toi, lui dit-il.

— C'est bien ce que mon père avait dit[577].

— Bien, dit-il.

Je viens te trouver pour tuer le démon. Ceux-là, mes chiens, ils sont habitués à tuer du gibier. Ils vont le tuer pour nous.

Il entra chez elle et apporta beaucoup de marchandises.

Et il resta avec elle.

Deux jours plus tard, Sept Têtes arriva.

506. Cajrú ripijo'cha « Chiii ji ji ji » rimejé.

507. E rumicha :

508. — Yee ! Ilé huaicha. Icá que rumicha.

509. Ricá cají apijo'chari nohuilá ya'jná ilérohua. Penajemi cají iphíchari majó.

510. Meque huala'á chuhua ?

511. — Piquero'niña, que rimicha rojló.

512. Re nuyáhuitena. Necá noñó hualiyó ricá, que rimicha.

Il mangeait énormément et on entendait : « Chiii ji ji ji ».

Elle dit :

— Oh ! Il est revenu. C'est lui, dit-elle.

C'est lui qui a dévoré mon oncle, là-bas.

Après cela, il est revenu.

Comment allons-nous faire à présent ?

— N'aie pas peur, lui dit-il.

Mes chiens sont là. Ils vont le tuer pour nous.

---

[577] *Ñaqué que rimacaloje i'michá.* Lit. / ainsi comme il-dit-BUT être-PASS / C'est ainsi qu'il l'avait dit.

513. Ehuá majoca ricá. Il se rapprochait.

514. Caja riphicha ile'je chojé, une'e chojé. Il arriva tout près, à la rivière.

515. E rimicha : Et il dit :

516. « Nupirana chuhua ja'chó ripé inocha ricá hualiyó ». « Maintenant mes chiens allez l'attendre pour le tuer ».

517. Caja ne'jichá. Ils y allèrent.

518. Ripa'ó iñe'pú chojé. Il se tourna vers le chemin.

519. E marí iñá queja ripijo'chaca « Chiii ». Et le démon faisait toujours « Chiii ».

520. — Yee ! que rumicha. — Oh ! dit-elle.

521. Maárejecha huani ricá huaicha. Maintenant il arrive.

522. — Piquero'niño. Pa ! nenoca ricá, que rimicha. — N'aie pas peur. Regarde ! ils vont le tuer.

523. E'iyohua queja naqui'chaca « Jo, jo, jo ! » que. Ils se mirent alors à aboyer.

524. Ne'iyocha rihuíla'ru nacojé, apú je'iyochaca apa'lá rihuíla'ru nacojé. E na'picha. Ils se jetèrent sur une tête, puis sur une autre et une autre encore.

525. Najmi'cha rihuíla'ru : « Phoú » Ils le dévoraient, alors il tomba : « Pfoou ».

526. « Ji » que rápumi. E metanajemi huaicha necá. Puis il y eut un long silence. Après, ils rentrèrent.

527. — Yúca'á nupirana ? que rimicha. — Comment cela s'est passé, mes chiens ?

528. — Caja huenocha ricá, que nemicha. — Nous l'avons tué, dirent-ils.

529. — Pamá chuhua que ilé, que rimicha.

— Tu vois maintenant, dit-il !

— Qu'est-ce que c'est bien !

530. — Meque palá huani !

Allons le voir, dit-elle.

531. I'jná huamíchaijla ricá, que rumíchaca.

Ils allèrent le voir.

532. Caja ne'jichaca ramaje.

Et ils virent son corps étendu.

533. Amicha ritami to'taco.

— Oh ! Son corps, il va jusqu'à là-bas !

534. — Yee ! Cajruni maáreya a'jná rejé quétana huaphereca ritami !

Comme il est grand ! disait-elle.

535. Meque cajruni huani ricá cají, que rumicha.

Ils examinèrent alors le corps et lui ouvrirent la bouche.

536. E napalamáchiya ritami. Najme'chiya rinumá.

537. Amicha

Ils regardèrent.

538. « Yee ! » Pu'huereni rilená i'michaca.

« Beuh ! » Sa langue était dégoûtante.

539. « Pa'tú » que rilená i'michaca, pu'hue(re)ni.

Elle était toute poisseuse.

540. E rumicha rijló :

541. — Marí que pa'yú quemaca :

Elle lui dit :

— Voilà ce que papa m'a dit :

542. « Rinójica ee iñá, ijña'á rilenami iya'chiya chi nojló ricá, nomáijla ricá »

« Quand il tuera le monstre, vous amènerez sa langue pour me la montrer ».

543. — Je, que rimicha.

— Bien, dit-il.

544. Aú namachi'ya « Mata » rilená.

Alors ils coupèrent sa langue.

545. Rimicha :

Il dit :

546. — Piya'chiya rijló ricá, ramachi que ricá.

— Montre-lui cela, qu'il le voit.

547. E rumicha :

Elle dit :

548. — Munico nuya'chiya ricá.

— Demain, je le lui montrerai.

549. Caja na'pichaco.

Puis ils sont rentrés.

550. Nayamijoja tapayuna ta ji'chá rilená jilami.

Ensuite un Noir passa derrière eux. Il prit les petits bouts de langue qui restaient.

551. Caja ri'jichá iya'taje rora'pájlo.

Puis il partit les montrer au père de la fille.

552. Iphíchari.

Il arriva.

553. — Huajme'chiya carihua, que rimicha.

— Bonjour étranger[578], dit-il.

554. — A'a, huajme'chiya que rimicha.

— Bonjour.

555. — Meque, que rimicha.

— Comment [allez-vous] ?

556. — Nucá i'jichari. Nucá nori iñá pituliyá.

— Je suis venu [vous voir]. C'est moi qui est tué le démon de ta fille[579].

557. Ricá lenami nujña'á. Nu'jichá ya'taje pijló carihua, que rimicha.

Sa langue, je l'ai. Je suis venu te la montrer.

558. — Mere ? que rimicha.

— Où est-elle ?

559. — Cají, que rimicha.

— Voici.

560. Amicha : « Se'é ! ». Puhue(re)ni i'michaca.

Il regarda : « Beuh ! ». C'était laid.

561. — Ñaqué ricá, que rimicha.

— C'est bien, dit-il.

562. E rimicha :

Il fit sa demande :

[578] Dans ce contexte, le terme *carihua* peut très bien s'adresser à un Noir.
[579] **Pituliyá.** De ta fille, dont le prix est ta fille. Le suffixe *-liyá* apposé à *la fille* permet de la désigner explicitement comme enjeu de la parole donnée par le père.

563. — Cají i'macale nucá hua'jeri pitú. Caja nonó iñá pituliyá, ñaquele nucá huá'je rucá.

— En récompense[580], je suis venu chercher ta fille. Maintenant que j'ai tué le démon de ta fille, je viens la chercher.

564. — Ñaqué ricá, que rimicha. Pihuá'ja rucá. Caja ca pinó iñá ruliyá.

— D'accord. Va la chercher maintenant que tu as tué le démon pour elle.

565. Caja ripi'chaco ta.

Et il s'en alla.

566. Ejomi muní que ritú quemicha :

Le lendemain, sa fille annonça :

567. — Chuhuaca nu'jichaca iñá lenami ya'taje pa'yujlo.

— Aujourd'hui, je vais aller montrer la langue du démon à mon père.

568. — A'a, que rimicha.

— Oui, dit-il.

569. Caja ru'jichaca. Iphíchayo rinacu.

Elle partit et arriva chez lui.

570. — Huajme'chiya pa'yú.

— Bonjour papa.

571. — Huajme'chiya nutú.

— Bonjour ma fille.

572. Meque nutú ?

Comment vas-tu ?

573. — Uncá meque calé pa'yú, que rumicha.

— Ça ne va pas, dit-elle.

574. Ají carihua iphari nunacu. Ricá nori iñá lalemi, que rumicha. Ricá lenami nu'jichá ya'caje pijló, pamacaloje pa'yú.

Il y a cet étranger qui est venu me trouver. Il a tué le démon, avant-hier. C'est sa langue que je suis venue te montrer papa.

575. — Mere nutú ? que rimicha.

— Où est-elle, ma fille ?

576. — Cají pamá pa'yú.

— La voici, regarde papa.

577. Ro'chá rijló ricá.

Elle lui donna.

578. Amicha « Yee ! ». Puhueni que

Il regarda « Beuh ! ». C'était laid et gluant.

---

[580] **Cají i'macale.** Lit. / cela être-CAUSE / Pour que cela soit ainsi que tu l'avais dit.

ri'micha. « Pa'tú » que.

579. — Quéhuaca chi pimacá nojló nutú ?

— C'est vrai ce que tu me dis ma fille ?

580. — A'a, que rumicha.

— Oui, dit-elle.

581. — E ta me caje ca tapayuna i'má ya'taje nojló lalemi majó ?

— Et alors comment se fait-il que le noir soit venu me la montrer hier ?

582. Rimá nojló :

Il m'a dit :

583. « Nucá nori iñá pituliyá, que rimacá nojló. Penajemi lenami nucá i'michari ya'taje pijló »

« C'est moi qui ai tué le démon de ta fille. Je suis venu te montrer ce qui était sa langue »

584. Rimá nojló :

Il m'a [aussi] dit :

585. « Chuhua huá'je pitú »

« Maintenant je viens chercher ta fille »

586. Aú numá rijló : « Ñaqueca. Caja icaja pihua'a rucá. Caja ca pinó iñá ruliyá, uncá meque numalá pijló »

Alors je lui ai répondu : « D'accord. Puisqu'il en est ainsi, va la chercher. Maintenant que tu as tué le démon de ma fille, je ne peux rien te dire »

587. Marí que numaca rijló, que rimicha.

Voilà ce que je lui ai dit.

588. — Ay ! que rumicha. Majrupeja quele tapayuna ta pájlaca pijhua'té.

— Oh ! dit-elle. Ce Noir, il t'a trompé.

589. Iñá lená jilami ta rijña'care ta que ilé ri'má ya'taje pijló, pa'yú, que rumicha.

Ce sont les morceaux de langue restants qu'il t'a montrés, papa.

590. Cajruni que ilé carihua iphari nunacu. Cajruni carihua huani, cajrú le'jepelaji, cajrú pitola, cúhua'ca nacú, cahuarú nacú ja'paca ricá.

C'est un vrai Blanc, celui qui est venu me trouver. C'est vraiment un très grand Blanc ; il a beaucoup de marchandises, porte de grands pistolets et se déplace à

cheval.

591. Cajrú ripata le'jepelaji.

Il possède[581] beaucoup de choses.

592. Cajrú riyáhuitena maárohua. Necá nori iñá hualiyá.

De grands chiens sont venus avec lui. Ce sont eux qui ont tué le monstre pour nous.

593. Ricá nu'jichá lenami yá'taje pijló pa'yú.

Je suis venue te montrer sa langue, papa.

594. — Ñaqué ricá, que rimicha. Mapeja tapayuna pajlaca nujhua'té.

— Bien. Alors comme ça le noir s'est moqué de moi.

595. — Mapeja ripájlata pijhua'té pa'yú.

— Il t'a menti papa.

596. Eco pamaje ricá, carihua. Majó i'jnajica pamachi pa'yú.

Si tu veux, tu verras le Blanc. Il viendra te voir papa.

597. — Ñaqué ricá nutú. Pi'maje rijhua'té nutú, caja rinó iñá piliyá, apú jhua'tépela i'macá inaná, nutú, que rimicha.

— D'accord ma fille. Tu lui diras qu'il a tué le démon pour toi et que les femmes sont les compagnes des autres hommes, ma fille.

598. — Ñaqué ricá pa'yú. Chuhua no'pichaco pa'yú.

— Bien papa. Maintenant, je rentre papa.

599. Caja nu'michá pichaje.

Tu vois, je suis venue te trouver[582].

600. — Ñaqueca nutú. Eco palá caríhuajlo ca'jnó.

— Bien ma fille. Là-bas tu transmettras mes amitiés au Blanc.

601. Apacala nuhuátaca ricá maare.

Après-demain je l'attendrai ici.

602. Ecó ri'michá majó nuchaje i'macáloje icó riyucuna nojló.

Qu'il vienne me voir pour me raconter lui-même son histoire.

---

[581] **Patacaje** *v.t.* Saisir, détenir.

[582] *Caja nu'micha pichaje.* Lit. / déjà je suis-PASS sur-toi-jusque / Ça y est, je suis venu jusqu'à toi. Formule de départ qui met en valeur la visite formelle que l'on vient de faire.

603. I'macale marí que numá pijló nutú.
Apacala nuhuata ricá, que rimicha.

Qu'il en soit comme je te dis ma fille.
Après demain, je l'attendrai.

604. — Ñaqué ricá, que rumicha.

— D'accord, dit-elle.

605. Caja iphíchayo.

Puis elle rentra.

606. — Yúca'a ? que rimicha.

— As-tu bien été là-bas ? dit-il.

607. — A'a, nu'micha. « Eco palá caríhuajlo ca'jnó » que pa'yú quemicha. Nuya'chiya rijló iñá lenami.

— Oui, j'y suis allée. « Là-bas, tu transmettras mes amitiés au Blanc », m'a dit mon père. Je lui ai montré la langue du monstre.

608. — Palani, que rimicha.

— Bien, dit-il.

609. — Rimicha nojló :

— Il m'a dit :

610. « Pi'má rijhua'té nutú. Caja icaja rinó iñá piliyá. I'macale marí que numá pijló, nutú, que rimicha.

« Tu vivras avec lui ma fille. Puisqu'il a tué le démon pour toi.
Qu'il en soit comme je te dis, ma fille ».

611. Ri'michá pinacu.

À propos de toi, il m'a dit :

612. « Eco pimá rijló : Eco ri'michare nuchare apacala ri'macaloje ricó piyucuna nojló, que rimicha. Apacala nuhuataca ricá » que rimicha.

« Tu lui diras qu'il vienne me voir après-demain pour me raconter lui-même son histoire. Après-demain, je l'attendrai »

613. Marí que rihuacári'chaca ripuráca'lo pijló, que rumicha.

C'est ainsi qu'il m'a demandé de te transmettre sa parole, dit-elle.

614. — Ñaqué ricá, que rimicha.

— Bien.

615. Apacala chuhua ta hue'jnajica *papá* chajé.

Après-demain, nous irons voir papa.

616. E caja riji'chá a'rumacaji, e palá noje

Alors il sortit ses vêtements et en choisit de

a'rumacaje ra'chá rojló. Jima'ulare ricá, ra'chá runacu palá noje.

beaux pour elle. Il lui mit des chaussures élégantes.

617. Caja ra'chá colorete ruture nacú, ucacula nacuhuá.

Puis il teignit ses lèvres et ses joues avec du rouge.

618. Ra'chaca *perfume* ruhuíla'a e'iyá.

Il lui parfuma le visage.

619. E iji'chá pa'ú ca'lá caichama, ri'jichaca le'jepelaji rora'pajlo.

Ensuite, il prit quatre coffres remplis de marchandises pour son père.

620. Le'jepelaji i'michá queja riji'chaca.

Les marchandises étaient prêtes.

621. « I'jná chuhua ! »

« Maintenant, allons-y ! »

622. Caja ne'jichaca cahuarú nacú, ne'jichá rejó. Iphichaño.

Ils partaient à cheval. Ils allaient là-bas.

623. E yaca'icho. Amicha necá huaicha.

Puis, ils arrivèrent.

624. E cajrú caríhuana necá huaicha.

[Les gens] les regardaient venir.

625. E rihuitúqui'cha najimaje.

Ils étaient des Blancs importants[583], ceux qui arrivaient.

626. — Huajme'chiya carihua.

Il [l'homme] descendit face à eux.

627. — Picá nó(ri), que rimicha rijló.

— Bonjour monsieur.

628. — A'a, que rimicha.

— C'est toi qui l'a tué, lui dit-il.

629. — Nucá i'michari majó, pihuacára'cale pipuráca'lo nojló, aú nu'jichá majó, que rimicha.

— Oui.

— Je suis venu te trouver ; parce que tu m'as fait transmettre ta parole, je suis

[583] *Cajrú caríhuana necá huaíchaca.* Lit. / beaucoup blancs ils arrivaient /Très blancs, (ils étaient) ceux qui arrivaient.

630. — Ja'chó majó, que rimicha.

631. E ra'pacha *mesa* nacojé.

632. E ra'chá rijló caphé.

633. E rumicha rijló :

634. — Chuhua pamá pa'yú. Marí que carí carihua iphá nunacu, numá nacú pijló.

635. Caja numá pijló carihua ricá, cajrú rile'jepelá.

636. E rimicha :

637. — Ñaqué ricá, nuyanajó.

638. Nucá huá'ri pitú. Ricá nu'jichá yucuna i'maje pijló majó.

639. — Ñaqué ricá, que rimicha. Pihua'a rucá. Caja pinó iñá ruliyá, ileru rucá.

640. — Ñaqué ricá.

641. E rimicha :

642. — Marí le'jepelaji nuji'chá pijló ruhuemí, que rimicha.

643. — Ñaqué ricá, que rimicha.

644. E ra'chá rijló ricá.

645. — Palá pili'chá nucá, que rimicha.

646. E rimicha :

venu.

— Assieds-toi là, dit-il

Et il s'installa à la table.

Il lui servit du café.

Elle lui dit :

— Regarde papa. C'est ce Blanc qui est venu me voir, celui dont je t'ai parlé. Comme je t'ai dit, c'est un Blanc, avec beaucoup de marchandises.

Et il dit :

— Bien, beau-père.

Je viens prendre ta fille. C'est cela que je suis venu te dire.

— C'est bien. Prends-la. Maintenant que tu as tué le démon de ma fille, la voici.

— Bien.

Il dit aussi :

— Ces marchandises, je te les ai apportées en échange[584] d'elle.

— C'est bien, dit-il.

Et il lui donna.

— Tu me traites avec bonté, dit-il.

Puis il dit :

— Maintenant je m'en vais beau-père.

[584] **Ruhuemí.** Son prix, sa contrepartie.

647. — Chuhua nupi'chacó nuyanajó. — Bien.

648. — Ñaqué ricá.

649. (...)

650. Maareje quetana riyucuna C'est ici que l'histoire se termine.

Histoire des trois frères blancs

Narrateur : Milciades Yucuna
Avril 1999

1.	Caríhuana chi'náricana queño'có pamineco i'macá.	En ce temps-là commençaient d'exister les ancêtres des Blancs.
2.	Capalo i'michá, ja'pejé Pedro, ja'pejé najmeremi Felipe. Ne'michá hueji queleja.	Par ordre de naissance, il y eut d'abord Capalo, ensuite[585] Pedro et enfin leur petit frère Felipe. Ils étaient trois. Leur mère était vieille et malade.
3.	Naló i'michayo phíyu'queru. Rucá li'chayo rutami.	Ils s'occupaient d'elle depuis longtemps.
4.	Rucá nahuojíchiya, jupejeno nahuojíchiya rucá. Uncá rutejmo'tálacho najló.	Mais ils n'arrivaient pas à la guérir. Un jour, ils lui dirent :
5.	Caja ehuaja nemicha rojló :	
6.	— Amí, meque uncá huani pitejmo'otalo ?	— Maman, pourquoi est-ce que tu ne retrouves pas tes forces ? Depuis très longtemps nous te soignons, mais tu ne vas pas mieux.
7.	Júpicha huani huahuojítaca picá. Uncá huani pitejmo'talo huajló.	
8.	E rumicha:	Elle répondit :
9.	— Meque nutejmo'tó ?	— Comment pourrais-je guérir ?
10.	Aquí'chá nucá.	Débarrassez-vous de moi.
11.	Uncá meque la'jé nutejmo'talo, chuhuí.	Il n'y a pas moyen que je guérisse, mes enfants[586].

[585] **Ja'pejé** *adv.* En dessous. Ce terme permet de nommer plusieurs frères en les classant par ordre d'âge décroissant.

Et ils continuèrent de s'occuper d'elle.

12. E nahuojíchiya piño rucá.

Pour finir, Pedro en eut assez d'être auprès d'elle. Il dit :

13. Caja ehuaja Pedro ayi'cho rohuojítacana nacú. E rimicha:

14. — Capalo, uncá meque huala'lá ami ta ! Caja hua'jini huahuojíchiya rucá. Uncá huani rutejmo'talo huajló.

— Capalo, nous ne pouvons rien faire pour maman ! Nous nous sommes toujours occupés d'elle. Malgré tout, elle ne se rétablit pas.

Je ne veux plus m'occuper d'elle.

15. Caja noya'ó rohuojítacana nacú.

Pour cette raison, je t'annonce que je pars vers la ville.

16. Caja i'macale numá pijló chuhua nu'jichaca chira'jó pasimila nacuhuá.

Essaye de la soigner. Peut-être qu'avec toi, elle ira mieux. Mais moi, maintenant je m'en vais.

17. Eco pata'jlá pihuojítaca rucá. Apala pijló ca'jná rutejmo'tajo. Ñaquele chuhua nu'jichaca chira'jó.

Pendant deux mois, je me promènerai.

18. Iyamá queri quétana nu'jichaca chira'jó. Quéchami nucá huaicha majó.

Puis je reviens.

19. — Je, que rimicha.

— Bien, répondit-il.

20. Caja Pedro i'jichá, yámijo Capalo huojíchiya rucá ñaquetánaca.

Quand Pedro fut parti, Capalo s'occupa d'elle comme avant.

21. Caja ehuaja rimicha piño rojló :

Un jour, il lui dit à son tour :

22. — Amí, caja chi queja pi'majica ? Uncá chi pitejmo'tálajo ?

— Maman, c'est donc ainsi que tu seras toujours ? Tu ne guériras pas, n'est-ce pas?

[586] **Chuhuí** *m.* Terme affectif que l'on adresse à un enfant.

23. — Yee ! que rumicha. Me ño'jó nutejmo'tajo ? Aquí'cha nucá. Uncá meque la'jé calé nutejmo'tajo.

— Malheureusement, comment pourrais-je retrouver mes forces ? Débarrassez-vous de moi. Je ne peux pas guérir.

24. Caja ehuaja, Pedro ená i'michaca, rihuacajé Capalo quemicha:

Enfin, deux mois passèrent et Pedro n'était pas encore rentré[587]. Capalo dit à sa mère :

25. — Ami, uncá na no'lá pijló. U'huija nupuja'tá pijló.

— Maman, je ne t'ai rien donné. Je vais te préparer une soupe de farine de manioc.

26. — A'a, chuhuí, que rumicha. Ricá nuhuata i'racana.

— Oh oui, mon chéri ! J'aimerai bien boire ça.

27. — Je.

— Bien.

28. Caja ripuja'chiya u'huí rojló. E caja riñapáchiya ripuja'tacana, e rimicha :

Il prépara la soupe pour elle. Et lorsqu'il eut terminé, il dit :

29. — Chuhua pito'ó, noco'chi mingao pinuma chojé.

— Maintenant allonge-toi, que je te verse la coulée[588] de farine dans la bouche.

30. — Je.

— Bien.

31. Caja roto'chó. E rimicha :

Elle s'allongea. Et il dit :

32. — Amí, pijme'tá pinuma noco'chi u'huí puja'tana, ujú quele peno pi'rachi.

— Maman, ouvre la bouche ; je vais te verser un peu de soupe.

33. — Je, que rumicha.

— Bien, dit-elle.

34. Aú rujme'chiya runuma.

Alors elle ouvrit la bouche.

35. Ricá penaje raco'cha ima'ni, u'huí

Il versa d'un coup la coulée bouillante.

---

[587] *Pedro ená i'michaca.* Lit. / Pedro mesure être-PASS-PROGR / Le temps de Pedro était passé.
[588] **Mingao** *s.* (Yuc.) *Colada de fariña* (Esp.). Soupe que l'on prépare instantanément en versant de l'eau bouillante sur de la farine de manioc.

puja'tana runuma chojé.

36. « Ee chooo, ca'lá ca'lá ». Caja ricaja rutaji'chaca.

Elle s'étouffa et mourut sur le coup.

37. — Yee ! que rimicha. Uncá meque huala'lá. Caja huahuojíta júpicha rucá; uncá huani rutejmo'talo huajló.

— Quel malheur ! dit-il. Nous ne pouvions rien faire. Cela faisait longtemps que nous nous occupions d'elle, mais elle ne guérissait pas.

38. Caja aú, caja quétana Tupana a'cá rojló hue'chú ca'lá rojló.

Alors, maintenant s'arrête la vie que Dieu lui a donnée.

39. E caja riji'chá a'rumacaji patani, a'rumacaji huajé.

Il lui mit de beaux vêtements, des neufs.

40. Ricá ra'chá runacu, camicha caje maca. Quéchami ra'chá *media* rutajné nacú. E palani noje ji'ma'ulaji ra'chá runacu.

Il lui enfila une chemise, mit des chaussettes à ses jambes et de belles chaussures.

41. Quéchami riji'chá *perfume*; ricá ra'chá ruhuilá eyá. Quéchami ra'chiyaca jiña'pá aú ruhuilá eyá. Ejomi riji'chá *colorete*, ricá ra'chá ruture nacú, rucaculá nacú.

Après il prit du parfum et en mit sur ses cheveux. Ensuite, il la coiffa avec un peigne et lui mit du rouge sur les lèvres et les joues.

42. Quéchami riji'chá *máquina*, ricá riya'chiya *mesa* nacú. Quéchami riya'chiya piño raló tami mesa nacú. Quéchami ra'chó ruyáte'la maquina nacojé. Ra'chá apojó pitá ruyáte'la luhuirí nacojé.

Puis, il prit la machine à coudre et la posa sur la table. Il assit alors le corps de sa mère à la table, plaça une main sur la machine et l'autre sur l'aiguille.

43. Quéchami rilucúni'chaca lichi, ricá

Après, il alluma une cigarette et lui mit à la

rita'chiya runuma chaje.

44. Rejeja rutami taca'chiyo camachá. Cajmuru que ruya'choro.

45. E Pedro iphicha.

46. — Huajme'chiya Capalo.

47. — Huajme'chiya Pedro. Meque pi'macá chira'jó ?

48. — Palani, Capalo. Picá ta, meque picá maare ?

49. — Ñaqué caja, patani caja nucá maare, que rimicha.

50. — Ñaqué ricá Capalo. Amí taja ta, meque rucá ? Re chi rutejmo'taco ? Uncá ca'jná.

51. — Yee ! Capalo quemicha, Amí ta pimá nacú, caja rutejmo'chiyaco júpimi i'macá. Cajiru ya'yó peyajhueru! Mana'ija rujápaca máquina chojé.

52. — Yee ! que Pedro quemicha. Meque Amí tejmo'tó huajló, Capalo ?

53. Ejéchami ri'jichá runacojé.

— Amí, amí ! que rimicha. Meque pitejmo'tó nojló amí ?

54. E rijápica runacu.

bouche.

C'est à partir de ce moment que son corps se durcit. Elle paraissait vivante.

Et Pedro arriva.

— Bonjour Capalo.

— Bonjour Pedro. Comment s'est passé ton voyage ?

— Bien, Capalo. Et toi, comment vas-tu ici ?

— Moi c'est pareil, je vais bien ici, dit-il.

— C'est bien, Capalo. Et maman, comment est-elle ? Va-t-elle mieux ? Non, sans doute.

— Oh là ! Mais si, cela fait longtemps qu'elle va mieux.
Elle porte même le manioc ! Elle est en train de travailler tranquillement à la machine.

— Ah bon ! dit Pedro. Mais comment a-t-elle pu retrouver ses forces, Capalo ?

Il alla auprès d'elle.

— Maman, maman, dit-il. Comment as-tu pu guérir maman ?

Il la caressa.

55. — Amí, meque pitejmo'tó ?

— Maman, comment t'es-tu rétablie ?

56. E ripachiyaca rucá. E rocojno'ocha « teee ».

Il la serra dans ses bras. Et elle tomba.

57. — Ay ! que rimicha. Meca penaje pipajla nujhua'té, íqui'ja pinoca yami amiyu micholo nuliyá ? Pipajla nujhua'té íqui'ja huani que ilé.

— Oh ! s'exclama-t-il. Comment as-tu pu me mentir à ce point, après avoir tué feu notre mère ? Tu m'as énormément trompé.

58. — Uncá Pedro, caja hua'jini huahuojítajla rucá; uncá rutejmo'talo huajló. Caja aú, caja quétana Tupana a'cá rojló hue'chú ca'lá. Caja queja rócho'o Tupana chaje.

— Mais non Pedro, nous avons toujours essayé de la soigner ; nous ne pouvions pas la guérir. Alors, maintenant s'arrêtent les jours que Dieu lui donne. Elle est donc partie le rejoindre.

59. — Ñaqué ricá, que rimicha. Que jo'ó ricá, Capalo.

— Bien, dit-il. Tu as raison, Capalo.

60. — Caja uncá huani rutejmo'talo huajló. Caja rócho'o Tupana chaje.

— Nous ne pouvions vraiment pas la soigner. Maintenant, elle est auprès de Dieu.

61. Caja nali'chaca caichama, rutami a'rú. Caja naji'chaca rutami.

Ils firent alors un cercueil, une boîte pour mettre son corps. Ils la transportèrent.

62. Ejomi muní que Capalo quemicha :

Le lendemain, Capalo annonça :

63. — Caja marí quétana hue'má maare.

— C'est terminé, nous ne resterons plus ici.

64. Caja hualó micholo taca'ñó, caja i'macale hue'jnajica chuhua cahuacajo jápaca culaje huajluhuá, hue'ihua

Puisque notre mère est morte, nous allons maintenant descendre pour chercher du travail et changer de nom.

apiyácaje.

65. Muní hue'jnajica. Caja i'macale numá pijló.

Demain, nous partirons. Parce que cela devait arriver, je te le dis à présent[589].

66. — Ñaqué ricá.

— D'accord.

67. Muní que caja nalamá'chiyaco, caja ne'jichaca.

Le lendemain, quand ils furent prêts, ils s'en allèrent.

68. E Felipe quemicha:

Felipe dit alors :

69. — O'hué, nu'jná ijhua'té.

— Grand frère, je pars avec vous.

70. — Na penaje pi'jná huajhua'té ?

— Pourquoi partirais-tu avec nous ?

71. Huecó i'jnacaño. Uncá naje calé ilé caje ta i'jná huajhua'té.

Nous partons seuls. Il n'y a aucune raison pour que tu viennes avec nous.

72. — Uncá o'hué, que rimicha. Uncá na jhuaté calé nu'má maare. Caja i'macale nu'jná ijhua'té.

— Non, grand frère. Je n'ai personne avec qui rester. Donc je m'en vais avec vous.

73. — Uncá caja, numicha !

— J'ai dit non !

74. Caja icaja ne'jichaca.

À ce moment, ils s'en allèrent.

75. Aú recho'chiya necá. Ri'jichá rápumi chu. Ripháchiya necá.

Alors, il se mit à leur poursuite. Il les suivit à la trace et les rattrapa.

76. — Ay ! que nemichaca. Na penaje ilé caje ta ñaó huanacu majó ?

— Oh non ! dirent-ils. Pourquoi nous suit-il celui-là ?

77. E napachiya ricá. E caja naña'chiya ricá ta.

Ils l'attrapèrent et le frappèrent.

78. « Te, te, te » ña'rí aú jupejeno ritami.

[589] *Caja i'macale numá pijló*. Lit. / déjà être-CAUSE je-dis à-toi / On note l'emploi de *caja*, traduisant l'aspect accompli d'un verbe : « Parce qu'il en est ainsi à présent, et comme cela devait nécessairement arriver, je te le dis ».

79. Caja ri'jichá.

À coup de fouet, ils le battirent.

80. E na'picha piño.

Il s'enfuit.

81. E recho'chiya necá. Riphachiya necá.

Ils reprirent leur marche.

Il les suivit encore et les rattrapa.

82. — Meque huala'jlajica ? Uncá jema'lá rijló quemácana.

— Comment allons-nous faire ? Il n'obéit pas.

83. E napachiya piño ricá. Nataca'chiyaca rinacu, jajalu aú. E na'pichá piño.

Ils l'attrapèrent une nouvelle fois, le tailladèrent à coups de machette et repartirent.

84. E caja ri'jichá piño nanacu. Riyá'co ra'pichaca.

Il s'éloigna d'eux de nouveau. Il pleurait en marchant.

85. Maare Tupana a'chá riñaté.

C'est là que Dieu lui donna son aide.

86. Remi'chá napúra'co, ritucumá.

Il entendit que des gens parlaient devant lui.

87. Nemicha :

Ils disaient :

88. — Maare pujana yá'ro, iñe'pú chu maare, patani huani pujana carí. Rejé nataca'tacaño nacú ta a'thupáta raphú chojé.

— Là, le médicament au milieu du chemin, c'est un très bon remède. Fais-en goutter sur chaque blessure.

89. Caja ricaja raphú palaco patá, que rimicha.

Et elles iront mieux, dit-il.

90. E ripechu i'micha :

Il pensa alors :

91. — Na ta necá cají pura'ño nomi'chajla ?

— Qui sont ces gens que je viens d'entendre ?

92. E ri'jichá.

Et il alla voir.

93. Riphicha.

Il arriva.

94. Maare co nomi'chá napúra'co. Apala quehuaca (ca')jná nemicha nacú. Caja riculicha ricá.

— Je les ai entendus parler ici. C'est peut-être vrai ce qu'ils ont dit. Il se mit à chercher.

95. Amicha riyá'co pe'iyó iñepú chu juni ñani querá lani.

Il vit alors au milieu du chemin une petite flaque d'eau rouge.

96. E ripechu i'michá :

Il pensa alors :

97. — Apala ricá ca'jná nemicha nacú.

— C'est peut-être cela dont ils parlaient.

98. E riji'chá ricá. E ra'thupáchiya. « Tupi tupi » que raphú chojé.

Il en prit et en fit goutter sur ses blessures.

99. Caja ricaja ripali'chaco rijló palá.

A ce moment là, elles disparurent.

100. Caja ra'picha piño rápumi chu.

Il les suiva de nouveau.

101. E ripháchiya piño necá.

Et il les rattrapa.

102. — Meca penaje ilé caje ta ñaó huajnacu ?

— Pourquoi est-ce qu'il nous suit celui-là ?

103. E napachiya piño ricá. E najo'chiya rijlú. « Mutu mutu » iyamó jitano.

Ils l'attrapèrent et lui crevèrent les deux yeux.

104. — Yee ! jupejeno ritami.

— Aaah ! criait-il.

105. Caja na'pá ñaichaca. Chilaque ritami.

Et déjà ils continuaient leur marche. Il s'assit pour pleurer.

106. — Yee ! meque chapú huani huesápu tenami la'cá nucá riqueja huani !

— Quel malheur ! Comment peuvent-ils être si méchants avec moi !

107. Meque nula'jica chuhua cají, que rimíchaca.

Qu'est-ce que je vais faire maintenant ? disait-il.

108. Caja riyíchaca. E caja ñacaje eyonaja ta ra'picha nápumi chu.

Il pleurait. Et malgré cela, il marchait derrière eux.

109. E remi'chá piño Tupana puri'chaco piño. Tupana quemicha :

Puis il entendit de nouveau Tupana parler. Il dit :

110. — Marí pujana yá'ro pe'iyó iñepú chu, palani huani pujana carí. Rejé nahuojítacare rijlú ta a'thupáta rijlú chojé. Caja ricaja rijlú pala'có aú mucuno rijlú que.

— Ce médicament, posé au milieu du chemin, c'est un très bon remède. Il faut le faire goutter dans les yeux. Après ils iront mieux. Ils brilleront de nouveau.

111. — Nomáijla.

— Je vais essayer.

112. E caja riculíchaca ricá riyáte'la aú ja. Caja ehuaja risápicha racú « tapujlú » que.

Il chercha avec ses mains. Enfin, il le toucha « plouf !».

113. — Apala ricá ca'jná carí nemicha nacú. Nomáijla.

— C'est peut-être cela, ce dont on parlait. Je vais essayer.

114. E riji'chá ricá. E ra'thupáchiya «tupi tupi» rijlú chojé mucuno rijlú.

Il en prit, en fit goutter dans ses yeux et ils se mirent à briller de nouveau.

115. Caja que ra'pichaca rápumi chu piño. Riphachiya necá piño.

Alors il les poursuivit encore et les rattrapa.

116. E nemicha piño.

Ils dirent une nouvelle fois :

— Ilé ta huaicha piño ! Meque huala'jica ricá ? Huenótajica ricá chuhuaca. Caja huata'jla, huañataca ricá, huataca'ata rinacu, huajo'tacajla rijlú i'macá. E'iyonaja uncá meque huala'lá ricá.

— Il est encore revenu celui-là ! Comment allons-nous faire ? Il faut le tuer maintenant. Nous l'avons pourtant frappé, fouetté, tailladé à coup de machette, et pour finir nous lui avons crevé les yeux. Mais, nous ne pouvons rien lui faire.

117. — Ñáta'pe huani ricá ta !

118. Na ca'jná a'rí riñaté ? Aú uncá meque huala'lá ricá.

119. — Huenójica ricá chuhuaca !

120. Aú Pedro quemicha :

121. — Uncá meque huala'lá ricá. Caja piyuque huataca'tacajla rinacu.

122. Ñaquele ri'jnajla areja huajhua'té. Pi'jná huajhua'té, caja pihuata i'jnacaje huajhua'té !

123. Caja ri'jichaca ta najhua'té reyá. Caja na'pichá. Caja nahuitúqui'cha cahuacajo. A'jná iphichaño carihua nacú.

124. Rimicha :

125. — Maáreja ihuata nucá nupuri'chaco carihua jhua'té, nuqueja'chaco camatacayo riliyá, quéchami nucá huaicha ihua'jé majó.

126. Caja Capalo jácho'chaco. Iphíchari.

127. — Huajúhui'cha carihua, que rimicha.

128. — Meque icá ? que rimicha.

— C'est extraordinaire !

Qui peut donc bien l'aider pour que nous ne puissions rien lui faire ?

— Nous allons le tuer tout de suite !

Pedro dit alors :

— Nous ne pouvons rien lui faire. Nous lui avons déjà fait assez de mal.

Puisque c'est ainsi, il ira avec nous.

Viens avec nous, puisque tu veux nous accompagner !

Alors, il alla avec eux. Ils marchèrent et descendirent le fleuve. Là-bas, ils arrivèrent chez un Blanc.

Il dit :

— Attends-moi ici pendant que je parle avec le *carihua* ; je vais lui demander un endroit pour dormir et je reviens vous chercher.

Capalo s'en alla. En arrivant, il dit :

— Bon après-midi monsieur.

— Comment allez-vous ?

129. — Uncá, carihua. Majó hue'jná sápacaje culaje huajluhuá, hueihua ña'cana chaya hue'jná majó.

— Mal[590], monsieur. Nous venons chercher du travail et prendre un nouveau nom.

130. — Ñaqué ricá, carihua. Palani, que rimicha.

— Bien, monsieur, dit-il.

131. Re sápacaje maárohua. Palá capaja pi'jnaca majó sápacaje.

Par ici, il y a du travail. Quelle chance que vous veniez par ici.

132. — Ñaqué ricá.

— C'est bien.

133. E rimicha :

Il dit aussi :

134. — Carihua. E piyurícajla camátacajo huajló maáreje huacamátacoloje ?

— Monsieur. Voulez-vous dormir chez nous.

135. — A'a, que rimicha.

— Oui, répondit-il.

136. — Re camátacajo maare, que rimicha.

— Il y a des lits ici.

137. — Ñaqué ricá.

— Très bien.

138. E ri'jichá rejena huá'je.

Il alla chercher ses frères.

139. E riphicha.

Et il arriva.

140. — Yúca'a ! que rimicha rijló.

— Alors ça y est ?

141. — A'a. Re camátacajo ra'chá huajló huacamátacoloje.

— Oui. Il a des lits pour dormir.

142. E caja nácho'cho. Iphicha rinacu, carihua nacú.

Ils repartirent et arrivèrent chez le Blanc.

143. — Eee ! Huajúhui'cha carihua.

— Bon après-midi carihua.

---

[590] **Uncá** *adv***.** Non. Lorsqu'elle répond à *Meque icá ?* Lit. / comment vous ? / Comment allez-vous ? Cette réplique est l'ellipse de *Uncá meque calé* qui signifie « Il n'y a pas de comment » ou encore « Il n'y a pas de manière possible d'exister ».

144. — Meque, que rimicha najló.
— Comment [allez-vous] ?

145. — Uncá, sápacaje culaje hue'jná majó. Hueihuá apiyácana chaya hue'jná majó.
— Non [nous n'allons pas], nous venons chercher du travail et changer de nom.

146. — Ñaqué ricá, palani carihua, que rimicha.
— C'est bien, monsieur[591].

147. E ra'chá najló.
Il leur donna une chambre.

148. — Maare icamato, que rimicha.
— C'est là que vous dormirez, dit-il.

149. — Ñaqué.
— Bien.

150. E ra'chá caphé najló. Ricá neri'chá ejomi metana, ripúri'cho najhua'té.
Il leur donna un café. Ils le burent et il parla avec eux.

151. E rimicha :
Il dit :

152. — Ñaqué ricá carihua. Caja huapúri'cho mequetana, munico huajapa. Lapihuani iphicha majó. Uncá me ño'jó huajapa palá lapí.
— Bien, messieurs. Maintenant que nous avons bien parlé, demain nous travaillerons. Venez tôt le matin. On ne peut pas travailler durant la nuit.

153. Ñaquele, huacamáta'jico.
Alors allons dormir.

154. — Ñaqué ricá, rimicha.
— D'accord, dit-il.

155. Caja nacamáchiyaco.
Ils dormirent.

156. E muní que najme'chiya, rimicha :
Et le lendemain matin, en se levant, il dit :

157. — Huajme'chiya carihua. Meque pijme'chiya ?
— Bonjour monsieur. Comment avez-vous dormi ?

158. — Palá nujme'chiya.
— J'ai bien dormi.

---

[591] **Carihua** *m.* Blanc, étranger, non indigène. Notons que ce terme d'adresse est employé dans le discours direct des deux interlocuteurs. Le narrateur montre ainsi qu'il s'agit de deux Blancs qui ne se connaissent pas.

159. — Pihuata mequetana.

— Attendez un instant.

160. — Je.

— Bien.

161. E ra'chá piño caphé najló.

Il leur servit encore un café.

162. Ne'richá. Ejomi ra'chá a'jnejí najló.

Ils le burent. Après, il leur donna à manger.

163. Najicha. Ricá ejomi rimicha :

Ils mangèrent. Puis, il dit :

164. — Chuhuaca huajápajica carihua.

— À présent, nous allons travailler monsieur.

165. Que rimacoja rili'chaca papera mesa nacojé.

En parlant, il écrivait sur un papier posé sur la table.

166. — Chuhua pi'jná majó. Meque caje chi pejí ? Picá ?

— Maintenant approche. Qui est l'aîné ? C'est toi ?

167. — A'a.

— Oui.

168. — Na pií ? que rimicha.

— Comment t'appelles-tu ?

169. — Nuí Capalo.

— Je m'appelle Capalo.

170. — Ñaqué palani. Pa'rí rejó pi'jnaje. Ricá yumerí inajló rapiyácaloje iná ií.

— Bon. Tu vas aller voir le prêtre. C'est lui qui baptise pour changer le nom de quelqu'un.

171. Rejomi rehuíña'ta papera nacú, iná hueícaloje papera lana'cana.

Après, il t'enseignera le savoir des livres, pour apprendre à écrire.

172. Uncá me ño'jó iná jápala majopeja.

Il n'est pas possible de travailler sans rien.

173. Iná hueícachu palá papera amácana ee, caja iná jápa palá.

C'est seulement si l'on sait lire que l'on peut avoir un bon travail.

