

La parole voilée ou les beaux-frères inévitables chez les Ticuna ¹

Jean-Pierre GOULARD

La violence rituelle comme forme d'expression de la communication sociale a été abordée dans plusieurs groupes ethniques des basses terres d'Amérique du Sud par différents auteurs. Une approche plus globale a été avancée par J. JACKSON à partir de l'ethnographie du Vaupès.

Le texte qui suit propose l'analyse d'un événement qui se déroule chez les Ticuna, dans la dernière partie de la célébration d'un rituel, et qui donne une nouvelle impulsion à la dynamique sociale. La tension latente dans les rapports sociaux trouve un espace favorable dans tout rassemblement de population. La violence qui s'installe alors suit un processus au cours duquel l'allusion à "l'ennemi" va progressivement être introduite. Les rumeurs persistantes qui circulent au quotidien sont actualisées par des défis qui peuvent évoluer en conflits et s'étendre de l'individu à la parentèle. La forme particulière que prend alors le déroulement du rite se situe tout à fait dans la logique de l'organisation de la société et consiste, par analogie, à (re-)placer le beau-frère dans la structure sociale où les relations se jouent entre les hommes, avec les femmes comme éléments "déclencheurs". Une telle situation n'est pas systématique mais ce mode de rapports se répète périodiquement.

Comme le suggère SPERBER, "un minimum de traitement rationnel précède tout traitement symbolique" (1979:41), aussi nous insisterons sur les conditions qui permettent l'émergence d'un tel événement. Il s'agit de proposer une interprétation plausible à l'expression réelle de la violence, exprimée dans un cadre rituel.

Les Ticuna

Les Ticuna constituent une population de plus de 30'000 personnes réparties entre le Brésil, la Colombie et le Pérou. Les frontières n'ont jamais été un obstacle aux déplacements et à la revendication d'une identité commune, celle de Du-ûgû ², autonome sous lequel se reconnaissent les Ticuna et qui se définit à partir de plusieurs traits communs. La langue, de type tonal (5 tons), présente tout au plus quelques variantes lexicales qui font dire toutefois à certains locuteurs ticuna qu'il existe une langue de l'intérieur (la forêt) et une autre de l'extérieur (celle du fleuve Amazone): cette distinction reflète plus un degré d'intégration économique dans la société régionale qu'une réelle différenciation linguistique.

L'organisation sociale repose sur une division en moitiés, explicitement nommées, l'une "à plumes", l'autre "sans plumes", subdivisées en de nombreux clans. L'alliance repose sur l'exogamie des moitiés, la filiation est patrilinéaire et la résidence est uxori-locale.

On est à même de penser aujourd'hui que les Ticuna occupaient déjà la rive gauche de l'Amazone au moment des premières invasions Tupi du XI^e siècle. Leur aire de déplacement était alors beaucoup plus vaste que celle du territoire qu'ils occupent aujourd'hui ³. Leur repli dans l'interfleuve a duré jusqu'à l'arrivée de Jésuites qui, par l'installation de missions, ont "pacifié" en quelques décennies les belliqueux Omagua et Cocama.

L'habitat ticuna est fait de maisons plurifamiliales abritant chacune plusieurs dizaines de personnes; elles sont distantes les unes des autres de quelques heures à deux jours de marche et l'ensemble constitue une unité résidentielle, limite de la réciprocité pour les échanges matrimoniaux, matériels et rituels ⁴. La maison commune, de forme rectangulaire, est constituée de deux pans de toiture soutenus par des alignements de poteaux porteurs qui, quatre à quatre, définissent autant de loges monofamiliales. Le centre de l'habitation est le lieu principalement dévolu aux activités féminines: il est le *natama*, ou "chemin" ou "lit de la rivière" (nom donné aussi à la bordure extérieure de la maison), et est dégagé et nettoyé pour la célébration des rituels.

Le *yora-î*, ou "Maître de la maison", gère les activités du groupe comme il a contrôlé la construction du futur habitat collectif. Les Ticuna peuvent être considérés comme "semi-sédentaires": ils abandonnent leur habitat, soit lorsque le toit de feuilles pourrit, soit lors du décès d'un adulte qui est enterré en son

¹ Ce travail doit beaucoup à la lecture et aux suggestions de J.-P. CHAUMEIL et P.-Y. JACOPIN.

² Autonyme par lequel s'identifient les Ticuna. J'ai proposé à titre d'hypothèse (GOULARD 1993) que *du* pouvait se référer au "sang", -*gû* étant la marque du pluriel; on obtiendrait alors "ceux du [même] sang".

³ Voir "Ethnohistoire" in: GOULARD 1993.

⁴ La maison fortifiée fonctionnait au niveau supra-local (regroupement de la population de plusieurs maisons) et permettait d'organiser la résistance aux différentes agressions, sous l'autorité d'un "grand guerrier", à la fois protecteur et défenseur. Ce qui vaut aujourd'hui encore pour le chamane dont le domaine couvre un espace iden-

centre. Dans ce dernier cas, les terrains de culture qui lui appartenaient ne sont plus exploités car son "âme" y demeure et peut nuire à tout visiteur qui s'y aventurerait.

L'économie repose principalement sur les activités de chasse et d'essartage. Si la première est exclusivement masculine, la seconde est mixte: le plantain et le tabac sont à la charge de l'homme tandis que les autres cultigènes relèvent du travail des femmes. La division sexuelle ainsi marquée met en opposition un intérieur, l'espace domestique (jardin inclus) à la charge des femmes, et un extérieur (la forêt) dévolu aux hommes. Cette dichotomie est certes plus fluide, il y a des niveaux d'échanges entre les espaces: la femme pratique par exemple la cueillette en forêt tout comme l'homme taille ses fléchettes en bordure de la maison.

