

Force des langues vernaculaires en situation d'exogamie linguistique :

le cas du Vaupés colombien,
Nord-Ouest amazonien

Elsa GOMEZ-IMBERT *

INTRODUCTION

Le propos de cette présentation est double : d'une part, décrire un système d'exogamie assez original et peu connu en France ; d'autre part, argumenter l'idée d'une résistance à l'acculturation linguistique motivée par le rôle d'identificateur joué par les langues dans cette situation sociolinguistique (1).

Le système d'exogamie linguistique de la région du Vaupés est connu depuis une vingtaine d'années, surtout dans la littérature anglo-saxonne, comme un cas exemplaire de multilinguisme généralisé associé à une règle d'exogamie linguistique, et d'utilisation des langues comme marqueurs de l'identité sociale (2). Cette situation, déjà assez originale, l'est davantage à nos yeux de par l'existence d'un modèle indigène explicite qui met en relation l'organisation sociale et les langues. Mode traditionnel de relation dans l'aire géographique occupée par les groupes de la branche orientale de la famille TUKANO en Colombie et au Brésil, il se maintient aujourd'hui dans le Vaupés colombien (3). À notre sens, il renforce la diversité linguistique et confère aux langues des chances de survie

- (1) Nous travaillons sur ce sujet en collaboration avec l'ethnologue Stephen Hugh-Jones de King's College, Cambridge.
- (2) Des descriptions classiques de cette situation seront trouvées dans SORENSEN (1967) et JACKSON (1974 et 1983).
- (3) Le terme TUKANO, en petites capitales, renvoie à l'ensemble des groupes et des langues apparentés ; il pourrait être confondu avec la désignation d'une langue ou d'un groupe particuliers «tukano», qui font partie de cette famille.

* Linguiste CNRS — URA 1026, 44, rue de l'Amiral-Mouchez, 75014 Paris.

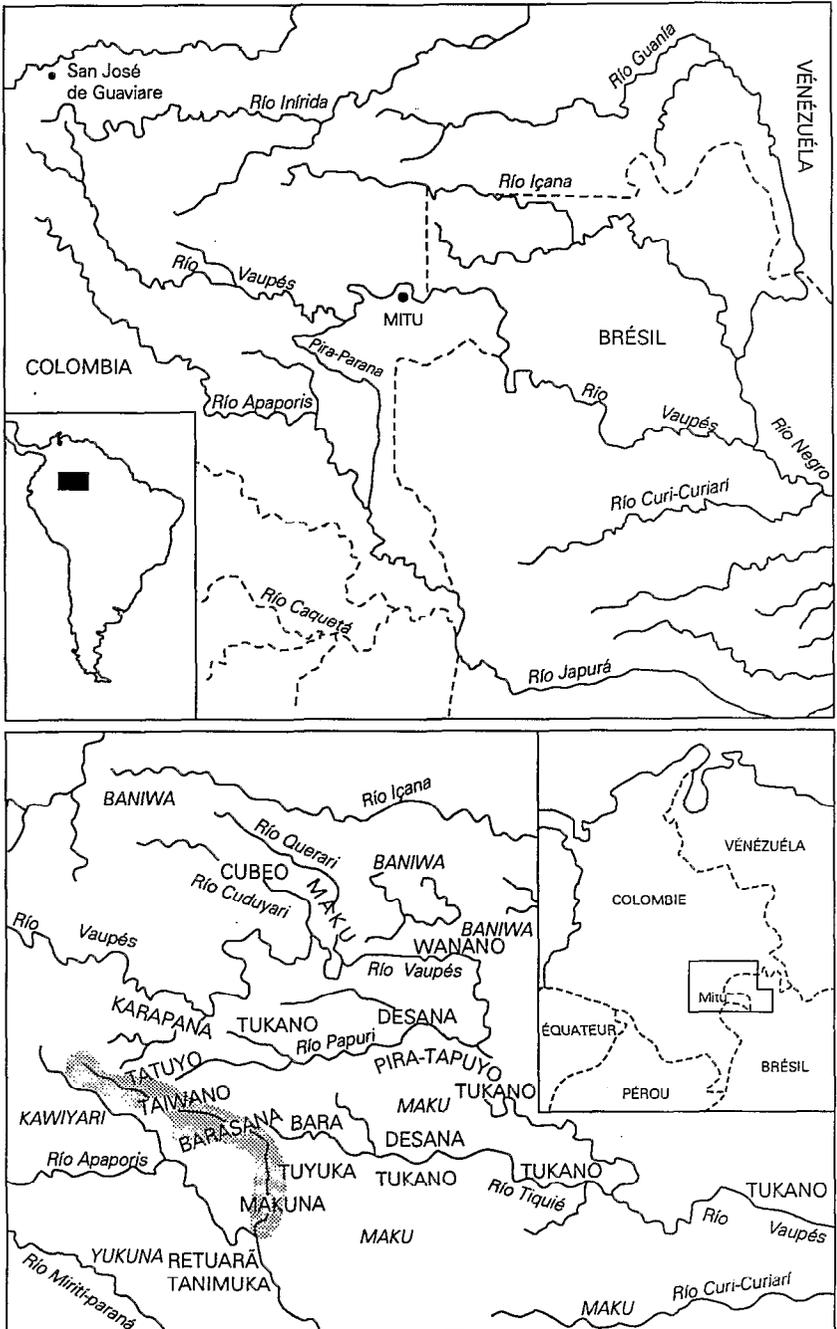


FIG. 1. — Les langues du Vaupés.

dans un contexte où le monde « blanc » devient de plus en plus présent.

LES GROUPES DU VAUPÉS

Le territoire traditionnel des groupes de la branche orientale de la famille linguistique TUKANO se trouve dans la région du río Negro et de ses affluents, et sur le Piraparana, affluent de l'Apaporis, en territoire colombien (le Vaupés) et brésilien (le Uaupés) dans le Nord-Ouest amazonien (4). Côté colombien, la population est de quelque 20 000 habitants, épars sur un vaste territoire à très faible densité démographique (5). Les TUKANO sont des groupes riverains distribués le long des cours d'eau dans la partie centrale de ce territoire, entourés par des groupes de filiation ARAWAK, également riverains. Ils cohabitent avec des non-riverains traditionnellement nomades de forêt, connus sous le terme générique de MAKU, de filiation linguistique PUNAWE-MAKU. Les langues parlées par ces groupes sont (6) :

— de famille TUKANO : bará, barasana, desano, karapana, kubeo, makuna, piratapuyo, pisamira, siriano, tanimuka, tatuyo, tukano, tuyuka, wanano, yurutú (7) ;

- (4) Cette présentation concerne le Vaupés colombien où nous travaillons depuis plusieurs années, en particulier dans l'aire de la rivière Piraparana (en sombre sur la carte de la figure 1) reconnue comme l'aire la plus traditionnelle par l'ensemble des groupes de la région.
- (5) Le recensement de 1985 donne 18 935 habitants pour les 65 268 km² que comprend ce territoire appelé *Comisaría del Vaupés*, soit une densité approximative de 0,3 ; 95 % de la population est indienne.
- (6) Cf. cartes de la figure 1 pour leur localisation. Ces cartes sont des versions travaillées sur ordinateur de celles parues dans HUGH-JONES (C., 1979) et HUGH-JONES (S., 1979).
- (7) Ces noms sont les désignations allogènes, certaines en *lingua geral*, langue TUPÍ utilisée comme langue générale autrefois dans la région. Leur remplacement par les noms endogènes pose un certain nombre de problèmes, que l'on peut illustrer par les cas du tatuyo et du makuna. Pour le groupe/langue tatuyo, voici une des listes possibles des noms des clans composant cette unité linguistique / exogamique, ordonnée hiérarchiquement :
- | a. « noms de gens, vrai nom » | | b. « nom ludique, surnom » | |
|-------------------------------|--------------------|----------------------------|--------------------------|
| 1. ~hidá.biki~ra | « vieux H. » | ~pabo-a | « tatous » |
| 2. ~hidá | « H. » | petáa.~hidá | « H. du port » |
| 3. ~pidó-a.~hidá | « H. anacondas » | --- | |
| 4. ~hidá.~pudáa | « enfants de H. » | --- | |
| 5. ~hidá.paká-~ra | « grands H. » | ówá-a | « sarigues » |
| 6. yúkáa.~hidá | « H. charognards » | yúkáa | « charognards » |
| 7. kátaa.~bahá | « gens. dindes » | kátaa | « dindes, Penelope sp. » |
- Leur nom propre générique, reconnu et utilisé par leurs voisins immédiats (Karapana, Barasana, Makuna ...) est ~hidá ; cependant, des groupes distants géographiquement, comme les Kubeo, ignorent ce nom et utilisent métonymiquement le

- de famille ARAWAK : baniwa-kurripako (8), kawiyari, yukuna et peut-être le tariana (9);
- de famille PUINAVE-MAKU : kakua, hupda.

Ce sont les langues TUKANO, noyau géographique de la région que nous observons, qui constituent le domaine de diffusion du système d'exogamie linguistique et du multilinguisme qui en découle. Chacune des langues énumérées sert d'identificateur à une unité exogamique — établissant ainsi une équivalence langue = groupe — excepté les cas des langues kubeo, makuna et du groupe taiwano, qui seront examinés plus loin. L'existence de cas marginaux n'invalide pas le modèle qui est considéré par les Indiens comme la norme à suivre dans les intermariages.