174. Caja iná hue'pí papera lana'cana palá, ricá ejomi caja iná culá jápacaje iná jluhuá, iná jápacaloje palá penaje.

Une fois que l'on sait bien écrire, après on trouve une situation et de bonnes

175. — Ñaqué ricá, que rimicha.

176. E rihuacári'cha papera pa'rijlo.

177. — Marí pijña'á pa'rijlo, eco pa'á rijló ricá, rihuacára'chi nojló rapumí chojé papera.

178. — Ñaqué ricá, que rimicha.

179. — Marí iñepú to'ró ají que rejó, ricá chuhua pi'jnaje rejó.

180. Marí pi'jnajica amájere iñe'pú chu caríhuana nócaco pajhua'techaca. Natujla'cajico pajhua'téchaca.

181. Caja riqueja i'macaño.

182. Ñaqué nala'cá pachá Tupana a'á ne'macá.

183. Ñaqué rihuajaca necá. Ñaqué nala'cá pachá.

184. Uncá meque nala'lá iná.

185. Pa ! Piquero'niño na'piyá.

186. E pa'paje.

187. Amájere apaná tapayuna nócajico. Najo'jica pe'iyajecaca, sajalu aú. Uncá meque nala'lá iná.

conditions de travail.

— D'accord, dit-il.

Il lui remit une lettre pour le prêtre.

— Voilà ce que tu emmèneras pour lui donner. Cela afin qu'il m'envoie une lettre en retour[592].

— D'accord, dit-il.

— Tu vois ce chemin qui part dans cette direction. C'est celui-là que tu vas prendre maintenant pour aller là-bas.

En chemin, tu verras que beaucoup de Blancs s'entre-tuent.

Ils se battent.

Leur existence est ainsi.

C'est de leur faute si Tupana leur a donné cette vie.

C'est comme ça qu'il les punit. Ils sont responsables.

On ne peut rien faire pour eux.

Fais attention ! N'aie pas peur d'eux.

Continue ton chemin.

Tu verras aussi des Noirs se tuer. Ils se blessent entre eux à coups de machette.

On ne peut rien faire pour eux.

[592] **Rapumí chojé.** Sur ses traces.

188.	Ñaqué nala'cá pachá, ñaqué Tupana a'á necá. Eyá pa'paje.	Ainsi fut leur faute, ainsi Tupana les a faits[593]. Ne t'arrêtes pas.
189.	Amájere apú achiñá yá'co inanaru hua'té pecuchucaca ñajmi'cajó nacú.	Tu verras aussi un homme assis avec sur son torse une femme en train de remuer le bassin.
190.	Caja queja i'macaño.	Leur existence est ainsi.
191.	Ñaqué nala'cá pachá Tupana huajá necá, aú caja ñaqué necá.	C'est de leur faute si Tupana les punit, alors ils sont ainsi.
192.	Eyá pa'paje.	Continue de marcher.
193.	Amájere apa'hueló inanaru yá'jicó rijisi rucapi que ruyajico. Ricá a'rucacana nacú ru'huá chuhuá « si si si ».	Tu verras une femme assise avec un phallus à la main. En l'introduisant dans son ventre, elle fait « si si si ». C'est de sa faute si Dieu l'a faite ainsi.
194.	Caja ijisi puru ru'macá aú, Tupana a'á rucá ñaqué. Eyá pa'paje.	Poursuis ton chemin.
195.	Amájere apú achiñá yá'jico. Rijí ricapi jiracana nacú « si si si » que.	Tu verras un homme assis. Il se scie le pénis en faisant « si si si ». C'est de sa faute si Dieu l'a puni.
196.	Ñaqué rila'cá pacha Tupana huaja ricá. Aú caja ñaqué ricá.	Alors, il est resté comme ça.
Eyá pa'paje.		Continue de marcher.
197.	Amájere capérena nócaco pajhua'techaca « te te te » que.	Tu verras des coqs s'entre-tuer.
198.	Ñaqué nala'cá pacha. Aú Tupana a'á necá ñaqué. Aú caja ñaqué necá. Caja	C'est de leur faute. Alors Dieu leur a donné cette vie. Ils sont restés comme ça. Ce seront les derniers que tu verras se

[593] *Ñaqué Tupana a'á necá.* Lit. / ainsi Tupana donne eux / Ainsi Tupana les a donnés.

penaje amaje maárona nocajicó.

Eyá pa'paje.

199. Pajlúhue'la esa'huá e'iyohuá a'jná iphajere ina'tana queralani turenaje.

200. Eyá pamaje iñepú jácho'co. Cajruni chi'taje ricá pi'jnaje.

201. Rutureno jimá lapa'co amaca. Aú ricojno'ó « aúcha ». Picá ta pichayo.

202. Pa ! Pajma'niña ricá. Picapíchajico raú.

203. Pema'á numacá palá pijló, piphatacaloje palá jápacaje pijluhuá.

204. Ricá to'ró pa'rí ñacaré.

205. Rejé pi'jnare.

206. Eco pa'rí huacára'a picapi papera nojló.

207. — Ñaqué ricá.

208. Capalo i'jichá.

209. Amicha ñaqué nenócaco.

210. — Me cajrú huani aajona la'cá !

211. Rimicha que ramicha. Apú piño, apú piño, apú piño, que ramicha.

212. E riphicha inatana turena.

213. Amicha rimicha que.

tuer. Marche encore.

Après une colline, tu arriveras au bord d'une rivière rouge.

Tu verras le chemin qui continue. Suis-le, il deviendra très large.

Sur le bord du chemin, il y a des caimotiers en rang. L'un d'eux va te tomber dessus.

Attention ! N'en mange surtout pas. Tu serais perdu.

Suis bien mon conseil pour trouver un bon travail.

Le chemin va jusqu'à la maison du curé.

Alors continue jusque là-bas.

Le prêtre va te remettre une lettre pour moi.

— D'accord.

Capalo s'en alla.

Il les vit s'entre-tuer.

— Ils font vraiment peur à voir !

Il les vit comme il lui avait dit. Il les vit tous.

Et il arriva au bord de la rivière.

214. E cajruni iñe'pú jimá i'michá, cajrú jehua ta !

Tout était comme il lui avait dit.

215. — Yee ! Meque cajrú huani jimá ilé cají !

Après, il y eut beaucoup de caimos sur le chemin. Ils étaient bien jaunes ! [mûrs].

— Oh ! Qu'est-ce qu'il y a comme fruits !

216. E caja ra'picha. Ejá jimá cojno'cha « aú cha ».

Il était en train de marcher quand un caimotier tomba.

217. Ri'cá ta cha richayo. Aphicha apú cojno'cha pinó, riqui'chaja. Apú ña'í caja.

Un fruit lui tomba dessus. Ensuite, un autre [caimotier] tomba et jeta ses fruits. Puis ce fut encore un autre.

218. E ripechu i'michá :

Il pensa :

219. — Meque palá noje huani jimá nojma'tareja ricá !

— Comme ils ont l'air bons à manger ces fruits !

220. E rajmi'chá ricá.

Il en croqua un.

221. Ejenaja « pechu pechu » que mapechu rili'chaco.

A ce moment là, on entendit « pensée pensée » et il perdit toutes ses pensées.

222. Uncá rihueílacha mequeca ripechu.

Il ne savait plus comment les retrouver.

223. E rimicha :

Il dit :

224. — Uncá meque nula'lá cají chúhuaja.

— Je ne peux plus faire cela maintenant.

225. E rijiyo'chiya papera.

Et il déchira la lettre.

226. E caja ripi'chaco ta ! Uncá ri'malacha pa'rí chaje.

Puis il rentra, sans aller voir le prêtre.

Iphíchari carihua nacú piño. E rimicha :

Il arriva de nouveau chez le Blanc, et dit :

227. — Yúca'a carihua ?

— Alors l’étranger ?

228. E pi'michá pa'rí chaje ?

As-tu été voir le prêtre ?

229. — A'a, que rimicha.

— Oui, dit-il.

230.	— Na ra'chaca pií ? que rimicha.	— Quel nom t'a-t-il donné ? dit-il.
231.	— Uncá, ricajá nuí ja rilamá'chiya.	— Aucun, il m'a laissé le même nom.
232.	— Je. Mere chi papera rihuacári'cha nojló ?	— Bien. Où est la lettre qu'il m'envoie ?
233.	— Uncá rihuacára'lacha.	— Il n'a rien envoyé.
234.	— Meque ? Re chi pi'michaca huani rejó ?	— Comment ? As-tu vraiment été là-bas?
235.	— A'a numicha.	— Oui j'ai dit.
236.	— Uncá pi'malacha rejó. Mapeja pipájlaca nujhua'té.	— Tu n'y as pas été. Tu mens.
237.	Me calé uncá huani pema'lá pijló quemácana ?	Pourquoi ne m'as-tu pas écouté ?
238.	Numicha pijló : pajma'niña jimá.	Je t'avais dit : ne manges pas les caimos.
239.	E'iyonaja caja pajmi'chá jimá, pachá caja picapi'chó. Uncá piphatalacha jápacaje. Uncá meque nula'lá picá, que rimicha rijló.	Mais tu as croqué dedans. Tu es donc responsable de ton malheur. Tu n'as pas trouvé de travail. Je ne peux rien faire pour toi.
240.	E rimicha :	Il dit :
241.	— Picá i'jnacajla majó.	— Toi, viens ici.
242.	— A'a.	— Oui.
243.	Ri'michá rejó.	Il s'approcha de lui.
244.	E rimicha.	Il dit :
245.	— Picá ta, na chi pií ?	— Toi, quel est ton nom ?
246.	— Pedro nucá, que rimíchaca rijló.	— Moi, c'est Pedro, lui dit-il.
247.	— Ñaqué ricá.	— Bien.

248. Picá i'jnacajlá, nomáijla apala picá i'jná palá.
Tu vas y aller, je verrais bien si tu y arrives.

249. Caja numá ijló : ajma'niña jimá iculachi jápacaje palá ijluhuá.
Donc je vous répète : ne mangez pas le caimo si vous voulez trouver un bon travail.

250. Marí papera pijña'á pa'rijlo.
Tu porteras cette lettre au prêtre.

251. Eco rihuacára'a picapi nojló papera majó.
Il te remettra une lettre pour moi.

252. — Je, que rimicha.
— Bien.

253. Caja ri'jichá.
Il partit.

254. I'michá e rejeja caja. Caja ri'michaca rejeja, ñaqueja caja « Pechu pechu » que ricá ta !
Et quand il passa au même endroit, ce fut la même chose : « Pensée pensée », pour lui aussi !

255. E riqui'chá papera, huicha ricapiya. Caja ricajá ripi'chaco.
Alors il jeta la lettre par-dessus son épaule, et fit demi-tour.

256. Riphicha piño.
Lui aussi, il revint.

257. — Yúca'a carihua ? que rimicha.
— Alors l’étranger ?

258. E pi'michaca ?
Y as-tu été ?

259. — A'a carihua, que rimíchaca.
— Oui monsieur, dit-il.

260. — Na ra'chaca pií.
— Quel nom t'a-t-il donné ?

261. — Uncá. Ricá a'cá rilamá'chiya nunacojé.
— Non [aucun]. C'est le mien qu'il m'a donné.

262. — Mere chi papera rihuacári'cha nojló ?
— Où est la lettre qu'il m'envoie?

263. — Uncá rihuacára'lacha.
— Il n'a rien envoyé.

264. — Uncá caja pi'malacha rejó que ilé. Me calé uncá huani jema'lá ijló quemácana que ilé ?

— Tu n'y as pas été, toi non plus ! Pourquoi est-ce que vous ne m'écoutez pas ?

265. Uncá meque nula'lá icá. Icojá icapichaco que ilé.

Je ne peux rien pour vous. Vous vous faites mal tout seuls.

266. E rihuá'icha piño najmeremijló, Felipejló.

Alors il appela leur petit frère, Felipe.

267. — Picá i'jnacajlá majó caja penaje.

— Toi, le dernier, viens ici. Peut-être que tu sauras y aller, dit-il.

268. Apala picá i'jná palá, que rimicha.

— Bien sûr !

269. — Je ! que.

Et il dit :

270. E rimicha :

— Quel est ton prénom ?

271. — Na chi pií ?

— Je m'appelle Felipe.

272. — Felipe nucá, que rimicha.

— Quel joli prénom. Peut-être que toi, tu y arriveras.

273. — Meque palani huani pií que ilé. Picá apala pi'jná palá. Marí papera pijña'á Pa'rijlo.

Voici la lettre que tu porteras au prêtre. Il te remettra une lettre pour moi.

274. Eco rihuacára'a picapi nojló papera.

Ses frères lui dirent :

275. E rejena quemicha :

— Vas-y, nous verrons si tu y arrives.

276. — Pi'jnacajla, huáijla pi'jnaca palá.

— Tu verras, dit-il. Je réussirai.

277. — Pamachi, que rimicha. Nucá i'jnajeri palá.

Vous verrez. Je ne me perdrai pas.

278. Amachi, que rimicha. Uncá nucapichálaje.

279. Caja ri'jichó.

Il partit.

280. A'jná riphicha, amicha cajrú jimá

Quand il arriva là-bas, il vit qu'il y avait

i'michá.

281. — Cají chi jimá rimicha nacú nojló : pajma'niña ricá.

282. Imata'á rejá.

283. Naje nojma'á ? Naje ta ?

284. Caja ra'pichaca.

285. E riqui'chá jimá richayo. Apú richa'a, apú richa'a, apú richa'a.

286. Pe'iyó ja'pá ñacana cha.

287. Iphicha. Amíchari pa'rí ñacaré pichiyaco.

288. E riphicha rejó.

289. — Yúca'a. Huajme'chiya Pa'rí, que rimicha.

290. — Meque ?

291. — Uncá meque calé Pa'rí, que rimicha. Nucá i'jnari majó jápacaje culaje nujluhuá majó, nuihuá ña'cana chayo, nu'jná majó.

292. — Palani carihua piculachi jápacaje maárohuá.

293. Re jápacaje maárohua.

294. Ñaqueja pihuata mequetana maare,

beaucoup d'arbres de caimo.

C'est donc cela, les fruits dont il dit : ne les mange surtout pas.

Laisse tomber cela[594] !

Pourquoi j'en mangerais? Pourquoi donc?

Il poursuivit son chemin.

Un arbre jeta un caimo sur lui. Puis un autre et encore un autre.

Il était à plus de la moitié du chemin.

Il arriva et vit la maison à étages[595] du prêtre.

Il entra.

— Bonjour mon Père, dit-il.

— Comment [allez-vous] ?

— Non, rien ne va, mon Père. Je suis venu chercher du travail et un nouveau prénom.

— C'est bien, *carihua*, de venir ici chercher du travail.

Il y a du travail ici.

Alors attends-moi là un instant, nous

[594] *Imata'á rejá.* Lit. / coupe là-précisément / Coupe-le là.
[595] **Pichiyaco.** Entassé.

quéchamico huapura'ó.

295. Ja'pachiya ricá mesa nacoje. E ra'chá rijló caphé. Ricá ejomi ra'chá a'jnejí rijló.

296. Ricá nañapáchiya, e rimicha :

297. — Chuhua ta carihua. Chuhua huajápajica.

298. — Je.

299. E rimicha rijló.

300. — Naje pi'jná majó pimíchaca nojló ?

301. — Nu'jná majó jápacaje culaje nujluhuá majó. Uncá merohuá nuphatala jápacaje nujluhuá.

302. Aú nu'jná jápacaje culaje nujluhuá, nuihuá ña'cana chaya.

303. — Ñaqué carihua palani.

304. — Marí carihua huacári'cha pijló papera.

305. E caja rehuíña'chiya ricá papera nacú, piyuque.

306. — Marí nacú iná jehuíña'o palá. Iná hueíca papera lana'cana, ejéchami caja iná jápaca pala. Quéchami iná jápaca palá, iná ata'aca piyá ina'uqué.

307. — Je.

allons parler.

Il le fit s'asseoir à une table et lui donna un café. Après il lui donna à manger.

Lorsqu'ils terminèrent de manger, il lui dit :

— Maintenant, *carihua*, nous allons travailler.

— Bien.

Il lui dit alors :

— Pourquoi es-tu venu, m'as-tu dit déjà ?

— Je suis venu chercher du travail.

Il n'y a nul endroit où en trouver.

Alors je viens chercher du travail et changer de nom.

— C'est bien *carihua*.

— Voici l'homme qui m'a remis une lettre pour vous.

Et là, il lui apprit tout avec la lettre.

— Tu vois, c'est avec cela que l'on apprend bien. Une fois que l'on sait écrire, on trouve un bon travail. On travaille bien, sans avoir à voler les gens.

— Bien.

Par la suite, il le baptisa. Il lui mit du sel

308. Ejomi caja riyume'chiya rijló. E ra'chá yuquira rinuma chu, ejomi ra'cocha Tupana jinuté rihuilá e'iyajé.

dans la bouche et aspergea sa tête avec l'eau de Tupana.

Après il dit :

309. Ejéchami rimicha :

310. — Caja chuhua.

— Ça y est.

Il dit :

311. Rimicha :

312. — Na pií ?

313. — Felipe nucá, rimicha.

314. — Yee ! Palani huani pií carihua, que rimíchaca rijló.

315. — Ñaquele ricá nulamá'taje pinacojé. Ñaquele ne'macá ií pií, ne'macana pi'majica, capitama pi'majica chuhua, que rimicha.

— Comment t'appelles-tu ?

— Je m'appelle Felipe.

— Oh ! Tu as un joli prénom, lui dit-il.

— C'est avec ce même prénom que je vais faire de toi quelqu'un de bien[596]. C'est ainsi, avec ce prénom, que tu les commanderas[597]. Tu seras leur capitaine[598] désormais, dit-il.

Caja ra'chaca ricá capitama.

C'est ainsi qu'il le désigna[599] comme capitaine.

316. E rimicha :

Et il dit :

317. — Chuhua pi'jná majó, no'chí jápacaje pijló.

— Maintenant approche, que je te donne un travail.

318. E caja ne'jicha rejó. E rijme'chiya rile'jepelá ñacarelana numaná.

Ils allèrent à un autre endroit. Et il ouvrit la porte d'un entrepôt.

319. Aú amicha cajrú le'jepelaji i'michaca,

Alors il vit qu'il y avait beaucoup de

[596] *Lamá'tacaje v.t.* Arranger, régler, préparer.
[597] *Ne'macana pi'majica*. Celui qui les fait vivre, tu seras.
[598] *Capitama pi'majica.* Capitaine, tu seras.
[599] *Caja ra'chaca ricá capitama.* Lit / déjà il-donne-PASS-PROGR lui capitaine / Ainsi il l'avait donné capitaine.

le'jepelaji ñacarelana chu, *tienda* chu.

marchandises dans l'entrepôt, dans la boutique.

320. E riji'chá a'rumacaje palani. Ricá ra'chá rinacu. Ra'chá rijló media. I'ma'ulaji ra'chá rijló palá noje.

Il lui apporta de beaux vêtements et lui mit. Il lui donna des chaussettes, ainsi que de bonnes chaussures.

321. Quéchami riji'chaca pitola ra'chá rijló.

Ensuite, il lui apporta un pistolet et lui donna.

322. Riji'chá piño jiyá ra'chá piño rijló.

Après il apporta un fusil et lui donna aussi.

323. Quéchami riji'chá sapehua tucuma paná la'canami ra'chá rijló. Ricá ripato'chiya richá.

Puis il lui donna un chapeau de paille et lui mit sur la tête.

324. Maáreje caja carihua rácho'chaco.

Après cela, il était devenu un vrai Blanc.

325. Uncá meque iná la'lá ricá ; caja quénani ri'michaca.

On ne pouvait plus rien lui faire; il en portait la marque[600].

326. Maárejecha caja ra'chaca piño pe'iyohuá le'jepelaji rijló.

Ensuite, il lui remit aussi des marchandises.

327. E rimicha.

Et il lui dit :

328. — Ñaquele carihua marí jápacaje, le'jepelaji no'chá pijló pijápacaloje raú penaje.

— Voici donc le travail : je te donne des marchandises pour que tu en fasses ton travail.

329. Ñaqueca ra'chá rijló liñeru.

De la même façon, il lui donna de l'argent.

330. — Pijápa palá rinacu. Pijápa patá rinacu. Pi'jnajica picapichátajica ricá !

— Travaille bien avec cela. Fais-y très attention. Essaie un peu de le perdre !

[600] **Quénani.** *adj.* Marqué. Traditionnellement, on utilise une peinture végétale de couleur rouge, appelée *quena* (Esp. ver. *carayuru*) au cours de différents rituels cérémoniels et chamaniques. En l'occurrence, cette peinture est utilisée pour protéger quelqu'un des mauvais esprits ou des malédictions.

331. Marí apú cahuarú no'ó pijló pipira pa'pacaloje rinacu.

Ricá nacú pijña'je pile'jepela.

Je te donne aussi ce cheval. C'est ton animal domestique, il te servira pour te déplacer. Avec lui, tu transporteras tes marchandises.

332. — Ñaqué ricá Pa'rí, que rimicha. Palá pili'chá nucá.

— Bien, mon Père, dit-il. Vous êtes très bon avec moi[601].

333. — Marí le'jepelaji no'cha pijló, ricá piña'á rinacu.

— Les marchandises que je t'ai données, c'est cela que tu vas noter sur le papier[602].

334. Marí huemí pihuacára'a najápaca. Ricá pa'jé najló rihuemí.

Tu les feras travailler à ce prix. Et c'est cela que tu leur donneras en contrepartie.

335. — Ñaqué ricá.

— D'accord.

336. Rimicha :

Il dit :

337. — Marí papera nuhuacári'cha caríhuajlo ramácaloje.

— Je te remets cette lettre pour que le Blanc la lise.

338. — Ñaqué ricá.

— Bien.

339. Maáreje caja ripachiya rile'jepela cahuarú nacú. Caja riphicha ajní ño'jó.

Alors il attela les marchandises au cheval et s'en alla.

340. Cajrú carihua ri'michaca. Uncá meque iná la'lá ri'michaca carihua.

Il était un vrai Blanc. On ne pouvait rien lui faire tellement il était Blanc.

341. E riphicha.

Et il arriva.

342. E carihua huitúqui'chari rijimaje.

Et le Blanc descendit devant lui.

343. — Eee ! Huajúhui'cha carihua.

— Salut, c'est déjà l'après-midi[603], monsieur.

---

[601] *Palá pili'chá nucá.* Lit. / bien tu-traites moi / Tu me traites bien. Tu me traites convenablement.
[602] *Ricá piña'á rinacu.* Lit. / lui tu-portes là-dessus / C'est cela que tu vas porter là-dessus.
[603] *Huajúhui'cha.* Nous nous obscurcissons.

344. — A'a. Huajúhui'cha. Huajé picá ?
— Oui, il est tard déjà. Viens-tu d'arriver?

345. — A'a, huajé nucá.
— Oui, j'arrive à l'instant.

346. — Meque pi'macá rejó ?
— Qu'est-ce qu'il t'est arrivé là-bas ?

347. — Uncá. Palá carihua, caja nu'macá rejó.
— Non [rien]. Cela s'est bien passé, monsieur. J'y suis allé.

348. — E piphataca jápacaje pijluhuá ?
— As-tu trouvé un travail ?

349. — Caja nuphata jápacaje nujluhuá.
— Oui, j'ai trouvé un travail.

350. — E ra'cá pií ? Na chi pií ?
— Il t'a donné un prénom. Quel est-il ?

351. — Nuí ja rilamá'ta nunacojé.
— Il m'a formé[604] avec le mien.

352. — E marí papera, rihuacári'cha pijló ? que rimicha.
— Et la lettre, il te l'a remise ?

353. E ramicha ricá. Amíchari ricá, rilama'chiya rinacoje.
Alors il la lut. Et il vit qu'il l'avait éduqué.

354. — Ñaqueja carihua, palani hua(ni) pií.
— Bien *carihua*, il est très bien ton prénom.

355. Aú caja ra'á picá capitama. Ñaquele capitama picá chuhuaca, que rimíchaca rijló.
Alors il t'a nommé capitaine. Ainsi, tu es capitaine maintenant, dit-il.

Il était devenu leur patron[605], désormais.

356. Maáreya caja racho'cha ne'macana, reyá ajní ño'jó.
Il était aussi le maître[606] de beaucoup d'argent, un maître « millionnaire ».

357. Caja cajruni liñeru miná ri'michaca,

---

[604] *Nuí ja rilamá'ta nunacojé.* Lit. / mon-nom précisément il-arrange moi-jusque / C'est précisément avec mon nom qu'il m'a arrangé.
[605] *Ne'macana***.** Celui qui les commande. Celui qui les fait vivre.
[606] **Miná** *m.* Maître. Le même concept est employé pour désigner dans les mythes certains êtres surnaturels. Ils ont la particularité de maîtriser le savoir sur les éléments qu'ils contrôlent et possèdent. Le don de ces éléments ne peut pas se faire sans le respect de ce savoir (Cf. *Mythe de Cuhuañé*).

milionero miná rimicha.

358. — Ñaqueca carihua. Eco piyurí nojló piñacaré ucapú nojló, napitácaloje nule'jepelá.

— C'est bien, *carihua*. Pourrais-tu me laisser une pièce pour que je puisse déposer mes marchandises.

359. — Ñaqué, marí ricá.

— D'accord. Mets-les là.

360. E caja rimicha rejenajló rijhua'téjenajlo :

Ensuite, il dit à ses frères et à ceux qui étaient avec lui :

361. — Chuhua ipita nule'jepelá nojló.

— Maintenant, allez porter mes marchandises.

362. — Je.

— Bien.

363. Caja napichiya, e « tee, tee, tee » pu'té ucapú chojé.

Ils se mirent à les transporter et la pièce se remplit complètement.

364. — E caja chuhua, que rimicha najló.

— C'est terminé maintenant, leur dit-il.

365. E rimicha rejénajlo :

Il dit alors à ses frères :

366. — Chuhuaca ijápajica nojló. Ila'jica pají nojló.

— Maintenant, vous allez travailler pour moi et me construire une maison[607].

Dies y ocho metro quétana huapherecha ila'jé nojló, pají.

Vous la ferez grande : de « dix-huit mètres de large ».

367. — Ñaqueca.

— D'accord.

368. Ejéchami nali'chaca rijló pají.

Alors, ils lui firent sa maison.

369. Caja najápicha rinacu.

Déjà ils travaillaient pour lui.

370. Ñaqué riyá'chiyaca najápaca na'piyá.

Il notait tout ce qu'ils faisaient.

371. E nañapáchiya, quéchami nali'chaca ucapú le'jepelaji ñacarelana.

Lorsqu'ils eurent terminé, ils lui construisirent un entrepôt.

[607] **Pa'jí** *s.* Maloca.

372. E nemicha :

373. — Caja chuhua. Caja huañapata le'jepelaji ñacarelana pijló chuhua.

374. — Ñaqué ricá. Chuhuaca a'pata le'jepelaji richoje piyuque.

375. — Je.

376. E caja rejena a'páchiya le'jepelaji piyuque ñacarelana chojé.

377. Quéchami nahuicho'chaca ricá, pu'té le'jepelaje ñacarelana chojé.

378. — Caja chuhua carihua, nemicha.

379. E rimicha :

380. — Chuhua i'jná majó nulamá'tachi ijápacajla.

381. E caja rilamá'chiya najápacajla, e rimicha:

382. — Meque ihuátaca no'cá ijló rihuemí ?

383. Rihuátajique no'cá rijló rihuemí.

384. Huataje liñeru ja, no'jé (ri)jló. Huátaje le'jepelaji ña'cana, no'jé (ri)jló le'jepelajeja. Eyá apú huata ña'jé le'jepelaji pe'iyojé, eyá rilupemí

Puis, ils dirent :

— Ça y est. Maintenant, nous avons terminé de te construire ton entrepôt.

— C'est bien. Maintenant, mettez dedans toutes les marchandises.

— Bien.

C'est alors que ses frères apportèrent toutes les marchandises dans l'entrepôt.

Quand ils les laissèrent, l'entrepôt était complètement rempli.

— C'est terminé patron, dirent-ils.

Il dit alors :

— Maintenant venez, que je vous règle votre travail.

Au moment où il régla leur travail, il dit :

— Comment voulez-vous que je vous paie ?

Ce que chacun veut, je lui donne en échange [de son travail].

Celui qui veut juste de l'argent, je le lui donne. Celui qui veut emporter des marchandises, je lui donne des marchandises. Et si l'un veut emporter une partie en marchandises et le reste en argent, je le lui donne aussi.

riliñérute yuri'co, no'jé piño rijló richaje.

385. — Ñaqué ricá. — C'est cela.

386. Aú ra'chá najló rimicha que. Apujló ra'chá piyuque liñeru, apujló ra'chá le'jepelaji piyuque, apujló ra'chá le'jepelaji pe'iyojé, pe'iyojé ra'chá liñeru rijló.

Alors il leur donna comme il avait dit. A l'un, il donna tout en argent, à l'autre, il donna tout en marchandises, à un autre encore, il donna une partie en marchandises et une partie en argent.

Il était devenu un vrai Blanc, maître de l'argent.

387. Maáreya caja cajlú carihua liñeru miná ri'michaca.

388. Marí quétana riyucuna. C'est ainsi que se termine son histoire.

389. Marí queja caríhuana yucuna queño'có huajló i'macá. C'est ainsi que les histoires de Blancs ont commencé pour nous.

Histoire de l'arrivée des Blancs

Narrateur : Milciades Yucuna
Novembre 1998

1.	Marí caríhuana queño'có iphaca paineco i'macá.	Voici comment les Blancs commencèrent à venir, en ce temps-là.
2.	Paineco pheñahuilá i'má, uncá namala caríhuana rihuacajé.	Au début, il y avait nos ancêtres, mais jamais ils n'avaient vu de Blancs.
3.	Júpimi, uncá nahue'pila caríhuana ne'macá huacajé.	Autrefois, ils ne savaient pas qu'ils existaient.
4.	Rihuacajé ne'má, ñaqué ne'má ya'jná Ejá pomi.	En leur temps, ils vivaient en haut du Miriti-Parana.
5.	Ma'rumamacaruna ne'maqué.	Sans vêtements, ils étaient.
6.	Uncá mérohua nephátaque a'rumacaji, uncá na liyá naña'qué, ajalu, peru caje maca ; uncá i'maqué irajú caje maca.	Il n'existait nul endroit où trouver des vêtements. Auprès de personne, ils ne pouvaient se procurer des machettes, des haches, etc. Il n'existait pas non plus de couteaux.
7.	Rihuacajé nacapi i'macá phichi aimi. Ricá i'maqué nerajú ; nepo'taque yucurú lupucuje. Cu'mé aú nepo'taque. Ricá aú napataque a'huaná. Ricá aú caja nerata'qué nacaje, camejerina cajena ta !	En ce temps-là, ils utilisaient[608] des dents d'agouti[609] . Avec celles-ci, ils fabriquaient leurs couteaux, en les attachant à un manche en bois avec des fibres de *cumaré*[610]. Ils s'en servaient pour découper quelque chose et même dépecer du gibier !

[608] **Nacapi.** Ils tenaient. Ils avaient dans leurs mains.
[609] **Phichi** *s.* (Yuc.). *Guara* (Esp.). *(Dasyprocta fuliginosa).*
[610] **Cu'mé** *s.* (Yuc.). *Cumaré, cumarú* (Esp.). (*Astrocaryum vulgare*). Espèce de palmier dont la fibre des feuilles sert à fabriquer des fils et des cordages.

8.	Marí que ne'majica rihuacajé.	C'est ainsi qu'ils vivaient en ce temps-là.
9.	Ricá meyaleja caríhuana queño'ó nanacu iphácana. Rihuacajé naqueño'ó cuan[611] paineco caríhuana amácana.	Ce n'est que récemment que les Blancs vinrent à leur rencontre. À ce moment-là, ils virent beaucoup de Blancs tout d'un coup.
10.	Iphari nanacu i'macá.	Ils venaient les trouver.
11.	*Señor Moreno* rií i'macá, carihua iphari nanacu i'macá. E cajrú ripata rile'jepela najló.	L'un d'eux s'appelait monsieur Moreno. Et il possédait beaucoup de marchandises.
12.	Ricá rihuacára'a napitaco. Caja yurina ne'macá ta, caríhuana iphaño yurina rihuacajé. Naculátaco pheñahuilá nacú i'macá.	Il ordonna qu'ils les transportent. Ils étaient très autoritaires, les Blancs qui vinrent en ce temps-là. Ils provoquaient[612] les hommes[613].
13.	Nephaca i'macá, cajrú ne'pataca nale'jepela.	En arrivant, ils transportaient beaucoup de marchandises.
14.	Nayuhua'a chuchú michu Chapúhuana.	Le chef de mes ancêtres était feu mon grand-père[614] Chapuhuana.
15.	Ricá i'mari nehuacára'na i'macá. Ricá hue'pique yáleji i'majica. Yáleji eyá piyuque nacaje.	Il était celui qui les dirigeait[615] en ce temps-là. Il connaissait les chants et tout le reste.
16.	Ricá nephá nacú i'macá.	
17.	Uncá na nahuacára'la napitaje le'jepelaji.	C'est lui qu'ils vinrent voir. Ils n'avaient personne pour commander le portage des marchandises.

[611] **Cuan** *adv.* Élision de *Cajrú Huaní.* Lit. / beaucoup très /

18. E nayucujno'ó nahuacára'que napitaco le'jepelaji, peyajhué. Tu'jné nahuacára'que napitaca.

Et ils vociféraient en leur ordonnant de transporter les marchandises avec vigueur.

19. Cachuhua i'jnajica jácho'taje, natujla'taque rijimaje. Tujla'caje ña'caji aú nahuacára'que napitaca.

Celui qui n'allait pas vite, ils le frappaient à coups de bâton. C'est en vitesse qu'il fallait porter les charges sous leurs ordres.

20. Iyamá pe paineco ne'maqué ; uncá meque ne'malá.

Les deux premières fois, ils [les Indiens] supportèrent cela ; ils ne dirent rien.

21. Ricá puíchiya ne'má piño :

La fois d'après, ils dirent :

22. « Ñaqueca rila'cá ne'macá ! »

« C'est ainsi qu'il les traite ! »

23. Maáreya caja naqueño'ó yúcha'cajo.

À partir de là, ils commencèrent à s'énerver.

1. Uncá caja huachi'ná yurila ne'macá, huecuna jupichiya noño ne'macá.

Nos aïeux ne s'étaient pas encore vraiment mis en colère contre eux quand nos oncles matapi les ont tués.

2. Tujimani rií i'macá ; necú ri'macale ri'maqué najhua'té.

L'un d'eux s'appelait Tujimani ; comme il était leur oncle, il vivait avec eux.

Eyá napitaqué nale'jepelá i'macá, natujli'chaje jimaje necá na'íchaje que, caja ehuaja nayúcha'jo.

À force de porter leurs marchandises et de se faire battre, ils s'énervèrent pour de bon.

3. E rimá :

Il dit :

4. — E quele cajena ta iphá majó

— Donc ceux-là, ils sont venus ici pour

---

612 *Naculataco necá nacú.* Lit. / ils-cherchent eux à-propos / « Ils les cherchaient ».

613 **Pheñahuilá** *m.* Homme adulte, ancien.

614 **Chuchú** *m.* Grand-Père (terme d'adresse et de référence). Par extension, il désigne aussi tous les aïeux d'Ego. En l'occurrence, il ne s'agit pas d'un grand-père « éloigné » ou classificatoire pour Milciades, mais du père de son père.

615 **Nehuacára'na.** Celui qui les commande. Celui qui leur dit ce qu'il faut faire.

	ma'pihua iphaje majó huajló.	nous faire du mal[616].
5.	Na uncá renacu ta la'cana que ilé iphari cajrú huani ra'pihuá huajló !	Qu'est-ce qu'ils veulent qu'on leur fasse pour venir nous maltraiter de cette façon !
6.	E nácho'o yenuri chuhua, e natujla'tá necá, ricá penaje rica'cá le'jepelaji ra'napiyo, ricá penaje ripajno'tá ricuchihuare rinacu ta « Phoou ».	Quand ils déboulèrent d'une colline et qu'ils les frappèrent de nouveau, alors là, il jeta son chargement et retourna son bâton sur l'un d'eux : « Poou ».
7.	Reja neñao ta !	A ce moment-là, ils s'enfuirent !
8.	Ricá penaje najña'á nacuchihuare i'macá, caja huani nayúcha'o i'macá. Ricá penaje najña'có nanacu ta. E neñao ta i'macá.	Alors, ils [les Indiens] prirent leurs bâtons, ils étaient vraiment furieux. Ils les frappèrent et certains s'échappèrent.
9.	Cha'pá nenoca caríhuana nanaquiyana. Mequeleja ñaañó i'macá.	Ils tuèrent plusieurs Blancs. Quelques-uns se sauvèrent.
10.	Piyuqueja nale'jé *Patelon*, najo'taca re'iyajé ta i'macá. E ajapana ta ñaañó i'macá, mapeja eja'huá ajopihuá.	Ils se mirent alors à casser leur bateau[617] entièrement, pendant que les Blancs restants fuyaient par la forêt, comme ça sans rien, en longeant les rives.
11.	Caja ehuaja nephato ta a'huanami. Ricá nacupata ta i'macá junápeje. Ricá nepo'tá ta i'macá.	Enfin, ils trouvèrent un tronc d'arbre. Ils le jetèrent à l'eau et l'attachèrent.
12.	Ricá nacú nahuitúca'a cahuacajo i'macá.	C'est avec cela qu'ils descendirent le fleuve.

[616] **Ma'pihua.** Pour notre perte. Tr. mod. « Pour nous exploiter » ou « pour profiter de nous »
[617] Le bateau est désigné par son nom *Patelon*.

13.	Cajrú nephátaca nale'jepelá i'macá. Uncá nahue'pila na penaje ca najña'á le'jepelaji i'macá.	Ils avaient apporté beaucoup de marchandises. Et on ne savait pas à quoi elles servaient.
14.	Caja queja neñaacó ta i'macá.	Heureusement, ils s'étaient enfuis.
15.	E nahuacáta piyuque pheñahuilá michuna i'macá.	Tous les adultes se réunirent.
16.	« Marí caríhuana ñaa ; nale'jepelá huajló !»	« Maintenant que les Blancs se sont enfuis, leurs marchandises sont à nous ! » Ce jour-là, elles étaient inconnues.
17.	Rihuacajé mamáchi'na ne'macá.	Ils transportaient beaucoup de vêtements,
18.	Cajrú nephátaca ta a'rumacaje, ajalu caje maca, irajú.	des machettes, des couteaux.
19.	Murehua caje maca, cajrú nephata i'macá. Que'iyape nojé, jaré nojé, jehua nojé, quera nojé, pupuyá curechi quera nojé !	Des colliers de perles, beaucoup ils en avaient, de toutes sortes, des blanches, des jaunes, des rouges, des fines de couleur rouge !
20.	Ricá nacuta rinacojé piyuque nacojé, a'rumacaje cútacana i'maqué maáreje.	Ils attachèrent tout sur eux et enfilèrent les vêtements jusque-là. Ceux de femme, ils les emmenaient aussi.
21.	Inaana le'jé, ricá caje maca, nephata caja i'macá.	
22.	Jiyá ijí caje maca nephata, cajrú i'macá.	Des choses comme des cartouches, ils en prirent, il y en avait beaucoup.
23.	Pa'ripe, chumu, ipuleta, ricá caje maca, uncá nahueila na penaje ca ri'macá.	La poudre, les plombs, les détonateurs, etc., ils ne savaient même pas à quoi cela servait.

[618] **Pa.** Élision de *pamá.* Regarde. Tr. mod. « Par exemple »

Caja ya tapuíyana ne'macá, cahuejméruna ne'macá rihuacajé.

Comme ils étaient de vrais Indiens, ils n'avaient que des pagnes à cette époque-là. Ils avaient aussi les cheveux longs, comme des femmes !

24. Cajrú caja nehuilá i'macá, pa inaana que !

Tu vois[618], les arbres qu'ils abattaient, quand ils devaient les transporter, ils les attachaient avec du *cumaré* qu'ils nouaient bien serré à leurs cheveux.

25. Pa, a'huaná ica'cana huacajé naña'á que, cu'mé huayama que raú, repo'qué rihuilá tujjla pajimaicha.

C'est ainsi qu'ils étaient en ce temps-là. Ils avaient l'habitude de vivre comme ça.

26. Marí que ne'macá rihuacajé.

27. Marí caje ne'maqué.

28. Uncá nahue'pila na penaje que ilé i'macá.

Ils ne savaient donc pas à quoi cela pouvait servir.

29. Marí que ra'á pa'ripe a'rumi najló.

Ainsi, il leur donna un flacon de poudre.

30. Marí que ñani chi'taca ri'michaca. Caja cha najñachiyaca ri'michaca.

Il était petit comme ça[619]. Ils l'avaient presque terminé.

31. Nucú michú upichiya i'macá. Apiyore ne'macá, Imarique michú hua'téjena. Ñaquele ne'macá.

Mon oncle matapi était là. Il était l'un des Apiyore, les gens[620] de feu Imarique. Ainsi[621], ils étaient là.

32. Pu'íchiya ne'jná cha'ta, ña'tare rilupemi.

Ensuite, ils retournèrent prendre ce qui restait.

33. Palá nojé cuhuaja pheñahuilá michuna

Les hommes prirent ce qu'il y avait de

[619] Devant le magnétophone, le narrateur a sans doute montré une dimension avec sa main, mais nous ne l'avons pas observé faire ce geste.
[620] *Hua'tejena***.** Ses compagnons. Ceux qui sont avec lui. Tr. mod. « subordonnés » ou « servants »
[621] **Ñaquele.** Élision de *Ñaqué ilé***.** Ainsi qu'il était convenu.

ña'tá re'iyayá. Palá nojé cuani ri'macá. Ñaqué caja yurica necuna michuna ri'macá.

mieux. Le reste, ils le laissèrent à leurs oncles.

34. Rihuacajé jiyá ta yuró carahuina !

Ce jour-là, il restait même des fusils, des carabines !

35. Najña'á hueji quele, nuchi'ná ña'á. Eyá nucuna michuna ña'á pa'ú quele carahuina ca(ja).

Mes aïeux en prirent trois. Et mes oncles emportèrent quatre carabines.

36. Mapeja najña'cá mapu'íchiya. Uncá nahue'pila mequeca rinacojé najña'á.

Ils les emmenèrent comme ça, sans savoir. Ils ne savaient même pas comment les tenir.

37. Caja ricá najña'á ta piyuque ri'macá. Pu'ichiya suji que nápumi ta, jupiya, pajluhua arechí quétana (i'macá).

Ils avaient tout pris.
Après ils prirent le chemin du retour et, pendant un an, ils ne retournèrent pas là-bas.

38. Ejé chaya caja queja ne'jnaca nanacojé.

Puis, ils se séparèrent.

39. Huacajé riphá a'cá. Pata rií i'macá. Na ca'jná rií imacá ?

Un jour, un homme arriva. Il s'appelait *Pata*. D'où pouvait venir un tel nom ?

40. Tapuíyana ií na'á Pata ri'macá.

C'était peut-être un nom indien.

41. Riphá i'macá, nephaca ñaqué caja. Pajluhua bote chiya que ina'uqué ta iphaca Capuhuité ejé, rií i'macá.

Quand il arriva, ils vinrent aussi.
Un bateau entier, rempli d'hommes, était accosté à la rivière nommée Capuhuité.

42. Chuchú michú Chapúhuana i'macá.

Feu mon grand père Chapuhuana était là.

Rejé nephá nanacu.

Alors, ils vinrent les voir (lui et sa famille).

43. Mana'í chiyó laichu namá necá huaicha.

Tout à coup, en plein après-midi, ils réapparurent.