Les rituels

Dans l'aire centrale de la maison sont régulièrement célébrés des rituels qui peuvent être regroupés en deux catégories. D'une part les "fêtes de boisson" ou rituels "d'accompagnement", ou encore des "endo-rituels" qui ponctuent la vie sociale du groupe local, d'autre part les rites d'initiation, ou des "exo-rituels" qui marquent les étapes de la vie individuelle depuis la naissance jusqu'à l'âge adulte⁵ et concernent l'unité résidentielle élargie. Ils sont pensés et divisés en séquences. Les unes sont "discrètes", formées d'éléments constants et communs (prise de bière de manioc, certains chants et danses) qui se retrouvent dans tous les rituels. Les autres sont "fortes" parce que spécifiques au type de célébration considérée, et se surajoutent aux précédentes parmi lesquelles elles peuvent s'insérer. La suite ordonnée des opérations est alors constituée en une combinatoire spécifique en fonction du rite à célébrer. Les "fêtes de boisson" (de type endo-) se déroulent à intervalles réguliers (10 à 15 jours) et sont réalisées à tour de rôle par chacune des familles nucléaires du groupement local. De la bière de manioc est préparée par la (ou les) femme(s) pendant que le (ou les) homme(s)⁶ vont à la chasse pour assurer la nourriture de l'après-fête⁷.

Dès que le contenu de la première "pirogue" (réceptacle en bois où le liquide fermenté) est "mûr", le "maître de la fête" commence à distribuer la bière qui est aussi une invite à entrer dans la danse. Au son du *tutu*⁸, ou "tambour", surtout joué par les hommes, les danseurs parcourent le "lit" de la maison, d'une porte à l'autre, en d'incessants allers-retours. Des chants accompagnent le rythme instrumental répétitif.

Le vocable de *wiya-e* regroupe tous les types de chants du répertoire ticuna, depuis les mélodies de la mère à son enfant jusqu'aux chants accompagnant les rituels. Parmi ces derniers, on distingue un fonds commun connu de tous qui constitue l'assise de toute célébration. Il y a aussi des "chants d'adresse", c'est-à-dire des chants spécifiques énoncés par les membres d'un clan à ceux d'un autre clan⁹, qui sont composés à partir des caractéristiques de leur(s) totem(s)¹⁰ respectif(s) et utilisés principalement lors

des rites de passage. Ce sont des chants de séduction qui peuvent s'apparenter parfois à une forme de "culte clanique" (JACKSON 1990-91: 34). Il existe aussi une série distincte de chants qui mettent en scène d'autres sentiments, telles la moquerie et la dérision, ou qui laissent sous-entendre une provocation. Ils pourraient s'opposer à ceux de la série précédente en ce qu'ils suscitent le malaise et la violence. Bien que souvent ânonnés, ils sont compris de l'auditeur et peuvent induire des comportements agressifs. Le chant dont il est question plus loin appartient à cette dernière classe. Les raisons pour lesquelles il est entonné laissent penser qu'il répond à une tension latente qui, comme nous le verrons, est intrinsèque au fonctionnement de la société.

Le chant

Avant même d'en proposer une analyse, le chant nécessite quelques précisions pour le rendre compréhensible.

Un *yagu-a* ou "Ancien" façonne des fléchettes sur le seuil de sa maison: l'exégèse permet de savoir que c'est un chamane qui vit seul en bordure d'une "purma", ou terrain de culture abandonné. Dans la vie quotidienne, c'est un lieu silencieux où peu de personnes se rendent car si, de son vivant, il est la "propriété individuelle" de celui qui l'a cultivé, il est proscrit après sa mort car "l'âme" de son propriétaire y réside. C'est aussi un lieu où poussent certaines plantes qui ne sont plus totalement domestiques et qui ne sont pas totalement sauvages, et ne sont pas entretenues (arbres fruitiers principalement). La "purma" reste porteuse de l'identité de l'individu qui l'a élaborée et devient un espace intermédiaire entre le sauvage et le domestique.

A première lecture n'apparaissent que des têtes qui se révèlent être des crânes. Dès le commencement du travail de compréhension du chant, notre informateur précise qu'il s'agit des *Awane*¹¹. Les

tique.

⁵ Une recension est présentée in: GOULARD 1993.

⁶ Le père et éventuellement un ou plusieurs fils en âge de chasser.

⁷ Eventuellement des masques de fibre (activité exclusivement masculine quant à la fabrication et au port) vont apparaître: ce sont des représentations d'entités surnaturelles qu'il convient de satisfaire sous peine de subir leur courroux si elles ne sont pas suffisamment alimentées en bière de manioc.

⁸ Cylindre de *Cecropia* recouvert d'une peau de singe capucin *to-ü* (*Cebus albifrons*) ou de singe *pu-ü*.

⁹ Les chants chamaniques sont également une autre catégorie.

¹⁰ La partition clanique est opérée par l'affiliation à un "ancêtre clanique" (oiseau ou animal terrestre comme totem principal) auquel sont associés un ou plusieurs totems secondaires (souvent des plantes).