Les unités sociales

La littérature ethnographique qui existe aujourd'hui sur les TUKANO du Vaupés est suffisante pour mettre en relief un fond culturel commun à l'ensemble, d'une part, ainsi que des traits spécifiques qui établissent l'identité de chaque groupe sur ce fond commun, d'autre part (GOLDMAN, 1963; BEICHEL-DOLMATOFF, 1968; BIDOU, 1976; HUGH-JONES [C.], 1979; HUGH-JONES [S.],

nom ludique du clan (1) à la place; les clans (1) et (5) s'autodésignent dans la vie quotidienne par leur nom ludique, également; la langue est appelée « la propriété des ~ hidá ou des ~ pabo-a » suivant le cas. Les Makuna n'ont pas de terme équivalent à « makuna » dans le sens d'une unité linguistique, et ce terme n'a pas d'équivalent dans leur système de classification sociale; il recouvre un agrégat de clans différents ayant des relations tantôt de parenté, tantôt d'alliance. La langue dite « makuna » serait à l'origine celle d'un clan, les *ide. ~ basá* « gens d'eau » mais ce nom désigne aujourd'hui un des segments phratriques parlant cette langue (ÁRHEM, 1981 a : 47). Ils sont couramment appelés *wiha-~dá* (intraduisible) ou « al » *yi-~rá* (« ceux qui disent "ái" ») par leurs voisins. En synthèse, la difficulté à choisir un nom tient au fait qu'il existe : a) des noms propres pour les clans composant un même groupe linguistique-exogamique; b) dans certains cas, mais pas toujours, un nom générique pour le groupe linguistique-exogamique; c) l'usage métonymique du nom d'un clan comme générique pour le groupe. De plus, il y a trois registres différents de désignations, à savoir : un nom rituel qui renvoie à la filiation mythique, un vrai nom ou « nom de gens », un surnom ou « nom ludique ». Les langues sont nommées d'après les groupes qui les parlent, les noms couramment employés ne relevant pas systématiquement du même registre. Dans un séminaire dédié à ce thème (Gomez-Imbert, 1987, les Indiens TUKANO présents ont pris parti pour le maintien des noms allo-gènes, compte tenu de la complexité de la situation.

- (8) Il s'agit d'une langue, qui présente des variations dialectales, connue sous le nom de baniwa au Brésil et de kurripako en Colombie. Elle est différente d'une autre langue ARAWAK parlée au Venezuela, appelée également kurripako.
- (9) Les Tariana parlent aujourd'hui la langue tukano, mais des indigènes affirment qu'il existe au moins une famille qui parlerait encore le tariana.

1979; ÅRHEM, 1981a). L'homogénéité culturelle de base sert de cadre à un système d'échanges économiques, rituels et sociaux complémentaires entre groupes, qui les fait apparaître comme une unité sociale à certains égards. Ces relations d'échange entre groupes sont fonction de leur proximité géographique; sont ainsi constitués des sous-systèmes d'échanges régionaux, en général entre groupes habitant sur un même cours d'eau qui leur sert de voie de communication. Chaque groupe possède des éléments qui l'individualisent à l'intérieur de l'ensemble. D'ailleurs, chaque groupe TUKANO se perçoit comme partie intégrante de ce système, tout en emphasiant les traits qui le singularisent.

Le profil culturel commun à l'ensemble TUKANO, signalé de façon récurrente, se fonde sur les traits suivants :

- habitation riveraine dans des malocas ou maisons communes (lorsqu'ils suivent le modèle traditionnel), dans des maisons individuelles regroupées en villages (lorsqu'ils suivent le modèle « blanc »);
- économie de subsistance dont la base est la culture du manioc amer, la pêche, la chasse et la cueillette;
- stricte division sexuelle du travail;
- système de parenté de type dravidien et mariage bilatéral des cousins croisés appartenant à des unités exogamiques différentes;
- filiation patrilinéaire et résidence patrilocale;
- tradition mythique et organisation rituelle communes (10).

Les traits qui établissent l'identité de chaque groupe exogamique / linguistique sur ce fond culturel commun, reconnus comme leur propriété spécifique sont :

- territoire (11);
- langue et désignation;
- règles d'exogamie;

- (10) Il est intéressant de signaler, dans le cadre des influences entre familles linguistiques, l'utilisation par tous les groupes TUKANO de chansons en langue ARAWAK qui accompagnent les danses rituelles; nous ne saurions dire pour le moment quelle langue ARAWAK a été ainsi figée. Par ailleurs, la mythologie du groupe Kubeo est celle qui nous semble différer davantage dans l'ensemble TUKANO, se rapprochant de celle des Baniwa-kurripako. Les Kubeo se trouvent en marge géographiquement du complexe TUKANO et maintiennent des relations d'alliance avec les Baniwa.
- (11) L'idée d'un territoire propre à chaque groupe est bien explicite dans les mythes portant sur leur origine. Cependant, la localisation actuelle ne correspond pas toujours à celle des récits, et la jouissance d'un territoire par un groupe n'est ni exclusive ni continue, comme le suggère la localisation sur la carte. Ainsi, les Tukano et les Bará disent que leur lieu d'origine est le lointain rapide Ipanoré, au Brésil — d'où ils seraient remontés vers leur localisation actuelle, en Colombie, il n'y a pas très longtemps —, tandis que les Kubeo disent être nés au rapide Waracapuri, sur le Vaupés colombien, qui se trouve légèrement en aval par rapport à leur localisation actuelle.

- ancêtres et rôles distincts dans le cycle mythique d'origine ;
- droit sur certains chants sacrés et objets rituels ;
- association traditionnelle avec certains objets cérémoniels ou presque cérémoniels (HUGH-JONES [S.], 1979 ; JACKSON, 1990).

Groupe « exogamique » ou « linguistique » est le terme employé par les chercheurs travaillant dans la région, pour désigner les unités exogamiques patrilinéaires qui marquent leur identité au moyen de l'utilisation exclusive de leur langue paternelle et qui correspondent, *grosso modo*, à la liste des langues TUKANO donnée *supra*. Ces groupes ont un statut d'égalité dans leurs échanges, dans le sens où aucun groupe ni aucune langue ne jouit d'un prestige qui le place au-dessus des autres.

Tout groupe exogamique est composé d'un certain nombre de clans ou segments dont l'organisation interne hiérarchisée détermine les appellations « frères aînés » et « frères cadets » entre membres de rang supérieur et inférieur, d'un clan à l'autre.

Plusieurs groupes exogamiques conformément ce qui est appelé une « phratrie ». L'appartenance à une même phratrie a des effets d'interdiction de mariage entre groupes exogamiques.

Trois unités entrent donc en ligne de compte dans le système d'alliances, en ordre inclusif : le clan, le groupe exogamique/linguistique, la phratrie.

L'exogamie linguistique

L'ensemble TUKANO est donc divisé en un certain nombre de groupes patrilinéaires, chacun ayant une désignation et une langue propres. Hommes et femmes qui partagent la même filiation patrilinéaire sont frères et sœurs classificatoires : ils ne peuvent pas se marier entre eux, mais doivent épouser quelqu'un d'un groupe patrilinéaire différent. De cette façon se constituent et se renforcent les groupes exogamiques et leur identité patrilinéaire. L'unité du groupe exogamique est scellée par cette interdiction de mariage du « premier degré », dirions-nous : on n'épouse pas sa sœur (12). Aussi bien l'unité du groupe que les interdictions de mariage sont explicitées prenant comme référence la langue propre, c'est-à-dire la langue paternelle : on n'épouse pas quelqu'un dont la langue paternelle est la même que la sienne.

(12) Interdiction très forte encore aujourd'hui, en particulier chez les groupes de l'aire du Piraparana que nous fréquentons. Lorsqu'elle est projetée vers d'autres groupes qui ne pratiquent pas l'exogamie linguistique, elle donne des jugements du genre « ils épousent leurs parentes ».

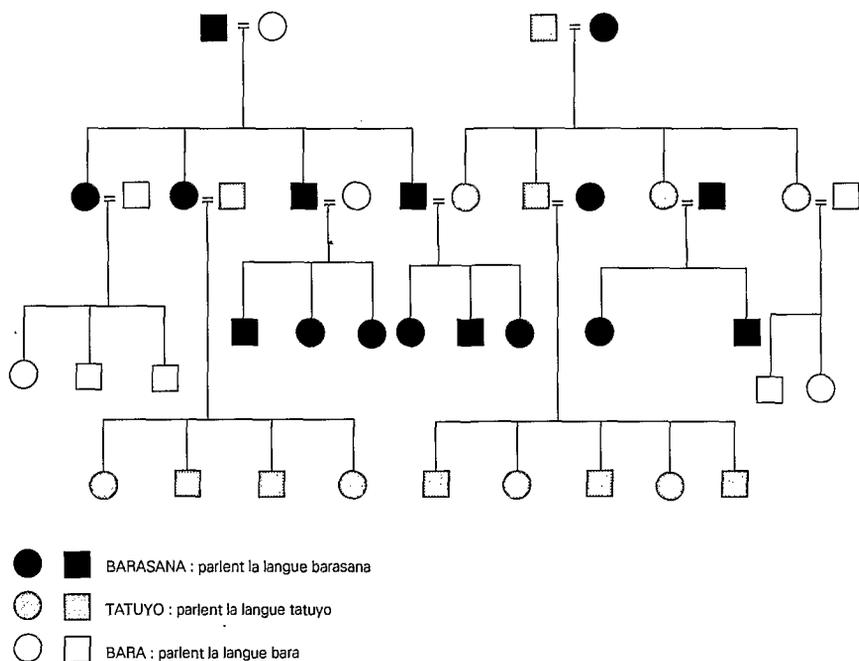


FIG. 2. — Exogamie linguistique : langues TUKANO orientales

Les échanges matrimoniaux correspondent à ce qui est désigné comme « échange de sœurs ». Un homme épouse de préférence sa cousine croisée, et il doit donner en échange une sœur, réelle ou classificatoire (13). Cette réciprocité peut avoir lieu avec un décalage de génération. Des relations préférentielles d'alliance sont ainsi établies à un niveau régional, entre des groupes voisins qui maintiennent un réseau d'échanges sociaux, économiques et rituels dont le mariage fait partie.