44. Ricá penaje ta nephaca.

45. Neta chuchú michú apú « cuu » tuta pají numaná. Namajáca'acá jiyá « mutu mutu mutu ».

Ils venaient pour lui.

Ils encerclèrent mon grand-père en se mettant à chacune des entrées et tirèrent des coups de feu.

46. « Yee ! » Quero'taño pheñahuilá michúnajlo. Uncá meque najla'lá, caja naquero'ó. E nanaquiyana iphaño pachojo.

Les gens eurent peur. Ils ne pouvaient rien faire.

Quelques-uns sortirent de la maloca.

47. E najalaca necá. E nemá :

Alors ils les saluèrent et dirent :

48. — Huecá i'jnaño majó. Na i'macana maare ?

— Nous sommes là, maintenant. Qui est votre chef[622] ici ?

49. Nemá :

— Ricá, que Chapúhuana michú

— C'est lui, répondirent-ils en désignant Chapuhuana.

50. Aú najalaca ricá.

Alors ils le saluèrent.

51. — Picá chi ne'macana maare ?

— C'est toi leur chef ici ?

52. — Nucá ne'macana.

— Oui, c'est moi leur chef.

53. — Ñaqué i'macale huecá i'jnari majó, que rimacá rijló, imacáloje huajló.

— Bon. Maintenant, si nous sommes venus, c'est pour que vous vous expliquiez devant nous.

54. Na pachaca inocha caríhuana michuna majó i'macá ? Maare i'macá, caríhuana inocha i'macá.

Pour quelle raison avez-vous tué des Blancs ici ? Ici même, vous les avez massacrés.

[622] *I'macana.* Votre grand-homme. Ce terme vient du verbe *i'macaje* qui signifie exister ou raconter : « Celui qui vous raconte les histoires » ou « Celui qui dirige votre existence ».

55. Na pachaca inó i'macá ? Meque que rila'cá pachá inó i'macá, i'macáloje huajló iyucuna penaje i'macá ?

Qu'est-ce qu'ils ont fait ? Quelle faute vous a poussé à les tuer pour que vous soyez désormais obligés de tout nous raconter ?

56. Ñaqué caja ina'uqué, uncá naje calé iná nóca.

Ils étaient des humains eux aussi, il n'y avait pas de raison pour qu'on les tue.

57. Uncá camejeri calé i'macá ina'uqué ! Uncá ajñaca caje calé ina'uqué iná no, iná ajñácaloje ! Camejeri calé iná no, iná ajñácaloje, que caja i'macá ina'uqué !

Les hommes, ce n'est pas comme du gibier ! On ne les tue pas pour les manger ! Ce sont les animaux qu'on tue pour cela, pas les gens !

58. Iná no mana'í chiyó, meque uncá cuani co ina'uquela ricá !

Celui qui tue comme ça, n'importe quand, il n'a vraiment rien d'humain !

59. Tapuíyana ta yucuna ta ! Uncá ina'uquela huani nori ina'uqué !

Vous n'êtes que des Indiens, vous les Yucuna ! Ceux qui tuent les gens ne sont pas des hommes !

60. Marí caje hue'jná majó ijhua'té lamá'taje.

C'est cela que nous sommes venus régler avec vous.

61. Rimá rijló :

Il leur dit :

62. — Que jo'ó ricá Carihua. Uncá huecá calé nori ri'macá. Ajopana ina'uqué nori ri'macá. Uncá huecá calé.

— Tu as raison, le Blanc. Mais ce n'est pas nous qui les avons tués, ce sont d'autres gens. Ce n'est pas nous.

63. — Ñaqué ricá. Ñaqué muní hualamá'ta palá ricá.

— Bon. Demain nous allons bien régler cela.

64. — Ñaqué, marí que numá.

— Bien, je suis d'accord.

Cajrú naca'cá pheñahuilá michuna. Ujú queja

Ils se mirent très en colère contre les

nenótacajla necá.

65. Quéchami nahuacata necá piyuque pe'iyojé, ejéchami caja nephaca ta chi'chí pachoje ; iyamá te'lá quele.

Marí cha naca'cá ne'macá cajrú cuani. Caja neta pheñahuilá michuna tuta pajimájechaca pají chu, ñaqué caja pají copihua.

66. Eyá mu'rú tajnó. Mu'rú chojó quéchami pají numaná ejó.

67. Caja ehuaja napura'ó najhua'té. Caja ehuaja calé nala'ó mana'í que najhua'té.

68. Caja ehuaja laichu nala'á na'jnehuá.

Ñaqué naqui chuchú michú Chapúhuana, ripirana la'cana i'macá.

69. Jupichumi pheñahuilana, necá jácho'ño marí que luhuiluma nacojé. Jupichumina reja camátaño.

70. Me'teni quéchami namajáca'ca jiyá luhuiluma chiyá « Muutu muutu muutu ».

71. Ricaja quero'tari mamina la'cana. E « puutu puutu puutu », sujhuí que

anciens. Un peu plus et ils les tuaient.

Ensuite, ils entassèrent le tout au centre de la maloca, puis ils les firent entrer les uns derrière les autres. Ils étaient bien une dizaine.

Là, ils disputèrent beaucoup les hommes et les empêchaient de sortir en se mettant devant chaque porte. D'ailleurs, ils encerclaient la maloca.

Ils condamnèrent la porte arrière, puis l'entrée principale.

Plus tard, ils parlèrent avec eux et se calmèrent.

Enfin le soir, ils se firent à manger.

À ce moment là, feu mon grand-père Chapuhuana faisait de l'élevage.

Depuis longtemps, les volailles adultes sortaient par la fenêtre[623]. C'est là qu'elles allaient dormir.

Alors les Blancs tirèrent des coups de feu à travers la fenêtre « Pa pa pa pa pa »

Cela effraya les poules[624] qui plus jamais ne revinrent[625].

[623] L'une des deux ouvertures triangulaires du toit de la maloca.
[624] **Mami** *s.* (Yuc.) *Panguana* (Esp.). Tinamou bigarré. (*Crypturellus undulatus*)
[625] *Sujhuí que napumi*. Ne plus jamais laisser de traces de retour.

nápumi. Caja icaja napa'có i'macá.

Après cela, ils s'en allèrent.

72. Najme'chiya rihuacajé i'macá, uncá caríhuana camátalo. Najme'taca nenó amácana nacú, que pheñahuilá quemaca a'cá.

Le jour suivant, quand ils se réveillèrent, les Blancs n'avaient pas dormis ; ils les avaient surveillés, dirent les anciens.

73. — Pa, me'tení najme'tá *guardia* la'cana nacú.

— Regarde, ils maintiennent la "garde".

74. Caja ricá huachi'ná michuna quemá nacú i'macá : « Namacá nenó ».

Ce qui voulait dire pour nos aïeux : « Ils veillent pour ne pas se faire tuer ».

75. Uncá me la'jé pheñahuilá camátalo rinacojé i'macá. Caja naquero'ó cajrú ; uncá me la'jé nacamátalo.

Les anciens ne dormirent pas non plus avec cette histoire. Ils avaient eu peur ; ils ne pouvaient pas dormir.

76. Ñaqué nalejñaca necá, mana'í chiyá nenótaca piyá necá.

Alors, ils firent du chamanisme[626] pour qu'ils restent tranquilles et ne les tuent pas.

77. Marí caje nacú ne'má.

C'est cela qu'ils faisaient.

78. Caja ehuaja marí caje nacú najme'tá najhua'té. Muní que caja, najla'cá ta na'jnehuá.

Enfin, ils se levèrent en même temps qu'eux. Au lever du jour, ils se firent à manger.

79. Najñá lapiyami na'jnehuá. Nañapata e ne'rá *caphé*.

Ce matin-là, ils mangèrent. Quand ils eurent terminé, ils burent leur "café".

80. Ricá ejomi eyá caja, rijña'cá *papera*. Ejéchomi rihuacára'a chuchú michú Chapúhuana.

Après cela, il prit un cahier[627] et appela feu mon grand-père Chapuhuana.

---

[626] **Lejñácaje** *v.t.* Ensorceler, envoyer un sort à quelqu'un.

[627] **Papera** *s.* Papier. Ce mot d'origine latine peut désigner n'importe quel objet de papier qui peut porter un message écrit ou un dessin. Il peut ainsi faire référence à un cahier, un livre ou un billet de banque.

81. — Ñaqué ricá. Ñaqué Chapúhuana, chuhua huapura'jicó. Chuhua huajápajica, huapúra'jico me'teni !

— Bien. À présent Chapuhuana, nous devons parler. Maintenant, nous allons travailler. Il faut que nous parlions tout de suite !

82. Rimicha :

Il dit :

83. — Picá chi ne'macana pají chiyá ?

— C'est toi qui est leur chef dans cette maloca ?

84. — A'a, que rimicha. Nucá.

— Oui, répondit-il. C'est moi.

85. — Ñaqué Chapúhuana. Caja ri'macale numá : caja picá i'mari phe'jena liyá.

— Bon, Chapuhuana. Puisqu'il en est ainsi, je te nomme toi, qui est leur aîné.

86. *Capitama* pi'macajo. Chuhua huá'jica picá capitama.

Tu seras le « Capitaine ». Maintenant c'est à toi que nous avons donné ce nom.

87. Marí caje na'á chuchú michú capitama.

Et c'est ainsi qu'ils nommèrent mon grand-père capitaine.

Rihuacajé naquero'ó rijló ; capitama que quemácana.

Depuis ce jour, ils eurent peur de lui ; « capitaine » il fallait dire.

88. Maárejecha nemá najló :

Après cela, ils leur demandèrent :

89. — Chuhuaca i'má riyucuna huajló. Na pachaca inó caríhuana michuna i'macá ? I'má huajló patá riyucuna. Na pachaca inori i'macá ?

— Maintenant, racontez-nous. Pour quelle raison avez-vous tué les Blancs ? Racontez-nous bien cette histoire.

90. Aú nemá :

Alors ils dirent :

91. — A'a, marí que najla'cá :

— Oui, voilà ce qu'ils ont fait :

92. Paineco nephá majó i'macá, cajrú

Dès le début, quand ils ont commencé à

nephátaca nale'jepelá ; nanani i'macá.

venir, ils apportaient beaucoup de marchandises ; c'étaient leurs affaires.

93. Ricá nahuacára'a huapitaca i'macá. Uncá yucuneji cuani aú.

Ils nous commandaient pour les transporter, en se mettant très en colère.

94. Tejmuji nahuacára'a huapitaca. Na'icha jimajeja huecá, natujla'tajica huecá.

A la force, ils nous commandaient. Ils nous frappaient, et nous donnaient des coups de bâton.

95. Manapiqueruna quemachi nucá.

Pour eux, j'avais l'air d'un paresseux[628].

96. Natujla'ta necá, ji'pala i'macá.

Ils leur donnaient des coups avec le talon.

97. Marí queja jhua'teja ne'má. Caja ehuaja napa'ó i'macá.

C'est comme ça, qu'ils étaient avec eux. Pour finir, ils s'en allèrent.

98. Ricá puíchiya nephá piño. Ñaqué caja rihuacajé nephata cajrú huani nacaje. Maárejecha ri'macá a'cá Jupichiya ja Tujimani. Ricá nahuacára'a pitaca le'jepelaje.

Puis, ils revinrent de nouveau. Ce jour-là, ils apportèrent encore plus de choses. Un jour, ce fut à un Matapi, à Tujimani, qu'ils ordonnèrent de porter les marchandises.

99. Hueji que pe ne'matá. Pajluhuá te'lá que pe cha, ejecha ne'má. Ejecha caja. Caja natajato. Cachini ja'piyajena i'macá.

Ils firent le voyage trois fois. À la cinquième fois, ils en eurent assez. Ils ne les supportaient plus.

100. Pajluhuá hue'chú nahuacára'ca napitaca.

Durant des jours entiers, ils les commandaient pour porter les charges.

[628] **Manapiqueruna** *adj.* Qui ne porte rien.

101.	Na'pá cachúhuaja yenuri nacuhuá, ricá jimaje natujla'taque necá. Rijimaje naña'tá necá.	Quand ils marchaient lentement en montant les collines, ils leur donnaient des coups et les frappaient.
102.	Maárejecha riyúchaco najló.	Alors, il se mit en colère contre eux.
103.	« E meca penaje ají caje ta iphá ra'pihuá huajló ?	« Pourquoi ces gens-là[629] sont-ils venus nous maltraiter de cette façon ?
104.	Meque, rimá ta, marí queja chi huajla'jica necá ? », ají caje ta quemacá !	Comment allons-nous nous venger[630] ? », disait-il, celui-là !
105.	Quétanaja riña'cá pijú ranapiyá, ricá penaje ta, ripajno'tá cujyuhuala rinacojé ta !	Au moment où il lâcha son chargement, il lui retourna son bâton dessus !
106.	Yucurú ricá a'huaná ! Ricá i'mari ricapi yucurú cuchihuá; ricá ripajno'tá rinacu ta : « Phoou ».	Du vrai bois de caimo[631]! Avec sa massue-caimo, il l'assomma : « Poou ».
107.	« Uma » ritami ta ajní ño'jó.	Et il tomba, mort, étendu par terre.
108.	E ripajno'tá apú ta nacojé.	Alors il en frappa un autre.
109.	Hueji quele rinó.	Trois, il en tua.
110.	Maárejecha neñaó i'macá.	Ils s'enfuirent.
111.	E najña'ó nanacu.	Et ils se mirent à leur poursuite.
112.	Caja ehuaja neñaa ne'macá. Ajní ño'jó apú ñao que, apú ñao que.	Pour finir, ils réussirent à leur échapper en prenant chacun une direction

[629] *Ají caje ta !* Celui-là, celle-là, ceux-là ! Terme démonstratif qui sert à désigner péjorativement une ou plusieurs personnes.
[630] *Meque marí queja chi huajla'jica necá ?* Lit. / comment cela comme-exactement INTER nous-ferons eux ? / Comment leur ferons-nous la même chose que cela ?
[631] **Yucurú** *s.(Pouteria caimito).* Petit arbre de caimo au bois très résistant.

différente.

113. Iyamá ñañó cahuacaja. Ejá huaphuhua neñao, ajópana neñao.
Deux avaient pris la fuite par en bas, en longeant les rives du Miriti.

114. Jo'taño peru aú netani ta e'iyajé, Patelon ta e'iyajé, sujhuí junuphú chojé.
On rompit la coque du bateau à coups de hache ; après avoir été fendu, le « Patelon » disparu sous l'eau.

115. Caja ehuaja iyamá ta ñao. Nephá ta mapeja.
Pour finir, deux s'étaient enfuis en partant sans rien.
À un tronc d'arbre pourri, ils se sont attachés.

116. Lupijú pani cajé, ricá nepo'tá najló. Maáreya caja neñao ca'jnó i'macá.
Et là, ils se sont enfuis loin. C'est ainsi qu'ils nous ont traités.

117. Marí que nala'cá hue'macá.
Mais ce n'est pas nous qui les avons tués.

118. Ñaqué, uncá caja huecá calé noño ne'macá.
Ce sont d'autres, les Matapi, qui les ont tués, pas nous.

119. Ajópana upichiyana noño ne'macá, uncá huecá calé.

120. — Ñaqué. Eyá ta naqué, jiyá ta. Mere chi jiyá ? Marí quele jiyá i'jnaca majó i'macá ?
— Bon. Et alors, les fusils, où sont-ils ? Il n'y en a pas plus que ça ?

121. Jiyá i'jnari majó, hueji quele cuhuá'ta quele. Carahuina i'jnari majó. Mere chi ricá ?
Des fusils, huit sont venus ici. Il y avait même des carabines. Où sont-elles ?

122. Aú rimá :
Alors il dit :

123. — Maare ajní ño'jó nojena capi ricá. Pa'ú quele, eyá Upichiya ña'ñó. Pa'ú
— Ici, mon frère en détient une. Et les Matapi en ont quatre.

quele caja, najña'á i'macá.

124. — Ñaqué ricá. E jo'ó caja chi ricá ? E jo'ó caja nacapi ricá ?

— D'accord. Mais est-ce encore vrai ? Ils les détiennent toujours ?

125. — A'a.

— Oui.

126. — Ñaqué ricá. E ta, le'jepelaji ta ?

— Bien. Et alors, les marchandises ?

127. Maárejecha rijme'tá papera. Rimá :

À ce moment-là, il ouvrit le cahier et dit:

128. — Maáreje le'jepelaji i'jná majó i'macá. Meque ila'cá ricá ?

— Tant de marchandises sont venues ici. Qu'est-ce que vous en avez fait ?

129. — Ilé huajña'tacare i'macá.

— Voici ce que nous avons emporté.

130. — Méquele icá ña'ño ricá ? Ilapa'tá necá.

— Combien en avez-vous pris ? Comptez-les[632].

131. — Marí quele huecá jña'ñó icá. Marí apú, ejo'ócaja rilupemi, a'jní ño'jó Upichiya ña'á ricá.

— Voilà ce que nous avons pris. Le reste, il est toujours là-bas, ce sont les Matapi qui l'ont emmené.

132. Rilapa'tá piyuque necá.

Il compta le tout.

133. — Ñaqué ricá. Ñaqué numá ijló : hue'jná palani aú ijhua'té rilama'taje majó.

— Bon. Je vous rassure[633] : nous sommes venus arranger cela avec vous.

134. I'macare numá : icá yucuna ta ajñácaje jló ina'uqué ; camejeri que hue'pica ina'uqué necá !

Mais il y a autre chose que je dois vous dire[634] : vous, les Yucuna, vous n'êtes que des cannibales ; les gens sont pour vous comme du gibier !

---

[632] **Lapa'tácaje** *v.t.* Aligner (Sens orig.). Compter (Sens mod.).
[633] *Naqué numá ijló.* Lit. / ainsi je-dis à-vous / J'ai quelque chose à vous dire. Je dois vous dire ceci.
[634] *I'macare numá.* Lit. / ce-qui-est je-dis / Ce qu'il y a, je le dis.

135. I'jnajica piño, ñaqué caja huenoje. Marí que ila'jica huecá, piyuque huacapíchatajica icá *palá* aú maáreya.

Si vous recommencez, nous vous tuerons. Refaites-nous ça et nous vous massacrerons tous ici à coups de balles[635].

136. Marí que ila'jica pachó huecá. Marí que ca'jná ihuataca ila'cana ?

Et ce sera votre faute. C'est ça peut-être que vous voulez ?

137. — Que jo'ó, uncá huahue'pila ; uncá huahuátala ina'uqué nócana.

— Vraiment, nous ne savons rien ; nous n'avons jamais voulu tuer les gens.

138. Uncá nócaje penaje calé i'macaño huecá. Huecá eja'huá chu i'macaño penaje.

Ce n'est pas pour tuer que nous vivons. Nous sommes là pour exister dans le monde.

139. Pa ! eja'huá chu i'macaño queño'có huachi'ná i'macá.

Vois-tu ? c'est pour exister dans le monde qu'ont été créés nos ancêtres.

140. Marí calé i'macale aú, uncá huahue'pila ina'uqué nócana.

Pour cette raison, nous ne savons pas ce que c'est que de tuer les gens.

141. — Eyá a'jná ño'jó Upichíyana quemá caja :

— Mais là-bas, les Matapi disent aussi :

142. « Uncá, Upichíyana nócana.

« Non, les Matapi ne tuent pas.

143. Marí que najla'ca, chojónaja calé huenóchiyami ne'macá.

Ce sont eux qui nous ont traités comme cela, alors nous les avons tués.

144. Caja ehuaja nacha'tá necá.

Pour finir, ils ont réussi à les révolter[636].

145. Ricá aú huenó i'macá, huaya'có chojó naja. Necó naculaca naliyá ri'macá »

Alors, nous avons tué, nous ne pouvions plus les supporter. C'est eux-

---

[635] **Pala** *s*. Balle. Munition.

[636] *Nacha'tá necá.* Lit. / Ils-ont vaincus eux / Ils les ont vaincus. Ils réussirent à ne plus se faire supporter.

même qui l'ont cherché »

146. Ñaqué ricá. Ñaquele numá pijló. Eco muní pihuacára'a phe'jena, ahuacátacana piyuque majó, nomácaloje necá, mequelecá necá.

Puisque c'est ainsi, tu vas faire ce que je te dis. Demain, tu vas appeler tes frères pour qu'ils se rassemblent tous ici. Ainsi je pourrais les voir et compter combien ils sont.

147. Piyuque, uncá na calé yuréjero. Piyuque nephájica majó !

Il faut qu'ils soient tous là, personne ne reste. Ils doivent tous venir ici !

148. — Ñaqué.

— D'accord.

149. Muní que, maare que ne'macá. Marí que caje ne'má najhua'té. Ujú caje chiyó nenota ja necá.

Le lendemain, ils étaient là, avec eux. Il s'en est fallu de peu pour qu'ils se fassent tuer.

150. Nalejñaca necá naliyó, ricá chojé nema'ó.

Ils les ensorcelaient afin de pouvoir sauver leurs vies.

151. Aú calé namó pheñahuilá michuna chaje, mari'chuna ne'macale.

Les anciens se firent pardonner parce qu'ils étaient chamanes[637].

152. Aú calé napajno'tá mapechuhua naliyó. Ricá chojé aú nema'ó. Ujú caje chiyó nenótajla.

C'est en détournant leurs pensées[638] qu'ils sauvèrent leurs vies. Mais ils ont failli se faire tuer.

153. Muní que caja :

Le lendemain, il dit :

154. — Ñaqué caja nojena. Eco ihuá'icha ilé nojena.

— Bon, à présent mes frères, il faudrait que vous alliez chercher les autres.

[637] **Mari'chú** (Mat.). *Brujo* (Esp.). Chamane.
[638] *Napajno'ta mapechuhua naliyó.* Lit. / Ils-orientèrent sans-pensée-chemin de-eux / Ils les orientèrent vers un chemin sans pensées.
[639] **Chau.** Élision de *chapú*. Grave, mal.

155. Marí caríhuana iphaño, caje i'macale aú numá nojena nacú, ne'jnare huani.
Si ces Blancs sont arrivés, alors moi je dis à mes frères qu'ils doivent vraiment venir.

156. Unca palani penaje calé i'jnacaño ina'uqué, chau[639] caje penaje.
Ils sont là pour quelque chose de grave.

157. Uncá ina'uquelaño nócha calé nanaquiyana i'macá pa'cha, ina'uqué i'jná chapú huala'jé majó.
Par la faute de mauvais individus qui ont tué certains d'entre eux, ils sont venus nous faire du mal ici.

158. Caja uncale numá najnacu ne'jnácaloje majó najhua'té pura'jó.
Pour éviter cela[640], je leur demande de venir s'expliquer avec eux.

159. Caja ca nupura'o najhua'té. Caja ca nayuri nucá capitama penaje.
Moi, j'ai déjà parlé avec eux. Ils m'ont nommé capitaine.

160. Ne'macana capitamá nucá.
C'est moi le chef en tant que capitaine.

161. Aú nupura'ó najhua'té.
Donc c'est moi qui parle avec eux.

162. Aú rihuata namácana.
Et là, il veut les voir.

163. — Ñaqué ricá.
— Bien.

164. — Apacala iphájica majó piyuque ; uncá na calé quemalaje : « Uncá nucá i'jnalaje ». Piyuque ne'jnare majó, riyá'tacaloje piyuque papera choje.
— Après-demain, vous viendrez tous ; personne ne doit dire : « Moi, je n'y vais pas ». Tous doivent venir pour qu'il puisse tous les noter sur papier.

165. Marí que rimacá nojló.
C'est cela qu'il m'a dit.

166. Aú numá najnacu.
Alors je leur fais savoir.

167. — Ñaqué ricá.
— D'accord.

168. Aú caja queja ne'jnaca nachaya ri'macá.
C'est ainsi qu'ils allèrent les chercher.

---

[640] *Caja uncale.* Lit. / déjà NEG-CAUSE / Pour que ce ne soit pas ainsi.

169. E rimá :

Il dit :

170. — Ñaqué ricá carihua. Chúhuaja nuhuacári'cha nojena naquiyá. Ya'jnó necá, nojena. Uncá mahua'á calé. Uncá pahua'achaca calé huecá, macajmala huecá, ya'jnó huecá.

— C'est bon, *carihua*. Je viens d'envoyer plusieurs de mes frères. Mais, ils vivent loin. Ils ne vivent pas tout près. Nous sommes séparés.

171. Ñaquele apacala lainchu nephá.

Donc ils reviendront après-demain.

172. Ñaquele numá pijló, carihua.

Voilà ce que j'ai à te dire, carihua.

173. — Ñaqué ricá. Ñaqué caja pimicha apacala nephájica. Rihuacajé huahuátaje necá maare.

— Bien. Ainsi, tu dis qu'ils arriveront après-demain. Ce jour-là, nous attendrons leur retour.

174. — Rihuacajé nephaje majó. Ñaquele marí que numá pijló.

— Ce jour-là, ils reviendront. C'est ce que je te promets.

175. — Ñaqué. Aú numá ijló : apacala lainchu i'maje maare.

— Bien. Alors, je vous conseille d'être là après-demain dans l'après-midi.

176. Caja queja ne'jnaca pheñahuilá michuna chaya i'macá. Ne'má ají que Hueminá.

C'est ainsi qu'ils allèrent chercher les anciens. Ils allèrent à *Huemina*.

177. Ejena ricá pheñahuilá michuna ne'má. Nahuacata piyuque chuchuna michuna i'macá.

Ils allèrent là où étaient les anciens. Ils les firent se réunir tous.

178. Chuchuya Cuhuínuma michú i'macá. Cajrú pheñahuilá michuna i'macá. Íqui'iruna i'macá.

Il y avait mon arrière-grand-père Cuhuinuma et beaucoup d'autres anciens.

Apacala que nepháca lainchu i'macá.

Ils arrivèrent dans l'après-midi.

179. — Huajúhui'cha, nemacá.

— Bon après-midi, dirent-ils.

180.	E rajalaca ricá.	Et il le salua.
181.	— Nucá majó.	— C’est moi, [je suis] ici.
182.	— Marí que pihuacára’aca pipuráca’lo nojló. Mequeca ina’uquena caríhuana iphaño maare pinacu ?	— Ainsi, tu as été envoyé pour me parler. Combien de Blancs sont venus te trouver ?
183.	— Yucuna caje aú, hue’jichá majó.	— C’est justement cette histoire qui nous amène.
184.	« Ñaqué ricá, nojena. Nuhuacára’a nupuráca’lo ijló ca'jnó.	« Bien, mon frère. Je vous envoie ma parole au loin.
185.	Maare ina’uqué iphaño huajnacu.	Des gens sont venus nous trouver.
186.	Uncá ina’uquélaño nóchaca nanaquiyana i’macá. Ricá aú nephá majó.	De mauvais individus ont tué certains d’entre eux, alors ils sont venus.
187.	Pachá ina’uqué i’jná majó huajnacu culátajo.	À cause d'eux, ils sont venus nous chercher.
188.	Marí queja aú cajrú nephaca huanacu cahuíla’je majó. Ujú caje chiyó nenótajla huecá i’macá.	Pour cette raison, ils sont venus nombreux nous créer des ennuis et ils ont presque failli nous tuer.
189.	E’iyonaja nupura’ó najhua’té.	Cependant j’ai parlé avec eux.
190.	Aú calé namó huachaje.	Alors ils nous ont pardonnés.
191.	Aú caja palá napura’ó.	Et ils ont bien parlé.
192.	Aú caja na’á nucá ne’macana penaje maare, piyuque Apiyórena penaje.	Déjà, ils m’ont nommé pour les commander ici, à tous les Apiyore.
193.	Marí queja ri’macale aú nuhuacára’o nupuráca’lo ijló, piyuque ahuacácoloje	Par conséquent, je vous envoie ma parole pour que vous veniez tous vous

maareje huapúra'co penaje. Caja numá ina'uqué i'macá »

194. Ilé jiyá iji'chami i'macá, e ipachiyaca piyuque ricá ?

195. — Caja maare ricá. Rehuá ricá piyuque maare ricá.

196. — Ñaqué.

197. Aú rimá rijló :

198. — Maare nucá, nojena. Caja nayurí nucá ne'macana, ina'uqué i'macana Apiyórena penaje.

199. Ñaquele numá ijló, ihue'pícaloje ricá penaje.

200. — Ñaqué ricá. Palani, uncá meque huemala pijló.

201. Palá paja ina'uqué yurica i'macá ina'uquena e'iyajé penaje.

202. Najalácajla piyuque ricá.

203. Aú rimá rijló :

204. — Ñaqué ricá, carihua. Marí nojena iphaño majó.

205. Pimacá nojló aú, nuhua'a namaná, pamácaloje necá penaje.

206. Caja nuhuacára'a napataca piyuque jiyá najña'cá ne'macá.

rassembler jusqu'ici et pour que nous parlions. J'ai déjà parlé à ces gens ».

Ces fusils que vous avez pris, vous les avez tous ?

— Ils sont ici. Tout est là.

— Bien.

Alors il leur dit :

— Je suis là, mon frère. Déjà ils m'ont nommé pour les commander, chef des gens, des Apiyore.

Donc je vous le dis, afin que vous le sachiez.

— D'accord. C'est bien, nous ne pouvons rien te dire.

Les gens ont alors tout rapporté pour sauver tout le monde.

Ils les saluèrent tous.

Et il lui dit :

— C'est fait, le Blanc. Voici mes frères qui sont venus.

Comme tu me l'as demandé, je les ai appelés pour que tu puisses les voir.

J'ai demandé à ce qu'ils apportent tous les fusils qu'ils avaient pris.

207. Caja nephachiya maárehua ricá.

208. — Ñaqué ricá, palani. Caja chi marí queleja necá ?

209. — Caja marí queleja huecá. Marí queleja nojena, nujhua'té ina'uqué.

210. — Ñaqué ricá.

Caja nephata piyuque inaana najhua'tó. E pu'té nephaca Chapúhuana ñacaré chojé.

211. E rimá :

212. — Ñaqué ricá, Chapúhuana. Ñaquele muní hualamá'tajica.

213. Napura'jó piño rijhua'té.

214. — Ñaqué ricá.

215. E caja ehuaja najúhua'a najhua'té. E caja mana'ija que ne'má najhua'té.

216. Lainchu caja, chuchú Chapúhuana michú huitúca'a najhua'té pura'jó.

217. — Marí queja nucá maare nojena.

218. Marí ina'uqué iphaño huanacu. Uncá ina'uquélaño pachá ina'uqué iphaño huanacu culataje majó.

Alors ils les ont apportés.

— Bon, c'est bien. Ils ne sont pas plus que cela ?

— Nous ne sommes pas plus. Ce sont mes frères[641], ceux qui sont avec moi[642].

— Bien.

Ils étaient tous venus, avec leurs femmes. Ils remplissaient la maloca de Chapuhuana.

Alors il dit :

— Bien, Chapuhuana. Donc demain nous réglerons cela.

Ils parlèrent de nouveau avec lui.

— Bien.

Enfin, la nuit tomba. Et ils étaient déjà plus calmes.

Le soir, mon grand-père s'est assis avec eux pour parler.

— Voilà où j'en suis maintenant, mes frères.

Ce sont eux, les gens qui sont venus nous trouver. À cause de certaines mauvaises personnes, ils sont venus

[641] **Nojena.** Mes frères classificatoires.
[642] *Nujhua'té ina'uqué.* Lit. / avec-moi gens / Les gens qui sont avec moi.

219. Marí caje i'macale, numaqué ijló i'majica.

nous chercher.
Je vous avais pourtant souvent prévenu.

Majopeja rimá ina'uqué hua'té.

Il avait parlé aux gens, mais cela n'avait servi à rien[643].

220. — Cajruruna ina'uqué caríhuana, uncale nócaje penaje calé i'macá ina'uqué caríhuana.

— Ils sont nombreux les Blancs, c'est pour cela qu'ils ne doivent pas être tués.

221. Namoto'ótajona nócana caríhuana i'macá, e'iyonaja nenóchiya caríhuana.

Ils se multiplient quand on les tue.
Néanmoins, ils ont tué des Blancs.

222. Uncá huani, marí queja nacú jema'cana i'malá !

Il n'y a vraiment pas moyen de se faire écouter !

223. Pamá chuhua caríhuana iphaca huanacu culataje. Pamá chuhua huephaca richoje huanacu culataje majó.

Regarde, maintenant les Blancs sont venus nous chercher. Regarde où nous sommes arrivés à présent.

224. — Chapú huani nojena.

— C'est très grave, mes frères.

225. Yuhuaná huejana nóchacana ina'uqué naquiyana michú huacho i'macá.

Les jeunes ont tué des gens sans notre accord[644].

226. — Caja nupura'ó najhua'té. Najña'á panacu nacaje jhua'té.

— Je leur ai parlé, et ils ont supporté tout ce que je leur ai raconté.

227. — Ñaqué ricá.

— Bien.

228. E napa'ó.

Et ils s'en allèrent.

229. — Caja ehuaja marí quetanaja nojena.

— C'est tout pour aujourd'hui, mes

[643] **Majopeja** *adv.* Pour rien. Sans que cela serve à quelque chose.
[644] *Huacho*. Au-dessus de nous.

frères.

230. — Ñaqué ricá.

— Bien.

231. Marí chami piño, marí chaje ra'ó piño. Nalejñá piño. Nalejñá caja necá, napajno'tá napechu.

Puis, ils revinrent.
Ils les ensorcelèrent encore. Ils retournèrent leurs pensées.

232. Caja ehuaja naqueño'ó nacamátaje.

Enfin, ils les firent dormir.

233. Muní que najme'tá, muní que nañapata na'jnehuá. E riña'á piño papera.

Le lendemain, ils se levèrent et terminèrent de manger. Puis, Pata prit de nouveau son cahier.

234. Pata michú ja'ó papera ja'pejé. E rimá :

Il le jeta devant lui et dit :

235. — Ñaqué Chapúhuana, pihua'a majó chuhua piyuque ina'uqué.

— Bon Chapuhuana, maintenant tu vas appeler tout le monde.

236. Aú rihua'a piño najló pe'iyojé *mesa* nacojé. Maárejecha riña'á piño papera. E rimá rijló :

Alors, il les fit se réunir près de la table.
Puis, il prit de nouveau le cahier et lui dit :

237. — Caja chi piyuque chi necá chi maárehuaja chi pijhua'té, piyuque ina'uquena ? Uncá na pajluhua yurilo ajné ehuá ?

— Ça y est ? Ils sont tous là, avec toi ? Tout le monde ?
Personne n'est resté là-bas ?

238. — Uncá, caja huecá, marí quelejá huecá. Uncá hue'malá cajrú huani.

— Non, nous sommes tous là. Nous ne sommes pas très nombreux.

239. Eyá ajní no'jó yuriño Upichiyana, ya'jná ilejona ajní no'jó. Pajlúhuaja hue'chú quétana rejó. Apiyorena necá, Apiyore cha necá, rejó necá.

Il ne reste que les Matapi, mais ils vivent loin, à une journée d'ici. Ce sont les Apiyore qui sont là-bas.

240. — Ñaqué ricá. Na chi ne'macana ?

— Bien. Qui est leur chef ?

241. — Imarique.

— Imarique.

242. — Ñaqué ricá.

— Bon.

243. Aú rimá najló :

Alors, il leur dit :

244. — Marí caje penaje nu'jná majó : nu'jná ijhua'té pura'jó, noma'caloje na pachaca inócha caríhuana michuna majó i'macá ; mequeca rila'cá icá.

Voilà ce que je suis venu faire ici : je suis là pour parler avec vous, pour savoir à cause de quoi vous avez tué les Blancs ; qu'est-ce qu'ils vous ont fait ?

245. Ñaqué i'má nojló patá riyucuna.

Donc il faut me raconter la vérité[645] :

246. « Patá ají que ila'cá huecá ... »

« Voilà ce qu'ils nous ont vraiment fait... »

247. Icá, uncá amala caríhuana. Uncá aú ca'jná amala caríhuana.

Vous, vous ne connaissez pas les Blancs. Sans doute que vous n'en aviez jamais vu.

248. Meque ca'jná, mapeja ca'jná inoca i'macá ?

Comment avez-vous pu les tuer comme ça, sans raison ?

249. Aú nemá rijló :

Alors ils répondirent :

250. — Uncá hua(la)'la. Mana'í chiyó nephá huanacu i'macá. Paineco nephá i'macá, nepata nale'jepelá i'macá.

— Nous n'avons rien fait. Ils sont arrivés brusquement. Dès le début, ils transportaient des marchandises.

251. Nahuacára'o napitaca nale'jepelá i'macá, nayucujné aú !

Ils nous ont obligés à les transporter, de force !

252. Ricá napitaca, natujla'chiya jimaje necá que. Najña'á panacu i'macá.

Quand ils portaient les marchandises, ils se faisaient battre. Ils ont dû

[645] *I'má nojló patá riyucuna.* Lit. / racontez à-moi bien son-histoire / Racontez-moi bien cette histoire.

253. E napa'ó piño. E nephá piño i'macá.

Ñaqué caja nala'cá ne'macá.

254. Maárejecha caja nayúcha'o, uncá caja huecá calé i'macá. Ajopana ina'uqué, Upichiyana.

255. Pajluhua hue'chú napitaca nale'jepelá. E naya'o cachini pitacana nacú.

256. E'iyonaja nahuata napitaca quiñaja ta ricá. Naqui'chá jimaje necá. Natujla'tá ri'macá.

257. Marí caje aú ri'má. Marí que nala'qué huecá.

258. Ilé que rila'qué necá aú, nenó ne'macá. Uncá mapeja calé.

259. — Ñaqué ricá.

260. Ñaí riyá'taca papera chojé.

261. E rimá :

262. — E ta carahuina ? Marí quele ri'macá ? I'jnari majó, hueji quele cuhuá'ta quele !

supporter.

Ils [les Blancs] s'en retournaient, puis revenaient.

Et ils les traitaient encore de la même façon.

Alors là, ils [les Indiens] se mirent en colère, mais ce n'étaient pas nous.

C'étaient d'autres gens, les Matapi.

Toute une journée, ils avaient transporté leurs marchandises et ils en avaient assez.

Seulement, ils voulaient qu'ils aillent vite. Ils leur criaient dessus, les frappaient.

C'est comme ça que c'est arrivé, en nous traitant de cette façon.

C'est parce qu'ils les traitaient comme cela qu'ils les ont tués. Ce n'est pas sans raison.

— Bien.

C'est cela qu'il écrivit[646] sur le cahier.

Puis il dit :

— Et alors, les carabines ? Ce sont celles-là ? Huit sont arrivées ici !

[646] **Yá'tacaje** *v.t.* Poser, installer, mettre sur quelque chose.

263. — E nojena ña'nó rinaquiyana pa'ú quele.

— Mes frères en avaient pris quatre.

264. — Mere ricá chuhua ? Ipita majó ricá ! Huahuata ripatacana piyuque.

— Où est le reste ? Amenez-le là ! Nous voulons que tout soit rendu.

265. Aú napata najló piyuque ri'macá.

Alors, ils leur rapportèrent tout ce qu'il y avait.

266. — Le'jepelaji ta maáreje, le'jepelaji i'jná majó i'macá, huajña'tá ri'macá piyuque.

— Voilà les marchandises qui sont arrivées ici. Nous avons tout amené.

267. A'rumacaji ta, inaana jña'tá piyuque ri'macá, caja na'á ta nanacuhuá, caja najácha'ta ricá piyuque u'huaré.

Même les vêtements, ceux que portaient les femmes, ils leur rendirent tout ; mais déjà tout était sale et abîmé.

268. Irajú caje maca najña'tá piyuque.

Ils rendirent aussi tous les couteaux.

269. — Ñaqué ricá.

— Bien.

270. E ne'má riyucuna. Apú i'má riyucuna, apú i'má riyucuna, richúhuaja caja. Palani que ne'macá.

Puis ils racontèrent l'histoire. Chacun racontait la sienne, exactement comme il l'avait vécue[647]. Ils l'ont bien racontée.

271. — Chuhua rihuá'cana.

— Maintenant, il faut les appeler.

272. E rimá najló :

Il leur dit aussi :

273. — E maáreje le'jepelaje huemí jácho'o i'macá ; rihuemí jácho'o chaje piyuque. Meque huajla'jica chuhua ?

— Les marchandises ont un prix ; pour l'ensemble, cela coûte tant. Comment allons-nous faire ?

274. — Capí !

— Je ne sais pas !

[647] **Richúhuaja** *adv*. En une seule fois. « Ils racontèrent toute la vérité d'un coup, sans mentir »

275. — Meque huajla'jica chuhua ?

Ñaqué ilé maáreje huayuricha caje.

276. Ñaqué ricá Chapúhuana, na neí que ilé ?

277. E ra'tá piyuque neí najló. Piyuque nayá'taca necá. E rimá rijló :

278. — Muní pihuacára'jica necá méreca Matapina ejó. Ihuá'icha piyuque caja, napatacaloje piyuque jiyá huajló penaje.

279. Uncá a'cá napata huajló jiyá, raú ja huacapíchata piyuque necá.

280. E jo'ó caja ca'jná nacapi ricá ? Uncá ca'jná. Caja ca'jná nayupa'tá ricá.

281. — Capí.

282. — Ricá napatajica ee, hualamá'ta ricá, huamácaloje mequeca huatamáca'jica le'jepelaji ina'uquéjlo.

283. Ricá aú huahue'pije na aú ca, a'jé huajló rihuemí, jápacaje aú ca'jná.

284. Jápacaje aú ca'jná i'majicá chuhua.

285. — Ñaqué ricá, chuchú michú

— Que faisons-nous maintenant ?

C'est cette somme qu'il nous reste.

Bon, Chapuhuana, comment s'appellent-ils ?

Alors il leur donna tous les noms. Ils les notèrent tous. Ensuite, il lui dit :

— Demain tu les enverras chez les Matapi. Vous irez tous les chercher eux-aussi, pour qu'ils nous rapportent les fusils.

S'ils ne nous ramènent pas toutes les armes, nous allons tous les tuer.

Est-ce qu'ils les ont encore ? Peut-être pas. Il est possible qu'ils les aient cassées.

— Je ne sais pas.

— S'ils nous les rapportent, nous arrangerons cela. Nous verrons ce que nous distribuerons aux gens.

Dans ce cas, nous verrons avec quoi ils nous paieront, en travaillant peut-être.

Il faudra peut-être travailler à ce moment-là.

— Bien, dit feu mon grand-père.

Chapúhuana quemacá.

286. Muní que caja yucu jecho'có a'jná nucuna ta rejó, nucuna chi'ná michuna ejó. A'jná iphaño.

Le lendemain, ils allèrent porter ces paroles chez feu mes oncles, mes ancêtres. Là-bas, ils arrivèrent.

287. — Marí queja ricá. Marí queja nemacá, nucá i'jichari majó nutelona.

— Voilà ce qui se passe. Voici les paroles qui m'ont fait venir, messieurs[648].

288. Nucá caríhuana huacára'a majó. Caríhuana iphaño majó huanacu.

C'est moi que les Blancs ont envoyé ici. Les Blancs sont arrivés chez nous.

289. Uncá ina'uquela pachá, nenóchiya nanaquiyana a'cá, marí caje aú nephá.

À cause des mauvaises personnes qui ont tué certains d'entre eux, ils sont venus.

290. Cajrú cuani ina'uqué iphaca.

Et ils sont très nombreux.

291. Meyalemi caríhuana iphá, piyuque nahuácataca. Marí caje aú rihuacári'cha ijló ripuráca'lo, i'jnacaloje rejó piyuque, ipurá'caloje rijhua'té penaje.

Récemment les Blancs ont rassemblé tout le monde. Alors il[649] vous demande de venir parler, pour vous expliquer avec lui.

292. « Na pachaca inocha miná carihua michú ri'macá, nuhue'pícaloje penaje !».

