Université de Paris X

T H E S E

présentée en vue du grade de

docteur de l'Université de Paris X

par

Bruce ALBERT

TEMPS DU SANG, TEMPS DES CENDRES
Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomani du sud-est (Amazonie brésilienne)

Directeur de thèse :
Henri Lavondès

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

1985

TDM 31

Editions de l'ORSTOM

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE
POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

Collection :
Travaux et documents microédités

PARIS 1988

ISBN 2-7099-0904-9

© ORSTOM

« La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article « 41, d'une part, « que les «copies ou reproductions strictement réservées à « l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» et, d'autre « part, que les analystes et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illus- « tration, «toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans « le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite» « (alinéa 1er de l'article 40).

« Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, « constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants « du Code Pénal».

F9

Université de Paris X

TEMPS DU SANG, TEMPS DES CENDRES

Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)

THÈSE

présentée en vue du grade de

docteur de l'université de Paris X

par

Bruce Albert

Directeur de thèse :

Henri Lavondès

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

1985

A Claudia Andujar
et
Carlo Zacquini

"C'est seulement après avoir pendant longtemps, sous la direction d'une idée profondément cachée en nous, rassemblé de façon rhapsodique, comme autant de matériaux, beaucoup de connaissances qui se rapportent à cette idée ; ce n'est même qu'après les avoir, durant de longues années, rapprochées de façon technique qu'il nous est enfin possible d'apercevoir l'idée sous un jour plus clair et d'esquisser de façon architecturale un tout selon les fins de la raison"..

E. KANT *Critique de la Raison Pure*
(1781) 1965 : 559

REMERCIEMENTS

Ce travail n'aurait pu voir le jour sans l'aide bienveillante que n'ont cessé de me prodiguer, au Brésil et en France, de nombreuses personnes et institutions depuis l'entreprise, en 1975, de mon premier séjour de terrain. Ma dette à leur égard est donc à l'aune de la patience qu'ils ont démontrée tout au long du développement de cette recherche et durant le processus de rédaction de ses résultats.

Je remercie au Brésil le Ministère des Relations Extérieures qui a financé en 1975-1976 mes premières recherches de terrain par l'entremise d'une bourse de "pos-graduação" octroyée par l'Ambassade du Brésil à Paris.
Je remercie le Conselho Nacional do Desenvolvimento Cientifico e Technologico (CNPq) et la Fundaçaõ Nacional do Indio (FUNAI) de m'avoir permis d'obtenir les autorisations nécessaires à la réalisation de ma recherche au cours de cinq séjours sur le terrain (1975 à 1984).
Je remercie le Professeur R. Cardoso de Oliveira (alors Directeur de l'Institut des Sciences Humaines de l'Université de Brasilia) d'avoir accepté d'être le responsable scientifique de ma recherche au Brésil ; de l'avoir encouragée avec bienveillance et de m'avoir apporté son précieux appui dans maintes démarches administratives.
Je remercie tout particulièrement A.R. Ramos et K.I. Taylor (alors professeurs à l'Université de Brasilia) de m'avoir introduit au monde et au terrain yanomami, de m'avoir aidé à élaborer les premiers résultats de ma recherche et de n'avoir cessé de m'accorder, depuis lors, aides et encouragements amicaux.
Je remercie l'Evêque du Territoire Fédéral de Roraima, Monseigneur Mongiano, de m'avoir permis de travailler dans la région de la Mission Catrimani (Ordre de la Consolata).
Je remercie les responsables de cette Mission, G. Saffirio et C. Zacquini, pour leur aide généreuse qui a considérablement facilité mes séjours sur le terrain et l'Hôpital Nossa Senhora da Consolata de Boa Vista qui m'a, en 1979, tiré d'une situation médicale grave.

Je remercie les responsables de la Mission Tootobi (Novas Tribos do Brasil), et parmi eux notamment S. Siqueiro, K. Wardlaw et leurs épouses, ainsi que les fonctionnaires de la FUNAI des postes indigènes Couto de Magalhães, Ajarani, Demini, Surucucu et Ericó de leur accueil amical et efficace.
Je remercie enfin chaleureusement Mémélia Moreira-Schiele et Kristian Schiele pour la générosité et l'amitié exceptionnelles de leur hospitalité à Brasilia lors de mes retours de terrain.

Je remercie, en France, le Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (LA 140 du CNRS) de l'Université de Paris X-Nanterre qui a financé mes séjours de terrain de 1979 à 1981 et l'ORSTOM qui m'a, depuis 1984, donné les moyens matériels de rédiger cette thèse et qui a pris en charge les frais nécessaires à sa fabrication.
Je remercie R. Hamayon (Ecole Pratique des Hautes Etudes, Ve section - Université de Paris X) d'avoir assuré avec une bienveillante attention la direction de mes travaux de 1978 à 1980 dans le cadre d'une convention de travail du CNRS.
Je remercie Simone Dreyfus (EHESS) de la générosité de l'appui qu'elle a apporté depuis de nombreuses années à mes projets et de m'avoir invité en 1984 à participer à son séminaire sur le politique dans les sociétés des basses terres sud-américaines, me permettant ainsi de préciser un certain nombre d'aspects de la problématique de cette thèse.
Je remercie H. Lavondès (Université de Paris X) de m'avoir accordé son aide en maintes occasions ; d'avoir accepté la direction de ma thèse ; d'avoir, avec une patience amicale, discuté pas à pas les idées qui y sont exposées et enfin de m'avoir permis, par de fructueuses suggestions, d'améliorer mon manuscrit initial.
Ma gratitude va enfin tout particulièrement à P. Menget (Université de Paris X) sans qui je n'aurais pas eu le privilège de connaître les Yanomami et sans le soutien pratique, la stimulation intellectuelle, l'amitié et les encouragements constants duquel ce travail et la recherche de terrain dont elle émane n'auraient jamais pu être menés à bien.

Il me faut ici également remercier J. Lizot (CNRS) et M. Colchester (Survival International) qui m'ont fait l'amitié de me transmettre régulièrement leurs publications et leurs manuscrits sur les Yanomami du Venezuela ; E. Migliazza (University of Maryland) qui m'a fait parvenir des informations sur ses derniers travaux linguistiques sur les dialectes yanomami ; G.T. Prance (New York Botanical Garden) qui m'a donné accès à ses recherches ethno-botaniques sur les Yanomami du Brésil et R. Fuerst (Musée d'Ethnographie de Genève) qui a mis à ma disposition un de ses articles sur les Yanomami de Toototobi.

Je remercie par ailleurs les nombreux spécialistes qui ont bien voulu patiemment identifier pour moi les échantillons zoologiques et botaniques que les aléas de la vie sur le terrain ne m'ont pas toujours permis de recueillir ou de préserver dans des conditions idéales :

Museu Goeldi (Belem) : A. Bandeira et D.C. Oren.

Instituo Nacional de Pesquisas da Amazonia (Manaus) :
F.J. Aguillera, J.M. Ayres, W.W. Benson, D. Coelho, V.P. Daniel, A.Y. Harada, M.F. Silva et W. Rodriguez.

Museu de zoologia da Universidade de Sao Paulo : Professeur P. Vanzolini et ses collaborateurs H.F. de Almeida Camargo et M. de Vivo.

Museum National d'Histoire Naturelle (Paris) : Jean Lescure.

Je remercie aussi P. Grenaud (ORSTOM) pour sa précieuse contribution à ce travail d'identification.

Je remercie également toutes les institutions et personnes qui ont bien voulu mettre à ma disposition des documents historiques sur la région yanomami au Brésil : P. Birraux-Ziegler (Fonds National de la Recherche - Suisse), A. Estellita Lins (Itamaraty - Brésil), G. de Melo (FUNAI - Brésil), E. Sven-Isacsson (Göteborg Etnografiska Museum - Suède) ; ainsi que l'association Gesellshaft für bedrohte Völker qui a financé ma rédaction d'une étude sur la représentation traditionnelle de la maladie chez les Yanomami (Albert 1984a) dont certaines sections remaniées se trouvent utilisées dans les première et seconde parties de cette thèse.

Je remercie enfin - last but not least - ma femme, Loumi, pour avoir dessiné les cartes et les figures qui illustrent ce

travail et m'avoir accordé sans compter son aide et sa patiente compréhension durant la longue rédaction de ce travail.

Il est généralement d'usage que l'on termine ici en remerciant ceux qui ont fait à l'ethnographe le privilège d'accepter avec une immense patience sa présence maladroite et ses interrogations fastidieuses et saugrenues.
Les Yanomami m'ont accordé ce privilège au titre de ce qu'ils ont conçu comme un enseignement destiné à permettre à un nabë ("étranger") - par définition dérisoirement obtus, mais en l'occurence sincèrement appliqué - de partager un savoir précieux entre tous : celui sur lequel repose l'invention de leur monde, leur mode de vie - leur manière d'être humain. Ceci afin qu'il puisse en témoigner fidèlement auprès des siens dont le monde opaque et mortifère constitue leur plus grand sujet d'interrogation et d'inquiétude.
Une telle marque de confiance ne peut donc se satisfaire de quelques lignes d'hommage : elle ne peut avoir de réciprocité décente que par le contrat tacite d'un engagement personnel dans la lutte pour la survie physique et culturelle de ce peuple.

Il me reste à ajouter ici que ce travail n'aurait sans doute pas été possible s'il n'avait pu prendre appui sur les remarquables contributions à l'ethnographie yanomami de mes prédécesseurs tant au Vénézuela qu'au Brésil.
Les divergences de mes interprétations sur quelques points d'ethnographie et d'histoire yanomami déjà étudiés ou les analyses que j'ai proposées de certains aspects culturels auxquels ils n'ont pas souhaité apporter la même attention ne doivent donc être prises que pour ce qu'elles sont : de modestes contributions à un débat scientifique destiné à développer la connaissance d'une culture et d'un peuple pour lequel nous partageons le même intérêt et la même admiration.

SOMMAIRE

Avant-propos 1

INTRODUCTION 5

Chapitre I : Les Yanomami 6
Chapitre II : Les Yanomami au Brésil 50
Chapitre III : Le terrain 82
Chapitre IV : L'objet de la thèse 104

Ière PARTIE : PERSONNE, MALADIE, SOCIÉTÉ 138

Chapitre V : Constituants de la personne 139
Chapitre VI : Nosologie et conceptualisation des états morbides 164
Chapitre VII : Classification des relations inter-communautaires, classification des relations inter-individuelles 189

IIème PARTIE : POUVOIRS PATHOGÈNES ET ESPACE SOCIO-POLITIQUE 236

Chapitre VIII : La "sorcellerie d'alliance" 239
Chapitre IX : La "sorcellerie de guerre" 283
Chapitre X : Chamanisme agressif et agression des doubles animaux 311

IIIème PARTIE : PRÉDATEURS, DEUILLEURS ET FOSSOYEURS : THÉORIES CANNIBALES ET RÉCIPROCITÉ RITUELLE 340

Chapitre XI : Le sang des ennemis. Figures d'un exo-cannibalisme guerrier 341
Chapitre XII : Les ossements des alliés. Figures d'un endo-cannibalisme funéraire 382

1) Deuil et exposition du cadavre 383
2) Nettoyage des ossements et préparation des cendres funéraires 411

3) Ingestion (effective ou figurée) des cendres funéraires 437

4) Deuilleurs, fossoyeurs et prédateurs 524

IVème PARTIE : TEMPS DU SANG, TEMPS DES CENDRES : CANNIBALISMES SYMBOLIQUES ET THÉORIE DE LA PÉRIODICITÉ 569

Chapitre XIII : Homicide et menstruation : Ecoulement du sang, écoulement du temps 570

Chapitre XIV : Cendres et revenants : Eschatologie, cosmologie et funérailles 622

CONCLUSION 673

ANNEXES 702

I - Catégories étiologiques et choix diagnostiques 703

II - Parenté et rôles cérémoniels (statistiques) 722

III - Mythologie : guerre, revenants, cosmologie et puberté 730

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES 773

CARTES :

- Les Yanomami au Brésil 52
- La région étudiée 200

FIGURES :

1 - Zones d'exploitation des ressources 16
2 - Réseau matrimonial et réseau historico-démographique entre les communautés de la Vallée du Catrimani 110
3 - Echange restreint et transmission des doubles animaux 119
4 - Arbre des toponymes historiques (Vallée du Catrimani) 122
5a - Relations entre double animal, être humain et animal 154
5b - "Totémisme" et doubles animaux 155
6 - Classification des maladies 177
7a, 7b - Classification des relations ontologiques, inter-ethniques et intercommunautaires 191-192
8 - Structure concentrique des espaces politiques intercommunautaires 194
9a, 9b - Généalogie de Wakathautheri (extraits) 198-199
10a, 10b - Parentèle endogame "dominante", parentèle endogame "adjacente" (schéma théorique d'une fission résidentielle) 204-205
11 - Alliances matrimoniales intercommunautaires (Vallée du Catrimani) 209
12 - Application des termes de parenté sur sept générations (cognats) 227
13 - Application des termes de parenté sur sept générations (parents classificatoires) 229
14 - Modèle de reclassification affinale des consanguins classificatoires 230
15 - Cadre sociologique de la "sorcellerie par prise d'empreinte" 272
16 - Chamanisme agressif et guerre 324
17 - Espace politique intercommunautaire et pouvoirs pathogènes 336
18 - Exposition et crémation du cadavre : transformations 410

19 - Relais dans le dialogue cérémoniel wayamu 460

20 - Cendres d'enfants, cendres d'adultes 501

21a - 21b Exceptions à l'interdit sur la consommation du gibier funéraire par les deuilleurs 518-519

22a - 22b Deuilleurs et fossoyeurs : Classification des relations sociales et politiques 538-539

23 - Fossoyeurs et affinité classificatoire 540

24 - Cycle des services et des rétributions funéraires 546

25 - Réciprocités rituelles : Deuilleurs, fossoyeurs, prédateurs 547

26 - Altérités socio-politiques et réciprocités symboliques 559

27 - Le triangle "para-culinaire" du cannibalisme yānomamë 566

28 - Relations politiques, échanges rituels et théories de la périodicité 571

29 - Rite de puberté féminin : Périodicité biologique, périodicité météorologique 586

30 - Rite de puberté féminin, rite d'homicide masculin 588

31 - Rite de puberté féminin, rite d'homicide masculin : périodicité biologique, météorologique et sociologique 589

32 - Le triangle rituel de la périodicité 590

33 - Ecoulement du temps, écoulement du sang 605

34 - Ethno-physiologie de la puberté 607

35 - Ethno-physiologie de la puberté et philosophie de la périodicité 611

36 - Menstruation, homicide, sénescence et inceste 618

37 - Menstruation, homicice et contrôle du temps 620

38 - Vie et trajectoire eschatologique 626

39 - La cosmologie yānomamë 633

40 - La dynamique cosmologique 651

41 - Substitutions des niveaux cosmiques 652

42 - Substitutions des humanités 652

43 - Eschatologie individuelle, eschatologie collective 653

44 - Rite de puberté féminin, rite d'homicide masculin, rite funéraire : Périodicité météorologique, biologique, sociologique et cosmologique 670

ORGANIGRAMMES :

I - Alternatives de distribution des victuailles funéraires et de rétribution du service funéraire 521

II - Choix du fossoyeur en fonction de sa relation de parenté au défunt 532

TABLEAUX :

1 - Activités de subsistance : input/output 12

2 - Activités de subsistance : apport saisonnier 13

3 - Chasse : "success rate" en fonction de la distance de l'habitation collective 17

4 - Chasse : type de gibier chassé en fonction de la distance de l'habitation collective 18

5 - Manioc/plantain : pourcentage conparatif des surfaces cultivées (Sanɨma-Yanōmamɨ) 21

6 - Pourcentage de cognats entre les quatre dialectes yanomami 45

7 - Population respective des quatre sous-groupes yanomami 49

8 - La terminologie de parenté yānomamë 222

9a - 9b - "Sorcellerie d'alliance", "sorcellerie de guerre" et "sorcellerie par prise d'empreinte" 308-309

10 - Chamanisme agressif comme substitut de la guerre et chamanisme agressif comme adjuvant guerrier 323

11 - Altérité, proximité ; guerre, agressions symboliques 333

12 - Circonscriptions politiques, interactions et conflits, pouvoirs pathogènes 338

13 - Ethno-physiologie : Sang et mutabilité biologique 349

14 - Rite d'homicide et cuisine 373

15 - Ouverture des funérailles en fonction du statut biologique et social 407

16 - Constituants biologiques, traitement rituel, agents rituels 435

17 - Deuilleurs et fossoyeurs : "travail symbolique" et activités cérémonielles 536

18 - Les séquences cérémonielles du reahū 538

19 - Rôles rituels, catégories sociales catégories politiques, constituants biologiques et constituants métaphysiques 548

20 - Catégories sociales, catégories politiques réciprocités économiques, matrimoniales et rituelles 560

21 - Conséquences de la transgression du rite de puberté masculin 603

22 - Ethno-physiologie : Sang et développement biologique 606

23 - Maturation et sénescence 614

24 - Homicide et inceste 616

25 - Symbolique du sang et "système socio-physiologique" 619

26 - Monde des vivants, monde des morts 637

27 - 107 cas de maladies 704

28 - 29 causes de morts récentes 707

29 - 131 causes de morts anciennes 709

30 - Ordre de prépondérance relative des choix diagnostiques 711

31 - Répartition des choix diagnostiques par sexe 713

32 - Répartition des choix diagnostiques par catégorie d'âge 714

33 - Causes de maladies et distances sociales 716

34 - Causes de morts récentes et distances sociales 717

35 - Causes de morts anciennes et distances sociales 718

36 - Associations dominantes entre catégories diagnostiques et distances sociales (Maladie) 719

37 - Associations entre distances sociales et fréquence des imputations (Maladie) 720

38 - Associations dominantes entre catégories diagnostiques et distances sociales (Mort) 720

39 - Associations entre distances sociales et fréquence des imputations (Mort) 721

40 - Deuilleurs (cognats) : Statistiques 722

41 - Fossoyeurs (parents classificatoires) : Statistiques 723

42 - Deuilleurs (cendres d'adultes, par génération) 724

43 - Deuilleurs (cendres d'adultes, par sexe et âge du défunt) 724

44 - Fossoyeurs (cendres d'adultes, par génération) 724

45 - Fossoyeurs (cendres d'enfants, par génération) 725

46 - Cycles de reahū entre deux communautés (1975-1976) 727

47 - Participation des deuilleurs aux travaux cérémoniels (détail) 728

48 - Participation des deuilleurs aux travaux cérémoniels (synthèse) 729

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

Le système adopté dans ce texte pour la transcription des énoncés et des termes vernaculaires cités est, par souci d'homogénéité, un système proche de celui qu'a proposé J. Lizot dans son dictionnaire yanōmamɨ-espagnol (1975b : XII, XIII) mais adapté au dialecte yānomamë du Yanomami :

Voyelles orales (1) :

- antérieures : e, i,
- postérieures : a, o, u
- centrales : ë, ɨ

Voyelles nasales :

- antérieures : ẽ, ĩ
- postérieures : ã, õ, ũ
- centrales : ẽ̈, ɨ̃

Consonnes occlusives :

- bilabiales : b,
- dentales : t,
- dentales aspirées : th,
- palatales : k,

Consonnes fricatives :

- dentales : s,
- palato-alvéolaires : sh,
- glotales : h,

Consonnes nasales :

- labiales : m,
- dentales : n,

Consonnes vibrantes :

- dentales : r,

---

(1) Les voyelles longues sont notées par une simple réduplication : aa, ee.

Semi-consonnes :

- labiales : w,
- palato-alvéolaires : y.

Les mots yānomamë se terminent toujours par une voyelle. Voyelles et consonnes y alternent généralement de la façon suivante : CVCV... ou VCVC ... Les combinaisons vocaliques sont cependant très riches et fréquentes en toutes positions, tandis qu'on ne trouve que les groupes consonantiques suivants : br, mr, kr, hr, hw ; le plus souvent en début de mot. L'accentuation n'est pas phonémique.

"Themes of cannibalism, endo-cannibalism... are obvious in the mythology and ritual of the Tropical Forest, and they can be seen as crucial statements about the nature of society, statements we must understand not only culturally but socially as well."

Joana Overing Kaplan (1977b : 393)

AVANT-PROPOS

Les Indiens Yanomami ("Yanomamo" pour les Anglo-Saxons[1]) jouissent, depuis la fin des années 1960, d'une notoriété croissante[2] tant parmi les anthropologues qu'auprès d'un plus large public amateur d'exotisme amazonien.
La littérature ethnographique (para-ethnographique, journalistique) qui s'est trouvée consacrée à cette ethnie, pour le meilleur et pour le pire, a rapidement pris des proportions considérables (ceci sans parler des media audio-visuels). Elle

---

(1) Les termes "Yanomami" et "Yanomamo" sont en fait issus des transcriptions ou des prononciations simplifiées (erronées) de l'ethnonyme Yanõmamɨ ou Yanõmamö qui est celui d'un des quatre sous-groupes dialectaux composant cette ethnie. Premier sous-groupe à avoir été sérieusement étudié et popularisé aux Etats-Unis par les travaux de Chagnon (1968a, 1974...), puis en France, par ceux de Lizot (1976, 1984b ...) les Yanõmamɨ du Vénézuela ont donc fourni par leur ethnonyme altéré la désignation générique de l'ethnie. "Yanomami" est maintenant un terme officiellement entériné par les administrations indigénistes brésilienne et vénézuélienne et adopté par les associations nationales - et internationales - qui mènent une action en faveur de la reconnaissance des droits territoriaux de ces Indiens (Albert and Zacquini (CCPY) 1979, CCPY 1982, Fundação Nacional do Indio (FUNAI) 1984, Arvelo-Jimenez ed. 1983).
C'est donc ce terme que nous adopterons au cours de ce travail pour désigner l'ethnie, employant les ethnonymes des sous-groupes lorsque nous souhaitons spécifier. Nous considérerons donc comme inadéquates les nombreuses désignations externes qui ont fleuri dans le passé : Waika, Shiriana, Guaharibos, Yanoama, Yanomama... qui sont péjoratives pour certaines, simplement obsolètes ou moins largement employées pour les autres (Voir Lizot 1985 : 5-9 pour une discussion de ces anciennes désignations).

(2) Notoriété d'ailleurs le plus souvent superficielle et contradictoire. Il est ainsi plaisant de relever que "Peuple féroce" (Chagnon 1968a) pour le public anglo-saxon les Yanomami font plutôt figure d'"aimables sauvages" pour le public français (voir, par exemple, Clastres 1980 : ch. 1).

fait des Yanomami probablement le groupe le plus étudié (et le plus "vulgarisé") de l'histoire de l'antropologie.

Ce préambule, quelque peu paradoxal pour un nouvel écrit portant sur ce groupe, laisse penser que cette pléthore aurait dû, au nom de la "couverture ethnographique", nous dissuader d'y apporter notre contribution.

Un examen un tant soit peu sérieux de la littérature professionnelle - d'une qualité le plus souvent remarquable et dont les titres jalonnent approximativement trois décennies (1955-1985) - suffit pourtant à convaindre du contraire. Tant sur le plan ethnographique (variations régionales) que sur le plan théorique (diversité des thèmes et des problématiques) l'importance quantitative et qualitative des recherches comparatives à effectuer demeure considérable.
L'ensemble linguistique et culturel[3] yanomami, comme l'a été celui des groupes Gê (Brésil central) dans un passé récent et le sont actuellement ceux des groupes Tukano (nord-ouest amazonien), Jivaro et Pano (ouest amazonien), constitue probablement un des grands laboratoires de l'ethnologie des basses terres sud-américaines par sa diversité interne, peut-être, mais incontestablement par sa vitalité sociale et culturelle.

Rappelons ici, comme il est devenu rituel de le faire, que les Yanomami constituent l'ultime ethnie amérindienne d'une réelle importance démographique (environ 17 500 personnes) préservée jusqu'à une date très récente (début des années 1970) d'un contact permanent et massif avec les fronts pionniers des sociétés nationales (vénézuélienne et brésilienne) qui l'englobent et dont une partie majeure du territoire en demeure encore isolée.
Cette ethnie offre donc la dernière opportunité de réaliser l'étude approfondie d'une grande société amérindienne vivant

---

(3) Les travaux comparatifs linguistiques et ethnologiques sur les Yanomami en sont encore aux premiers balbutiements (Chagnon 1966 ch. VI, Migliazza 1972, Ramos and Albert 1977). le statut effectif des variations entre sous-groupes au plan dialectal et culturel est encore largement indéterminé et les corrélations éventuelles entre variations linguistiques et culturelles bien plus encore. Ces variations sont cependant indéniables ; on s'en convaincra à la lecture du présent travail portant sur un sous-groupe encore très peu connu.

encore sa tradition. La finesse et l'ampleur de l'ethnographie qu'il est ainsi possible et indispensable de réaliser impose la collaboration effective de nombreux anthropologues.
On ne peut donc que se féliciter qu'une bonne dizaine de chercheurs de plusieurs nationalités aient entrepris, successivement ou simultanément, un tel travail. Travail d'autant plus nécessaire et urgent que les menaces de décimation qui pèsent sur les Yanomami, notablement au Brésil, sont d'une gravité croissante et que les anthropologues ont à notre sens un rôle décisif à jouer dans la défense des droits -en particulier territoriaux et sanitaires- des Yanomami.

La situation actuelle des Yanomami est ainsi avant tout remarquable en ce que -aboutissement de la Conquête des Amériques au XXè siècle- elle offre une occasion exemplaire à l'ethnologie d'affirmer simultanément sa pratique professionnelle comme moyen de connaissance rigoureux de l'altérité culturelle et comme engagement effectif au service de son droit à l'existence et à l'autodétermination.

Il ne s'agit là en rien, ressassons- le une fois de plus, d'une douteuse nostalgie de l'exotisme, de l'archaïsme ou de l'ethnographie de sauvetage ; mais de contribuer directement, et autant que faire se peut, à donner les moyens à ces indiens, comme ils le souhaitent d'ailleurs, de s'assurer la maîtrise des modalités et des finalités du processus, plus ou moins accéléré, de mutation sociale, techno-économique et culturelle dans lequel nombre d'entre eux sont irréversiblement engagés.

Une connaissance approfondie des Yanomami est ainsi seule, à notre sens, en mesure de permettre de promouvoir efficacement et sérieusement le respect des droits fondamentaux de cette ethnie jusqu'à tant que ses membres soient en mesure de le faire eux-mêmes (4).

---

(4) Ce qui commence, de manière encore isolée mais déterminée, à être le cas. On s'en convaincra en se reportant infra p. 81 au texte de l'intervention de Davi, Yanomami de la rivière Tootototobi, à la dernière réunion des leaders indiens du Territoire fédéral de Roraima (nord du Brésil) le 9 janvier 1985.

Une dichotomie entre recherche fondamentale et recherche appliquée n'a donc dans ce contexte aucun sens. La seule question que doit soulever l'ethnologie (en l'ocurrence celle des Yanomami) porte précisément au contraire sur le caractère indissociable de la réflexion scientifique et de sa déontologie ; sur l'indispensable cohésion de toute entreprise de connaissance avec les responsabilités sociales qu'elle implique.

Pour évoquer maintenant brièvement l'objet de l'étude que nous proposons dans cette thèse, nous ajouterons ici, comme nos assertions des pages précédentes le laissent à l'évidence prévoir, que notre démarche s'est départie de toute intention monographique. Nous avons ainsi simultanément choisi de nous rattacher à une réalité ethnographique peu explorée chez les Yanomami : la symbolisation du champ des relations politiques inter-communautaires (à travers le discours ethno-médical et le système rituel notamment) et à un sous-groupe encore peu etudié et situé au Brésil : les Yanomam (Yānomamë thëbë) (Migliazza 1972 : 2-4c). Et ceci, finalement, dans une perspective théorique, inusitée dans les études Yanomami, qui entend rendre compte de la coextensivité logique de la représentation et de l'organisation du champ des relations socio-politiques dans cette culture.

Pour sacrifier à une tradition qui ne manque pas de commodité, nos quatre chapitres suivants seront consacrés, en guise d'introduction, à présenter d'une façon détaillée l'ethnie yanomami (en général et au Brésil), les conditions de notre enquête de terrain et les grandes orientations de l'analyse developpée dans ce travail dont nous venons d'esquisser trop brièvement les contours et l'"esprit".

INTRODUCTION

CHAPITRE I - LES YANOMAMI

Population

Selon les données les plus récentes dont nous ayons pu disposer (Colchester 1984a) sur la localisation des groupes locaux yanomami au Vénézuela, il serait possible d'y denombrer 240 communautés. 76 de ces communautés (Yanomami septentrionaux) ont été recensées par Colchester (1982 : 141- 142) donnant un total de 1 929 personnes ; 43 autres (Yanomami occidentaux) l'ont été par Lizot (1984a : 26 Tableau 2; 29, Tableau 5) donnant un total de 2 116 personnes et enfin 10 autres (Yanomami centraux) par des missionnaires (Schkolnik 1984 : 282-283) donnant un total de 653 personnes. Nous avons donc une population de 4 698 personnes pour 129 communautés. Si l'on estime la population des 111 communautés non recensées à 50 habitants par communauté (1), nous obtenons 5 550 personnes. Soit un total de 10 248 Yanomami au Vénézuela (2).

Pour le Brésil, nous estimions en 1979 (Albert and Zacquini (CCPY) 1979 : 101 et note 2 p. 147), sur la base d'un relevé aérien des habitations réalisé en 1977 par la Fondation Nationale de l'Indien, la population des Yanomami à 8 400 personnes(3).

Des données un peu moins approximatives issues des travaux de l'association brésilienne de défense des Yanomami CCPY sur le terrain (FUNAI 1984 :10-14) amènent pour l'instant à réviser cette estimation à la baisse.

---

(1) Au Vénézuela, les Yanomami septentrionaux ont une moyenne de 34 habitants par communauté (Colchester 1982 : 140), les Yanomami méridionaux d'environ 153 (Chagnon 1974 : 129), les Yanomami occidentaux et centraux de 52 (Lizot 1984a : 30 Tableau 6) et 65 (Schkolnik 1984 : 283). Nous avons obtenu nous-mêmes 44 pour les Yanomami sud-orientaux. Les autres moyennes des communautés recensées au Brésil sont d'après FUNAI 1984 : 92 (Yanomami méridionaux), 40 (Yanomami centraux et sud-orientaux), 48 (Yanomami septentrionaux), 37 (Yanomami orientaux). Nous considérons donc 50 habitants par communauté comme une approximation plausible.

Nous obtenons ainsi 74 communautés recensées donnant un total de 4 084 personnes et 62 communautés localisées mais non recensées (x 50 habitants) donnant un total de 3 100 personnes. Soit une population totale de 7 184 personnes. Ce chiffre doit cependant être considéré comme un minimum :nous ne disposons actuellement pas de localisation complète des très nombreux groupes locaux de la région centrale du territoire yanomami (région du haut Parima) et deux régions demeurent inexplorées (haut Apiau, moyen et haut Arakasa.
Ces différentes estimations nous permettent donc de conclure, provisoirement, que la population yanomami totale (Vénézuela et Brésil) s'élève actuellement au minimum à environ 17 500 personnes. L'approximation des recensements dont nous disposons jusqu'à présent sur cette ethnie est dûe au nombre, à la dispersion et surtout à l'inaccessibilité géographique des communautés yanomami.

Localisation et milieu naturel

Les Yanomami occupent un vaste territoire (environ 200 000km2) compris dans un carré approximatif marqué par les coordonnées suivantes : 0°-6.5° Lat. N. et 61.5°-66.5° Long. W. et placé de part et d'autre de la frontière du sud du Vénézuela et du Nord du Brésil.
Il s'agit d'une région de forêt tropicale située dans l'ouest du bouclier guyanais et dont le centre est formé par les hautes terres de l'interfluve Orénoque-Amazone. Les Yanomami occupent au Vénézuela le cours supérieur de l'Orénoque, du Siapa et de leurs affluents ; au Brésil le cours supérieur des tributaires de la rive gauche du Rio Negro et de la rive droite du Rio Branco.

---

(2)
Un recensement officiel réalisé au Vénézuela en 1982/1983 devrait sous peu donner des résultats plus précis (Censo Indigena O.C.E.I. - Oficina Central de Estadisticas Informatica)

(3)
162 habitations familiales (x 50 h) ainsi que 41 habitations familiales comprenant environ 300 personnes

Leur territoire est ainsi situé de part et d'autre d'un axe central constitué par une longue région montagneuse de direction générale nord-est/sud-ouest (4) composée de formations rocheuses granitiques intrusives du Précambrien supérieur avec des altitudes qui varient de 800 à 2 100 m.
La plupart des communautés yanomami se trouvent situées dans cette région accidentée et veinée d'un réseau extrêmement dense et ramifié de torrents ou plutôt dans la zone de crêtes et de collines abruptes qui l'entoure (600 à 800 m d'altitude). Migliazza (1972 : 18) donne une densité de 2,31 à 0,77 habitants au Km^2 (op. cit. 20) dans cette région.