Une femme est élevée sachant qu'elle devra abandonner sa résidence, son groupe, pour aller vivre en étrangère chez son époux. Elle emportera avec elle sa propre langue — c'est-à-dire sa langue paternelle, expression de son identité —, qu'elle devra en principe continuer à parler tout au long de sa vie. Les relations d'alliance préférentielle entre deux groupes peuvent faire qu'elle retrouve dans la résidence de son époux des femmes de sa propre langue, facteur

(13) Ces conditions idéales ne sont pas toujours remplies. Les difficultés réelles que rencontre un homme qui veut obtenir une épouse, surtout s'il n'a pas de sœur, ainsi que les réponses des femmes à des mariages qui leur sont imposés, sont décrites dans ARHEM (1987).

qui renforcera le maintien (14). Souvent, belle-mère et belle-fille appartiennent au même groupe linguistique, ce qui fait qu'un homme retrouve chez son épouse sa langue maternelle, celle qu'il avait acquise en premier lieu, mais qu'il a dû abandonner au profit de sa langue paternelle.

La femme ne vit pas toujours de façon heureuse ce destin, bien qu'elle s'y conforme et contribue à sa persistance, en particulier en aidant à enraciner auprès de ses enfants l'usage de leur langue paternelle au détriment de la sienne propre (15). Ce destin commun, quel que soit leur groupe d'origine, crée des rapports de solidarité entre les femmes mariées qui partagent le statut d'étrangères dans une même unité résidentielle. Une femme s'adresse dans sa langue paternelle à son époux et à ses enfants (16); à leur tour, ils lui répondent dans leur langue paternelle. Les échanges verbaux entre gens de filiation différente ont lieu dans des langues différentes. Y seront représentées autant de langues que des gens de filiation différente : c'est la situation dite de « multilinguisme généralisé ».

Le multilinguisme

Il faut préciser d'emblée qu'il s'agit d'un multilinguisme qui s'actualise de façon un peu particulière, compte tenu de la fonction d'identificateur social dont sont investies les langues impliquées. Voici une esquisse des conditions d'acquisition et d'usage des langues.

Premièrement, le nombre de langues qu'un individu connaît dépend de son histoire personnelle, principalement les expériences de son enfance et les voyages. Il n'est pas rare de rencontrer des gens qui maîtrisent sept ou huit langues, surtout parmi ceux ayant plus de trente ans à présent. La maloca ou maison commune est la pépinière du multilinguisme. La filiation du chef d'une maloca déter-

- (14) Mais il arrive qu'une femme se retrouve dans une situation où elle ne partage son identité linguistique avec personne; des acculturations linguistiques individuelles auront alors lieu, surtout si les corésidents ne comprennent pas la langue de cette femme. Ces cas se présentent lorsque les groupes des conjoints ne font pas partie d'un sous-système régional d'alliances préférentielles.
- (15) La naissance du premier enfant marque son intégration définitive dans le groupe de l'époux.
- (16) Il est important de souligner ce point, face à des spéculations qui commencent à circuler dans des manuels de sociolinguistique telles que : « ...and there is a rule that the wife should not only live where the husband was brought up, but should also use his language when speaking to their children (a custom that might be called "patrilingua" marriage). The linguistic consequence of this rule is that a child's mother does not teach her own language to the child, but rather a language that she learns as a foreigner — as though everyone in Britain learned their English from a foreign au-pair girl. » (HUDSON, 1980 : 8).

mine aussi bien la filiation des gens qui y résident que la langue qui y prévaut. Par exemple, si un homme du groupe barasana prend l'initiative de la construction d'une maloca, elle devra se trouver en territoire barasana. Idéalement, il y habitera avec son épouse, ses fils célibataires et mariés et ses filles célibataires. Lorsqu'un fils se marie, sa femme vient habiter chez lui en amenant avec elle, nous l'avons dit, sa propre langue. Le nombre de langues entendues dans une maloca dépendra de la diversité de groupes représentés, par les femmes en particulier. Ainsi, si le chef de maloca a une épouse tatuyo, il se peut que ses fils épousent des femmes tatuyo, mais aussi qu'ils épousent des femmes bará, karapana, etc.

Minimalement, un individu connaît deux langues : celle du père et celle de la mère (17). Les expériences linguistiques de la première enfance semblent déterminantes du nombre de langues qui sera maîtrisé par une personne. La division sexuelle du travail y joue un rôle important. En effet, le domaine par excellence des femmes est le champ de manioc, où elles se rendent quotidiennement avec leurs enfants en bas-âge dont elles prennent soin. Tout en travaillant, elles bavardent entre elles dans leurs langues respectives. La langue paternelle de l'enfant n'y sera représentée que si des filles célibataires du groupe du père y sont présentes. Bien que dans la maloca ce soit la langue du groupe qui prédomine, le contact des années d'acquisition est plus intime avec la langue maternelle, qui est celle que l'enfant apprend d'abord. Les enfants parlent leur langue maternelle jusqu'au moment où une pression modérée est exercée par l'entourage pour les persuader de s'astreindre à l'emploi exclusif de leur langue paternelle, expression de leur identité : cela commence vers l'âge de cinq ans (18). Bien qu'elle soit niée comme telle, la langue maternelle joue un rôle important aussi bien dans le maintien de l'exogamie linguistique que dans l'évolution de ces langues (19).

Deuxièmement, bien qu'un individu maîtrise plusieurs langues, cette maîtrise ne se manifeste de façon active que dans le cas de sa langue paternelle ; pour les autres langues faisant partie de son

- (17) Il n'apprend pas habituellement la langue tukano comme *lingua franca*, tout au moins chez les groupes du Piraparana ni dans la région de Mitú, contrairement à la généralisation faite par GRIMES (1985 : 393).
- (18) Aussi bien les hommes que les femmes adressent aux enfants, lorsqu'ils emploient leur langue maternelle, des réflexions telles que : « Serais-tu un Tatuyo pour parler en langue tatuyo ? Tu dois parler la langue barasana parce que tu es Barasana. » Mais il n'est pas rare de rencontrer des enfants qui encore à l'âge de huit ans refusent obstinément de parler leur langue paternelle. Divers témoignages indiquent que cet abandon obligé de la langue maternelle est vécu de façon traumatique.
- (19) Des observations précises sur l'usage premier de la langue maternelle et sur son abandon au profit de celle de l'identité n'ont pas été faites à ce jour, bien qu'il ne soit pas banal qu'une société institutionnalise l'abandon de la langue maternelle.

répertoire, elle est passive, lui permettant seulement de participer dans les échanges qui sont la norme — chacun parle sa langue paternelle — et ne devenant active que dans des conditions très précises. Les groupes du Piraparana, vivant encore aujourd'hui de la façon la plus traditionnelle, expriment cette différence cruciale en faisant soigneusement la distinction entre ces deux sortes de « compétence » linguistique : quelqu'un « parle » (*tatuyo* : *wadá-*, *barasana* : *~yagó-*) sa langue paternelle, mais « imite » (*tatuyo* : *kihio*, *barasana* : *kesó-*) les langues des autres (20). L'emploi de deux verbes différents établit bien une différence qualitative, cohérente avec le rôle d'identificateur assumé par la langue de chacun : elle manifeste l'essence de l'individu. Les gens qui « imitent » les langues des autres sont comparés à certains oiseaux capables d'imiter le cri des autres animaux (21).

Enfin, seules des conditions exceptionnelles autorisent l'utilisation d'une langue autre que la sienne ;

— lorsque quelqu'un cite des propos émis dans une autre langue ;
— lorsque quelqu'un imite, à des fins ludiques, une personne d'un parler différent ;

— lorsque l'interlocuteur ne comprend pas la langue du locuteur ; il y aura recherche d'une langue commune, de préférence celle de l'interlocuteur (22) ;

— lorsqu'une personne a été élevée dans une autre communauté : elle parlera la langue de la communauté d'adoption ;

— lorsqu'une femme mariée a été longtemps isolée des gens parlant sa langue : il arrive qu'elle adopte totalement ou partiellement la langue de son époux ;

— lorsqu'un homme choisit de vivre dans un territoire qui n'est pas celui de son groupe : il s'installe généralement chez ses alliés, dont il peut à la longue adopter le parler, surtout, mais pas nécessairement, s'il se trouve linguistiquement isolé (23) ;

(20) Cette différence ne dépend pas du degré de maîtrise atteint.