¹¹ Pour NIMUENDAJÚ, c'est un terme d'origine Tupi et */awa/* aurait été l'ethnonyme par lequel s'autodésignaient les Omagua. En ticuna, le suffixe *-nef* désigne "l'état de...", le radical */wa/* se retrouve dans *wawe*, "personne à la couleur de peau noire" et *wawü*, "l'ennemi", ce qui laisse entrevoir

têtes continuent à vivre et font face à l'homme pour qui elles représentent un danger. Chez les Ticuna, la tête, associée au cœur, est porteuse de "l'essence" de l'individu. Un rapport de confrontation latente se met en place entre les protagonistes. Les têtes vont le provoquer en se déplaçant, en s'entrechoquant et en l'interpellant. Le texte chanté restitue la tension croissante qui s'instaure. Au cours du face à face, les têtes assimilent l'ensemble ticuna à la figure du vieil homme. Elles sont fichées sur des pieux, des lances de guerre selon certains, d'où elles tombent les unes après les autres. Elles vont se rassembler pour former un groupe compact. Lors des pauses entre leurs mouvements de rapprochement et d'éloignement, signalés par des onomatopées (chocs, roulements), elles lui adressent des propos provocateurs. Mais, rappelle le chant, leur sort est joué: leur appartenance au monde végétal est patente: les plantes poussent déjà dans les cavités (les différentes fosses), passent à travers les perforations (trous et

fentes) et suivent les rainures (sinus et gouttières) des crânes. De cet affrontement, l'homme sortira vainqueur parce qu'il utilise des "subterfuges". Son carquois contient des fléchettes dont le frottement fait penser au bourdonnement des abeilles, animaux qui sont craints des têtes. Dans la vie quotidienne, les piqûres d'abeilles constituent une menace qui peut provoquer la mort. On retrouve cette crainte dans le voyage qu'effectue "l'âme" qui se sépare du corps, par exemple lors de la maladie d'un individu.

Les prologue et épilogue sont des textes parlés qui servent à expliciter le cadre de l'action et son dénouement.

(texte parlé:)

Le vieux s'en alla faire des fléchettes¹². Il s'en alla faire des fléchettes et il sortit de la maison.
Et les têtes d'Awane étaient là, fichées sur des pieux.
Il était en train de faire des fléchettes.

(texte chanté:)

- [Une tête] résonna en tombant du sommet [d'un pieu], roula et dit:
 - "Ü"¹³, dit la tête.
 - A ! une autre résonna en tombant du haut [d'un pieu] et [des plantes] poussèrent.
 - "Ü", dit la tête et [des plantes] poussèrent.
 - Une autre tomba du sommet d'un pieu, se renversa, roula et dit:
 - "Ü", dit la tête.
 - "Avec leur pénis, ils nous frappent"¹⁴. Eux, ils frappent. Eux, ils frappent.
 - Les Ticuna sont rassemblés¹⁵, l'ensemble des gens est agglutiné".
 - Seul dans la purma silencieuse.
 - Au creux des rainures [du crâne] croissent les plantes.
 - Maintenant la tête assemble.
 - Les Ticuna sont rassemblés, l'ensemble des gens est agglutiné.
 - Seul dans la purma silencieuse.
 - Alors les plantes poussent et s'amassent ensemble dans les cavités.
 - Maintenant la tête assemble, les Ticuna s'agglutinent¹⁶.
 - "Maintenant ils frappent avec leur pénis, ils frappent, ils frappent".
 - L'homme¹⁷ rassemble¹⁸, l'ensemble des gens est agglutiné.
 - Seul dans la purma silencieuse.
 - Maintenant, au creux de la rainure [du crâne]¹⁹, les graines.
 - Maintenant la tête assemble.
 - L'homme rassemble, l'ensemble des gens est agglutiné, l'homme rassemble.
 - Seul dans la purma silencieuse.
 - Alors les plantes poussent dans le creux.
 - La tête assemble. L'homme rassemble. L'ensemble des gens est agglutiné.
 - "ÜÜÜ".
- (cri d'effroi des têtes)
- "Abeille, abeille, abeille, abeille,
 - L'homme, l'homme, l'homme".
 - Ya to-û, to-û, to-û, to-û, to-û.
- (sons provoqués par les têtes qui s'entrechoquent)
- "Duyu, duyuu, duyuu".
- [voix des têtes] (sous forme de cris)
- "L'homme, l'homme, l'homme".

- Ya to-û, to-û, to-û, to-û
 - A côté de la maison²⁰.
 - Dita, dita, dita, dita, dita, dita.
- (bruits des têtes qui se heurtent en se déplaçant)
- [Elles] se tournèrent vers lui.
 - "E-a ñe, ñe, ñe, ñe, ñe, ñe",
- (sons provenant du carquois)
- [Emit] l'ornement du carquois.
 - "Ü, Ü, Ü, Ü,
 - Abeille, abeille, abeille,
 - L'homme, l'homme".
 - To-û, to-û, to-û, to-û, to-û
 - A côté de la maison.
 - Et alors une autre fois.
 - Alors dans la purma silencieuse,
 - Maintenant, au creux de la rainure [du crâne], les graines.
 - Maintenant, la tête assemble,
 - L'homme rassemble, l'ensemble des gens est agglutiné, l'homme rassemble.
 - Alors semées dans la purma,
 - Alors les plantes poussent dans le creux.

qu'il recouvre une image négative, et le préfixe /-a/, expression du génitif, est relatif à la notion de possession.

¹² Fléchettes utilisées pour la chasse à la sarbacane ou par le chamane lors de ses cures.

¹³ Les têtes crient de peur en raison des bruits provenant du carquois.

¹⁴ Les têtes disent que les pénis bougent parce qu'elles voient de nombreux Ticuna.