« Je veux savoir les raisons pour lesquelles vous avez tué les maîtres[650] Blancs ! ».

293. Ricá yucuna i'macaloje rijló penaje, aú rihuá'icha imaná i'jnacaloje, muní piyuque i'jnajica inaana hua'tó.

Pour que vous lui racontiez l'histoire, il vous demande d'aller tous le voir avec

[648] **Nutelona** *pl*. (**Nuteló** *sg*.). « Mes beaux-frères de beaux-frères » ou « mes beaux-frères éloignés ».
[649] De nouveau, l'on observe que l'énonciateur ne prend pas la peine de préciser *qui* parle et agit. Par « il », il faut entendre celui qui commande les autres, parle au nom de tous pour diriger leurs actions, ou celui qui doit parler à ce moment du récit.
[650] **Miná** *m*. Maître.

294. Uncá na yurílajo ripurá'caloje ijhua'té penaje. Meque chapú huani !

les femmes.

Personne ne doit rester ici.

295. Marí caje aú numacá ijló yuhuaná mapeja i'macá.

C'est très grave !

C'est pour cette raison que je vous avais prévenus, vous les jeunes.

296. E'iyonaja, uncá jema'cana i'malá.

Mais il n'y a pas moyen d'être écouté.

297. Pachá ijápichami carihua michú nacú i'macá, pamá ta chuhua ina'uqué iphaca ripacha. Uncá meque calé huala'jica.

Maintenant que vous avez touché aux Blancs, voilà que ces gens sont arrivés.

Nous ne pouvons rien faire.

298. Rimacá queja ca'jná, hue'jnajica.

Après ce qu'il a dit, nous devons y aller.

299. Caja i'macale numaqué.

Mais je vous avais prévenus.

300. Imarique michú quemari :

Feu Imarique dit alors :

301. — Ñaqué i'macale piyuque hue'jnajica, inaana hua'tó i'jnajeno. Uncá na quemalaje : « Nucá, uncá i'jnalaje ».

— Par conséquent, nous devons tous y aller, même les femmes. Personne ne pourra dire : « Moi, je n'y vais pas ».

Donc on ira vraiment voir ces gens ; il est hors de question de commencer à tuer des Blancs.

302. Marí caje i'macale, iná i'má palá ina'uqué hua'té ; uncá nócaje penaje calé queño'có caríhuana.

Ils se multiplient quand on les tue ; ils reviennent toujours plus nombreux.

303. Namoto'tájona nócana caríhuana penaje iphaño.

— D'accord.

304. — Ñaqué ricá.

Le lendemain, ils partirent. Les ancêtres matapi s'en allèrent avec tout le monde.

305. Muní que caja ne'jnaca. Upichiya chi'ná michuna i'jnaño i'macá. Piyuque ina'uqué i'jnaño i'macá.

Deux jours plus tard, ils arrivèrent.

306. Apacala caje chu nephá nanacu i'macá.

307. Chirí chirí ina'uqué, pu'té chuchú michú Chapúhuana ñacaré chojé.

Les gens rentrèrent les uns derrières les autres ; la maloca de mon grand-père Chapuhuana était pleine.

308. E rajalaca necá.

Alors il les salua.

309. — A'a nuteló, nucá. Pihuacára'ca pipuráca'lo nojló. Aú nu'jná majó.

— Oui *nutelo*, c'est moi. Tu m'as fait transmettre ta parole. Alors je suis venu.

310. — Ñaqueca, nuteló.

— C'est bien, *nutelo*.

311. — Nu'má pinacu i'macá, nuteló. Maare ina'uqué iphaño huanacu culatajo majó. Marí caje aú, nemá nojló marí caje nacú.

— Je suis venu te trouver, *nutelo.* Ici, les gens sont venus nous chercher. Par conséquent, ils m'ont parlé de ce problème. Donc je vous ai envoyé sa parole pour que vous lui racontiez l'histoire.

312. Aú nuhua'a rimaná nutelo i'macaloje najló yucu penaje.

313. Rimicha najló :

Il leur dit ce qu'il leur avait raconté :

314. — Marí que huapura'có najhua'té maare.

— (...) Et voilà[652], c'est ainsi que nous avons parlé avec eux ici.

Marí que hue'macá najló riyucuna maare i'macaloje richúhuaja caja riyucuna najló ; huaquechíra'ca piyá, apala meque rimá huajló.

Nous vous disons cela pour que vous leur racontiez l'histoire en une seule fois; avant que vous ne vous mélangiez, au cas où il nous dirait quelque chose.

315. — Ñaqué ricá nuteló.

— Bien, *nutelo*.

316. Aú najalacha necá.

Alors ils les saluèrent.

---

[651] **Cuaja** *adj.* Élision de *cajrú huani ja*. Lit. / beaucoup très précisément /

[652] La forme *Marí que* marque la fin d'une histoire qui vient d'être racontée.

317. — Huajúhui'cha, carihua.

— Bon après-midi, le Blanc.

318. — Ñaqué ricá.

— Bien.

319. Rihua'a piño chuchú michú Chapúhuana.

Il appela de nouveau mon grand-père Chapuhuana.

320. — Necá chi cajruna Matapí ?

— Ce sont eux, les nombreux Matapi ?

321. — A'a, cuaja[651] necá.

— Oui, ce sont bien eux.

322. — Ñaqué ricá, palani.

— Bon, d'accord.

323. — Ñaqué ricá.

— Bien.

324. — Caja huajúhui'cha, muní ca'jná huajápajica.

— Déjà, il se fait tard, demain nous pourrons peut-être travailler.

325. — Ñaqué ricá.

— D'accord.

326. Marí queja aú, najúhui'cha najhua'té i'michá. Lainchu caja napuri'chó pajhua'téchaca.

C'est ainsi qu'ils s'obscurcirent avec eux. L'après-midi déjà, ils avaient parlé entre eux.

327. Caja ehuaja chuchú michú, Chapúhuana michú quemacá :

Plus tard, mon grand-père leur dit :

328. — Caja marí quétana, huahuatána'jica.

— Arrêtons-nous là, allons nous reposer.

329. Aú na'ichó camátajo.

Alors ils sortirent pour se coucher.

330. Muní que najme'chiya, ñaqué caja najichaca na'jnehuá ejomi, riji'chá piño papera. E rimá :

Le lendemain, ils ouvrirent les yeux et mangèrent à nouveau. Ensuite, il ressortit son cahier et dit :

331. — Me caje chi ne'macana maare ?

— Qui est leur chef ?

332. Aú chuchú michú, Chapúhuana michú quemá :

Mon grand-père lui répondit :

333. — Marí nuteló Imarique ; ricá pají miná. Ricá i'mari na'piyana.

— C'est lui, Imarique, il est maître de maloca. Il commande ceux qui sont en dessous de lui.

334. — Ñaqué ricá.

— Bien.

335. Aú nemá rijló :

Alors ils lui dirent :

336. — Picá chi ne'macana ?

— C'est toi leur chef ?

337. — A'a nucá, carihua. Nucá i'mari nojena piyá. Nucá pají chojé nuphá.

— Oui c'est moi, *carihua*. Je suis né[653] avant mes frères. C'est moi, dans cette maloca, qui suis venu.

338. — Ñaqué ricá.

— C'est bien.

339. Maárejecha ri'macá :

Ensuite, il dit :

340. — A'a, nuhua'a imaná majó, nupura'caloje ijhua'té penaje, nomácaloje na pachaca inóchami carihua michú i'macá, i'maqueri majó i'macá. Na pachaca inó ricá ? Meque ca'jná rila'cá i'macá ?

— Oui, je vous ai fait appeler ici pour pouvoir vous parler et [sa]voir pour quelles raisons vous avez tué les Blancs qui étaient ici. Pour quelles fautes les avez-vous tués ? Comment cela a-t-il pu arriver ?

341. Nuhuata palá i'macá nojló marí caje yucuna, nuhue'pícaloje na pachaca rinó i'macá.

Je veux que vous me racontiez bien l'histoire à ce sujet, pour connaître les raisons de ce massacre.

342. Mapeja ca'jná rinoca ricá, meque ca'jná ?

Peut-être qu'ils ont été tués sans raison, qu'est-ce qu'on en sait ?

[653] *Nucá i'mari nojena piyá.* Lit. / je suis mes-frères avant / Le verbe *i'macaje* a plusieurs sens qui correspondent aux différentes caractéristiques du maloquero. On peut traduire littéralement cet énoncé par « Je *suis* avant mes frères », c'est-à-dire : « je suis venu à l'existence avant mes frères », ou encore par « Je *commande* avant mes frères ». Soit en cumulant ses différents sens : « je commande avant mes frères, venus à l'existence après moi »

343. Aú ne'má riyucuna richúhuaja caja. Ñaqué caja ne'michaca riyucuna.

Alors ils leur racontèrent l'histoire d'un trait, comme ils l'avaient dit.

344. — Ñaqué ricá.

— D'accord.

345. Maárejecha raca'cá ne'macá.

Là, il les disputa.

346. — Meque calé uncá cuani ina'uquelaruna icá, tapuíyana ta !

— Comment pouvez-vous être si inhumains, vous n'êtes que des Indiens ! Pourquoi avez-vous envie de tuer les gens ?

Naje chi inó ina'uqué maca'ni?

347. Uncá nacaje calé ina'uqué ! Uncá ajñácaje calé ina'uqué !

Les personnes ne sont pas des choses ! Ils n'existent pas pour être dévorés !

348. Richúhuaja calé camejeri iná no, iná ajñácaloje penaje. Eyá ina'uqué, uncá ñaqué caje penaje calé i'macá.

C'est le gibier que l'on achève d'un coup, pour manger. Les humains, ils n'existent pas pour cela.

349. Caja ichuhuajena, pa icá tapuíyana maca'ní noca ina'uqué.

Mais voilà votre vice à vous les Indiens, cela vous plaît de tuer les gens.

350. Ñaquele numá ijló : ñaquele hue'jná majó ila'cá piya. Ñaqué caja huecá piño.

Donc je vous le dis : c'est pour cela que nous sommes venus, avant que vous ne recommenciez.

351. Ricá, tapuíyana ta ajñácaje calé jló ina'uqué, maca'ní noca ina'uqué, ila'cá piyá ñaqué caja huecá.

Ainsi, nous sommes là de nouveau pour vous empêcher de prendre les gens pour du gibier, en prenant plaisir à les tuer.

352. Marí ja calé hue'jná ijhua'té marí lamá'taje.

C'est précisément pour cela que nous sommes venus régler nos comptes[654] avec vous.

[654] **Lamá'tacaje** *v.t.* Régler, arranger, réparer quelque chose.

353. Marí pumí chiyó ila'jica ee, piyuque hualácajica ricá palá aú ; marí que ila'jica pachá.

Si vous continuez, nous allons tout nettoyer à coups de fusil[655] ; et ce sera votre faute.

354. Ñaquele numá ijló.

Donc rappelez-vous ce que je vous dis.

355. Paineco nupura'có palá ijhua'té, ila'cá piyá ñaqué caja.

Je vous aurai bien prévenu avant que vous ne recommenciez.

356. — Ñaqué ricá, carihua.

— Bien, carihua.

357. Marí caje pachá yuhuaná ta nóchami ilé carihua michú.

C'est à cause des jeunes, c'est eux qui ont tué ces Blancs.

358. Caje aú pimacare ilé caje nacú huajló, ñaqué.

Mais avec ce que tu nous as dit, c'est bon.

359. E rimá najló :

Puis, il leur dit :

360. — E iphachiyaca jiyá nuhua'care maná riliyá i'macá ? Iña'á jiyá, marí que jiyá i'jnari majó i'macá ?

— Avez-vous apporté les fusils que j'ai demandé ? Les fusils que vous avez pris, c'est ceux-là qui sont arrivés ici ?

361. — A'a, huephachiya majó piyuque ricá.

— Oui, nous avons tout apporté.

362. — Ñaqué ricá, chuhua a'á majó ricá.

— Bien, mettez-les là[656].

363. Ripa'tá piyuque majó ricá. Aú rile'jéruna pa'tá piyuque jiyá najló.

Il rendit tous les fusils, tous ceux qu'ils avaient.

Il y avait tout juste le compte[657].

364. Ri'macá queleja napa'tá najló ri'macá. Ejéchami rimacá piño najló :

Ensuite, il leur dit encore :

— Voici la valeur qu'ils ont mesurée[658],

[655] *Piyuque hualájica ricá pala aú.* Lit. / tout nous-balayerons cela balle au-moyen-de / Nous balayerons tout avec des balles.
[656] *Chuhua a'á majó ricá.* Lit. / maintenant donnez ici cela / Maintenant donnez-les ici.
[657] *Ri'macá queleja.* Lit. / il-être-PROGR comme-exactement / Il y avait exactement cela.

365. — Ñaquele maáreje namá namá le'jepelaji i'jnari majó i'macá.

en observant avec précision la quantité de marchandises venues ici.
Ceux-ci, on en a pris jusque là.

366. Maáreruna ña'ñó maáreje i'macá.

Jusqu'à la moitié, ceux-là, on en a pris.

367. Pe'iyojé maáreruna ña'á i'macá.

Cela leur coûte tant.

368. Rihuemí ácho'ro najló maáreje.

Celui-là, il coûte entre les deux.

369. Ricá ña'ñó ñaqué caja pe'iyohuá.

Ainsi, c'est cela qu'il écrivit sur son cahier.

370. Ñaquele marí que riyá'taca ri'macá papera chu.

371. — Ñaqué ricá. Ñaquele maáreje rihuemí jácho'cho ijló.

— Bon. Donc cela vous coûte tant.

372. — Ñaqué ricá. Ñaquele marí queja nu'jichá ijhua'té pura'jó majó. Ñaquele chúhuaja huapa'jó.

— C'est de cela que je suis venu parler avec vous. À présent, nous allons rentrer.

373. Pajlúhuata queri ajemi huecá huaicha piño majó, nacaje a'jé ijló, ejéchami caja ijápacaloje nacaje, Carihua michú le'jepelaji huemí.

Dans un mois nous reviendrons et nous vous donnerons des choses, après il faudra travailler pour payer les marchandises des Blancs qui sont morts.

374. Uncá calé huahuátala rila'cana chapú aú, hualamá'ta palá aú ijhua'té ricá, marí caje aú numá ijápacaloje rihuemí penaje.

Nous ne voulons pas que ça se passe mal, nous allons arranger cela avec vous, mais il faudra travailler pour rembourser ce qu'elles valent.

375. — Ñaqué ricá.

---

[658] *Ñaquele maáreje namá.* Lit. / ainsi jusque-là je-vois / C'est jusque là qu'ils ont vu.
[659] *I'macale marí que numá ijló.* Lit. / être-CAUSE ainsi comme je-dis à-vous / Il en est ainsi comme je vous le dis.

376. Marí queja aú napa'ó i'macá.

377. Ricá pumíchiyo nephá huacajé, nephata le'jepelaji piño i'macá.

378. Rihuacajé rahuacata ne'macá piyuque caja piño.

379. Aú rimá :

380. — Marí caje penaje, hue'jná majó, pijápacaloje nacaje ijña'cájemi huemí i'macá, a'caloje rihuemí penaje. I'macale marí que numá ijló.

381. — Ñaqué.

382. Nemá rijló :

383. — Na aú chi hua'jé pijló rihuemí, pipechu nacú ?

384. E rimá :

385. — Uncá na aú calé. Jechi nacú ijápaje, ricá aú a'jé rihuemí.

386. — Yee ! Que jo'ó ricá ? Uncá huahue'pila mequeca rinacu jápacana, quele pimá nacú. Meque iná jápaca rinacu ?

387. — Ñaquele maare pajlúhuaja iphari, hue'piri rinacu jápacaje. Ricá jehuíña'ta rinacu. Eyá ihue'pí rinacu

— Bien.

C'est alors qu'ils s'en retournèrent.

Par la suite, quand ils revinrent, ils apportèrent de nouveau des marchandises. Ce jour-là, ils les firent se réunir tous une nouvelle fois.

Et il dit :

— Voici la raison qui nous a fait venir : il faut que vous travailliez pour diminuer la dette, pour la payer. Voilà ce que j'ai à vous dire[659].

— Bon.

Ils lui demandèrent :

— Avec quoi allons-nous te payer la dette, selon toi ?

Il répondit :

— Avec rien. En travaillant le latex, c'est comme ça que vous paierez.

— Ah ! C'est vrai ? Mais nous ne savons même pas comment travailler ce dont tu parles. Comment fait-on ?

— Justement, il est venu quelqu'un qui sait le faire. C'est lui qui enseignera. Après vous saurez.

jápacana.

388. — Ñaqué.

389. Maárejecha caja ritamáca'a huani najló le'jepelaji huemí riyá'ta nanacojé.

390. Apujlo « maáreje pijlehuerica », piyuque Upichiyanajlo ñaqué caja.

391. Méreje ca'jná rihuemí jácho'jo najló pheñahuilá michúnajlo ?

392. Tapuíyana huani ne'macá ; uncá nema'lá maáreje chi rihuemí !

393. Uncá nahue'piño méreje ca rihuemí. Uncá nahue'pila.

394. Ejomi, muni que :

395. — Ñaqué ricá. Chuhuaja marí pajluhua carihua i'jnaje *correría* jechi, rihue'pícaloje mecajeca jechi palani. Ricá ijápaje nacú.

396. — Ñaqué.

397. E caja muní que caja :

398. — I'jná chuhua huamicha.

399. E rimá najló :

400. — Eyá ta ?

401. E rimá :

402. — Marí ri'cá palá noje jechi.

— Bien.

Ensuite, il leur a vraiment distribué les marchandises, en notant leurs prix.

À chacun il disait : « Tu dois tant » ; à tous les Matapi, il fit de même.

À combien a pu s'élever la dette des anciens ?

Ils étaient de vrais Indiens ; ils n'avaient même pas compris combien ils devaient !

Ils ne connaissaient pas la valeur des marchandises.

Puis, le lendemain :

— Bon. À présent, ce Blanc va partir en « expédition » pour observer les hévéas et savoir lesquels sont bons. C'est avec ceux-là que vous travaillerez.

— Bon.

Et déjà, le lendemain :

— Maintenant, allons voir.

Plus tard, il leur dit :

— Alors ?

Il répondit :

— Ce lait-là, c'est du bon latex.

[660] **Po'tá po'tá** *onom.* Bruit caractéristique d'un amarrage.

403.	Jechi huani ricá palá noje. Marí cuaja ijápaje nacú.	C'est le véritable hévéa, l'un des meilleurs. C'est précisément avec celui-ci que vous devrez travailler.
404.	Eyá marí apú jechi, a(p)ú caje ta !	Celui-là, par contre, il ne sert à rien[661] !
405.	Uncá ila'lá Huayaí ta ra'pé e'iyajé. Ricá, uncá ijápala nacú.	Le *Huayaí*[662], n'allez pas le travailler à cause des impuretés[663].
406.	Marí que huaja ramácana.	C'est toujours ainsi qu'il se comporte[664].
407.	Najo'jé re'iyajé e najña'jé ricá maca'pojo piruruque napilojé nacapihuá ricá.	Ils devront l'entailler[665], puis ils recueilleront le lait à l'extérieur pour l'examiner en le frottant à la main.
408.	Ricá najña'á piyuque marí huaja.	Ils le prendront tous de cette manière.
409.	Piyuque jehuína'ta meque que ripaná amácana.	Il enseigna tout sur l'aspect[666] des feuilles d'hévéa.
410.	— Ñaqué ricá.	— Bien.
411.	— Chuhua ta meque ila'jica ?	— Maintenant, qu'est-ce que vous allez faire ?
412.	Marí que ila'jica, e iña'jé jepepí, ricá epo'jé pe'iyoyá « po'tá po'tá[660] ». Epo'jé tutuhua que.	Voilà ce que vous ferez : vous prendrez une liane, vous attacherez le tronc à partir de la moitié et ferez un noeud.
413.	E quechami epo'jica tutuhua que, ichihuílo'je. Marí nacojé a'jé te'rí.	En faisant le noeud, vous ferez une boucle. En dessous, vous mettrez de la

[661] *A(p)ú caje ta !* Lit.. / autre chose EXCL / C'est autre chose !
[662] **Huasaí** *s.* (Yuc.). Variété d'hévéa.
[663] **Ra'pé** *s.* (Yuc.). *Rebalse* (Esp.). Partie hétérogène flottant à la surface d'un liquide.
[664] *Marí que huaja ramácana.* Lit. / voilà comme exactement il-est-vu / Voilà exactement comment on l'observe.
[665] **Jo'caje** *v.t.* Piquer. Pour recueillir le latex, on commence par entailler transversalement l'écorce du tronc de l'hévéa à la machette.
[666] *Piyuque jehuína'ta meque que ripaná amácana.* Lit. / tout enseigna manière comme sa-feuille est-vu / Il enseigna tout sur la manière dont ses feuilles doivent être observées.

terre.

414. Quéchami ijo'jica jechi. Et après vous entaillerez l'hévéa. Cela,

415. Ricá, i'cá a'cojero, ricá iña'jé ritaca'taje. Quéchami huichopi te'lá lumepaná. Ricá ito'taje ra'pejé. le lait qui coulera, il va sécher[667]. Alors vous faites un cône avec la feuille *huichopi* et vous le placez juste en dessous.

416. Quéchami i'jnajica nacaje chojé, i'chilá caje chojé. Ensuite vous le mettrez dans quelque chose : par exemple, un pot en argile[668].

417. — Ñaqué ricá. — Bien.

418. — Quéchami caja i'jnajica pupa. Ricá ihuapa'jé pe'iyohuá marí quétana huaphereca. — Quand vous prenez la feuille de palme[669], vous la déchirez à la moitié, de cette largeur.

419. Quéchami itajica te'rí aú. Puis vous colmaterez avec de la terre.

420. Caja i'jnajica jechi jo'jé, ri'cá i'jnajica a'cojé richojé. Quand vous aurez entaillé, il faut que le lait coule dessus.

421. Quéchami ito'tájica huacaaphé. Ito'tájica huacaaphé. Ricá taca'jere. Après vous le laissez à l'extérieur. Il va mourir.

422. Muní que caja i'jnajica la'jú que richiyá. Quéchami ito'tájica jiyá cha ricá. Le lendemain, vous irez le recueillir. Puis vous le mettrez sur le feu. Il va se dessécher.

423. E caja rimacara'ó. Après vous le faites fumer.

---

[667] **Taca'tácaje** *v.i.* Mourir, durcir.

[668] **Ichi'lá** *s.* Petit pot traditionnel en argile, qui sert à faire cuir ou bouillir des liquides en petite quantité (brai, curare, décoction chamanique, etc.). De nos jours, ce terme désigne n'importe quel petit récipient pouvant aller sur le feu.

[669] **Pupa** *s.* (Yuc.). *Yaripa*, *Sancona* (Esp.). Feuille utilisée pour tresser les toits de palme.

[670] *Rina*. Sa tige.

[671] *Eyá caja « pajluhua nucaja ! »*. Lit. / dès-lors déjà « un moi-aussi ! » / Et dès lors déjà, « moi aussi, (j'en veux) un ! »

424. Quéchami ra'pí ija'jé.

425. — Ñaqué ricá.

426. E rimá :

427. — Marí que ijo'jica re'iyajé. Marí que ijápajica rinacu.

428. Ajalu huilaphé aú, hueji cajrú ñani ijo'jica e'iyajé « te'e » que, « te'e » que.

429. Capajé nojé i'majica iyamó jíntano pajimajechaca.

430. Eyá chijlé nojé, ijo'jé hueji que pe.

431. Muní que raphú nacuhuá, ritajnájico piyuque yenuhua ta ijo'jica ricá.

432. Uncá ipatalaja rina nacojé ! Ñaquejlaca ritajaca, ñaquele yenuhua ta ijo'jé ricá ; rila'cá piyá ñaqué.

433. — Ñaqué.

434. Maárejecha caja ra'á najló pajluhuata chiyura, camicha hua'té. Ne'macánajlo, ra'á iyamata.

435. Eyá caja « pajluhua nucaja ! » : e phaitu, pe'iyoyá yupa'canami. Yuquira, pajluhua *tasa* que ra'á ne'macanajló.

— D'accord.

Il dit aussi :

— Voilà comment vous devrez inciser. Vous travaillerez de cette façon :
Avec la pointe de la machette, vous piquerez trois petits trous.

Pour les petits, ce sera deux ; un de chaque côté.
Pour les grands, vous piquerez trois fois. Mais le lendemain, à côté des trous, il peut se dessécher complètement si vous piquez trop profond.
Ne touchez pas son coeur[670] ! Il pourrait mourir si vous plantez profondément ; il faut éviter cela.

— Bien.

Ensuite, il leur donna un short et une chemise. Au capitaine, il en donna deux de chaque.
Dès lors, chacun voulait sa part[671] : pour les allumettes, c'était la moitié d'une boîte [pour chacun]. Pour le sel, il en donnait un bol au capitaine.

436. — Ñaqué ricá.

— Bien.

437. Marí que pajlúhuaja maáreje yá'co caichama chu pu'té ajalu i'macá. Juhuiru tajneji i'macá.

Il y avait aussi une malle remplie de machettes et de cordelettes.

438. — Marí Chapúhuana : marí sajalu.

— Voilà Chapuhuana, les machettes sont là.

439. Marí pitamáca'ta piyuque pijhua'téjenajló ricá, pajluhuatano.

Tu distribueras tout à ceux qui sont avec toi ; une pour chacun.

440. Caja picá ne'macana, picá tamá(ca)'tajeru. E picá caja huacára'jeri necá ápacaje rinacu.

Maintenant, c'est toi qui les dirige, et qui distribue. C'est aussi toi qui leur ordonnes de travailler.

Pamá palá najápaca ! Uncá jápala quehuá que, pihuacára'je jápaca tejmuji.

Surveille-les bien ! Celui qui ne fait rien, tu l'obliges à travailler de force.

441. — Ñaqué.

— D'accord.

442. — Eyá picá.

— Et maintenant toi.

443. Maárejecha na'cá piño Upichiya michú, chuchú michú, Imarique michú ; na'á piño capitama penaje.

Ils appelèrent alors le Matapi, feu mon grand-père Imarique ; ils l'appelèrent aussi pour être capitaine.

444. — Picá i'majeri phejena le'jé *capitán*. Picá amájeri najhua'té.

— C'est toi qui seras le capitaine de tes frères. Tu les surveilleras.

Na'á piño apú caichama, apú ajalu i'macare chu. Quecha irajú le'pé caje maca ra'á najló.

Ils lui donnèrent aussi une malle où il y avait d'autres machettes. Puis il leur donna des choses comme des petits couteaux.

445. Caja ricá ñaja ra'á najló.

C'est tout ce qu'il leur donna.

446. — Ñaqué.

— Bien.

447. — Ñaquele muní apacala iqueño'jica

— Donc dans trois jours, vous

jechi culacana ; ila'jica correría, iculaje ricá iyamá ca'lá.

commencerez à chercher du latex ; vous ferez une « expédition » de deux jours.

448. Quéchami ila'jica rapunana ; ila'jica pajlocaca rapunana.

Après vous ferez des sentiers en vous y mettant à plusieurs[672].

449. Pajluhua ca'lá iñapata pajlúhuajajlo piyuque ricá. Ila'je ricá rapunana, ila'jica inacojó.

Chacun d'entre vous devra avoir tout terminé en une journée. Vous ferez un sentier pour chacun.

450. Pajluhua pa, iñapata ricá ijo'jé.

En une seule fois, vous finissez la percée.

451. Ricá athupájica ahua'á quétana ila'jica apa'cú punana.

Pendant qu'il s'écoule, vous faites d'autres sentiers.

452. Juni a'jicó huacajé i'jnajeno iñe'pú la'jé. Marí caje hua'teja itajátaje ricá.

Les jours de pluie, ce sera pour faire des chemins. C'est de cette façon que vous terminerez.

453. E rimá Upichíyanajlo :

Et il dit aux Matapi :

454. — Ñaqué caja pihuacára'a pijhua'teje.

— C'est ainsi que tu commanderas ceux qui sont avec toi.

455. Caja numicha : pupa ihuapa'jé maare, quétana quéchami ichajica te'rí ; ricá chojé athupaje ricá.

Comme je l'ai déjà dit : vous fendrez une feuille de palme ici, puis vous creusez la terre ; c'est à l'intérieur qu'il doit goutter.

456. Ricá chojé camú tajátajeré ricá. Muní que caja epo'jé a'huaná jiyá cha, ricá

Dedans, le soleil va le faire durcir. Le lendemain, vous attachez le creuset en

[672] **Pajlócaca la'caje**. Lit. / ensemble faire /Travailler ensemble pour le groupe. Dans le langage utilisé avec les Blancs, cette formule se traduit par « Faire une minga ».

nacojé ica'jeno ricá.

bois au-dessus du feu et vous le mettez dedans.

457. Ñaquele pajluhua la'cá ajemi huecá huaicha, amaje majó huaícaloje ijápaca penaje.

Donc après cette semaine de travail[673], nous reviendrons vous voir ici pour constater votre avancée.

458. Iñapátajiquee rapunana la'cana, re jechi i'majiquee, huajña'jé ricá. E uncá a'cá jechi napá, uncá huajña'laje jechi.

Une fois que vous aurez terminé les sentiers, si le latex est là, nous le prendrons, s'il n'y a pas de latex, nous n'emmènerons rien et nous devrons revenir le prendre plus tard.

E a'jná apú huecá huaicha queja, e huajña'jé jechi.

459. Aú numá ijló :

Alors je vous dis :

460. Ijapa caphí a'caloje ilehuérica huemí huajló penaje.

Vous devez travailler dur pour nous payer votre dette.

461. — Ñaqué ricá, carihua.

— D'accord, le Blanc.

462. Maárejeca caja, Upichiya pa'có i'macá. Maárejecha caja na'ó jechi culaje.

Après cela, les Matapi s'en retournèrent. Et ils se mirent à chercher le latex.

463. Nala'á rapunana i'macá, a'jná nañapátaca ricá jená.

Ils firent les sentiers et en terminèrent quelques-uns assez loin.

464. Huejapajano apujlo ñaqué caja, ñaqué caja apujlo ñaqué caja.

Ils en avaient fait peu.

465. Quéchami nepo'cá ricá nemacá najló.

Après ils l'attachèrent comme ils leur avaient dit.

466. Epepí queraco aú nepo'ó ricá pe'iyoyá.

Avec la liane epepi, ils l'attachèrent à

[673] *Pajluhua la'jé ajemi.* Lit. / un faire-FUT après / Après le travail. De nos jours, cette formule se traduit par « Après une semaine ».

467. Ricá repo'ná, ricá natata ; ricá repo'ná, ritacú nacaje naquiyá rathupácaloje te'lá chojé.

partir de la moitié et l'entaillèrent pour qu'il

468. Pupa nahuapa'á pe'iyohuá, netá raphú te'rí aú.

sanglote du bout de son nez jusqu'à la paume de sa main[674].

Ils avaient fendu la feuille de palme au milieu pour lui faire un siège avec de la terre.

469. Ricá chojé naco'ó jechi i'cá.

Ils y installèrent le lait d'hévéa.

470. Nato'tá ima'ni ja'pí ricá, ritajácaloje penaje richojé.

Ils lui mirent la chaleur en dessous pour le faire durcir à l'intérieur.

471. Quéchami naqueño'ca rijo'cana.

Ensuite, ils commencèrent à le piquer.

472. Apú jo'ó naqueño'ó rija'cana.

Puis, ils commencèrent à l'enfumer.

473. A'huaná chijleji nacú, hueji quele te'lá huajá napitaca ra'pí.

Dans un grand creuset, ils mettaient trois cônes bien remplis.

474. — Nañapáta ila'jica marí que ricá : pajluhuata ina'uqué le'jé hueji quele cuhuá'ta quele ina'uqué, iña'caloje palá ricá penaje.

— Voilà comment vous finirez le travail: chaque personne devra en avoir cent soixante [675] pour en avoir pris assez.

475. Peyajhueni ina'uqué i'majicale pajluhua la'jere, riyajhué loco'paneje.

476. Peyajhueni huani la'jere, méreje ca'jná ?

Celui qui est très fort, il pourra en faire davantage.

---

[674] En langue yucuna, tous ces termes ont une double signification métaphorique. L'extrémité du noeud de liane est appelée « son nez » (*ritacú)* et le cône de feuille est appelé « paume » (té'la).

[675] *Hueji quele cuhuá'ta quele ina'uqué.* Comme un trépied et une paume de personnes. Le trépied *hueji* est constitué de trois pots en argile qui servent à soutenir les récipients au-dessus du foyer. Ils permettent de compter trois éléments. Une paume permet d'en compter cinq. Le tout fait huit personnes censées avoir vingt doigts chacune ; soit cent soixante doigts.

[676] *Iyamá té'la quele ina'uqué.* Comme deux paumes de personnes. Soit dix personnes avec vingt doigts chacune.

Pour du très bon travail, quelle quantité cela peut faire ?

477. Iyamá té'la quele ina'uqué le'jé ejé ca'jná.

Peut-être deux cents[676].

478. — Ñaqué.

— Bien.

479. Aú caja naqueño'ó rijo'cana nemacá, nato'tá té'la ra'pí i'macá, ricá chojé naco'ó ricá, caja nemá najló.

C'est ainsi qu'ils avaient commencé à entailler et qu'ils avaient placé le cône en dessous. Puis, ils l'avaient recueilli comme ils leur avaient dit.

480. Marí que iñapatájica caja rijo'cana, ihuata rathupaca pajluhuaja camú ená quétana.

Lorsqu'ils avaient terminé d'entailler, ils attendaient qu'il goutte pendant une heure[677].

481. Quéchami iña'jica ricá.

Puis, ils le recueillaient.

482. Quéchami iphájico rijña'cana nacú, ñaqué nañapachiyaca, nahuatáni'cha, nahuachiya rathupaca quétana.

Ensuite, quand ils revenaient de la collecte, ils terminaient et se reposaient en attendant qu'il ait goutté complètement.

483. Quéchami naji'chaca ricá.

Après ils le prenaient.

484. Uncá re'iyajé quehuá huani athupíchari ricá, huejápaja pe'iyojena té'la chojé. Rathupíchaca e'iyajé ritajicha !

Mais certains d'entre eux gouttaient à peine jusqu'à la moitié du cône.
Ils gouttaient et s'arrêtaient au milieu !

485. — Meque chapú huala'cá ! Meque la'jé huajápajica rinacu palá ?

— Quel mauvais travail ! Comment pouvons nous bien le faire ?

486. E'iyonaja naji'chá marí que ñani ja

Ils emportèrent néanmoins le peu qu'il y

[677] *Pajlúhuaja camú ená*. Lit. / un soleil mesure / Une mesure du soleil. Dans ce contexte, ces termes nous ont été traduits par « une heure ».

ji’chilá chojé.

avait dans les pots en argile.

487. Quéchami queja naji’chaca pupa i’michaca. E naqui’chaca ri’huá chojé te’rí.

Après, ils emportaient le reste dans les cônes en feuilles de palme et ils bouchaient leurs trous avec de la terre.

488. Muní que namíchaca caja ritaqui’chaca richojé, e naji’chá ricá.

Le lendemain, quand ils virent qu'il avait durci, ils l'emportèrent.

489. Naji’chá lajú que « tuu » que jiyá chojé.

Ils le sortirent pour le mettre au-dessus du feu avec délicatesse.

Et ils firent de même pour les autres.

490. Apú ñaqué caja.

491. Nemicha chuhua nephicha ta i’michaca. Pajlúhuaja jimaji i’macá que ca’lá i’majemi. E marí que chapú huani.

Au jour qu'ils avaient dit, ils [les Blancs] arrivèrent. Quinze jours étaient déjà passés. Et là, c'était très grave.

492. — Marí queja, carihua.

— Comme tu vois[678], le Blanc.

493. — Majó hue’jná.

— Maintenant, nous sommes là.

494. Mequeca ijápaca rinacu ?

Comment avez-vous travaillé ?

495. — Yee ! Uncá Carihua, ápacaje cuani rica’caje ihuacára’a nacú huajápaca.

— Et bien... C'est vraiment beaucoup de travail ce que vous nous avez ordonné de faire. Nous n'avons pas encore terminé. Nous avons du mal avec lui[679].

496. Uncá jo’ó huaphé rinacu.

497. Uncá ramalo huajló.

498. — Que jo’ó ricá. Caja ñó’pecha ajalu apumi amajica rinacu, e caja ñó’pe que

— C'est vrai. Quand on en verra beaucoup dans les fentes de la

[678] *Marí queja.* Lit. / ainsi même / C'est ainsi même. Réponse courante à la formule de salutation *Marí queja picá ?* « C'est donc ainsi que tu es ? » Cf. *Visite d'un ouvrier matapi chez Milciades* ; séq. 10, 11.
[679] *Uncá ramalo huajló.* Lit. / NEG il-se-voit à-nous / Il ne se voit pas avec nous. Il ne se montre pas (beaucoup) avec nous.

quémachi riyá'jo.

499. Pu'huacá riphajica ilé i'macá, rejé riphajica ee, caja rihuitúca'ta ne'majé.

500. Marí huajña'care, cají pitaro ; uncaja hua(ni).

501. E caja rihuacára'a ají que Apiyore ejó ajopana amajé.

502. Amaño ñaqueja ca ne'macá.

503. E rimá rijló :

504. — Que jo'ó ricá.

505. — Ñaqué.

506. — Ñaqué numá ijló : chuhua ijapa palá !

507. Pajluhua jimaje quele i'majemi huecá huaicha rijña'je majó. Huacajé huajña'jé ilé jechi.

508. Caja napa'ó piño.

509. I'macá jenaje ritaca'á pajluhua jápacaje quétana ritajaca.

510. E caja ehuaja amarani rili'chaco jhua'té caja, uncá ritajálacha yá'ichomi.

511. Ricá ta amarani, uncá ritaca'lacha !

Ne'michaca huacajé, nephícha ta piño.

machette, alors il y en aura qui s'assiéra.

Quand il arrivera à ce niveau[680], alors l'un de nous descendra les chercher.

Voilà ce que nous avons recueilli, ce qui est entassé ; il n'y en a pas beaucoup.

Alors il ordonna d'aller voir les autres à Apiyore.

Ils virent qu'ils n'étaient pas plus avancés.

Il lui dit alors :

— C'est vrai, c'est comme ça.

— Bon.

— Alors je vous préviens : maintenant il faut travailler !

Nous reviendrons dans quinze jours pour le prendre. Ce jour-là, il faut que nous emportions le latex.

Et ils s'en retournèrent de nouveau.

Il y en avait qui durcissait au bout d'une semaine.

Mais quand l'un restait longtemps clair, une fois assis, il ne voulait plus se dessécher.

C'était lui, le clair, qui ne mourait pas !

[680] À une hauteur marquée par une liane rouge, nous ont précisé nos informateurs.

512. Rihuacajé nahuacári'cha nahuacácaloje rejé jechi penaje.

513. Raú caja Upichíyana ahuaquicha nacha'cá rená huacajé, ahuaquicha jechi i'michaca. Huejápaja no marí que no jle'pé nahuaquicha ricá.

514. Aú riji'chá rená najló i'michaca.

515. Uncá nahue'pílacha merejeca jená ji'chaco i'michaca. Caja tapuíyana ne'macá rihuacajé, uncá ne'malacha maáreje chi jená ji'chó i'michaca.

516. Uncá caja nahue'pílacha méreje ca na'chá ta rihuemí najló i'michaca. Apala *diez centavos* ñani ca'jná.

517. E nemicha :

518. — Carihua, uncá meque huala'lá cají. Paineco chiyó huaqueño'ca rijo'cana huacajé ritaca'qué i'majique, ritaca'á palá.

519. Pajlúhuata te'e que ca'lá i'maje ritaca'á palá. E caja me'teni uncá ritaca'lá.

520. Marí caje aú mapeja hua'pichaca jechi pu'huaré maja, rimaja'có.

Le jour prévu, ils arrivèrent une nouvelle fois.

Ils leur avaient ordonné d'entasser le latex pour ce jour-là.

Donc les Matapi avaient tout rassemblé pour le jour de la pesée.

Peu à peu, ils avaient fait un tas.

Alors il pesa pour eux ce qu'il y avait.

Personne ne savait ce qu'était un poids.

Étant donné qu'ils étaient des indigènes de cette époque, ils ne disaient jamais : cela pèse tant.

Ils ne savaient pas non plus combien ils étaient payés. À peine dix centavos, peut-être.

Ils dirent alors :

— *Carihua*, nous ne pouvons pas le faire. La première fois, quand nous avons commencé à l'inciser, il a bien durci.

Au bout de cinq jours, il était dur.

Seulement maintenant, il ne sèche plus.

Alors nous perdons le latex qui s'abîme et pourrit.

521. Uncá huahue'pila méqueca huala'jica i'majica.

Nous ne savons pas comment nous allons faire.

522. — Ñaqué.

— Bon.

523. E rimicha :

Il dit alors :

524. — Marí que ila'jica ricá :

— Voilà comment vous allez faire :

525. caja uncá ritajála, sahuana cajena pujina quele ñacaré, ijña'á marí que ji'queca ricá icojlo'je.

puisqu'il ne durcit pas, vous allez prendre la maison des fourmis *sahuá*[681], ou *pují*[682] pour la faire fondre.

526. Quéchami caja apa'ta nacaje chiyá ricá. Ralá, ricá ijña'jé, e aco'jé re'iyajé.

Après vous pressez le tout et vous versez le jus à l'intérieur.

527. Ricá jhua'té ritaca'jó. Caja palá ritajájica. Caja ricá aú ja itajátaje ri'majica.

Avec ça, il va mourir. Et là, il va bien durcir. C'est ainsi que vous devrez faire avec lui.

528. — Ñaqué.

— D'accord.

529. Caja marí caje hua'té ta ja ne'micha pheñahuilá michuna.

Voilà ce qu'ils dirent aux hommes.

530. Ricá aú, caja naji'chá sahuana ñacaré. Ricá aú caja ritajicha i'michaca.

Alors, ils ont pris les fourmilières. Avec cela, il durcissait.

531. Marí queja caja, marí aú cajrú nali'chá i'michaca.

Après, ils en firent beaucoup.

532. Marí ja'pejé riphicha i'michaca, Oliverio Cabrera iphari piño rapumí chojé i'macá.

Après lui, Oliverio Cabrera vint le remplacer[683].

533. Huacajé caja chuchú michú nachaje

À ce moment-là, arriva vers eux feu mon

[681] **Sahuá** *sg.* (Sahuana *pl.*). Fourmi (non id.)
[682] **Pují** *sg.* (Pujina *pl.*). *Corcuncha* (Esp.).
[683] *Rapumí chojé.* Sur ses traces.

Cumalá.

534. Ricá júpimi que nahua'a rijihuaco ri'macá ; nahua'ná ne'iyayó.

535. Aú caja ricá ejé marí napura'có i'macá, ra'pátaque napuráca'lo najló i'majica.

536. E nemaqué :

537. — Ricá ja'pátaje huapuráca'lo ijló, caja uncá jema'lá huapuráca'lo.

538. Marí caje aú, caja ricá ja'páchiya najló napuráca'lo i'michaca.

539. Aú que ricá quemacá najló :

540. — Marí que ne'macá. Meque iná i'macá.

541. Ajní ño'jó ri'michá najhua'té.

542. Ricá ejomi, caja Oliverio iphá, maárejecha na'cá Luis michú ne'macana capitán i'macá.

543. Maárejecha caja, uncá meque nala'lá.

544. Rimacá ta :

545. — Uncá huani caja taca'lá, carihua. Caja uncá meque huala'lá.

grand-père Cumalá.

Lui, il y avait longtemps qu'ils l'avaient pris avec eux, depuis qu'il était petit.

Comme chez eux il avait appris à parler leur langue, il traduisait[684] ce qu'ils disaient.