(21) En particulier à l'oiseau appelé « arrendajo » en Colombie, « mochilero » dans le Vaupés (*Icteridae cacicus cella*).

(22) D'après GRIMES (1985 : 391-392) : « ... *The initial part of a conversation in some areas is characterised by each speaker using his own primary language, even if the younger ones later switch to a common language. This initial phase is observed even though most conversations are carried on by people who know each other well [...]. It is rather a means of asserting one's identity with one's group, and one's distinctiveness from others...* ». Si tel est le cas, il serait nécessaire de préciser les aires où ces comportements déviants apparaissent, qui marqueraient une rupture par rapport aux normes traditionnelles ; ils n'ont pas cours dans le Piraparana.

(23) Aussi bien les femmes que les hommes peuvent donc abandonner leur langue au profit de celle de leurs alliés — HUGH-JONES (1979 : 17) ne mentionne que l'acculturation des femmes. Mais il est possible que les motivations dans les deux cas ne soient pas les mêmes, car un homme installé ailleurs que dans son groupe pourrait

— enfin, comme une sorte de langue « secrète » lorsque l'on veut communiquer des informations confidentielles sans être compris par tous les présents (24).

Unités sociales et unités linguistiques

La mise en relation des unités sociales et des unités linguistiques est établie non seulement par les observateurs, mais surtout par les acteurs eux-mêmes. Cette relation est l'objet de maints commentaires et d'élaborations assez sophistiquées qui manifestent une réflexion métalinguistique peu commune.

De ce fait, il est difficile pour les observateurs d'établir un modèle des corrélations entre données linguistiques et données sociolinguistiques, tout en y intégrant les déclarations des Indiens eux-mêmes à ce propos. Cette difficulté tient à divers facteurs, en particulier à la complexité d'une situation de contact de langues où, suite à des interférences et à des acculturations linguistiques constantes, la situation vécue ne correspond pas toujours au modèle idéologique.

Nous essaierons d'intégrer dans cette ébauche, aussi bien le point de vue indigène sur la relation entre groupes et langues que des éléments sur la correspondance entre cette vision et des données observables, au niveau de trois unités sociales et leurs corrélats sur le plan linguistique : le clan, le groupe exogamique et la phratrie.

Tout en soulignant qu'il s'agit bien d'une même langue, les Indiens identifient l'appartenance de quelqu'un à un clan d'un groupe exogamique donné au moyen de différences linguistiques. Elles peuvent être phonétiques, phonologiques ou lexicales (25). Les membres des

vouloir manifester une certaine reconnaissance envers ses hôtes en adoptant leur langue. J'ai en effet observé des attitudes différentes chez une sœur et un frère tatuyo résidant chez des Taiwano, qui comprenaient le tatuyo parfaitement. Alors que la sœur (qui avait été mariée à un Taiwano) continuait à parler tatuyo, le frère avait adopté le parler des Taiwano, en particulier lorsqu'il se rendait en visite à la maloca ; il revenait momentanément au tatuyo lorsqu'il sentait que je l'observais. car je l'avais interrogé à ce sujet.

- (24) Cet exemple m'a été fourni pour le cas kubo et baniwa, situation d'exogamie linguistique qui ne concerne que certains clans des deux groupes, le kubo n'étant parlé que par des Baniwa de mère kubo et le baniwa par des Kubo de mère baniwa. Lorsque la mère baniwa va rendre visite à sa famille avec ses enfants, elle utilise le kubo pour les avertir de possibles dangers naturels ou sociaux (animaux, sorcellerie), évitant ainsi des sources de tension avec la communauté d'accueil ; elle et ses sœurs baniwa échangent des nouvelles en kubo, également.
- (25) Il arrive que les gens d'un clan s'amuse à imiter ce qu'ils considèrent caractéristique dans la prononciation des gens d'un autre clan, attitudes qui semblent plus fréquentes chez des clans de haut rang. Par exemple, on accentue la qualité des voyelles, plus ou moins ouvertes, plus ou moins postérieures. Dans un contexte grammatical donné, les uns soulignent l'application d'une règle d'élimination vocalique ou syllabique là où les autres maintiennent la forme de base. Sur le plan lexical, ils

clans supérieurs affirment, naturellement, que leur parler est le meilleur, le plus correct (26). Les mariages entre groupes exogamiques ont lieu de clan à clan de rang équivalent.

Alors qu'à l'intérieur du groupe exogamique les relations sont hiérarchisées, entre groupes exogamiques elles se posent sur un plan égalitaire : on cultive la différence entre partenaires de même niveau. Ce statut est partagé par les langues. La vision de la langue comme manifestation de l'essence de l'individu imprègne fortement la pensée indigène et rend cohérente l'insistance sur une correspondance stricte idéale entre langue et groupe. La fonction de la langue

remarquent que les différences sont : soit le résultat d'interférences provenant du parler de leurs alliés préférentiels, soit de leur langue maternelle.

- (26) Les descriptions de ces différences étant fort imprécises (GRIMES, 1985), il me semble utile de donner sur ce point des exemples précis. Voici une synthèse de la caractérisation des différences entre les clans tatuyo, formulée par une vieille dame du clan (2) (cf. note 7 *supra* pour les noms et la hiérarchie des clans ; mes commentaires apparaissent entre crochets) : « Les gens tatous [1] parlent un peu à part, à certains endroits ; ils disent /báti ~ ké.pa/, moi je dis correctement / ~ bi.áti ~ képa : [« tu ne devrais pas faire (cela) », forme de base | ~ bi.áti ~ kėti-wa | // tu-faire-négation-permissif //, (1) élide la voyelle du préfixe personnel et le dénasalise, (1) et (2) appliquent une règle d'élision syllabique au morphème négatif, qui change la consonne à droite] ; ils disent /háati / là où je dis correctement / ~ bi.áti / [« fais-tu ? », forme de base | ~ bi.áti | // tu-faire-interrogation + inaccompli //] ; ils disent /yúit-kiráa/, moi je dis correctement /yúki ~ da/ [« maintenant » : (1) utilise les suffixes |-re-a| // -objet-focalisation // alors que (2) utilise |-~da| // -même //] ; un autre mot, ils le disent comme les Karapana /tútikoaápá/, moi je dis correctement /péé-koaápá/ [« ça y est, c'est cassé ! » | tútikoa-áa-pa | | péé-koa-áa-pa | // se casser (objet long) — résultatif-centrifuge-inaccompli + inanimé //] ; ils parlent en mélangeant, eux. Avec les gens anaconda [3] : ils disent /yí ~ abó/, alors que moi je dis /yí ~ wabó / « ma main » | yí ~ wabó |] ; /yí ~ ábia / ils disent pour leur « gorge » alors que moi je dis /yí ~ wábia / ; pour un arbre qui est penché ils disent /ká ~ híróárikí /, moi, par contre, je dis correctement /ká ~ híyáárikí / [deux lexèmes différents] ; ils disent /yiatíwí / alors que moi je dis correctement /yíapi / [« je suis venu(e) », | yí-ati-wí | // je-venir-accompli // (2) applique la règle d'élision syllabique qui affecte la consonne à droite] : /tobáiro yibáiwí yá / ils disent cela aussi, alors que moi /tobáiro yibáiwí yá / [« Ainsi j'ai vécu, moi » : il s'agit d'une formule faisant partie des salutations, utilisée pour marquer les différences linguistiques ; ici, le clan (2) ajoute la marque de focalisation et élide une voyelle du pronom personnel qui se trouve en position finale] ; ainsi, nous parlons en mélangeant, bien que nous soyons tous des ~ hidá, nous donnons des noms un petit peu différents. Le clan [5] parle correctement, presque comme nous, bien qu'ils disent /yibái ~ ádiwí / là où on dit /yibái ~ ábi / ou /yibáiwí : [« j'ai vécu » (voir formule précédente) | yí-bái ~ ádi-wí | // je-avoir lieu-exister-accompli // ([2] applique la règle d'élision syllabique) ou | yí-bái-wí | // je-avoir lieu-accompli //] ; c'est tout ce qu'il y a comme différence : ils parlent comme nous. [6] parlaient autrefois notre langue, mais aujourd'hui ils ne parlent que barasana, la langue du groupe de leur mère, alors je ne sais pas comment ils parlaient. [5] et [7] parlent correctement, comme nous ». On remarquera qu'il n'y a pas toujours des différences de clan à clan, et que les acculturations linguistiques de tout un clan au profit de leurs alliés préférentiels sont encore présentes dans l'esprit des gens. Par ailleurs, les gens ne font pas systématiquement ce genre de comparaison lorsqu'ils considèrent être en présence de deux langues différentes.

comme repère des règles d'alliance indique qu'on n'épouse pas des individus dont on partage l'essence. Les rares cas de mariage entre personnes du même groupe exogamique/linguistique sont jugés très négativement par les Indiens (27).