¹⁵ Le terme *Nu* désigne l'action d'amasser (de la farine de manioc par exemple), traduit ici par rassembler ou agglutiner, et est utilisé par provocation pour se moquer de l'amas formé par les corps des Ticuna.

¹⁶ Association provocatrice entre les plantes et les humains.

¹⁷ Le vieil homme du chant.

¹⁸ Allusion à ses fléchettes et à ses pouvoirs (de type chamanique).

¹⁹ Allusion aux différentes excavations du crâne.

- Maintenant la tête assemble.
- L'homme rassemble, l'ensemble des gens est agglutiné, l'homme rassemble.
- "Ü, Ü, Ü, Ü
- L'homme, l'homme
- Abeille, abeille, abeille".
- Duyu, duyu, duyu
- Ya tu-û, tu-û, tu-û
- A côté de la maison,
- A chaque instant.
- Dita, dita, dita, dita, dita, dita
- [Elles] se tournèrent vers [lui]
- Alors dans la purma silencieuse.
- Maintenant, au creux de la rainure [du crâne], les graines.
- Maintenant la tête assemble.
- L'homme assemble.
- Alors la purma silencieuse.
- Maintenant, au creux de la rainure [du crâne], les graines,
- Les graines semées [dans] les fosses.
- La tête assemble, l'homme assemble, assemble.

(texte parlé:)

Et alors les fléchettes étaient sèches. Et les fléchettes avaient séché. Il les mit dans son carquois. Il prit son carquois, courut et s'embarqua [dans sa pirogue]. Les têtes ont roulé en le poursuivant. Elles se jetèrent à l'eau.
Et lui, descendit [la rivière] et le [bruit] de sa rame résonnait.

Awane

Une première lecture laisse entrevoir la commémoration d'une "victoire" sur des ennemis qui ont finalement été exterminés. Si l'on retient l'association des *Awane* avec des groupes voisins, tout danger n'est pas écarté même si ces derniers ont été pacifiés au temps du caoutchouc, disent les Ticuna.

NIMUENDAJÚ (1952: 65-66) les a identifiés aux Tupi²¹ et aujourd'hui les Miraña²² y sont inclus. Un certain nombre de traits permettent de les caractériser. Pour les uns ils étaient cannibales, quand pour d'autres ils faisaient des captifs. Dans tous les cas, ils attaquaient les communautés Ticuna de l'interfleuve qui cherchaient à les éviter en se regroupant dans des maisons fortifiées si le danger se faisait trop menaçant. Les Ticuna fournissent d'autres indications sur ces "ennemis craints" dont l'existence apparaît comme un pôle de l'Altérité. "Ils attaquaient les gens et [nous] tuaient. On ne sait pas bien où ils vivaient. Ils n'avaient pas de lieu à eux. Ils allaient partout. Ils étaient dangereux..., ils mangeaient les *Du-ûgû*. Ils étaient nus..., ils ne se peignaient pas..., ils n'avaient pas de clan parce qu'ils étaient des *Ngo-o*²³. On ne savait pas où ils vivaient." On remarque que ce sont des critères qui les différencient d'eux-mêmes, les Ticuna, et renvoient à une image de la "sauvagerie" opposée à leur propre sociabilité construite à partir de clans, d'ornements, de peintures corporelles, et dont la population vit dans de grandes maisons. Le cannibalisme auquel ils sont associés les situe dans une Altérité extrême. La pression que ces "ennemis"

exerçaient au cours d'attaques répétées était si forte que les Ticuna "se rendaient compte qu'ils allaient disparaître. Ils ont fui leurs lieux et ils sont allés sur l'Amazone en longeant le bord de la rivière", nous dit un informateur. En effet, au cours d'expéditions, les *Awane* attaquaient les maisons "quand les *Du-ûgû* faisaient leurs fêtes. [Ils] tuaient ceux qui ne pouvaient s'échapper". Aussi les Ticuna demeuraient-ils essentiellement sur la défensive²⁴.

Dans tous les cas, il s'agit aujourd'hui d'une présence allusive sur laquelle on s'étend peu, comme pour exorciser un danger encore potentiellement présent, associés qu'ils sont à la même classe que les *Ngo-o*, catégorie "d'Esprits" errant dans la forêt. Le chant ne cite jamais les *Awane* car il est suffisamment suggestif pour qu'ils ne soient pas nommés.

Plusieurs mythes font allusion à ces Êtres qui, s'ils pouvaient emmener des captifs, consommaient aussi sur place des prisonniers, c'est-à-dire dans la forêt. *Metare*, un héros de la mythologie, s'offre pour les combattre en allant affronter *Wêchikû*, personnage emblématique des *Awane* dans la mythologie. En chemin, il "rencontra des têtes et des boucans... Quelques têtes étaient bien pourries... Quelques boucans étaient récents et il y avait des os coupés. Et les têtes étaient dispersées çà et là".

La forêt est leur espace de prédilection, si bien qu'actuellement encore on les "craint" car on peut les y rencontrer. Ils participent de la même classe que les *Ngo-o* qui prennent allure humaine pour mieux attirer la personne isolée.

Chawane ou le "beau-frère"²⁵

Pourquoi ce chant provoquerait-il la violence alors que l'extermination des ennemis devrait a priori traduire un événement heureux ? Rappelons qu'il est entonné vers la fin du rituel: depuis plusieurs heures ou souvent plusieurs jours, un mouvement incessant de danses et une consommation abondante de bière de manioc mobilisent l'activité sociale. Les participants ne s'y trompent pas. Il ne s'agit pas tant de rappeler un haut fait guerrier que de s'adresser à certaines personnes présentes à ce moment-là dans la maison. A ce titre, il s'agit tout autant d'un chant d'adresse.