Ils répétaient toujours :

— C'est lui qui vous traduira nos paroles puisque vous ne comprenez pas notre langue.

De cette manière, c'est lui qui faisait passer leurs paroles.

Alors il leur disait :

— C'est ainsi qu'ils sont. C'est de cette façon que l'on vit.

Là-bas, un tel vit avec eux.

Par la suite, avec Oliverio, ils nommèrent feu Luis, celui qui les faisait vivre, capitaine.

Un jour, ils ne pouvaient plus travailler.

L'un disait :

— Il ne durcit pas du tout, carihua.

Nous n'y pouvons rien.

[684] **Ja'patacaje** *v.t.* Faire passer.

546. Uncá meque nemalá.

Ils ne pouvaient pas les disputer[685].

547. — Meque ca'jná ila'jica ricá ?

— Comment pouvez-vous faire ?

548. Marí que ijápajica chuhua rinacu, caja uncá meque ila'lá ricá.

Alors vous travaillerez comme ça maintenant, puisque vous ne pouvez plus le faire.

549. Maáreya caja naqueño'ó pola la'cana.

C'est à ce moment-là qu'ils commencèrent à faire des balles de caoutchouc[686].

550. — Maáreya caja chapú caje penaje. Meque chi huala'jica ?

— Maintenant, c'est grave. Comment allons nous faire ?

551. — Marí hue'piri ricá, jehuíña'tajeri ricá.

— Lui, il le sait ; il enseignera cela.

552. Aú ne'jichá rahua'aje rijo'jé.

Alors ils allèrent inciser avec lui.

553. Quéchami nemacá najló :

Puis ils leur dirent :

554. — A'huaná nacojé imapíra'je ricá.

— Vous allez amarrer l'arbre.

555. Nepo'ó a'huaná chihuíla'a ripé penaje.

On l'enroule en faisant deux tours pour que ce soit résistant.

Cajrú nahuacára'o na'cá iyamata nohua'aja. Apú le'jé, ñaqué caja. Apú le'jé, ñaqué caja.

À côté de moi, ils ordonnaient souvent d'enrouler deux fois. Pour ceux des autres, ils répétaient cela de la même façon.

556. — Marí que ila'jica, a'huaná itaca'jé.

— Vous couperez l'arbre comme ça.

557. Ricá a'huaná aphami apho'taje, icá ica'jena jiyá chojé.

Vous allumerez l'écorce de l'arbre et vous alimenterez le feu.

S'il durcit bien, vous mettez de la

---

[685] *Uncá meque nemala.* Lit. / NEG manière ils-disent-NEG / Ils ne pouvaient rien dire.
[686] **Pola** *s.* De l'esp. *bola*. Balle.

558. U’huacá ritaca’jica ee, palá ee, ijña’jeno rija. Icá ijña’jeno rija a’joná. Marí que ila’jica.

fumée. Puis, vous continuez.

C'est ainsi qu'il réussit à leur apprendre.

559. E caja quele ta iphá nehuíña’taje.

— Il faut faire comme ça.

560. — Marí que ila’jica.

Alors ils l'enfumèrent.

561. Aú naja’chá ricá.

— Bien.

562. — Ñaqué.

Ils abattirent des arbres et faisaient fumer

563. E nataqui’chá a’huaná. Temula a’pare naja’chá jiyá chojé. Ija puyuicha.

la racine de *temula*[687] dans le feu.

— À présent, vous allez faire ça : vous le jetez dans ce plat[688].

564. — Chuhua marí que ila’á : marí ta’calo chojé, aco’ó ricá.

Ils le mirent dedans et l'étiraient.

565. E naco’chá richojé ricá. Ricá nachiyúca’chiya.

— Maintenant, tu le mets sur le feu.

566. — Chuhua pijláma’ta jiyá chojé ricá.

Ils le retournèrent. Plus tard, ils le sortirent

567. Naco’chá apú chojé ricá. Júpichami na’ichiyaca ricá, amíchari caja ritajíchaco jehuata ta !

et virent qu'il avait durci. Il était jaune !

568. Richiyúca’chiya apú chojé ricá. Rijlámi’cha piño. Raco’chá apú chojé.

Il l'étira une nouvelle fois dedans et le plaça de nouveau. Puis, il le retourna.

569. Ehuá ne’jñapica. Caja ehuaja ritaqui’chó.

Là, il était plus gros. Pour finir, il durcit complètement.

570. — Caja chuhua marí que ila’jica.

— Voilà comment vous ferez à présent.

571. E ra’rú ta’calo chiyá, ricá rimapiri’cha

Il le sortit du plat et le mit dans le creuset

---

[687] Arbre non identifié.
[688] **Ta'calo** *s.* Petit plat en argile.

a'huaná nacojé.

572. — Maare quétana, iyamá *cuarta* quétana.

573. E apata riña'á ricá, ta'rare riña'á.

574. — Chuhua ricámo'ta.

575. E nacámo'chiya ricá palá.

576. — Marí que chuhua ila'á icá.

577. Na'chá rená najló.

578. — Cu'mé, marí quétana, *un metro* quétana, tujlá que.

579. — Ñaquele pa'ú que pe i'majemi, huecá huaicha rijña'jé. Ñaquele chuhua ijápa caphí.

580. Ñaquele marí que numá ijló.

581. Aú najápicha piño rinacu ; ne'iyajena peyajhuéruna ñapachiyaño richuhua ri'michaca, ne'iyajena li'chañono huejápajano ri'michaca.

582. E nephicha piño rijña'jé.

583. E nemicha :

584. — Meque ijápaca maare ? E caja iñapata ricá maare ?

en bois.

— La grandeur, c'est deux fois quatre doigts[689].

Et il l'étira.

— Maintenant, il doit être réchauffé.

Alors ils le jetèrent peu à peu dans de l'eau sur le feu.

— C'est ainsi que vous ferez.

Ils leur donnèrent la mesure.

— Avec du *cumaré*[690], voilà la grandeur, un mètre complet, exactement.

— Donc dans quatre jours, nous reviendrons pour le prendre. Alors maintenant, il faut travailler dur.

Je vous aurai prévenus[691].

Alors ils travaillèrent dur ; les meilleurs parvinrent à terminer, d'autres n'en firent qu'un peu.

Et ils revinrent pour prendre le latex.

Ils dirent :

— Comment travaillez-vous par ici ?

---

[689] **Cuarta** *s.* (Esp. ver.) Unité de mesure qui équivaut à la largeur de quatre doigts écartés au maximum.
[690] **Cu'mé** *s.* (Yuc.) *Cumaré* (Esp.). *(Astrocaryum vulgare).*
[691] *Ñaquele marí que numá ijló.* Lit. / ainsi voilà comme je-dis à-vous / C'est ainsi que je vous le dis.

585. — Yee ! Jápacaje huani carí. Uncá ramalo huajló marí.

586. Mequeleja ñapataño nale'jé rená chuhua.

587. Ñaqueca caja rihuacári'cha piño rahuácatacana piño. Amichari méqueleja marí caje.

588. Aú raqui'chá ne'michaca :

Avez-vous terminé ?

— Et bien... C'est vraiment beaucoup de travail. Et ça ne se voit pas avec nous. Quelques-uns seulement ont terminé leur part.

Alors il ordonna de tout rassembler une nouvelle fois et vit en effet qu'ils étaient peu nombreux à avoir fini.

Il les disputa en disant :

589. — Me calé chi uncá huani ijápala ? Caja huemano ijló : ijapa caphí.

— Pourquoi ne travaillez-vous pas ? Nous vous avons dit : travaillez dur.

590. Raú raqui'chá chuchú michú Chapúhuana michú.

Avec ça, il se fâcha contre mon grand-père Chapuhuana.

591. — Uncá ca'jná pihuacára'la najápaca. Mapeja ca'jná picamátaco nahua'á ! Uncá ca'jná pihuacára'la necá.

— Peut-être que tu ne leur ordonnes pas de travailler. Peut-être même que tu dors à côté d'eux !

592. Uncá ca'jná pamala palá necá !

Tu ne les surveilles pas !

593. — Numá najló i'macá, e'iyonaja uncá ramala najló.

— Je leur ai dit, mais on ne peut pas le voir avec eux.

594. Eyá yahuijá huani majó ; ricá ña'rí rihua huajló ñaqueca.

C'est le plein hiver ici ; c'est lui qui nous retarde comme ça.

595. — Ñaquele chuhua ijapa caphí ! Marí pumíchiyo, hue'jnajica rijña'jé. Uncá que huamá meque ca'jná ila'cana,

— En conséquence, maintenant vous devez travailler ! Après cela nous reviendrons le prendre. Sinon[692], qu'est

[692] *Uncá que huamá* ... Lit. / NEG comme nous-voyons / Si nous ne voyons toujours rien, ...

iña'cana ca'jná i'majeri.

ce que nous allons faire de vous ? Peut-être qu'il faut vous fouetter.

596. Ñaquele nemá rijló marí que ñaqueca.

C'est cela qu'ils lui dirent.

597. Muní que nemicha piño ñaqueca caja.
Nali'chá nemi'chaca iyamá pe la'cá nacú.
Maárejechami nemíchaca i'michaca :

Et le lendemain, ils lui répétèrent.
Ils leur firent entendre deux fois.
Dès lors, ils disaient :

598. — Me cale chi uncá huani jema'lá ijló quemácana palá ? Ijapa caphí ! Uncá huani jema'lá.

— Comment se fait-il que vous n'écoutiez pas ? Travaillez dur ! Mais il n'y a pas moyen d'être écouté.

599. Na aú ca'jná ijló quemácana e caja ijapa caphí ?

Avec quoi peut-on vous parler pour que vous travailliez ?

600. Marí caje ejomi napi'chó piño.

Après, ils s'en retournèrent de nouveau.

601. Maárejechami nephata ña'oji naña'ajona penaje, tupájuma ina'uqué ña'ajona.

Puis, ils prirent des fouets et des cordes pour battre les gens.

602. E nephíchaca piño.

Et ils revinrent.

603. Najaláquicha necá.

Ils les saluèrent.

604. — A'a, jechi ña'jé hue'jná majó. E caja iñapata piyuque ricá ? Uncá ca'jná !

— Oui, nous sommes venus prendre le latex. Vous avez terminé ? Ça m'étonnerait !

605. — Me cale chi uncá huani jema'qué ijló quemácana ?

— Pourquoi n'écoutez-vous pas ce qu'on vous dit ?

606. E naji'chá rená.

Et ils pesèrent.

607. Huejápaja rená ji'chaco.

Il y avait peu de poids[693].

608. Méqueleja ñapáchiyaño rená chaje.

Quelques-uns seulement avaient atteint le

[693] *Huejápaja rená ji'chaco.* Lit. / peu-exactement sa-mesure se-portait / Avec peu de poids, il se portait.

bon poids.

609. Ñaqué caja rejomi rihuacáricha piño rahuacátacana, Upichiya jahuacaño nale'jé.

Puis, une nouvelle fois, il ordonna que l'on entasse le latex, celui des Matapi.

610. Amíchari mequeleja ñapáchiyaño.

Il vit que tous n'avaient pas terminé.

611. Maárejechami raqui'chá ne'michaca.

Alors il les disputa.

612. — Me cale chi uncá huani ijápala ?! Caja huemá ijló ijapa caphí !

— Pourquoi ne bossez-vous pas ?! Nous vous avons déjà dit de travailler dur !

613. Maárejechami raqui'chá chuchú michú Chapúhuana michú.

Ensuite, il se fâcha contre mon grand-père Chapuhuana.

614. — Uncá ca'jná pihuacára'la necá !

— Tu ne les commandes pas !

615. Mapeja ca'jná picamátaco nahua'á !

Tu roupillerais à côté d'eux que cela ne m'étonnerait pas !

616. Uncá ca'jná pamala necá, uncale pihuacára'la najaca caphí !

Tu ne dois sûrement pas les surveiller, puisque tu ne les fais pas travailler !

617. — Numajla najló i'macá, e'iyonaja yahuijá huani majó ; ricá ña'rí rihua huajló.

— J'ai essayé de leur dire, mais on est en plein hiver ; et cela nous retarde.

618. — Ñaqué icá. Ñaquele chuhua ijapa caphí ! Marí pumíchiyo, huecá huaicha piño riña'jé.

— D'accord. Mais maintenant travaillez ! Bientôt, nous reviendrons chercher le latex.

619. Ejéchami ta meque ca'jná ila'cana i'majica ! Iña'cana ca'jná i'majica rihuacajé.

Désormais, je ne sais pas ce que nous allons vous faire ! Je crois qu'il va falloir vous battre.

620. Ñaquele numá ijló.

Je vous aurai prévenu.

621. Pumíchiya ne'micha piño ; uncá. Ñaqueja caja piño maárejechami.

Par la suite, ils revinrent encore ; mais toujours rien. Ce fut encore la même chose.

622. — Me calé chi uncá huani jema'qué ijló quemácana ? Numá ijló palá : « Palá ijápaca maare, ijapa caphí i'macá » E'iyonaja uncá huani jema'qué nahuacára'cana ijló quemácana e caja ijápaca caphí.

— Pourquoi, vous n'obéissez pas ? Je vous ai demandé gentiment : « Travaillez bien. Il faut travailler dur » Mais vous n'obéissez pas.

623. Maáreya caja napi'chó piño i'michaca, rejéchami nephátaca ña'oji, tupájuma.

Alors, ils s'en retournèrent encore. Après cela, ils ont pris des fouets et des cordages.

624. E nephicha piño.

Puis ils revinrent.

625. — Marí queja, jechi ña'jé hue'jná majó. E caja chi iñapata ricá rená chaje ?

— Donc, nous sommes venus chercher le latex. Avez-vous atteint le poids suffisant ?

626. — Uncá caja piño ! Meque chau huani ! Me calé chi ñaquele huani ?

— Toujours pas ! Ce n'est pas bien du tout ! Nous allons voir ça[694] !

627. Caja naji'chá rená. Méqueleja napachiyaño nale'jé.

Ils pesèrent. Quelques-uns seulement avaient terminé leur part.

628. — Me calé huani uncá jema'qué ijló quemácana ? Hua'jini huemacá ijló : ijapa caphí a'cáloje ilehuérica huemí i'macá. E'iyonaja uncá huani jema'lá.

— Pourquoi vous n'obéissez pas ? Nous vous répétons sans cesse : il faut travailler dur pour rembourser votre dette. Mais vous n'obéissez pas.

[694] *Me calé chi ñaquele huani ?* Lit. / comment ETAT INTER ainsi très ? / Jusqu'à quel point est-ce ainsi ?

629. — Chuhua majó pi'jná !

— Maintenant, toi là, viens ici !

630. Cajrú naqui'chaca.

Ils se mirent très en colère.

631. Ricá jimaje, cajrú nahuaquíchaco.

Beaucoup de gens étaient rassemblés autour de lui.

632. — Chuhua pica'á pa'rumacá.

— À présent, déshabille-toi.

633. Aú riqui'chá ra'rumacá.

Alors il enleva ses vêtements.

634. — Chuhua pijláma'ta te'rí e'iyajé, pito'ó pajima'ló.

— Maintenant agenouille-toi par terre, colle ton visage au sol.

635. Carahuina huaja i'michari, nacapi. Me ño'jó maca'ní noca ri'michaca. Ujú caje chiyó nenóchiyaca ne'michaca.

Tous étaient armés de carabines. Et ils avaient grande envie de le tuer. Ils ont failli les massacrer.

636. Ricá ejomi nali'chá i'michaca.

Après ils passèrent à l'acte.

637. Ujú queja ñapáchiyaca ricá, na'icha iyamá pe ja pajrú mita rihua'pami naquiyá ; iyamá pe caja apojó pitari naquiyá.

Celui qui avait presque terminé, ils le fouettèrent aux fesses, deux coups de chaque côté.

638. Ja'pejé, uncá ñapatálachaño nale'jé, necá na'icha pa'ú que pe pajrú mita, ñaqué pe caja apojó pitari.

Ensuite, ceux qui n'avaient pas terminé leur part, ils les fouettèrent, quatre fois de chaque côté.

639. Eyá uncá huani ñapátalachaño nale'jé, necá na'icha pajluhuaja cuhuá'ta que pe pajrú mita ta rihua'pami naquiyá ; ñaquele caja apojó pitari.

Puis, ceux qui étaient vraiment loin d'avoir terminé, ils les fouettèrent six fois de chaque côté.

640. E upejeno natami pitorochaño nanaponami.

Ils se tordaient de douleur dans tous les sens.

641. Ne'iyajena rimachi'yá ne'michaca.

Plusieurs d'entre eux étaient coupés

profondément.

642. Maárejechami caja ña’acaji iphaca nacojé i’macá.

C'est à partir de ce moment-là qu'ils ont commencé à prendre les fouets.

643. Caja ehuaja ta apú ña’ari iphá piño i’macá, huachaphílaji, jema imami ri’macá, ricá lupucú tupajuma epo’nami acúhua’ro.

Par la suite, ils apportèrent des ceintures et même des lanières en cuir de vache, au bout desquelles ils attachaient des morceaux de corde.

Il y avait aussi des planches grandes comme ça pour les tenir.

644. A’huaná *tabla* jítami marí que chi’taca, a’huaná la’canami ri’michaca. Quéchami re’iyajé jo’tacana i’macá. Ricá aú na'icha nacapiyá ne’michaca.

Avec ça, ils pouvaient les battre à la main.

645. Marí aú na’icha pamineco ne’michaca. Maárejechami caja cajrú huani pheñahuílana michuna i’michaca. E jirá ja ri’huapami ji’chaco a’jná ño’jó.

C'est ainsi qu'ils ont commencé à les maltraiter. Après, beaucoup d'hommes avaient le derrière en sang.

646. — Yee ! Meque chau huani ina’uquena ta la’cá huecá.

— Quel malheur ! Ces gens nous font vraiment beaucoup de mal.

647. Maárejechami caja caríhuana iphaca i’macá maare.

Plus tard, vinrent d'autres Blancs.

648. Caja *corregidor* iphaca i’macá.

Un *corregidor* arriva.

649. Caja yehuíchaja nenóchiyaca ne’michá.

A ce moment là, ils étaient sur le point de les tuer.

650. Pamineco nemicha najló i’michaca Upichiya michuna cha’chiyaca

Au début, ils leur disaient que les Matapi travaillaient mieux qu'eux.

ne’michaca.

651. Peyajhuéruna ñapáchiyaño maáreje rihuacúla’pa lupucú ejé ritári’cho.

652. Ejéchami naqueño’chá ra’itacana najló. E caja na’ichiyaca najló ri’michaca.

653. Ejéchami pheñahuilá nuchi’ná michuna ta quemicha :

654. — Uncá, jápacaje huani. Cajrú huani juni ja’có, yahuijá majó. Uncá meque huala’lá.

655. Aú nemicha :

656. — Meque la’jona ñáca’jona a’jná ñojó chi jarechí jápaño ? Majó calé chi juni ja’ó cajrú, uncale ijápala !

657. Marí caje i’macale cajrú huani nali’chá pheñahuilá michuna i’michaca.

658. Maárejechami caja *corregidor* iphicha naque, *corregidor Rafael* queño’rí iphacaje i’macá.

659. Ja’pejé Corregidor, Cabrera iphá ; ricá la’rí riñacaró Campoamor, e i’macá Luis michu ñacaré ahua’á.

660. Rihuacajé caja riphata huapuru i’macá.

661. Ricá rihuacára’que nachíra'ca i’macá

Les meilleurs terminaient avec une pile qui leur arrivait à l'épaule.

C'est à partir de ce moment-là, qu'ils ont commencé à les payer.

Mes aïeux disaient :

— Non. C'est trop de travail. Il a vraiment beaucoup plu, c'est l'hiver. Nous ne pouvons rien faire.

Alors ils répondaient :

— Et comment se fait-il que là-bas c'est l'été ? Il n'y a qu'ici que la pluie empêche de travailler !

Pour cette raison, ils se mettaient encore à battre les hommes.

C'est alors qu'un *corregidor* est arrivé. Le premier fut le corregidor Raphaël.

Mais avant le corregidor, Cabrera était venu, et il avait fait construire sa maison à Campoamor, près de celle de Luis.

À cette époque, il était venu avec son bateau.

Il ordonna de le faire tirer tout au long des

Mamú ñáca'ru chaya, mejijí chaya Pió.

rapides de Tequendama, puis le long des rapides de Chimborrazo.

662. Ricá chu ne'jná que jechi ña'jé i'macá.

C'est dans ce bateau qu'ils allaient chercher le latex.

663. Aú rimá najló i'macá :

Alors il leur dit :

664. — Meque icá maárohua ?

— Comment allez-vous par ici ?

665. — Marí que huecá maárohuá...

— Voilà comment nous vivons par ici...

666. Marí que hue'macá yucu i'macá.

Ainsi fut notre histoire[695].

667. — Uncá palani huecá maare.

— Ça ne va pas pour nous ici.

668. — Ñaqueca.

— Ah bon.

669. Muní que rihuá'ca Oliverio Cabrérajlo.

Le lendemain, il appela Oliverio Cabrera.

670. Rimá rijló :

Il lui dit :

671. — Meque ijápaca tapuíyana hua'té maare ? Marí que yucu iphaca, hua'jini ila'cá tapuíyana amácaje !

— Comment travaillez-vous avec les Indiens ici ? Il y a cette histoire qui nous est parvenue ; il paraît que vous maltraitez tout le temps les indigènes.

672. Hua'jini ña'ari aú i'má ta necá !

Vous leur donnez sans arrêt des coups de fouet !

673. — Napacho ! Uncá najápala ñaqueca.

— C'est leur faute ! Ils ne font pas leur travail.

674. — Eyá nucá nahuacára'a majó. Marí papera nupatacare nujhua'tó ;

— Maintenant, ils m'ont fait venir avec ce papier. C'est le gouvernement qui

[695] *Marí que hue'macá yucu i'macá.* Lit. / voilà comme nous-racontons-PROGR histoire être-PROGR / Ici, le verbe *i'macaje* a un double sens métaphorique. Associé au terme *yucu* (« histoire »), il signifie « raconter une histoire ». Dans un tel contexte où le narrateur est aussi acteur, il signifie aussi « vivre » ou « faire l'histoire ». L'énoncé peut se traduire par « Ainsi fut l'histoire, telle que nous l'avons racontée », ou bien par « Ainsi fut l'histoire, telle que nous l'avons vécue ».

Gobierno huacára'ri nucá majó tapuíyana amaje, nomácaloje mequeca ijápaca tapuíyana hua'té.

m'envoie pour voir les Indiens et pour surveiller comment vous travaillez avec eux.

675. Marí caje penaje, palá ca'jná, meque ca'jná, uncá mapeja calé nu'macá majó.

C'est pour cela que je suis venu.
Ce n'est pas pour rien que je suis là.
Ils m'ont aussi donné ce document.

676. Marí nahuacára'a, cari papera na'á nojló.

Il l'ouvrit devant eux et le lut à haute voix.

677. Carí aú rijme'tá richaya najló i'macá, e ripura'ó rijhua'té.

Après, ils firent venir tous les hommes dans la maison de Luis.

678. Maárejechami rahuacátaca piyuque pheñahuilá michuna i'macá, Luis michú ñacaré chojé i'macá.

Il leur dit alors :

679. Aú rimá najló :

— Voilà ce dont je suis venu parler avec vous.
Comment travaillent-ils avec vous ?

680. — Marí caje penaje nu'jná majó, ijhua'té pura'jó majó.

681. Meque najápaca ijhua'té maare ?

682. — Uncá me calé, carihua. Marí que nala'cá huecá. Caja yehuíchaja nenótaca huecá.

— Ce n'est plus possible, *carihua*. Ils nous maltraitent vraiment trop. Ils vont bientôt nous tuer.

683. Ne'má rijló riyucuna.

Ils lui racontèrent leur histoire.

684. — Pamineco, nahuacára'a huajápaca jechi nacú i'macá, marí ta nacú caja nahuacára'a huala'cá pola que ri'macá.

— Au début, ils nous ont obligés à travailler le latex, puis ils nous ont fait faire des balles.

685. Maárejechami, caja naqueño'ó

Par la suite, ils ont commencé à nous

huaña'acana rijimaje.

686. Uncá jápalaño, caja ña'ari aú nahuacára'que mirapehua marí que chi'taca, me'jñapini jo'queja re'iyajé i'macá. Ricá aú naña'aque hue'majica.

687. Nacápiya iyamá pe, iyamá pe caja apojó pitá. Uncá jápalaño naña'aque pa'ú que pe, pajluhua te'(lá) que(le) piño.

688. Marí tajnacó, caja najña'á tupájuma. Ricá tajnacó, nephata jema imami. Quéchami tupájuma epo'canami i'maqué re rijlupucú.

689. Ricá aú, cajrú huani naña'ataque ne'macá.

690. Eyá ne'iyajena jácho'co mata'taqueja ri'huapami.

691. — Ñaqueca, ilé caje penaje calé.

692. Maare caja rihua'a najló piño i'macá, Oliverio Cabrérajlo.

693. Nahuacáta i'macá.

694. Rimá najló :

695. — Na penaje chi ila'á necá ilé que tapuíyana ?

696. Ñaquele numá ijló : chuhua nucá

battre.

Celui qui ne travaille pas assez, ils l'obligent à coup de fouet. Ils ont aussi une planche grande comme ça, épaisse avec des trous, pour nous battre.

Ils frappent deux fois d'un côté, puis de l'autre. Celui qui ne travaille pas, ils le frappent quatre fois, puis cinq.

Quand c'est fini, ils prennent le fouet à cordes. Ensuite, ils amènent les lanières en cuir. Elles ont aussi des cordes nouées au bout.

Avec ça, ils nous ont beaucoup battus.

Il y en a qui sont partis avec les fesses tailladées.

— Bien, c'est cela que je voulais savoir.

Après cela, il les appela de nouveau avec Oliverio Cabrera.

Ils se rassemblèrent.

Il leur dit :

— Pourquoi traitez-vous les Indiens de cette manière ?

Alors je vous le dis : maintenant je suis là pour interdire cela. Il n'y a aucune

nahuacára'a majó ilé caje cha ahuíyo'jeri penaje. Uncá naje calé ila'á tapuíyana amácaje.

raison pour que vous maltraitiez les Indiens.
Si chacun veut vivre en paix avec les autres, les Indiens ont eux aussi envie de vivre tranquilles. Ils ne savent même pas ce que sont les affaires des Blancs.

697. Ñaqué caja iná huatácachu iná i'má mana'ija ina'uqué hua'té, ñaqué tapuíyana. Necá uncá hue'pila mequeca caríhuana nacaje.

On ne doit pas se mettre en colère contre les autres, comme vous le faites.

698. Uncá iná la'lá iná amácaje i'macá, e'iyonaja ila'á amácaje necá.

Pourquoi ne dirigez-vous pas leur travail dans de bonnes conditions ?

699. Naje chi uncá ihuacára'la palani aú najápaca ?

Vous les battez sans arrêt.

700. Iña'ale necá hua'jini.

Donc, voici le document que j'ai apporté ; dorénavant il est interdit de battre les gens.

701. Ñaquele, marí papera iphari majó aú ; chuhua caja ña'acaje cha ahuíyo'je.

Alors il dit :

— Seulement voilà ce qu'ils ont fait : ils ont tué un Blanc et ont pris ses affaires.

702. Aú rimá rijló :

703. — Marí que nali'chacami i'macá : nenóchacami carihua michú, le'jepelami naji'chami i'macá.

En échange nous leur demandons de travailler. Mais ils n'obéissent pas, alors nous les battons.

704. Ricá huemí huahuacára'a najápaca. E'iyonaja uncá nema'lá, aú jo'ó huaña'á necá.

— Et à combien s'élève leur dette ? À combien les paies-tu ?

705. — E ta merejé chi nalehuérique ? Méreje pa'á najló rihuemí ?

Alors il lui montra [le cahier] et lui dit :

706. Aú riya'tá rijló ricá. Rimá rijló :

— Voilà le montant de leur dette.

707. — Maáreje nalehuérique.

708. Apala huejápaja ca'jná ri'macá. Caja tapuíyana ne'má, uncá nahue'pique rinacojé huejapa.

C'était sûrement peu. Mais ils étaient Indiens, ils ne savaient pas ce que cela représentait[696].

709. Aú rimá najló :

Alors il leur dit :

710. — Méquele cha jarechí chi najápaca ?

— Depuis combien d'années travaillent-ils ?

711. — Marí que pe cha japí jarechí najápaca : iyamá te'e quele cha arechí huajápaca maare.

— Voilà depuis combien d'années ils travaillent : depuis plus de dix[697] ans, nous travaillons ici.

712. — E ta i'má nacú méquele chi a'á ijló rapumí chojé ? Na ra'á ijló rapumí chiyá rejomi ijló i'macá ? E ra'cá ijló rihuemí ?

— Et dites-moi : qu'est-ce qu'il vous reste une fois qu'il est passé[698] ? Vous donne-t-il quelque chose en échange ?

713. — Uncá na ra'lá huajló rejomi.

— Non, il ne nous laisse rien.

714. — E ta uncá me ño'jó natala rihuemí.

— Et comment est-ce possible qu'ils ne paient rien ? Cela fait longtemps déjà qu'ils travaillent ainsi avec lui.

715. Ñaqué júpicha najápaca rijhua'té.

716. — Capí. Uncá na ra'lá.

— Je ne sais pas. Il ne donne rien.

717. Ra'á ne'macana caje najloja pajlúhuaja tiyela yuquira, phaitú pe'iyohuá mojlócanami ja na'cá najló.

Il donne au capitaine un bol de sel et pour chacun la moitié d'une boîte d'allumettes.

---

[696] *Uncá nahue'pique rinacojé huejápa(ja).* Lit. / NEG ils-savoir-HAB là-dessus peu / Ils ne savaient pas ce que peu était la dessus.

[697] **Iyamá te'e quele.** Comme deux paumes. Soit dix doigts.

[698] *Na ra'á ijló rapumí chiyá.* Lit. / qu'est-ce il-donne sa-trace de / Qu'est-ce qu'il vous donne comme trace de son passage ? Que vous reste-t-il derrière lui ?

718. Eyá ja najuri yani pe’iyoyá tamáca’cami ne’macánajlo ricá. Ritamáca’ta rijhua’téjenajlo chiyura, pajlúhuaja camicha hua’té ; inaánajlo, iyamá a’rumacaji. Caja ricaja piyuque.

Par terre, ils divisent les parts qu'ils donnent au capitaine. Et c'est lui qui distribue les shorts, les chemises, et les ensembles pour femmes.
Ça s'arrête là.

719. Eyá sajalu ra’á sápajeri penaje, caja marí queleja.

En dehors de cela, il donne des machettes aux travailleurs et voilà.

720. Aú rimá rijló :

Alors il lui demanda [à Oliverio] :

721. — E ta méreje pa’á najló najápaca huemí ? Júpicha huani najápaca ijhua’té. Caja jarechí, jarechí ja huani najápaca ijhua’té.

— Alors, combien paies-tu pour leur travail ? Cela fait longtemps qu'ils travaillent avec vous. Il y a déjà pas mal d'années.

722. Me calé chi ñaqué, uncá na pa’lá najló ? Méreje chi pa’á najló rihuemí ?

Comment se fait-il qu'ainsi tu ne leur donnes rien ? Combien paies-tu ?

723. Aú rimá rijló :

Il lui répondit :

724. — Maáreje no’ó najló rihuemí.

— Je les paie tant.

725. Apala *diez centavos* jo’ó ca’jná, ra’cá najló i’macá.

Peut-être dix centavos pas plus, il leur donnait.

726. E rimá rijló :

Il dit aussi :

727. — Naje chi pa’á najló huejápaja ? Meque la’jé chi natajé rihuemí quiñaja ?

— Pourquoi paies-tu si peu ? Comment vont-ils rembourser rapidement ?

728. Ñaqué huejápaja pa’cá najló rihuemí. Marí caje i’macale chi uncá huani meque la’jé na’lá rihuemí.

Ainsi, tu ne leur donnes presque rien. C'est donc pour cette raison qu'ils ne peuvent pas te rembourser.
Alors à partir de maintenant, tu vas leur

729. Ñaqué chuhua maáreya pa'jé najló chuhua rihuemí.

payer le prix.

730. Maarejéchami caja ra'cá najló rihuemí. Méreje ca'jná ?

Par la suite, ils les payèrent un peu plus. Combien cela pouvait faire ?

731. Apala *veinte centavos* ca'jná.

Vingt centavos peut-être.

732. Maáreje caja nayuri pheñahuilana michuna ña'acana i'macá. Maarejéchami caja najápaca.

Dès lors, ils arrêtèrent de battre les hommes. Après ils travaillaient mieux.

733. Rejéchami caja nataca rihuemí ta ! Maarejéchami caja corregidor quemacá :

Ils étaient enfin payés ! Plus tard, le corregidor dit :

734. — Ñaqueca caja chuhua jechi la'cana yuréjero chuhua.

— Maintenant il faut arrêter de travailler le latex.

735. Maáreje caja nayurica i'macá.

Alors ils le laissèrent.

736. Maárejecha caja nephata piño parata nacú jápacana.

Par la suite, ils vinrent de nouveau pour travailler avec la *balata*[699].

737. Caja queja pheñahuilá michuna queño'caloje parata la'cana i'macá, maáreje caja ina'uqué ña'acana tajnó i'macá.

Quand les hommes commencèrent à travailler la *balata*, plus personne n'était battu.

738. Naqueño'ca parata nacú jápacana i'macá huacajé maáreya.

Ils ont commencé à travailler la *balata*, à partir de ce moment-là.

739. Carí tajnacoja caja apú corregidor iphari piño Corregidor Rafael apumí choje, Martin iphá i'macá.

Alors, un autre corregidor vint sur les traces de Raphaël, ce fut Martin.

[699] **Parata, pa'ata** *s.* (Yuc.) *Balata* (Esp.).*(Manilkara bidentata).*

740. Marí caje caja naqueño'ó ina'uqué huá'cana, ají que La'rú aphú ejó, Yarí pómojo.
Par la suite, ils commencèrent à appeler les gens pour aller à l'Araracuara, en haut du fleuve Yarí.

741. Caja queja peru aú naqueño'cá a'huaná i'cana i'macá, ne'caque parata i'macá.
C'est à cette époque qu'ils commencèrent à utiliser les haches pour abattre les arbres ; ils coupaient aussi les hévéas.

742. Ricá ejomi i'cacana yurico.
Après cela, on arrêta de les abattre.

743. Ejomi caja nephata piño pejru'huá jarami i'macá. ; ricá chu caja na'o parata la'jé i'macá.
Puis, ils amenèrent du fil de fer ; et là, ils ont commencé à monter dessus, pour faire la *balata*.

744. Rejomi na'o nehuíña'taje raú i'racana maáreje.
Ils leur enseignèrent alors comment grimper.

745. Caja ricaja Carihua michú pa'ó i'macá. Caja naca'á calé ri'macale aú ripa'ó.
C'est à ce moment-là que le Blanc est revenu. Ils l'avaient fait venir de nouveau.

746. Ja'pejé caja Uribe michú iphari piño i'macá.
Ensuite vint feu Uribe.

747. Ricá huacára'ri hue'macá Mezari chu i'macá caja penaje.
C'est lui qui demanda qu'on le suive jusqu'au fleuve Cabuani, à la fin.

748. Rejomi caja, apú carihua michú iphari piño, Arcueri michú iphari piño. Ricá huacára'ri piño jechi la'cana piño.
Puis, un autre Blanc est venu, c'était feu Arcueri. Il nous demanda aussi de travailler le latex.

749. Caja ehuaja rijapa mequetanaja, *cinco año* quetanaja calé ripa'ó.
Pour finir, le travail avec lui s'arrêta ; au bout de cinq ans, il s'en retourna.

750. Caja Uribe michú yuriro piño, ricá huacára'queno jechi la'cano.
Uribe s'était aussi arrêté. Plus tard, il nous demanda de reprendre le travail du latex.

751. Hua'jini nala'qué jechi caje maca.

Tout le temps, ils travaillaient toutes sortes de latex.

752. Maarejéchami, nuqueño'cá najhua'té jechi la'cana, yuchi la'cana i'macá.

C'est à ce moment là que j'ai commencé à travailler le latex avec lui, c'était avec le *huansoco*[700].

753. E nu'má pajluhua pe ja parata la'jé. Rejomi nula'á yuchi piño. Iyamá pe ja nula'á ri'macá.

Après, je suis allé une fois travailler la *balata*. Puis, je suis encore allé travailler le *huansoco*. Deux fois, je l'ai fait.

754. Rejéchami caja nuqueño'cá jechi la'cana i'macá.

Ensuite, j'ai commencé à travailler la *siringa*.[701]

755. Caja meyaleja, caja icaja, Uribe rejó ra'chomi yenuya i'macá. E ripara'lá yúpa'chiyomi jipa nacojé, rejé ritaca'á i'macá.

Il n'y a encore pas si longtemps, Uribe est tombé d'assez haut. Il s'est cassé les côtes sur une pierre et il est mort.

756. Ja'pejé Jácome michú yurino piño i'macá ; Oliverio Cabrera i'rimi ri'macá. Ilé hua'té huahuátajla jápacaje i'macá.

Puis c'est Jacome qui nous a laissés ; il était le fils d'Oliverio Cabrera. Avec lui, nous voulions travailler.

757. E'iyonaja uncá chiyó huajapa rijhua'té, ritarichomi piño i'macá.

Mais avant que nous ne travaillions avec lui, il est mort, lui aussi.

758. Ja'pejé caja carí Balcazar iphá i'macá. Ilé hua'té yahui ima nacú nujapa rijhua'té.

Ensuite vint Balcazar. C'est avec lui que l'on travaillait avec les peaux de tigres.

759. Turipiri ímami nacú ricá, nuña'qué rijló i'macá.

Je lui apportais des peaux d'ocelots.

[700] **Yuchi** *s.* (Yuc). *Juansoco* (Esp.). *(Couma macrocarpa).*
[701] **Siringa** (Esp. ver.). Latex.

760. Pamineco ra'á que nojló i'macá : *veinte mil peso primero* i'macá.

Au début, il me donnait vingt mille pour une peau de première qualité.

761. Eyá *secundo* i'mari *diez mil peso* rihuacajé yahui ima.

Pour de la seconde qualité, il me donnait dix mille pesos, lors de l'époque des peaux de tigres.

762. *Cincuanta mil peso* yahui ima i'mari rihuacajé.

Cinquante mille pesos, valait une peau de tigre à cette époque.

763. Iyamá jarechi quétana huajápaca rinacu rijhua'té i'macá.

Pendant deux années complètes, nous avons travaillé avec lui.

764. Caja ehuaja turipiri ímami iphari i'macá *seis ciento mil pesos*. Eyá yahui ima i'mari rihuacajé *ocho ciento mil pesos*.

Pour finir, une peau d'ocelot valait six cent mille pesos. Et une peau de tigre valait huit cent mille pesos.

765. Maáreje caja riyuró i'macá.

Puis, il abandonna.

766. Ricá pumí chiyá *Don Herman Dominguez* iphá.

Après lui, vint monsieur Herman Dominguez.

767. Ilé hua'té nujapa pajluhuaja jarechi quétana. Caja ehuaja ripa'ó.

Avec lui, j'ai travaillé une année entière. Et puis, il s'en alla.

768. Nomacá rejé.

Je n'en ai pas vu d'autres.

769. Caja jápacaje yuró. Eyá caja, uncá najápala i'macá.

On avait abandonné le travail. Et c'était fini, ils ne travaillaient plus.

770. Marí que nala'qué hue'majica rihuacajé.

Voilà comment ils nous traitaient à cette époque.

771. Marí quétana riyucuna.

C'est ainsi que l'histoire se termine.

Histoire du Cauchero Uribe

Narrateur : Milciades Yucuna
Avril 1998

1. Maárejecha caja ca, *Oliverio Cabrera* taca'á a'cá

En ce temps-là déjà, Oliverio Cabrera était mort.

2. Puíchojo, *Uribe* michú iphá i'macá

Alors, feu Uribe est arrivé.

3. Ricá huacára'ri ina'uqué japa jita nacú i'macá.

Il ordonna aux gens de construire des pirogues.

4. Ñaqué caja rata'ajica.

C'est comme ça qu'il avait l'habitude de [les] voler.

5. Caja ehuaja, apú *corregidor* iphá i'macá.

Longtemps plus tard, encore un autre Blanc, un *corregidor*[702] est venu.

6. *Sargento* ri'macá.

Sergent, il était.

7. Ñaqué cajrú najápaca (i'macá). Ilé quemari najló i'macá.

Quand il arriva, les gens travaillaient beaucoup. Lui au moins, il alla leur parler.

8. Rimá Uribe michujlo i'macá :

Il dit à feu Uribe :

9. — Meque chi ñaqué cajrú najápaca (i'macá) ?

— Comment les gens travaillent-ils ? Ils travaillent toujours comme ça ?

Meque chi uncá na'lá najló rihuemí ?

Pourquoi ne leur paient-ils pas le prix de ce travail ?

10. Méreje chi pa'á rihuemí ?

Combien paies-tu pour cela ?

11. Aú rimá :

Alors il dit :

12. — *Treinta.*

— Trente.

13. — Naje chi pa'á mahuemiru ?

— Pourquoi paies-tu si mal ?

[702] Fonctionnaire administratif et politique de l'Etat.

14. Aú rá'ita huejápaja, *ochenta.*	Donc il augmenta un peu : quatre-vingt.
15. Raú *Corregidor sargento* ja'itá.	C'est ainsi que le corregidor sergent fit monter les prix.
16. « A'a, *un kilo* ra'á *ochenta centavo* ».	« Oui, un kilo, il paie quatre-vingt centavos ».
17. Na quemari, "ji" rila'có raú.	Donc l'autre se tut.
18. Huacajé nujapa jechi nacú, *ochenta centavo.*	À cette époque, je travaillais la *siringa*[703], pour quatre-vingt centavos.
19. Caja ehuaja narucata Uribe michú i'macá.	Ensuite, ils ont dénoncé feu Uribe.
20. Nemá nata'aca huecá.	Ils ont dit qu'il nous volait
21. Uncá huani na'lá rihuemí.	Ils ne payaient rien.
22. Cajrú huani huajápaca, iyamá cha jarechí cha huajapa.	Nous travaillions vraiment beaucoup. On avait accumulé deux ans de travail.
23. Hualehueri *quinientos mil peso*.	Notre dette était de cinq cent mille pesos.
24. E'iyonaja *dos año* cha huajápaca. Uncá hua'lá hualehuérica huemí.	Il y avait donc deux ans que nous travaillions sans rembourser ce que nous devions.
25. Maárejecha, *corregidor* iphá i'macá meyáleja. *corregidor blanco* ri'macá.	À cette époque, un corregidor était venu, c'était un corregidor blanc.
26. Rihuáque'ehue *Secretario policía* i'mari.	Un secrétaire policier l'accompagnait.
27. Caja phiyuque ta nu'macá.	J'avais déjà un certain âge.
28. Huacajé nemá piño i'macá :	Ce jour-là, ils dirent une nouvelle fois :

[703] Latex de l'hévéa.
[704] Terme dérivé du verbe espagnol *abonar* : créditer un compte.

29. — Uncá huani na'lá huajló rihuemí.

— Ils ne nous paient pas.

30. — Júpicha huajápaca, uncá hua'lá hualehuérica huemí.

— Depuis très longtemps nous travaillons, et nous n'avons pas réglé nos dettes.

31. — Meque chi ricá ? Me calé chi cajrú huani ijápaca ?

— Comment ça ? Pourquoi vous travaillez trop ?