La périphérie du territoire Yanomami qui borde cette région est constituée par une zone de collines relativement marquées (300 à 600 m) et de terres basses ondulées (400 à 800 m). Cette zone est constituée par un socle de roches métamorphiques du Précambrien inférieur prolongée à son pourtour par une vaste pénéplaine qui correspond à une couverture sédimentaire datant du Cénozoïque et du Pléistocène. C'est pour les Yanomami une région de peuplement relativement récent (première moitié du XXè siècle) et assez épars : de 0,04 h/km^2 (Yanomami sud-orientaux-Migliazza 1972 : 19) à 0,29 (Yanomami occidentaux-Lizot 1984a : 28) avec cependant une pointe de 0,67 à 1,44h/km^2 (Yanomami méridonaux-Chagnon 1974 : 127) (5).
Le sous-groupe Yanomami que nous avons nous-mêmes étudié distingue clairement les deux grandes régions que nous venons de délimiter par les termes horebɨa : "les hautes terres" ,

---

(4) Nommées successivement du Nord au Sud (Brésil) Serra Pacaraima, Serra Urutanin, Serra do Auaris, Serra Parima, Serra Urucuzeiro, Serra Gurupira, Serra Tapirapeco, Serra Imeri. La plupart des informations proposées ici sont issues, sauf citation explicite, de Radambrasil 1975 (volumes 8 et 11). Voir Infra carte p.52.

(5) Voir Hames 1983a: 425 Table 13.5 pour une récapitulation des densités de population dans diverses régions du territoire Yanomami.

(horebɨtheribë : "les habitants des hautes terres") et yarɨ a : "les basses terres, (yarɨtheribë : "les habitants des basses terres").

La végétation des hautes terres du territoire occupé par les Yanomami est constituée par une forêt tropicale dense montagneuse (de 600 à 1 000 m) au couvert uniforme ou présentant par endroits de nombreux émergents mais, de toute manière, formé d'arbres peu élevés et au tronc assez fin (à plus de 1 000 m le couvert est uniforme et le sous-bois fermé). Celle des basses terres par une forêt tropicale dense sub-montagneuse (- de 600 m) formée d'arbres moyens ou élevés avec de fréquentes concentrations d'émergents, un sous-bois peu fermé et des formations de lianes à mi-pente des collines dont les vaux sont plutôt caractérisés par des associations végétales riches en palmier. Cette forêt sub-montagneuse se trouve entremêlée de zones de forêt tropicale ouverte où les espaces dominés par les lianes (zones de relief plus accidenté) mais surtout les palmiers sont plus importants (vaux des zones de relief ondulé) (6).

Les sols de ces deux grandes régions sont plus difficiles à opposer nettement.
On trouve dans les hautes terres des lithosols peu évolués (régions montagneuses) et des juxtapositions de lithosols, de latossols et de podzols où ces derniers dominent (régions sub-montagneuses). Dans les basses terres prédominent essentiellement les podzols et les latossols rouges et jaunes. Il s'agit de sols de texture argileuse produits par la décomposition de granit et de gneiss et autres roches précambriennes à haute

---

(6)
On trouve également au Vénézuela des savanes dans la Serra Parima (cf Huber et alii : 1984). Dans ou proche de la Parima brésilienne on ne connaît pour l'instant comme "savane" que le refuge écologique de la Serra das Surucucus, une sorte de plateau d'une altitude de 1 000 m qui présente une flore arbustive herbacée autochtone (haut rio Parima).

teneur en aluminium, de saturation des bases faible et donc de médiocre à très médiocre fertilité naturelle.

Le climat du territoire Yanomami varie par contre plus notablement entre hautes et basses terres.
Les précipitations sont relativement faibles dans les hautes terres (environ 800m) : de 1 500 à 1 800 mm annuels (Huber et alii 1984 : 108-114, Colchester 1982 : fig. 2) avec une répartition mensuelle assez homogène qui permet toutefois de distinguer une saison sèche de décembre à février (précipitations avec un minimum d'environ 50 mm en janvier/février) et une saison humide de mars à novembre (avec un maximum de précipitations à environ 210mm en juin).
Les températures sont relativement basses avec un minimum (annuel) de l'ordre de 14° et un maximum de l'ordre de 31° (la moyenne annuelle est de l'ordre de 22,3°).
Dans les basses terres (environ 150 à 200m) les précipitations sont plus importantes : 2 200 à 2 700mm annuels avec une répartition annuelle plus tranchée : une saison sèche de novembre à mars (avec un minimum d'environ 125mm en janvier) et une saison humide d'avril à octobre (avec un maximum d'environ 335mm en mai). Les températures sont également plus élevées avec un minimum (annuel) de 21° et un maximum de 34° (la moyenne annuelle est de l'ordre de 26,8°).

Activités de subsistance

Les Yanomami pratiquent la chasse (à l'arc) , la pêche (à la nivrée, à la ligne), la collecte et une agriculture sur brûlis itinérante. La plupart de ce que nous savons de plus précis et de plus complet sur les activités de subsistance des Yanomami est dû aux études de Lizot (1978 , 1980, 1984b : Ch. III, IV, VIII, IX), de Lhermillier et Lhermillier (1975) et Colchester (1982). Ceci pour ne citer que des études globales. Ces travaux portent sur les Yanomami (occidentaux et septentrionaux) des basses terres. Sur les Yanomami des hautes terres, nous ne disposons actuellement que d'une étude de Smole (1976) qui,

pour ne pas manquer d'intérêt, ne fournit pas de données aussi précises que les précédentes.

On notera incidemment ici que même dans ce domaine pourtant privilégié des études Yanomami le développement de travaux comparatifs intra et inter-régionaux approfondis (incluant le paramètre indispensable des degrés de changement techno-économique et de contact avec divers agents économiques "blancs" : missionnaires, postes gouvernementaux, front pionnier ...) manquent encore.
Migrant des hautes terres vers les basses terres, d'un micro-milieu à l'autre de ces grandes régions ou sédentarisés parfois depuis 20 ans dans la zone périphérique, les Yanomami, dont la densité démographique est également diverse suivant les régions, disposent à l'évidence de ressources naturelles, d'accès à ces ressources et de modes d'exploitation relativement variables.

Malgré les réserves que nous venons d'avancer nous donnerons ici succintement et purement à titre indicatif un certain nombre de caractéristiques du système productif yanomami d'après les données recueillies par Lizot chez les Yanomami occidentaux.

L'apport nutritif (moyenne annuelle en pourcentage) des activités de subsistance yanomami et le temps journalier (moyenne annuelle en minutes) qui leur est consacré par sexe peut être résumé sous la forme du tableau suivant (d'après Lizot 1978a : 77, 98) : (cf. page suivante)

	Apport protéique	Apport énergétique	Temps de travail hommes	Temps de travail femmes
CHASSE	46 %	11 %	74'	--
PECHE	16 %	3 %	37'	43'
COLLECTE	11 %	9 %	9'	80'
AGRICULTURE	26 %	77 %	57'	17'(7)

TABLEAU 1

Ces données permettent de constater que 73 % de l'apport protéique de la diète yanomami est dû aux activités de prédation auxquelles hommes et femmes emploient deux heures journalières. La chasse étant dominante pour les hommes, la collecte et la pêche pour les femmes. L'apport énergétique est par contre essentiellement dû à l'agriculture à laquelle les hommes consacrent une heure journalière et les femmes un quart d'heure. Le temps moyen journalier consacré à la production alimentaire est donc d'environ trois heures pour les hommes et de deux heures et vingt minutes pour les femmes.

Ces activités ont bien entendu une productivité saisonnière variable. Voici par exemple dans le tableau suivant (extrait de Lizot 1978 : 98) l'apport relatif des activités de subsistance suivant la saison (poids net des produits en pourcentage) :

---

(7) Il s'agit ici de chiffres arrondis. Pour une comparaison entre Yanomami occidentaux et septentrionaux (basses terres) voir Colchester 1982 : 209,314.

	Saison des pluies	Saison sèche
CHASSE	13 %	8 %
PECHE	2 %	6 %
COLLECTE	17 %	9 %
AGRICULTURE	69 %	77 %

TABLEAU 2

Chasse et collecte s'avèrent donc plus productifs durant la saison des pluies alors que la pêche et l'agriculture le sont plutôt lors de la saison sèche.

La chasse à l'arc yanomami (8) est de deux types :

- une chasse quotidienne individuelle ou en petit groupe aux alentours de la maison collective (yano (9)) que l'on désigne par l'expression rama huu ,

- une chasse collective de longue durée : henimu (jusqu'à une dizaine de jours) le plus souvent destinée à rassembler le gibier (boucané) nécessaire à une cérémonie funéraire (reahū ; cf infra ch. XIIL3).Ce type de chasse est mené à partir de campements forestiers situés à un ou deux jours de marche de l'habitation collective.

---

(8) Dans les zones de contact la chasse au fusil est relativement fréquente (au moins au Brésil). Sur une comparaison chasse à l'arc chasse au fusil (productivité, etc ...) voir Hames 1979.

(9) Tous les termes indigènes mentionnés seront, sauf précision, dans ce travail, des termes du sous-groupe Yanomami que nous avons étudié au Brésil (Yanomam dans la classification de Migliazza 1972) dont l'ethnonyme précis est Yānomamë thëbë ou Yānamamë thëbë, ou : Yānomamë.

Les Yanomami chassent principalement le tapir (Tapiridés), les pécaris (Tayassuidés), et divers types de singes (Cébidés), de Cervidés, de rongeurs (Dasyproctidés, Cuniculidés, ...), de tatous (Dasypodidés), de tamanoirs (Myrmécophagidés), de gros volatiles (Cracidés, Tinamidés ...) ....

Chaque communauté dispose donc ainsi autour de son habitation d'une zone de parcours et de sites de chasse qui n'est pas formellement exclusive pour ce qui est des empiètements individuels et/ou sporadiques entre groupes voisins alliés mais dont l'usage peut faire l'objet de dialogues cérémoniels (yāɨmu : dialogue cérémoniel d'échange) dès lors qu'il s'agit d'une volonté d'implantation plus importante ou permanente. Nous avons ainsi assisté à plusieure reprises à ces négociations ritualisées entre "headmen" de communautés pour répartir des lieux de henimu ou des sites d'habitations.
Sur la chasse Yanomami on dispose par ailleurs de diverses études spécifiques telles que Hames 1980, Good 1982, Saffirio and Scaglion 1982, Hames and Vickers 1982.

La pêche yanomami, menée quotidiennement aux alentours de la maison collective, est essentiellement une pêche à la nivrée mais aussi à la ligne. Aucune étude détaillée n'y a été consacrée ; voir cependant Lizot 1984b : chap. III.

La collecte pratiquée par les Yanomami est, comme la chasse, de deux types :

- une collecte quotidienne (sans désignation générique) menée essentiellement par des groupes de femmes autour de la maison collective,
- une collecte menée sous forme d'expéditions plurifamiliales sporadiques de longue durée (wayimë huu ; quelques

---

(9 suite)
Les habitations collectives yanomami sont la plupart du temps des maisons cóniques ou des auvents troncóniques. Les Yanomami septentrionaux forment cependant des communautés réparties en maisons rectangulaires ne comprenant qu'une famille étendue (Ramos 1972, Colchester 1982)

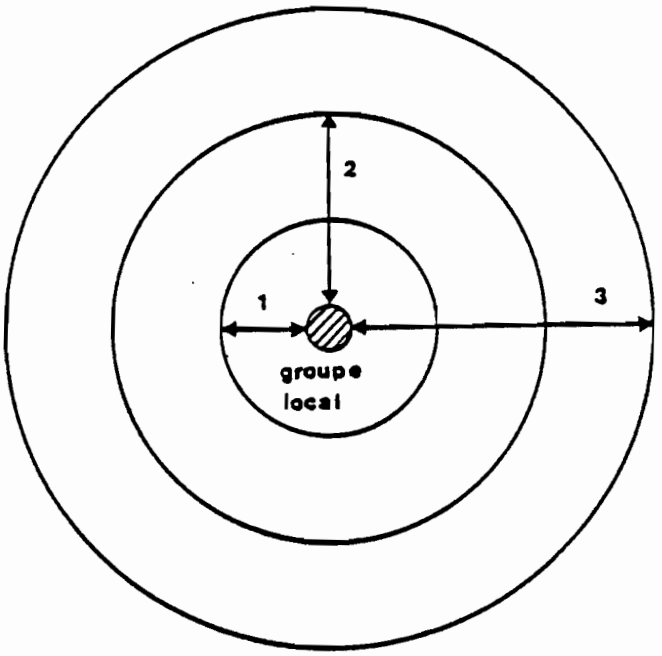
semaines), à partir de campements forestiers, lors de la période de maturation de certains fruits sylvestres particulièrement appréciés (Inga sp., Maximilia sp., Mauritia sp. ...). Les campements sont établis à proximité des groupements d'arbres recherchés : on y chasse également d'abondance. Ces expéditions sont lancées en général dans des zones plus lointaines que les chasses henimu et constituent à ce titre la limite du "territoire" ("home range") exploité par chaque groupe local.

Les produits de collecte les plus recherchés par les Yanomami (au moins des basses terres) sont les fruits de palmier et les gros fruits de certains arbres comme Caryocar villosum ("piquia"), Bertholletia excelsa ("castanha", noix du Brésil), Clathrotropis macrocarpa, ("cabari") ... mais aussi des ignames sauvages, des champignons, des batraciens, des crustacés, des chenilles, du palmite, du miel sauvage ... (sur les produits végétaux collectés par les Yanomami, voir Fuentes 1980 et Lizot 1984b : chap. IV ; Lizot 1985 : 35, crédite les Yanomami de l'usage de 328 plantes sylvestres dont 65 destinées à l'alimentation et à la technologie).

Les activités de prédation (chasse, collecte surtout) nécessaires à la reproduction de chaque groupe local (chaque famille constituant une unité élémentaire de production et de reproduction) s'inscrivent donc approximativement, à une époque d'usage donnée, dans trois zones concentriques d'exploitation des ressources (10) : (cf. page suivante)

---

(10) Il s'agit bien entendu ici de sphères d'activités théoriques dans lesquelles ne sont utilisés que des parcours et des sites spécifiques. Ces sphères sont généralement intersécantes pour les groupes alliés les plus voisins sans que parcours et sites exploités soient communs.



1 : rama huu : chasse (et collecte) individuelles quotidiennes, (R = 10 km),
2 : henimu : chasse (et collecte) collectives sporadiques, (R = 20
3 : wayimë huu : collecte (et chasse) collectives sporadiques, (R = 30 km). (11).

FIGURE 1

Cette aire globale d'exploitation des ressources de prédation se trouve parcourue par un réseau radial et ramifié de layons : ramayōbë :les sentiers de chasse quotidien, henimayōbë : les sentiers donnant accès aux zones de chasse collective, waimayōbë : les sentiers d'expédition plurifamiliale de collecte.
Les chemins de collecte (alimentaire ou technologique) quotidienne sont désignés par le terme mayō ("sentier, empreinte")

---

(11)
Il s'agit là de distances approximatives. Pour des zones d'exploitation effectives (quoique très peu précisément définies) voir par exemple : Smole 1976 : 77, Fuentes 1980 : Mapa 2, Good 1982 : Fig 1, Colchester 1982 : 267, Zacquini in CCPY 1982 : 121-129, Lizot in Arvelo-Jimenez ed. 1983 : 45. Voir également Vickers (1983) pour une excellente étude de cette question de la "territorialité écologique" chez les Siona-Secoya.

précédé du nom du produit collecté : okobë mayõ : "le sentier des crabes" (? Fredius reflexifrons), bahanakë mayõ : "le chemin des feuilles Geonoma baculifera" (qui servent à confectionner le toit des maisons)...
De chaque maison émane également (généralement par ramification à partir des layons que nous venons d'évoquer) un réseau de sentiers menant aux groupes circonvoisins avec lesquels la communauté est en contact (pacifiques) réguliers (visites, rites inter-communautaires). Ils sont désignés par le terme mayõ cette fois précédé du nom du groupe local auxquels ils mènent : Yãnɨboratheribë mayõ : "le chemin des habitants de la chute d'eau du Tonnerre".
La forêt en dehors des sentiers, des clairières qui les jalonnent parfois, et des sites des campements forestiers (voyages, chasses, collectes) est désignée comme "la forêt bouchée" : urihi kõmi.

La productivité de la chasse dans les trois circonscriptions de prédations considérées est, comme on peut le supposer, assez nettement proportionnelle à la distance de l'habitations collective. Une étude de Good (1982) sur les Yanomami méridionaux donne les résultats suivants (12) :
(Il s'agit ici de "success rate" : pourcentage de chasses ayant permis la capture de plus de 2 kilos de gibier sur le nombre total de chasses observées) :

rama huu	henimu	wayimë huu
42 %	70 %	54 % (13)

TABLEAU 3

---

(12) Voir aussi : Hames 1980 : 46, 48, 50 pour une corrélation entre distance de l'habitation et productivité de la chasse yanomami.

(13) Chiffres arrondis.

Le fait que la productivité de la zone 3 (wayimë huu) soit moindre que celle de la zone 2 (henimu), tout en étant nettement supérieure à celle de la zone 1, s'explique sans doute par le fait que le wayimë huu est avant tout une expédition de collecte collective au cours de laquelle on chasse, certes, mais beaucoup moins intensément que durant les henimu dont l'objectif primordial est de rassembler en une semaine ou une dizaine de jours la quantité la plus considérable possible de gibier et durant lesquels les chasseurs font, à partir du campement forestier et par petits groupes, des battues d'une dizaine d'heures quotidiennes.
L'étude de Good montre également que le pourcentage des différents types de gibier capturés dans chacune de ces trois zones varie d'une façon significative avec les résultats exposés ci-dessus :

	rama huu	henimu	wayimë huu
Gros gibier (+ 10 Kg)	18 %	28 %	24 %
Petit gibier	82 %	72 %	76 %

TABLEAU 4

Elle démontre enfin que la productivité de la chasse décline dans des proportions relativement importantes en fonction de la durée d'occupation d'un site d'habitation (chasse quotidienne rama huu : le "taux de succès" (cf. page précédente pour cette expression) des chasses menées aux alentours d'un site est de 49 % dans les trois premiers mois de son occupation et baisse déjà à 44 % douze mois plus tard.
La déplétion progressive des ressources cynégétiques locales (ou plus justement la baisse de la productivité de la chasse

dans le cadre spécifique du système productif yanomami (14)) se trouverait donc principalement compensée, au moins pendant une période de 5 à 7 ans, par l'accès régulier ou sporadique à des zones de prédation alternatives distribuées dans des régions plus ou moins lointaines. On peut également considérer qu'il est possible que cette compensation puisse être complétée de diverses manières : rotations des zones de prédation également opérées au sein de chaque grande circonscription productrice (1-2-3 sur notre schéma supra p. 16 ; cf. sur ce point Hames 1980), jeu sur l'accentuation relative de l'exploitation d'une gamme de ressources animales ou végétales riches en protéines : pêche, collecte ... Reste que ce système de production semble de toute manière assujetti à des contraintes d'accès à de vastes zones de prédation en-deçà desquelles il subirait des mutations significatives (ce qui est le cas dans les régions de sédentarisation).
Chaque communauté yanomami dispose donc d'une vaste zone d'exploitation économique concentrique (activités de prédation), relativement exclusive (à moins de négociation politique), définie par son usage à une période donnée et conceptualisée par l'expression kami yamakë urihi : "notre forêt".

L'agriculture yanomami, dont les sites sont bien entendu inscrits au sein de la zone que nous venons de définir, est une horticulture sur brûlis itinérante (pionnière).
Les abattis sont le plus souvent ouverts en forêt primaire et le choix de leur emplacement dépend de facteurs géographiques, écologiques et techniques précis : déclivité, dangers d'inondation, texture et couleur des sols, qualité des associations végétales considérée comme un indicateur privilégié de la fertilité relative des sols (Lizot 1980 : 9). Les jardins sont, au début de l'occupation d'un site, adjacents à l'habitation collective (ou des campements provisoires qui en précèdent l'édification). Dans les années suivantes, les parcelles

---

(14) Cette baisse de productivité est évidemment variable suivant les régions (hautes terres, basses terres, régions isolées, région de "contact"), l'importance numérique des communautés et la densité de leur répartition.

cultivées tendent à s'éloigner de l'habitation collective tout en restant dans un rayon d'un ou deux kilomètres (10 à 20 minutes de marche). Ceci pour deux raisons. D'abord parce que l'arrière (komosi : "le fond") de chaque parcelle se trouve abandonné au profit d'un nouvel "avant" (heaka :"le dessus") que l'on défriche environ tous les deux à trois ans en s'éloignat graduellement du site d'habitation. Ensuite parce que de nouvelles parcelles sont ouvertes à quelque distance des parcelles initiales périodiquement étendues. Un jardin exploité est désigné par le terme hutu kano, son "arrière" et son "avant" respectivement par les expressions hutu komosi et hutu heaka.

Au bout de cinq à sept ans une nouvelle habitation collective yano se trouve édifiée auprès d'une site agricole récent situé dans un rayon maximum d'une dizaine de kilomètres. Les jardins plus anciens que l'on a abandonnés sont désignés par les expressions suivantes : hutu bata ou warō batarimë kano qui signifient respectivement "jardin ancien" ou "parcelle vieil homme". Un certain nombre de cultigènes résistants y demeurent cependant sporadiquement récoltés : bananes, patates douces, papayes mais surtout fruits du palmier cultivé rasha (Guilielma gasipaës). L'abandon d'un jardin se justifie plus par le travail excessif qu'engendrerait son entretien sur une longue période (défrichage d'une végétation secondaire inextricable et épineuse, arrachage des cultigènes dégénérés, ...) que par un épuisement du sol qui progresse à un rythme relativement lent (Lizot 1980 : 40-41). D'autres facteurs influent également de manière importante dans ce processus d'abandon : la distance entre jardins et habitations tendant à croître augmente le temps et les difficultés de transport des cultigènes récoltés, elle accroît également l'insécurité des membres de la communauté contraints à de fréquents et solitaires déplacements sur ce trajet alors qu'elle est en relation d'hostilité ouverte (guerre, sorcellerie guerrière) avec certains groupes circonvoisins ; enfin, après une période de cinq à sept ans, la zone de prédation immédiatement concentrique à la maison collective tend à parvenir à un degré d'exploitation qui impose un taux de productivité

ressenti comme insuffisant par ses habitants (augmentation des temps de chasse, accroissement des distances de chasse, diminution de la quantitée de gibier capturé).
Les Yanomami cultivent environ 89 variétés de cultigènes répartis en 25 espèces (Lizot 1980 : 15). Manioc doux et amer (Manihot dulcis et Manihot esculenta) et bananes (Musa paradisiaca et Musa sapientum) prédominent largement dans leurs jardins en des proportions très variables suivant les régions. Colchester (1982 : 231) nous donne par exemple la comparaison suivante entre Yanomami occidentaux et septentrionaux : (pourcentage relatif des surfaces cultivées)

	Yanomami septentrionaux (Sanima)	Yanomami occidentaux (Yanomami)	
Manihot sp.	31 %	9 %	(7 %)
Musa sp.	16 %	17 %	(77 %)

(d'après Lizot 1980 : 57)

TABLEAU 5

On y trouve également des ignames (Dioscorea sp.) et des taros (Xanthosoma sp.) de la canne à sucre (Saccharum officinarum), des patates douces (Ipomoea batata), des palmiers (Guilielma gasipaës), des papayers (Carica papaya), parfois du maïs (Zea mays) mais aussi du piment, du tabac, des gourdes, des cannes à flèches, des ichtyotoxiques, une plante destinée à la corderie, des roucouyers, des plantes magiques (chasse, sorcellerie, plantes médicinales ou considérées comme bénéfiques, charmes amoureux, ...), une plante servant d'adjuvant aux préparations hallucinogènes ...
La taille des superficies cultivées par exploitant dépendent assez considérablement de l'âge et/ou du statut de ces derniers suivant qu'ils sont adolescents et/ou célibataires, jeunes mariés, adultes mariés (nombre d'enfants) ou "headmen" (Lizot 1980 : 54-55, 1985 : 46).

Les données de Lizot portant sur trois communautés yanomami de l'Orénoque (Yanomami occidentaux, op. cit. 53) permettent de calculer une moyenne d'environ 1 380 mètres carrés par cultivateur (sur quatre ans).
Pour l'ensemble de la région étudiée, Lizot (op.cit. : 64-65) donne 0,0523 hectares per capita. Ce qui nous permet d'obtenir le chiffre approximatif de trois hectares par communauté (0,0523 x 52 habitants par communauté = 2,72 hectares (Lizot 1984a : 30, tableau 6) (15).
De 0,34 à 0,38 % seulement de leur potentiel agricole théoriquement disponible se trouverait donc, selon Lizot (1980 : 65), effectivement utilisé par les Yanomami et cela avec une productivité remarquable (rapport gain/coût énergétique) d'environ 20. Productivité qui est de 3 pour la chasse et de 2 pour la collecte (Lizot 1978 : 103) qui imposent l'exploitation de territoires beaucoup plus considérables.
Autour de chacune de leurs communautés les Yanomami utilisent donc approximativement 3 hectares à des fins agricoles (périodes d'occupation de cinq à sept ans d'un même site d'habitation) alors que la zone nécessaire à leurs activités de prédation équivaut à environ 315 kilomètres carrés (31 500 ha) uniquement pour ce qui relève des activités quotidiennes (calcul à partir de notre schéma théorique supra p. 16) et peut être plus du double si l'on y inclut les aires d'expédition de chasse et de collecte collectives (henimu et wayimë huu) ; Smole(1976 : 78) donne une superficie globale("area of total resources endowment") de 647,50 kilomètres carrés pour un groupe local des hautes terres (64 750 hectares) (16).

---

(15)
Hormis l'étude très complète de Lizot (1980) on dispose également sur l'agriculture yanomami de Harris (1971) et de Hames (1983b).

(16)
Un tel chiffre permet d'évaluer le territoire nécessaire aux 136 communautés yanomami du Brésil (chiffre provisoire cf. supra p. 7) à environ 88 400 kilomètres carrés. Ce qui correspond aux revendications soutenues par l'association CCPY depuis 1979 (cf. Albert and Zacquini (CCPY) 1979) et très récemment entérinées par la Fondation nationale de l'indien (FUNAI) (Portaria n° 1817/E du 8/1/85) comme superficie du futur "Parque

Les activités de prédation (chasse, collecte, pêche) ont donc une place stratégique dans l'économie et la "territorialité" yanomami et la baisse de leur productivité (en fonction des normes indigènes qui les apprécient) dans la zone nécessaire à leur exercice à une période donnée n'est sans doute pas sans exercer une contrainte sur la dispersion, la densité et la mobilité du mode d'habitat de cette ethnie.
Ces contraintes, peut-être générales aux sociétés des basses terres interfluviales sud-américaines, ont cependant trouvé ici, au moins jusqu'à une époque récente, leur application dans un cadre spécifique. Ce cadre est celui de l'expansion démographique atypique qu'ont connu les Yanomami depuis environ 150 ans (cf infra pp. 29-30) et de l'accélération concommitante d'un mouvement de fissions et de migrations résidentielles articulé par un modèle culturel spécifique de stratégie intercommunautaire visant à assurer, pour chaque groupe local ainsi constitué, sa souveraineté politique au sein d'un réseau d'entités homologues (Chagnon 1974 : 77-78 ; Clastres 1980 : ch.II) (17).
La rationalité du "semi-nomadisme" yanomami, si elle n'est pas à l'évidence dépourvue de facteurs écologico-économiques, ne peut donc pas y être absolument réduite. Ainsi, bon nombre de déplacements de communautés (de fissions et de fusions résidentielles) -qui ont une amplitude bien supérieure aux déplacements

---

(16 suite)
Indigena yanomami", soit 9 419 108 ha (94 191,08 kilomètres carrés).

(17)
Souveraineté politique dont les conditions sont conçues, à la fois comme pratiques et symboliques. Elle ne peut s'exercer que par le maintien démographique d'un groupe à un niveau en deçà duquel il se trouve contraint à la fusion avec un voisin plus puissant. Elle se trouve donc menacée pour les Yanomami à la fois par le jeu des alliances (mariages extérieurs), par celui des guerres (captures, décès) mais aussi par celui des agressions symboliques (décès imputés à la sorcellerie guerrière, etc ...).

"écologiques" imposés (cf. les notions de "micro" et "macro-moves" de Chagnon 1968b)- se produisent pour des raisons évidemment politiques (dynamique des relations de guerre et d'alliance inter-communautaires) comme l'ont amplement démontré des études consacrées à cette ethnie (Chagnon 1966, 1968a, 1974, Lizot 1984a, 1984b : ch. VIII, Colchester 1982, Hames 1983a).(18).
Les tenants de l'écologie culturelle néo-fonctionnaliste nord-américaine nous objecteraient ici que la guerre et, d'une façon générale, la dynamique des relations inter-communautaires yanomami se trouvent produites par les contraintes écologiques que nous avons décrites et qu'elles sont à ce titre exemptes de toute logique politique -et a fortiori symbolique- propre.
Voir par exemple Gross (1975 : 535-543 note 9,544) qui fait de la guerre yanomami une "variable intermédiaire" dans le processus de causalité suivant : la pauvreté biotique du milieu inter-fluvial amazonien impose une dispersion, une mobilité et une faible taille des groupes locaux qui ne se trouvent obtenues que via le maintien entre eux d'un état de guerre endémique.
Cette théorie de la déficience protéique comme ultima ratio de l'organisation du peuplement et du politique yanomami s'est voulue contredite sur son propre terrain par un certain nombre de travaux (voir notamment Lizot 1978, 1984b : ch. IX, Chagnon and Hames 1979) qui établissent le caractère parfaitement adéquat de la diète yanomami à cet égard.
Gross (1982) a rejeté cet argument en des termes logiquement convaincants mais qui démontrent également le caractère sophistique du déterminisme écologique mécaniste qu'il postule.(19).

---

(18)
Sans compter que ces mouvements migratoires de forte amplitude peuvent être dûs à des raisons symboliques (mort d'un chamame ou d'un "headman", crainte de sorciers ennemis ...) ou à des réalités relevant du contact avec le monde "blanc" : épidémies, accès à des sources de biens manufacturés ...
(19)
Le thème des contre-arguments de Gross 1982 discutés ici étaient d'ailleurs déjà présents dans son article de 1975 (1975 : 534) Nous évoquons ici surtout les travaux de Gross parce qu'ils sont les premiers d'une part, et d'autre part les moins caricaturaux et les moins dogmatiques de ceux qu'ont produit les tenants de la "Protein scarcity theory".

Gross écrit en substance dans ce dernier texte que le caractère satisfaisant de l'apport en protéines des activités de subsistance yanomami ne peut infirmer sa thèse puisque cette ethnie, maintenant un état interne de guerre endémique, l'atomisme, la mobilité et la faible densité démographique de l'habitat que cette situation induit permet précisément une adaptation optimale de leurs activités de prédation à un milieu interfluvial pauvre en protéines animales.
En ce sens il a donc raison d'affirmer que sur ce point Lizot, Chagnon et Hames n'apportent pas à l'encontre de sa thèse les arguments qui conviennent. On comprend pourtant dans le même temps que la manière même dont elle est formulée rend impossible toute contre-argumentation. Cette thèse ("Protein scarcity theory") , telle qu'elle est mise en forme par Gross (1975, 1982) offre en effet à la réflexion deux propositions sur la guerre yanomami qui constituent un exemple parfait de sophisme. La guerre yanomami y serait ainsi une réponse adaptative (via l'organisation du peuplement qu'elle induit) à la rareté des ressources animales en milieu interfluvial amazonien (1975 : 543, 544) ; elle serait donc en conséquence simultanément la cause de l'équilibre protéique satisfaisant de la diète Yanomami (1982 : 128,132) mise en évidence par Lizot, Chagnon et Hames (op. cit.) (20).
Dans ces conditions la déficience protéique invoquée par Gross à titre de déterminisme ne peut donc qu'être virtuelle puisque toujours déjà compensée grâce à une sorte d'intuition adaptative collective. Et c'est bien ce qu'il affirme (1982 : 138).

Une telle argumentation dont la logique interne apparaît irréfutable est donc, malgré la réthorique de rigueur dont elle s'entoure, parfaitement non-scientifique puisqu'elle se soustrait a priori à toute possibilité de confirmation ou d'infirmation empirique (que signifie en effet la rareté d'une ressource en dehors de tout contexte techno-économique et culturel ?).