²⁰ Elles s'écartent et se rapprochent de la maison dans un mouvement incessant.

²¹ Vaste ensemble supra-ethnique dont les représentants sur le Moyen-Amazone étaient les Omagua et les Cocama.

²² Population "tupi-guaranisée" localisée sur le rio Caqueta (Colombie). L'adoption par les Ticuna de l'ethnonyme espagnol laisse penser qu'il s'agit d'une intégration consécutive à l'intense brassage des populations indigènes au cours de la période de l'exploitation du caoutchouc. Aussi le terme *Awane* tend-il à recouvrir plutôt une catégorie qu'un groupe ethnique spécifique.

²³ Entités surnaturelles qui vivent dans la forêt.

²⁴ Les Ticuna ont appris des Tupi l'art de la fabrication de la pirogue. De nombreux emprunts linguistiques confirment

L'analyse linguistique permet de mieux comprendre l'association. La racine étymologique rencontrée dans le terme *awane* (cf. note 10) sert à composer celui de *chawane* qui est le terme d'adresse et de référence pour nommer le beau-frère. C'est bien ce dernier qui est finalement interpellé à travers la métaphore de "l'ennemi". Tout d'abord, il est étranger à la grande maison et il appartient à l'autre moitié, mais aussi il prend une sœur, "rapt symbolique contrôlé", bien qu'il soit contraint de résider chez son beau-père. Le chant vise ainsi à lui contester la place qu'il est en train d'occuper, enjeu potentiel de la relation entre les deux moitiés, les hommes de la moitié opposée étant tous des beaux-pères ou des beaux-frères que l'alliance de mariage consacre en affins réels.

Le modèle est conforté par le mythe de *Metare* et *Wêchikû*. Ce dernier gardait auprès de lui sa dernière fille, après avoir consommé son épouse et ses autres filles. De jeunes *Du-ûgû* (Ticuna) se succédaient auprès d'eux et ne revenaient jamais visiter leur famille. Intrigué, *Metare* qui était *Û-üne* ("Immortel") s'y rendit à son tour pour en avoir le cœur net. Il est reçu avec tous les égards; après que les nouveaux époux eurent procédé à leurs ablutions, elle s'offre à lui mais le prévient du danger qu'il court, à l'instar des précédents prétendants qui ont tous été dévorés par son père. Au cours des différentes épreuves que son beau-père lui fait subir dans la forêt, *Metare* trouve les crânes de ses prédécesseurs, éparpillés à même le sol et sans sépulture.

L'acquisition du gendre se réalise par une capture douce, pour ne pas éveiller de doutes ou de soupçons chez le prétendant, indique le mythe. Acquérir des gendres est en effet un moyen efficace de renforcer sa maison. Les attirer procède du rapt (symétrique inverse de celui de la fille ou de la sœur) dans la mesure où la règle de l'uxorilocalité les contraint à résider chez leurs alliés. Dans ce type d'appropriation, il y a capture si ce n'est une forme de "dévoration symbolique". Durant plusieurs années, le gendre, maintenu en permanence sous sa surveillance, sera au service de son beau-père et les emplacements de leurs "nids" respectifs sont mitoyens dans la maison collective. Cette intrusion ne peut satisfaire les beaux-frères qui voient le "rapt-rapté" prendre place parmi eux, et quelle place puisqu'à terme il va lui-même construire sa propre maison et emmener avec lui sa ou ses épouses, c'est-à-dire des sœurs (polygynie sororale), tout en aménageant une place pour son beau-père.

L'Altérité

Le rapprochement linguistique n'est pas le seul élément qui permette d'associer l'*Awane* au *chawane*. La déconstruction des codes utilisés dans l'expression du chant fournit de nouveaux éléments qui confirment cette opposition. Sur le plan des conduites acoustiques, il est composé de signaux qui s'affrontent, tout en étant en même temps associés (alternés) à un langage de type injurieux. Le signal (production des têtes qui s'entrechoquent ou bruit démoniaque) est un appel de type "cogné" qui, joint à la parole, provoque le vacarme. De même, le bourdonnement des abeilles

rappelle le bruit des sonnailles accrochées aux jambes des danseurs et s'apparente à un appel cogné, c'est-à-dire à un langage confus.

A l'inverse, le tambour (qui accompagne la récitation), instrument humain par excellence, relève du domaine de la parole: il contient et participe du chant. Il est aussi injurieux mais relève du langage articulé, ce qui crée une moindre distance mais plus de force que dans la situation précédente: il réfère au beau-frère. Le tambour et le chant relèvent alors de la parole signifiante mais masquée²⁶. A partir des différents langages dégagés sont ainsi posés les deux pôles d'une Altérité, l'une éloignée, l'autre proche.

Le chant rappelle que la place centrale et implicite demeure celle de la femme qui est l'enjeu du cérémonial. Elle est le motif caché, non-dit, qui contient les potentialités de l'action à venir, de l'affrontement entre beaux-frères. Le chant souligne une association sémantique par l'utilisation du terme *tokûchana* qui exprime l'entrechoquement des têtes, où *to* est le fait de frapper le sol avec un bâton pour planter la tige de manioc, et *nachana* désigne la semence. Le vacarme des têtes rappelle celui de la plantation quand les femmes y travaillent. La corrélation du rapport symbolique entre le champ de têtes "plantées" et le jardin des femmes est ainsi sous-jacente par le marquage "à l'envers", avec des crânes sur pieds de lances où les ennemis sont approchés comme un féminin démarqué. C'est une forme de séduction ou le rappel d'une similitude de situation. La croissance des plantes dans les crânes est aussi la métaphore de la force renaissante des femmes, de la régénération comme source de vie, tout autant qu'elle définit l'appartenance des *Awane* au monde végétal.