32. Apú quemari :

L'un dit :

33. — Pa, nucá ña'á cuarenta kilo. *Cuarenta kilo* nuña'á. E'iyonaja i'macajla huejápaja huani nula'á *jabona*[704] nule'jé *cuenta.*

— Regarde, moi je porte quarante kilos. C'est quarante kilos que je porte ! Cependant, je ne verse que très peu sur mon compte.

34. Raú rimá najló :

Alors, il leur dit:

35. — Merejé chi Uribe a'á ijló *un kilo* ?

— Combien Uribe vous donne pour un kilo ?

36. — *Ochenta centavo*.

— Quatre-vingt centavos.

37. — Naje ?

— Comment cela ?

38. — Ñaqué cahuemini me'teni jechi que.

— C'est comme ça, c'est cher maintenant le caoutchouc.

39. — Aú chi uncá huani a'lá ilehuérica huemí ijló ?

— Et à ce prix vous ne règlez pas vos dettes ?

40. — Caja huapura'ó *corregidor* hua'té.

— Nous avons déjà parlé avec le corregidor.

41. Aú ripura'ó napura'có chu najhua'té.

Alors il leur répèta les paroles qu'ils avaient avec lui [et son secrétaire] :

42. — E rimá :
— Il dit :

43. « Uncá. Caja uncá me ño'jó huá'itala ».
« Non. Nous ne pouvons pas augmenter les prix » .

44. Aú caja ra'á najló jiyá ijí, mapeja ra'cá najló, na'cá piyá riñaté.
Et il leur donne encore des cartouches, gratuitement, avant qu'ils n'apportent leur aide.

45. Aú uncá caja *corregidor* a'lá huañaté.
Alors le corregidor ne fait rien pour nous.

46. — Marí que ri'macá !
— Ah, c'est comme ça que cela fonctionne !

47. Ñaqué nucá, uncá ñaqué calé !
Avec moi, ça ne se passera pas comme ça !

48. Ñaqué penaje nu'jná majó no'cáloje tapuíyana ñaté.
C'est justement pour cela que je suis venu, pour aider les Indiens.

49. Naje chi na'á ?
Pourquoi leur font-ils des cadeaux ?

50. Nahuacára'a *corregidor* majó na'cáloje tapuíyana ñaté ; uncá jareruna ñaté calé, tapuíyana ñaté !
S'ils envoient ici un corregidor pour aider les indigènes, ce n'est pas pour aider les Blancs !

51. — E'iyonaja ilé que nala'á.
— Cependant c'est ainsi qu'ils agissent.

52. — Eyá nucá uncá ñaqué calé.
— Avec moi, ça ne se passera pas comme ça.

53. — Ñaqué ricá
— Bien.

54. Icá puíchiya Uribe michú i'má jechi amaje.
Après cela Uribe est revenu voir la *siringa*.

55. E ri'má. Ripura'ó rijhua'té.
Il était là. Il parla avec lui.

56. — Meque nala'cá huecá ?
— Comment se conduisent-ils ?

57. E nemá :

Alors ils dirent :

58. — Uncá najápala palá.

— Ils ne travaillent pas beaucoup.

59. — Mere papera ? Piya'tá.

— Où est le cahier ? Montre-le moi.

60. Méreje ca, jechi jená ña'có ?

Combien de kilos de siringa emportes-tu ?

61. Aú riya'tá papera.

Alors il lui montra le cahier.

62. Amari apú ta jená ña'cá *veinte kilo*, *treinta kilo*.

Il vit que l'un portait vingt kilos, trente kilos.

63. Apú caphí jápaca e jená ña'á *sesenta kilo*, *ochenta kilo*.

Un autre travaillait durement, il portait soixante kilos, quatre-vingt kilos.

64. — ¿ Eta meque uncá ila'jlá *jabona* nale'jé *cuenta* ?

— Et pourquoi vous ne déduisez pas leurs comptes ?

65. — ¿ Méreje chi pa'á rihuemí ?

— Combien paies-tu ?

66. — Maáreje.

— Cela[705].

67. — Naje chi pa'á ?

— Pourquoi tu [me] donnes ça ?

68. Ñaquele pa'jé *mil peso* rihuemí, pija'ta najló.

Tu leur paieras mille pesos, augmente-les.

69. Aú caja, maárecha, *un kilo* huemí i'macá *mil peso*.

Dès lors, le prix augmenta ; un kilo valait mille pesos.

70. Hua'té hue'má *dos año* quétana, uncá caja.

Nous sommes restés deux années avec ce prix, toujours insuffisant.

71. Maárejecha, *corregidor blanco* michú a'á te'rí Uribemichujlo.

Puis le corregidor blanc a donné des terres à feu Uribe.

72. Rimá :

Il dit :

[705] **Maáreje** *adv.* (Yuc.). Jusque-là. Cette somme.
Le narrateur fait le geste de tendre un objet : un paquet de cartouches.

73. — Ñaqué, chuhua me'teni ñaqué.

— Bon, à présent tu vas faire comme ça.

74. Cahuemini pa'jica ricá.

Tu dois payer plus cher.

75. Ñaqué cahuemini *afuera*, jechi me'teni.

Ailleurs qu'ici, c'est cher la siringa maintenant.

76. Me'teni *un kilo* jechi huemí *afuera dos mil quiniento peso*.

En ce moment, le prix d'un kilo de siringa est à 2500 pesos chez les autres.

77. Ñaqué pa'jé *dos mil quiniento*, *un kilo.*

Donc, tu vas donner 2500 pesos pour un kilo.

78. Uncá Uribe michú huatajla.

Uribe ne voulait pas.

79. Marí caje naca'có.

C'est de ça qu'ils discutaient

80. « Caja numicha ! ».

« Tu feras ce que je dis, un point c'est tout ! »

81. Uncá nalamá'tajla.

Ils n'arrivaient pas à se mettre d'accord.

82. Caja ehuaja, júpichami Uribe michú i'má piño. Ra'á rijló *cuatro paquete* jiyá ijí.

Pour finir, Uribe vient le voir comme d'habitude ; il lui donne quatre paquets de cartouches.

83. Rimá corregidorjlo :

Il dit au corregidor :

84. — Majó nu'jichá.

— Je suis venu ici.

85. Ñaqué uncá no'laje najló. No'jé najló *mil quiniento*.

Mais, je ne vais pas leur donner [ce que tu m'as dit]. Je les paierai mille cinq cents pesos.

86. Pa'á nuñaté marí nuji'chá pijló jiyá ijí.

Si tu m'aides, je te donnerai des cartouches.

— Uncá, uncá, uncá nuhuátala, uncá

— Non, non, je ne veux pas, je ne veux pas.

nuhuátala.

87. Caja numá pijló i'macá *dos mil quiniento* pa'jica.

88. — Eta huecá capíchajo !

89. Ñaqué rejé caja na'á huajló rihuemí.

90. Ñaqué *dos mil peso* ja no'jica.

91. — Ñaqueca e ile'jé *sueldo* icá na'jica *quinientos peso*.

92. Marí caje aú nejá'ta *huajló dos mil peso*, *un kilo*.

93. E caja palá pa'ani ri'má ta.

94. Maárejecha caja Uribe michú capicho, taca'á piño i'macá.

95. E caja huayuró mapeja.

96. E hue'jná Jácome hua'té jápaja i'macá. E mequetanajemi Jácome taca'á piño.

97. E huahuátajla piño *corregidor blanco.*

98. E'iyonaja mequetana i'majemi ripa'ó piño.

99. Apumí chojé, *corregidor Don German* iphá i'macá ; hua'té huátajla jápacaji, ilé ta hua'té *un año*.

100. E ripa'ñó hue'macá.

101. Ja'pejé, *Balcazar* iphá piño i'macá.

Je t'ai déjà dit que c'est 2500 pesos que tu dois leur donner.

— Dans ce cas, nous perdons [de l'argent] !

C'est à ce prix qu'ils nous l'achètent.

Alors je ne donnerai que 2000 pesos.

— D'accord, et le solde qu'ils vous donneront sera de 500 pesos.

C'est ainsi qu'ils nous augmentèrent à 2000 pesos, le kilo.

C'était déjà un peu mieux.

Ensuite, Uribe a disparu. Il est mort lui aussi.

Et nous sommes restés sans rien.

Puis l'on est parti travailler avec Jacome et plus tard, il est mort à son tour.

Et nous attendions encore le corregidor blanc.

Mais après être resté quelques temps, il est reparti lui aussi.

A sa place, le corregidor Don German est venu ; avec lui nous avons voulu travailler, ça a duré un an.

Il nous laissait puis revenait.

Balcazar est encore venu après lui.

102. Huajapa *un año* quétana ilé hua'té jechi. E caja mequetanajemi ritaca'á.

Nous avons travaillé un an complet avec lui la siringa, et quelques temps plus tard il décéda.

103. E caja turipiri ima nacú huajápaca.

Après, nous avons travaillé avec les peaux d'ocelots.

104. Caja huaña'á turipiri ímami.

Nous prenions les fourrures.

105. Na'á huajló huejapa pamineco i'macá *quince mil peso*, pajluhuataja, *primero.*

Ils nous donnaient peu au début : quinze mille pesos, une peau de première qualité.

106. *Segundo, seis mil peso*.

De seconde qualité : six mille pesos.

107. Caja ehuaja ná'ita ri'macá, *vente mil peso* ejé *primero*.

Enfin, ils augmentèrent son prix jusqu'à vingt mille pesos, la peau de première qualité.

108. Ricá pumíchiyo ná'ita ri'macá *treinta mil peso.*

Par la suite, elle est montée à trente mille pesos.

109. Apú huacajé ná'ita ri'macá *cuarenta mil peso*.

Un autre jour, ils l'augmentèrent à quarante mille pesos.

110. Iyamá yáhuina huemí na'á *seis ciento mil peso*, *mariposa* yáhuina.

Pour deux jaguars, ils donnaient six cent mille pesos, des jaguars papillons.

111. Maáreje caja nayurí rinacu jápacana i'macá.

Jusqu'au moment où ils abandonnèrent ce travail.

112. E caja jápacaji tajnó i'macá, e caja uncá jápacaji ta i'malá huajló me'teni ; caja rejé, uncá najápala.

Et le travail s'était achevé. Dès lors il n'y a plus eu de travail pour nous ; et jusqu'à présent, ils ne l'ont pas repris.

113. Uncá na *negociante* i'malá maárecha.

Il n'y avait même plus de commerçants après cela.

114. Marí que caríhuana la'cá ne'macá.

115. Nuchi'ná michuna nepháchiya.

116. « Cajrú huani nala'cá *maltrata* nuyani nojló, *demasiado* nala'á *maltrata* ne'macá »

C’est ainsi que les Blancs les ont traités.

Mes aïeux les ont connus.

« Ils ont beaucoup fait de mal à mes enfants selon moi ; ils les ont vraiment trop maltraités »

117. *Tanto* nala'á *hue'tia* ne'macá. *Otro sale sangrado*, *otro sale herido*. Marí que.

Ils les ont tant fouettés, l’un sortait ensanglanté, l’autre sortait blessé, c’était comme ça.

118. Maáreje riyucuna tajnó.

C’est ici que l’histoire se termine.

Histoire des linguistes de l'I.L.V.[706]

Narrateur : Milciades Yucuna
Avril 1999

1.	*Sesenta y tres, gringo* iphá majó i'macá. Nu'rí *Joselino* moto'cá huacajé, *gringo* iphá.	C'est en 1963 que vinrent les Américains. Le jour même où mon fils Joselino est né, ils arrivèrent.
2.	Pajluhuaja ina'uqué le'jé quela arechi i'macá huajhua'té. Ejéchami ipa'có a'cá.	Ils sont restés avec nous pendant vingt ans. Après, ils sont partis.
3.	Rimá huajló i'macá :	À ce moment-là, il[707] nous dit :
4.	**—** Majó nu'jná. Nuhuata ijhua'té jápacaje. E ca'jná ihuátaca nujápaca ijhua'té maárohua ?	— Je suis venu parce que je veux travailler avec vous. Peut-être accepteriez-vous que je travaille avec vous par ici ?
5.	Aú nemá rijló :	Alors ils lui répondirent :
6.	**—** Na nacú chi pihuata jápacana huajhua'té ?	— C'est quoi ce dont tu veux travailler avec nous ?
7.	Aú rimá najló :	Alors il leur dit :
8.	— Nuhuata ipuráca'lo nacú jehuíña'cano. Huema'jica ejéchami yucu huajló piyuque ; méqueca yucuna le'jé ; *historia* nacú nuhuata jehuíña'cajo. Méqueca ile'jé *nacimiento* yurico i'macá.	— Je veux apprendre votre langue. Après nous pourrons comprendre tout ce que vous dites ; comment sont vos mythes ; c'est l' « histoire » que je veux apprendre. Comment s'est passée votre « naissance ».

[706] *Instituto Lingüístico de Verano.* (Institut Linguistique d'Été).
[707] *Rimá huajló*. Lit. / il-dit à-nous / Encore une fois le narrateur n'a pas jugé opportun de préciser qui parle, car cela lui semble évident. Par « il » après la désignation d'un groupe (« ils », « les linguistes », « les Blancs », etc.), il faut toujours entendre celui a qui revient l'initiative de parler et d'agir, c'est-à-dire celui qui commande les autres. Comme les linguistes américains forment un couple, chacun s'attend à ce que ce soit l'homme qui parle, pour lui et sa femme.

9. E ripura’ó najhua’té cajrú :

Il parla beaucoup avec eux :

10. — Marí que huajápajica, marí que huajápajica, marí que huajápajica.

— Nous allons faire ci, nous allons faire ça.

11. Palá no’jica ijló rihuemí. Na ca'jná ihuata ricá ? Queja nuphatajica ijló nacaje majó.

Je vous paierai bien. Qu'est-ce que vous voulez ? Ces choses que vous voulez, je vous les apporterai.

12. Palani huani maárohua te'rí nomacá. Eja’huá cajrú, caja maárohua.

Cette terre me plaît beaucoup. La forêt est immense par ici.

13. E ca'jná iyurícajla eja’huá te’rí jhuaté ? Nuhuata maárohuaja ijhua’té i’macana, no’caloje nacaje aú, piyuqueja nacaje aú.

Est-ce que vous pourriez me laisser une terre ? Je voudrais vivre avec vous par ici ; je vous donnerai des choses pour ça, toutes sortes de choses.

14. No’jé iñaté a’rumacaje caje, liñeru caje, caje aú no’jé iñaté maárohua.

Je vous aiderai en vous apportant des vêtements, de l'argent, ce dont vous avez besoin par ici.

15. — Palani, piyuqueja ina’uqué quemacá rijló.

— C'est bien, lui dit tout le monde.

16. — Palani, caja eyá, ilé queja huahuata. E ca'jná quehuaca pimacá huajló ? Uncá ca'jná, pipajla huajua’té !

— Oui, c'est ça que nous voulons. Mais est-ce vrai ce que tu nous dis ? Peut-être que tu nous mens !

17. — Uncá nupájlaca ijhua’té. Quehuaca numacá ijló ; palá no’cáloje iñaté. Piyuqueja nuphatajica pujana jhua’tó penaje, numá ijló.

— Je ne vous mens pas. Je vous dis la vérité ; je vais bien vous aider. Je vous apporterai de tout, et même des médicaments, je vous dis.

18. — Je.

— Bien.

19. Maárejechami caja naqueño'ó jehuíña'tana huapúra'co nacú.

Ensuite, ils ont commencé à leur enseigner notre langue.

20. Ri'má najhua'té pajlúhuaja arechí quétana rehuíña'co.

Il resta avec eux un an complet pour apprendre.

21. Rimá :

Il dit :

22. — Ají ño'jó nu'jichá nuyajalo a'jé ri'rí moto'caloje rejó.

— Là-bas, je vais laisser ma femme pour qu'elle mette au monde un enfant.

23. Caja que ne'jnacá, ají que rite'rejó.

Puis ils sont partis, là-bas, sur sa terre à lui.

24. E ne'má iyamata queri quétana. Huejí queta nacú nephá piño. Queráco'pa, ri'rí ta i'macá iphaca.

Ils restèrent pendant deux mois complets et revinrent le troisième mois avec leur bébé, c'était un garçon.

25. Huacajé riphata quehuaca ñó'peja quemachi pujana. Palá noje huani i'macá pujana riphátaca.

Ce jour-là, il apporta beaucoup de médicaments, de très bons.

26. Rihuacajé riqueño'ó le'jepelaje iphátaca huejápaja.

À ce moment-là, il commença à apporter un peu de marchandises.

27. E hue'jná riña'jé riliyá.

Alors nous allions en chercher.

28. Huapechu i'má :

On pensait alors :

29. Mapeja chi ra'jica huajló le'jepelaje ?

Est-ce qu'il va nous en donner ?

30. Hue'macá rijló yucu, huehuíña'ta ricá huapúra'co nacú.

Nous lui avons raconté les histoires, nous lui avons enseigné notre langue.

31. E huephá rejó, huemá rijló :

En arrivant au devant de lui, nous l'avons salué :

32. — Carihua, huajme'chiya.

— Bonjour, carihua.

33. Cha'pá hue'macá i'jnaño rejó, huemá rijló.

Nous étions peu à aller le voir et nous lui

avons dit :

34. — Majó hue’jichá, carihua.

— Nous sommes venus, carihua.

35. — Je, que rimacá.

— Bien, dit-il.

36. Jupichami marí nuphátaca nacaje majó.

Cela fait pas mal de temps que je transporte ces choses.

37. — Je.

— C'est bien.

38. Rimá huajló :

Il nous dit :

39. — Cahuemini huani nacaje nuphata majó.

— Elles sont très chères, ces choses que j'apporte.

40. Rimá :

Il dit :

41. — Maáreje marí huemí. Marí huemí : maáreje.

— Cela vaut tant. Et pour cela : le prix est de tant.

42. Mahuemiru quemachi.

Elles n'avaient pas l'air de valoir si cher.

43. E huemá rijló :

On lui dit alors :

44. — Majopeja chi pa’jica huajló ricá, meque ca'jná ?

— Tu dois nous les donner, n'est-ce pas ?

45. — Uncá, que rimacá huajló. Huaruhua’queja ihuaruhua’jica ricá.

— Non, nous dit-il. Ce que nous avons acheté, vous l'achèterez aussi.

46. — E ta pimá huajló i’macá :

— Tu nous avais pourtant dit :

47. « Mapeja nuphata nacaje ijló i’macá » E’iyonaja uncá pa’lá majopeja huajló ricá.

« Gratuitement, je vous apporterai des choses » Cependant tu ne nous en fais pas cadeau.

48. — Uncá, que rimacá huajló. Uncá liñeru i’malá. Uncá caja nucapi liñeru i’malá cajrú huani.

— Non. Il n'y a pas d'argent.

Je n'en ai pas suffisamment.

49. Marí caje aú a’cá nojló rihuemí. Ricá aú nujña’caloje apú le’jepelaji ijló.

Avec ce que vous me paierez, je pourrai vous prendre d'autres marchandises.

50. Marí calé nuhuata a’cá nojló rihuemí.

C'est pour cela que je veux que vous me payiez.

51. “Si” que huecá.

Nous étions sidérés[708].

52. Na aú chi huahuarúhua’jla rile’jepelá riliyá ?

Avec quoi pouvions-nous lui acheter ses marchandises ?

53. Ñaquele, uncá ra’lá huajló liñeru i'macá.

Il ne nous avait pas donné d'argent.

Riyami huajló i'macá :

Avant, il nous avait raconté :

54. — Jehuíña'tajica nucá huemí, no'jé ijló liñeru caje, le'jepelá caje, ri'macá huajló.

— Pour celui qui m'enseignera, je lui donnerai de l'argent, des marchandises, disait-il.

55. Ricá puíchiya riphá, quemari huajló.

Après, il revient et nous dit :

56. — Chuhua ihuarúhua'a nuliyá carí.

— Maintenant, achetez-moi cela.

57. Na aú chi huarúhua'jla nacaje riliyá ?

Avec quoi lui acheter ?

58. Ñaquele uncá ra'lá huajló liñeru !

Il ne nous payait pas !

59. Caja mapechu majó quemachi hue’macá rihuacajé. Caja uncá ra’lá nacaje huajló.

Nous avions été bien naïfs à l'époque.

Il ne nous avait rien donné.

Uniquement si on avait de l'argent, on pouvait emporter quelque chose.

60. E liñeru i’macá capi cajena ña’ñó huejápaja nacaje.

On lui dit alors :

61. E huemá rijló :

62. — E pusana ca’jná pa’jlá huajló ?

Et il répondit :

[708] *"Si" que huecá*. Nous en sommes restés muets. *"Si"* exprime le silence d'un ou plusieurs locuteurs.

63. Rimá huajló :

64. — A’a.

65. Eco no’ó mapeja caje ijló, pachiya caje, *mentol*, *mejoral* caje ra’á najló.

— Oui.

Si vous voulez je peux vous donner des choses comme les comprimés, le menthol, etc.

66. Maarejéchami numacá : « Imata’re ají caje ta ! »

Après cela, je leur disais : « Arrêtez, ça suffit comme ça ! ».

67. E’iyonaja ina’uqué iphaca piyuqueja ; *Carlos* cajena, *Horacio*, *Mono* cajena que iphaño reje rinacu.

Mais tout le monde allait le voir. Il y avait la famille de Carlos, Horacio, l'Albinos et les autres.

68. E *Hernando* caja i’racó rinacojé !

Même Hernando est allé vivre sur son dos[709] !

69. Quehuají michú cajena sápaño rijhua’té.

Feu Quehuaji et sa famille faisaient aussi partie de ceux qui travaillaient avec lui.

70. Caja ehuaja rema’tá huapúra’co patá i’macá. Riyajalo chaje huani jema’cayo huapúra’co i’macá.

Enfin, il comprenait assez bien notre langue. Et sa femme était encore meilleure que lui.

71. Maarejéchami rimacá :

Puis, il dit :

72. — Chuhua ta nuhuata jehuíña’taca méqueca ichi’náricana queño’taco.

— Maintenant je veux que vous m'appreniez quelle est l'origine de vos ancêtres.

73. Maarejéchami nupechu i’macá.

Alors je pensais :

74. — Chuhua nu’jnatajica nupechuhuá rinacu, nomajla méqueca rijápaca ta huajhua’té maárohua. Palani ca'jná,

— Je dois aller voir ce qu'il fait, comment est-ce qu'il travaille avec nous par ici. Peut-être que c'est bien, peut-être que c'est

[709] *I'racajo iná nacojé*. Lit. / boire quelqu'un sur / Boire sur quelqu'un.

uncá paala ca'jná.

mal.

75. Maárejecha, caja nuhue'pí rinacojé.

Puis, j'ai su ce qu'il faisait.

76. Meque ca'jná risápajica, palá ca'jná, uncá paala ca'jná ?

Comment est-ce qu'il pouvait bien travailler ?

77. Amari uncá paala, mapeja ripajla huajhua'té. Uncá ra'lá rihuemí.

J'ai vu que ça n'allait pas. Il nous ment.
Il ne les paie pas.

78. Maarejéchami nu'má richaje, amá cajrú natami yá'co rahua'á.

Après j'ai été le trouver, et j'ai vu plein de monde assis près de lui.

79. — Yee !

— Ça alors !

80. Pu'jí napechu i'macá. Ñaquele riyá'taca ra'piyá ricá papera chu.

Ils [les Américains] étaient contents. Lui, il notait tout dans un cahier.

81. Ñaquele palá noje huani ne'macare yucuna rijló, rila'á *grabar* na'piyá.

Et les meilleures histoires, il les enregistrait.

82. E najalaca nucá. Numá najló :

Ils me saluèrent. Je leur dis :

83. — Na ila'á que ilé ?

— Que faites-vous ?

84. — Huajápaca cají. Pijapa huajhua'té. Na piyaca'ó mapeja ? Uncá pijápala huajhua'té.

— C'est ainsi que nous travaillons. Viens avec nous. Pourquoi restes-tu planté là[710] ? Tu ne nous aides pas.

85. — Me'tení nujápaca ijhua'té que numacá.

— Tout à l'heure, lui ai-je répondu.

86. E numá rijló :

Et je lui dis :

87. — Carihua, i'pichí pujana ña'jé nu'jichá nujluhua.

— Carihua, je suis venu chercher un médicament[711] .

[710] *Na piyáca'o mapeja ?* Lit. / qu'est-ce tu-regardes pour-rien ? / Qu'est-ce que tu regardes comme ça pour rien ?

[711] En l'occurence, il s'agissait de *pipelon* (vermifuge), nous a précisé le narrateur.

88. — Je, marí ricá, marí ramá.

— Bien, ils sont là. Les voilà.

89. Rimá nojló : « *Quatro cientos pesos* rihuemí ». No'ó rihuemí rijló. Numá rijló :

Il me dit : « Cela vaut quatre cents pesos » Je lui donne l'argent et lui dit :

90. — Carihua, nuhuata pila'cá nucá *regalar* pajluhuata pantaloneta.

— Carihua, je voudrais que tu me fasses cadeau d'un short.

91. Rimá nojló :

Il me dit :

92. — Uncá, nojló mapeja ricá.

— Non, pour moi ce n'est pas avantageux.

93. Liñeru aú nuhuata ra'cana.

94. Ricá aú nuña'caloje richaje le'jepelaje penaje nuhuata liñeru.

C'est contre de l'argent que je veux le donner. C'est pour pouvoir apporter encore plus de marchandises que je veux de l'argent.

95. Ejéchami nuyúcha'o huejápaja nuhuajhué jhuaté.

Après, mon coeur était un peu fâché.

96. Numá rijló :

Je lui ai dit :

97. Ñaqueca carihua, palá pili'chá nucá. Palá cuani pili'chá nucá. Pu'jí nupechu chuhua pijhua'té.

Très bien carihua, je te remercie. Merci beaucoup. Maintenant, je suis content avec toi.

98. Maárejecha numá najló :

Puis je leur ai dit :

99. Meque i'michá nojló, chuhua i'macajla piño no'macáloje meque que i'michaca nojló.

Qu'est-ce que vous m'aviez dit déjà ? Maintenant, dites-le moi encore que je puisse entendre ce que vous me disiez.

100. Nemá nojló :

Ils me dirent :

101. — Huemicha pijló : « Pijapa huajhua'té, picamátaniño mana'í huahua'á »

— Nous t'avons dit : « Travaille avec nous au lieu de dormir comme ça près de nous ».

102. Aú numá najló :

Alors je leur ai dit :

103. — Naje rihuata nujápaca rijhua'té ?

— Pourquoi veut-il que je travaille avec lui ?

104. Nucapíchacaloje penaje chi rihuata nujápaca rijhua'té ? Caja icá jápaño.

Pour que je perde mon temps[712], il veut que je travaille avec lui ? Déjà, il vous a pour travailler.

105. Mapeja icapíchaco rijhua'té ta que ilé. Eco amacá pa amachi.

Vous perdez votre temps avec lui. Vous verrez.

106. Re i'majé arechí rimá nacú huajló i'majica.

Plus tard, vous direz « Il nous avait prévenus ».

107. Rejéchami amachi que numacá najló i'macá.

Après, ils réfléchirent à ce que je leur avais dit.

108. Aú nemá nojló :

Et ils me dirent :

109. — Me ño'jó huacapichó ? Ñaquele huajápaca rijhua'té. Huaijla huacapíchaco rijhua'té.

— Où allons-nous comme ça ? Pour le moment, nous travaillons avec lui. Nous verrons bien si nous y perdons.

110. Aú numá najló :

Alors je leur ai dit :

111. Mapeja huani icapíchaco rijhua'té, eco amachi !

Vous gaspillez votre énergie avec lui, regardez donc !

112. Caja ricaja nupa'có.

A ce moment là, je suis rentré.

113. Maáreya caja naqueño'ó rijló yucu i'macá. Caja piyuque huani yucu i'macá. Queja ne'macá rijló yucu. Ejomi caja

Ils avaient déjà commencé à leur raconter les histoires, toutes sortes d'histoires. Ils lui racontaient les mythes. Ensuite ils ont aussi

[712] **Capíchacaje** *v.r.* Se perdre, se détruire.

[713] **Pheñahuani** *m.* Élision de *pheña**huila** huani*. Lit. / ancien très / Le(s) très ancien(s)

naqueño'cá rijló chuhua huachi'náricana queráto'co yucuna i'macá. Méreca huachi'náricana queráto'o i'macá.

commencé à lui raconter la Naissance de nos Ancêtres Suprêmes. Où est-ce qu'ils sont nés.

114. Caja ricá naqueño'cá huachi'náricana Periyu queráto'co i'macá, Jehuaita nacú.

Ils ont aussi commencé à raconter la Naissance de Periyu, à Jehuaita.

115. Caja piyuque ne'macá mequeca Periyu queráto'co Jehuaita nacá i'macá, caja piyuque huani.

Puis ils ont raconté toute son histoire en détail.

116. Ejomi mecajeca Huachi'náricana Yahui queño'có i'macá. Eyá caja uncá no'lá. Eyá caja ne'macá piyuque huale'jé yucu.

Ensuite comment notre Ancêtre Suprême, le Tigre, fut créé. Cette histoire, je ne l'avais jamais donnée. Ils ont raconté toutes nos histoires.

117. Maarejéchami ina'uqué ya'có rijhua'té sápacana i'macá. Caja nemá :

Les gens s'asseyaient avec lui et travaillaient. Enfin ils dirent :

118. « Imata'á reja ! ».

« Arrêtons là ! ».

119. Caja uncá ra'lá najló nacaje.

Il ne leur avait toujours rien donné.

120. Méreje caja pheñahuani[713] jácho'ña ricá ta !

Jusqu'où les vieux ont-ils pu aller avant de s'en aller !

121. Ñaquele i'macale, majopeja napajla ta rijhua'té i'macá.

À cause de cela, ils lui racontaient n'importe quoi.

122. Maáreya caja riyajalo jehuíña'co huani huapúra'calo nacú.

Sa femme avait bien appris notre langue.

123. E caja patá rácho'ta ri'macá papera chu i'macá.

Elle faisait sortir les paroles sur papier.

124. Maarejéchami caja uncá na ra'lá nacaje

Jusqu'alors il n'avait rien donné, même pas

i’macá liñeru. Uncá ujú caje ñani ra’lá liñeru caje na pajluhuajlo ca’jná i’macá.

d'argent. Personne n'avait eu la moindre pièce.

125. Uncá ra’lá ujú caje ñani nacaje ca'jná, a’rumacaje caje ca'jná, a’jnejí ca'jná. Uncá ra’lá mapeja *regalado* ca'jná.

Il ne donnait rien du tout, pas même des vêtements ou de la nourriture. Il ne faisait jamais un cadeau.

Cajrú riphatajica nacaje, le’jepelaji caje ; liñeru aú caja ra’qué najló ricá.

Il apportait beaucoup de choses, de marchandises ; mais il les donnait contre de l'argent.

126. Ne’iyajena rihuacára’que la’jica mureru jenami. Eyá caja rihuacára’a nala’jica piyuque nacaje, jara jenami, caijmeru jenami. Piyuqueja rihuacára’jica.

A certains, il avait demandé de faire des reproductions réduites des "masques à oreilles[714]". Puis il commanda tout un tas de choses, des petites tortues en bois, des papillons, etc.

127. Uncá cahuemini calé ra’qué rihuemí najló. Jara huemí ra’qué *treinta mil pesos*. Mapeja a’huaná nala’qué huemí a’qué najló rejeja.

Il ne les payait pas cher. Pour une tortue, il donnait trente mille pesos.

Ils faisaient cela avec n'importe quel arbre juste pour vendre.

128. Eyá nala’qué pucú huana’jemi. Ricá huemí ra’qué najló *cuarenta mil pesos* Autanáciojlo.

Ensuite ils ont travaillé les coeurs de grenadilles[715]. Pour cela, il avait payé quarante mille pesos à Autanacio.

129. Eyá *Mario* i’rí, Pepú ra’qué *diez mil pesos*, caijmeru huemí.

Puis au fils de Mario, Pepú, il avait payé dix mille pesos pour un papillon.

---

[714] **Mureru** *s.* Masque cylindrique en balsa doté de deux grandes oreilles, utilisé lors des bals de chontaduro.

[715] **Pucú** *s.* (Yuc.) *Granadilla* (Esp.). Bois dur et rouge utilisé traditionnellement pour fabriquer les pilons à coca.

130. Ricá aú calé najña'qué rile'jepelá nahuarúhua'que riliyá.

En échange, ils prenaient les marchandises qu'ils lui avaient commandées.

131. Maáreya nahuarúhua'a rile'jepelá a'rumacá caja riliyá.

Dès lors, ils achetaient ses articles et vêtements.

132. Eyá caja ruqueño'ó nehuíña'tacana, Tupana yucuna nacú jehuíña'tacana. Eyá caja rohuíña'ta necá Tupana Pura'có nacú. E'iyonaja uncá nahue'pila i'macá. Palá que ri'macá !

Puis, elle [la femme] a commencé à leur apprendre l'Histoire de Dieu. Elle leur enseignait la Parole de Tupana.

Mais ils n'apprenaient rien. Et c'est tant mieux !

133. Maáreya ne'jná *Lomalinda* ejó i'macá.

Après, ils ont été à Lomalinda.

134. Eyá ro'pata papera chojé ri'macá, eyá caja rócho'ta palá papera choje. Eyá ruphata papera i'macá.

Comme elle avait noté la Parole sur ses cahiers, elle la fit imprimer, puis revint avec le tout.

135. Rumá najló :

Elle leur dit :

136. — Caja uncá ihue'pila Tupana Puráca'lo chu atanícana. Marí chojé jehuíña'o ihue'pichi ricá.

— Vous n'avez pas appris à chanter la Parole de Tupana. Mais de cette manière, vous allez l'apprendre.

137. Caja ipura'có chu nócho'ta ricá rijló jehuíñacoloje palá rinacu. Palá ihue'pí ricá ejé jehuíña'o rinacu.

Je l'ai fait imprimer dans votre langue pour que vous l'appreniez mieux. Vous la saurez bien quand vous aurez appris avec ceci.

138. Caja ricá chojé ihue'peje ricá ee caja ñaqueja atanéjica.

Quand vous saurez ce qu'il y a là-dessus, vous pourrez chanter.

139. Caja yehuíchaja Eja'huá capíchaco. Aú numá ijló : jehuíña'o palá rinacu jácho'coloje Tupana chaje.

Le Monde va bientôt se terminer. Alors je vous conseille de bien apprendre là-dessus pour aller rejoindre Tupana.

140. Eyá uncá hue'pílaje, uncá jácho'lajo Tupana chaje capichájeño maárohuaja.
Celui qui ne saura pas, il n'ira pas le rejoindre et disparaîtra ici-bas.

141. Hue'piño palá Tupana hua'té jápacana, cajena jácho'o palá Tupana chaje.
Celui qui sait bien travailler avec Dieu, il ira auprès de lui.

142. Ejomi, ritamáca'ta najló piyuque i'macá, Tupana Puráca'lo chu najló papera i'macá.
Puis, il leur distribua tous les cahiers où il y avait la Parole de Dieu.

143. Aú caja piyuqueja ri'macá nacapi.
Et tous avaient eu le leur.

144. — Ricá chojé jehuíña'co rinacu.
— Apprenez là-dessus.

145. Ricá puíchiya ruphata piño Mónojlo *grabadora* marí que ñópo'jloca.
Après, elle apporta à l'Albinos un magnétophone grand comme ça[716].

146. Uncá rile'jé *pila* i'malá. Mapeja ají que ripílajica ricá. Ricá i'maqueri hua'jini ricá chojé.
Il n'avait pas de piles. Sans rien, il pouvait le recharger comme ça[717]. Il parlait tout le temps dessus.

147. Ne'maqué méqueca Tupana queño'có i'macá, mequeca Tupánajlo atanícana.
Souvent, ils racontaient comment Dieu avait créé le Monde, et montraient comment chanter pour Lui.

148. Marí caje jhua'té i'maqué najhua'té.
C'est de cette façon que l'on vivait avec eux.

149. Jupi i'macá najhua'té, veinte años quétana. Marí que i'majica najhua'té.
Pendant longtemps, ils sont restés avec eux : vingt années.

150. Uncá ra'laqué ta nacaje najló !
Ils ne donnaient rien !

151. Maarejéchami naqueño'cá rijhua'té yúchacano.
Puis, ils ont commencé à se mettre en colère contre lui.

152. Marí caje i'majé naca'á ri'macá. Caja
C'est alors qu'ils l'ont disputé. Puis ils leur ont

[716] Le narrateur écarte ses paumes d'une quarantaine de centimètres.
[717] Milciades fait le geste de tourner une manivelle.

ricaja netaca raphú.

153. Caja ricá iphaco, e caja riyurí ta piyuqueja Hernándojlo aijí la'jona. E caja ricá ilé jápaque aijí nacú. Ricá penaje, re jo'ó ricapi ricá.

154. Caja calé riyurí naí la'cana. Uncá rila'lá naí me'teni.

Napura'ó *Marcelo* hua'té. Nemá rijló :

155. — Palani ca'jná huá'cajlá picá aijí la'jé penaje, picá la'cáloje aijí huajló. Caja uncá *Hernando* huátala huajló aijí la'cana. Picá ca'jná la'jé huajló aijí.

156. — Ñaqué ricá, rimacá.

157. Aú napura'ó *gringo* jhua'té rinacojé.

158. — Ñaqué.

159. Aú caja rihua'a rijhua'tó *Lomalinda* ejó i'macá. E caja nehuíña'ta *Marcelo* rinacu i'macá.

160. E caja que ilé jehuíña'o piño rinacu. E caja que ilé yuró piño aijí la'jé piño i'macá.

161. Pajluhua arechí quétana ra'cá palá mahuemiru la'cana neí i'macá. E chuhua

défendu de revenir[718].

Quand il est parti, il a laissé à Hernando tous les instruments pour faire des dentiers. C'était lui, qui travaillait les dents. Il a même encore les instruments.

Puis il a arrêté de faire des dentiers pour les autres. Il n'en fait plus maintenant.

Alors ils ont parlé avec Marcelo. Ils lui dirent :

— Ce serait bien si nous te nommions pour faire les dents, ce serait toi qui les ferais. Hernando ne veut plus les faire pour nous. Peut-être que toi tu les ferais.

— C'est d'accord, dit-il.

Alors ils en ont parlé avec l'Américain.

— D'accord.

Il l'a donc emmené avec lui à Lomalinda. Et ils ont appris à Marcelo comment faire les dentiers.

Lui aussi, il a appris tout ça et c'était à son tour de les faire.

Pendant un an, il faisait leurs dents pour presque rien. Mais maintenant, il les fait pour beaucoup plus cher.

---

[718] *Iná aphú itacaje*. Fermer le trou de quelqu'un. Empêcher quelqu'un de revenir.

caja cahuemini cha huani ra’cá aijí.

Un dentier, il le vend quarante mille pesos.

162. Pajluhuata aijí ra’á *cuarenta mil pesos* pajlúhuata. Ne’iyajena le’jé ra’á *cincuenta mil pesos*.

Ceux de certains valent même cinquante mille pesos.

163. Ñaquele iyamá le’jé ra’á jácho’ño *cien mil pesos*. Ejecha ra’cá me’teni aijí.

Donc pour avoir les deux, l'on s'en sort pour cent mille pesos. Voilà jusqu'où il a fait monter ses prix aujourd'hui.

164. Eyá nucá quemá rijló pa'ú que pe :

Alors je lui ai dit au moins quatre fois :

165. — Pa’á noí !

— Donne-moi un dentier !

166. — Je, que rimá.

— Oui, me dit-il.

167. E’iyonaja uncá ra’lá ricá. Caja ehuaja, imata'á reja. Ijnú ca'jná rihuátaca aijí la'cá nojló.

Mais il ne me le donne pas. Alors, laissons tomber. Il ne veut pas me le faire.

168. Aú uncá nema’lá no’piyá.

Ils [les gens] ne m'écoutent pas.

169. Maare naja riyucuna tajichó.

C'est ici que l'histoire ce termine.

170. Marí quétana *gringo* yucuna.

Ainsi s'arrête l'histoire des américains.

Histoire des anthropologues

Narrateur : Milciades Yucuna
Avril 1999

1.	Ejomi *Martin* iphá piño i'macá.	Après, Martin aussi arriva.
2.	Iphá piño Ejá chojé nanacu, yucuna nacú ejó. Ñaqué caja ripúra'co najhua'té.	Il venait au Miriti, chez les Yucuna. De la même manière, il parla avec eux.
3.	Rimá najló :	Il leur dit :
4.	— Majó nu'jná ijhua'té jápaje, ipúra'co nacú jehuíña'o.	— Je suis venu pour travailler avec vous, pour apprendre votre langue.
5.	Aú nemá rijló :	Alors ils lui dirent :
6.	— Que jo'ó ricá ?	— C'est vrai ça ?
7.	Uncá huahuátala ilé caje nacú jápacana.	Nous ne voulons pas travailler là-dessus.
8.	Ilé caja *gringo* i'macá majó. I'macá majó huajhua'té pájlaje :	C'est ainsi qu'un Américain est arrivé. Il nous a trompés en disant :
9.	« Iphajechami huajhua'té palá i'macá, cajrú nuphatajica liñeru ijló, rihuemí le'jepelaje ña'jé caja.	« Si vous marchez avec nous, je vous apporterai beaucoup d'argent et aussi des biens en échange.
10.	Ricá no'jé ijló rihuemí ; piyuque nacaje ihuátajica caje no'jé ijló » que rimacá.	Cela, je vous le paierai ; tout ce que vous voudrez je vous le donnerai » disait-il.
11.	Huajla'á majopeja rijápichacami huajhua'té i'macá. Aú huajapa rijhua'té, rema'á ta piyuque huapúra'co yucu caje maca.	Avec lui, nous avons travaillé pour rien. Grâce à notre travail, il peut comprendre tout ce que nous disons dans notre langue.
12.	Maarejéchami caja ricaja riñapata	Seulement au bout d'un moment, il a arrêté

huema'cá. Caja rimajla ta :

13. « Marí quenchi nu'macá ijló a'cá »

14. Ripa'có i'macá.

15. Marí que caja, uncá huahuátala pipájlaca piño marí que huajhua'té.

16. Marí queja uncá ilé caje nacú jápacana chuhua ijhua'té. Marí que ila'cá pachá.

17. Aú rimá :

18. — Naje chi ripajla ijhua'té ? Uncá paala jo'ó rila'cá ricá. Ripájlaca ijhua'té, uncá paala.

19. Eyá nucá, uncá nuhuátala ñaqué ina'uqué, tapuíyana jhua'té pajlácaje.

20. Nacaje penaje, *Gobierno* huacára'a nucá majó hua'cáloje tapuíyana ñaté.

21. Marí queja penaje hue'macana huacára'a huecá majó, ijhua'té jápaje ipuráca'lo nacú jehuíña'o, piyuque nacaje nacú jehuíña'o.

22. Cajrú liñeru jácho'co me'teni tapuíyanajlo.

23. Rihuemí penaje pheñahuánijlo hua'cáloje nañaté aú. Marí caje i'macale nahuacára'a huecá raú sápaje,

de nous écouter, il a dit :

« Ça suffit, j'abandonne »

Et il est parti.

Après cela, nous ne voulons pas que tu nous mentes, toi aussi.

Alors maintenant, nous ne voulons plus travailler ainsi avec vous. C'est votre faute.

Il dit alors :

— Pourquoi vous a-t-il trompé ? Ce n'est pas bien ce qu'il a fait. Il vous a menti, c'est mal.

Mais moi, je ne veux pas faire cela aux gens, mentir aux Indiens.

Le Gouvernement m'envoie ici pour aider les indigènes.

C'est dans ce but que nos supérieurs nous ont fait venir : pour travailler avec vous en apprenant votre langue et toutes vos traditions[719].

En ce moment, il y a beaucoup d'argent pour les Indiens.