---

(20) Voir également Harris (1977) 1979 : 70-71 et Ross and Ross 1980 (cités par Harris 1984 : 197 note 8) pour un raisonnement identique .

Reposant sur un sophisme, elle aboutit à une pétition de principe puisque le mécanisme adaptatif qui constituait précisément l'objet de la démonstration initiale en devient un a priori transcendental (Salhins (1978)1979 : 124 a également mis en évidence ce sophisme dans les écrits de Harris consacrés aux Yanomami).

Dans un article récent Harris (1984) fait par ailleurs le point sur sa propre théorie de la guerre yanomami -dont il reconnaît avoir lui-même donné une image caricaturale (op.cit : 187)- en la présentant, plus académiquement, comme une version partielle des arguments de Gross (op.cit. : 188).

La guerre yanomami serait ainsi pour lui un mécanisme adaptatif à la déficience en protéines animales du milieu inter-fluvial amazonien via la dispersion du peuplement et l'infanticide sélectif des filles (21) qu'elle induit (faible densité démographique et ralentissement de la croissance démographique produisant un allègement de la pression sur les ressources cynégétiques : mécanismes 1 et 5 in Gross 1975 : 534-535).

---

(21)
Sur le supposé infanticide sélectif des filles chez les Yanomami on notera ici :

1) qu'aucune statistique directe sérieuse n'en na jamais été produite (cf. Davis 1976 : 11-12),

2) que le déséquilibre du sex-ratio sur lequel on se base pour l'inférer pourrait bien avoir des causes génétiques : voir Sutter 1958 : 563-660 cité par Lizot 1978 : 108 et Chagnon, Flinn et Melancon 1979 : 309 cités par Harris (1984 : 196) lui-même.

3) et enfin que la norme de l'infanticide yanomami repose sur les critères suivants indépendamment du sexe : enfant né durant la période d'allaitement (3 ans) d'un précédent (totishi), mère célibataire ou très jeune, trop longue série d'enfants d'un même sexe, jumeaux, enfants affectés de malformations (même simplement inesthétiques). On n'oubliera pas non plus ici que les avortements sont également pratique courante chez les Yanomami.

Pour échapper au sophisme que nous venons de discuter Harris propose un test de la portée empirique de son hypothèse : démontrer une relation inversement proportionnelle entre accroissement de la densité démographique (locale ou régionale) et productivité de la chasse (op.cit. 189-190).
Il invoque à ce titre l'étude de Good (1982), dont nous avons évoqué certains résultats (supra T.3 et 4), à l'appui de sa thèse (" ... the limitation of the animal biomass tend to establish an upper limit to village size" (Good 1982 : 15)) tout en reconnaissant lui-même qu'elle n'en constitue pas une preuve (tout au plus un "favorable empirical test" ; Harris 1984 : 193).
Avoir démontré que la densité du peuplement yanomami se trouve soumise à des contraintes écologiques -ce que nous reconnaissons volontiers- ne prouve en effet logiquement en rien que l'existence et la forme de la guerre yanomami soient déterminées par ces contraintes comme le prétend Harris (..."yanomamo warfare is a response to regional population growth and an increase in average village size, which results in local depletion of vital resources - game being one such resource" : op.cit : 195).

Il y a donc manifestement toujours dans la théorie de Harris, dans sa formulation la plus récente, une extrapolation logique injustifiable (précisément ce "next logical step" qu'il reproche à Hames de ne pas franchir avec lui : loc. cit. !).
Il est évident que bien d'autres arguments empiriques ou épistémologiques peuvent être opposés à cette théorie matérialiste mécaniste : la complexité des contraintes écologiques du milieu interfluvial amazonien dans leurs variations micro-régionales mais surtout la diversité des mécanismes adaptatifs au sein même des activités de subsistance ... (voir Sponsel 1982, Vickers 1983, Hames 1983a) mais bien d'autres pourraient être cités (22) ; son réductionnisme d'une redondance absurde (23) : elle expliquerait la guerre (Ross and Ross 1980), les prohibi-

---

(22) Gross lui-même (1982 : 129) accepte d'ailleurs l'idée que l'adaptation aux contraintes écologiques sur le peuplement qu'il postule puisse avoir lieu sans recours à la guerre.

(23) Qui en fait une sorte de marxisme réduit à la diététique (Voir Kuper (1973) 1978 : 44 sur Malinowski).

tions alimentaires (Ross 1978)et l'organisation des rapports entre les sexes (Siskind 1973) dans les sociétés amazoniennes mais tout aussi bien le cannibalisme rituel des anciens aztèques, les prohibitions alimentaires hindoues et juives ... (Harris 1977) 1979) ... etc ; son mépris non moins absurde de toute logique spécifique, socio-politique et symbolique, dans les cultures humaines dont l'analyse constitue précisément l'objet d'une anthropologie dont on persiste pourtant à se réclamer (voir les critiques de Sahlins 1976 : ch. 2, (1978) 1979).

Si donc, pour conclure, nous ne nions en aucune façon l'existence de contraintes écologico-économiques complexes à l'oeuvre dans les sociétés amazoniennes interfluviales, nous pensons qu'elles s'exercent d'une part négativement (en définissant un ensemble d'impossibilités et non de déterminismes culturels : voir Leach (1954) 1972 : 53) et d'autre part à travers des cadres culturels (économiques, socio-politiques, symboliques) dotés d'efficacité propre et qui en infléchissent constamment l'actualisation spécifique au sein de chaque société concrète.
Ainsi en est-il de la guerre et d'une façon générale de la dynamique inter-communautaire yanomami dont le modèle politico-symbolique spécifique "surdétermine" les contraintes écologiques que nous avons évoquées (supra p. 23) en en affectant (filtrant, modelant) constamment l'application effective.
Comprendre cet aspect du politique amazonien ne revient donc certainement pas tant à le réduire au plus petit commun dénominateur de son cadre de contraintes écologiques (à supposer qu'une telle universalité régionale soit avérée empiriquement) en une forme canonique minimale qui, prétendant tout expliquer n'explique plus grand chose. Il s'agit bien plutôt de mettre en évidence la logique globale de ses variations au sein d'un large ensemble de sociétés.
La spécificité de toute démarche proprement anthropologique n'est en effet pas tant de comprendre pourquoi (24) en l'ocurence

---

(24) Qu'on se remémore les préceptes de la sociologie Comtienne (Aron 1967 : 81, 82, 98).

la plupart de sociétés amazoniennes sont (étaient) des sociétés guerrières mais comment elles pensent et pratiquent la guerre (ou toute autre forme de relation intercommunautaire) d'une façon différente c'est-à-dire d'établir la logique de la variabilité culturelle de cette activité .
Mais depuis l'article pionnier de Gross (1975), auquel on doit tout de même reconnaître d'avoir suscité dans le domaine amazonien un nombre considérable d'études écologiques qui faisaient défaut, l'écologie culturelle semble pouvoir revenir à des propositions sinon acceptables du moins propres à ouvrir un dialogue scientifique moins caricatural que celui qui était supposé devoir être de mise entre matérialistes et "mentalistes" dans les années 1970 . Qu'on en juge avec cette réflexion conciliante de Sponsel à propos de la guerre yanomami : "even if Yanomama warfare was the result of purely ideological or more broadly cultural causes, this would not preclude the possibility of the activity having ecological functions and consequences" (Sponsel 1982 : 9). (Voir également Gross 1982 : 138).

Histoire

Les recherches sur l'histoire du peuplement yanomami publiées par plusieurs auteurs (Chagnon 1966, 1968b, 1974 ; Lizot 1984a, 1984b : ch. VIII ; Colchester 1982 : 83 - 103 ; Hames 1983a) de même que celles, encore inédites, que nous avons effectuées nous-mêmes au Brésil, contribuent à établir une expansion géographique radiale de cette ethnie depuis environ 150 à 200 ans à partir de la chaîne de la Parima (région du divortium aquarum des tributaires de la rive gauche du Rio Parima -au Brésil- et de ceux des sources des Rios Ocamo et Orinoquito au Vénézuela).
Expansion géographique soutenue durant cette période par une importante croissance démographique (un taux de croissance estimé entre 1,5 et 2 % annuels : Chagnon 1974 ; Hames 1983a : 425 ; Lizot 1984a : 30) mais stoppée depuis les années cinquante par l'installation progressive d'un cercle de missions catholiques

(Salésiens, Ordre de la Consolata) et évangélistes (New Tribes Mission, Unevangelized Fields Mission) et de postes gouvernementaux à la périphérie de son territoire.

Cette croissance démographique yanomami s'est trouvée localement entravée, à des degrés divers suivant les régions, dès les premiers contacts sporadiques entretenus avec des collecteurs de latex, de noix du Brésil, de fibre de palmier, de chasseurs et de missions géographiques diverses (explorateurs, commissions des frontières ...) entre les années 1910 et les années 1940. La situation s'est ensuite globalement et progressivement dégradée depuis l'établissement de points de contact permanent dans les années cinquante pour l'ensemble des Yanomami (Lizot : 1984a : 27).

On note toutefois maintenant, au Brésil, en raison de la disparité de l'assistance sanitaire apportée suivant les régions, que beaucoup des groupes situés dans l'aire d'influence de certaines missions bénéficient d'une recrudescence démographique importante tandis que les groupes qui en sont plus isolés (qu'ils soient isolés de tout contact ou en contact direct avec le front pionnier national) continuent de subir un déclin dramatique sous l'effet des épidémies qui ne cessent de se propager dans l'ensemble du territoire yanomami.

L'expansion démographique yanomami, parfaitement atypique pour une société amérindienne de cette époque puisqu'elle a peut-être commencé dans la seconde moitié du XVIIIè siècle, reçoit en général deux types d'explication hypothétiques dans la littérature.

La première invoque l'introduction des outils métalliques et de la banane plantain (Gross 1975 : 544, Harris (1977)1979 : 128-129) ; la seconde la décimation par le choc microbien, des ethnies circonvoisines (arawak au sud et à l'ouest et caribes à l'est et au nord, cf. Migliazza 1972 : 23, 1980 : 99) en contact avec les fronts d'expansion coloniale (espagnol, portugais) puis nationaux (vénézuélien, brésilien), de la première moitié du XVIIIè siècle aux premières décennies du XXè siècle , (25) qui a libéré progressivement de vastes territoires (Smole :

1976 : 51, Hames 1983a : 426, Harris (1977) 1979 : 69).
Ces deux hypothèses spéculatives sont le plus souvent d'ailleurs formulées de façon concommitante (Chagnon 1966 : 167, Lizot 1984a : 8, 11, 37 (26).
Aucune étude sérieuse n'a cependant été entreprise jusqu'à présent pour étayer un tant soit peu ces conjectures qui soulèvent pourtant d'intéressants problèmes tenant à l'ethno-histoire yanomami (datation de l'introduction des outils métalliques et de nouveaux cultigènes, identité et situation des ethnies circonvoisines (XVIIIè-XXè), établissement de l'existence d'échanges inter-ethniques régionaux, histoire du contact des "ethnies tampons"...) et des interrogations historiques ou théoriques plus générales (impact de l'usage des outils métalliques sur le niveau de la production alimentaire : Cowgill 1962, Harner 1968 ; introduction post-colombienne de la banane : Sauer 1950 : 526-527, Hoehne 1937, Reynolds 1927, Simmonds 1959 ; impact démographique de l'introduction de nouveaux cultigènes : Sorensen 1972, Roosevelt 1980 ...).(*)

L'histoire récente des Yanomami est accessible par deux voies inégalement explorées. Elle l'est d'abord par l'histoire que les plus anciens d'entre eux retracent, pour chaque groupe local, avec une précision relative sur une centaine d'années, en énumérant la chaîne des sites successifs occupés durant cette période ainsi que les évènements notables qui se rattachent à chacun d'eux. C'est l'aspect que l'on connaît maintenant le mieux disposant de travaux aux démarches comparables sur des régions adjacentes du territoire yanomami (voir travaux cités <u>supra</u>, bas de la page 29).

---

(25)
Ces populations se sont trouvées également, mais dans une moindre mesure, affectées par l'assimilation d'une partie de leurs membres à la population nationale régionale et par les pertes infligées par les incursions guerrières des Yanomami.

(26)
Lizot conserve une certaine prudence dans son adhésion à ces hypothèses : les instruments métalliques, acquis à partir des années 1920, auraient "contribué" au soutien de l'expansion

(*) Un article de Colchester (1984b), lu après la rédaction de ce travail, aborde certains de ces problèmes de façon intéressante quoiqu'encore à partir de faits pas toujours assez consistants.

La seconde voie est celle de l'étude de l'historiographie régionale depuis la première moitié du XVIIIè siècle qui n'a jusqu'à présent jamais été entreprise de manière systématique : le peu que l'on sache nous vient essentiellement en ce domaine de l'ouvrage de Koch-Grünberg Vom Roroima zum Orinoco (notamment Tome 1 (1917) 1979 et Tome 3 (1923) 1982) intégralement ou au moins très largement repris par des auteurs comme Zerries (1964 : 7-10) ou Migliazza (1972 : 357-374) qui l'ont actualisé (années 1910 aux années 1970): Zerries 1964 : 10-23, Zerries und Schuster 1974 : 24-30, Migliazza 1972 : 375-393) et y ont parfois ajouté mention de quelques sources publiées anciennes (XVIIIè-XIXè siècle) originales (Migliazza 1972). Les archives missionnaires (carmélites pour la région du Rio Branco pénétré au Brésil dans le premier quart du XVIIIè siècle : cf. Sweet 1974 : ch. IX et XI (27)) n'ont absolument pas été exploitées.

Au-delà de ces deux histoires (indigène et coloniale/nationale) qui portent l'une sur un siècle l'autre sur deux siècles et demi la pré-histoire yanomami est demeurée inaccessible (aucune investigation archéologique n'a par exemple été entreprise dans la chaîne de la Parima, centre historique avéré de cette ethnie au moins à partir du XVIIIè siècle). Ce qui n'a pas empêché diverses spéculations pour le moins ambitieuses de fleurir à ce sujet. Là encore nous nous trouvons confrontés à deux "hypothèses".

(26 suite)
démographique yanomami : Lizot 1980 : 9 ; 1948a : 8, 11 ; 1984b : Ch. VIII, p 157, Ch. IX p. 182. L'introduction du bananier est pour lui douteuse (1984b : Ch. IX p.180, Ch. X p 231-232 note 6) mais le développement de sa culture serait peut-être associé à la croissance démographique yanomami (Lizot 1984b : Ch. IX p 182). La disposition de terres libres circonvoisines aurait favorisé cet essor (1984a : 34).

(27)
Ce sont les seules exploitables au Brésil puisque, nous le verrons (infra pp.53-55), les Yanomami n'ont pénétré dans le bassin du Rio Negro qu'au début du XXè siècle.

Pour les uns les Yanomami seraient un peuple interfluvial "archaïque" issu d'une très ancienne vague migratoire sur le sub-continent sud-américain demeurée biologiquement et culturellement isolée d'un ensemble de sociétés plus "complexes" dans la zone inhospitalière et inaccessible que constitue la chaîne montagneuse de la Parima (Gillin 1948, Métraux 1948, Zerries 1969, Wilbert 1963, Ward 1972, Harris 1974 : 76). Pour les autres ils seraient le vestige d'un peuple riverain d'agriculteurs "régressifs" refoulé depuis le bas Rio Branco par les vicissitudes de l'histoire des migrations amérindiennes pré-colombiennes (ou post-colombiennes) vers un environnement plus hostile : la Parima toujours (Harris (1977) 1979 : 64, mais surtout Lizot 1984a : 9-11 ; Lizot 1984b : ch. IX pp.181-184 (28)) auquel ils se seraient trouvés contraints de s'adapter en perdant une partie de leurs caractéristiques techno-économiques anciennes et en développant une dépendance accrue de la collecte et une horticulture itinérante.

Il est donc parfaitement clair que ces deux hypothèses sur l'origine géographique préhistorique du peuplement yanomami reposent en fait sur des présupposés relevant de deux célèbres théories de l'évolution (involution) culturelle des sociétés autochtones sud-américaines et non sur des données concrètes.

Isolation ou migration vers un refuge ne sont ici que le voile géographique d'une assertion sur l'évolution culturelle yanomami en terme de l'alternative classique entre archaïsme et régression des populations amérindiennes dites "marginales" dont les termes ont été successivement posés par Steward (Steward 1949, Steward and Faron 1959) et Lathrap ((1968) 1973, 1970).
Il s'agit là, on le sait, de deux théories symétriques et inverses qui reposent essentiellement sur des présupposés écologiques et techno-économiques identiques : pauvreté édaphique mais surtout biotique du milieu interfluvial amazonien dit

---

(28)
Pour être précis, Migliazza (1972 : 11), dont s'inspire Lizot pour situer l'origine des Yanomami sur le bas Rio Branco, n'a proposé qu'une origine géographique en s'abstenant d'adjoindre à sa théorie des spéculations sur leur évolution culturelle (techno-économique) ; voir infra pp. 35-38.

"marginal" (entraînant une absence de production de surplus et un modèle de peuplement atomisé, mobile et des groupes locaux de taille réduite) et inadaptation techno-économique des populations qui les occupent (Voir sur ces points Steward 1949 : 672, 678, 679 ; Steward and Faron 1959 : 60, 62, 291-293, 376, 387 ; Lathrap (1968) 1973 : 84, 85, 87, 89, 91, 94 ; Lathrap 1970 : 128, 187, 188, 189).

On ne s'étonnera ainsi guère que Steward (1948 : 896) ait classé les Yanomami ("Shiriana, Waika, Guaharibos") parmi les populations amazoniennes archaïques, vestige d'une peuplement paléo-indien qu'il désigne par l'expression "Guiana internal marginals" et que Lathrap les mentionne ("Shirixana" : Lathrap 1970 : 83) comme un des groupes régressifs refoulés dans le mouvement migratoire centrifuge à partir du milieu riverain amazonien dont il propose la théorie.

Classification que les auteurs plus récents que nous avons cités précédemment semblent donc avoir plus ou moins explicitement reproduit en prétendant traiter spécifiquement de l'origine géographique et de la préhistoire du peuplement yanomami.

Les postulats de Steward (repris avec des conclusions inverses par Lathrap) ont eu la fortune que l'on sait dans le développement de l'écologie culturelle néo-fonctionnaliste nord-américaine (voir sur ce point Hames and Vickers eds. 1983 : 7-12 et Orlove 1980 : 240-245) ; nous en avons évoqué un avatar récent : les théories de Gross et Harris (et alii...) (cf. supra pp. 24- 28) sur la guerre (protéique) yanomami.

Ils se trouvent cependant mis en question par un nombre croissant d'études qu'ils ont eu cependant le mérite, qui n'est pas négligeable, d'avoir suscitées. Pour ce qui est des études yanomami, nous avons par exemple : Lizot 1978 , 1984b : ch. IX, Chagnon and Hames 1979, 1980 ; Hames 1980, 1983a ; Hames and Vickers 1982 sur les activités de prédation et Lizot 1978 , 1980 ; Hames 1983b sur l'agriculture.

Or, mettre en doute ces présupposés sur la pauvreté biotique et édaphique du milieu interfluvial amazonien et l'inadaptation techno-économique des populations qui l'exploitent revient

à rendre caduques les spéculations émises jsuqu'ici sur l'origine préhistorique du peuplement yanomami puisqu'elles reposent, nous pensons l'avoir démontré, sur des théories évolutionistes et "involutionistes" dont ces postulats constituent précisément l'ultima ratio (29).

Reste cependant ici le modèle migratoire strictement "géographique" proposé par Migliazza (1972 : 11-12), sans doute le moins influencé par les thèses de Steward et Lathrap.
Ce modèle, qui s'appuie essentiellement sur la toponymie des affluents des deux rives du Rio Branco et de la rive gauche du Negro (op.cit. : 7-8), propose en effet de considérer que les Yanomami, issus (avec les Warao) d'une très ancienne migration caribe, sont partis du sud de la Guyana et du Surinam actuels vers l'ouest pour descendre le Rio Branco (rive gauche), dont ils auraient fini par occuper durablement le cours inférieur, avant de remonter vers le nord-ouest (rive droite du Rio Branco) pour se réfugier dans la Serra Parima (toujours à l'époque pré-colombienne).
Outre la maigreur des arguments censés étayer une aussi ambitieuse spéculation (30) -en fait une simple série de noms de rivières laborieusement "yanomamisés"- on peut avancer plusieurs ordres de doutes sur la validité d'une telle reconstruction :

---

(29)
On s'étonnera d'ailleurs incidemment du fait que Lizot ait adhéré, non sans réserves il est vrai, au schéma "involutioniste" de Lathrap (il le cite et l'invoque pourtant à l'appui de sa thèse, reprise de Migliazza 1972, sur l'origine des Yanomami : 1984b : Ch.IX : 183-184) alors que ses propres travaux ont très notablement contribué à infirmer les présupposés techno-écologiques sur lequel il repose.

(30)
Lizot (1984a : 9-11, 1984b : Ch. IX, pp 181-184) ne reprend dans ses travaux en fait qu'une partie de la théorie de Migliazza : la provenance des Yanomami du bas Rio Branco et la situe à l'époque de la colonisation portuguaise (Lizot 1984a : 9-10) ce qui la rend encore, sous cette forme, plus improbable : la toponymie invoquée par Migliazza concerne la plupart des affluents du Branco et de la rive gauche du Negro et l'on dispose de documents coloniaux (cf. Sweet 1974 : 268-272 et Ch. VI) du

1) Les seuls noms plausiblement yanomami de cette liste de toponymes sont des termes yanomami (altérés par une transcription portugaise) employés actuellement par ces Indiens pour désigner des tributaires du moyen Branco ou du Demini qu'ils n'occupent depuis guère plus qu'un demi-siècle : "Apiaú" = abiahi u : "rivière de l'arbre abia (Sapotacae)", "Mapulaú"= maharu u :"rivière du hocco (Crax daubentoni)", "Tootototobi" = thootho-thobɨ : "lieu envahi par les lianes" (ancien site d'habitation riverain). On pourrait d'ailleurs citer d'autres exemples sur les cartes actuelles : "Filafilaú" hwɨrawɨra u : "rivière de la malaria", hwɨra , Hanaliú" = "rivière du gros poisson harana" (Phractocephalus sp.)...
Ces toponymes yanomami ont été relevés et adoptés par les expéditionnaires des commissions de frontières qui ont sillonné la région dans le début des années 1940 (cf. infra pp.68-72).
Ils ne figurent donc évidemment pas sur les cartes de la région établies au XVIIIè siècle (Migliazza 1972 : 7 se réfère à une carte de 1778 non spécifiée).

2) On souhaiterait d'ailleurs que Migliazza ait cité des sources cartographiques précises. Nous avons consulté par exemple deux cartes du XVIIIè :

- 1778 : "O Estado e Capitanias do Grao Para e Rio Negro, com as do Maranhao e Piauhy..." (Adonias 1963 vol 1 : 526),
- 1780-89 : "Carta Geografica das viajes feitas nas Capitanias do Rio Negro e Mato Grosso..." (Adonias 1963 : 530).

Or ces deux cartes donnent des noms de rivières qui correspondent imparfaitement avec ceux qu'énumère Migliazza : sur 22 toponymes, 8 correspondent, 4 beaucoup plus approximativement et 10 pas du tout.

(30 suite)
du XVIIè et du XVIIIè (issus des Jésuites puis des Carmélites et des Mercenariens) qui mentionnent des populations d'établissemen anciens sur le Bas Branco qui n'on rien à voir avec les Yanomami

3) des cartes contemporaines laissent par contre apparaître de très nombreuses désignations de rivières avec une désinence en "-ú", homophone du morphème "u" qui désigne en yanomami l'eau courante et entre donc dans la composition de tout nom de rivière, et ceci sur une vaste région : du bas Negro/ bas Branco jusqu'au haut Branco et au haut Rupununi :
Bas Negro (Rive gauche) : Arutiuaú, Apuaú, Baruaú, Curiaú, Camanaú, Macucuaú, Alalaú.
Bas Negro (Rive droite : Parana Amajaú, Urubiaú, Jaú, Mauaú.
Bas Branco (Rive droite) : Muaú, Curimaú (lac),
Haut Branco (Rive gauche) : Muruinaú, Murauaú, Vamucuaú, Quitauaú, Maú, Cauaruaú
(En Guyana : Tacutu river (RD) : Miruwaú, Kowariwaú, Sauriwaú, Baiewaú; Rewa river (RG) : Totowaú, Morewaú, Rupununi river (RD) : Awariwaú, Katiwaú).
(Ces toponymes viennent des cartes IBGE 1970 et Ministerio da Aeronautica 1978).
4) On note enfin que parmi les 10 toponymes de la liste de Migliazza (1972 : 7-8) qui ne correspondent pas à ceux des deux cartes du XVIIIè que nous avons examinées 7 se retrouvent par contre sur des cartes modernes.

L'ensemble des faits que nous venons d'énumérer laisse donc entendre d'une part que la liste des toponymes proposée par Migliazza pour la région du Rio Branco (RG et RD) et du bas Negro (RG) mélange des désignations anciennes et des noms "récents" (XIXè-XXè siècles) et d'autre part que la plupart des noms de rivières présentant dans la région un certain degré d'homophonie avec des termes yanomami (désinence "u") ont été enregistrés sur les cartes au cours d'une période qui va de la dernière décennie du XVIIIè siècle à la moitié du XXè siècle. Donc qu'elles sont peut-être imputables à des groupes d'origine arawak ou caribe dont on sait qu'ils ont occupé ou occupent encore pour certains les régions en question.

Reste une dernière réserve à émettre à l'encontre de la thèse de Migliazza : le discrédit rétrospectif que jette sur elle des travaux récents du même auteur. Dans une publication récente, Migliazza (1982) prétend en effet cette fois que les Yanomami se sont séparés voilà 2 500 ans (BP) des Proto-panoans (il s'agissait en 1972 de Proto-caribes) de l'Ucayali (Pérou actuel) pour arriver sur le bas Rio Branco il y a 2 000 ans et en repartir vers les sources de l'Orénoque il y a 1 000 ans (1982 : 511-512).
On voit mal dans ce cas comment la toponymie yanomami d'une région que cette ethnie aurait quittée plus de 500 ans avant la découverte du Brésil pourrait figurer encore dans la cartographie portugaise du XVIIIè siècle. On comprend également mal, même si cela avait été le cas, pourquoi les noms de la plupart des fluents des deux rives du Rio Branco (et pas seulement ceux du bas Branco qu'ils auraient occupés) seraient censés porter des noms yanomami.
Ceci sans compter que, pas plus qu'il n'avait établi sérieusement l'appartenance du Yanomami aux langues caribes, Migliazza n'a encore apporté de preuves linguistiques solides de ses relations avec la famille pano (ces preuves seraient présentées dans un article de 1978 (a) non publié mais présenté à un congrès de la "Linguistic society of America").

Pour conclure donc, l'ensemble des reconstructions de l'origine préhistorique du peuplement yanomami proposées jusqu'à présent manque singulièrement de bases concrètes, comme on peut le penser à la lumière de la discussion de leurs fondements que nous venons de développer ; elles manquent même tout simplement de la plus élémentaire rigueur (il ne s'agit même pas là d'"educated guess").
Là encore, nous ne pourrons que remarquer que l'absence d'une étude ethno-historique approfondie du peuplement du bassin du Rio Branco (et de la rive gauche du bas Negro)), qui nous permettrait au moins d'écarter l'invraisemblable grâce à un panorama des ethnies établies dans ces régions au début de l'époque coloniale, s'avère criante. A partir de ce point, seules des études glotto-chronologiques fines des variations dialec-

tales yanomami et des recherches archéologiques dans les zones que l'on suppose être celles de leur plus ancien peuplement (Serra Parima) pourraient nous permettre de proposer des hypothèses minimales sur la préhistoire du peuplement de cette ethnie (31).
Tout ou à peu près reste à faire en ces domaines, et ce que nous savons du passé lointain ou plus récent des Yanomami tient pour l'instant en quelques paragraphes.

Les Yanomami n'ont aucune affinité génétique, anthropométrique et linguistique avec leurs voisins actuels (notamment les Yekuana, groupe caribe dont le territoire se superpose partiellement avec celui des Yanomami septentrionaux)(Spielman et alii 1979 : 377). Ce dont les généticiens qui les ont étudiés déduisent qu'ils sont les descendants d'un groupe relativement isolé (dans la région de la Serra Parima) depuis une période très reculée (Neel et alii 1972 : 99, 103-104 (32) que, sur la base d'une première étude glotto-chronologique de Migliazza, on peut estimer à environ un millier d'années (la plus ancienne séparation dialectale au sein de l'ensemble yanomami une fois isolé étant datée entre 600 et 1 200 ans : Spielman et alii 1974 : 643).

Les quelques éléments ethno-historiques dont on dispose actuellement (cf. la Carte de Nimuendaju récemment rééditée : (1943-1944) 1982, celle de Migliazza 1972 : 23, de Neel et alii 1972 : 98, de Rowe 1974, de Migliazza 1980 : 99, de Colchester 1982 : 53-68) nous indiquent pour leur part que, vers 1880, les Yanomami occupaient effectivement un territoire restreint dans les hautes terres situées aux sources des rivières Parima et Mucajai, entourés au sud et à

---

(31)
Pour être juste, on reconnaîtra que Migliazza, bien qu'il ait eu très souvent tendance à extrapoler au delà de ce que lui permettaient ses données, a été le premier (reprenant Koch-Grünberg) à se préoccuper de l'ethno-histoire yanomami (Migliazza 1972 : 5-15, 357-374) et à engager une réflexion sur d'éventuelles corrélations entre données linguistiques, génétiques, (cf. Neel et alii 1972, Spielman et alii 1979...) et même paléoclimatiques (Migliazza 1982) pour une reconstruction de la préhistoire yanomami.

l'ouest par des groupes arawaks comme les Mandawaka, Yabahana, Kuriobana, Manao, Baré ... et au nord et à l'est par des groupes caribes tels que les Purukoto, les Sapara, les Paushiana, les Ye'kuana ... ou par des groupes sans affiliation linguistique connue comme les Maku, les Awaké, les Marakana (33).

Nous savons par ailleurs par plusieurs sources du XIXè siècle que les Yanomami guerroyaient activement au cours de cette période contre ces groupes circonvoisins . Au Nord contre les Ye'kuana (circa 1840 (34)), les Purukoto (circa 1880 (35)) et les Marakana (fin XIXè (36)). Au sud et à l'ouest probablement contre les Mandawaka (et ceci peut-être avant le XIXè (37)) mais sûrement contre les Kuriobana (circa 1880 (38) et les Baré (circa 1855 39)).

---

(32)
In Neel et alii 1972 : 99 Migliazza surimpose aux conclusions des généticiens son modèle de migration préhistorique yanomami (haut Branco vers bas Branco par la rive gauche puis bas Branco vers Haut Parima par la rive droite) que rien ne vient étayer dans cet article.

(33)
Le territoire qu'impute Migliazza aux Yanomami en 1800 (Migliazza 1980 : 99) est d'ailleurs très surestimé au sud-est. Nous avons précisément étudié l'histoire de cette région : le Catrimani était en grande partie occupé par les indiens Barauana (cf. Lobo d'Almada 1787 in Ferreira Reis 1940 : 122-127) et par les Paushiana (Koch-Grünberg (1917) 1979 : 30) dont quelques survivants ont persisté sur le moyen Catrimani jusqu'à la fin des années 1920 (Meyer 1956).

(34)
Schomburgk (1841 : 161-162) rencontre en 1838-39 des Ye'kuana quelque peu traumatisés par les incursions guerrières yanomami (cf. Koch-Grünberg (1917) 1979 : 342 note 1, (1923) 1982 : 240 et 301).

(35)
Coudreau (1887 Tome II : 234-235, 395-396) fait état d'attaques yanomami contre les Purokoto de l'Uraricaà (affluent de l'Uraricoera (RG).

(36)
En 1911 Koch-Grünberg fait état de captifs Marakana chez les Yanomami de l'Uraricaá (Koch-Grünberg (1917) 1979 : 187 et 201).

Nous disposons également de quelques documents qui établissent la présence des Yanomami au XVIIIè siècle aux sources de l'Orénoque.
En 1760 Apolinar Diez de la Fuente, expéditionnaire de la commission des Frontières espagnole chez les Ye'kuana, se voit ordonner de reconnaître les sources de l'Orénoque par le Marquis de Solano. Ses guides Ye'kuana le mettent en garde contre la bellicosité des Yanomami ("Guaharibos") ; il rebrousse chemin au "raudal de los Guaharibos" (Civrieux 1980 : introduction (40).
Colchester (1982 : 72-73) mentionne une carte de Surville (1778) (citée par Humboldt (1814-1825) 1965 : 117) localisant les Yanomami ("Guaharibos blancos") sur le haut Orénoque en amont de l'embouchure du rio Mavaca.
Chagnon (1966 : 32) donne le père Antonio Caulin, qui voyagea sur l'Orénoque et l'Uraricoera, comme première source sur les Yanomami qu'il nomme "Waika" dans son ouvrage de 1779 (voir aussi Koch-Grünberg (1923) 1982 : 245).