Les actes de l'*Awane* relèvent d'une activité prédatrice dans laquelle il n'y a pas d'échange possible. Il procède par cannibalisme, par rapt et acquisition forcée de femmes, sans contrepartie. Il n'y a pas de réciprocité, c'est une altérité négative. Quant au *chawane*, il exerce aussi une activité prédatrice mais il y a un échange possible par les sœurs: il se place du côté de l'altérité positive. Le mythe de *Wêchikû* que nous avons entrevu plus haut contient les deux conceptions de l'Altérité. La forêt (lieu des rapports beau-père/gendre) est la métaphore de l'altérité extrême, c'est-à-dire de la mort sans retour tandis que la maison (cadre des rapports entre époux) est le lieu de l'Altérité "proche", ou de l'échange.

Dans tous les cas, le preneur est "cannibale", réel (*chawane*) ou potentiel (*Awane*), et fait toujours figure d'ennemi pour le donneur. Cette situation crée une sourde opposition entre les moitiés donneuse de femmes et preneuse de femmes, avec son corollaire inverse d'une moitié preneuse de gendre, et de l'autre donneuse de gendre entre beaux-frères, alors que les *Awane* échappent à cette bipartition en n'appartenant pas au régime des moitiés.

cette influence dans la terminologie de la culture matérielle.
²⁵ /*Cha-l*, pronom personnel à la 1^{ère} personne (v. note 10).

Altérité non seulement marquée par la notion d'espace mais aussi par celle du mouvement dans cet espace. Le voyage en forêt du mythe de *Wêchikû* est un aller simple, sans retour possible, il mène à la disparition. A l'inverse, la danse dans la maison est un mouvement permanent d'allers-retours. L'opposition son codé ou signal/chant renforce cette idée. Le premier est émis par des têtes qui se cognent et dont le seul déplacement va consister à rouler vers la rivière, pour s'y perdre. Les têtes poursuivent le vieil homme qui s'enfuit en pirogue, et elles se jettent dans l'eau courante de la rivière où elles disparaissent dans un espace ouvert, illimité, pour avoir quitté leur espace "naturel" qui est fermé, le jardin en friche enserré dans la forêt. Tandis que le second engendre le mouvement, le déplacement dans un espace ouvert mais limité d'une porte à l'autre de la maison: lors de la célébration, les danseurs suivent le "lit de la rivière" domestiquée qui autorise et contient la réalisation de l'alliance. La tentative désespérée des têtes de suivre le chamane pour participer des relations sociales est vouée à l'échec, à la mort. Les cadres respectifs délimitent les virtualités des acteurs. Là où se meuvent les uns, les autres se perdent: la ré-union des deux est impossible et augmente d'autant la fracture, la séparation, la différence.

D'autres associations sont décelables qui renforcent l'opposition entre ces deux types d'Altérité. Dans le mythe évoqué plus haut, *Wêchikû* meurt mais des bambous vont pousser sur le site. *Metare* les coupe jusqu'à s'en lasser mais ils repoussent, parce que "les Omagua étaient en eux" (NIMUENDAJÚ), dans le sens où, d'humains, ils ont été changés en *Ngo-o*²⁷, leur nature de vrais démons (LÉVI-STRAUSS 1966: 326). Or le biotope des bambous est celui des lieux humides à l'eau stagnante, ce sont des dépressions du sol qui gardent l'eau des pluies ou qui sont alimentées par des sources. Les *Awane* restent "prisonniers" de ces espaces qui sont dangereux, où le bambou opère les passages entre le monde terrestre (des humains) et le monde chthonien (des *Ngo-o* et des *Awane* par association de classe).

La série d'oppositions que nous venons de dégager permet de proposer une série d'associations:

eau dormante	:	eau vive
forêt	:	maison
statisme	:	mouvement
appel cogné	:	chant
Awane	:	Chawane

Si l'expression de la sociabilité relève du mode de prédation, le "cannibalisme" permet de distinguer des degrés. L'un est tellement extérieur et extrême qu'il est rejeté, c'est celui des *Awane* qui sont perçus comme des "Êtres du dehors". L'autre, intérieur, est une condition sine qua non de la reproduction: cet "ennemi obligé" doit être intégré dans l'unité locale. Le *chawane* est alors considéré comme un "Être du dedans". Lui seul permet que se perpétue la maison car le gendre assure la continuité, de par la règle de l'uxorilocalité; ce qui laisse entrevoir la prise en compte d'une forme d'ancestralité liée à la territorialité. La filiation croisée fait que le fils de la sœur

se substitue à son oncle dans la gestion de l'espace que l'affinité réelle permet par l'alternance des générations. A terme, la construction de la maison du gendre dans laquelle le beau-père a sa "loge" est une forme "d'attraction" que les beaux-frères de la moitié donneuse de femmes ne peuvent accepter. Pour contrecarrer cette situation, le beau-père cherchera à acquérir de nouveaux gendres: la pratique de la polygynie augmente sa potentialité à avoir d'autres filles dont une des conséquences est qu'il peut offrir par exemple une autre de ses filles au gendre qui manifesterait le désir de quitter l'aire locale de résidence²⁸. L'ensemble des difficultés peut être résolu par le mariage avunculaire²⁹: l'alliance intergénérationnelle rend possible l'échange à l'identique, même s'il est décalé, et résout la règle de l'uxorilocalité. Le système retient la dispersion de la population, l'aire de résidence devient endogame avec les consanguins et les affins "confondus".