Cependant, les interférences et les acculturations linguistiques, inévitables dans une telle situation de contact, introduisent des ruptures dans la correspondance langue = groupe. De par leur pratique quotidienne, les Indiens se trouvent entre deux courants : l'un convergent déterminé par le contact, l'autre divergent produit par le besoin de se différencier linguistiquement des groupes alliés. Les interférences provenant de la langue maternelle, en particulier, sont nombreuses et font évoluer les langues de façon convergente, dans un mouvement de fusion. Mais des efforts conscients et explicites sont faits pour maintenir les écarts linguistiques entre groupes, produisant un mouvement divergent, de fission. Des acculturations, aussi bien individuelles que collectives, ont naturellement lieu dans ce contexte multilingue et amènent à des situations jugées problématiques à des degrés divers par les acteurs.

À l'acculturation d'une femme mariée se trouvant isolée dans une autre communauté linguistique, on attribue moins d'importance qu'à celle d'un homme ayant choisi de vivre dans le territoire d'un autre groupe, de préférence chez ses alliés (28). Car les enfants de cet homme parleront leur langue maternelle à la place de leur langue paternelle, introduisant ainsi une rupture dans la filiation par la langue. L'homme représente la continuité de la lignée et doit assurer de ce fait la transmission de l'appartenance de groupe à ses enfants, ce qui n'est pas le cas de la femme (29).

Si l'on tient compte du discours des Indiens sur les acculturations collectives, elles seraient plus fréquentes qu'on ne le croit généralement, ce qui n'est pas vraiment surprenant dans ce contexte. En voici quelques cas (30).

Les Kubeo apparaissent aujourd'hui comme une trentaine de clans parlant la même langue; parmi ces clans, certains sont frères et donc interdits de mariage, alors que d'autres sont alliés. Les

- (27) Un exemple est celui d'un couple tatuyo qui a quitté son groupe pour aller vivre à Mitu, la capitale de la province, échappant ainsi à la censure sociale; l'homme disait être victime d'un philtre d'amour qui l'avait rendu fou. Lorsque ce genre de relation incestueuse arrive, la responsabilité est rejetée sur la femme qui fait perdre la raison à l'homme, en se servant de son « bará » ou charme d'amour.
- (28) En général, elle est due à des raisons d'ordre économique ou à des problèmes de relation avec ses proches.
- (29) En discutant ces cas, les gens se demandent comment feront les enfants pour parler à leur famille lorsqu'ils la retrouveront.
- (30) Voir aussi le cas d'acculturation au barasana d'un clan tatuyo reporté en note 26 *supra*.

Kubeo épousent donc d'autres Kubeo mais aussi des Wanano, Desano, Siriano, Yuruti et Tukano, ainsi que des Baniwa, de filiation ARAWAK. Les Kubeo eux-mêmes affirment que leur relation d'exogamie linguistique avec d'autres groupes TUKANO est récente, leurs alliances traditionnelles ayant lieu entre trois phratries exogamiques Kubeo, chacune composée de plusieurs clans. Certains parmi les clans vivant sur la rivière Querari (fig. 1) épousent des Baniwa ; ils savent par tradition orale qu'ils sont venus de l'Aiari, affluent de l'Isana (invasion qui aurait eu lieu il y a deux siècles), chassés de leur territoire par d'autres groupes guerriers baniwa-kurripako et par des Ñekatu (de famille TUPI). Plutôt que de guerroyer avec les Kubeo du Querari, ils ont établi des relations d'alliance avec certains, et de fraternité avec d'autres. À la longue, les envahisseurs — qui parlaient une langue ARAWAK, qu'ils appellent « inkaſa », l'auraient abandonnée au profit du kubeo (31).

Le groupe linguistique makuna est dans une situation comparable : des clans de langue barasana auraient adopté la langue makuna et se marient aujourd'hui entre gens de même langue paternelle, mais qui sont d'origine mythique différente (32). Même situation chez les Tanimuka et chez les Retuarã vivant sur l'Apaporis : le tanimuka est la langue de ces deux groupes alliés, le deuxième ayant abandonné la sienne au profit de celle du premier.

Dans des cas comme les précédents, la filiation ancestrale / mythique prend le relais dans la reconnaissance des parents et des alliés : les groupes liés par une même origine sont interdits de mariage.

Le cas du groupe taiwano révélerait un dynamisme exceptionnel de l'évolution des langues participant dans ce complexe multilingue. Aujourd'hui, ce petit groupe du Piraparana parle la langue des barasana, ses alliés, après avoir abandonné la sienne (33). Tout en reconnaissant à contrecœur la proximité de leur parler de celui de leurs alliés, ils soulignent les différences existantes, qui sont d'ordres

- (31) Celui-ci, ainsi que d'autres cas d'acculturation linguistique sont cités par GOLDMAN (1963 : 14-15). Sur un possible substrat ARAWAK en kubeo, résultat de cette acculturation, voir GOMEZ-IMBERT (1991, à paraître). D'après les descendants de ces Inkaſa, les Baniwa actuels auraient eux-mêmes abandonné leur langue étant en fait le « inkaſa ».
- (32) Cf. HUGH-JONES (1979 : 283). Et peut-être d'autres parlers aujourd'hui disparus, tel le siróa (= tsöloa) dont parle KOCH-GRÜNBERG (1913-16 : 570-89).
- (33) Cf. HUGH-JONES (1979 : 285). C'est l'explication, assez vraisemblable linguistiquement, donnée par des Barasana. Car les Taiwano vivant sur le Piraparana reconnaissent eux-mêmes que leurs clans aînés, installés sur la rivière Cananari, se moquent d'eux parce qu'ils ne parlent pas correctement, mais comme des Barasana. La « vraie » langue taiwano serait parlée sur le haut Cananari.

lexical et tonal. Tout se passe comme si, après un premier mouvement d'acculturation linguistique, des différenciations étaient introduites à des niveaux pouvant être manipulés de façon consciente : les changements tonals, par exemple, ne semble pas répondre à une évolution, mais être introduits exprès pour marquer la frontière linguistique entre groupes (34).

Nous avons évoqué le rôle de la filiation mythique comme repère des règles exogamiques lorsque la langue ne remplit plus cette fonction. Cette filiation entre en ligne de compte non seulement à l'intérieur des groupes linguistiques *kubeo* et *makuna*, mais également entre groupes de parler différent, introduisant une interdiction d'alliance de « deuxième degré » : lorsque certains groupes exogamiques partagent une même origine, ils sont frappés d'interdiction de mariage parce qu'ils sont frères, bien qu'ayant des langues différentes. Ils sont ainsi regroupés dans des unités majeures, problématiques à bien des égards, désignées par le terme de « phratrie ». Ces unités ne sont pas désignées par un terme autochtone, et aucun observateur ne saurait dire combien il en existe, mais elles sont saisissables précisément par leurs effets d'interdit. Lorsqu'on questionne un Indien du Piraparana sur les rapports de son groupe avec les autres groupes linguistiques du Vaupès, on obtient des listes qui classent les groupes en :

- des alliés (a) ;
- des frères aînés ou cadets (b) ;
- des « enfants-de-mère » (c) ;
- ceux qui habitent ailleurs / loin, avec qui on n'a pas de relation (d).

Deux facteurs semblent entrer en ligne de compte dans la reconnaissance de la relation phratrique : la filiation mythique, d'une part, le fait d'être fils de sœurs classificatoires, d'autre part (réponses [b] et [c]). Des *Tatuyo* classent les groupes linguistiques *pisamira* et *siriano* parmi leurs frères cadets — les gens de queue de leur groupe — soit dans une même phratrie ; les *Taiwano* et les *Karapana* se disent frères aînés et cadets descendants du même ancêtre (b). Le cas unanimement admis de la relation dite de « enfants-de-mère » est celui des groupes *bará* et *tukano* : les *Tuyuka* entretiennent des relations d'alliance avec les *Bará* et les *Tukano* ; en revanche, les *Bará* et les *Tukano* ne peuvent pas se

(34) L'instituteur du village *taiwano* où nous avons séjourné reconnaît que ces « langues » partagent une même grammaire et ne diffèrent qu'au niveau tonal et dans quelques lexèmes. Il s'agit par exemple, de conversions systématiques des tons des verbes, qui établissent des groupes de conjugaison différents de ceux du *barasana*. J'ai remarqué d'ailleurs des différences tonales entre la génération de cet instituteur et celle de son père, la première s'éloignant de cette dernière, encore trop proche du *barasana*. On peut dire que le *taiwano* est un dialecte tonal du *barasana*.

marier entre eux parce qu'ils sont fils de sœurs classificatoires. Cette relation est scellée par le terme de parenté « enfants-de-mère » (35). Du point de vue indigène, la filiation mythique et la proximité linguistique iraient de pair : les langues des groupes d'une même phratrie seraient génétiquement plus proches, celles des groupes alliés plus lointaines, relation qui se maintiendrait à l'heure actuelle. Mais nos observations sur la distance linguistique actuelle ne confirment pas ce modèle. Ainsi les Tatuyo et les Karapana, alliés préférentiels, parlent des langues très proches (36). Le tatuyo et le bará — langues de groupes alliés — semblent tout aussi distants l'un de l'autre que le bará et le tukano — langues de groupes inclus dans une même phratrie car ayant une même origine. Cependant, ce modèle de relation figé dans les mythes pourrait être la trace de situations historiques — difficiles à vérifier à l'heure actuelle — bouleversées par des phénomènes de contact et d'acculturation (37).