En échange, nous pourrons aider les plus anciens avec cela.

C'est ainsi qu'ils nous envoient travailler

[719] *Piyuque nacaje nacú.* Lit. / tous chose à-propos / À propos de toutes les choses.

huajápacaloje raú ijhua'té ; cajrú liñeru rácho'cole tapuyanajlo.

avec vous.

24. Aú nemá rijló :

Alors, ils lui dirent :

25. — E chi quehuaca huani pimacá huajló ? Apala ta pipajla ñaqué caja huajhua'té !

— C'est vrai ce que tu nous dis ? Tu dois sûrement nous mentir aussi !

26. — Uncá, que rimacá. Cajrú liñeru jácho'co me'teni ipenaje. Aú nahuacára'a nucá majó raú sápaje. Aú nu'jná ijhua'té sápaje.

— Mais non, disait-il. Il y a beaucoup d'argent en réserve pour vous. Alors ils m'ont fait venir ici pour travailler avec vous.

27. — Ñaqueca, nemá :

— Très bien, dirent-ils.

28. — A'jni ño'jo chami quemachi, nahuacára'jica liñeru ijló.

— Une fois que je serai retourné là-bas, ils me donneront de l'argent pour vous.

29. Pu'huacaja nahuacára'jica ricá ejéchami nu'jnataje nocó caja ricá ijló majó.

S'ils me le donnent, je viendrai moi-même vous l'apporter.

Ils pensaient :

30. Aú napechu i'má :

31. — Quehuaca ca'jná rimacá huajló. Palá huani ya rimacá.

— C'est peut-être vrai ce qu'il nous dit. Ce serait bien.

32. E rimá najló :

Et il leur dit :

33. — Nomátajica piyuque ipura'có, yucu caje.

— Il faudrait que je puisse écouter tout ce que vous dites, les histoires, etc.

34. Ñaquele nujápaje ijhua'té, *un año* quétana caja ijhua'té maare. Ejomi no'pá. Ejomi nu'jnaje piño ají que

C'est ainsi que je vais travailler ici, avec vous, pendant un an. Après je m'en vais, j'irai aussi chez les Tanimuca, apprendre

	Tanimuca ejó, napura'có piño jehuíña'o.	leur langue.
35.	— Je, que.	— Bien.
36.	— Nu'majé ñaquetana caja *un año* quétana caja. Nomata icaja piyuque Tanimuca napura'có, yucu caje.	— Je ferai la même chose pendant un an. J'écouterai aussi tout ce qu'ils disent et racontent.
37.	Quéchami nu'jnajica liñeru ña'jé ijló, no'cáloje ijló maárohua.	Ensuite j'irai chercher l'argent pour revenir vous le donner.
38.	Ñaquele, marí queja numá ijló, nuphataje nacaje, le'jepelaji ijló majó. *Pila* caje, a'najori caje, *nailon* caje, nuphataje majó ijló.	Ainsi, je vous promets[720] : je vous apporterai des choses comme des piles, des hameçons, du nylon, etc.
39.	— Ñaqué ricá, que nemacá.	— C'est bien, disaient-ils.
40.	Aú riphata ta najló, *pila* caje maca, a'najori caje maca, *nailon* caje maca. E ri'má *un año* quétana najhua'té.	Il leur apporta en effet des piles, des hameçons et du nylon. Puis, il resta une année entière avec eux.
41.	E caja ra'pata ají que Huacaya ejó Tanimucana chaje. E ripura'ó piño ñaqué caja najhua'té i'macá.	Après, il est parti au *Huacaya* chez les Tanimuca. Il leur dit la même chose.
42.	Pamineco ripura'có najhua'té que caja, aú caja rehuíña'o najhua'té. Caja rema'cá ta piyuque napura'có i'macá.	Au début, en parlant avec eux, il apprit progressivement. Après, il comprenait tout ce qu'ils disaient.
43.	Quéchami rihuacára'ca nala'cá riyánijlo jihui la'cana a'cá.	Plus tard, il leur demanda de baptiser ses enfants.

[720] *Marí queja numá ijló.* Lit. / ainsi comme-exactement je-dis à-vous / Ainsi que je vous le dis.

44. Caja rihuacára'aca na'cá neí riyani ií i'macá, tanimuca neí aú.

Il voulut qu'ils leur donnent un nom tanimuca. Ils ont nommé l'aîné *Huayupina*, et l'autre *Ahuanaca'ri.*

45. Na'á pejí ií Huayupina, apú ií Ahuanaca'ri.

Après cela il leur dit :

46. Maárejecha rimá najló :

47. — Chuhua nu'jichá ijló liñeru ña'jé.

— Maintenant je vais vous chercher l'argent.

C'est alors qu'il est allé le prendre à Bogota.

48. Caja ricaja i'jnacá liñeru ña'jé Bogotá ejó.

49. Jupichami riphaca piño rimujumi *cosa*.

Longtemps plus tard, il leur apporta de nouveau des petites choses.

50. Nemá :

Ils dirent :

51. — Mere liñeru ?

— Où est l'argent ?

52. Rimá najló :

Il leur répondit :

53. — Yehuíchaja jácho'co. A'jná apata queri ja'pí liñeru jácho'ro. Ejéchami nu'jnatajica majó ijló ricá.

— Il arrive bientôt. Dans un mois, l'argent va sortir. Après je vous le rapporterai.

54. — Je, que.

— Bien.

55. Marí rimacá caja penaje. Caja ricaja ripa'có ta.

C'est ce qu'il a dit en dernier. Et là, il est rentré.

56. Ricá pumí chojé piño *Nicolas* iphá.

Ensuite, Nicolas est venu lui aussi.

57. Ñaqué caja rila'tá ne'macá. Maarejéchami i'jnaca.

Il leur a fait le même coup, puis il est parti.

Eyá mérohua paja ijapa ? Apaporis ejó ca'jná, Macuna hua'té ca'jná ijápaca.

Là, qui sait où il a bien pu aller ? Peut-être sur l'Apaporis, pour travailler avec les Macuna.

58. *Martin* iphá piño jápaje rijhua'té rejó.

Martin est revenu pour travailler là-bas avec

lui.

59. Maarejéchami tapuíyana jarúcata ne'macá, caríhuanajlo.

Puis, les Indiens se sont plaints d'eux aux Blancs.

60. « Marí que nala'cá huecá. Mapeja ne'jnaca huajhua'té pájlaje. Marí caje aú, uncá huahuátala ne'jnaca majó chuhua.

« Voilà ce qu'ils nous font. Ils sont venus pour nous tromper. Pour cette raison, maintenant nous ne voulons plus qu'ils viennent ici.

61. Uncá huahuátala piyúqueja *antropologo* i'jnacá majó, *gringo* cajena.

Nous ne voulons plus aucun anthropologue ou Américain par ici.

62. Uncá huahuátala napayácata majó, huate'ré e'iyajé »

Nous n'avons pas envie qu'ils viennent marcher sur nos terres »

63. Maarejéchami guerrilléronajlo narúcata necá. Marí caje aú, guerrillero yúcha'o najló i'macá. Nemá :

Après ils les ont dénoncés aux guérilleros. Alors ces derniers se sont fâchés contre eux. Ils dirent :

64. « Ilé ca'jná napájlaca ta tapuíyana jhua'té majopeja. Najluhua nala'tá liñeru raú. Cajrú najña'cá raú liñeru najluhua.

« Alors comme ça, ils exploitent[721] les Indiens. Et grâce à eux, ils se font de l'argent, beaucoup d'argent. Ils sont très riches.

65. Cajrú liñeru minaná necá. *Millionerona* pájlaño majopeja tapuíyana jhua'té »

Ils deviennent millionnaires en trompant les Indiens »

66. Marí caje aú *guerrillero* pata ne'macá ta, Apaporis chojé, nenótacaloje ne'macá.

Alors les guérilleros les ont pris du côté de l'Apaporis pour les tuer.

67. Nemá najló :

Ils leur ont dit :

[721] *Pajlácaje iná jhua'té majopeja*. Tromper quelqu'un, abuser de sa naïveté ou de sa confiance.

68. — Naje chi ipajla cajrú huani tapuíyana jhua'té ?
— Pourquoi est-ce que vous trompez les indigènes ?

69. Ñaqué cajrú icá liñeru minaná, e'iyonaja ipajla tapuíyana jhua'té.
Vous êtes très riches, mais vous abusez d'eux.

70. — Naje chi uncá ra'lá rihuemí najló, palá rihuemí ?
— Pourquoi est-ce qu'il ne les paie pas le prix, un bon prix ?

71. — Ipajla cajrú huani tapuíyana jhua'té.
— Vous mentez beaucoup aux indigènes.

72. Marí caje aú, uncá huahuátala marí que ila'cá tapuíyana.
Mais nous ne voulons pas que vous les traitiez comme ça.

73. Aú huapata icá huatajátacaloje iliyá marí caje.
Par conséquent, nous vous avons capturés pour en finir avec vous.

74. Marí que ipájlaca cajrú huani tapuíyanajlo.
Vous avez beaucoup trop menti aux Indiens.

75. Pachá maáreje ile'jé huechú ca'lá tajnajó.
C'est donc votre faute si votre dernier jour est arrivé.

76. Marí que ila'cá tapuíyana pachá, marí que huala'jé chuhua ricá.
Vous allez voir maintenant comment nous réglons cela.

77. Maarejéchami caja napata huani necá i'macá, nenócaloje necá.
C'est alors qu'ils les emmenèrent de force pour les tuer.

78. Caja nahuá'a a'jní ño'jó.
Ils appelaient au secours.

Maarejéchami neyaca najló i'macá.
Après ils pleuraient.

79. — Uncá huahuátala inoca huecá !
— Ne nous tuez pas !

---

[722] Il est très possible que le narrateur ait considérablement sous-évalué le prix de la rançon en l'estimant seulement à deux millions de pesos (environ 7500 francs). Peut-être était-elle de 200 millions de pesos ? Nous n'avons pas cherché à recueillir davantage d'informations sur cette question. Selon divers informateurs, ces événements se seraient déroulés en 1998.

80. Aú *guerrillero* quemá najló.

Alors les guérilleros leur dirent :

81. — Ihuátajique i'macaje eja'huá chu, a'jé *dos milliones de pesos cada uno*.

— Si vous voulez vivre en ce monde, il faut payer deux millions[722] de pesos chacun.

82. Rejé caja Martin a'jé *dos milliones de pesos*, Nicolas a'jé *dos milliones de pesos* caja.

Donc Martin paiera deux millions et Nicolas aussi.

83. Eyá uncá ají que a'jé icá, maáreje itaca'jé.

Et il ne faudra pas recommencer, sinon vous allez mourir.

84. — Ñaqué ricá, ne'macá.

— D'accord, dirent-ils.

85. Uncá huahuátala inoca huecá.

Nous ne voulons pas être tués.

86. — Je, que.

— Bien.

87. Aú napura'ó ají que Bogotá ejó, nacaríhuaté jhua'té napura'ó. Aú nahuacára'a *cinco milliones de pesos*.

Alors à Bogota, ils ont parlé avec leur patron. Et ils ont envoyé cinq millions de pesos.

88. Ejomi nemá najló :

Après ils leur ont dit :

89. — Maáreya huatucumo, uncá ipájlaje tapuíyana jhua'té.

— A partir de maintenant, n'exploitez plus les Indiens.

90. Uncá i'jnala rejó.

Ne retournez pas là-bas.

91. Ñaqué caja ila'jique necá, ejéchami caja huenójica huani icá.

Si vous recommencez, nous vous tuerons pour de bon.

92. Maáreje riyucuna tajnó.

C'est là que l'histoire se termine.

Récit des courses au village

Narrateur : Milciades Yucuna
Février 1999

1. Nu'jná ri'imi aù huarúhua'je.	Je suis allé avec la viande[723] faire des achats[724].
2. Nu'jná rená ña'ó rejó.	Là-bas, je l'ai pesée[725].
3. Iyamá ta quele ri'má nacojé quela rená jña'có.	Douze kilos, elle pesait.
4. Eyá Mona a'á rihuemí nojló.	Alors la Mona m'a donné ce qu'elle valait.
5. Iyamá té'la quela rijña'cá, apú le'jé nacojé quela liñeru ro'cá nojló.	Trente mille pesos[726] en argent, elle m'a donnés.
6. E caja no'pa Orosco ejó.	Puis je suis allé chez Orosco.
7. Numá rijló :	Je lui ai dit :
8. — Re chi siyá ijí maare ?	— Y-a-t-il des cartouches ici ?
9. — A'a, que rimá ta nojló.	— Oui, me dit-il.
10. E ra'á nojló pajluhua té'la quele jiyá ijí.	Et il m'a donné cinq[727] cartouches.
11. Rihuemí jácho'o nojló pa'ú quele cuhuá'ta *quinientos pesos*	Elles m'ont coûté neuf [mille] cinq cents pesos.
12. Eyá nujña'á pajlúhuata *Imperial*, nujña'cá iyamata lichi. Rihuemí jácho'jo nojló *dos mil quinientos.*	Alors j'ai pris un [paquet d'] Impérial, [et] deux paquets de cigarettes. Cela m'a coûté deux mille cinq cents [pesos].
13. *Pila* nujña'a Orosco reyá *dos pares*.	Des piles, j'en ai pris deux paires chez

[723] *Ri'mi aú.* Lit**. /** sa-viande avec / Au moyen de sa viande, avec sa viande. Il s'agit en l'occurrence de la viande du paca, tué le matin même.
[724] **Huarúhua'caje** *v.t.* Ici ce terme a le sens moderne d'«acheter » dans un contexte de marché de colons.
[725] *Rená ña'cajo.* Lit. / sa-mesure se-porter / Soulever son poids.
[726] *Iyamá té'la quela rijña'ca, apú le'jé nacojé quela.* Lit. / deux paumes comme il-tient, autre POSS sur comme / Comme les doigts de deux mains (dix) et encore ceux d'une personne entière (vingt)
[727] *Pajluhua té'la quele.* Lit. / une paume comme / Comme une main de.

14. Eyá no'pá *Conmadre* Paulina ejó.

Orosco.

Après, je suis allé chez *Conmadre* Paulina.

15. Eyá nujña'a *dos kilo de ayucar* ; *un pare de pila* nujña'a ; nujña'a iyamá *cubichi*.

De là, j'ai emporté deux kilos de sucre, une paire de piles, et deux *cubichi*[729].

16. Pa'ú queta[728] papera *quinientos pesos* richaje.

[Cela fait] quatre billets [= quatre mille] et cinq cents pesos.

17. Rupata nojló *quinientos pesos*.

Elle m'a rendu cinq cents pesos.

18. Eyá no'pá Pica ejé.

C'est alors que je suis allé jusque chez Pica.

19. Nujña'a pa'ú queta sapamu jácho'jo nojló iyamata papera eyá *nueve cientos* richaje.

J'ai pris quatre savons qui m'ont coûté deux billets [= deux mille pesos] et neuf cents [pesos].

20. Eyá nujña'a *tres cientos pesos* aú hueji ca'la[730] *pan* maarejé.

Et de là, j'ai pris avec les trois cents pesos, trois pains [que j'ai amenés] jusqu'ici.

21. Eyá nupa'o. Ají que i'mari policíana chaje.

Puis, je suis rentré en passant du côté de la police.

Je leur ai dit:

22. Numá najló :

— Bon après-midi messieurs.

23. — Huajúhui'cha caríhuana.

24. — Huajúhui'cha, nemá.

— Bon après-midi, ont-ils dit.

25. E nemá nojló :

Et ils ajoutèrent :

26. — Na pihuata ?

— Que veux-tu ?

27. — Nu'jichá majo. Mere ca yahui yani

— Je suis venu. Où sont les petits chiens ?

Nacaje ená ña'cajo Lit. / chose mesure se-porter / Porter le poids d'une chose.

[728] Devant quelque chose de plat, le numérateur prend le suffixe *-ta*. Exemple : *Pajluhuata papera, Iyamata papera, Hueji queta papera, Pa'ú queta papera,* etc.

[729] Jus de fruit congelé dans un sachet allongé en plastique transparent

[730] Devant quelque chose de rond ou d'entier, le numérateur prend le suffixe *-a'la*. Ex. *Pajlúhua'la, iyama'la*.

maare ? Necá nu'jichá amaje, nuhuá'caloje necá que numacá najló.

Je suis venu les voir pour les emmener, leur ai-je dit.

28. — A'jnare necá. I'jná huamíchachi.

— Ils sont loin. Allons [les] voir.

29. E hue'jná najhua'té, ají que rejó, amari necá.

Puis nous sommes allés avec eux là-bas, les voir.

30. E nemá nojló :

Ils me dirent :

31. — Maarona necá yáhuina.

— Ce sont ceux-là, les chiens.

32. Méquele chi pihuata ?

Combien en veux-tu ?

33. — Iyamá nuhuata.

— Deux, j'en veux.

34. — Me cajeno chi pihuata ?

— Lesquels veux-tu ?

35. — Mareru inanaru cameru nuhuata, apú ta, marí apú achiñá.

— Celle-là, la femelle noire je veux, et l'autre, celui-là, le mâle.

36. — Je, que nemá. Quele chi pihuata ?

— Bien, dirent-ils. C'est ceux-là que tu veux ?

37. — A'a, que numacá najló.

— Oui, leur ai-je répondu.

38. — Je, ñaqué.

— Bon, d'accord.

39. E numá najló :

Et je leur dis:

40. — Chuhua ta no'pichaco.

—Maintenant, je m'en vais.

41. — A'e, que nemá.

— Bien, dirent-ils.

42. Caja que no'paca, iphatari *Residencia* ejó.

Après avoir marché, je suis arrivé devant la Résidence[731].

43. Re Jairo Cubeo. Rimá nojló :

Il y avait Jairo Cubéo. Il me dit :

44. — Nuteló, me ño'jó pi'michá ?

— Où es-tu allé, nutelo ?

45. — Ri'mi la'jé nu'michá *vender*.

— Je suis allé « vendre » de la viande.

[731] Unique hôtel de La Pedrera, face au chemin menant à la piste d'atterrissage.

46. — Je, que rimá.

47. E numá rijló :

48. — No’pichaca, cajrú huani juni júhua’ca.

49. — A’e que rimacá nojló. Pa’pá, apala juni no picá.

50. E caja no’paca re’iyá, ají que iphari nu’ri nacú.

51. Numá rijló :

52. — Nu’rí, marí nuji’chá jiyá ijí pijló. Pajluhua té’la quele ricá.

53. — Je, que rimá.

54. — Marí nuji’chá *dos kilo azucar.*

55. — Je que rimacá.

56. — Marí nuji’chá iyamata sapamu.

57. Rimá nojló :

58. — Pajluhuajla piyurí nojló *azucar*, apú pijña’a pijluhuá.

59. — Sapamu piyurí pajluhuata, apú ta pijña’a pijluhuá.

60. Numá piño rijló :

61. — Maare nuji’chá pajluhuata *Imperial*. Nuji’chá iyamata lichi nujluhuá, nuhuijo’caloje narápa'jica huacajé ricá.

62. — Je, que rimá nojló.

— Bien, dit-il.

Et je lui ai dit :

— Je m’en vais, les nuages sont chargés d’eau.

— C’est cela, me dit-il. Va-t'en, tu vas peut-être te faire avoir par la pluie.

A mi-chemin, je suis passé chez mon fils.

Je lui ai dit :

— Mon fils, voici les cartouches que je t’apporte. Il y en a comme une main.

— Bien, dit-il.

— J’ai pris deux kilos de sucre.

— Bien, disait-il.

— J’ai pris deux savons.

Il me dit :

— Laisse-moi un sachet de sucre, l’autre, tu le prends pour toi.

— Laisse un savon, l’autre, tu le prends pour toi.

Je lui ai aussi dit:

— Ici, j’ai apporté un paquet d’Impérial. Je me suis pris deux paquets de cigarettes, pour les fumer le jour où ils vont danser.

— Bien, me dit-il.

63. A’jnare, nomicha jema. Rimicha nojló :

Plus loin, j’ai vu le Tapir. Il m’a dit :

64. — *Viernes* huacajé, nahuajlajé nojló.

— Le jour de « vendredi », ils vont danser pour moi.

65. Ñaqué ilé numá pijló *jueves* huacajé picuhua’a rejó lainchu.

Donc je te préviens que c’est « jeudi » après-midi que tu vas traverser pour aller là-bas.

66. — Je, que numacá.

— Bien, je dis.

67. — Méquechami chi picuhuá’jica ?

— A quelle heure traverseras-tu ?

68. — Capí, que numacá. Apala *las cuatro* ca’jná.

— Je ne sais pas. Peut-être à « quatre heures ».

69. Eyonaja, rimá nojló :

Mais, il me dit :

70. — *Las tres* picuhuá’ja que rimacá nojló.

— C’est à trois heures que tu dois traverser, me dit-il.

71. Phíyu’que caja picá picuhuá’caloje lainchu

Tu es trop vieux pour traverser si tard.

72. Picuhuá’jaquela caja tujné, uncá paala. Apala pa’ó iñe’pú chuhuá.

Si tu te dépêches de traverser, ce n’est pas bien. Tu peux tomber en chemin.

73. Ñaquele *las tres* nuhuacára’jica jita pijló, picuhuá’caloje richu.

Donc à « trois heures », je te ferai parvenir un canoë pour que tu puisses traverser.

74. — Ñaqué ricá.

— D’accord.

75. *Las tres* ca’jná, pihuacára’a jita nucuhuá’caloje richú.

Si tout va bien, à « trois heures », tu m’enverras un canoë pour que je traverse.

76. Marí que rimacá nojló.

C’est ainsi qu’il m’avisa.

77. — Ñaquele rihuacajé nu’jnajé narápa’ca amaje rejó.

— Donc ce jour-là, j’irai là-bas les voir danser.

78. E rimá nojló:

Et il me dit:

79. — Nuteló, cajrú huani puráca’lo nojló. Uncá nahuátala norápa'ca.

— Nutelo, pour moi, on parle trop. Ils ne veulent pas que j’organise le bal.

80. — Naje chi meque ca nala’á picá.

— Pourquoi ils te traitent de cette façon ?

81. — Capi, que rimacá nojló.

— Je ne sais pas.

82. Ne’má nunacu :

Ils m’ont fait des histoires en disant :

83. « Caja huemá uncá narápa’la. Eyonaja pihuata arápa’caje.

« Nous avons déjà dit qu’ils ne danseraient pas. Cependant, tu veux organiser le bal.

84. Ñaqué ricá.

D’accord.

85. Caja pihuata arápa'caje. Parápa'a !

Tu veux danser. Danse !

86. Caja uncá pema’lá pijló que nemácana. Ilé parápa’je ricá tajnajico ja, hue’jnajé pinó ca'jnó ».

Tu ne veux pas écouter leurs avertissements. A peine auras-tu terminé ce bal, nous irons te tuer ».

87. Marí caje ta, uncá paala nojló.

Je n’aime pas ça.

88. Numá rijló :

Je lui dis :

89. — Mapeja napájlaca ta pijhua’té. Meyale nu’má ca'jnó.

— Ils bluffent. Il n' y a pas longtemps, j’étais là-bas.

90. Huacajé pihuacára’a nuhue’pica pijló, uncá numalá pijló : « Chuhuaca ta nenójica picá ! »

Le jour où tu m’as demandé de penser pour toi, je ne t’ai pas dit : « C’est maintenant qu’ils vont te tuer ! »

91. Eyonaja, piquero’ó cajrú na’piyá.

Cependant, tu as très peur d’eux.

92. Pila’cá ca’jná huejapu nucá, aú piquero’ó cajrú na’piyá.

Tu crois peut-être que je me moque de toi, donc tu as la trouille.

93. Ñaqué ricá.

D’accord.

94. Nenótare picá ! Nenójiquee picá,

Qu’ils te tuent donc ! S’ils te tuent, quand

pitami a'jico ee, nojñátare pitami ta pi'huá aphú chiyá !	ton corps tombera, je te prendrai par l'anus ![732]

[732] *Nojñátare pitami ta pi'huá aphú chiyá !* Lit. / ce-que-je-mange ton-corps EXCL ton-derrière trou de ! / Je te mangerai par l'anus !

C. CONVERSATIONS

Edilberto revient du village chez son père

Le 3 / 4 / 99

1. *Vers vingt-deux heures trente, à l'intérieur de la maloca, Milciades est assis sur son banc avec l'ethnologue. Il raconte au micro du magnétophone l'histoire de la chauve-souris. Tout à coup, il s'arrête. Son regard scrute vers l'extérieur en direction du chemin qui mène à la piste d'atterrissage.*
2. *Après une courte pause, le vieil homme reprend son histoire.*
3. *Cinq minutes plus tard, on entend soudain vibrer les planches de la porte qui raclent la terre battue.*
4. *Entrent alors la lumière d'une lampe de poche et la silhouette d'un homme, immédiatement suivie de celles d'un chien et d'un enfant.*

5.	FAVIO, *s'adressant au chien.*	Pi'jná hua'pó !	Va dehors !

6. *Edilberto retire sa casquette, la jette sur le lit à l'arrière de la maloca et regarde dans la vannerie posée sur le trépied, à droite de l'entrée.*

7.	EDILBERTO	Mere chi a'jnejí ?	Où est-ce qu'il y a de quoi manger ?
8.	MILCIADES	Uncá na i'malá.	Il n'y a rien.
9.	EDILBERTO	Caja chi itajná chi *arroz* ?	Ça y est ? Vous avez fini le riz ?
10.	MILCIADES	Uncá, jiña jalami ta !	Non, seulement le bouillon du

		poisson !
11. EDILBERTO, *s'énervant après le chien.*	I'jná hua'pó *hombre* !	Fiche-moi le camp, bon sang !

12. Le chien se dirige vers la porte, la queue entre les jambes. Favio le met dehors à coup de pied, puis referme la porte.

13. EDILBERTO	Re chi cujnú ? Na ehuá chi ajicha ?	Il y a de la cassave ? Qu'est-ce que vous avez mangé[733] ?
14. MILCIADES	Ají que ñani cujnú i'michá.	Petite comme ça, elle était la cassave.
	Camu'juni ñani ca'jná to'ró.	Il en reste peut-être un petit morceau.
15. EDILBERTO	Péhuami, papa'á huajló huacuhuachi.	Péhuami[734], essore la pâte pour nous. Nous allons préparer la cassave.
16. MILCIADES *montrant une planche surélevée, à droite de l'entrée*	Pa'á rijló quele cujnú ñani.	Donne-lui le petit morceau là-bas.
17.	Quechami que cuhua, meque ca'jná ila'jica ?	Et une fois que vous l'aurez préparée, qu'est-ce que vous allez faire ?

18. Favio prend le petit bout de cassave sur la planche en montant sur le rebord du lit. Il en sépare un petit morceau pour lui et donne le reste à son oncle. Tout deux raniment le feu, près de l'entrée à droite, pour se réchauffer.

[733] *Na ehuá chi ajicha ?* Lit. / quel chemin INTER manger-PASS ? / Par où avez-vous mangé ? Par quel chemin avez-vous mangé ?

[734] *Péhuami* est le nom d'adulte de Favio en langue matapi ; c'est-à-dire son second nom indigène après le premier nom de son enfance.

19.	MILCIADES	Uncá ca'jná nephalaje ta !	Peut-être que [les femmes] ne rentrent pas !
20.	EDILBERTO	Caja quele inanaru camáchiyo.	Les femmes sont déjà en train de dormir.
21.	MILCIADES	Rehuá chi pa'picha ?	Là-bas, tu y es passé ?
22.	EDILBERTO	A'a.	Oui.
23.	MILCIADES	E pamicha pe'hué ?	As-tu vu ton frère aîné ?
24.	EDILBERTO	A'a.	Oui.
25.	MILCIADES	E palani ricá ?	Est-ce qu'il va bien ?
26.	EDILBERTO	A'a.	Oui.
27.	MILCIADES	Meque amí quemicha ?	Qu'est-ce qu'elle a dit, maman ?
28.	EDILBERTO	Péhuami i'mari cuna jero'jé.	Favio est parti arracher la nivrée.
29.	MILCIADES	Quele amí quemicha nacú ?	C'est de ça qu'elle a parlé ?
30.		E ta ipatú ?	Et la coca alors ?
31.	EDILBERTO	Quele ña'taqueja nacú rumicha.	Elle a été arrachée[735], qu'elle a dit.
32.	FAVIO	Jjm[736] ! Cajrú huani ipatú paná i'macá, nu'macá rejó, nomacá !	Oh là là ! Il y avait beaucoup de feuilles de coca. J'ai été là-bas. J'ai bien vu !
33.	MILCIADES	Nuhuáchiya Péhuami apumi lejñácana quehuí aphinachi aú !	Moi qui voulais ensorceler les traces de Favio avec des douleurs

[735] **Ña'taqueja** *adj.* Dépossédé de ce que l'on a par une action brutale. Dépouillé.
[736] Comme la plupart des interjections nasales, celle-ci se fait aussi bouche fermée. Mais elle est très aigue par rapport à celles qui marquent l'écoute d'un interlocuteur, ainsi que les offres et les réceptions d'aliments spirituels.

	Apá(la), ñaqué ca'jná i'macá ?	osseuses[737] ! Alors, c'était donc
	Ilé que ca'jná ri'macá !	ça ? C'était lui !
34.	Me'teni, nuli'chacajlá ripiyá	J'allai faire la prévoyance (de
	jená najló i'macá.	l'ensorcellement)[738] pour eux.
35.	Ñaqué calé Péhuami ta !	Heureusement que Favio est
		arrivé !
36. MILCIADES *riant de sa propre méprise*	Je ! Je ! Je ! Lapiyami	Hé ! Hé ! Hé ! Demain matin,
	nuji'chajla quehuí aphinachi	j'allai emmener les douleurs
	caje richojé !	osseuses pour lui jeter dessus !
37.	Apá uncá iná jema'lá palá	Il arrive qu'on ne saisisse pas bien
	ca'jná caje ta ! Iná quejá'caje	les choses[739]! On doit[740] alors
	calé, iná hue'pí palá. Apá uncá	toujours questionner pour
	iná jema'lá palá.	apprendre.
38.	Lahuichú cha cha'cá iná ee que	C'est seulement lorsque le
	iná hueí piyuque.	chamanisme est en nous[741] que
		l'on peut tout savoir.

39. Edilberto s'est levé pour se servir un peu de coca dans la boîte en métal, qui est près de son

---

[737] Mauvais sorts que l'on envoie sur les traces d'un ennemi, pour aller à sa poursuite. Comme leur nom l'indique, ils sont censés lui donner des douleurs lombaires, et ainsi lui faire perdre l'envie de se servir dans les chagras.

[738] Tout jet de mauvais sort est considéré comme extrêmement dangereux. Il est soumis à certaines règles strictes. Selon Milciades, ils ne peuvent jamais être admis en dehors de certains cas de défense personnelle ou de contre-attaque.
Pour réaliser un tel acte, il doit connaître l'avis de ses ancêtres ou des êtres mythiques. Et il convient de consulter certains auxiliaires chamaniques pour qu'ils indiquent l'évolution possible de la riposte.

[739] Selon Milciades, une telle erreur ne peut être liée à un manque de discernement personnel. Depuis peu, il nous avait déclaré ne plus disposer de toutes ses facultés et attribuait cela au sortilège d'un mauvais plaisant.

[740] *Iná quejá'caje calé, iná hue'pí palá.* Lit. / on interroger ÉTAT, on sait bien / Si l'on interroge, on apprend bien. Cette structure syntaxique est l'une des manières de marquer un contenu propositionnel en tant que règle sociale en Yucuna. Nous la traduisons en utilisant le verbe « devoir » ou « falloir » en français. Comme dans d'autres énoncés marquant « ce qu'il conviendrait d'être ou de faire », nous retrouvons le pronom indéfini *iná* (« on »), le complément *calé* marquant « l'état » ou la « raison » de quelque chose, et l'adverbe *palá*, « bien ».

[741] *Lahuichú cha cha'cá iná ee.* Lit. / chamanisme au-dessus gagne on si / Quand le chamanisme nous gagne. Milciades fait référence à l'état de conscience du chamane quand il est en pleine possession de ses moyens et surtout lorsqu'il a atteint un haut degré de concentration spirituelle. Pour cela, il doit se mettre en relation avec les êtres non-humains, en respectant les procédures rituelles.

père.

40.	MILCIADES	Ipatú pajaya ! Rumicha nacú nachíra'ta ipatú.	Pour la coca, je ne sais pas ce qui s'est passé ! Elle a juste dit qu'ils l'avaient arrachée.
41.		Ilere caphé rili'chá ejó caja i'rá ricá ilere.	Il y a le café qu'il a fait, là-bas, buvez-le.

42. *Favio remet la marmite de café sur le feu. Une fois servi en coca, Edilberto repose la boîte métallique devant son père et s'installe sur son jeta'pá au pied du grand pilier arrière de la petite maloca. Milciades se sert à son tour.*

43.	MILCIADES *la bouche pleine de mambe*	Nuhuáchiyajla ilé ño'jó i'jnacana. Nu'michá a'pitaje e nuphicha, Carihua i'majique, carihua iphíchaca.	Je voulais aller là-bas. Quand je suis revenu de ma baignade, le Blanc était là, il revenait.
44.	EDILBERTO	Hm jm !	Ah bon !
45.	MILCIADES	E numicha rijló : — Me'teni nuhuáchiyacajla i'jnacaje ca'jnó Tupana tajaca amaje.	Je lui ai dit : — Maintenant je voudrais aller là-bas, voir mourir Tupana.
46.		Picá ta ? E pi'jnajica ? — Uncá que nutami huani nucá. — Je, que numicha.	Et toi ? Tu vas y aller ? — Non, je suis malade. — D'accord, j'ai dit.
47.	EDILBERTO	Hm !	Hm !
48.	MILCIADES	Nojicha nojnehuá nuyámona,	J'étais alors en train de manger,

		e'iyohuá que nomíchaca, necá huaíchaca.	avant de partir, quand j'aperçus que des gens venaient.
49.		Numicha rijló : « Na ca'jná huaílachana ? »	Je lui ai dit : « Qui sont donc tous ces gens ? »
50.		Nuñapacha no'jnehuá, e'iyohuá que nomicha necá huaíchaca.	En finissant ma nourriture, j'ai vu ceux qui arrivaient.
51.		Eraquio huaíchaca, riyajalo, ri'rí, ri'nó ; *la una* nephíchaca i'michaca.	Eraquio venait avec sa femme, son fils et sa bru ; il était une heure, quand ils arrivèrent.
52.	EDILBERTO	Hm !	Hm !
53.	MILCIADES	— Mapeja nuteló, caja noricho nuñacaré chu yá'cajo nacú.	— Comme ça, pour rien, nutelo, j'en ai eu assez de rester assis chez moi.
54.		Nacai[742] ta nahuacára'ta nohuajé. Ricá ta nucajya'tá. Ricá ta la'rí quehuí nuhuilarú !	Cet engin qu'ils m'ont demandé de réparer, je l'ai démonté ; ça m'a fait un mal de tête !
55.	EDILBERTO	Na chi ricá ?	Qu'est-ce que c'était ?
56.	MILCIADES	*Planta* cají ca'jná.	Probablement un groupe électrogène.
57.	EDILBERTO	Hmmm !	Ah bon !
58.	MILCIADES	— Aú numicha : i'jná huachira'chí mapeja a'jná	— Alors j'ai dit : allons nous promener pour le plaisir par là-

[742] **Nacai** *s.* Contraction de *nacaje*. Chose, objet.

		ahuá ; caja caji ta li'chá quehuí nuhuilarú.	bas ; cette chose me fait déjà mal à la tête.
59.		Aú hue'jichá pichaje chira'jó majó, nuteló.	Alors nous sommes venus nous promener vers chez toi, nutelo.
60.		— Apú nupechu i'michaca.	— Je ne m'attendais pas à cela[743].
		Quéchani pa'ni nupechu i'jnacana nacú i'michaca ca'jnó.	Un peu plus tard, je pensais aller là-bas.
61.	EDILBERTO	Hm !	Hm !
62.	MILCIADES	— Juhui'chi huani napachiya ri'majica que calé aú, nu'michá metanaja najhua'té, e nupi'chó.	— Très simplement, ils l'ont organisée (la célébration du Vendredi Saint). Je suis donc resté un peu avec eux, puis je suis rentré.
63.		Nemicha me'teni nahuáco'ca Tupana tami, *a las tres* quéchami.	Ils ont dit qu'ils porteraient sur leur dos le corps de Tupana, à trois heures.
64.		— Caja queja chi ra'pajica ta !?	— C'est tout ce qui va se passer !?
65.		— Caja uncá na i'malare lainchu.	— Ça y est, il ne va plus rien se passer cet après-midi.
66.		Caja penaje, riya'taje najló	En dernier, il leur montrera sur

[743] *Apú nupechu i'michaca.* Lit. / autre ma-pensée était / Ma pensée était autre.

	papera meca Tupana taca'aca i'macá, rila'jica ee *misa* rila'jé.	un papier comment Tupana est mort, lors de la messe (de dix-huit heures).
67.	E uncá a'cá rila'jé, rila'jé *las doce* lapí, caja penaje.	Sinon, il leur montrera à minuit, tout à la fin.
68.	(...)	

Visite d'un ouvrier matapi chez Milciades

Le 16 / 4 / 99

1. *Vers sept heures du matin, chacun se prépare à manger du riz nature. A l'arrière de la maloca, Milciades et son petit fils Favio se sèchent près du feu, après leur baignade matinale. Nubia retire la marmite bouillante pendant que son jeune fils court chercher des assiettes.*
2. *Edilberto est resté allongé à côté du feu, dans un morceau de filet de pêche servant de hamac.*
3. *Soudain, les chiens se mettent à aboyer dehors avec hostilité.*

4. MILCIADES, *à sa fille.*	Na chi iphari ?	Qui est-ce qui arrive ?

5. *Nubia se dirige vers l'entrée et regarde au loin entre les claies de l'enceinte de la maloca.*

6. NUBIA	Hue'yú[744].	Alberto.

7. *Nubia revient et continue de servir.*
8. *Les chiens aboient encore plus fort quand Alberto ouvre la porte de la maloca.*
9. *Ceux-ci en profitent pour rentrer en même temps que lui.*

10. ALBERTO	Marí queja picá ?	C'est ainsi que tu es [745]?
11. MILCIADES	Marí queja.	C'est ainsi même.

12. *Le visiteur tend un morceau de tôle ondulée en regardant Nubia.*

13. ALBERTO	Marí pinani.	Voilà ton objet.

14. *Nubia se lève pour lui prendre la pièce de zinc, et la place sur des planches en hauteur au-dessous du toit de palme.*

15. MILCIADES	Me ño'jó pi'jichá ?	Où vas-tu ?
16. ALBERTO	Majó nu'jichá chira'jó	Par ici, je suis venu me promener.
17. MILCIADES	Sápaje chi pi'jichá majó ?	C'est pour travailler que tu es

[744] Alberto est désigné par son diminutif indigène, un terme dérivé de son nom d'adulte matapi *Hue'yuni*. Cf. *Généalogie matapi*.

[745] *Marí queja picá ?* Lit. / ceci comme-exactement toi ?/

			venu jusqu'ici ?
18.	ALBERTO	Uncá, mapeja nu'michá chira'jó majó, maáreja.	Non, comme ça pour rien, j'étais en train de me promener par ici, ici même.
19.	MILCIADES, *à Nubia.*	Pa'á rijló a'jnejí, huejápaja. Caja riji'chá *lata*[746] pijló.	Donne-lui à manger, juste un peu, maintenant qu'il t'a apporté le morceau de ferraille.

20. *Edilberto se lève enfin du filet-hamac, en soulevant sa vieille couverture.*

21.	EDILBERTO	Me ño'jó pi'jichá ?	Où vas-tu ?
22.	ALBERTO	Pichaje nu'jichá.	C'est pour te trouver que je suis venu.
23.	EDILBERTO	Uncá na i'malá maare, iná ajñácaloje. Uncá meque hua'lá.	Il n'y a rien ici à manger. Nous n'avons rien à donner.[747]
24.		Mere chi nule'jerú ?	Elle est où ma fiancée ?
25.	ALBERTO	Caja ru'jná Leticia ejó.	Ça y est, elle est partie à Leticia.
26.		*(...)*	

27. *Plus tard, les trois hommes sont assis près du feu, à l'arrière de la maloca.*

28. *Ils attendent que Nubia termine de servir le riz dans les assiettes posées par terre.*

29.	EDILBERTO	Quétanaja no'có *simi*na ta huichaje ajní ño'jó « te, te, te ».	A ce moment-là, j'ai commencé à jeter les *simi*[748] dans une direction.

[746] **Lata** *f.* (Esp.) Boîte de conserve. On désigne ainsi l'instrument moderne servant à râper le manioc. Il est aujourd'hui fabriqué par les femmes avec un morceau de tôle ondulée en zinc (pour toiture), percé en spirale à l'aide d'un clou et d'un marteau.

[747] *Uncá meque hua'lá.* Lit. / NEG façon nous-donnons-NEG / Il n'y a pas de façon pour nous de donner, nous ne pouvons pas donner.

30.		Ñaqué *Hammer* ta iphaca. E riña'tá pe'iyohua nanaquiyá.	Et c'est là que Hammer est venu. Il en a pris la moitié pour lui.
31.	MILCIADES	Naje ca pa'á quele cajetajlo ?	Pourquoi est-ce que tu donnes à ce type ?
32.	EDILBERTO	Rihuichacata pajaca rijluhuá nujhua'té.	Il en a aussi jeté pour lui.
33.	MILCIADES	Nupechu i'micha pile'jé na(qui)yachi riji'chá ta rijluhuá.	Je pensais que c'étaient les tiens qu'il prenait pour lui.
34.	EDILBERTO	Uncá. E riña'a ta nule'jé rijhua'tó rinaquiyana.	Non. Il a donc emmené un peu des miens.
35.	MILCIADES	Uncá pile'jé *taraya* i'malá *paisano* ?	Tu n'as pas un filet, *paisano*[749] ?
36.	ALBERTO	Uncá.	Non.
37.	MILCIADES	Nu'macá chojonaja calé.	Je vis juste-juste.
38.		Uncá nuhue'pila ta rica'cana.	Je ne sais même pas le lancer.
39.		Apá(la) nuca'lá mahuiru nunacojé ricá ta !	Peut-être même que je me prendrais bêtement dedans !
40.	ALBERTO	« Tapujlu !» junajé.	« Plouf ! », à l'eau.
41.	MILCIADES	Pamá pica'á rijhua'té ta i'macá !	Regarde avec ton cousin[750] !

[748] **Simi** *m.* (Esp.). (*Callophysus macropterus). Camina.*(Yuc.) Remarquons l'alternance codique : bien que le poisson soit désigné par un mot espagnol local,la règle grammaticale yucuna du pluriel (avec le suffixe *-na*) s'applique ici.

[749] **Paisano** *m.* Mot espagnol désignant quelqu'un qui habite dans la région. Pour les Indiens de langue yucuna, ce mot traduit le terme d'adresse ou de référence *teloji* qui désigne une personne dont le lien de parenté n'est pas clairement connu.