Le cadre de la maison contient, par inflexion matri-avunculaire, les éléments de l'alliance: le frère de la mère devient beau-frère avant d'être à son tour beau-père. Au cours des différentes étapes qu'il franchit successivement, il y a prise en compte des enjeux: donneur/preneur de femmes, "maître de maison" et pouvoir "politique" sur la maisonnée. En conséquence, la résidence n'est plus habitée que par des affins entre lesquels se jouent tous les échanges, avec la consanguinité comme seul trait différentiel revendiqué.

Il est plus aisé alors de comprendre pourquoi la violence se manifeste dans ce type de rapports. Nous avons vu que l'Altérité éloignée crée le "cannibalisme", le rapt et la mort, soit la disparition: les chairs non consommées sont abandonnées à même le sol de la forêt, elles ne sont pas inhumées. Dans l'Altérité proche, celle du Soi inversé (l'autre moitié), l'étape est franchie, par le passage de la simulation à l'acte du rapt symbolique qui débouche sur la bataille rangée. La logique de la provocation entre beaux-frères mène à l'altercation puis à l'affrontement qui peut entraîner la mort³⁰. Dans tous les cas, c'est l'expression d'un acte qui cherche à supprimer symboliquement une catégorie, comme dans le mythe où *Wêchikû* a cherché à se défaire de tous ses gendres. A partir d'un certain seuil d'agressivité, la provocation du chant

²⁶ Comme l'a été l'usage des valeurs emblématiques, telles les plumes ou les peintures corporelles, aujourd'hui abandonnées.

²⁷ Dans l'organologie ticuna, le *bama* est un instrument de musique élaboré à partir d'un tronc de bambou (*Guadua sp.*); introduit dans l'enceinte de la maison, il est maintenu verticalement et soulevé pour retomber sur le sol en émettant un bruit sourd. Un *bama* mâle est très souvent associé à un *bama* femelle. Ils sont utilisés lors d'un rituel de la petite enfance.

²⁸ La polygynie pose la question de son rapport avec la notion de "chef" potentiel ou réel. Dans les cas rencontrés au cours de l'enquête, la majorité des individus polygynes étaient des "maîtres" de maison.

²⁹ Reste à savoir s'il s'agit d'une pratique récente (pour raison démographique dans les communautés isolées) ou au contraire ancienne tendant à disparaître pour des raisons inverses (macro-villages) ou encore sous l'influence de facteurs extérieurs (religion...).

incite d'autres partenaires à entrer dans la danse³¹ et les personnes présentes (surtout les hommes) vont s'affronter physiquement. Le recours à l'*Awane* déclenche la violence mais permet de la réguler.

Au niveau local, la différenciation affinité/consanguinité a pour enjeu la perte d'une sœur qui ne peut être qu'un échange asymétrique. Elle ne se remplace pas car elle est du même "sang", en quelque sorte elle relève du Soi. Une possibilité de résoudre la difficulté est offerte par la manipulation de la terminologie de parenté dans laquelle le frère de mère devient beau-frère (et entre en violence avec Ego) avant d'être beau-père. Il faut se souvenir que l'alliance repose sur une stricte exogamie des moitiés³². Finalement le mythe de *Wéchikû* proposerait le moyen de continuer le système de l'alliance que la sauvagerie du héros empêche d'aboutir: le beau-père prenant pour épouse la fille de sa fille, en faisant disparaître le gendre; mais l'*Awane* est un alter qui échappe aux moitiés.

L'ensemble des relations envisagées peuvent être visualisées dans le schéma suivant:

chawane		awane
	altérité	
"rapt"		cannibalisme
		rapt
	affinité	
réelle		potentielle
		(mais impossible)

Si l'affinité est pensable pour les *Awane*, elle est cependant irréalisable, toute alliance est impossible et les *Du-ûgû* cherchent à s'en protéger par tous les moyens³³.

Les règles de l'alliance définissent ainsi les rapports qui existent entre les différentes catégories. Le tout peut se résumer comme suit:

Du-ûgû (Ticuna)		Awane
consanguins	affins	
échange par alliance		pas d'échange
lutte	endo-guerre	exo-guerre

On comprendra alors que seule l'exo-guerre vaut envers les *Awane*, à qui toute forme de relations est refusée. Au contraire l'endo-guerre apparaît comme un principe de reproduction sociale. Est-il possible d'en parler comme d'un principe de fonctionnement de l'unité locale ? La potentialité de l'exo-guerre ne peut exister que par l'endo-guerre dont elle est un succédané qui permet l'expression des exacerbations dans les rapports sociaux. La "mise à mort" du beau-frère apparaît opérante à travers un travail ritualisé: il est assimilé et "tué" périodiquement. La lutte est différenciée de l'endo-guerre, dans la mesure où aucun cas de mort réelle n'a été signalé entre consanguins, au contraire de morts connues entre affins; on pourrait parler d'endo-guerre sans mort.