---

(37)
Un indien anauia (??) (dans une région également habitée par quelques survivants Mandawaka) désigne la chaîne de la Parima à un membre de la Commission brésilienne des frontières en 1853 et lui dit : "C'est là que naît l'Orénoque et que vivent les Guaharibos ennemis de mes grands parents" (Lopes de Araujo 1884 : 56).

(38)
Chaffanjon (1889 : 247, 292, 294) mentionne des attaques yanomami sur les Kuriobana (arawak du Siapa) et les Ye'kuana (caribes) de l'Ocamo en 1879-1880.

(39)
Spruce (1908 : Koch-Grünberg (1923) 1982 : 246) mentionne avoir rencontré en 1853-54 un prisonnier yanomami originaire du Manaviche chez les Baré du Cassiquiare.

(40)
Humboldt (op.cit. 177-178) fait allusion à une expédition antérieure (?) de la même Commission des limites espagnole qui, ayant contacté les Yanomami, se serait terminée par un conflit ouvert. Il cite le missionnaire italien Filippo Salvatore Gilij (1780-84). L'itinéraire exact de cette expédition est contesté : cf. Koch-Grünberg ((1923) 1982 : 245-6) qui se réfère sur ce point à Michelena y Rojas (1867).

Enfin, Humboldt rencontre des Yanomami en mai 1800 à Esmeralda sur l'Orénoque (Humboldt (1814-1825) 1965 : 150). Il prend leurs mensurations, note que leur petite taille, et leur blancheur, dont on avait fait une légende dans la région, ont été exagérées et situe leur territoire sur le haut Orénoque en amont du "raudal de los Guaharibos" (op.cit. : 152).

Ce sont là les sources ethno-historiques les plus anciennes, les plus consistantes et dignes de foi dont nous disposions actuellement sur les Yanomami (41). Elles nous permettent d'établir avec un degré de vraisemblance acceptable leur présence dans la Parima dans la seconde moitié du XVIIIè siècle et leurs relations d'expansion belliqueuse à l'encontre des ethnies circonvoisines, arawak et caribes, en déclin (42) au moins depuis la première moitié du XIXè siècle. Nous reviendrons dans notre chapitre suivant (infra pp.64-67) sur les enseignements qu'il convient de tirer de ces faits au plan de l'histoire du peuplement yanomami.

---

(42)
La référence donnée in Albert et Zacquini (CCPY) 1979 : 101 d'une source portugaise établissant l'existence des Yanomami sur le haut Parima en 1787 est inexacte (elle a été malheureusement reproduite depuis chez plusieurs auteurs). Il s'agit en fait d'un groupe nommé "Oayacas" (probablement les Akawaio cf. Koch-Grünberg (1923) 1982 : 243), situé sur le Rio Parimé (haut Branco et non Parima, haut Uraricoera). Issue d'une mauvaise traduction de l'exposé des sources historiques de Zerries und Schuster (1974) cette liste comprend bien d'autres erreurs. Il s'agit là d'une notice rédigée sous le poids de circonstances qui ne se prêtaient guère aux raffinements académiques, donc trop rapidement et, surtout, sans autres documents que celui que nous venons de citer, publié dans une langue qui ne nous est guère familière. Migliazza pour sa part (1972 : 358) s'aventure, une fois de plus, à trouver des traces des Yanomami (un groupe nommé "Yanma", "Guanama") dans la relation de Cristobal de Acuña (1641) sur la base d'une très relative proximité linguistique (avec le terme "yanomama") qui reste de toute manière inutilisable à défaut d'autres informations. On pourrait d'ailleurs trouver au XVIIè siècle d'autres homophonies du même type (tout aussi plausibles et improbables) :
- "Guaharibos" : ? Guayaribes (au Nord de l'Amazone sur une carte de 1669 de N. et G. Sanson)(Adonias 1963, vol I : 226)

Linguistique

L'affiliation linguistique des Yanomami à l'une des cinq familles (tupi, carib, arawak, gê, pano) qui incluent la plupart des langues indigènes des basses terres sud-américaines demeure à ce jour toujours extrêmement incertaine. Comme elle l'était déjà d'ailleurs il y a quinze et dix ans (Lizot 1970 : III-IV, 1975a : VIII).

Nous donnerons ici brièvement les références d'une certain nombre de tentatives de classification proposées depuis 94 ans (!) ; leurs divergences sont éloquentes :

- Brinton (1891 : 252) : classe les "Guaharibos" comme un groupe caribe,
- Koch-Grünberg ((1917) 1979 : 186) classe les "Schirischana" comme isolés,
- Rivet (1924 : 678-679) et Loukotra (1939 : 156) les classent également comme isolés (famille Shiriana),
- Mason (1950 : 254) en fait également une famille linguistique indépendante : les Shirianan,
- Mac Quown (1955 : 522) fait de même (Famille Chirianan),
- Greenberg (1956 in Steward and Faron 1959 : 22) les rattache à la famille Macro-Chibcha,
- Swadesh (1959) au "Chibcha proper",
- Tax (1960 : 432) les inclut dans un phylum Macro-Chibcha,
- Tovar (1961 : 159) revient à l'idée d'une famille Shiriana indépendante,
- Voeglin and Voeglin (1965 : 32-35) les rattachent à nouveau au Chibcha (Waican Family),
- Migliazza (1967 : 155-165) les classe comme Proto-Caribes,
- Loukotka (1968 : 224-226) propose un "Yanoama stock" indépendant,

---

(41 suite)

- "waika" : ? Guaraicas (au nord de l'Amazone sur une carte de 1700 de G. de l'Isle) (Adonias 1963, vol I : 256)

(42)

Koch-Grünberg 1917 (1979) : 236 : "Parece que la llamada civilizacion actua desde lejos sobre esta pobre gente como un soplo pestilente. Sua cultura particular la pierde y ellos mismos desaparecen rapidamente sin causa visible".

- Migliazza (1972 : 26) les considère cette fois comme isolés mais n'exlut pas la possibilité d'un rattachement au Chibcha (op.cit. : 389 Migliazza affirme cependant paradoxalement toujours une affinité avec les langues caribes).
- Migliazza (1978a, 1982) : les rattache aux Proto-Panoan (famille qu'il rattache elle-même au Chibcha),
- Lizot (1975: ix et note 4 p. ix) et Colchester (1982 : 67) relèvent la présence de vocables tupi dans la langue yanomami.

Les premiers vocabulaires yanomami publiés sont ceux de Codazzi 1841 (cité in Migliazza 1972 : 373), Koch-Grünberg (1928) et Salathé (1932). Dans les années cinquante, les missionnaires, en particulier les évangélistes américains (New Tribes Mission, Unevangelized Filed Mission) produisent, à usage interne, les premiers embryons de lexiques et de grammaires yanomami. Dans les années 1960 et 1970 ces recherches, destinées à l'évangélisation des Yanomami dans leur propre langue, donnent lieu à un certain nombre de publications ou de dactylogrammes universitaires de valeur et de volume inégaux : Migliazza and Grimes 1961, Borgman and Cue 1963, Albright 1965, Borgman et alii 1965, Tracy 1966, Albright 1970, Migliazza 1972, Borgman 1976, Swain 1978, Barker 1979.
Les travaux émanant de linguistes ou d'ethnologues sont quasi inexistants ou de très médiocre qualité dans les années 1960 (ils sont inexistants dans les années 1950): Rodrigues 1960, Wilbert 1962.
Dans les années 1970 et 1980 Lizot publie un dictionnaire d'excellente qualité (1970 et 1975b) (dialecte yanomami cf. infra p. 45) et (en collaboration avec la linguiste M.C. Mattei-Muller) une étude phonologique (Lizot y Mattei-Muller 1981).
En 1975 Ramos publie une courte grammaire pédagogique en grande partie basée sur des documents manuscrits mis à sa disposition par les missionnaires de New Tribes Mission.

Parmi l'ensemble d'études que nous venons de citer (1961-1981) la thèse de Migliazza (1972) présente un intérêt tout particulier en ce qu'elle présente la première (et unique à ce jour) étude comparative des variations dialectales au sein de l'ensemble linguistique yanomami.
Migliazza distingue ainsi quatre langues yanomami (il emploie lui-même "Yanomama" pour désigner la famille qui regroupe ces quatre langues : 1972 : 33-34) :

- YANŌMAMɨ : langue parlée dans l'ouest, le sud-ouest et le centre-ouest du territoire yanomami,
- YANOMAM : langue parlée dans le centre-est et le sud-est,
- YANAM (ou NINAM) : langue parlée dans l'est et le nord-est,
- SANɨMA : langue parlée dans le nord.

(Ces langues étant, toujours selon Migliazza op.cit.:34-36 et carte p. 4 c, elles-mêmes subdivisées en différents dialectes et se trouvant parlée par quatre sous-groupes mutuellement adjacents de l'ethnie).

Migliazza présente pour étayer sa thèse une étude portant sur la proportion de cognats existant entre ces quatre langues à partir d'une liste de 750 mots (op.cit.: 37-38, 44, 258-264 et. Appendice A : 292-334). Cette étude donne le résultat suivant :

	Yanōmamɨ	Yanomam	Yanam	Sanɨma
Yanōmamɨ	-	82,2 %	71,8 %	72 %
Yanomam	82,2 %	-	75,6 %	70,8 %
Yanam	71,8 %	75,6 %	-	63 %
Sanɨma	72 %	70,8 %	63 %	-

TABLEAU 6

(L'écart le plus important étant donc entre le Yanam et le Sanɨma et le plus réduit entre le Yanõmamɨ et le Yanomam).

Migliazza présente également un certain nombre de divergences phonologiques entre ces langues (op.cit. 38-42 et ch. III). Son étude syntaxique (op.cit. ch. II) porte essentiellement sur le Yanam (op.cit. 1972 : 65 note 2). Il donne par contre in Spielman et alii (1974 : 641) un tableau de divergences syntaxiques entre les quatre langues.

L'ambition et l'intérêt du travail de Migliazza sont cependant desservis par la qualité inégale du corpus linguistique analysé (nous pouvons en attester pour ce qui concerne le matériel Yanomam, Lizot (communication personnelle) considère qu'il en est de même pour le matériel yanõmamɨ.
Lizot (in Lizot y Mattei-Muller 1981 : 120, 122, 142) émet en outre des réserves sur la validité globale de ce travail comparatif en des termes qui me semblent par trop radicaux et négatifs :
"... excepté les Sanɨma, la distinction des autres (blocs dialectaux NDA) apparaît peu convaincante et la délimitation territoriale affectée à chaque dialecte l'est moins encore"... (op.cit. : 120) , "...il n'est pas possible d'assigner, comme le fait Migliazza, des frontières strictes entre un parler et l'autre" (op.cit. : 121;cf. également p. 122 ; voir cependant 1985 : 3-4 pour une attitude plus nuancée).
Nous pensons pour notre part que le travail linguistique pionnier de Migliazza doit certes être repris et approfondi à la suite d'études de terrain plus consistantes dans chaque aire dialectale (43). Mais nous pensons également qu'il conserve dans ses grandes lignes une certaine pertinence.

---

(43)
Tant que ce travail n'aura pas été effectué, il est plus prudent d'user du terme de dialecte que de celui de langue : selon Migliazza (1972:263) des dialectes se définissent par un pourcentage de cognats supérieur à 81 % tandis que des langues se définissent par un taux situé entre 36 et 80 %. Dans ce cas Yanõmamɨ et Yanomam qui possèdent, selon son étude, 82,2 % de cognats sont des dialectes d'une même langue alors que Yanam et Sanɨma sont des langues distinctes.

Ainsi notre expérience du territoire yanomami au Brésil (1975-1984) nous permet d'attester de l'existence d'une frontière linguistique tranchée entre Yanōmamɨ (haut Demini) et Yanomam (haut Tootobi), entre Yanomam (Catrimani, haut Mucajai, haut Parima, haut Uraricoera) et Yanam (ou Ninam) (Ajarani, moyen Mucajai et Uraricaa).
Nous n'avons aucune expérience de la région Sanɨma mais l'existence d'une "frontière" Sanɨma/Yanomam est attestée par CCPY 1982 : 74-77.
Nous renvoyons à notre carte situant les communautés yanomami au Brésil (infra, p 52) pour un tracé des frontières entre aires dialectales que nous venons d'évoquer (44).
C'est donc à notre sens plus le statut linguistique précis de ces différences linguistiques entre les quatre grandes régions distinguées par Migliazza que leur existence et la netteté de leurs "frontières" qui sont à mettre en cause et à réexaminer sur la base d'une documentation plus étendue et de meilleure qualité.
Contradictoirement avec les citations que nous avons présentées à la page précédente Lizot, dans une publication antérieure (Lizot (1977) 1984b : ch. VI note 24 p. 123) reconnaissait les différences linguistiques existant entre "prétendus Shiriana du Caura" (Yanam ou Ninam), Sanɨma et Yanōmamɨ (Yanomami occidentaux) qu'il a lui-même étudiés (Voir également Lizot 1985 : 3-4).
Reste donc la variation Yanōmamɨ/Yanomam et sa "frontière" sur le terrain. Migliazza a établi (depuis 1972) que Yanōmamɨ et Yanomam sont les plus proches des quatre "langues" qu'il distingue. Intuitivement, nous pensons aussi que c'est le cas,

---

(44)
A trois incertitudes près :
1) il n'est pas certain que la communauté 93 appartienne au au sous-groupe yanomam (la région est inexplorée),
2) les femmes des communautés 32 et 33 étant en grande majorité d'origine yanam (Ajarani), le dialecte de leurs enfants est très influencé par le Yanam,
3) Les communautés 30 et 34 viennent du moyen Demini (1930). Il est possible que leur parler soit à l'origine yanōmamɨ dialecte dont il conserve l'influence.

ce qui ne signifie pas qu'il s'agisse d'un seul et même dialecte ("langue"). Les différences linguistiques et culturelles entre Yanomam et Yanōmamɨ sont nettes. La lecture du présnet travail, qui porte, rappelons-le, sur les Yanomam(45) convaincra, nous l'espérons, les sceptiques.
La frontière entre ces deux parlers est claire, nous l'avons dit, qui sépare au Brésil le haut Demini (Yanōmamɨ) du haut Toototobi (Yanomam). Elle est également nette aux sources de l'Orénoque au Vénézuela : les quatre communautés Yanomam de cette région (46), avec lesquelles nous avons eu des contacts sur le Toototobi, se distinguent clairement de leurs "voisins" (Yanōmamɨ) de l'aval. Demeure la grande question de la détermination d'une limite Yanomam (Brésil)/Yanōmamɨ (Vénézuela) dans la chaîne de la Parima sur laquelle nous ne pouvons pas nous prononcer pour l'instant. Ce qui est, semble-t-il également le cas de Lizot (cf. Lizot 1975b : x mapa 2 : la région étudiée). Cette méconnaissance, s'agissant d'une région encore très peu étudiée, est également d'ailleurs largement aussi imputable à Migliazza (Migliazza 1972 : 4b, Map 1A et Spielman et alii 1974 : 638-639 : locations des régions étudiées).
Il n'en reste pas moins que les Yanomami de la Parima brésilienne parlent une variété du dialecte yanomam proche de celle des rivières Toototobi, Catrimani et Uraricoera (notre expérience de cette région consiste en de brèves visites sur le haut Mucajai (rio Couto de Magalhães) et le haut Parima (Serra das Surucucus)).
Dans sa publication la plus récente (1982) Migliazza reprend sa datation glotto-chronologique de la subdivision des quatre langues yanomami qu'il a définies dans sa thèse de 1972. Cette datation place une séparation initiale du Sanima au XIIIè siècle (700 BP) (Migliazza 1982 : 513 Table 27.4) puis une séparation du Yanam à la fin du XVIIè siècle (environ 300 BP d'après Migliazza 1982 : 512 fig. 27.8) et enfin une séparation Yanomam/Yanōmamɨ au tout début du XIXè siècle (environ

---

(45) Yanomami du centre-est et sud-est dont l'ethnonyme précis est Yānomamë ou Yānamamë et même parfois Yānoma dans des expressions telles que : Yānomamë thëbë , Yānomae thëbë , -thëbë est la marque du pluriel classificatoire.

180 BP d'après Migliazza op.cit.) (Voir également Spielman et alii 1974 : 643 où Migliazza donne de 600 à 1 200 BP pour la séparation la plus ancienne et 75 à 200 BP pour la plus récente).

La répartition de la population Yanomami globale par sous-groupe linguistique et par pays peut être, en l'état actuel de nos connaissances, représentée sous la forme du tableau suivant :

	Vénézuela	Brésil (52)	Total	Total Migliazza (1972 : 21)
Yanomami	7 919 (47)	1 996	9 915	7 350
Yanomam	200 (48)	3 843	4 043	3 000
Yanam (Ninam)	194 (49)	668	862	300
Sanima	1 929 (50)	677	2 606	1 350
	10 242 (51)	7 184	17 426	12 000

TABLEAU 7

L'exactitude de ces chiffres n'est bien entendu qu'apparente puisqu'ils reposent pour une large part sur des estimations dont nous avons eu soucis cependant de donner les bases précises. (supra pp. 6-7).

---

(46) Qui ont pour nom, d'ouest en est : Maamarahobraobëtheribë , Kõanautheribë , Hwashimëutheribë , et Okosikëtheribë .

(47) Estimation faite sur la base suivante : 53 groupes locaux recensés : 2 769 personnes, 103 groupes locaux non recensés x 50 personnes/groupe local : 7 919 Yanomami.

CHAPITRE II - LES YANOMAMI AU BRESIL

Population et location

Les 7 000 à 7 500 Yanomami du Brésil (estimation provisoire) sont, nous venons de le décrire, répartis en quatre sous-groupes linguisitques adjacents : les Yanomam (environ 4 000), les Yanõmamɨ (environ 2 000), les Yanam et les Sanɨma (respectivement environ 670 et 680).

Les Yanomam se trouvent concentrés essentiellement dans les hautes terres du cours supérieur des rivières Parima et Mucajai (sud de la serra Parima : 61 groupes locaux, environ 3 000 personnes). Ils occupent dans une moindre mesure les basses terres du haut Uraricoera (6 communautés : 233 personnes), du haut Catrimani (10 communautés : 325 personnes + un groupe établi au km 211 de la route Perimetral Norte comprenant 47 personnes) et du haut Tootobi (4 communautés : 253 personnes).

Les Yanõmamɨ sont pour la plupart répartis dans les régions de collines ou les basses terres situées au pied (d'est en ouest) des Serras Urucuzeiro, Gurupira, Tapirapeco, Imeri et da Neblina, sur le cours supérieur des rivières Demini, Araca, Marari, Padauari, Marauia, Maia et Cauaburis ; quelques groupes épars ont cependant migré plus au sud (toujours le long de ces mêmes rivières). Dans toute cette zone, les Yanõmamɨ ont établi 23 communautés représentant un total approximatif de 2 000 personnes.

---

(48) 4 groupes locaux du haut Orénoque x 50 = 200 Yanomam.

(49) Recensement Colchester 1983 : 4 : 194 personnes réparties en quatre groupes locaux.

(50) Recensement Colchester 1982 : 141.

(51) Nous donnions 10 248 supra p.7 pour avoir estimé les Yanam du Vénézuela à 200 (4 groupes locaux x 50) au lieu de prendre le chiffre exact de Colchester 1983 : 4, i.e 194.

Les Sanima se trouvent concentrés au pied du Nord de la Serra Parima sur le cours du moyen et haut Auaris (14 communautés ; environ 680 personnes).

Les Yanam (ou Ninam) se trouvent subdivisés en trois nuclei : sur le haut Uraricaa au nord, au pied de la Serra Pacaraima (5 communautés ; 226 personnes) ; sur le moyen Mucajai au centre (6 communautés ; 376 personnes) ; et enfin sur le moyen Ajarani au sud (6 communautés ; 66 personnes) (1).

Nous renvoyons ici à notre carte de la page suivante (d'après CCPY 1982) qui indique la localisation des communautés yanomami en 1982, les frontières entre sous-groupes linguistiques ainsi que la région étudiée (les communautés yanomami y sont numérotées de 1 à 102 d'ouest en est (2).

Histoire récente du contact

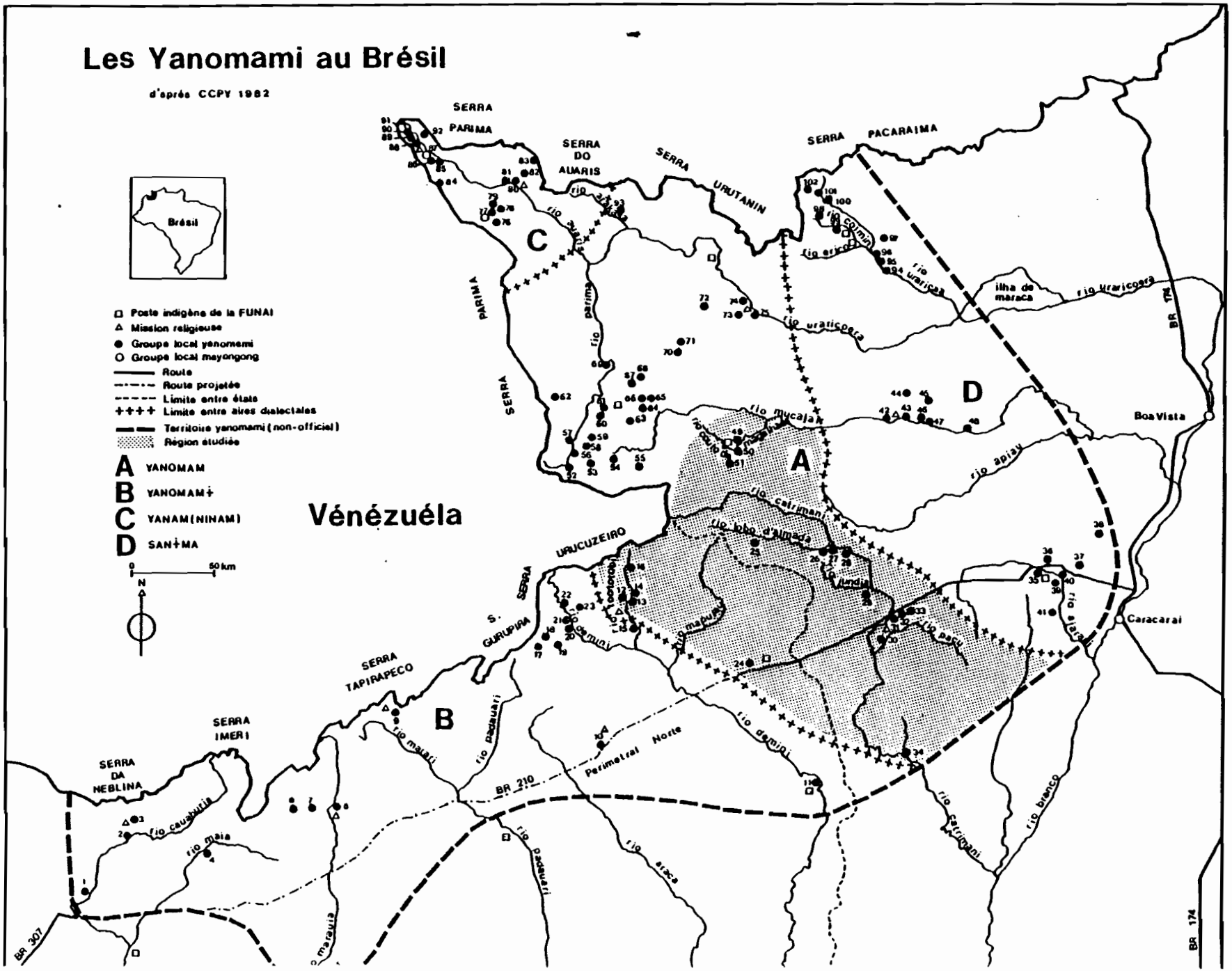
1) - Les premiers contacts intermittents (1910-1935)

Les Yanomami du Brésil ont connu leurs premiers contacts avec la société nationale ou avec des explorateurs étrangers généralement à la périphérie de leur territoire dans les deux permières décennies du XXè siècle. Nous donnerons ici quelques indications sur la nature, la localisation et la date plus ou moins précise (rivière par rivière d'est en ouest) de ces premiers contacts.

---

(52) Estimations d'après CCPY/FUNAI in FUNAI 1984.

(1) Le classement des groupes yanomami de la rivière Ajarani parmi les Yanam (Migliazza 1978b : 13) n'était pas établi in Migliazza 1972 : 35 (variété du Yanomam ou 5è sous-groupe ?). Nous l'avons adopté ici en attendant qu'une étude sur ces groupes (et ceux du bas et haut Apiau) fasse la lumière sur cette question. Le dialecte de ces communautés nous semble également éloigné du Yanomam et du Yanam (Ninam). L'hypothèse d'un 5è dialecte yanomami n'est donc pas à écarter d'autant que l'ethnonyme de certains d'entre eux serait Yanowami


Les Yanomami au Brésil
d'après CCPY 1982
Brésil
Poste indigène de la FUNAI
Mission religieuse
Groupe local yanomami
Groupe local mayongong
Route
Route projetée
Limite entre états
Limite entre aires dialectales
Territoire yanomami (non-officiel)
Région étudiée
A YANOMAM
B YANOMAM+
C YANAM (NINAM)
D SAN+MA
0 50 km
N
Vénézuéla
SERRA PARIMA
SERRA DO AUARIS
SERRA URUTANIN
SERRA PACARAIMA
SERRA URUCUZEIRO
SERRA TAPIRAPECO
SERRA IMERI
SERRA DA NEBLINA
S. GURUPIRA
rio parima
rio uraricoera
rio mucajaí
rio catrimani
rio lobo d'almada
rio jundiá
rio pacu
rio demini
rio mapuja
rio padauari
rio matari
rio araca
rio branco
rio cauaburis
rio maia
rio ajarani
rio apiau
ilha de maraca
Boa Vista
Caracarai
Perimetral Norte
BR 210
BR 307
BR 174
A
B
C
D

Rio Cauaburis et Padauari

Le Maréchal Boanerges Lopes de Souza remonte le Rio Negro en septembre 1928 lors d'une expédition d'inspection des frontières. Il relate dans son rapport de mission le fait que les Yanomami ("Guaharibos") lancent à cette époque d'incessantes incursions guerrières contre les colons des haut Cauaburis et Padauari "qui tentent d'envahir leurs nouveaux domaines" (Lopes de Souza 1959 : 220). La totalité des établissements "blancs" du Cauaburis (12 à cette époque) sont peu à peu abandonnés. Ces colons menaient à partir de ces établissements des expéditions saisonnières d'exploitation de la "balata" (latex d'Eclinusa balata) et des noix du Brésil (Bertholletia excelsa) (3).
Les sources du Padauari (et de son affluent le Marari) sont également investies par les guerriers yanomami, et les expéditions des colons (collecte du latex d'Hevea brasiliensis, "seringa", et également de "balata" et de noix du Brésil) qui s'y risquent durant la saison des pluies sont régulièrement attaquées (op.cit. 222-223).
Evoquant les Yanomami du Vénézuela notre auteur indique qu'ils occupent la chaîne de la Parima jusqu'au "raudal de los guaharibos" sur l'Orénoque et dominent les sources du Rio Siapa d'où ils commencent à investir la région du cours supérieur

---

(1 suite)
(les Yanomam du Catrimani les désignent par les termes yawaribë (Ajarani) et moshihatetemëthëbë (haut Apiaú). Les groupes du haut Apiaú étaient totalement isolés du monde "blanc" jusqu'en 1984. Une mine clandestine est maintenant établie sur leur territoire.

(2)
Le nombre de ces communautés est inférieur à celui que mentionne le document FUNAI 1984 : 10-14 qui n'offre pas cependant une carte suffisamment précise pour que nous l'utilisions ici.

(3)
Le marché international du latex est en pleine dépression depuis 1910-1912. Son exploitation n'est plus menée dans les régions en question que sur des bases artisanales avec une diversification des activités extractives (Schurz et alii

des tributaires de la rive gauche du Rio Negro au Brésil (Cauaburis, Padauari ...). Ils y sont également en conflit ouvert avec les colons qui pénètrent ces régions. Lopes de Souza conclut en remarquant que la totalité des indiens de l'Amazonas vénézuélien s'est trouvée décimée par l'avance du front pionnier sauf précisément les Yanomami "qui ont résisté avec vaillance aux attaques des blancs" (op.cit. : 232).

On trouve également dans les écrits de Giacone (1976) des informations sur les conflits endémiques entre Yanomami et collecteurs de latex sur le haut Cauaburis depuis environ 1925 ainsi que le court récit d'une captive brésilienne enlevée sur le Rio Maia (affluent du haut Cauaburis) en 1927 (voir aussi Seitz 1963). Le célèbre récit de captivité d'Helena Valero chez les Yanomami recueilli et mis en forme, pas toujours à bon escient d'ailleurs, par Biocca (1968) relate des évènements survenus dans cette région : le Dimiti, où elle fut enlevée en 1937 est un tributaire de la rive gauche du Negro dont les sources se situent dans la Serra do Padre (versant ouest) d'où émanent également (versant est) certains des affluents du Cauaburis comme l'iagarapé Bussu.
Knobloch (1975a) fait aussi mention de la pénétration des Yanomami sur le haut Cauaburis à cette époque (première moitié des années 1920), de leurs avancées jusqu'aux rives du Negro, de leurs conflits répétés avec les colons qui souhaitent occuper la même région et des captures réciproques d'enfants et de femmes entre colons et indiens (op.cit. 144-145). Il rapporte la présence dans la région au tout début du siècle de petits groupes résiduels d'arawaks (Mandawaka : Cauaburis ; Yabahana : Marauia ...) repoussés en aval par la poussée yanomami qui s'exerçait sur la région. Les Mandawaka ont dû en fait subir les assauts des Yanomami depuis bien avant puisque Koch-Grünberg mentionne qu'ils étaient établis jusque

---

(3 suite)
1925 : 4, 8, 9). Ce qui explique que l'expansion du front pionnier ait été contenue avec une relative facilité par les Yanomami.

sur le Rio Siapa avant les Yanomami (Koch-Grünberg (1917) 1979 : 380) ; voir également supra p. 41 note 37).
Biocca (1966 vol II : 27) mentionne un conflit armé entre collecteurs de latex et Yanomami à l'embouchure du Cauaburis en 1922 et la présence d'indiens Yabahana (arawak) sur cette rivière jusqu'à 1920, moment auquel ils ont été en partie décimés et repoussés vers le Negro par les Yanomami.
Gillin (1948 : 802) établit d'après Koch-Grünberg (1922 : 222) et Coudreau (1887 vol II : 119-394) la présence d'un autre groupe arawak, les Barauana, sur le haut Padauari (et Marari) jusqu'au début du XXè siècle.
On trouve finalement mention de conflits violents sur le Rio Maia (affluent du Cauaburis) en 1922 dans un rapport du Service de Protection des Indiens (auquel a succédé la FUNAI en 1967 ; S.P.I. Relatorio 1957 : 14).
A la fin du XIXè siècle les Yanomami ne sont cependant pas encore parvenus aux sources des affluents de la rive gauche du Negro que sont le Cauaburis et le Padauari comme l'atteste le rapport de la Commission des frontières brésiliennes de 1879-1884 qui a remonté le Cauaburis en 1880 et le Padauari (Marari) en 1882-83 (Lopes de Araujo 1884).
Elle n'y rencontre que quelques indiens mandawaka et collecteurs de latex. Ce rapport mentionne également dans la région la maison d'un indien pacimonari (?) et celle d'un indien anauia (?) qui, désignant la Parima, fait mention de guerre entre ses "grands-parents" et les "Guaharibos"(Yanomami) op. cit. : 29, 30, 31, 54, 56).

Rio Araca et Demini

Becher (1957b : 14) mentionne l'attaque d'un camp forestier de collecteurs de latex par les Yanomami sur le haut Araca en 1928 et la capture de trois femmes. En novembre 1932 l'explorateur américain D. Holdridge explore le Rio Araca. Il indique (1933) que la population régionale régionale est très faible dans cette région (200 personnes sur le Demini,

100 sur l'Araca), en raison d'un paludisme endémique, et que son activité économique est exclusivement extractive : fibres de palmier "piaçaba" (Leopoldina piassaba) sur l'Araca, "seringa", "balata", "sorva" (latex de Couma guianensis) et "castanha" (noix du Brésil) sur le Demini.
Il signale une attaque yanomami sur un de ces établissements riverain de l'Araca en septembre 1931 et la capture de deux femmes et un enfant. Biocca (1966 vol II : 30) fait également état de conflits armés entre collecteurs de "piaçaba" et Yanomami sur le Rio Araca en 1930 et 1934.