42.	ALBERTO	Ilé que po[751] ricá !	C'est comme ça !

43. *Edilberto va chercher le piment dans une boîte en plastique restée près du foyer, à l'avant de la maloca.*

44. *Nubia tend une assiette de riz à Alberto.*

45.	MILCIADES	Cajrú riña'taca tapú meyale. Cajrú huani.	Il a beaucoup rêvé l'autre jour, vraiment beaucoup.

46. *Edilberto revient avec la boîte dont il a dévissé le couvercle. Il prend l'une des assiettes et y met un peu de piment avec le bâtonnet qui était dans la boîte, devant Favio, qui est déjà en train d'avaler son riz. Nubia appelle son gamin pour qu'il vienne prendre son bol. N'ayant plus d'assiette, elle se servira ce qui reste dans la marmite.*

47.	EDILBERTO	Nuña'taca tapú, ají que nomichaca cajrú.	J'ai rêvé et j'ai vu beaucoup de choses.
48.		Nomicha tohuaya ta pitaco.	J'ai vu une pile de casquettes.
49.		Apú ta i'michá palani querani.	L'une était jolie, rouge.
50.		Marí que titaca tohuaya !	Grande comme ça, la casquette !
51.		Eyá nuji'chá ricá ta. Mahuiru nunacojé.	Alors je l'ai prise, et me la suis mise.
52.		Palá nopo'chiya ta, ricá ta nunacojé.	Je l'ai bien fixée, sur ma tête.
53.		Apá malla ta tapuna ca'jná.	C'est peut-être un rêve de filet.
54.	ALBERTO	Uncá. Camejeri iná ña'a tapuna quele.	Non. C'est plutôt un rêve de chasse.

[750] Il s'agit d'un Indien matapi de Comeyafu retrouvé noyé récemment.

[751] **Po** *excl.* L'expression « Ilé que po ricá » est surtout employée par les Indiens matapi. Les Camejeya, ou du moins les membres de la famille de Milciades, disent plutôt « Ilé que co ricá ».

55. *Après avoir attendu que Milciades se soit servi, Alberto prend lui aussi un peu de piment avec le bâtonnet de la boîte.*

56.	MILCIADES	Nacaje tapú necá huajló, nuteló.	Ce rêve veut dire quelque chose pour nous, nutelo.
57.		Pupuchi tapuna ricá, nuteló.	C'est un rêve de raie géante.
58.	ALBERTO	Ilé que caja nucá ña'taca tapú.	J'ai déjà rêvé comme ça.
59.		A'rumacaji i'macá eja'huá e'iyohuá, piyuque color, *narajá*[752] quele. Ricá nuhuayo'o naqui. Nujña'ca palá noje re'iyayá.	Il y avait des vêtements éparpillés en forêt, de toutes les couleurs, même orange. J'en ai pris un peu. J'ai choisi les plus jolis.
60.		E nemá, ilé ca paminá huaíchari !	Puis l'on dit : c'est lui, le propriétaire qui revient !
61.		E nuñaó « u'u !».[753]	Alors j'ai filé en vitesse.

62. *Tous éclatent de rire.*

63.	ALBERTO	Uncá nuhue'pila me ño'jó nuñaó.	Je ne sais pas par où je me suis enfui.
64.		Chau huani. Uncá paala piyo'queri tapuna nucá caje ta !	C'est très mauvais. Ce n'est pas bon, les rêves de voleurs !

65. *Pendant qu'il parle, Alberto s'agite en cherchant une cuillère pour manger son riz. Il n'a pas vu qu'il en reste une sur le couvercle de la marmite, derrière lui.*

66.	EDILBERTO	Maa(ro)huá cuyera, pa !	Elle est là, la cuillère, regarde !

[752] **Narajá** *s.* La couleur orange n'existe pas en langue yucuna. L'adjectif de couleur vient du mot espagnol *naranja.*
[753] *U'u !* Onomatopée qui marque la fuite.

67. ALBERTO	Hm !	Ah !
68. EDILBERTO	Nutami quemachi caja nucá ta !	Je suis un peu malade.
	Mu'jrí ta cahuítari nojló no'iyaya ja'pacari ta !	C'est la grippe qui m'ennuie, elle me travaille de l'intérieur !
69. ALBERTO	Hmmm	Ah bon !
70. MILCIADES, *à Edilberto.*	Chuhua pa'á, no'chí pinacu ricá.	Maintenant donne [l'ortie], que je puisse t'en mettre.
71. EDILBERTO	Ñaqué calé, uncá nutajnalo cajrú huani rinacu ta ! Cajrú nomacá ajopana tajnaco rinacu.	Heureusement, je ne suis jamais vraiment malade avec ça ! Mais je vois les autres s'affaiblir[754].
72. ALBERTO	Ilé que jo'ó nomacá natajnaco rinacu.	C'est vrai, je les vois se rapprocher de la mort avec ça.
73.	Nomacá camu'jí quemachi.	Je les regarde, ils ont l'air si misérables[755].
74. MILCIADES	E rinoca ta picá ?	Elle [la grippe] t'a déjà eu[756] ?
75. ALBERTO	Uncá nuteló, rihueí ta numu'jí !	Non mon vieux, elle a pitié de moi ![757]
76. MILCIADES	Caja rinola nucá, *una semana* nu'macá.	Elle m'a tenu une fois, pendant une semaine.
77. ALBERTO	Re ricá huaicha, nule'jépaca	Elle revient me voir, comme ma

[754] **Tajnácaje** *v.i.* Se terminer, se tarir. Mourir.
[755] **Camu'jí** *adj.* Pauvre. Pitoyable. Qui inspire la tristesse.
[756] *E rinoca picá ?* Lit. / INTER il-tue toi ? / Elle t'a déjà tué ?
[757] *Iná mu'jí hue'pícana.* Avoir pitié de quelqu'un. S'attrister du malheur d'autrui. Compatir.

		que ra'patachi nucá, iyamá calé, huejí que ca'lá ca'jná.	promise[758], elle ne fait que passer en moi, deux ou trois jours.
78.	*Edilberto se met à rire avec Alberto.*		
79.	ALBERTO	E nuhue'pí nujluhuá.	Donc je la connais bien.
80.	EDILBERTO	Pamá cají ta, hueji que ca'lá !	Regarde celle-là, depuis trois jours !
81.		Nacú ripata ta piño.	Elle me tient encore.
82.	MILCIADES	Pajñáque'hue Lucho i'michari majó.	Ton associé Lucho est venu ici.
83.	ALBERTO	Hm ?	Hein ?
84.	MILCIADES	Lucho.	Lucho
85.	ALBERTO	Hm, naje nuteló ?	Ah, pourquoi ?
86.	NUBIA	Pipachiya ?	Tu l'as vu ?
87.	ALBERTO	A'jná, basuro ajní ño'jó pitá.	Là-bas, du côté de la décharge.
88.	NUBIA	Hm !	Ah !
89.	ALBERTO	Meque cachuhuaja huani richira'jlaco ta !	Comme il se promenait lentement !
90.		Naje ri'jichá ta ?	Pourquoi donc est-il venu ?
91.	MILCIADES	Rimirapéhuare nacú i'jichata nojló quemare, nomácaloje rijló ricá.	Il est venu me parler de ses planches, afin que je les surveille pour lui.
92.	ALBERTO	E pimíchaca rijló ta pa'á nojló rihuemí ?	Tu lui as demandé quelque chose en échange ?

[758] *Nule'jépaca.* Ma future prise. Gibier que l'on va chasser. Il s'agit métaphoriquement de la femme qui fait des avances sexuelles dans les rêves. Elle se donne durant la nuit en laissant envisager le lendemain une promenade giboyeuse.

93. MILCIADES	Riphachiya hueji quele lichi.	Il m'a amené trois paquets de cigarettes.
94. ALBERTO	Hmmm !	Ah !
	Rile'jé ta chi ricá ?	C'est donc les siennes ?
95. MILCIADES	A'a. Quele huira ja'pí	Oui, celles qui sont adossées
	la'pacaro.	debout, en dessous du *lacre*[759].
96. ALBERTO	Hmmm !	Ah bon !
97. MILCIADES	Uncá meque rila'ló ta ilere !	Là, il ne peut rien leur arriver.
98.	Eco nomá ricá. Cajrú	Donc je les surveille. Il y a
	piyo'quejina maa(ro)huá	beaucoup de voleurs par ici.
99.	Pamá a'jná, nunani maare	Regarde l'autre jour, mes affaires
	capichataro, pa'ú que ta ajalu.	se sont perdues ici même, quatre machettes.
100.	Huajé nojé, palá nojé.	Des neuves, de bonne qualité.
101.	Rapumí chojé Carihua	En remplacement, le Blanc m'a
	iphataca nojló cají to'ró.	apporté celle qui est couchée par terre.
102. ALBERTO	Suráana necá !	Ce sont les soldats !
103. MILCIADES	Necá ta ca'jná !	C'est peut-être bien eux.
104. EDILBERTO	Pamá nule'jé *peinilla*, palá	Regarde ma machette, je l'ai bien
	noto'taca ricá cají ja'pejé.	rangée là-dessous.
105.	Marí quétana quele *peinilla* !	Elle a fini comme ça cette machette !
106. MILCIADES	Maáreje nota'á ricá ta cama	C'est là que je les avais cachées,

[759] **Huira** *s.* (Arbre non identifié). La traduction locale en espagnol est *lacre*.

		tami chami ja'pejé. Ehuá ricula ta !	sous le vieux matelas. Même par là, on est allé chercher !
107.	ALBERTO	Meque capechuni huani ricá ta !	Il a vraiment été malin !
108.	MILCIADES	Capí numá !	Je ne sais pas, je dis !
109.	ALBERTO	Ají que caru e'iyajé pajrú, ca'á ricá.	Là-bas, entre les feuilles du toit, à gauche, tu les mets.
110.	MILCIADES	Aaá !	Ah oui !
111.	ALBERTO	Ilé que ta, uncá namalá ricá !	Là au moins ils ne regardent pas.
112.		Uncá nahue'pila mere que piyurí.	Ils ne savent pas où tu les laisses.
113.	MILCIADES	Ilé que ca'jná rila'cana.	C'est peut-être comme ça qu'il faut faire.
114.	ALBERTO	Cajaya naculata ma(jo)huá piyuque, ají queja calé tu'u que caja queja.	Puisqu'ils fouillent partout par ici, c'est comme ça qu'il faut faire.
115.	MILCIADES	Piyúqueja huani, uncá nomalá ilé caje.	Pour tout ! Je n'ai jamais vu ça.
116.	ALBERTO	Curumi ta ca'jná ricá.	C'est peut-être Curumi !
117.	NUBIA	*Decol* caje maca, *ACPM* i'macá. Piyúqueja najña'ta ricá ra'rú jhua'to.	Il y avait de l'eau de javel, du kérosène. Ils ont pris toutes les bouteilles.
118.	ALBERTO	Necá ta !	C'est eux !
119.	MILCIADES	Ñópojlo nu'rí le'jé i'macá.	Elle était grande celle de mon fils.

120.		Marí quétana ra'rú chu i'macá !	Il restait un fond grand comme ça !
121.	ALBERTO	Cajrú ata'acachina. Uncá iná hueila na ata'aca necá.	Il y a beaucoup de voleurs. On ne sait jamais lequel c'est.
122.	MILCIADES	Na cají ta ápari maare i'macá ?	Qui c'est celui qui est venu travailler par ici ?
123.		Na pajaca rií ta ?	Comment s'appelle-t-il donc ?
124.	NUBIA	*Casimiro.*	Casimiro.
125.	MILCIADES	*Casimiro* jápaca.	C'est Casimiro qui travaillait.
126.		Numá rijló:	Je lui ai dit:
		— *Paisano*, uncá pamala na ca ata'ari nunani maare ?	— *Paisano*, tu n'as pas vu le genre d'individu qui aurait pu voler mes affaires par ici ?
127.		— Uncá paijano[760].	— Non, paisano.
128.		— Me la'jé chi nata'á ricá ?	— Comment ce fait-il alors qu'on m'ait volé ?
129.		Mapeja nuñacaré ta, jiyo'taqueja !	Sans rien, [j'ai retrouvé] ma maison, cambriolée !
130.	ALBERTO	Hmmm !	Aaah !
131.	MILCIADES	« Apá uncá nomalá na ca ata'año inani.	« Je ne l'ai peut-être pas vu celui qui a volé vos affaires.
132.		Caja hue'chumi nócho'no	Tôt le matin, je suis sorti

[760] De nombreux mots yucuna subissent des variations dans leur prononciation en échangeant le [s] et le [h]. Par exemple *yase* (toucan) peut aussi se prononcer *yaje*. Le mot espagnol *paisano* est ici prononcé *paijano*.

	jápaje.	travailler.
133.	Aú uncá nomalá na ca ña'rí necá ».	Et je n'ai vu personne qui aurait pu les prendre ».
134.	Ejomi rimá nojló:	Puis, il me dit:
135.	« Apa Ti'i ta, Ti'i yani ta ca'jná ata'año ricá.	« C'est peut-être du côté de Tigre[761], ses enfants probablement.
136.	Necá ta calé, camu'jí la'caño, meyale ne'má ta nuliyá ajalu ya'taje ! ».	Ce sont eux, ils sont très pauvres ; l'autre jour, ils m'ont emprunté ma machette ! »
137. ALBERTO	Caja co numá necá ta ata'año ricá !	Je t'avais bien dit que c'était eux les voleurs !
138.	Pa meca napura'có nanacu ta !	Regarde comment l'on parle d'eux !
139.	Necá huaja ata'año a'jní ño'jó que.	Ce sont surtout eux qui volent un peu partout.
140.	Ilé que huaja ne'macá nanacu.	Et là, c'est justement ce qu'on dit d'eux.
141. EDILBERTO	Pa ! A'jná me huacajé ca riyani ta i'má cajerú ata'ataje.	Regarde : quand est-ce que c'était déjà que ses rejetons ont été voler du manioc ?

[761] Il s'agit ici d'un colon d'une soixantaine d'année qui élève aujourd'hui des porcs sur une île en aval de La Pedrera. Ce surnom fait référence à son passé dans la région, du temps de la vente des peaux de tigres. Remarquons le changement de prononciation du mot espagnol *Tigre* en *Ti'i* dans une conversation en langue yucuna. Rappelons aussi que la consonne [g] n'existe pas dans cette langue.

142. ALBERTO	Pacuru Rosario mená nata'aca que i'majica.	Ils volaient tout le temps dans la chagra de ta tante Rosario.
143.	Caja ehuaja natajátaco tajla rinacu. Rejé nayurí ta rata'acana.	Pour finir, ils ont failli en mourir. A partir de ce moment, ils ont arrêté de la voler.
144.	Pajluhua ta taca'quela ee rinacu, palá huani jo'ó !	Si l'un en était mort, c'était bien fait !
145. MILCIADES	E numá rijló ta :	Et je lui ai dit :
146.	— *Paisano* pila'á nojló nacaje. Picá ja'parino rehuá ta, eo[762] pamájla nojló ricá. Huaca lana'queja rinacu.	— Mon ami, s'il te plaît.[763] Toi qui passes souvent par chez eux, tu ne pourrais pas voir si elles [les machettes] sont là-bas, pour moi. Les nôtres, elles sont marquées.
147.	— Je, que rimacá.	— D'accord, dit-il.
148.	E'iyonaja, uncá ri'malá ta rejó. Uncá meque ri'malá ta nojló !	Mais il n'y est pas allé. Il ne pouvait même pas faire ça pour moi !
149.	Marí nomá !	C'est tout ce que je vois !
150. ALBERTO	Hmmm !	Aaah !
151. MILCIADES	E na paja quemari nojló...	Qui c'est déjà qui m'a dit...
152.	Numacá a'jná ehuá, e nemá	Quand je l'ai raconté là-bas, on

[762] **Eo.** Élision de *eco*. Ici, on peut le traduire par *donc.* Selon le dictionnaire des Schauer, il adoucit une phrase impérative et marque la conséquence.
[763] *Pila'á nojló nacaje.* Lit. / fais pour-moi quelque-chose /

		nojló:	m'a dit:
153.		Ricá ta ca'jná ata'atari ricá.	C'est peut-être bien lui le voleur.
154.	ALBERTO	Ilé-yá-pú[764] caja.	Il en est un, lui aussi.
155.	MILCIADES	Eyonaja calé riphata ta ajalu ! Mere paja rito'tá ?	Heureusement, il a déniché une machette. Où est-elle donc ?
156.	NUBIA	Ilé ta cají ta to'ró ajalu ji'lami ta !	Celui qui est là-bas, le morceau[765] par terre.
157.	EDILBERTO	Ricá cají to'ró carihua jeta ja'pí.	Celui qui est étendu sous le hamac du Blanc.
158.	MILCIADES	E rimá nojló : « Na le'jé cají ajalu, naca'care ta ? Uncá huale'jé ta ! ».	Il m'a dit: « A qui appartient-elle cette machette qu'on a jetée ? Ce n'est pas la nôtre ! ».
159.		Ricá puíchiyo, me ño'jó paja hue'jná ?	Après cela, où étions-nous déjà ?
		Gregorio ejó.	Chez *Gregorio*.
160.		Cají nulaqué ta, ricá ne'jnata majó. Iphatari *Curumicito* ta, *basura* a'jní ño'jó pitá. Ri'jnaca ta ají que majó.	Mon petit fils, celui-là, ils l'ont envoyé ici. Il a rencontré Curumi junior, du côté de la décharge. Il venait par ici.
161.		E rimá rijló ta :	Alors il lui dit:
162.		— Me ño'jó pi'jichá ?	— Où vas-tu ?

[764] *Ilé-yá-pú.* Élision de *Ilé eyá apú.* Lit. / celui-là à-partir-de autre /

[765] **Ji'la** *s.* Racine ou base d'une chose. Le suffixe *-mi* signifie qu'une étape a été dépassée. Ici, la machette a fait son temps, elle est « morte ». Il ne reste plus que sa « racine cassée ».

	— Uncá !	— Non, [nulle part].
	Basura eyá culaje nu'jichá.	Je vais fouiller la décharge.
	Me ño'jó chi pi'jichá ?	[Et toi] où vas-tu donc ?
	— Nu'jichá chuchú ejó.	— Je vais chez mon grand-père.
163. ALBERTO	Ricá ta nuhue'pique !	C'est lui, je le savais.
164. MILCIADES	Ricá ta huani jo'ó !	C'est sûrement lui !
165. ALBERTO	Ilé ño'jó ta quehuaca !	Là, c'est vrai !
166. MILCIADES	Nomaje ricá ta mere hue'chú ca'lá.	J'irai le voir bientôt.
167. ALBERTO	Chaje huani riyajalo ta !	Sa femme est encore pire !
168.	Calapichilo ta ! Pijluhuaja rota'ata nacaje.	Une vraie guenon ![766] Elle dérobe tout ce qui se trouve sous ses yeux.
169. *Les deux vieillards se mettent à rire.*		
170. MILCIADES	Pihue'pí ta cají. Pi'jná ña'jica ricá, nu'rí.	Tu le sauras maintenant. Rappelle-toi s'en[767], mon fils.
171. EDILBERTO, *montrant une machette.*	Cají meyaleje, ohuilá.	Celle-ci est neuve, tonton[768].
172. ALBERTO	Me caje ?	Laquelle ?
173.	Cají ?	Celle-là ?
174. EDILBERTO	A'a.	Oui.
175. MILCIADES	Carihua iphata cají majó,	Le Blanc a apporté celle-là, en

[766] **Calapichi** *m.* (Yuc.). *Maicero* (Esp.). Sapajou apelle. (*Cebus apella*). Le suffixe *-lo* marque le feminin.
[767] *Pi'jná ña'jica ricá.* Lit. / vas porter-FUT ceci / Emporte-le.
[768] **Ohuilá** *m.* Frère de père. Terme d'adresse de parenté. Dans certains contextes,il peut aussi être utilisé comme terme affectif pour un « époux de soeur classificatoire du père », comme c'est le cas ici.

		rapuí[769] chojé.	remplacement.
176.	MILCIADES	Majaloni huani nayurícata huecá.	Sans même une machette, ils nous laisseraient.
177.	ALBERTO	Chau huani. Nala'cá camu'jí iná i'macá. Uncá nata'ala liñeru minaná caje le'jé. *Para qué uno va robar otro pobre ?*	C'est très mal. Ils le font même si on est pauvre. Ils ne volent pas ceux qui ont de l'argent. A quoi ça sert de voler un autre pauvre ?
178.	MILCIADES	Capí numá.	Je ne sais pas, je dis.

179. *Le repas terminé, Milciades se lève pour aller chercher sa boîte en acier.*

180. *Il ouvre le couvercle, s'approche de son invité et lui tend la boîte.*

181.	MILCIADES	Jup !	Hé !
182.	ALBERTO	Je !	Ah !

183. *L'homme sort de la boîte une grande cuillère en métal dépourvue de manche et se sert un peu du reste de mambe. Le chien blanc de Milciades est venu se coucher près de lui. Alberto parle maintenant la bouche pleine en observant le chien.*

184.	ALBERTO	Na rií ta cají ?	Comment s'appelle-t-il celui-là ?
185.	MILCIADES	Jareyú ta !	Blanc !
		Ijnuni huani !	[Il est] très paresseux !

186. *Alberto se met à rire.*

187.	ALBERTO, *en rendant la boîte à Milciades.*	Hm jm !	Hé !

188. *Milciades reprend la boîte et racle de nouveau le fond. Il se sert deux fois pour avoir lui*

[769] *Rapuí chojé.* Élision de *rapumí chojé*. Sur sa trace. À la place.

aussi les joues pleines. Alberto s'allonge dans le filet à gauche du pilier arrière. Milciades s'installe sur son banc traditionnel, dont la place est toujours à la base de ce même pilier, face à l'entrée.

189.	NUBIA	Me ño'jó pi'jichá ?	Où vas-tu ?
190.	ALBERTO	Uncá.	Non [nulle part].
		Maárejeja nu'jichá.	C'est ici que je suis venu.
191.	MILCIADES	Uncá jápacaje i'malá ?	Il n'y a pas de travail ?
192.	ALBERTO	Uncá !	Non !
193.		Icá aú, mapeja nuchira'ó.	C'est pour cela que je me promène juste comme ça.
		Uncá liñeru i'malá nemicha ta !	« Il n'y a pas d'argent », disent-ils !
194.		U'huaca liñeru i'majica ee, nuhuá'je pijló nemíchaca ta !	« Quand il y aura de l'argent, je t'appellerai », qu'ils disent !
		Uncá jo'ó ra'lata que ilé, imichi jero'cana huemí.	Il ne m'a toujours pas payé pour cela, le prix du défrichage.
195.	MILCIADES	Uncá jo'ó ?	Toujours pas ?
196.	ALBERTO	Uncá !	Non !
197.	MILCIADES	Yee !	Oh là là !

198. Dehors, les chiens s'égosillent.

199. *Un ouvrier noir passe sur le côté de la maloca et se dirige vers le poulailler.*

200.	Le Noir	Hue'yú !	Hue'yú !
201.	ALBERTO	Ooo !	Quoi !
202.	Le Noir	*Que hace haciendo pereza acá ?*	Qu'est-ce que tu fais à flemmarder ici ?

203. ALBERTO, *riant la bouche pleine.*	Hm jm jm !	Hé ! Hé ! Hé !
	Nada ! Yo no trabajé ayer ?	Rien ! Je n'ai pas travaillé hier ?
204. Le Noir	*Usted debe estar trabajando !*	Tu devrais être en train de travailler !
205. ALBERTO	*Hombre !*	Oh là !
	No hay plata !	Il n'y a pas d'argent !
	No hay plata para trabajar.	Il n'y a pas d'argent pour travailler.
	Trabajo hay, pero no hay plata !	Du travail il y en a, mais il n'y a pas d'argent !
206. MILCIADES, *regardant le chiot de Nubia.*	Nutu, marí cají to'ró yahui ta ajñájica ricá.	Ma fille, ce qui est par terre là-bas, le chien va le manger.
207.	Pito'ta cají ajní ño'jó paineco.	Mets ceci là-bas en premier.
208. NUBIA	Na ta ?	Quoi donc ?
209. MILCIADES	Cujnú lupemi ñani.	Les miettes de cassave.

210. *Nubia jette les restes de cassave dehors. Son chiot sort pour les manger. Elle referme la porte.*

211. MILCIADES	E ripi'chaco ta !	Et voilà, il est parti.

212. *Edilberto s'intalle sur l'autre banc, le dos tourné à son père.*

213. EDILBERTO	Chuhua pa'á nuhuajlé.	A présent, mets-en sur mon dos.
	Chuhua !	Maintenant !

214. *Le vieillard frotte à pleines mains les orties sur le dos de son fils.*

215. EDILBERTO	Hm !	Aïe !
	Ajhuiñenami naya no'ó lalemi.	Je suis tombé d'un arbre, hier.
	Quéhuini yuhui'né ta !	Elle fait mal l'ortie !

216. ALBERTO	Re e'iyajé chaje huani.	Il y en a de beaucoup plus fortes.
217. EDILBERTO	Quehuínani[770] cají ta !	Elle est très douloureuse, celle-là !
218. MILCIADES	Caja queja uncá chu iná a'lá ricá ta !	C'est comme ça lorsqu'on n'en met pas !
219. ALBERTO	E uncá no'lá piño ricá ta !	Moi non plus, je ne me la mets pas, celle-là !
220. NUBIA	Cají la'cana[771] huemí ta ra'tá pijló ?	Pour ce poulailler, il t'a payé ?
221. ALBERTO	A'a.	Oui.
222. MILCIADES	Méreje ra'á ta ?	Combien te donne-t-il ?
223. ALBERTO	Mapeja nuquejá'cano *diez...*, *cinco mil pesos*, *diez mil.* *Cinco mil para yo trabajar !*	Je demandais simplement dix..., cinq mille pesos, quelquefois dix mille[772]. Cinq mille pesos pour moi travailler ![773]
224. MILCIADES	Je ! Je ! Je !	Hé ! Hé ! Hé !
225. ALBERTO	Ricá nacojé ritajnó.	C'est avec ça qu'il s'est terminé [le travail].
	Uncá ramalo ta ñaqué.	Ce n'est pas rentable[774] comme ça.
226.	Caja ya raú ta ja, iná ajñá iná	C'est juste suffisant pour pouvoir

[770] **Quehuínani** *adj.* Élision de *quehuini huani*. Lit. / douloureux très /
[771] *Cají la'cana***.** Cette construction. Ce travail.
[772] Alberto est hésitant à dire précisément le prix auquel il est payé. 10000 pesos valent environ 36 francs, en avril 1999.
[773] Par cette alternance codique, les mots appartenant au lexique du système linguistique espagnol ne sont pas employés selon les règles syntaxiques courantes.
[774] *Uncá ramalo ta ñaqué.* Lit. / NEG il-voit-NEG-REFL EXCL ainsi / Il ne se voit pas comme ça [le fruit du travail].

		a'jnehuá[775].	manger.
227.	MILCIADES	Quehuaca ta !	C'est vrai !
228.	*Edilberto sort pour aller chercher une pierre servant à aiguiser les machettes.*		
229.	MILCIADES	Chuhuaca caja nunani ta tajnó, nuteló !	A présent, mes récoltes[776] se sont terminées, mon vieux !
230.	ALBERTO	Yee !	Oh !
231.	MILCIADES	Jita ñani nula'jé ; ricá nula'jé *vender.*	Je vais fabriquer un petit canoë et j'irai le « vendre ».
232.		Caja nule'jé me'teni *heramienta* ta !	Maintenant, j'ai mes propres outils !
233.	ALBERTO	Hmmm !	Ah bon !
234.	MILCIADES	Ají nuyánijlo, caja nula'á me'teni. *Sábado* huacajé nujme'tá ricá. Me'teni nu'jnaca rejó ta !	A mes enfants, je suis en train d'en fabriquer un en ce moment. Le jour de « samedi », je l'ouvre[777]. Maintenant je vais aller là-bas !
235.	ALBERTO	Hmm !	Ah !
236.	*Edilberto revient et pose la pierre près du banc où il était assis. Puis, il prend la machette laissée par terre, se rassoit et commence à l'aiguiser.*		
237.	EDILBERTO, *au chiot, rentré*	Pi'jichá piño chi apiro'jé que	Tu es encore venu lécher !

[775] *Caja ya raú ta ja, iná ajñá iná a'jnehuá.* Lit. / déjà à-partir-de avec-ceci EXCL précisément on mange sa-propre nourriture /

[776] *Nunani.* Mes choses. Il s'agit ici des produits de la chagra. En espagnol, les Indiens traduisent cette phrase par une métonymie en disant « Ma chagra s'est terminée » *(Mi chagra se acabó).*

[777] Milciades parle du tronc de *laurel* (espèce de laurier) qu'il est en train de creuser avec soin, de manière à ce que les deux côtés de la coque soient parfaitement symétriques et d'épaisseur régulière. Il utilise du fil de couturière noirci avec l'intérieur d'une pile R20, afin de faire tous ses tracés rectilignes, et de mesurer précisément ce qu'il lui reste à raboter. Ensuite, il ouvrira le tronc en le chauffant au-dessus d'un feu, et en écartant progressivement les bords avec de grandes pinces de bois (poteaux à moitié fendus dans le sens de la longueur) resserrées et maintenues à l'aide de cordages. Cette technique de fabrication des canoës est originaire du Brésil.

sans permission.	jo'ó !	
238. ALBERTO, *s'adressant à Favio.*	Pa'pá rinacu ya chuhua !	Chasse-le d'ici, tout de suite !
239. ALBERTO	E pi'jnaca Camaritagua ejó ?	As-tu été à Camaritagua ?
240. MILCIADES	Uncá !	Non !
241. ALBERTO	Nuhuáchiyajla i'jnacaje yuchi apiro'jé. Eyonaja calé uhuarini huani majó.	Je voulais aller manger du huansoco. Mais il fait mauvais, maintenant.
242. NUBIA	Me ño'jó ?	Faire quoi ?
243. ALBERTO	Yuchi apiro'jé.	Manger le huansoco.
244. EDILBERTO	Cajrú huani nomacá ri'macá ta !	J'ai vu qu'il y en avait beaucoup !
245. ALBERTO	Que jo'ó nemacá cajrú huani ricá que.	C'est vrai, on dit qu'il y en a vraiment beaucoup.
246. MILCIADES	Re chi yuchi me'teni ?	Il y a du huansoco, maintenant ?
247. ALBERTO	Cajrú ricá que Hernan yajalo quemacá.	En quantité, disait la femme de Hernan.
248. MILCIADES	Me ño'jó paja ne'macá huacajé ?	Comment c'était, le jour où ils y sont allés ?
249. ALBERTO	Cajrú namata'á ri'ché.	Ils ont coupé beaucoup de branches.
250.	Iyamá nale'jé i'mari.	Il n'y en avait plus que deux.
251.	Pa, cunú icha que racúhua'a ta !	Ecoute, il était chargé comme avec des fruits de *cunú* ![778]

[778] **Cunú** *s.* Variété d'hévéa dont le fruit est comestible.

252.	Cajrú ruyani apiro'cá ricá. Cajrú naca'cá ra'rumi nañacaré eyá tujra *Lucía* ñacaré iná amá ra'rumi pitaco caja penaje.	Ses enfants se sont vraiment régalés. Elles sont nombreuses les pelures qu'ils ont jetées; on en voit depuis leur maison jusqu'à celle de Lucia.
253.	(...)	

Paroles cérémonielles d'offre de nourriture

Informateur : Milciades Yucuna

1. Ilé puícha'o penaje nuya'tá pijló nacaje i'macá locópa'la.	Avec cette corbeille[779] je te montre le plus que je peux[780].
2. Uncá majhuáque'naru calé iná puráca'lo i'macare nacú marí que'iyajopacaje.	Ce n'est pas sans invité[781] que l'on raconte ainsi les paroles de chacun dans une cérémonie.
3. Nacaje i'macá locópa'la i'macá que'iyajopacaje huáque'na puícha'o penaje, iná amá ya'tacana pajlocaca ineje hua'té.	Il existe une raison pour laquelle le plus que l'on peut va servir les invités de cérémonie. C'est afin que l'on puisse observer[782] ce qui se présente entre frères[783].
4. Nacaje penajeca iná amacá maná la'cana i'macá que'iyajopacaje.	C'est pour que l'on puisse voir ce que chacun fait personnellement[784], qu'existent les cérémonies.
5. Marí inajlo pajñacani penaje caja iná amá yucuna i'macana pajlocaca.	Cette union avec l'autre, elle se fait pour que l'on voie la façon dont les histoires se racontent entre nous.
6. Marí ineje hua'té cají palamane calé iná amacá iná puráca'lo la'cana.	Comme cela avec ses frères, cette bonté, on l'observe pour en faire des paroles.
7. (...)	

[779] **Puíchaji** *s.* Artisanat, vannerie.
[780] **Locópa'laji** *s.* Ce qui est à portée de quelqu'un. Domaine de possibilités. Le maximum de ce que l'on peut accomplir.
[781] **Majhuáque'naru** *adj.* Sans invité. Le préfixe *ma-* est un préfixe qui marque le manque (privatif).
[782] **Amácaje** *v.t.* Voir, apprendre en observant.
[783] **Ineje** *s.* Ce terme nous a été traduit par « frère(s) ». Dans un tel contexte, ce terme signifie plutôt le lien social idéal que l'on veut entretenir avec ses invités. Il permet bien entendu de désigner tous les consanguins et affins (potentiels ou effectifs), c'est-à-dire tous les participants masculins de la cérémonie.
[784] **Manaji** *s.*Comme nous l'avons indiqué par ailleurs (Chap. 6), ce terme peut se traduire par « l'être intérieur » d'une personne ou d'une chose. Il s'utilise habituellement comme terme de référence pour désigner quelqu'un que l'on identifie personnellement pour l'interpeller, lui demander quelque chose, ou le sanctionner.

Paroles cérémonielles de clôture

Informateur : Milciades Yucuna

1.	L'INVITÉ, *s'étant approché de son hôte*	Caja arápa'ca tajichó chuhua.	Ça y est, le bal est terminé.
		Uncá na i'malá arápa'jico.	Plus personne ne va danser.
2.		Chuhua hua'pichaco.	Maintenant, nous nous en allons.
3.		Caja huema'á pipiri yale pijhua'té.	Ça y est, nous avons écouté les chants de chontaduro avec toi.
4.		Ñaquele caja hua'picho chuhua.	Alors, nous partons à présent.
5.	L'HÔTE	Nuhuata pi'jnaca pipiri ira'jé nu'jhuaté.	Je veux que tu viennes boire le (jus de) chontaduro avec moi.
		I'macale marí que numá pijló.	Parce qu'il en est ainsi, je te le dis.

6. *L'hôte place devant son invité une marmite pleine de jus de chontaduro, dans laquelle flotte un bol en plastique. L'invité se sert, puis rejette le bol dans le liquide.*

7.	L'HÔTE	Ñaqué ricá nuteló !	C'est bien, nutelo !
8.		E jo'ó caja paisi lupemi huejápaja, ñaqué ilé numá pijló : nuhuata apú que'iyajupaca amácana	Il reste encore de la pâte de chontaduro, alors je t'annonce que je veux qu'un autre bal soit vu.
9.		I'macale marí que numá pijló nuteló, pihue'pica rijló.	Parce qu'il en est ainsi, je t'avise nutelo. Tu le sais (maintenant).
10.	L'INVITÉ	Ñaqué caja nuteló.	C'est bien, nutelo.
11.		Pi'maquee queja'cana nuhue'pí, pi'jnaca nojló riyucuna i'macá.	Quand tu demanderas ce que j'en pense, tu viendras m'informer à ce propos.
		E hue'jná pijhua'té arápa'ca.	Et nous irons danser avec toi.
12.			
13.		(...)	

Conversation à propos du groupe électrogène

Narrateur : Milciades Yucuna
Le 20 / 1 / 99

1.	Numicha Gonzálojlo :	J'ai dit à Gonzalo :
2.	— *Planta* iphaca huacajé, nemá pamineco :	— Le jour où est venu le groupe électrogène, ils ont dit en premier :
3.	— Mari *planta* iphicha, ina'uqué le'jé !	— Le groupe électrogène est arrivé, c'est celui des gens !
4.	— Uncá *Corregimiento* le'jé calé. Ina'uqué le'jé ricá, *Comunidad* le'jé !	— Ce n'est pas celui du *Corregimiento*, c'est le nôtre, celui de la Communauté !
5.	— Ñaquele, majó jácho'jo.	— Par conséquent, c'est ici qu'on le monte.
6.	E nemá : — Me'teni huala'jica *reunión* rinacojé. Huaijla meque ca ina'uqué quemájica.	Ils dirent aussi : — Tout à l'heure, on va faire une réunion à ce sujet. On verra ce que vont dire les gens.
7.	Ñaqué huaja nemicha : — Majó nahuata riña'cana.	Et là ils ajoutèrent : — C'est ici qu'ils veulent qu'on l'amène.
8.	E capitán Luciano quemá : — Chuhua huapura'jico. Meque ipechu rinacu ?	Alors le capitaine Luciano a dit : — C'est maintenant que nous devons parler. Qu'est-ce que vous en pensez[785] ?
9.	Cají *planta* iphíchari. Ñaquele chi majó riña'cale i'majica ?	Le groupe électrogène est venu. Ne doit-il donc pas être ici ?
10.	E nemá rijló :	Et ils lui répondirent :
11.	— Caja huemicha, majó riña'cana.	— Ça y est, nous avons parlé. C'est ici qu'on l'amène.

[785] *Meque ipechu rinacu ?* Lit. / comment votre-pensée à-ce-propos ? / Comment est votre pensée là-dessus ?

12.	— Majó, cajrú ina'uqué. Majó pumí ta, cajrú ina'uqué !	— Il y a beaucoup de monde ici, de ce côté, beaucoup de monde !
13.	— Eyá pa'nojó, uncá ina'uqué i'malá.	— Et de l'autre côté, il n'y a personne.
14.	— E mequela ña'jé ina'uqué pa'nojó.	— Il y a très peu d'habitants de l'autre côté.
15.	— Majó paja íqui'runa ina'uqué. Ñaquele majó huajña'jé.	— C'est ici que les gens sont nombreux. Par conséquent, nous devons l'apporter ici.
16.	— I'jná huaji'chá chuhua !	— Allons le chercher maintenant !
17.	Caja huapuri'chó maare. I'jná huaji'chá chuhua !	Ça y est nous avons parlé à présent[786]. Allons le chercher tout de suite !
18.	E numá najló: — Nomicha ripechu quechíri'chaco rinacojé.	Alors je leur dis: — J'ai vu que sa pensée se trompait à ce sujet.
19.	Naje uncá rihuá'la *secretaria corregidor* le'jé jema'caloje meque que rumacá rijló ?	Pourquoi n'appelle-t-il pas la secrétaire du corregidor pour entendre ce qu'elle va lui dire ?
20.	E nomicha puráca'loje jácho'chaco rijló rujhua'té.	J'ai aussi vu qu'il allait avoir des problèmes[787] avec elle.
21.	E nemá nojló : — Uncá na penaje calé quele ileruna ta !	Ils me dirent alors : — Elle ne sert à rien celle-là !
22.	— Huale'jé cari !	— C'est le nôtre !
23.	E numá najló: — Ñaqué ricá.	Et je leur dis: — D'accord.

[786] *Caja huapúri'cho maare.* Lit / déjà nous-avons-parlé ici /
[787] *Puráca'loje jácho'cajo.* Des paroles qui montent, qui jaillissent.

24.	Mapeja calé numacá.	Sans vouloir me mêler de ce qui ne me regarde pas, je vais vous dire une chose[788].
25.	Caja i'jichari nucá maáreya i'macá. Mapeja calé nupura'có.	Cela fait longtemps que je suis parti d'ici. Je vais parler juste comme ça.
26.	Ñaqué huaja *Carmenza secretaria* iphaca, carí naliyá ricá.	Quand sera arrivée la secrétaire Carmenza, ce sera le leur.
27.	Caja nacuhuá'taca pa'jnó ricá, *Corregimiento* ejó.	A ce moment-là, ils le feront traverser de l'autre côté, jusqu'au Corregimiento.
28.	E numá najló: — Ilé co numicha nacú ijló. E amíchaca chuhua que ilé !	Alors je leur ai dit : — Voilà ce que je vous dis à ce sujet. Maintenant, vous allez voir comment ça se passe !
29.	Gonzalo quemicha nojló : — Quehuaca, o'hué.	Gonzalo me dit alors : — C'est vrai, grand-frère.
30.	Uncá ina'uqué le'jé calé que ilé. *Corregimiento* le'jé ta que ilé ! Mapechuhua napura'có que ilé !	Cela n'appartient pas aux gens, mais au Corregimiento ! Là, ils parlent sans réfléchir !

[788] *Mapeja calé numacá.* Lit. / sans-rien ÉTAT Je-dis-PROGR / En étant sans rien, je parle. Même si je n'ai pas les qualités requises pour parler, j'ai quelque chose à dire.

Conversation sur les prix de l'alcool et des cigarettes

Narrateur : Milciades Yucuna
Le 20 / 1 / 99

1. Nemá nojló :

   — Méreje cahuí huemí a'jná *Pedrera* ejó, *Montilla* huemí ?

   Ils m'ont dit :

   — C'est combien[789] le prix de l'alcool, là-bas à la Pedrera, pour une bouteille de *Montilla* par exemple ?

2. E numá najló :

   — *Doce mil pesos* rihuemí, *Pedrera*.

   Je leur ai répondu :

   — Douze mille pesos, elle vaut à La Pedrera.

3. E nemá nojló :

   — E ta *Juancho* a'á huajló cahuemini huani : *quince mil.*

   Et ils m'ont dit :

   — Alors Juancho nous la vend très cher : quinze mille.

4. — Richaje huani, ra'á huajló ricá. Cajrú huani rata'aca huecá majó cají. *Piel Roja* a'á huajló, *mil pesos*.

   — Beaucoup plus cher, il nous la vend[790]. Il nous vole ici vraiment trop. Le paquet de *Piel Roja*, il nous le donne à mille pesos.

5. E numá najló :

   — *Pedrera*, rihuemí *seis cientos*.

   Et je leur ai dit :

   — À La Pedrera, il vaut six cents.

6. — Ra'á huajló *Imperial dos mil pesos*. Marí que rata'ca huecá maárohua.

   — Il nous vend le paquet d'*Imperial* deux mille pesos. Voilà comment il nous vole par ici.

7. Aú numá najló :

   — Rile'jé liñeru aú riña'cale ca'jná, ra'cá ñaqué ijló ricá !

   Alors je leur ai dit :

   — Il se prend sûrement de l'argent ; c'est pour cela qu'il vous les vend à ce prix !

[789] **Merejé** *adv.* Lit. / jusqu'où / « Jusqu'où va le prix de l'alcool ».
[790] *Richaje huani***.** Lit. / plus-haut-que-lui beaucoup / « Il nous la donne beaucoup plus haut que cela ».

Photo 1. Maloca yucuna à Leticia

Photo 2. Fin de construction d'un canoë chez Milcialdes (C. 16 / 4 / 99, séq. 234, n.45). La coque a été percée sur toute sa surface pour être taillée en mesurant son épaisseur

précisément, puis ouverte au-dessus d'un feu. Il faut ensuite reboucher les trous avec des bâtonnets de bois. On aperçoit à l'arrière plan la maloca unifamiliale.

Photo 3. Partage rituel du *lucují* (tabac en poudre), lors d'un bal de chontaduro.

En bas à droite, il reste un peu de jus de chontaduro dans une marmite. Au premier plan, le maître de maloca garde derrière lui la coca à mâcher dans deux boites en métal.

Photo 4. Enfants participant à un bal de chontaduro.
Comme les hommes, les jeunes garçons des familles invitées dansent en costume. En revanche, jamais ces deux petites filles ne le porteront.

Photo 5. Danseur costumé du bal de chontaduro lors de son irruption dans la maloca (D.5 / 2 / 99, séq. 61).

Photo 6 et 7. Fin de repas après un effort collectif. La minga était organisée par une famille métisse de Camaritagua. Sur la photo du haut, les hommes mâchent la coca, fument des cigarettes, et boivent de l'alcool de canne à sucre (*ochenta y ocho*). Sur celle du bas, les femmes attendent les derniers travailleurs, pour leur servir un bouillon de viande et de légumes (Esp. *sancocho*)