Le fonctionnement de l'univers social ticuna se double d'une endo-guerre chamanique aux visées multiples. Si l'échange de femmes est la condition de la reproduction sociale, le chamane échappe à la règle. Au vu des cas connus, le chamane n'est pas contraint de respecter l'uxorilocalité et ainsi n'assume pas le "service du gendre", mais reste lié au groupe local et lui procure une protection symbolique: problématique du chamanisme en régime dysharmonique avec une capitalisation située hors-système. Sans doute, la demande d'épouse est-elle entendue en fonction de critères tels que la validité, l'étendue et la puissance de ses pouvoirs. Dans tous les cas, le chamane maintient les rapports avec "l'invisible": il est l'élément d'hétéronomie et l'intermédiaire qui contrôle les rapports avec les entités spirituelles comme les *Ngo-o* (Esprits) ou assimilées (*Awane*) et le champ de la vie quotidienne des humains.

Accepter l'Altérité revient à produire de la différence. Les limites du système que s'impose la société ticuna reviennent à socialiser des oppositions par l'intermédiaire de la violence, pour autant qu'elle soit contrôlée. Les affrontements semblent induire une opposition entre les moitiés plutôt qu'entre des individus. Il s'agit d'une "sauvagerie domestiquée". Les *Awane* se situent hors-système, hors de la communication, ils sont imprévisibles et la seule réponse est le choc de l'exo-guerre qui conduit à l'extermination puisqu'il s'agit de "sauvagerie sauvage".

Les rapports symboliques à la prédation, tels qu'ils ressortent du chant, permettent de comprendre les paliers de l'Altérité sociale qui distinguent d'une part un proche affinal, ou domaine de l'affinité, qui regroupe les affins réels et les affins d'affins (les consanguins), et d'autre part un lointain affinal, ou domaine de la non-affinité, constitué des affins potentiels mais impossibles, c'est-à-dire des ennemis réels (*Awane*) ou imaginaires (*Ngo-o*), humanisés à l'identique dans la forêt.

³⁰ Des scènes décrivent ces face à face où les lances tournoient pour impressionner, jusqu'au moment où a lieu le corps à corps.

³¹ Il est à noter que des rixes de ce type se produisent à l'identique avec les beaux-frères (ou gendres) métis.

³² Le respect de la règle régit aujourd'hui encore strictement les alliances, quel que soit le degré de contact actuel (religieux ou économique).

³³ Des règles de conduite, couplées à des interdits, sont

Bibliographie

CHAUMEIL J.-P.

1993 "Los Yagua", in: *Guía etnográfica del Loreto.- Iquitos.* [à paraître]

DESCOLA P.

1990-91 *Séminaire de l'E.H.E.S.S.* [s.l.]

GOULARD J.-P.

1993 "Los Ticuna", in: *Guía etnográfica del Loreto.- Iquitos.* [à paraître]

JACKSON J.-E.

1990-91 "Rituales Tukano de violencia sexual".- *Revista Colombiana de antropología* (Bogotá) XXVIII: 27-52.

LEVI-STRAUSS C.

1966 *Du miel aux cendres.*- Paris.

NIMUENDAJÚ C.

1952 *The Tukuna.*- Berkeley.

SPERBER D.

1979 "La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle ?", in: IZARD M. et P. SMITH (éds.), *La fonction symbolique*, pp. 17-42.- Paris.

VIVEIROS DE CASTRO E. et C. FAUSTO

1993 "«La puissance et l'acte»: la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud".- *L'Homme* (126-128), XXXIII (2-4): 141-164.

Summary

The Ticuna who live on the small rivers of the Upper Amazon enliven their festivals with songs (wiya-e). Some of them are part of all celebrations, while others are more specific; such as the "songs of address" or songs of provocation between clans. The song analysed here belongs to this category. It recounts the story of a shaman sitting at the edge of an abandoned garden and preparing arrows- representing bees with a lethal sting. Facing him are the heads of dead people fixed on stakes questioning him; they provoke him and end up by falling on the ground to form a group of enemies. The skulls represent emblematic enemies (awane); cannibals, savages, nomads, they are associated with brothers-in-law (chawane). This contrast (chawane/awane) is formal: the clear sound of the drum which accompanies the recitation responds to the references made to the skulls and the buzzing of the bees. In fact the song alludes to the ambivalence associated with the two concepts of the Ticuna sense of alterity, which depends on whether or not it implies reciprocity. By using different occurrences (myths, system of relatives, marriage by rapt, residence), the author shows that these contradictory ideas lead to social violence, which the song analysed here, expresses its latent character.

Resumen

Los Ticuna, que viven en los pequeños afluentes del Alto Amazonas, animan sus fiestas con cantos (wiya-e). Algunos de esos cantos forman parte de todas las celebraciones, mientras que otros son más específicos; este es el caso de los "cantos de intención" o cantos de provocación entre clanes. El canto analizado por el autor pertenece a esta última categoría. Cuenta la historia de un chamán que, sentado en el lindero de un jardín abandonado, está preparando unas flechas — figuras de las abejas de picadura mortal. Frente a él se encuentran unas calaveras hincadas en unas cañas, que chocan entre sí, interpeándole, provocándole, y que terminan por caer al suelo, formando un grupo de enemigos. Los cráneos representan enemigos emblemáticos (awane): caníbales, salvajes, desnudos y nómadas, asociados a los cuñados (chawane). Esta oposición (awane/chawane) la encontramos en la forma misma del canto, durante el cual el sonido claro del tambor acompasando el poema responde a los ruidos equívocos de los cráneos y al zumbido de las abejas. En realidad el canto alude a la ambivalencia asociada a las dos concepciones de la alteridad ticuna, según que ésta implique o ignore la reciprocidad. Por medio de varios ejemplos (mito, sistema de parentesco, "matrimonio por raptó", residencia), el autor muestra que las concepciones contradictorias no pueden sino suscitar la violencia social; el canto aquí analizado expresa el carácter latente de dicha violencia.