Holdridge remonte le Rio Demini en Octobre 1932 et entre en contact avec deux communautés yanomami (4) dans la région du rapide Auatsinaua (5) dont une, en aval, est en contact avec la population régionale (op.cit. 380).
La pénétration des Yanomami sur ces rivières semble avoir été un peu antérieure à celle des Rio Cauaburis et Padauari.
En effet, Barbosa Rodrigues (1885 : 166, 167) signale la présence d'indiens "Chiriana" (Yanomami) sur le Rio Demini ("Demeune"). Il cite deux rivières "Rio das Cuieras" et "Rio Mamimeu". Il s'agit du Rio das Cuieiras (affluent de la rive gauche de l'Araca) et du Rio Manineuva (affluent de la rive droite du Demini). Ces deux rivières prennent leur source dans les Serras Gurupira et do Araca.
A une période antérieure la région du haut Araca était occupée par un groupe arawak, les Bahauana, qui figurent sur la carte de Nimuendaju dans le Handbook of South American Indians (Map 7 - Vol III).
Becher (1957a : 17) se référant, semble-t-il, à une version antérieure de cette carte figurant dans les archives du Service de Protection des Indiens, date la dernière attestation de la présence de ce groupe dans la région à 1874.

---

(4) Il s'agirait des communautés ayant donné naissance aux groupes n° 34 et 30 (carte p.52 supra) et à un groupe de réfugiés dans la communauté qui regroupait les groupes n° 26 à 29.

(5) A hauteur du groupe n° 11 (carte p. 52)

Catrimani

L'explorateur d'origine suisse, G. Salathé, remonte en compagnie du père Dom Alcuino Meyer et du naturaliste C. Lako le Catrimani de septembre 1929 à février 1930.
Cette expédition établit le contact avec deux communautés yanomami distantes d'une demi-journée de marche et située sur l'igarapé Jundia (haut Catrimani) (6). Ces voyageurs attestent déjà de la présence régulière dans la région de collecteurs de latex pour lesquels les indiens travaillent (Salathé 1932, Meyer 1956).
L'explorateur américain D. Holdridge voyage pour sa part sur la Catrimani en mai 1932. Il confirme la présence de collecteurs de balata qui pénètrent sur le cours supérieur de cette rivière depuis le début des années 1920 durant la saison des pluies (de mai à octobre) et indique que leurs relations avec les Indiens sont tendues, allant parfois jusqu'à l'hostilité ouverte (Holdridge 1933 : 372-376).
La région sera finalement abandonnée par les "balateiros" (collecteur de latex), effrayés par la résistance des Yanomami (Holdridge fait état d'une attaque yanomami en 1926), dans la première moitié des années 1930. Les Yanomami de cette région rapportent de nombreux décès à cette époque tant à cause des épidémies que d'un massacre perpétré à l'encontre de leurs parents par les "balateiros" (cf. Diniz 1969 : 6).

Le Rio Catrimani ("Caratirimani" à l'époque) avait été exploré pour la première fois par la Commission des frontières portugaise dirigée par Gama Lobo d'Almada d'août à septembre 1787 (cf Lobo d'Almada in Ferreira Reis 1940 : 122-127). Aucun indice de la présence des Yanomami dans la région n'est donné dans le rapport de cette mission qui laisse cependant comprendre pourquoi sa pénétration par les "blancs" a été aussi tardive par la suite (XXè siècle) :

---

(6) Il s'agirait de communautés à partir desquelles se sont formés les groupes n° 31, 32, 33.(carte supra P. 52).

"Cette rivière "Caratirimani" est interrompue par quarante rapides dont beaucoup sont extrêmement dangereux. Ses ressources sont telles qu'elles ne méritent pas notre attention" (op. cit. : 127).
A cette époque, le haut Catrimani est occupé essentiellement par des indiens arawaks, les Barauana (cf. op.cit. : 122-127 et Lobo d'almada (1787) 1861 : 679). Au XIXè siècle, on mentionne sur le bas Catrimani la présence d'Indiens caribes : les Paushiana (Koch-Grünberg (1917) 1979 : 30) qui occupaient apparemment cette région ainsi que le bas Mucajai) depuis fort longtemps (Meyer 1956 : 11-13). Nous n'avons aucun indice de relations d'hostilité entre Yanomami et groupes paushiana et/ou barauana au XIXè ni au début du XXè siècle. Il semble par contre que le groupe yanomami contacté par Salathé entretenait de bonnes relations avec un groupe paushiana résiduel du bas Catrimani (Salathé 1932 : 305-306, qui décrit notamment l'initiation d'un paushiana par un chamane yanomami).

Mucajai

Nous ne disposons pas jusqu'à présent de sources faisant état de pénétration de cette rivière à cette époque sauf une indication indirecte de Meyer (1956 : 22 ; publication de ses notes de 1929-30) qui fait état du témoignage de "balateiros" attestant de la présence de "Yauari" (Yanomami situés maintenant sur le Rio Ajarani) "na regiao compreendida entre os Rio Catrimani e Mocajahy, onde parecem ter os seus verdadeiros domicilios, ex. gr. nas cabaceiras do Mocajahy, no igarapé do Apiaú, confluente do Mocajahy pela direita, bem perto do Catrimani ; idem do igarapé Arapary, confluente do Catrimani pela esquerda".
L'occupation du moyen Mucajai par les Yanam (Ninam) est bien postérieure, comme l'atteste la reconstruction de leur trajectoire migratoire par Chagnon (Chagnon et alii 1970 : 341) : ils seraient originaires du haut Auaris (affluent du bas Parima) qu'ils auraient quitté vers 1875.

La présence des Yanomami dans les années 1920 et 1930 se réduisant, sur le Mucajai, à la région inaccessible de ses sources et de celles de l'Apiaú, les contacts avec le front pionnier extractiviste n'ont pu y être que très réduits ou nuls. Le moyen Mucajai actuellement occupé par les Yanam (Ninam) -et deux groupes récemment issus du bas Apiau- était occupé au XVIIIè et XIXè siècles par plusieurs ethnies caribes : Paushïana (Koch-Grünberg (1917) 1979 : 30), Parawiyana (Gillin 1948 : 810) et Sapara (op. cit. : 811 ; Lobo d'Almada (1787) 1861 : 678 qui y mentionne également des indiens Tapicaris dont nous n'avons pas trouvé jusqu'à présent d'autres traces dans la littérature).

Uraricoera

Le premier contact documenté avec les Yanomami de l'Uraricoera a eu lieu avec l'explorateur allemand T. Koch-Grünberg en décembre 1911 à un campement de son expédition établi à l'embouchure de l'Uraricaá (ex-Uraricapara) d'où il les fait quérir par ses guides aux sources de cet affluent de la rive gauche de l'Uraricoera (les Yanomami y sont alors établis en deux habitations collectives : Koch-Grünberg (1917) 1979 : 182-190).
Il visitera ensuite, en janvier 1912, un campement forestier yanomami sur la rive droite de l'Uraricoera (op.cit. : 208-210) dont les habitants ont leur demeure permanente aux sources de l'igarapé Curucuri (Serra Uafaranda). Koch-Grünberg mentionne également la présence de Yanomami sur la rive gauche de l'Uraricoera dans la Serra Urutanin (loc. cit.).
Comme la grande majorité des sources récentes que nous avons citées jusqu'ici, Koch-Grünberg évoque à de nombreuses reprises la Serra Parima comme le coeur de cette ethnie (Koch-Grünberg (1917) 1979 : 61, 62, 187, 256, 257, 289, 341, 378 ; (1923) 1982 : 239, 240, 243).
On doit à Koch-Grünberg une contribution inestimable sur l'histoire de cette région à la fin du XIXè et au début du XXè siècle.

Il rapporte ainsi des conflits récents ou plus anciens entre Yanomami de l'Uraricoera (Uraricaá) et diverses ethnies voisines : "Majonggong" (Ye'kuana-caribes), Purukoto (caribes), Maku et Marakana (isolés). Il mentionne également des relations d'échange entre Yanomami et "Majonggong", Maku, Kamarakoto (Pemon -caribes), Kaliana (Sapé-isolés) et même l'assimilation par les Yanomami de cette région d'un groupe de langue isolée, les Awaké) (7).

Ces relations, hostiles ou pacifiques, permettent aux Yanomami de s'assurer un accès permanent aux objets manufacturés "blancs" dont disposent largement ces "ethnies-tampons" en contact direct avec la population régionale.

Parmi ces groupes subsistent actuellement au Brésil les Mayongong (Ye'kuana) du Rio Auaris (environ 238 personnes réparties en deux communautés : CCPY 1982) et quelques Awaké (6 individus) et Maku (4 individus) (Migliazza 1978b : 9). Seuls les Kamarakoto (= Arekuna = Taurepang = Pemon) forment encore un groupe encore relativement important d'environ 550 personnes (op.cit. : 8).

Entre 1838-39 (date du voyage de R. Schomburgk dans la région) et 1911-1912 (date de celui de Koch-Grünberg) plusieurs groupes caribes voisins des Yanomami avaient été déjà totalement ou pratiquement décimés (dans un bien moindre mesure assimilés à la population régionale) par leurs contacts avec le front pionnier. Il s'agit des Sapara, des Wayumara et des Purukoto de la région de l'île de Maraca (Uraricoera) et du cours inférieur de l'Uraricaá (Koch-Grünberg (1923) 1982 : 166).

Koch-Grünberg (loc. cit.) indique qu'il n'y a aucun contact entre colons brésiliens (pourtant établis sur l'Uraricoera jusqu'en aval de l'île de Maraca en amont de laquelle débouche l'Uraricaá) et Yanomami.

---

(7) Le nombre des mentions relatives à ces groupes étant très nombreuses, nous renvoyons ici sans plus de précision à Koch-Grünberg (1917) 1979 et (1923) 1982.

Le voyage de Koch-Grünberg sur l'Uraricoera avait été précédé comme nous venons de l'indiquer, par celui d'un autre explorateur allemand, R.H. Schomburgk. Il en a, au moins dans sa partie brésilienne, exactement reproduit le trajet (remontée de l'Uraricoera et de l'Arakasa : Schomburgk (1841) 1931). Schomburgk mentionne pour la première fois les Yanomami (qu'il n'a pas rencontré mais dont il a vu un jardin et dont ses guides lui ont relaté la bellicosité : Koch-Grünberg (1917) 1979 : 210-214) dans la région de la Serra Uafaranda (haut Uraricoera).
Avant cela, la Commission des frontières brésiliennes du Barao do Parima a remonté en 1882 (Lopes de Araujo 1884) l'Uraricoera et l'Uraricaá (Uraricapara à cette époque). Cette expédition mentionne dans la région explorée l'existence de trois groupes caribes : Purukoto, Wayumara, Sapara et un groupe isolé : les Marakana (op. cit. : 62-66).
L'Uraricaá n'est pas habité par les Yanomami mais par les Awaké ("Auaquis") et les Marakana ("Maracanas") hostiles.
Par contre des camps forestiers attribués aux Yanomami ("Guaycas") sont localisés dans la région de l'interfleuve Uraricaá-Paragua tandis que leurs habitations permanentes sont supposées se situer dans la région de la Serra Urutanin sur la rive gauche de l'Uraricaá (op. cit. : 66). Là encore le responsable de cette expédition trace un sombre tableau des régions du haut Uraricoera qui explique leur absence de pénétration jusqu'aux premières décennies du XXè siècle.:
"C'est ma conviction, et celles des gens qui connaissent ces régions lointaines, mystérieuses et désertes, que, tant qu'elles demeureront en l'état actuel, c'est-à-dire dépourvues de ressources et dominées par les hordes féroces des Maracanas, des Kirishana (Yanomami) et de tant d'autres qui les infestent, les solitudes de la Parima resteront inaccessibles aux hommes civilisés et entourées du mystère qui les a enveloppées jusqu'à ce jour. Ni par l'Uraricoera, ni par le Mocajahy, il n'est encore possible d'y pénétrer".
La Commission des frontières portugaise de 1787 n'avait pu

pour sa part remonter l'Uraricoera que jusqu'à l'embouchure de l'Uraricaá, mise en échec par d'insurmontables difficultés de navigation (rapides). Lobo d'Almada, qui la dirigeait, ne donne aucun indice de la présence des Yanomami dans cette région. Il y signale par contre (Lobo d'Almada (1787) 1861 : 677) des Indiens "Quinhaus" (Guinau-arawak), "Procotos" (Porokoto-caribes), Maku (isolés) et Guimaras (?).
L'ensemble des indications données par les sources que nous venons d'évoquer permettent, là encore, de penser que la pénétration de l'Uraricaa par les Yanomami est relativement récente : probablement au tout début du XXè siècle (ils ne sont à la fin du XIXè siècle établis que sur le haut Uraricoera (Serras Uafaranda et Urutanin) et qu'elle s'est opérée en repoussant ou en assimilant des groupes (caribes et isolés) sur le déclin en raison de leurs contacts avec le front pionnier régional.
Cette assertion est d'ailleurs confirmée par les données de Chagnon (Chagnon 1968b : 254, Chagnon et alii 1970 : 341) qui a retracé (sources indigènes) les migrations successives des groupes de l'Uraricaá et du Mucajai. Il situe ainsi leur origine vers 1875, à partir d'une communauté unique établie dans la région du haut Auaris . Migliazza (1966 : 3-4) rapporte également que les Yanomami de l'Uraricaá disent provenir, il y a quatre générations (une centaine d'années), de la vallée du Rio Parima et que l'Uraricaá était à l'origine occupé par les Awaké qui lui ont donné sa toponymie actuelle.
Au début du XXè siècle, l'expédition de Koch-Grünberg sur l'Uraricoera fut suivie par celle de l'explorateur américain H. Rice (1937) 1978. En 1920, Rice avait déjà tenté de remonter jusqu'aux sources de l'Orénoque mais son expédition avait tourné court après avoir ouvert le feu sur un groupe de visiteurs yanomami (Rice 1921 : 340-342). Il tente donc en 1924 de parvenir à ces sources par la voie du Rio Parima au Brésil.
Rice (1978 : 19) cite, parmi ses prédécesseurs dans la rémontée de l'Uraricoera au delà de l'embouchure de l'Uraricaá, R.H. Schomburgk et T. Koch-Grünberg mais également un commerçant itinérant brésilien nommé Ciro Dantas qui, en 1922, serait

parvenu jusqu'à l'embouchure de l'Arakasa. Aucun contact de son expédition avec les Yanomami n'est cependant mentionné.
L'expédition de Rice se met en route en août 1924. En décembre il reçoit la visite de Yanomami ("Xiriana") de l'Uraricaá alors qu'il se trouve sur le "furo Santa Rosa" (île de Maraca- op.cit. : 29).
En janvier 1929, les Yanomami visitent à nouveau son expédition à l'embouchure de l'Uraricaá et aident au transport. Il fait état de conflits récents entre Yanomami et Marakana (op. cit. : 38 et note 43 p. 62) et entre Yanomami et Maku (op.cit.: 42). En mars 1925 Rice visite une habitation yanomami située sur l'igarapé Linepenone (op.cit. : 44) qui prend sa source dans la Serra Uafaranda. En avril, des passerelles, des camps forestiers et des habitations yanomami abandonnées sont croisées sur le moyen Parima (op. cit : 51-52) et un nouveau contact a lieu avec ces indiens (op.cit; : 53-54) au-delà des rapides Xiriana et Para (haut Parima).
Au retour de l'expédition l'habitation yanomami de l'igarapé Linepenone est abandonnée ; les indiens se sont réfugiés dans un camp forestier, en proie à une violente épidémie (op. cit.: 56), probablement transmise par les membres de l'expédition.

Le rio Uraricaá sera enfin parcouru en 1927 par le lieutenant J.V. Rondon en mission d'inspection des frontières (Relatorio ...1927) qui y localise deux habitations yanomami sur le cours inférieur des rivières Erico et Coimin ("Coahimin").
Il rapporte que les Yanomami de cette région ont été en guerre dans le passé avec les Arecuna (Pemon) et les Maku.
Leur population est déjà à cette époque gravement affectée par les "grippes" qu'ils contractent lors de leurs expéditions de troc jusqu'à l'île de Maraca. Ils y vendent leurs produits aux colons d'août à novembre (saison des pluies) n'allant pas en aval plus loin que Boa Esperança (début du "Furo Santa Rosa" sur l'Uraricoera). Ils font également du troc sur le haut Amajari au Brésil et sur le Paragua au Vénézuela (établissement blanc de San Vincente constitué de collecteurs de latex et d'éleveurs).
Migliazza (1966 : 3) indique d'autre part que les Yanomami de

l'Uraricaá sont depuis environ un siècle en contact avec les Kaliana (Sapé), les Pemon, les Purukoto et même les Makushi .

Conclusion

L'ensemble des données que nous venons de rassembler permettent donc de situer avec une relative précision la date des premiers contacts -directs mais sporadiques- des Yanomami à la périphérie de leur territoire avec les représentants de la société nationale brésilienne et avec des explorateurs nationaux et étrangers dans les deux premières décennies du XXè siècle.
Contacts violents avec le front pionnier extractiviste au sud de leur territoire (du Rio Cauaburis au Rio Catrimani) et contacts pacifiques de troc au nord-est dans la région de l'île de Maraca (Uraricoera) avec des colons encore assez lointains. Donc compétition territoriale entre indiens et "blancs" dans un premier cas et contacts de troc "à distance" et à l'initiative des indiens dans le second cas.
La caractéristique essentielle du premier contact des Yanomami avec le front pionnier national au début du siècle est donc, dans ses deux modalités, qu'il ne s'est nullement produits, comme c'est la plupart du temps le cas (en particulier pour les Yanomami actuellement), passivement, sous le coup d'invasions du territoire indien par la poussée migratoire d'un flux de colons (extractivisme ou élevage).
Il s'agit tout au contraire d'une rencontre (compétitive ou non) de l'expansion yanomami et de l'expansion "blanche" sur le territoire semi-vacant d'ethnies arawak (sud), caribes et isolées (sud-est, nord-est) en état de déclin accéléré depuis la deuxième moitié du XIXè siècle (et peut-être avant) en raison du choc microbien.

On peut donc penser que, depuis le XVIIIè siècle et jusqu'au tout début du XXè siècle, les Yanomami se sont trouvés

dans une situation de "contact indirect" avec le monde "blanc" via ces "ethnies-tampons" circonvoisines qui les approvisionnaient, volontairement ou non (troc et/ou pillage guerrier) en outils métalliques et peut-être en nouveaux cultigènes (8). Ces premiers éléments d'information nous permettent également d'établir que les Yanomami se sont trouvé affectés par les épidémies "blanches" occasionnées par l'avancée de la société nationale dès les années 1920. (9)

Les quelques fragments d'histoire du contact que nous avons proposés dans ces deux premiers chapitres nous permettent donc d'ores et déjà de reconsidérer les affirmations courantes dans la littérature consacrée aux Yanomami selon lesquelles l'introduction des outils métalliques daterait chez eux des années 1920 et l'arrêt de leur croissance démographique des années 1950 (voir par exemple Lizot 1984a : 11, 21, 27 (10).

C'est donc dans le cadre d'une étude ethno-historique précise qu'il convient à notre sens de reprendre toute hypothèse sur l'évolution du peuplement yanomami. L'histoire démographique très particulière de ce peuple est en effet à l'évidence indissociablement liée à l'histoire de ses relations avec les groupes amérindiens qui entouraient son territoire, à celle des relations de ceux-ci avec le front pionnier (portugais, brésilien, espagnol, vénézuelien) et à celle des relations entretenues par lui-même enfin avec le monde blanc depuis les années 1910- 1920.

---

(8)
Pour ce qui est de l'acquisition des outils métalliques à partir des "ethnies-tampons" nous disposons au moins des précieux témoignages de Schomburgk (cité in Koch-Grünberg (1923) 1982 : 240)) et de Chaffanjon (op.cit. : 248) qui attestent que c'était le cas, par troc ou pillage, entre 1838 et 1870 avec les Ye'kuana (caribes) et les Kuriobana (arawak).

(9)
Nous avons vu que la population yanomami (Uraricoera, Uraricaa, et Catrimani) était déjà affectée par de graves épidémies, mais également par des meurtres (Catrimani, Cauaburis), dans les années 1920 et 1930 (voir sur l'effet démographique à long terme des épidémies chez les Yanomami Chagnon and Melancon 1983).

Nous suggérons ainsi pour notre part de distinguer dans l'histoire yanomami trois grandes périodes ayant des conséquences techno-économiques et démographiques spécifiques :

1) 1720-1920 : établissement des contacts des sociétés coloniales avec les ethnies qui entourent les Yanomami ; ces "ethnies-tampons" constituent peu à peu pour les Yanomami une source de mutation techno-économique (outils métalliques, nouveaux cultigènes...) ; début possible de la croissance démographique yanomami dès la seconde moitié du XVIIIè siècle, également favorisée par la "libération" du territoire des "ethnies-tampons" en déclin démographique progressif sous l'effet du choc microbien. Nous proposons de désigner cette période comme celle du "contact indirect".
2) 1920-1950 : Les "ethnies-tampons" sont quasiment décimées, pour la plupart, et leur population résiduelle a été peu à peu repoussée par les Yanomami durant la seconde moitié du XIXè siècle. Les Yanomami sont en contact avec la population nationale et en acquièrent maintenant directement les outils métalliques qu'ils convoitent ; ils commencent cependant à leur tour à subir le choc microbien qui ralentit considérablement leur poussée démographique. C'est la période du "contact intermittent" sur laquelle nous donnerons quelques détails supplémentaires dans la seconde partie de ce chapitre.
3) 1950-... : Les Yanomami se sédentarisent de façon croissante autour d'un ensemble important de postes missionnaires et de postes indigénistes ; la pression

---

(10)
La "libération" des territoires circonvoisins est datable au moins a la seconde moitié du XIXè siècle et se prolongue jusqu'au début du XXè siècle. Elle ne précède pas à notre sens l'essor démographique yanomami (Lizot 1984a : 10-11). Déclin des ethnies circonvoisines et croissance yanomami nous semblent être concommittants probablement depuis la fin du XVIIIè siècle. Ils procèdent en effet d'une cause commune.: l'acquisition des uns et des autres d'outils métalliques dans des contextes de contact plus ou moins favorables ("contact

du front pionnier national croît en intensité et en homogénéité. Le déclin démographique s'accélère à peu près sur l'ensemble du territoire yanomami (sauf pour les groupes situés aux abords immédiats de missions donnant une assistance sanitaire effective) ; il en est de même pour les mutations techno-économiques imposées par la sédentarisation et la concentration des populations dans les régions de contact, et par les relations économiques accrues en importance et en permanence avec les divers représentants de la société nationale.....
C'est la phase du "contact permanent".

L'hypothèse de ces trois grandes phases historiques de mutation techno-économique et démographiques concerne bien entendu spécifiquement les groupes yanomami situés à la périphérie de l'ethnie. Le problème est à l'évidence différent pour les groupes de l'intérieur, dont on pourrait dire qu'ils sont aujourd'hui, d'une certaine manière, dans une période de "contact indirect" via les communautés de la périphérie qui jouent pour elles le rôle qu'ont joué au XVIIIè siècle et XIXè siècle les groupes arawak et caribes pour ces dernières. Les groupes les plus isolés actuellement possèdent tous des outils métalliques (certes peu nombreux et en mauvais état) qu'ils acquièrent par un vaste réseau de troc inter-communautaire et intra-ethnique (cf. Lizot 1984b : Ch. I et Good 1981), et leur situation sanitaire est, à l'évidence, bien meilleure que celle des groupes périphériques. On peut donc penser qu'ils sont donc encore en phase de croissance démographique (11).

(10 suite)
permanent"/"contact indirect"). Dans ce sens, on peut dire que si l'ouverture de territoires "libres" a favorisé la croissance démographique yanomami, elle ne l'a sans doute pas "causée".

(11)
Les points que nous venons de présenter brièvement dans cette "conclusion" constituent en fait l'hypothèse de travail d'une nouvelle étude que nous venons d'entreprendre, dont l'intitulé provisoire est : "Histoire du contact (1720-1980), mutations techno-économiques et évolution du peuplement chez les Yanomami du Brésil".

2) - La mise en place du contact permanent (1940-1960)

Cauaburis, Padauari

Dans les années 1940, le Service de Protection des Indiens (SPI) enfin alarmé par les conflits violents entre colons et Yanomami sur la rive gauche du Negro (Rio Cauaburis, Marauia, Padauari, Araca, Demini), y commence ses premières tentatives de "pacification" (12) (cf Giacone 1976 : 22) sur l'embouchure du Cauaburis en 1942 .
Le SPI implante un poste sur le Cauaburis à l'embouchure du Maia entre 1942 et 1944 (Biocca 1966 vol. II : 31) ; un autre poste s'ouvre au tout début des années 1950, après des premiers contacts pacifiques établis par un colon de la région, sur le Rio Padauari à hauteur du rapide "Aliança" (nommé ainsi précisément en raison de cette pacification : Biocca op.cit. : 31 (13).
Un missionnaire Salésien (14), le Père Gois, instaure ensuite des relations régulières avec les Yanomami du haut Cauaburis à partir de 1952 et fonde une mission permanente sur le Canal Maturaca en 1956 (CCPY 1982 : 102). La même année le SPI entre en contact avec les Yanomami de la même région (SPI-Relatorio 1957 : 5-12 (15) ; voir également Seitz 1963 sur les voyages du Père Gois dans la région : Rio Cauaburis, Canal Maturaca, Rio Maia). En 1961, le Père Gois étend ses contacts aux Yanomami du haut Marauia (Knobloch 1975a: 148) et y fonde une nouvelle mission (CCPY 1982 : 114). Des missionnaires américains de New Tribes Mission remontent le Padauari en 1965 et y établissent une mission (haut Marari) l'année suivante (CCPY 1982 : 49). Dès cette époque, et probablement depuis les contacts pacifiques des années 1950, les Yanomami de cette région s'employaient régulièrement chez les collecteurs de "piaçaba" des rapides "Aliança" (CCPY 1982 : 51).
Les communautés yanomami dont il est question ici sont celles qui figurent sous les numéros 1 à 9 sur notre carte supra p.52.

Araça, Demini

Une nouvelle Commission des frontières brésilienne remonte, en 1940, le Demini (cf Ferreira-Reis 1943) et se trouve attaquée par un groupe yanomami à 62 km de son embouchure (Dias de Aguiar 1944 : 23., Ferreira-Reïs 1944 : 104).
Cette Commission explore ensuite notamment les Rios Mapulau, et Toototobi où sont établis cette fois des contacts pacifiques (Ferreira-Reis 1944 : 103) avec d'autres groupes entre 1941 et 1943 (contacts confirmés par ces groupes maintenant situés sur le moyen Toototobi et le haut Catrimani : iguarapé Jundia, Rio Lobo d'Almada).
Le Rio Araca est également exploré. Il est parcouru régulièrement dans les années 1940 par les collecteurs de "piaçaba" jusqu'au rapide nommé "Cachoeira dos Indios" (limite du territoire yanomami) mais rarement au delà (Dias de Aguiar 1944 : 26).
Après le passage de la Commission des frontières, les Yanomami du Toototobi et du Mapulaú rapportent avoir eu des rapports réguliers avec des collecteurs de latex et de noix du Brésil établis à l'embouchure de ces deux rivières sur le Demini.
Ils font état à cette époque (vers 1945) d'une épidémie meurtrière et de cas d'empoisonnements par les "blancs".
En 1954 le SPI crée un poste indigène sur le Demini à la hau-

---

(12)
Biocca (1966 vol II : 31) relate l'existence de conflits violents entre indiens et colons en 1940 dans cette région.

(13)
Le Padauari et son affluent le Marari avaient été explorés par la Commission des frontières brésilienne en 1940, apparemment sans encombres (Dias de Aguiar 1944 : 21).

(14)
La Préfecture apostolique du Rio Negro, attribuée à la congrégation des Salésiens, est créée en 1917 et devient un Evêché en 1925 (Knobloch 1975a: 133)

(15)
Ce rapport fait également état de contact des Yanomami avec le SPI en 1953 sur le Cauaburis (pp. 10-12).

teur du rapide Auatsinaua (les premières expéditions du SPI dans cette région dateraient des années 1945-47 ; cf Matsumoto et alii 1974 : 20).
L'ethnologue allemand Hans Becher effectue une mission chez les Yanomami du Demini et de l'Araca d'octobre 1955 à juin 1956 (Becher 1957 a et b ; il s'agit des groupes locaux n° 10, 15 et 24 sur notre carte supra p. 52). Becher mentionne les contacts intermittents de ces indiens avec le Poste Ajuricaba du SPI (1958 : 151) à des fins de troc et fait état de leurs relations régulières avec la population régionale (collecteurs de "piaçaba", de noix du Brésil, de latex, petits colons ...) et notamment de leur emploi saisonnier à la collecte des fibres de palmier ("piaçaba"). Des contacts sporadiques sont également établis à cette époque par les Yanomami du Tootobi avec le Poste Ajuricaba (SPI-Relatorio 1957 : 15). Une expédition des fonctionnaires de ce poste est d'ailleurs menée en octobre 1958 sur le haut Tootobi (SPI-Relatorio 1958) pour visiter ces communautés.
Les Yanomami nous ont pour leur part rapporté durant cette période le déclenchement d'une violente épidémie.
Le fonctionnaire du SPI, auteur du rapport que nous venons de citer, dénombrait 334 personnes dans la communauté qu'il a visitée sur le haut Tootobi (SPI-Relatorio 1958) durant une cérémonie intercommunautaire. Ce qui signifie que la population de deux ou trois groupes locaux s'y trouvait réunie. Or, la population totale des quatre groupes du haut Tootobi était approximativement en 1981 de 230 personnes.
De Avila (1959) rencontre une soixantaine de Yanomami du Demini (groupe n° 10 sur notre carte supra p. 52) qui campent sur le cours inférieur de cette rivière où ils travaillent à la collecte de noix du Brésil pour les colons de la région. Il note avec précision leur état sanitaire déplorable (paludisme, pneumopathies, anémies, ...) (op.cit. : 260, 264-265) et leur crainte de la "grippe".
Des missionnaires évangélistes canadiens et américains effectuent pour leur part un séjour chez les Yanomami du Tootobi en 1960 (leurs premiers contacts dans la région datent de

1958) et y établissent finalement une mission permanente à partir de 1963 (New Tribes Mission 1980 ; Communautés 12, 13, 14, 16 - carte supra p. 52).

Catrimani, Ajarani, Apiau

Après le massacre survenu sur l'iguarapé Jundia (Catrimani) au début des années 1930 (cf supra p. 57), les collecteurs de latex, qui en furent les auteurs, craignant des représailles, ne s'aventurèrent plus sur le Catrimani jusqu'à la fin des années 1940. Cette rivière est cependant explorée par une Commission brésilienne des frontières en 1942 qui mentionne l'occupation de son cours supérieur par les Yanomami ("Uaiaca" : Dias de Aguiar 1944 : 31). Il ne semble pas y avoir eu de contacts directs entre ces Indiens et les expéditionnaires.
En 1948 un groupe de "balateiros" s'établit sur le cours moyen du Rio Agua Boa do Univini (affluent de la rive gauche du bas Catrimani) et noue des contacts avec des groupes yanomami récemment parvenus sur le bas Catrimani (ils étaient dans les années 1930 sur l'iguarapé Xeriana, affluent de la rive droite du bas Catrimani ; il s'agit des groupes actuels n° 30 et 34). Un de ces "balateiros" ("Peruano") est d'ailleurs toujours établi sur le bas Catrimani auprès du groupe n° 34.
A la fin des années 1950, une des trois communautés existant à l'époque sur le bas Catrimani (auprès de l'établissement des "balateiros" et travaillant pour eux) est presque totalement décimée par une épidémie de grippe (témoignage des balateiros cf. in Shoumatoff 1978 : 159 et nos données yanomami 1975-76).
En 1960 un "balateiro" aventureux du nom de "Pacheco" renoue seul des contacts avec les Yanomami du haut Catrimani (groupe n° 29, cf. carte supra p 52). Il revient l'année suivante avec un missionnaire catholique de l'Institut de la Consolata, le Père Meldolesi. Ils ne parviennent pas à rencontrer les Yanomami absents de leur habitation. En 1962, "Pacheco" et d'autres "balateiros" reprennent la collecte du latex sur le Catrimani.

La même année le Père Meldolesi établit à son tour un contact avec les Yanomami du bas Catrimani (groupe n°34) (Diniz 1969 : 6, pour toutes les informations qui précèdent).
En 1965 les Pères Meldolesi et Calleri fondent une mission permanente sur le haut Catrimani (en amont de l'embouchure du Rio Pacu).