Une condition *sine qua non* du multilinguisme semble être la parenté des langues impliquées, un parallélisme pouvant être établi entre homogénéité culturelle et homogénéité linguistique, en tant que système global d'échange. Bien que les groupes TUKANO voisins des groupes ARAWAK entretiennent avec ces derniers des relations d'alliance, on observe dans ces échanges périphériques — par rapport au noyau TUKANO — que la coexistence des deux langues se joue au sein du couple (38). Ainsi, lorsque des mariages ont lieu entre des Barasana ou des Tatuyo et des Kawiyari (ARAWAK), il y a acculturation et prévaut alors la langue du groupe où le couple réside. Dans les mariages entre Kubeo et Baniwa-kurripako, les solutions sont variables : il y a soit des échanges bilingues normaux (39), soit une oscillation entre les deux langues si elles ne sont pas bien maîtrisées par les partenaires, soit un recours à l'espagnol dans le pire des cas. La frontière entre familles linguistiques semble un obstacle majeur lors des échanges verbaux multilingues, et cela semble compréhensible : jongler avec des structures phonologiques,

(35) Ils auraient le même ancêtre, par ailleurs.

(36) Pour des détails, cf. GOMEZ-IMBERT et HUGH-JONES (1988, à paraître).

(37) Modèle séduisant qui pallierait le manque de données historiques. Il pose des problèmes intéressants dans le sens où des groupes de parler ARAWAK — les Kawiyari — sont regroupés dans une même phratrie avec des groupes de parler TUKANO — les Tukano, les Bará et les Yuruti. Il indique en même temps des pistes très importantes à suivre pour la compréhension de la relation historique entre ces deux familles.

(38) Contact avec les Kawiyari et les Yukuna (au sud-ouest sur la carte de la figure 1), et avec les Baniwa-kurripako (au nord).

(39) Le maintien des deux langues étant renforcé par le fait de l'origine ARAWAK de certains groupes kubeo, apparemment.

grammaticales et sémantiques très différentes met en danger la communication et représente un effort considérable. Par contraste, passer d'une langue TUKANO à une autre est, dans la plupart des domaines, un exercice d'établissement de correspondances terme à terme, dans le cadre de structures linguistiques semblables (40).

L'ACCULTURATION

De l'aveu des Indiens, les relations que nous avons décrites changent sous l'influence « blanche » (41), en particulier de la scolarisation qui est presque entièrement entre les mains des missionnaires (42). L'éducation missionnaire, essentiellement prosélytique, a essayé de bannir ce système qui prône des alliances à la limite incestueuses, de leur point de vue, entre cousins ou entre un oncle paternel et la fille de sa sœur par exemple, alors qu'il établit des interdictions de mariage, arbitraires à ses yeux, entre des partenaires non consanguins.

On pourrait s'attendre à des effets massifs de ces enseignements, surtout dans la région de la capitale administrative (Mitu) et ses environs, où se trouve le seul noyau important de population non indienne du Vaupés colombien. Mais il n'en est rien : les cas de rupture par rapport à la norme y demeurent des faits isolés (43). Cette politique semble cependant porter ses fruits dans certains sous-systèmes régionaux, comme la rivière Papurí, où auraient lieu des mariages à l'intérieur des groupes tukano, desana, piratapuyo, wanano (44). Mais même dans cette région, la censure sociale à l'encontre des fautifs est encore extrêmement forte (45). Pour ce qui

- (40) Les gens du Piraparana avouent de façon unanime ne comprendre ni le kawiyari ni le yukuna parce que trop différents. Un homme taiwano disait que les yukuna parlaient « comme des Africains » et les imitait en disant : « giri goré », forme clairement idéophonique. Ce genre d'observation n'est fait pour aucune langue TUKANO.
- (41) Sont désignés par ce terme les non-Indiens, y compris les Noirs ; il ne renvoie pas, évidemment, à une réalité raciale mais culturelle.
- (42) Par un accord appelé « educación contrada » le gouvernement colombien a confié aux missions la scolarisation dans cette zone indigène.
- (43) C'est à Mitu, en territoire kubo, que l'on entend les Kubeo se défendre contre l'accusation d'épouser leurs sœurs que d'autres groupes portent sur eux.
- (44) Sur le Papurí une mission a été fondée en 1914 par les pères montfortiens qui, dit la tradition indienne, avaient des méthodes « musclées » et sournoises d'évangélisation. C'est d'ailleurs l'aire où le tukano semble fonctionner comme *lingua franca* en territoire colombien. De plus, elle est toute proche du Brésil — d'où les Tukano disent être venus récemment — où le système d'exogamie linguistique a été profondément modifié (RENAULT-LESCURE, ce volume).
- (45) Un jeune tuyuka du Papurí me racontait que dans son groupe les jeunes commentaient à vouloir se marier entre eux pour faire plus « chic » comme les Blancs ; mais

est de la région du Piraparana, reconnue dans tout le Vaupés comme la plus respectueuse de la tradition, nous pensons que l'exogamie linguistique demeurera encore longtemps leur mode d'alliance (46).

L'abandon de sa propre langue au profit, soit d'une autre langue indienne, soit de l'espagnol, est vécu comme une vraie trahison envers sa propre identité. Dans des discussions sur ce thème avec des instituteurs indiens, quintessence de l'acculturation pourtant, un des participants — qui parlait l'espagnol à ses enfants au détriment de sa propre langue — en avait tellement honte que l'on a assisté à un vrai psychodrame. L'acculturation au profit d'une autre langue indienne semble être mieux tolérée, mais néanmoins qualifiée par des termes comme « pathétique ».

Le multilinguisme a toujours gêné les missionnaires catholiques dans leur labeur éducatif : apprendre une quinzaine de langues à structure très éloignée de celle des langues romanes n'est pas une tâche à la portée de tous. C'est cette situation qui semble être à l'origine de l'implantation de la langue tukano comme *lingua franca* régionale, que certains missionnaires ont apprise et utilisée comme langue d'évangélisation (47). Mais cette tentative n'a pas été couronnée de succès : le tukano n'est pas devenu une langue générale — sauf dans la région de la rivière Papuri où vivent les Tukano eux-mêmes — et l'espagnol continue à être l'instrument de scolarisation et d'évangélisation (48). Bien qu'un changement dans la stratégie des missionnaires soit intervenu ces dernières années : des négation et répression du mode de vie indien, ils sont passés à une attitude de promotion de la culture indigène, ou tout au moins de

les vieux s'y opposeraient farouchement parce que ce serait faire « comme les animaux, cela mènerait à la dégénérescence du groupe ».

- (46) Bien qu'eux aussi soient évangélistes et scolarisés depuis une trentaine d'années.
- (47) Tel est le père montfortien Kok, fondateur en 1914 des missions sur le Papuri, cité par HUGH-JONES (1981 : 39). Le père Elorza, qui a commencé l'évangélisation du Piraparana en 1960 après avoir été sur le Papuri, disait la messe en tukano, comme on peut l'entendre dans le film *War of the Gods* de Brian Moser (*Disappearing World, Granada TV*). En revanche, la missionnaire laïque qui s'y est installée à sa suite durant une quinzaine d'années, a appris le barasana, langue plus généralement connue dans la région que le tukano.
- (48) Mais une enquête systématique sur ce point serait fort utile, car la situation en territoire brésilien est différente et certaines hypothèses (mentionnées par RENAULT-LESCURE, ce volume) font remonter l'usage généralisé du tukano à une époque antérieure au contact avec les Blancs. Des gens originaires des rivières Piraparana et Vaupés qui parlent tukano, disent l'avoir appris soit dans des camps d'exploitation du caoutchouc (les hommes âgés), soit dans les internats des missionnaires (les jeunes), qui sont localisés à Mitu ou en territoire tukano. Un Kubeo ayant voyagé dans la région du Piraparana, me disait que le tukano ne lui avait été d'aucun secours pour communiquer avec ses habitants, car il n'était compris que par quelques vieux hommes.

l'image qu'ils s'en donnent (49). Après avoir condamné la *maloca* et sa promiscuité, ils incitent les Indiens qui l'avaient abandonnée à la reconstruire, ne serait-ce que comme centre pour les danses rituelles et autres activités communautaires. L'abandon de la *maloca* aura peut-être à la longue un impact sur le multilinguisme — en réduisant le nombre de langues maîtrisées par les jeunes — car c'est en ce lieu qu'ils ont, étant enfants, leurs premiers contacts avec plusieurs langues. Jusqu'à récemment, aucune langue indienne n'était inscrite au programme officiel d'enseignement de l'école normale à Mitu, où sont formés les instituteurs indiens. Et l'espagnol est enseigné partout comme première langue. Vers 1983, obéissant à des normes dictées par le ministère de l'Éducation colombien, une tentative a été faite pour introduire les langues tukano et kubo à l'école, beaucoup plus pour suivre ces consignes que pour répondre de façon efficace à une demande des Indiens. Elle ne pouvait qu'échouer, puisque les gens des groupes autres que tukano et kubo ne pouvaient s'identifier à ces langues. Actuellement, la diversité linguistique est au moins admise, et le ministère a inauguré des cycles de formation en linguistique et en ethnologie, visant à préparer des instituteurs qui puissent travailler sur leurs propres langues et cultures (50). Mais l'entrée des langues vernaculaires à l'école ne sera pas une réalité avant un certain temps, car cela suppose la mise en place de moyens importants pour former les instituteurs à la linguistique, ainsi que pour l'élaboration d'un matériel pédagogique, non seulement propre à chaque groupe linguistique, mais qui reflète les différences entre clans, exigence formulée explicitement par les Indiens.

L'attitude de l'organisation indienne régionale face à ces systèmes est extrêmement intéressante. Le *Consejo Regional de Indígenas del Vaupés* (Criva) tente d'aller à l'encontre de cette diversité, en voulant imposer et projeter vers l'extérieur une certaine image d'unité et d'homogénéité, totalement étrangères à la pensée indigène traditionnelle. L'organisation se heurte également à la force du système d'exogamie linguistique et de multilinguisme, et cherche à sa façon des moyens de les minimiser, pensant mieux accomplir ainsi les tâches de défense du droit et de la culture qu'elle s'est fixées. À

- (49) Mais même cette attitude « progressiste » semble remise en question par un changement tout récent de l'équipe missionnaire, en particulier de l'évêque et de quelques individus qui étaient sur place depuis longtemps. Les remplaçants affirment que, étant Colombiens, les Indiens n'ont qu'à parler espagnol, puisque de toutes façons leurs « dialectes » seraient voués à disparaître. La stratégie des missionnaires protestants — présents depuis les années quarante — est différente de celle des catholiques : ils apprennent les langues dans le but de donner à chaque groupe une traduction du Nouveau Testament. C'est chose faite à l'heure actuelle, mais cela ne produit pas pour l'instant des changements radicaux auprès de la plupart des communautés.
- (50) Programmes arrêtés récemment à cause de changements dans l'équipe ministérielle.

l'instar des autres mouvements indiens du pays, le Criva veut projeter l'image d'une société homogène, unie, harmonieuse, avec une tradition de travail communautaire et de possession de la terre qui a peu de choses à voir avec la réalité. L'exogamie linguistique, principe fondamental de la structure sociale, est simplement masquée ou ignorée comme un élément gênant, puisque le multilinguisme ne correspond pas à cette vision idéale d'unité d'une société.

Mais il est vrai que le mouvement est né sous des pressions externes, sans que les communautés aient participé, pour la plupart, à ses activités ou à ses décisions. Sa reconnaissance par les groupes du Vaupés est loin de correspondre aux souhaits de ses dirigeants. Et leur méconnaissance de la caractéristique essentielle de l'ordre social traditionnel, donne la mesure du décalage à combler entre l'image qu'ils se donnent de leur indianité et la façon dont elle est vécue encore aujourd'hui (51).

CONCLUSION

GOLDMAN (1963) voyait dans le Vaupés une région de cosmopolitisme culturel, peu conservatrice. Faisant un historique de la région depuis les premières missions — qui datent de 1852 — jusqu'en 1939-1940, date de son séjour chez des Kubeo près de Mitu, il soulignait la résistance des Indiens à une perte ou rupture culturelles, qu'il attribuait en partie à leur relatif isolement, mais aussi à leur cosmopolitisme ou capacité d'adoption d'objets et coutumes étrangers, sans que le sens de leur identité indienne soit perdu pour autant. Et ceci en dépit d'une apparente acculturation, manifeste dans leur adoption de nouveaux vêtements, nouvelles maisons et la célébration de fêtes religieuses chrétiennes (GOLDMAN, 1963 : 15-18).

Dans un appel pour que des recherches ethnographiques soient entreprises d'urgence dans le Vaupés — appel qui est à l'origine d'importants travaux monographiques —, REICHEL-DOLMATOFF (1967) insistait sur la rapidité des changements que pouvaient entraîner des influences externes sur des aspects de la vie culturelle indigène — leur système religieux, l'usage d'hallucinogènes, le mariage exogamique, le système économique basé sur la culture du manioc — ainsi que sur la rapide disparition du système de vie communale en maloca, des rites d'initiation, des échanges rituels de biens. Il attribue cette disparition au fait que les vieux indiens deve-

(51) Pour une discussion très intéressante du profil du Criva et de sa vision de l'identité des Indiens du Vaupés, voir JACKSON (1989), (1990).

nus adultes avant la période des missions (*i. e.* avant 1914) étaient en train de disparaître et, avec eux, leur connaissance d'une tradition que les jeunes générations n'avaient pas acquise vraiment (REICHEL-DOLMATOFF, 1967 : 59-60).

Il ne fait pas de doute que des changements importants, qui n'ont pas reçu suffisamment d'attention de la part des observateurs, ont affecté à des degrés variables divers aspects de la vie indigène. Mais ces changements ne sont pas tout récents car, bien que la présence permanente des Blancs date du début du siècle, leur influence directe ou indirecte en provenance du Brésil est bien plus ancienne (52). Les sociétés indigènes semblent moins fragiles qu'on ne le croit, et développent des stratégies de survie face notamment à la supériorité technologique de l'envahisseur blanc (53). La culture matérielle et, en conséquence, les activités économiques ont changé avec l'introduction d'outils métalliques, mais la culture du manioc amer demeure la base de leur activité. Le savoir des gens de la vieille génération actuelle n'est certainement pas équivalent de celui de leurs grands-parents. Les fêtes n'ont sans doute pas le même éclat qu'auparavant, en particulier de par l'usage des vêtements occidentaux (54). Il y a certainement des pertes irrécupérables dans la qualité du savoir de la tradition et du savoir-vivre en forêt en général. Mais l'observateur d'aujourd'hui, tout comme GOLDMAN (1963) il y a cinquante ans, n'a pas l'impression d'assister à une rupture du sens de l'identité indienne. Et il est intéressant d'entendre chez de jeunes Indiens le diagnostic fait déjà par REICHEL-

- (52) D'après Hugh-Jones (1981 : 31), en 1750 le fleuve Vaupés était déjà bien connu des Portugais, et à cette même période la rivière Piraparana est mentionnée comme la route de liaison entre le Vaupés et le Caqueta, via l'Apaporis. Dans les récits actuels des gens du Piraparana, on trouve la trace des mouvements messianiques qui ont secoué la région au siècle dernier (RENAULT-LESCURE, ce volume; HUGH-JONES, 1981, 1988); la provenance d'objets tels que la verroterie et les fusils est brésilienne; dans les premiers récits de guerre avec les Blancs, ceux-ci sont Brésiliens.
- (53) Comme l'incorporation des Blancs dans la mythologie décrite par HUGH-JONES (1988).
- (54) On peut s'interroger d'ailleurs sur ce que l'on entend par leur « vraie culture » dans une conversation récente avec une vieille dame tatouo sur les différences entre le comportement de ses ancêtres et celui des gens actuels, elle décrivait des changements qui vont à l'encontre de l'image que l'on a de la culture indigène. Par exemple, elle disait que dans la génération de sa mère des gens refusaient de porter quelque vêtement que ce soit, et que les vieux qui avaient vu arriver des Blancs et d'autres Indiens habillés trouvaient cette coutume parfaitement « dégoûtante », contraire aux normes d'hygiène; mais ces vieux, qui vivaient nus, disaient qu'auparavant les hommes portaient à leur sexe quelque chose qu'ils qualifiaient de « dégoûtant » également, dont la description correspond à un étui pénien (quelle était la « vraie » façon de s'habiller?). Jusqu'à une époque récente les Indiens semblent avoir distillé de la canne à sucre pour préparer une espèce de rhum, coutume aujourd'hui disparue (était-ce une technique autochtone ou acquise?).

DOLMATOFF, à savoir : le danger imminent de disparition des traditions à la mort de leurs grands-parents.

L'influence majeure de la société se fait sentir dans certaines attitudes chez des jeunes à l'égard de leur mode de vie traditionnel (55). Les femmes s'accommodent mal de leur rôle traditionnel — dur labeur quotidien et second plan dans la vie sociale — après avoir été mises sur un plan compétitif avec les garçons à l'école (56). Cependant, l'éducation reçue à l'école, si elles finissent leurs études, ne leur donne accès qu'à des postes d'institutrices qui se font de plus en plus rares. Autrement, elles ont le choix entre être maîtresses de maison chez elles ou bonnes à tout faire chez les colons. De jeunes hommes qui ont été scolarisés accèdent aujourd'hui, dans certaines communautés, à des postes de responsabilité comme celui de chef de groupe local — poste réservé traditionnellement aux hommes mûrs — ceci pour répondre en partie à l'exigence des agents de l'état qui veulent comme interlocuteur un chef sachant lire et écrire (57). Mais on trouve aussi des jeunes qui pensent que le mode de vie des Blancs n'est peut-être pas le modèle à suivre pour survivre en forêt, et qui se replient sur leur propre culture en réponse aux attitudes des Colons, lorsqu'ils y perçoivent du racisme.

À notre sens, le pari des missionnaires, qui ne pouvaient pas convertir les vieilles générations, était de miser sur une rupture dans l'éducation traditionnelle grâce à la concentration des jeunes générations dans des internats, loin de leurs communautés. Cette influence se fait sentir, certes, mais elle demeure relativement faible dans la mesure où leur attitude première de condamnation a été suivie par celle de promotion de la « culture indigène », ce qui a freiné chez les jeunes ce que pouvait devenir un sentiment de honte de leur indianité. Le Criva joue un rôle important en matière de revendication d'une identité indienne.