Les missionnaires catholiques de la Consolata entreprennent également dans les années 1950-1960 l'exploration des Rio Apiaú et Ajarani. Une expédition est menée par le Père Silvestri sur l'Apiaú. Son livre (1953) constitue à notre connaissance le premier document sur les Yanomami de cette région. Les missionnaires établissent ensuite des contacts réguliers avec les Yanomami de l'Apiaú (à partir de 1960) et de l'Ajarani (à partir de 1962) : voir Forno (1966a et 1966b) ainsi qu'Anatolini et Sabatini (1978 : 75-76) qui donnent une bibliographie complète des publications des missionnaires de la Consolata entre 1954 et 1979 sur les Yanomami de l'Apiaú, de l'Ajarani et du Catrimani.
Ces "missions" de l'Ajarani et de l'Apiaú seront abandonnées à partir de 1965 pour des contacts plus sporadiques et bientôt interrompus. Nous ne disposons à ce jour d'aucune information sur l'histoire éventuelle des contacts entre Yanomami et colons sur ces deux rivières avant le contact avec les missionnaires (sauf Meyer 1956 : 22).

Mucajai

Le Mucajai est exploré en 1942-43 par la Commission des frontières brésilienne qui note que cette rivière était totalement inconnue au-delà de la chute d'eau dite du "Paredão" ("grand mur"), à 170 km de son embouchure jusqu'à cette exploration (Dias de Aguiar 1944 : 31). La Commission ne fait état de l'existence que d'un groupe de trois habitations collectives yanomami sur tout le cours de cette rivière (Ferreira Reis 1944 : 103) : probablement les communautés qui ont donné origine aux groupes locaux n°42-46 sur le moyen Mucajai actuel.

Le premier contact documenté à ce jour sur les Yanomami du moyen Mucajai aurait eu lieu en 1957 lorsqu'une trentaine de Yanomami en pirogue ont fait leur apparition dans un établissement de petits colons de la région ("Fazenda Itu" : cf Taylor 1979a : 76).
Des missionnaires évangélistes américains (Unevangelized field Mission) établirent peu après une mission permanente (en 1958) sur les rives du moyen Mucajai (lieu-dit "Cachoeira dos Indios": "Rapide des Indiens").

Uraricoera

L'Uraricoera et ses affluents (Uraricaá, Arakasa, Auaris, Parima) sont explorés en 1939 par la Commission des limites que nous venons de mentionner. Des reconnaissances aériennes de cette région sont également entreprises entre 1939 et 1943 (cf Dias de Aguiar 1940 et 1944). Divers groupes locaux yanomami de cette vaste région sont contactés par les groupes d'expéditionnaires de la Commission des frontières durant toute cette époque (Ferreira Reis 1944) notamment sur l'Uraricaá, l'Uraricoera et le Parima.
L'état sanitaire des Yanomami de l'Uraricaá, situés au plus près du front pionnier, est donné comme très mauvais (paludisme, pneumopathies, blennoragie : Migliazza 1972 : 383 ; voir aussi Colchester 1983).
En septembre 1957, des missionnaires de la Baptist Mid-Mission (dont le futur ethno-linguiste E. Migliazza) entrent en contact avec les Yanomami de l'Uraricaa et établissent l'année suivante une mission permanente sur le Rio Coimin (Migliazza 1972 : 387).
En 1958, les missionnaires de l'Unevangelized Field Mission fondent pour leur part un poste sur le haut Uraricoera (op.cit. 388) puis en 1962-63 sur le haut Parima sur le plateau de la Serra das Surucucus (op.cit. 390) et en 1963-64 sur le haut Auaris (op.cit. 391).

En 1982 (CCPY 1982) étaient en activité en territoire Yanomami au Brésil 10 Postes missionnaires, d'ouest en est :

Maturaca (Rio Cauaburis-Salésiens), Marauia (Rio Marauia-Salésiens), Marari (Rio Padauari-New Tribes Mission), Toototobi (Rio Toototobi-New Tribes Mission), Araca (Rio Araca-New Tribes Mission) ; Catrimani (Rio Catrimani-Consolata), Mucajai (Rio Mucajai-Unevangelized Field Mission), Palimiu (Rio Uraricoera-Unevangelized Field Mission), Auaris et Olomai (Rio Auaris-Unevangelized Field Mission).

On y trouvait également sept postes indigénistes (P.I.) gouvernementaux (Fondation nationale de l'Indien) :
P.I. Demini (km 211 de la route Perimetral Norte), P.I. Ajarani (km 50 de la Perimetral Norte), P.I. Erico et Boas Novas (Rio Uraricaa), P.I. Couto de Magalhães (haut Mucajai), P.I. Surucucus (haut Parima) et P.I. Uaicas (haut Uraricoera). Tous ces postes sont de création récente (1974-1982).
Les trois anciens poste FUNAI des années 1950 : P.I. Cauaburis (Rio Cauaburis), P.I. Aliança (Rio Padauari) et P.I. Ajuricaba (Rio Demini) étaient abandonnés en 1982 (leur réactivation était prévue en 1984).
De nouveaux postes seront vraisemblablement établis dans les années qui viennent : moyen Mucajai (en fait établi en 1984), moyen Apiaú et Araca. Un détachement militaire était également installé en 1982 sur le Rio Auaris.

Dans les années 1970-1980 les contacts permanents ou réguliers entretenus par les Yanomami avec les postes missionnaires et gouvernementaux et les contacts intermittents entretenus avec les petits établissements de colons situés en lisière de leur territoire (les premiers limitant d'ailleurs les seconds) se sont vus accrus à l'est (Territoire Fédéral de Roraima) par des contacts directs plus massifs avec des programmes de "développement" routiers (Catrimani, Ajarani ; ouverture d'un tronçon de la Perimetral Norte : 1974-1976) et agricoles (Ajarani, Apiaú, Mucajai ; projets de l'Institut National de Colonisation et de Réforme Agraire - INCRA : 1978-1984) mais aussi en différents endroits, et d'une façon croissante, par l'ouverture de mines clandestines (Surucucus, Couto de Magalhães, Apiaú, Uraricaá, Cauaburis : 1975-1985 ; voir notam-

ment sur cette situation Ramos 1979a, Taylor 1979a, Albert and Zacquini (CCPY) 1979, Albert 1980-81, CCPY 1982, Albert 1982, 1983, 1984b, FUNAI 1984).

La situation sanitaire, socio-économique et culturelle des Yanomami au Brésil est donc actuellement extrêmement grave en raison de la pression croissante d'un front pionnier particulièrement agressif dont les "strates" économico-historiques progressives coexistent en conjuguant activités extractivistes en vigueur depuis le début du siècle (latex, noix du Brésil, fibres de palmier, peaux de félidés et de loutres ...) et activités économiques à plus grande échelle lancées depuis le début des années 1970 (colonisation agricole, réseau routier, exploitation minière artisanale de surface).
Il faut noter ici que devant l'ampleur des pressions économiques qui pèsent actuellement sur le territoire des Yanomami au Brésil, les postes missionnaires et gouvernementaux qui se sont interposés depuis les années 1940-1960 (puis 1970-1980) entre les Yanomami et le front pionnier, malgré leur impact spécifique sur cette ethnie sur le plan socio-économique et culturel (cf Brooks et alii 1972 : 60-66 et Shapiro 1972 : 27-34 et 42-48), ont tendance à jouer de plus en plus un rôle positif en faveur de la protection physique et territoriale de ces indiens.

La lutte contre l'invasion du territoire yanomami et la mise en place d'une assistance sanitaire est par ailleurs essentiellement menée au Brésil par une association indépendante créée en 1978 à Sao Paulo (Comissão Pela Criação do Parque Yanomami - CCPY dirigée par C. Andujar) qui regroupe un ensemble de personnes ayant travaillé à divers titres en territoire yanomami depuis les années 1960-1970 mais aussi des économistes, des juristes, des journalistes, des médecins et des représentants d'associations pro-indiennes nationales. Le travail de CCPY est soutenu en Europe et aux Etats-Unis par un réseau d'associations humanitaires internationales telles que Survival International, Anthropology Resource Center, Médecins du Monde, International Work Group for Indigen ous Affairs, Cultural Survival ...

La prise de conscience des Yanomami eux-mêmes s'est par ailleurs considérablement développée depuis ces dernières années et un certain nombre de porte-parole yanomami, issus notamment des missions ou des Postes FUNAI, commencent à se faire entendre sur le plan régional et national, qui associent les revendications de leur peuple à celles du mouvement indien lancé depuis 1981 au Brésil par un regroupement de représentants de diverses ethnies (Uniao das Naçoes Indigenas - Uni, l'association des amérindiens du Brésil).(cf. infra p.81).

3 - La littérature ethnographique (1955-1985)

Nous présenterons ici une succinte bibliographie commentée des travaux ethnologiques et ethno-linguistiques rédigés sur les Yanomami du Brésil depuis les années 1950 (par sous-groupe linguistique) :

Yanomam

Les premières enquêtes ethnographiques entreprises chez les Yanomam l'ont été par E. Diniz (Brésil) et J. Shapiro (Etats-Unis) dans la région du Catrimani (novembre 1967-janvier 1968) et par Shapiro dans celle de la Serra das Surucucus (mai à septembre 1968). Ces recherches ont porté sur l'organisation sociale (Diniz 1969) et sur l'organisation sociale des relations entre les sexes (Shapiro 1970, 1972).
Notre propre travail de terrain a été mené chez les Yanomam du Catrimani, de Toototobi et, plus brièvement, de Couto de Magalhães pour un total de 27 mois entre 1975 et 1984. Nos enquêtes ont porté sur l'histoire , l'organisation sociale et politique, l'interprétation traditionnelle de la maladie et le système rituel (Albert 1976, 1977, 1984 a ; Albert and Ramos 1977).
G. Saffirio (missionnaire dans la région du Catrimani de 1968 à 1977) a réalisé d'octobre 1979 à février 1980 une enquête sur le changement économique et social des communautés

yanomam du Catrimani (Saffirio 1980, Saffirio and Scaglion 1982, Saffirio and Hames 1983).
P. Birraux , géographe suisse, a entrepris en 1981/82 des recherches sur les migrations yanomam dans la région du haut Uraricoera et du Rio Cutaiba.
Sur le plan linguistique le Père Poli (1970), A. Ramos (Université de Brasilia 1975) et L. Emiri (ex-"missionnaire laïque" de l'Ordre de la Consolata : 1981) ont réalisé des études sur le Yanomam du Catrimani (le premier une étude phonologique et un embryon de dictionnaire ; les secondes de brèves grammaires didactiques).
On doit aux missionnaires américains de l'Unevangelized Field Mission les premières études phonologiques et syntaxiques yanomam publiées : Borgman and Cue (1963), Albright (1965) et Tracy (1966) (région de Serra das Surucucus et haut Uraricoera) (16).

Yanõmamɨ

Le premier ethnologue à avoir travaillé chez les Yanomami au Brésil (en l'occurence chez les Yanõmamɨ (17)) est un anthropologue allemand: H. Becher qui a effectué son enquête sur les hauts Araca et Demini d'octobre 1955 à juin 1956 et de mars à novembre 1970). Il a notamment publié (il s'agit ici des titres principaux de cet auteur) une monographie (1960) et diverses études sur la mythologie et les rites yanõmamɨ : 1959, 1968, 1974, 1976, 1979 (mais voir également 1957a, b, et 1971-73 pour diverses informations sur la région étudiée et l'organisation sociale).
Il est à remarquer que ce travail a été entrepris à l'instigation de l'anthropologue brésilien D. Ribeiro alors directeur du Service des Etudes du SPI (Becher 1957a).
E. Biocca (médecin-ethnographe) a mené pour sa part chez les Yanõmamɨ une expédition du Centre National de la Recherche italien (novembre 1962-juillet 1963) qui a parcouru au Brésil le Rio Cauaburis avant de pénétrer au Vénézuela. ses publica-

tions subséquentes à cette expédition comportent de nombreuses notations sur les Yanōmamɨ du Brésil (Biocca 1966 vol.II et III, 1968).
A la suite de plusieurs expéditions dans la région des Rio Maia et Marauia entre 1958 et 1966 l'ethnologue danois G. Polykrates a également publié un certain nombre d'études d'ordre monographique sur les Yanōmamɨ de ces régions (1965, 1966a et b, 1969) ainsi que des études plus spécialement consacrées à la mythologie (1966-7, 1974).
Enfin, F. Knobloch (missionnaire salésien) a publié sur les Yanōmamɨ du Cauaburis une monographie (1967), une étude consacrée à l'organisation familiale (1977) et un article consacré aux rites (1975b).
Un seul travail linguistique a été consacré aux Yanōmamɨ du Brésil, d'après les matériaux de Becher (Rodrigues 1960 ; voir cependant également Polykrates 1965 : 144-145).

Sanɨma

Ce sous-groupe yanomami est incontestablement celui qui s'est trouvé le plus intensément étudié au Brésil. Les travaux qui lui sont consacrés résultent en fait de la première enquête de terrain de longue durée entreprise chez les Yanomami du Brésil. A. Ramos et K. Taylor (Université de Brasilia) ont entrepris leur enquête de terrain dans la région du Rio Auaris d'avril 1968 à septembre 1970 (et ont effectué de courtes missions postérieures notamment en 1973 et 1974). On leur doit les premières études approfondies sur les Sanɨma et donc sur les Yanomami du Brésil en général. Leurs travaux ont porté sur l'organisation sociale (Ramos 1972, Ramos and Albert 1977, Ramos 1979b

---

(16)
Borgman et alii (1965) et Migliazza (1967, 1972) ont pour leur part publié des études globales sur les différenciations linguistiques au sein de l'ensemble yanomami.

(17)
Les communautés étudiées par Becher, dont nous avons rencontré les membres à plusieurs reprises, appartiennent incontestablement à l'aire dialectale yanomami (groupes n°10, 15, 11 supra carte p. 52).

Taylor 1977a), l'onomastique (Ramos 1974, 1976, 1977a, 1979c), les relations inter-ethniques Sanɨma/Mayongong (Ramos 1977b, 1979d, 1980 : ch. I, II, III, 1984) ; les prohibitions alimentaires, les classifications ethno-zoologiques et le chamanisme (Taylor 1972, 1974, 1976, 1977b, 1979b, 1981). Ramos at Taylor sont également les auteurs de plusieurs projets de délimitation légale des terres yanomami soumis depuis 1968 au gouvernement brésilien (cf Migliazza 1972 : 19) et furent responsables en 1975-76 du premier programme d'assistance aux Yanomami ("Projeto Perimetral Yanoama") au début de l'intensification de leurs contacts avec la société nationale dans le Territoire Fédéral de Roraima (route "Perimetral Norte", projets de colonisation agricole, mine clandestine de Surucucus : voir Ramos 1979a, Taylor 1975, 1979a)(18).
Sur le plan linguistique on doit à D. Borgman (Unevangelized Field Mission) une très complète grammaire didactique Sanima (1976).

Yanam (Ninam)

L'ex-missionnaire de la Baptist Mid-Mission, E. Migliazza, (établi à la fin des années 1950 chez les Yanam du Rio Uraricaá jusqu'à la première moitié des années 1960) a publié sur ces indiens quelques articles traitant de l'organisation sociale (1964) et de la culture matérielle (1966, 1967).
N. Chagnon (qui a par ailleurs effectué une courte enquête de terrain au Brésil en 1967) présente un certain nombre de données historiques et sociologiques sur les Yanam (Chagnon 1966 : ch. VI pour une comparaison Yanōmamɨ/Yanam, d'après les informations de Migliazza : Chagnon et alii 1970 pour des données historiques). Ramos a entrepris une enquête (premier trimestre 1985) sur le changement économique et social chez les Yanam de l'Uraricaá (Rio Erico).

---

(18) Il ne s'agit là encore pas d'une bibliographie exhaustive mais des principaux travaux consacrés par ces auteurs aux Sanɨma.

Sur les Yanam du Mucajai on dispose d'une succinte étude descriptive de E. Montgomery (1970) et de plusieurs articles d'un missionnaire américain, J. Peters, portant sur l'organisation sociale (Peters 1971, 1974, Peters and Hunt 1975, Peters 1982) ainsi que d'une thèse (Ph D) du même auteur sur le thème du changement économique et social (1973).

Migliazza a localisé pour la première fois, par une reconnaissance aérienne, les habitations collectives des Yanam du Rio Ajarani (Migliazza 1970) après avoir recueilli un vocabulaire (non publié) en 1964 sur le moyen Ajarani (Migliazza 1972 : 35, 1978b : 17-18).
N. Cape, volontaire anglais du "Projeto Perimetral Yanomama", a réalisé en 1975 leur premier recensement (Ajarani et bas Apiaú) : cf Ramos 1979a. Ramos (op.cit) a décrit l'impact sanitaire, démographique et social de la construction de la route "Perimetral Norte" dans cette région.
De nouveaux recensements et des enquêtes généalogiques ont été réalisés dans cette région en 1980 par le Père Saffirio et par nous-mêmes en 1984 (ce dernier travail mené afin d'établir des fiches médicales individuelles pour le programme d'assistance médicale CCPY/Médecins du Monde ; nous y avons par ailleurs recueillis un certain nombre de généalogies et d'éléments d'histoire depuis 1975-76).
Les Yanam du bas Apiaú recensés par Cape en 1975 sont maintenant établis sur le moyen Mucajai tandis que les communautés de l'Ajarani se trouvent situées grosso modo le long de la "Perimetral Norte", km 30 à 50).
Leur état sanitaire est dramatique et leur population ne cesse de décroître. Des groupes yanam se trouvaient isolés jusqu'à 1983 sur le haut Apiaú (19). Ils sont maintenant en conflits constants avec des mineurs clandestins établis sur leurs terres (cf. Albert 1984b).

---

(19)
Des groupes yanomam du haut Catrimani ont ramené en 1975 d'une expédition guerrière (Ramos and Albert 1977 : 89 note8) sur le haut Apiaú une lame de hachette de pierre dont le fil semblait récemment entretenu.

On dispose sur les Yanam de l'Uraricaá d'une étude de Migliazza and Grimes 1961 et du matériel linguistique analysé dans la thèse de Migliazza 1972 (Gale Gomez, linguiste américaine de l'Université de Columbia, a réalisé une courte mission dans cette région au premier trimestre 1985) ; sur les Yanam du Mucajai de deux études émanant également de missionnaires évangélistes : Albright 1970 et Swain 1978.
Les Yanam de l'Apiaú et de l'Ajarani demeurent sur le plan ethnologique et ethno-linguistique absolument inconnus. Ce sont en outre les Yanomami les plus gravement atteints par le contact avec le front pionnier régional et ceux qui sont le plus menacés d'extinction.

"Beaucoup de Yanomami vivent au Brésil et au Vénézuela. Nous pensons qu'il y en a 20 000.
Pour nous c'est un seul peuple parce que nous comprenons la langue de tous.
Les Yanomami ne quittent pas leurs communautés c'est pour cela que beaucoup ne parlent que le yanomami. Moi, Davi, j'ai d'abord étudié notre langue, j'ai commencé à écrire et à lire en yãnomamë . Je n'ai jamais été à l'école des blancs et c'est pour cela que je ne sais pas bien parler le portugais.
Nous avons été invités pour venir ici dans cette réunion pour vous rapporter notre situation. Nos terres ne sont pas reconnues par la loi. C'est pour cela que les blancs sont en train de les envahir, pour prendre l'or de nos terres indigènes, et ils amènent des maladies qui contaminent les Yanomami. Les maladies des blancs nous appelons cela shawara . Elles tuent notre peuple.
Au début les Yanomami ne savaient pas que les orpailleurs envahiraient leurs terres. Maintenant nous le savons ; ceux qui vivent auprès des orpailleurs et des colons, les Yanomami des rivières Ajarani, Catrimani, Demini, Couto de Magalhaes et Erico, le savent.
Il y a des yanomami qui savent que cela est mauvais pour eux et qui sont tristes parce qu'ils sont contaminés par des maladies.
Il y en d'autres qui trouvent cela bien parce qu'ils reçoivent des machettes, des haches, des marmites et des allumettes dont ils ont besoin dans la forêt. Mais nous savons que les orpailleurs nous trompent ; nous allons le dire aux autres Yanomami pour qu'ils sachent aussi ce qui arrive à notre peuple. Les orpailleurs veulent prendre nos femmes ; ils nous trompent et veulent voler notre or. Je vous dis cela car je suis préoccupé et en colère. Je veux que vous connaissiez notre situation et notre inquiétude et que vous luttiez avec nous ...."

DAVI YANOMAMI

(Réunion des représentants des Nations Indigènes du Territoire Fédéral de Roraima, 7-9 janvier 1985)

CHAPITRE III - LE TERRAIN

Notre enquête de terrain a donc été menée au sein du sous-groupe dialectal yanomami dont l'ethnonyme est Yãnomamë thëbë ou Yãnamamë thëbë (et même parfois Yãnomaethëbë), Yanomam in Migliazza 1972. Elle s'est déroulée en 5 étapes (1975-1984) pour un total de 27 mois répartis de la façon suivante :

- 11 mois (mars 1975 à janvier 1976 financés par une bourse du Ministère brésilien des Relations extérieurs ("Itamaraty") dans le cadre du programme de "pos-graduação" du Département des Sciences Sociales de l'Université de Brasilia) et menée sur le terrain dans le cadre du programme d'assistance aux Yanomami "Perimetral Yanoama" organisé par K. Taylor et A. Ramos, anthropologues de l'Université de Brasilia (région du Rio Catrimani).
  Cette bourse s'est trouvée reconduite pour une durée de trois mois à Brasilia (mars-mai 1976) afin d'élaborer une partie des matériaux recueillis durant cette enquête.
- 6 mois (mars-août 1978) et 5 mois (mai-septembre 1979)effectués (toujours dans la région du Catrimani) dans le cadre d'un rattachement à titre de coopérant à l'Université de Brasilia et financés par le L.A. 140 de l'Université de Paris X-Nanterre.
- 3 mois (avril-juin 1981) réalisés à la suite d'un travail de consultant anthropologique pour un livre des éditions Time-Life (Hanbury Tenison 1982) dans la région du Rio Toototobi.
- 2 mois (mars-mai 1984) effectués dans le cadre d'une mission médicale CCPY/Médecins du Monde (régions de Couto de Magalhães, de Toototobi et brèves visites à Catrimani, Ajarani, Surucucus et Uraricaá).

La région que nous avons principalement étudiée (Catrimani, Toototobi et Couto de Magãlhaes : cf. carte supra, p. 52) forme une unité (du point de vue des Yanomam du Catrimani avec lesquels nous avons passé le plus de temps) dans le sens où les groupes de ces trois vallées sont liés par des relations historiques d'alliance, de guerre ou d'origine commune depuis

la fin du XIXe siècle. Nous avons vécu plus ou moins longuement ou fait des visites d'un mois maximum dans 15 communautés de la région étudiée et nous disposons de données sur 20[1], soit une population de 750 à 800 personnes ; ce qui représente environ 20 % de la population de l'aire dialectale Yanomam au Brésil et 10 % de la population Yanomami dans ce pays.

Toutes ces communautés[2] sont originaires du sud de la Serra Parima (haut Orénoque, haut Mucajai, haut Parima) voici à peu près un siècle et sont parvenues à leur location présente (ou certaines sont sédentarisées depuis vingt ans comme n° 13 et n° 31) en guerroyant de façon sporadique les unes avec les autres. Les communautés du Catrimani n° 24 à 29, venues de la région des sources du Mucajai, se sont ainsi trouvées (notamment à partir du moment où elles étaient sur le haut Catrimani) régulièrement attaquées au nord par les groupes du Couto de Magalhaes, à l'ouest, par les groupes du Tootobi tandis qu'elles repoussaient elles-mêmes, à l'est, les Yanam de l'Apiaú et de l'Ajarani à la sorcellerie guerrière desquels (cf. infra, ch. IX) elles imputaient nombre de décès.
On peut ainsi dire que ces groupes se sont déplacés vers le sud-est dans une sorte de "couloir guerrier" (ouest-nord-est). C'est également le cas, avec en partie d'autres ennemis (respectivement au nord et à l'ouest ou au nord et à l'est), pour les Yanomam de Tootobi et de Couto de Magalhães.

---

(1) Communautés Yanomam dans lesquelles avons le plus longuement vécu dans chaque région (cf. carte supra, p. 52) : 31, 29, 12, 49. Communautés régulièrement visitées (durée ≥ 1 mois) : 12, 14, 32, 33, 28. Communautés simplement visitées : 26, 27, 50, 51 (+ 2 groupes en amont du Couto de Magalhaes qui ne figurent pas sur la carte).
Communautés non visitées sur lesquelles nous possédons des données et dont nous avons régulièrement rencontré les membres: 16, 24, 30, 34,25.
(Nous disposons également de données sur les 7 communautés Yanam de l'Ajarani et sur 3 groupes Yanomami du Demini (10, 11, 15).

(2) Sauf les communautés 30 et 34 qui proviennent de l'ouest (il s'agit probablement d'anciens groupes Yanōmamɨ) : elles étaient dans les années 1920-30 sur le Demini puis le Xeriana (un affluent du bas Catrimani) ; elles provenaient avant probablement du haut Demini et de l'Orénoque, à l'ouest de la Parima.

Ces trois régions représentent (avec celle du haut Uraricoera que nous n'avons pas encore étudiée) la frange périphérique (basses terres) de l'ensemble Yanomam dont le centre démographique et historique (hautes terres) reste le sud de la chaîne de la Parima.
Elles forment essentiellement[3] trois ensembles de groupes locaux distincts issus chacun par fissions successives d'une même communauté d'origine, trois "blocs de population"[4] (Chagnon 1974).

Les contacts permanents ou réguliers d'un certain nombre de ces communautés avec les missions de la région datent, nous l'avons vu, de la première moitié des années 1960. Le poste FUNAI du Couto de Magalhães a été ouvert au début des années 1980 mais les missionnaires évangélistes de l'Unevangelized Filed Mission du moyen Mucajai s'y rendaient régulièrement depuis la première moitié des années 1970 ; le poste FUNAI du kilomètre 211 de la route "perimetral Norte" a été ouvert en 1976 mais le groupe qui s'y trouve actuellement s'y est installé en 1980-1981.

Dans la région étudiée, les communautés n° 12 (Tootototobi), 24 ("Perimetral Norte" proche de Mapulaú), 31 (Catrimani) et 49 (Couto de Magalhães) sont en contact permanent avec des Postes missionnaires ou gouvernementaux dont elles sont situées à peine à quelques centaines de mètres[5]. Les communautés n° 13, 14

---

(3) Sauf communautés 30 et 34, cf. note 2, <u>supra</u> p. 83.

(4) On peut sans doute y rattacher de la même manière les groupes Yanomam du haut Uraricoera (Palimiu) et du Rio Cutaiba (n° 70-75) que nous n'avons pas encore étudiés mais dont nous avons rencontré certains des membres qui nous ont fait état de leurs relations anciennes (fin XIXe) avec les Yanomam de la région du Catrimani et du Tootototobi alors situés dans une région proche de la leur. Elles constituent sans doute un quatrième ensemble historique de groupes locaux de même origine. Trois de ces quatre ensembles (Tootototobi, Catrimani, Uraricoera), sont, comme certains indices historiques semblent l'attester, probablement issus dans un passé plus reculé d'un même groupe de communautés.

(5) La communauté n° 34 (bas Catrimani) est pour sa part en contact permanent, ou du moins régulier, avec la population régionale.

(Toototobi), 30, 32, 33 (Catrimani), 50 (Couto de Magalhães) visitent régulièrement ces postes à des fins de troc ou de soins médicaux. Les communautés n° 16 (Toototobi), 25 à 29 (Catrimani), 51 (+ 2 groupes ne figurant pas sur la carte) (Couto de Magalhães) ont des contacts beaucoup plus sporadiques avec les établissements missionnaires ou de la FUNAI situés dans leurs régions respectives.
Le contact étroit de certaines communautés yanomam avec les missions ou les postes FUNAI établis sur leur territoire a provoqué chez elles d'importants changements techno-économiques et démographiques : abondance d'outils métalliques, sédentarisation, croissance démographique due à une assistance sanitaire relativement efficace, attrait pour les membres de communautés voisines de s'établir dans les groupes de leurs parents situés près des postes pour y bénéficier de facilités économiques et sanitaires...

Ces mutations ont cependant eu moins d'impact sur les groupes plus ou moins excentriques en raisons des rapports de monopole qu'entendent conserver les communautés jouxtant les missions et les postes de la FUNAI sur les biens et les services de ceux qu'elles considèrent comme "leurs étrangers" (kami yamakë nabëbë : "nos étrangers"). Ce phénomène d'association spatiale et économique des postes "blancs" à un groupe yanomam privilégié a ainsi diminué leur impact économique et social direct sur les groupes circonvoisins (emploi de main-d'oeuvre, troc...) tout en ayant cependant des répercussions politiques et écologico-politiques sur des régions plus vastes.

Le monopole des objets manufacturés détenus de fait par les communautés accolées aux missions et aux postes FUNAI leur confère une importance politique régionale considérable en tant que redistributrices attitrées, plus ou moins récalcitrantes d'ailleurs, des biens qu'elles acquièrent en général en quantité bien supérieure à leurs propres besoins.
Les réseaux de relations inter-communautaires traditionnels se trouvent ainsi de plus en plus polarisés sur ces groupes placés en position de "sous-traitants" privilégiés de la puissance

technologique "blanche". Les communautés situées dans de vastes régions autour des établissements missionnaires ou gouvernementaux voient de façon croissante leurs stratégies d'alliance politique orientées par ce paramètre qui les pousse à s'inclure dans des chaînes de groupe alliés où les objets manufacturés circulent à partir des communautés en situation de monopole. Processus qui tend à atténuer les conflits guerriers autour des points de contact et à y concentrer les communautés autrefois éparses sur de plus vastes territoires et donc à modifier significativement leur accès aux ressources naturelles dans ces régions de densification démographique.
Mais cette préoccupation politique visant à orienter les réseaux d'alliance inter-communautaires en fonction des sources d'objets manufacturés date sans doute de bien avant l'établissement permanent de postes "blancs" en territoire yanomam. Ainsi, au tout début du XXe siècle, les Yanomam du Catrimani et du Tootobi, alors respectivement situés sur le haut Mucajai et le haut Orénoque, tendaient à étendre leurs réseaux d'alliance vers le nord pour y inclure les communautés du bas Parima (maintenant groupes n° 70 à 75 du haut Uraricoera) qui obtenaient elles-mêmes des outils métalliques des Mayongong (Ye'kuana-caribes). Dans les années 1930, ce réseau s'est vu progressivement abandonné au profit d'alliances avec des groupes du sud (situés sur le Demini) qui commençaient à avoir un accès direct à ces outils auprès de "blancs" ou d'Indiens (arawak ?) déculturés de la région[6].

Sur le plan idéologique, l'influence des missions a été nulle dans la région du Catrimani où de jeunes missionnaires ont choisi de s'engager dans une assistance médicale effective et dans la défense des droits territoriaux yanomami avant de considérer toute éventualité d'évangélisation. Elle est actuellement relativement faible dans la région de Tootobi où, malgré l'impact initial certain de leur rigorisme tenace, les

---

[6] Une étude approfondie de l'impact de ces mutations techno-économiques, démographiques et socio-politiques sur les groupes yanomami dits de "la périphérie" constituera également un des thèmes centraux de l'étude plus vaste (cf. supra, p. 67, note 11) que nous poursuivrons dans les années qui viennent.

évangélistes de la New Tribes Mission ont fini par se heurter à l'incrédulité, parfois teintée d'irritation, de la plupart des Yanomam situés à proximité de la mission. Ils n'obtiennent maintenant, à quelques exceptions près et dans le meilleur des cas, que des simulations plus ou moins intéressées. Ayant abandonné tout espoir d'évangélisation des adultes, ils s'appliquent cependant actuellement, à travers l'école qu'ils ont ouverte, à évangéliser les enfants en se départissant toutefois de l'autoritarisme qui les a menés à l'échec auprès de leurs parents. Malgré cette stratégie plus subtilement dangereuse, les résultats obtenus ne semblent guère pour l'instant significatifs. L'apprentissage culturel des enfants est toujours largement contrôlé par leurs parents, récalcitrants à la parole divine, et les enseignements missionnaires ne sont tolérés qu'à titre récréatif ou diplomatique jusqu'à ce que les enfants soient plus sérieusement astreints à participer à la vie collective de leur communauté.

L'influence culturelle des Postes de la FUNAI est beaucoup plus négligeable. Nous avons ainsi par exemple trouvé à Couto de Magalhães en 1984 un chef de poste wapishana (Indien arawak déculturé de la savane du haut Rio Branco) maintenu dans un tel dénuement par son administration qu'il s'était mis à chasser à l'arc avec les Yanomam pour subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille (li'mpact du prosélytisme musclé des missionnaires de l'Unevangelized Field Mission du Mucajai, qui ont visité régulièrement cette région à la fin des années 1970, quoiqu'en nette régression, se fait encore parfois sentir dans le groupe situé près du Poste).