La « tentation monolingue » (RENAULT-LESCURE, ce volume) menace-t-elle la persistance du mariage exogamique-linguistique

- (55) Un exemple frappant m'a été fourni par de jeunes karapana qui gèrent aujourd'hui les affaires de leur communauté : pour atténuer l'écart entre les activités masculines et les activités féminines jugé *machista* d'un point de vue extérieur qu'ils voulaient assimiler, ils tentaient de persuader les vieux de leur groupe de montrer aux femmes les flûtes dites de « yurupari », instruments sacrés de la cérémonie d'initiation des jeunes garçons, dont la vue par une femme était sanctionnée de mort, il n'y a pas si longtemps.
- (56) En particulier sur un terrain de basket-ball, jeu dont tous les Indiens sans exception sont fanatiques.
- (57) Mais la position d'un chef de groupe aurait déjà changé au cours du XIX^e siècle, lors de l'exploitation du caoutchouc, sous l'influence des commerçants (HUGH-JONES 1981 : 36).

dans le Vaupés colombien ? L'espagnol est pour l'instant un moyen de communication avec le monde blanc, bien qu'il commence à être entouré d'une auréole de prestige surtout dans le centre de colonisation, Mitu (58). Il y existe déjà quelques mariages mixtes, peu nombreux pour que leur observation indique des tendances fortes, mais où l'espagnol est la langue première des enfants (59). Tout comme dans les cas TUKANO-ARAWAK, où une frontière de famille rend difficile le maintien des deux langues, l'une des deux serait vouée à disparaître. Une généralisation de ces mariages est peu plausible pour l'instant, étant donnée la faible colonisation de la région, d'une part, et les attitudes des Colons vis-à-vis des Indiens, d'autre part. Par ailleurs, tant que l'espagnol sera aussi mal enseigné aux Indiens, il a peu de chances de devenir un outil préférable aux langues TUKANO. Le danger semble circonscrit à des emprunts lexicaux liés à l'introduction de concepts nouveaux, en particulier dans le domaine de nouvelles formes d'organisation (60).

L'autre tentation serait l'adoption d'une unique langue indienne. Le modèle brésilien pourrait faire tache d'huile et le tukano s'imposer, mais seulement dans la zone du Papurí déjà signalée. Le kubo serait l'autre candidat — compte tenu du nombre important de ses locuteurs — mais aucune tendance forte en ce sens n'a été détectée. L'expérience faillie de leur imposition à l'école normale est un bon indicateur de l'état d'esprit actuel.

L'exogamie linguistique et son corollaire le multilinguisme ont une force actuelle en rapport avec la conception de la langue comme expression de l'essence des individus et des sociétés du Vaupés. Il faut croire que cette vision est partagée même par les groupes qui ne distinguent pas actuellement le « parler » de l'« imitation », car ils se donnent bien du mal pour communiquer sur un mode multilingue, alors que le modèle kubo de mariage entre phratries exogamiques de même langue aurait pu depuis longtemps être généralisé. Traditionnellement, des acculturations entre langues indigènes ont lieu qui, bien que gênantes, ne mettent pas en danger ce principe

- (58) Où, par exemple, des Indiens communiquant dans leurs propres langues passent à l'espagnol à l'approche d'un Blanc.
- (59) La connaissance de leur langue maternelle, dépendante de l'attitude de la mère, est variable, allant de la compréhension jusqu'à une parfaite maîtrise. Le mariage d'une femme blanche et d'un Indien est rarissime : dans les deux cas que je connais, l'espagnol s'impose car la femme ne comprend pas la langue de son époux. Le sort de la langue indienne dans ces cas dépend du contact avec le groupe paternel.
- (60) Telles celles liées à la défense des droits et aux institutions de l'Etat. Pour ce qui est de l'introduction de nouveaux outils ou des *anthroponymes*, les langues ont des dispositifs lexicogéniques remarquables qui limitent les emprunts (cf. GOMEZ-IMBERT 1989).

fondamental d'identité, grâce à des aménagements où chacun, groupe ou individu, retrouve à la longue une identité indienne (61).

REMERCIEMENTS :

L'auteur remercie Jean Jackson pour ses commentaires qui ont enrichi ce texte.

- (61) « Il faudra qu'un jour j'approfondisse la question de savoir si la langue exprime vraiment l'essence d'un individu » me disait récemment un étudiant kubo qui avait suivi deux années de formation en linguistique à l'université des Andes à Bogota. Il appartient à un des clans qui, bien que parlant aujourd'hui la langue kubo, sait parfaitement par tradition orale qu'il parlait jadis la langue ARAWAK qu'ils nomment Inkaſa.

BIBLIOGRAPHIE

- ÅRHEM (K.), 1981 a. — *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, Almqvist E. Wiksell International Eds. Stockholm.
- ÅRHEM (K.), 1981 b. — « Bride capture, sister exchange and gift marriage among the Makuna : a model of marriage exchange » in *Ethnos* 46, I-II : 47-63.
- ÅRHEM (K.), 1987. — « Wives for sisters : the management of marriage exchange in Northwest Amazonia » in *Etnologiska studier* 38 : 130-177.
- BIDOU (P.), 1976. — *Les fils de l'Anaconda Céleste (les Tatuyo) : étude de la structure socio-politique*, thèse de troisième cycle, université de Paris.
- CERNELA (J. M.), 1981. — « Estructura social do Uaupés » in *Anuário Antropológico*, Brasília : 59-69.
- GOLDMAN (I.), 1963. — *The kubo. Indians of the Northwest Amazon*, Illinois Studies in Anthropology, n° 2, Urbana.
- GOMEZ-IMBERT (E.), 1986. — « ... puesto que hablamos distinto ¿ quiere casarse conmigo ? » in *Glotta*, vol. I n° 3, Bogota.
- GOMEZ-IMBERT (E.), 1987. — « Grupos lingüísticos TUKANO orientales : designaciones », communication au séminaire *Lenguas indígenas de Colombia : designaciones*, Instituto Caro y Cuervo, Bogota, 7 p. (ms.).
- GOMEZ-IMBERT (E.), 1988, à paraître. — « Problemas en torno a la comparación de las lenguas Tukano-orientales », communication au séminaire *Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*. Instituto Caro & Cuervo, Bogota, 21 p.
- GOMEZ-IMBERT (E.), 1989. — « “Nombre de gente” frente a “nombre de blanco” », communication au *Congreso Nacional de Antropología*, Villa de Leyva, Colombie, 8 p. (ms.).
- GOMEZ-IMBERT (E.), 1991, à paraître. — « When animals become “rounded” and “feminine” ... », communication présentée au colloque *Rethinking linguistic relativity* organisé par la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Jamaïca, mai 1991.
- GOMEZ-IMBERT (E.) et HUGH-JONES (S.), 1988, à paraître. — « Introducción al estudio de las lenguas del Piraparaná (Vaupés) » in *Atlas etnolingüístico de Colombia, estudio preliminar*, Instituto Caro & Cuervo, Bogota, 100 p.

- GRIMES (B.), 1985. — « Language attitudes : identity, distinctiveness, survival in the Vaupés » in *Journal of Multilingual Development*, vol. 6, N° 5 : 389-401.
- HUDSON (R. A.), 1980. — *Sociolinguistics*, CUP.
- HUGH-JONES (C.), 1979. — *From the Milk River. Spatial and Temporal processes in Northwest Amazonia*, CUP.
- HUGH-JONES (S.), 1979. — *The palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, CUP.
- HUGH-JONES (S.), 1981. — « Historia del Vaupés » in *Maguaré* 1 : 29-51, U. Nacional, Bogotá.
- HUGH-JONES (S.), 1988. — « The gun and the bow. Myths of White men and Indians » in *L'Homme* 106-107, XXVIII (2-3) : 138-155.
- JACKSON (J.), 1974. — « Language identity of the Colombian Vaupés Indians » in BAUMAN (R.) et SHERZER (J.) (eds) *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge, C.U.P. : 50-64.
- JACKSON (J.), 1983. — *The Fish People : Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*, Cambridge, CUP.
- JACKSON (J.), 1989. — « Changing Tukanoan ethnicity and the concept of culture », communication présentée à la conférence sur *Amazonian synthesis : an integration of disciplines, paradigms and methodologies*, Novo Friburgo, Brazil.
- JACKSON (J.), 1990. — « Being and becoming an Indian in the Vaupés », à paraître in URBAN (G.) et SHERZER (J.) (éd.) *Nation-state and Indian in Latin America*, U. of Texas Press.
- KOCH-GRÜNBERG (T.), 1913-1916. — « Die Betoya-sprache Nordwest-brasiliens und der angrenzenden gebeite » in *Anthropos*, vol. 8, 9, 10, 11.
- REICHEL-DOLMATOFF (G.), 1967. — « A brief field report on urgent ethnological research in the Vaupes Area, Colombia, South America » in *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research*, N° 9, Viena : 53-62.
- REICHEL-DOLMATOFF (G.), 1968. — *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*, U. de los Andes, Bogota.
- SORENSEN (A. P.), 1967. — « Multilingualism in the Northwest Amazon » in *American Anthropologist* 69.6 : 670-82.