Le Poste du kilomètre 211 de la "Perimetral Norte" est pour sa part maintenant dirigé par un Yanomam de Tootobi bilingue, fonctionnaire de la FUNAI depuis une dizaine d'années, et marié à une fille du "headman" de la communauté yanomam dont il a la charge administrative (communauté n° 24). C'est dire, connaissant la rigueur des exigences des beaux-pères yanomami, que ce Poste est, sur le terrain, largement influencé par des impératifs qui ont peu de chose à voir avec l'idéologie intégratrice de la FUNAI.

Les Postes des organisations missionnaires étrangères et de l'administration indigéniste nationale, qui se sont interposés entre les Yanomami et le front pionnier dans les années 1950 à 1970, ont donc une influence à de multiples niveaux sur ces Indiens.Cet impact, s'il est loin d'être négligeable, demeure, cependant, au moins au Brésil, dans le domaine du moindre mal en ce qu'il s'agit là d'une forme de "contact" atténué. Nous avons ici à faire à un ntact avec les représentants locaux d'organismes tenants d'idéologies "assistancielles" (christianisme missionnaire, philosophie comtienne de la FUNAI) qui constituent incontestablement le versant le moins nocif dui monde "blanc" dans son expression régionale sous ces latitudes.

Missions et Postes indigènes ont donc, dans le contexte spécifique que nous avons décrit, agit comme une sorte de "vaccin du contact" en fournissant aux Yanomam une expérience de la société nationale moins meurtrière et ethnocidaire que celle qu'ils auraient eu à affronter s'ils s'étaient trouvés confrontés durablement aux formes de violence et d'exploitation brutales imposées par un front pionnier régional limitrophe uniquement guidé par des appétits économiques effrénés.
Cette expérience d'un "contact atténu" a ainsi donné l'opportunité à un certain nombre de communautés de faire (avant d'être décimées ou démantelées) un apprentissage du "monde blanc" qui leur est indispensable pour survivre et lutter efficacement contre l'avancée agressive et inéluctable d'une société régionale hantée par la convoitise des richesses minières de leur territoire.
Ce n'est donc pas un hasard si les représentants yanomami aux rencontres régionales ou nationales des mouvements indiens que l'on commence à entendre au Brésil sont issus en majorité de communautés situées à proximité de missions ou de Postes de la FUNAI.

La question sanitaire fournit un exemple particulièrement éloquent - et littéral - du rôle ambivalent de "vaccin du contact" tenu par ces établissements permanents, missionnaires ou gouvernementaux, en territoire yanomami.

L'assistance para-médicale fournie par les missions, et

d'une façon moindre par les Postes FUNAI, crée par exemple une situation de dépendance extrême pour les Yanomami qui, sans elle, se savent voués à une décimation certaine. Dépendance qui n'est pas sans être, au moins indirectement, utilisée comme une forme de pouvoir étayant l'entreprise de d'assimilation qui constitue la rationalité de ces avant-postes de la "civilisation".

Cette assistance, parfois basée sur des critères médicaux approximatifs, tend également trop souvent à inciter à la surconsommation de médicaments (pas toujours absolument appropriés), et donc, non seulement à accroître la dépendance et à produire des effets pervers sur le plan médical, mais aussi à balayer tout usage d'une pharmacopée traditionnelle qui, dans certains cas au moins, peut s'avérer plus profitable.

Malgré ces points négatifs qui, s'ils ne sont pas négligeables peuvent être en partie corrigés par un effort de formation (dont ces missions et Postes sont d'ailleurs eux-mêmes largeent demandeurs), ce type d'assistance para-médical a rendu possible non seulement la survie mais encore une forte croissance démographique des groupes qui ont pu en bénéficier.

Ainsi, la population des groupes 29, 31, 32 et 33 assistés par la mission Catrimani depuis 1965 ont vu leur population passer de 88 personnes en 1967 à 199 personnes en 1981 (soit une multiplication par 2,26 en 14 ans ; Saffirio 1982 : 9). Il en est de même pour la population Yanam du Mucajai (communautés n° 42 à 46) assistées par une mission évangéliste : environ 100 personnes en 1958 (Taylor 1979a : 76), 274 en 1982 (CCPY 1982: 90) ; soit une multiplication par 2,74 en 24 ans).

Les groupes non-assistés ou moins assistés sur le plan sanitaire, quls soient isolés ou en contact direct avec le front pionnier régional, ont par contre subi une évolution démographique très défavorable.

Pour le premier cas, nous avons les groupes du haut Lobo d'Almada (haut Catrimani : n° 25, 26, 27, 28) qui sont passés de 61 personnes en 1967 à 64 en 1981 (Saffirio 1982 : 9) ; (soit une population stationnaire sur 14 ans). Pour le second, les Yanam du Rio Ajarani (dont la plupart n'étaient pas assistés par le Poste FUNAI trop récemment (1974) implanté dans la région) ont

perdu 22 % de leur population entre 1974 et 1975 (Ramos 1979a: 13).
Dans ces deux cas, la stagnation ou le déficit démographique enregistrés entre 1967 et 1981 sont directement imputables à des épidémies (pneumopathies) survenues durant ou peu après la construction de la route "Perimetral Norte" sans que les Yanomami de ces communautés aient eu la possibilité de recourir à une quelconque structure d'assistance para-médicale.

En conclusion de cet aperçu de la situation du contact dans la région étudiée (sud-est du territoire Yanomami au Brésil), nous remarquerons donc que nous avons affaire ici à une situation de changement techno-économique et socio-politique certaine mais à une résistance culturelle qui ne l'est pas moins (malgré la gravité du choc microbien pour certains groupes) ; donc à une situation de mutation encore assez largement contrôlée par un système social traditionnel qui préserve l'essentiel des valeurs et de l'organisation qui font sa vitalité.

Là encore, soulignons que ce n'est pas le changement en lui-même qui affecte la cohésion de ce type de société dont l'histoire, encore trop peu explorée, démontre à l'évidence qu'il était loin de lui être inconnu, mais la perte de la maîtrise de ses modalités et de ses finalités ; la perte de la sélectivité des emprunts et de la possibilité d'évaluation à long terme de leurs effets.
De ce point de vue, dans la région étudiée, seul le groupe n° 34, qui vit au contact direct des colons du bas catrimani et, dans une moindre mesure, les groupes n° 32 et 33, qui ont entretenu entre 1974 et 1976 des relations étroites avec les travailleurs des chantiers routiers, connaissent des perturbations sociales et culturelles qui peuvent à terme mettre en danger leur cohésion. Mais même dans ces cas rien n'est encore définitivement joué et des indices de résistance surgis ces dernières années laissent à penser que l'irréparable (l'assimilation individuelle ou familiale à la population régionale) ne sera pas, à quelques cas près, franchi.

Ma première enquête de terrain s'est trouvée entreprise il y a dix ans chez lez Yanomam de la rivière Catrimani.
Souhaitant travailler en Amazonie, comme beaucoup sans doute après la lecture des Mythologiques, le choix de ce terrain spécifique s'est imposé à moi sous la forme de ce que Breton appelait un "hasard objectif".
En 1973, les premiers chantiers de la route "Perimetral Norte", parallèle septentrionale de la tristement célèbre transamazonienne, pénétraient sur le territoire des Indiens yanomami au Brésil, dans la région du Rio Ajarani. K. Taylor et A. Ramos, professeurs à l'Université de Brasilia, élaboraient peu après, dans le cadre de la Fondation Nationale de l'Indien, un programme d'assistance aux Yanomami qui allaient se trouver, comme tant d'autres ethnies au Brésil dans les années 1970, dramatiquement affectés par l'ouverture de la route.
Ils lancèrent en 1974, un appel auprès de plusieurs collègues européens, afin de recruter pour la mise en place de ce programme des étudiants en anthropologie à la fois intéressés par le domaine amazonien et soucieux de compléter leur travail de terrain par un engagement personnel en faveur de la population qu'ils allaient étudier.
Cette opportunité me fut transmise par P. Menget dont les cours à l'Université de Paris X-Nanterre m'ont introduit à l'ethnologie des sociétés autochtones du Brésil.
Immédiatement séduit par la qualité du défi que représentait cette proposition, mais après plusieurs mois occupés à rédiger une maîtrise, à étudier la littérature publiée sur les Yanomami et à rechercher des fonds pour pouvoir mener à bien cette première mission, je me retrouvai en mars 1975 brusquement précipité, hors du cocon académique, en des tropiques plus tristes que ce qu'il était permis d'en désespérer.

La première vision idyllique du "corps nu des sauvages" dans l'enchevêtrement baroque d'une jungle tropicale, émoi convenu des jeunes ethnographes en Amazonie, fut pour moi celle d'Indiens vêtus de T-shirts publicitaires dépenaillés sur un fond de terre rougeâtre éventrée par une noria de camions et de bulldozers acharnés à broyer la forêt.
L'intensité euphorique du "premier contact" me fut ainsi ins-

tantanément amère et tout angélisme ethnologique irrémédiablement soustrait au preemier regard porté sur les Yanomami. Rempart et synthèse ironique de mon désarroi je pensai immédiatement aux mésaventures de Radcliffe-Brown en Australie en 1910, commençant son terrain en subissant une rafle policière, la nuit, au cours d'un rite aborigène, et le continuant, dans un hôpital de l'île Bernier, avec des informateurs isolés pour traitement de maladies vénériennes (Kuper (1973) 1978 : 60).

Ces premiers instants sur le terrain et la vision qu'ils m'offrirent ont sans doute plus que toute autre expérience conditionné la suite de mon travail d'ethnologue. Il m'apparut en effet très rapidement que tant se voiler la face que s'abandonner à un mea culpa masochiste (au nom d'un supposé péché originel de l'ethnolgie) me condamnait au même culte confortable de l'impuissance. Il me devint paradoxalement évident que ma place était bien là, dans ce décor baroque et sinistre d'un stade ultime de la Conquête de l'Amérique, à condition d'apprendre à connaître le plus profondément possible le peuple qui la subissait, et d'assumer la responsabilité de ce savoir en devenant l'ambassadeur de la réalité de cette ethnie et l'auxiliaire de sa lutte pour poursuivre son existence indépendante. Le défi pressenti à Paris avait douloureusement pris chair et je comprenais finalement en quoi le hasard qui m'y avait plongé n'en était pas un . Défi dont, selon la célèbre phrase de Pascal, je n'aurais pas recherché la clef sans l'avoir déjà trouvée, et hors duquel il ne saurait y avoir pour moi d'ethnologie.

Ce premier terrain se déroula donc dans le cadre d'un programme d'assistance qui fonctionna tant bien que mal malgré les pressions qui s'exercèrent rapidement contre lui, durant un an environ. Ce qui signifia pour moi, durant tout ce temps, d'avoir à entremêler constamment ethnographique, infirmerie, contrôle des contacts des ouvriers de la route avec les Indiens (alcool, prostitution, exploitation...).
J'effectuai mon premier mois de terrain en compagnie d'A. Ramos qui, alors qu'elle élaborait à la mission Catrimani une grammaire didactique yanomam pour les membres du programme "Perimetral Yanoama", m'associa étroitement à ce travail, afin d'ac-

célérer mon apprentissage de cette langue. Elle me fit aussi largement bénéficier in loco de sa propre expérience de terrain chez les Sanima tant sur le plan pratique que sur celui des méthodes d'enquête. Il me fut également possible durant cette période de pouvoir compter sur les conseils amicaux de N. Cape (volontaire du projet "Perimetral Yanoama") qui m'avait précédé de quelques mois sur le terrain.
Toutes les inévitables formalités administratives ayant rendu possible mon arrivée en territoire yanomami avaient été réglées pour moi à l'Université de Brasilia et à la Fondation Nationale de l'Indien par K. Taylor, directeur du projet, à qui je dois également d'avoir appris ce que signifie l'engagement d'un ethnologue sur le terrain et ce que représente un travail d'assistance en faveur d'une population indigène.
Le Père Saffirio, puis le Frère Carlo Zacquini, de la mission Catrimani, m'ont également apporté durant cette période, ainsi que lors de mes terrains suivants dans la région, un appui considérable tant par leur compréhension amicale que par l'aide pratique qu'ils m'accordèrent.
Je quittai ce premier terrain au début de 1976, au terme de ma bourse d'étude brésilienne, alors que le programme "Perimetral Yanoama" était annulé par la FUNAI à la suite de pressions politiques émanant des milieux militaires (le Territoire yanomami situé entièrement le long de la frontière avec le Vénézuèla est une "zone de sécurité nationale" où les activités des ethnologues étrangers font l'objet d'une suspicion constante).

L'excellente initiation linguistique et ethnographique reçue au début de ce premier terrain m'avait déjà permis de recueillir un volume important de données relatives à l'histoire et à l'organisation sociale des Yanomam du Catrimani malgré la durée relativement courte de cette première enquête (11 mois). Ces matériaux commencèrent à être analysés à l'Université de Brasilia sous la direction d'A. Ramos grâce à une prolongation de trois mois de la bourse qui m'avait été accordée par le Ministère brésilien des relations extérieures (Albert 1976 ; Albert and Ramos 1977 ; Albert 1977).

Mes recherches ethnographiques portèrent par la suite sur l'interprétation traditionnelle de la maladie (Albert 1984a),

le système rituel et la mythologie yanomam ainsi que sur l'histoire et l'organisation socio-politique de trois régions du territoire yanomam qui, nous l'avons dit, partagent une histoire commune sur environ un siècle (Catrimani, Tootobi et Couto de Magalhães).
Ces nouveaux séjours de terrain furent également facilités par les missionnaires (Ordre de la Consolata, New Tribes Mission) et les fonctionnaires locaux de la FUNAI qui, quelles que soient les divergences qu'un ethnologue ne peut manquer d'avoir avec les idéologies qui guident leur travail, se sont le plus souvent révélés des personnalités de grande qualité réellement engagées dans un travail positif en faveur des Yanomami.
Il me semble d'ailleurs d'un conformisme assez malséant de la part des ethnologues, qui à des titres divers ont tous bénéficié de leur appui logistique et de leur expérience des régions dans lesquelles ils ont eu le courage de passer une bonne partie de leur vie, de vouer aux gémonies de façon indiscriminée missionnaires et fonctionnaires gouvernementaux qui, de plus, nous en avons donné l'exemple (supra p. 89), dans une situation de contact avancée, peuvent avoir un rôle nettement favorable à la survie et à la résistance des Indiens.
Ce qui ne signifie pas que tout cela doive nous empêcher d'évaluer de façon critique et de nous opposer effectivement à des pratiques néfastes aux Indiens dans des contextes locaux précis. Mais, d'une façon générale, les Yanomami ont tout à gagner à ce que les uns et les autres se départissent de leur radicalisme idéologique au profit d'accords restreints sur des points pragmatiques (santé, territoire) effectivement importants pour cette ethnie et à ce qu'on n'oublie pas que leurs ennemis réels sont les intérêts miniers régionaux, nationaux et transnationaux qui convoitent leurs terres.

Mes expériences de terrain en 1978, 1979 et 1981 se sont déroulées dans des situations locales beaucoup moins dramatiques que celles dont j'avais été le témoin en 1975-1976. Mon travail extra-académique s'est donc trouvé durant cette période plutôt voué à contribuer à la défense "politique" des droits territoriaux yanomami dans le cadre de l'association brésilienne CCPY (cf. supra, p.74) qui a remis au gouvernement brésilien

un projet de reconnaissance légale du territoire traditionnel de ces Indiens en 1979 (Albert and Zacquini (CCPY) 1979) et soutient une campagne autour de ce projet depuis lors (non sans résultats puisqu'il vient d'être entériné par la FUNAI : Portaria n° 1817/E du 8/1/85 et qu'il devrait faire l'objet d'un décret présidentiel dans un avenir prochain (Albert 1980-1981, 1982, 1983, 1984b).

La considérable dégradation de la situation sanitaire sur tout le territoire yanomami depuis 1981 a imposé à CCPY d'entreprendre une action médicale de grande envergure (signature notamment d'un accord officiel entre FUNAI, CCPY et Médecins du Monde n° 004/84 22/2/84). J'ai participé à ce projet sur le terrain mais aussi en rédigeant une étude sur l'éthno-médecine yanomami (Albert 1984a) et en contribuant à l'organisation à Paris des missions des médecins français en 1984-1985 (cf. Albert 1983, 1984b).

Toutes mes enquêtes de terrain ont été conduites en langue yanomami (aire dialectale Yanomam) et tous mes séjours sur le terrain m'ont exclusivement amené à partager la vie des communautés étudiées dans leurs propres habitations collectives ou campements forestiers. J'ai pu toujours cependant bénéficier de bases logistiques dans les missions ou postes FUNAI qui me permettaient d'entreposer du matériel ou d'effectuer des travaux ethnographiques (travail sur textes mythiques et généalogies notamment) exigeant plus de facilités pratiques que n'en proposent à ce titre les maisons yanomami. Maisons qui sont au demeurant incomparablement plus confortables que les barraquements de ces établissements "blancs" dans lesquels je me suis toujours refusé à véritablement habiter même lorsque je séjournais longuement (pour des raisons de santé ou de travail) dans une communauté qui en était proche.

Mes investigations ethnographique se sont essentiellement déroulées, hors de l'observation directe et des conversations informelles, par des séances d'"interview" régulières et intensives avec une dizaine de personnes qui avaient compris avec une finesse remarquable le travail d'exégète de leur propre culture que je leur proposais de mener.

Ces séances de discussions plus systématiques (les Yanomam employaient à leur propos le terme hiramãɨ : "faire nommer les choses" ou, surtout lorsqu'elles portaient sur des faits sociopolitiques ou historiques, celui de wayamu "effectuer un dialogue cérémoniel d'échange de nouvelles") étaient en général menées soit dans de petits abris (construits à cet effet à ma demande) à quelque distance de l'habitation principale, soit dans des locaux mis à ma disposition par les missions ou les postes FUNAI.

Les personnes qui acceptaient de s'y prêter se trouvaient rétribuées en objets de troc (notamment des outils métalliques: haches, machettes, couteaux, houes mais aussi des pierres à aiguiser, des hameçons, des lignes, des marmites ou des objets destinés à la parure : perles de verre, peignes, miroirs, savons...) suivant leur choix et pour une durée qui leur semblait tolérable. Un système plus rigide basé sur le temps de travail et la valeur monétaire des objets (en fonction du salaire moyen local), utilisé au début de mon terrain, a été rapidement abandonné pour un système moins contraignant et plus conforme à la rationalité des échanges yanomami ou au moins aussi conforme qu'il est possible dans une situation qui l'est aussi peu.
Je maintenais par ailleurs, hors de ces relations économiques avec des "informateurs" réguliers ou occasionnels, avec l'ensemble des familles de la communauté dont j'étais l'hôte (ou de ses visiteurs éventuels), un réseau permanent d'échanges en partie destinés à rétribuer les dons de nourritures qui m'étaient offerts ou les services qui m'étaient rendus et en partie par simple nécessité de maintenir des relations sociales actives avec l'ensemble des membres du groupe (hommes, femmes et enfants entretenant généralement ces relations pour leur propre compte).
Ce jeu subtil et constant d'échanges équilibrés avec tous les membres d'une communauté étant à la fois le garant de mon apprentissage de la sociabilité yanomam et celui de mon intégration dans les communautés qui m'ont tour à tour donné le privilège de leur hospitalité. Il occupait avec les soins para-médicaux, la participation aux activités des hommes de la communauté et quelques petits travaux nécessaires à ma propre

subsistance (cuisine...), le plus clair de mon temps en dehors de mon travail ethnographique proprement dit.

L'accueil que m'ont prodigué les Yanomam a été le plus souvent, pourvu que je m'applique dans toute la mesure de mes possibilités à observer leurs règles de conduite, marqué par une curiosité chaleureuse mais sans complaisance.
Leur humour corrosif permanent et leur promptitude à manifester aussi spectaculairement que possible leur irritation ou leur colère ne me furent certes pas toujours confortables. Il m'est souvent arrivé d'en être désespéré ou furieux ; de m'isoler, de m'engager dans des joutes verbales sans aménité et, par deux fois, de me battre. Mais ma familiarisation progressive avec les règles qui régissent l'un et l'autre de ces aspects fondamentaux de leur ethos en fit rapidement pour moi les caractéristiques les plus attachantes de leur culture hormis l'intérêt, jamais démenti, que suscite en moi sa richesse sensible et sa complexité intellectuelle.
L'idéal de l'"honnête homme" yanomam, tel qu'aurait pu l'immortaliser un Montaigne tropical, et qui se trouve subsumé par le qualificatif waithiri, me semble en effet extrêmement séduisant qui lie indissociablement humour, générosité et vaillance. L'homme waithiri doit être ainsi capable de se montrer farouche au combat et prompt à manifester publiquement la puissance de sa détermination lorsque la situation l'exige mais également de se montrer en toute autre occasion peu regardant de ses biens et virtuose en matière d'ironie et mieux encore d'autodérision. Et cela sans l'ambiguité d'états intermédiaires : qui ne cesse de maugréer sans agir ou de se montrer avare ne peut être qu'un lâche et un homme de peu d'envergure.
Ce terme, waithiri, rapporté par la plupart des ethnographes des Yanomami, a fait souvent l'objet de grossiers contresens dont le plus désastreusement célèbre demeure celui qui a abouti à désigner les Yanōmamɨ comme "Le peuple féroce" ("The Fierce People", Chagnon 1968a).
La réputation de violence des Yanomami n'est donc en fait due qu'au manque de subtilité et de discernement intellectuel et relationnel de ceux qui ont contribué à l'établir.

Les actes de violence effectifs sont chez les Yanomam

quantitativement et qualitativement infinitésimaux par rapport à ceux que produisent nos sociétés dites "civilisées" (mais encore faudrait-il que les ethnologues s'y trouvent personnellement confrontés pour pouvoir comparer ce qui est comparable). Les démonstrations formalisées de bravoure agressive y sont par contre constantes qui constituent un ethos relationnel culturellement valorisé : l'être waithiri (comparable aux rites d'agression des loubards : voir sur ce point Le Monde Dimanche du 17.4.83 : "La baston").
Le tout est d'être capable de percevoir la complexité des jeux menés avec habileté sur tous les registres du "waithirisme" pour déjouer ou encadrer la violence "pure", anomique : démonstrations de vaillance, humour et générosité (on peut se battre en combat ritualisé pour "apaiser la colère", s'offrir des présents, tourner en dérision la situation conflictuelle). Jeux qui ne sont certes pas toujours possibles, ou même souhaités, mais demeurent un modèle largement dominant.
On peut donc dire que, d'une certaine manière, tout est fait dans la culture yanomam pour canaliser la violence en l'évitant ou en lui fournissant des cadres formels : les règles d'expression de la colère, la ritualisation des affrontements (duels ou guerre), ou les échappatoires qui lui sont ménagées (humour, générosité).

Nous le verrons de plus, au cours de ce travail, la symbolisation de la violence est une des préoccupations les plus constantes et méticuleuses de la culture yanomam, aussi bien entre alliés politiques qu'entre ennemis, et prime notablement sur la violence effective.

Même la guerre Yanomam est plus "bonne à penser" que "bonne à tuer" (ce qu'elle ne se prive pas de faire pourtant à l'occasion). Lors de mes 27 mois (1975-1984) de séjour parmi les Yanomam, je n'ai enregistré ainsi que deux incursions guerrières ayant fait des victimes (estimées à 9 personnes) pour toute la région étudiée (la présence de missions et de postes FUNAI a cependant, nous l'avons noté, sans doute ralenti la dynamique des guerres traditionnelles, quoique la présence de fusils en accroisse les victimes(7)). 131 causes de mort relevées dans les généalogies de quatre communautés du haut

Catrimani ne permettent de dénombrer que 9 décès à la suite de violences guerrières (soit 7 % des morts : autant que les morts de vieillesse durant la même période ; cf. infra, Annexe I Tableau 29). Colchester rapporte chez les Sanɨma occidentaux un raid meurtrier sur 22 mois de terrain ; soit 1 homicide en 5 ans (Colchester 1982 : 105) et Taylor 4 homicides en 10 ans chez les Sanɨma orientaux (Taylor 1974 : 25).
Les Yanōmamɨ semblent présenter un taux d'homicides guerriers plus important : Chagnon (à partir de données généalogiques) donne ainsi environ 20 % de 559 décès pour les Yanōmamɨ méridionaux (mais 43 % de morts dues à des épidémies qui auraient plutôt justifié que l'on désigne les Yanōmamɨ comme "le peuple décimé" que "le peuple féroce" ! ; Chagnon 1974 : 160) .
Par contre, Lizot, dans un article de 1972 (précisément consacré à dénoncer le montage sensationnaliste axé sur la violence auquel Biocca (1968) a soumis le récit de captivité d'Helena Valero) nous apprenait qu'au sein d'un ensemble de 15 communautés des Yanōmamɨ occidentaux il n'avait relevé durant son terrain qu'un seul raid meurtrier et que d'une façon générale les décès imputables à la guerre ne représentaient que 10 % des morts (données généalogiques) ; (cf. Lizot 1972 : 216)[8].

Même les chiffres enregistrés pour les Yanōmamɨ méridionaux, qui semblent exceptionnels pour l'ensemble de l'ethnie, n'ont rien d'exorbitants[9]. Ce sont, rappelons-le, des taux

---

(7) Voir Davis 1976 : 22, sur l'impact de l'introduction des fusils dans les incursions guerrières yanomami.

(8) Voir également Lizot 1984b : 208, note 42 : "Il faut aussi dire que l'on peut vivre une année entière dans une communauté sans assister à un acte de violence, sans être témoin d'une seule expédition de guerre" ; voir également Lizot 1984b : ch. VIII : 167.

(9) Les données comparatives présentées ici ne le sont évidemment qu'à titre indicatif étant donné leur hétérogénéité. Le seul indice valide me semble être celui du pourcentage d'homicides guerriers par rapport au nombre total des décès enregistrés dans les généalogies d'un nombre aussi important que possible de communautés dans chacune des régions étudiées. Un tel indice a été produit par Lizot (1972 : 216) sur 15 communautés des Yanōmamɨ occidentaux (nombre de décès non précisé) et par Chagnon (1974 : 160) sur un nombre de communautés des Yanōmamɨ méridionaux non précisé (559 décès) ; nous avons proposé nous-même un taux pour les Yanomam sud-orientaux (taux provisoire

représentatifs d'une forme de violence collective institutionnelle, comparons-les donc à ce qui est du même ordre dans nos sociétés : des statistiques sur la mortalité guerrière, par exemple[10] (mortalité masculine sur 4 ou 5 générations). Bien qu'ils ne dédaignent en rien les démonstrations agressives et qu'ils puissent parfois faire preuve de cruauté, les Yanomami sont sans doute statistiquement moins effectivement violents envers leurs ennemis que les nord-américains le sont envers les membres de leur propre famille (1/4 à 1/3 des homicides sont aux Etats-Unis des meurtres domestiques : Chesnais, 1981 : 79).

Le mythe de la violence yanomami ne repose donc en fin de compte que sur des amalgames grossiers[11] ou des fantasmes

---

sur 131 décès, 4 communautés). Reste qu'il s'agit là de décès tous sexes confondus (sauf accident ou "bavure", les femmes ne sont pas victimes de raids guerriers). La mortalité due à la guerre donnerait chez les Yanōmamɨ méridionaux 17 % du total des décès (mais presque 31 % des seuls décès masculins) ; chez les Yanomam sud-orientaux, nous obtenons 7 % des décès (environ 14 % des seuls décès masculins), et Lizot donne 24 % des décès adultes masculins. Un calcul plus juste encore (tel celui de Lizot) ne devrait prendre en compte que les décès d'adultes et d'anciens (là encore, il est exceptionnel que des enfants soient victimes de raids guerriers) ce qui n'a pas été fait pour les Yanōmamɨ méridionaux et les Yanomam sud-orientaux. Cependant, le fait que les décès d'enfants soient extrêmement peu enregistrés dans les généalogies (5 sur 131 dans notre matériel analysé) rend les chiffres présentés sans doute proches de la réalité des décès masculins en guerre.

(10) Colchester pour démonter la faible importance de la violence effective chez les Yanomami propose le calcul d'un taux d'homicides guerriers par mille habitants/an (Colchester 1982 : 105-106). Il arrive à des résultats intéressants : 0.1666 morts par homicide/1000/an pour les Sanɨma occidentaux, 1.133 pour les Sanɨma orientaux et 3.397 pour les Yanōmamɨ (occidentaux et méridionaux); 0.293 pour les Kung San du Kalahari, considérés comme un peuple particulièrement pacifique, et 0.202 pour Chicago. Malgré ces excellentes intentions, ce type de calcul nous semble cependant inapproprié en ce qu'il compare, entre autre, un taux de violence collective (homicides guerriers) et un taux de violence privée (meurtres). Il a cependant le mérite de montrer que la violence guerrière yanomami est relativement proche du taux de violence privée des villes nord-américaines (donc qu'elle est sans doute incommensurablement inférieure à la mortalité guerrière de nos sociétés).

(11) Amalgames entre violence collective et violence privée, entre violence effective et violence symbolique...

douteux sur l'"état de nature" qui sont indignes d'anthropologues mais qui tiennent cependant au fait que la société yanomami semble traiter culturellement la violence (quelle que soit sont origine et ce n'est pas à mon sens aux ethnologues à s'interroger sur ce point ; cf. supra, pp.28-29) d'une façon symétrique et inverse à la "nôtre" (middle-class euro-américaine).

La violence yanomami, dans sa simulation et dans son actualisation, est culturellement valorisée mais strictement codée et encadrée, restreignant ses victimes effectives à un taux relativement faible tandis que la violence anomique se trouve réduite au minimum. Notre culture favorise le refoulement social des manifestations ouvertes d'agressivité ; niant toute valeur culturelle à la violence celle qui ne manque pas de survenir, ne disposant d'aucun cadre formel d'expression, ne peut que devenir incontrôlable (voir P. Bohannan 1967: XI-XIV).

Ni "bons sauvages" ni "peuple féroce" (voir également Sponsel, 1982 : 10-12 pour une critique de la réputation de violence faite aux Yanomami) les Yanomami constituent simplement un des derniers peuples amérindiens encore relativement libres qui incarne avec une vitalité certaine un modèle culturel original dont l'ethos - quelque peu dionysiaque - et l'eidos - privilégiant la violence symbolique-peuvent séduire ou excéder suivant des dispositions ethno-centriques ou idiosyncrasiques finalement d'une importance limitée (sur ethos et eidos, cf. Bateson (1936) 1971).

Il n'en reste pas moins que ces caractéristiques culturelles, originales et complexes, méritent non seulement le respect dû à toute diversité humaine, mais doivent jouir, de plus, d'un droit fondamental à l'existence et à la permanence. Or, c'est précisément ce droit élémentaire à la différence qui se trouve maintenant gravement menacé[12].

---

(12) A cet égard, la violence dont on doit se préoccuper est celle de la guerre que mène contre les Yanomami le front pionnier régional (et ses prolongements nationaux et transnationaux) et dont les victimes sont notablement plus nombreuses que celle de la guerre indigène (Davis 1976 : 13, Sponsel 1982 : 10-12).

Que le mode de vie et de pensée yanomami suscite fascination, répulsion ou complicité sans complaisance, son élimination doit être intolérable pour tous[13] : le droit à l'existence physique et culturelle de tout groupe humain dans sa spécificité est un droit universel qui impose d'être défendu (par) pour tous avec la même énergie sous peine de n'être revendicable par (pour) aucun.

Mais, revenons pour quelques mots de conclusion, à notre terrain. Nous aurions pu sans doute ici, en quelques pages d'apprenti littérateur, nous essayer à un baroque convenu pour tenter de restituer les beautés (extrêmes) de la forêt tropicale - mais qu'ajouter après Cendrars ou Carpentier (ce dernier d'ailleurs inspiré dans "Le partage des eaux" par les Yanomami et leur habitat) ?
Nous aurions pu tenter, dans la même veine, de brosser un tableau lyrique de la vie quotidienne yanomami. Le genre, trop familier dans la littérature "amazoniste", recèle par ailleurs des réussites littéraires qui me semblent définitives :"Tristes Tropiques"(1955), bien sûr, mais également "Le cercle des feux" (1976) de Lizot, sur les Yanomami précisément, ou "La Chronique des Indiens Guayaki" (Clastres 1972) et "Aimables Sauvages" (Huxley 1960).
Nous aurions pu enfin infliger une description des menues contingences pratiques et psychologiques de l'exercice du terrain. Mais à quoi bon insister sur ce que Malinowski, initiateur des grandeurs de l'observation participante, a consigné dans un journal impitoyable (1967) des petitesses et des misères, mais aussi des remises en question, de l'ethnographe de terrain ? Et que peut-on ajouter aux pages sans complaisance de"Tristes Tropiques"sur la routine du métier ?

---

(13) La réputation de violence des Yanomami a déjà fait qu'un célèbre anthropologue britannique n'a pas hésité à refuser de s'associer aux initiatives de ceux qui contribuent à défendre leurs droits et qu'au Brésil, un général a tenté, en 1978, de démembrer leur territoire en un archipel de micro-réserves. Dans le premier cas, les Yanomami semblaient trop méprisables pour qu'en s'en préoccupe, dans le second, trop belliqueux pour coexister sur un territoire unique.

Les essais littéraires ou les états d'âmes de l'ethnographe de terrain contribuent de façon à mon sens très relative à une connaissance précise du groupe dont il étudie la pensée et le mode de vie (bien que ces registres fassent toute l'audience de l'ethnologie auprès d'un d'un public plus large que celui dont l'intérêt va véritablement à la discipline intellectuelle qu'elle constitue). C'est pourquoi nous avons choisi dans cette introduction de donner plutôt des indications succinctes - mais à notre sens indispensables - sur les "entours" de notre terrain (situation et histoire du contact, littérature existante sur la population étudiée, conditions et méthodes de l'enquête...). Informations qui me semblent encore trop souvent absentes de l'ethnologie des Yanomami dans laquelle, insistant trop sur l'isolement de cette société, certains semblent en faire une entité atemporelle,suspendue dans les limbes, et où, de surcroît, l'observateur n'a ni place tangible ni liens avec le monde auquel il appartient.

On en sera maintenant je l'espère persuadé, les Yanomami ne sont en rien un "continent perdu" de l'ethnographie surgi des temps pré-colombiens ; pas plus que ceux auxquels ils accordent le privilège (rétribué) de leur enseignement ne posent sur leur réalité un regard transcendental.

Cette introduction est donc essentiellement vouée à dissiper un peu les "brumes" (d'autres, rares, l'ont fait systématiquement : J.P. Dumont, 1978) qui entourent trop souvent les "terrains" des basses terres sud-américaines et en particulier ceux qui ont été menés chez les Yanomami (Voir cependant Chagnon 1974, sur les méthodes d'enquêtes). Il n'est en effet pas rare que l'on ait quelque peu tendance dans les études amazoniennes, à "gazer les méthodes d'accès" (Lévi-Strauss 1955 : 40) ; à occulter les "coulisses" de l'entreprise ethnographique, c'est-à-dire les conditions qui rendent possible ce travail, le contexte historique et politico-économique dans lequel il s'inscrit au moment où il s'exerce mais aussi la manière dont on s'y implique[14].

---

(14) Ce que l'on ne doit pas confondre avec de vaines introspections sur les racines obscures - et qui peuvent le rester sans dommage - de la "vocation".

CHAPITRE IV - OBJET DE LA THESE

La contribution que nous souhaitons apporter dans le présent travail est essentiellement double, ethnographique et ethnologique.

Contribution ethnographique

Cette thèse se trouve en premier lieu conçue comme un apport, sur deux plans, à l'ethnographie de l'ensemble linguistique et culturel yanomami.

Il s'agit ainsi, d'une part, de l'exposition de matériaux portant sur un des sous-groupes de cet ensemble, les Yanomam, que nous désignerons à partir de maintenant sous leur ethnonyme précis le plus courant : Yānomamë, le plus méconnu (avec les Yanam) bien qu'il soit le second par l'importance démographique) (voir supra, p.49).

Les Yanōmamɨ ont été en effet intensément étudiés (au Vénézuéla) d'abord par Chagnon (1966, 1968a, 1974)[1] puis par Lizot (1970, 1975 a et b, 1976, 1984b) et enfin par une nouvelle génération d'ethnographes comme Melancon (1982), Fredlund (1982) et Good.
Il en est de même pour les Sanɨma (au Brésil et au Vénézuéla) par Ramos (1972, 1980), Taylor (1972, 1974) puis par Sponsel (1981) et Colchester (1982).

Il s'agit, d'autre part, de l'analyse de données relatives à un ensemble de domaines ethnographiques qui n'ont jamais fait l'objet d'une appréhension spécifique ou systématique ("holiste") dans la littérature consacrée aux Yanomami, tels l'interprétation politique de la maladie (théorie de la sorcellerie, du chamanisme agressif... pathogénie, composantes de la personne...) ou le système rituel (rites d'homicide, rites funéraires, rites de puberté...).
Dans la volumineuse et remarquable production récente sur cette ethnie seules de rares études ont d'ailleurs été, d'une façon

---

(1) Nous ne ci ons ici que des ouvrages ou des thèses.

générale, dédiées aux systèmes de représentation, et toujours de façon dissociée selon des thèmes monographiques. Lizot, (1975a) a ainsi donné un recueil de mythes d'excellente qualité pour les Yanōmamɨ, Colchester de même pour les Sanɨma (1980). Taylor (voir bibliographie, supra,pp. 77-78) a publié un certain nombre d'études sur les prohibitions alimentaires, les classifications animales et sociales et le chamanisme pour les Sanɨma.Alès et Chiappino (1982) un article succint sur la thérapie chamanique pour les Yanōmamɨ. Clastres et Lizot (1978) l'unique étude sérieuse portant sur le rite funéraire yanōmamɨ.

Dans les années 1950 à 1970, plusieurs auteurs plus anciens ont cependant proposé, sur les Yanōmamɨ et les Sanɨma, des articles ou des ouvrages consacrés aux rites funéraires (par exemple, Cruxent (1953), Zerries (1955), Barker (1955),Barandiaran (1966, 1967), Becher (1968), Knobloch (1975b) ; à la mythologie : Polykrates (1966/67, 1974), Becher (1959, 1974, 1976, 1979), Barandiaran y Aushi Walalam (1974), Cocco (1970) ou au chamanisme : Zerries (1960), Barandiaran (1965) (on trouvera également des données éparses sur tous ces sujets in Cocco 1972, 1975 et Biocca 1966, vol. II et III, 1968).

Ces travaux sont, pour la plupart, desservis soit par une base ethnographique de médiocre qualité en raison d'un séjour insuffisant sur le terrain, soit par une problématique ethnologique (lorsqu'il y en a une) totalement obsolète. Parfois par les deux[2].

On doit également faire remarquer ici que, sur un plan ethnographique plus vaste, les études consacrées à des ensembles rituels (et croyances connexes) sont quasi

---

[2] Nous les avons donc peu utilisés, à quelques exceptions près, pour consacrer toute notre attention à la littérature récente dont la qualité rend la plupart de ces travaux caducs. On y distinguera cependant les écrits du Père Cocco ou ceux de Biocca qui, l'un pour avoir passé une grande partie de sa vie sur le terrain et l'autre pour avoir bénéficié des informations d'Helena Valero (captive chez les Yanomami), ont parfois rapporté des informations réellement dignes d'intérêt (peut-être est-ce également le cas de Barandian y Aushi Walalam (1974) que nous n'avons pu nous procurer mais dont on peut espérer que le co-auteur yanomami ait pu voir transmises fidèlement ses informations).

inexistantes dans la littérature consacrée aux sociétés des basses terres sud-américaines, à une très remarquable exception près : S. Hugh Jones (1979), dont le travail brillant sur le système rituel barasana (tukano) n'a pas été sans influencer parfois notre tentative plus modeste.

Les études ethno-médicales sont par contre plus nombreuses sur les ethnies de cette région (Butt-Colson 1976, Langdon 1974; Mitrani 1979a, 1979b ; Perrin 1979, 1982 ; Grenand 1982...). Mais elles ont eu en général tendance à ne pas, ou trop peu, inscrire les données qu'elles examinent au sein du schème socio-politique et symbolique global dans lequel chaque théorie indigène de la morbidité trouve habituellement son sens pour la population qui la vit.

Notre souci constant d'offrir dans ce travail une contribution ethnographique consistante et précise, tant sur le plan des études yanomami que dans le domaine des recherches consacrées aux sociétés autochtones des basses terres sud-américaines, sera perceptible au lecteur dans la préoccupation que nous avons eue - et qui pourra sans doute paraître excessive - de donner des descriptions détaillées des faits observés et des exégèses ou des normes recueillies à leurs propos. Ces citations occupent d'ailleurs une place toute particulière dans notre texte par lesquelles nous avons tendu à "rendre aussi précisément que possible les contours verbaux de la pensée indigène" (Malinowski (1922) 1978 : 23) en produisant, comme le recommandait cet auteur, un corpus inscriptionum (op.cit.:24), en l'occurrence yãnomamë, qui répertorie des énoncés vernaculaires relatifs à tous les aspects culturels analysés[3].

Cette volonté de rester très proche de l'ethnographie tout au long de l'analyse que nous proposons s'exerce sans doute au détriment de la fluidité de notre texte. Nous avons toutefois adopté cette solution pour éviter le plus possible ce que Sperber(1982 : ch. I)a désigné sous le terme de "style indirect libre" : un style d'écriture ethnographique qui mêle de façon inextricable données et supputations, matériaux effectifs et

---

(3) Voir l'usage abondant qu'en fait également Lévi-Strauss dans son essai ethnographique (1948) consacré aux Nambikwara.

interprétations (extrapolations) implicites (intuitives) jusqu'à rendre les premières parfaitement inutilisables puisque pratiquement indéterminables ; invoquons là encore Malinowski : "I consider that only such ethnographic sources are of unquestionable scientific value, in which we can clearly draw the line between, on the one hand, the results of direct observation and of native statements and interpretations, and on the other, the inferences of the author, based on his common sense and psychological insight" (op.cit : 3).
Nous avons donc ici choisi la discipline, sans doute austère et vétilleuse, qui consiste à dissocier le plus clairement possible dans l'énoncé ponctuel de chacun des ensembles de données étudiés tour à tour ce qui relève des faits recueillis (observations, statistiques, énoncés) et ce qui relève de nos propres interprétations ou généralisations.
Nous pensons avoir ainsi certainement perdu en élégance "littéraire", mais au moins gagné en validité scientifique dans la mesure où présentant des faits et des interprétations nous laissons ouverte la possibilité de confirmer ou d'infirmer la qualité des uns et la logique interne des autres, ainsi que celle des opérations intellectuelles qui font découler les secondes des premiers. Nous pensons donner ainsi les moyens d'apprécier rigoureusement la portée empirique de nos hypothèses sur les représentations culturelles que nous analysons en ayant pour horizon de pouvoir rendre possible une réinterprétation aussi documentée que possible de nos données. Il s'agit là bien entendu d'un exercice assez inconfortable en ce qu'il impose de rendre intelligible un univers mental profondément exotique par une traduction recevable dans les termes du nôtre tout en s'efforçant, en sens inverse, de demeurer aussi proche que possible de la spécificité des représentations interprétées en donnant de surcroît au lecteur les moyens d'évaluer la fidélité de ces interprétations.

Ayant ainsi précisé les intentions qui ont guidé notre traitement et notre présentation de l'ethnographie yānomamë, nous laisserons sans autre commentaire nos lecteurs juges de la validité de la démarche et des résultats de l'entreprise.

Contribution ethnologique

La seconde contribution qu'entend proposer ce travail est d'ordre plus théorique en ce qu'elle propose une perspective analytique différente de celles qui ont orienté jusqu'à présent les études consacrées à l'organisation du champ des relations politiques yanomami.
Nous reviendrons d'abord sur les acquis de cette littérature que nous discuterons brièvement avant de poser les arguments théoriques qui sous-tendront notre propre démarche.

Nous savons, depuis les travaux de Chagnon (1966, 1968a, 1968b, 1974)[4], que l'étude empirique des relations intercommunautaires yanomami[5] permet de mettre en évidence au sein de cette ethnie d'une part des sous-ensembles de communautés liées par des relations historico-démographiques et d'autre part, des sous-ensembles de communautés associées par des réseaux de relations matrimoniales synchroniques. La relation entre ces deux types de sous-ensembles prenant la forme d'une superposition partielle.

Dans le premier cas, la loi de composition de chaque sous-ensemble de groupes locaux considéré repose sur une relation de commune origine : les communautés qui s'y trouvent incluses sont toutes issues, dans un passé évalué approximativement à 150 ans et par fissions successives, d'une unité résidentielle

---

(4) Voir par la suite Lizot (1971) 1984b : ch. VIII ; Ramos 1972 ; Lizot (1977) 1984b : ch. VI ; Colchester 1982 ; Hames 1983b; Lizot 1984a.

(5) Chacun des quelques 380 (240 au Vénézuéla, environ 136 au Brésil) groupes locaux qui constituent l'ethnie Yanomami habite une maison collective conique ou tronconique comprenant d'une trentaine à quelquefois plus de 150 personnes (à l'exception notable des Sanima et d'une partie des Yanam dont les communautés sont constituées de petites huttes rectangulaires aux toits à double pente comprenant des familles étendues). Une telle unité locale est désignée par un nom de lieu suivi de-theribë: "habitants de ..." ; par exemple : Wabokohibitheribë : "les habitants de l'endroit où s'élèvent des arbres Clathrotropis macrocarpa". En yãnomamë la maison collective est désignée par le terme yano et l'unité sociale qu'elle constitue par celui de yahitheribë: "les co-résidents".

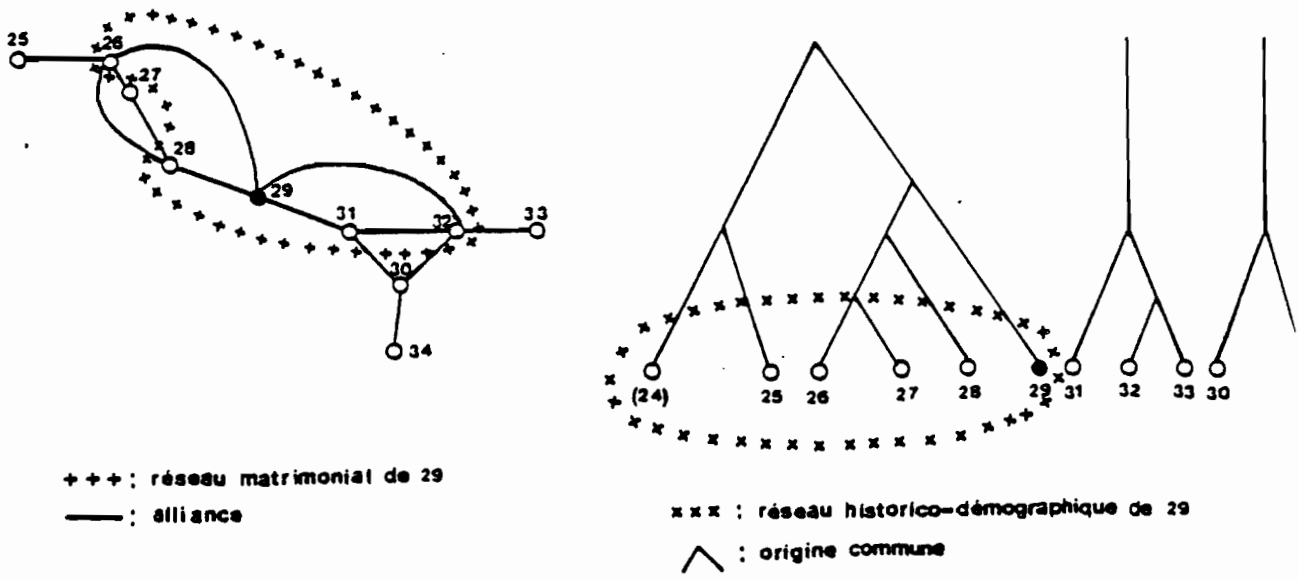
unique. L'ethnographe y est donc à même de retracer dans la mémoire de ses plus anciens "informateurs" à la fois la chaîne des sites successivement occupés par les communautés du sous-ensemble (chaîne toponymique) et l'arbre généalogique qui lie de façon concomitante les membres des communautés qui le constituent (chaîne onomastique)[6].
Chagnon a désigné ces sous-ensembles par le concept de "blocs de population" (Chagnon, 1974 : ch. 2) qui s'est depuis trouvé largement repris dans la littérature consacrée aux Yanomami. Il suppose par ailleurs (cf. Lizot, 1984a : 36), comme il est théoriquement permis de le penser, que ces "blocs de population" entretiennent entre eux des relations également fondées sur l'origine commune et ceci jusqu'au niveau global d'inclusion de l'ethnie.

Dans le second cas, la loi de composition de chaque sous-ensemble de groupes locaux considéré repose sur le maintien, par chacun d'entre eux d'un réseau d'inter-mariages externes. Ce réseau de relations, cette fois radial et synchronique et non plus arborescent et diachronique comme dans le cas précédent, définit ainsi pour chaque communauté l'ensemble de ses alliés politiques stables (ceci dans une aire de proximité géographique variable suivant les régions du territoire Yanomami). Ces réseaux matrimoniaux centrés sur chaque groupe local se recoupent toujours partiellement pour former de proche en proche un treillis intercommunautaire là encore coextensif à l'ensemble de l'ethnie Yanomami. Il est à remarquer que cet aspect des relations intercommunautaires yanomami, inévitablement noté par tous leurs ethnographes (cf. par exemple Chagnon 1968a : 98 ; Ramos, 1972 : 157-159 ; Lizot, 1985 :77...), a relativement moins été pris en considération dans l'analyse des

---

(6) Si les chaînes toponymiques constituent l'armature privilégiée de la mémoire historique Yanomami, les chaînes onomastiques sont par contre culturellement restreintes par un très strict interdit sur le nom des morts (cf. infra ch. XII.1.). Le savoir généalogique obtenu par l'ethnographe a donc, dans cette société qui ne transmet pas les noms de ses défunts, des limites très précises. C'est tout simplement la connaissance personnelle des connexions généalogiques enregistrées durant leur propre existence par les plus anciens de ses informateurs : 4 générations (morts et vivants) au maximum en général, exceptionnellement 5 (cf. Héritier 1981:162-163).

relations socio-politiques yanomami, probablement en raison de l'influence dominante, jusqu'à une période récente, des modèles arborescents de structure sociale (histoire du peuplement, généalogies) en anthropologie à la suite des grands travaux africanistes classiques. Pourtant, malgré une norme d'endogamie locale très explicite, la proportion de mariages intercommunautaires demeure assez considérable dans les différents sous-groupes Yanomami (64 % chez les Yanomami : Lizot, 1985 : 96 ; 70 % chez les Sanima : Ramos 1972 : 155 ; 46 % cependant chez les Yãnomamë : Albert 1976 : 26[7]).
Les deux grands types de relations sociales intercommunautaires empiriques que nous venons de définir (histoire du peuplement et généalogies vs. réseaux politico-matrimoniaux) ne définissent pas, comme nous l'avons suggéré, des sous-ensembles de groupes locaux isomorphes. Nous avons ainsi le plus souvent une situation de la forme suivante (vallée du Catrimani 1975 - Albert 1976) :



(La numérotation des communautés renvoie à celle de notre carte supra p

FIGURE 2

---

(7) Données Yãnomamë provisoires qui portent sur 5 communautés en 1976 (50 mariages depuis la fondation des groupes locaux). Le mariage prescrit chez les Yãnomamë est avec la cousine croisée bilatérale : thuwë a yayë. La terminologie de parenté est de type Dravidien, avec W = MBD = FZD. La préférence idéale va à une cousine croisée bilatérale co-résidente (cf. infra ch.VII.2).

Si l'on accepte maintenant, comme nous le faisons, le bien-fondé de la critique structuraliste de la notion de structure sociale considérée comme la somme d'un ensemble de relations sociales empiriques (voir la critique de Radcliffe-Brown par Lévi-Strauss, 1958 : 333-341), nous nous trouvons mis en demeure de nous interroger, au-delà des données que nous venons de décrire, sur l'existence d'un système indigène de catégories socio-politiques supra-locales. Catégorisation qui se révélera coïncider avec les relations empiriques considérées ou viendra éventuellement les redécouper d'une façon différente, transversale.
Nous admettrons donc ici, comme point de départ de notre discussion des acquis de l'ethnographie Yanomami, que tout système social correspond à une réalité intellectuelle qui le constitue comme tel (voir Lavondès 1969 : 29) et que sa caractérisation passe de ce fait avant tout par l'analyse des conceptualisations indigènes qui lui confèrent consistance et opérationnalité[8].

Chagnon, premier ethnographe "moderne" des Yanomami, s'interrogeant précisément sur la question de ces catégories socio-politiques indigènes, a choisi, comme d'ailleurs la plupart de ceux qui l'ont succédé, de porter toute son attention sur les relations intercommunautaires d'ordre historique (résidentielles, généalogiques). Il écrit ainsi fort clairement: "One of the major methodological issue has to do with categorization of supra-local cultural entities - clusters of villages with a common origine if you will - and how these entities are, in native "emic" views, often determined by political context that conflict with the general notion of lineal descent held by the same natives" (Chagnon 1974 : 69). Il postule donc ici que réseaux empiriques de relations historiques entre groupes lo-

---

(8) Ce que Sahlins (1965) nous semble avoir établi de façon particulièrement convaincante en montrant par exemple que dans le domaine des groupes de descendance, systèmes agnatiques ou cognatiques n'ont en fait que des variations insignifiantes au niveau de leur composition empirique et qu'ils ne sont donc que "different ideological permutations of the same genealogical affair" (op.cit. : 104).

caux d'origine commune ("blocs de population") et de relations généalogiques entre membre de ces communautés d'origine commune ("lignages") sont culturellement entérinées comme telles au titre de catégories politiques supra-locales et par ailleurs que leur usage concret peut s'avérer contradictoire en fonction de stratégies politiques ad hoc.

Une telle proposition nous semble prêter à discussion. D'une part, parce que l'existence effective de segments lignagers locaux ("local descent groups") et plus encore de lignages supra-locaux chez les Yanomami (au moins chez les Yanōmamɨ) nous semble jusqu'ici reposer sur une démonstration assez fragile et d'autre part, parce que l'existence de "catégories résidentielles historiques" (recouvrant des "blocs de population" empiriques), si elle nous semble effectivement culturellement fondée, ne paraît qu'être secondairement opérationnelle au plan politique.
Nous examinerons dans les pages qui suivent successivement ces deux questions : la catégorisation indigène d'unités à référent généalogique et à référent historico-résidentiel ("lignages" et "blocs de population"). La première sera principalement envisagée à partir de données Yanōmamɨ de Chagnon et Lizot, la seconde à partir de données Yānomamë.

Les segments lignagers locaux Yanōmamɨ tels que les décrit Chagnon n'ont aucune caractéristique de "groupe constitué" ("corporate group") stricto sensu (hormis les arrangements des mariages de leurs membres féminins, fait sur lequel nous reviendrons) (Chagnon 1968a : 69), ils n'ont aucune profondeur généalogique (op.cit: 1968a : 68, note 9), ils ne sont pas nommés (Chagnon invente d'ailleurs des noms de lignages ad hoc: op.cit: 65), ils n'ont aucune forme d'articulation solidaire au niveau supra-local (op.cit: 66) et ne partagent aucune propriété symbolique (Chagnon 1966 : 205).
L'argumentation de Chagnon en faveur de l'existence effective de ces segments lignagers locaux repose essentiellement sur quatre points :

1) l'existence d'un concept (mashi) qui signifierait

"groupe de choses similaires" et dans le contexte de la parenté "parents patrilinéaires" (op.cit: 61, note 7), ce concept s'entendant au niveau supralocal ;

2) le fait que les Yanõmamɨ retraceraient des relations généalogiques patrilinéaires spontanément, au niveau local et supra-local, pour définir des relations inter-individuelles (op.cit: 65-68) et leur appartenance à un segment lignager local (op.cit: 68) ;

3) le fait que ces segments lignagers locaux partageraient la même résidence (op.cit.: 68-69) ;

4) le fait, enfin,que ces groupes arrangeraient solidairement les mariages de leurs membres féminins(op.cit.: 69-70).

Lizot ((1977) 1984b : ch. VI), reprenant une démonstration de l'existence des lignages Yanõmamɨ affirmée mais laissée en suspens depuis ses premiers écrits (cf. Lizot (1971) 1984b : 144), prend également appui sur le concept de mashi qu'il définit, quant à lui, comme une catégorie recouvrant un ensemble de consanguins masculins (germains et parallèles) de même sexe et même génération qu'ego (Lizot (1977) 1984b : 109). Dans "l'usage courant" ce terme ne s'appliquerait pleinement qu'aux paternels et se trouverait étendu pour englober un ensemble de personnes issues d'un ancêtre masculin commun("lignage agnatique": op.cit: 111) et même, au-delà, à un ensemble de descendants patrilinéaires d'un ancêtre putatif (op.cit.: 112) débouchant sur une notion proche de celle de clan ("clans" dotés toutefois d'une "réalité sociale à peine perceptible": Lizot 1985 : 84). Lizot invoque également l'argument de la résidence commune des membres d'un groupe lignager local et la précise en ajoutant que chacun de ces groupes occupe un espace distinct au sein de l'habitation collective (Lizot (1977) 1984b : 113) ; celui de la segmentation inter-communautaire des lignages (op.cit.: 114) et celui, enfin, de leur profondeur généalogique équivalente à trois générations (vivants) (op.cit.: 114) et pouvant aller jusqu'à 5 générations (morts et vivants) (op.cit: 111).

Il reconnaît l'absence de propriétés "corporate" (op.cit: 114-115) des lignages qu'il postule au niveau local (et a fortiori donc supra-local) et dénie leur fonction de gestion collective des mariages de leurs membres féminins (op.cit.: 113) sur laquelle Chagnon faisait pourtant reposer l'essentiel de sa propre démonstration.
Il affirme par contre également la spontanéité des Yanōmamɨ à retracer des réseaux généalogiques (op.cit: 112) en remarquant toutefois paradoxalement que l'interdit sur les noms personnels (des vivants mais plus encore des morts) fait obstruction à la constitution d'"un véritable savoir généalogique" (op.cit.:112) et que la reconstitution des chaînes généalogiques lignagères, en raison de la prohibilition du nom des défunts, doit passer par les membres d'autres lignages de la même communauté ou d'autres localités (op.cit.: 111).
Lizot ajoute par ailleurs un argument à ceux qu'a proposé Chagnon : l'existence de la transmission d'animaux-emblèmes : noreshi (voir infra ch.V pp.150-156 notre discussion d'un concept similaire chez les Yānomamë (bei a në rishibɨ: "le double-animal"), différents pour les hommes et pour les femmes, transmis de père en fils et de mère en fille[9], qui auraient pu servir dans le passé à déterminer des classes matrimoniales mais dont l'usage s'affaiblirait actuellement (op.cit: 112).

Nous reprendrons maintenant l'ensemble des arguments présentés par Chagnon et Lizot en faveur de l'existence d'un système lignager chez les Yanōmamɨ afin d'évaluer les incertitudes de leurs logiques internes respectives ou les contradictions qui existent entre elles.

1) Le concept de mashi reçoit chez Lizot une définition qui est (au moins dans son acception stricto sensu)incompatible avec le concept de lignage : mashi recouvrant un collectif de consanguins masculins de même génération ne peut définir un lignage puisqu'il exclut les membres féminins de ce lignage, se

---

(9) "Mais il semble que souvent, elle(s) en change(nt) après le mariage" (op.cit.: 112) ; Chagnon (1968a : 48-49) affirme pourtant une stricte transmission parallèle.

réduit à une génération et inclut des utérins (MZS, par exemple).
La restriction de l'application de ce terme uniquement aux parents paternels et son extension à des groupements d'individus qui relèvent des notions de lignage agnatique et même de clan mériterait d'être démontrée par des arguments plus précis que l'invocation de l'"usage courant". Comment justifier en particulier le fait que le sens propre de cette catégorie puisse être aussi contradictoire avec son sens étendu ? La définition de Chagnon, qui ne coïncide à peu près qu'avec l'usage étendu donné par Lizot, est, nous l'avons vu, assez vague : ce concept signifierait "espèce", "groupe", "ensemble de choses similaires" et dans le contexte de la parenté : " ce groupe de personnes auquel je suis relié par les hommes", "parents patrilinéaires" (Chagnon 1968a : 61 note 7).
A défaut d'informations moins ambiguës, il est légitime de s'interroger : ces auteurs n'assimilent-ils pas indûment terme collectif contextuel et unité sociale (Bourdieu 1972 : 259) ou même catégorie de relation (de similitude, de "parenté" précisément) et unité sociale? Ramos (1972 : 192) apporte à ce titre une précision intéressante sur le mashi Yanōmamɨ d'après une communication personnelle de Chagnon (1971) : comme son équivalent (?) Sanɨma hēdu, il s'appliquerait plus précisément à : "a category, group or person in its relationship to (a specified category, group or person"). Voir par ailleurs Ramos 1972 : 71-72 et Colchester 1982 : 163-165 sur l'équivalence mashi/hēdu.

Mashi et hēdu correspondent en fait à deux concepts Yāno-namë distincts mais proches : shinō (ce terme est employé parfois comme synonyme de mashi par les Yanōmamɨ ;cf. Lizot (1971) 1984b : 93, širō) et hwëtu.

Shinō signifie stricto sensu: "seulement (exclusif)" et est utilisé pour définir des catégories de collectifs dans les contextes les plus variés. Kami yamakë shinō : "nous seulement" peut ainsi, dans les registres qui nous intéressent, définir un ensemble de groupes locaux d'origine commune : Yānɨboratheribë kami yamakë shinō bashio ! : "les gens de la chute d'eau du tonnerre sont évidemment des nôtres", un ensemble d'ascendants

lointains (ancêtres cognatiques non-éponymes) : kami yamakë në batabë shinõ : "nous partageons les mêmes ancêtres" ; un ensemble de germains de même sexe et même génération, par exemple : kama kɨbë shinõ... bë hɨ̃e a mõ ubë shinõ ! : "ce sont deux vrais germains ("Ils / elles deux seulement")... issus du sperme de leur père seulement" (locuteur parlant de deux soeurs ou de deux frères de même père) ; on dit plus généralement kamabë shinõ ("eux seulement") d'un ensemble de germains (germains à part entière, germains paternels: mõ ubë yayë hamë : "du sperme véritable" ; ou utérins: bre nahamë : "ensemble du vagin") et/ou de parallèles (toujours de même sexe,de même génération et également patri- ou matrilinéaires), par exemple : nɨ̃ebë yayë hwebarayu kuwobënëha ihirubënë në yayë hwebarayu kuwaɨhëa... kamabë shinõ! ɨnaha thëbë thamãɨ : "De la même façon que leurs mères étaient en relation de soeurs les enfants continuent ("restent") à être en relation de frères... ils sont un ensemble, exclusif ("eux seulement")!c'est ainsi que les gens procèdent!".

Les traits de la catégorie en question sont donc, sur le plan de la parenté : consanguinité (paternels ou utérins,ligne directe ou collatérale), sexe identique et identité du mode de consanguinité (les demi-germains paternels ou utérins sont par exemple qualifiés de kamabë shinõ : "eux seulement" mais aucun ensemble comprenant des consanguins matri- et patrilinéaires ne sera distingué par cette expression).

On ajoutera que kami yamakë shinõ : "nous seulement" peut, comme nous l'avons suggéré, recouvrir des collectifs d'identité dans les contextes les plus divers: hwamabë yamakë shinõ!"nous seulement les invités" (opposés aux amphitryons) ; shaburithëbë yamakë shinõ!"nous seulement les chamanes" (opposés aux gens du commun); yawerebë shinõ ! "ce sont tous des incestueux" ou même shoayabë shinõ ! "ce sont tous (pour moi) des beaux-pères"...

Shinõ peut enfin recouvrir également la notion d'espèce (animale, végétale) et d'une manière générale tout ensemble de choses ou d'êtres identiques(ou partageant une position, des attributs, des propriétés...identiques). Shinõ, ou une expression de la forme: pronom personnel + shinõ , ne peut donc en aucun cas définir une unité sociale et moins encore un

groupe lignager. (En est-il de même de son synonyme yanōmamɨ mashi ?).

Hwëtu désigne en Yānomamë une relation dyadique d'identité ou de symétrie : wayamōramōhi totori ai hwëtu... māutheri a : "la tortue Platemys platycephala est une autre (tortue) similaire à Geochelone denticulata... c'est (une tortue)aquatique"; hwamabënë kōahwëtubema : "les invités (deux groupes) sont arrivés chacun de leur côté (ensemble)", ai thë hwëtuha signifie "de l'autre côté dans une position symétrique", hwëtubëtou : "marcher l'un derrière l'autre espacés régulièrement", hwëtukëkou : "être l'un à côté de l'autre en une série régulière de positions"...
Là encore, ce terme ne peut en aucun cas être pris pour un concept définissant une unité sociale telle qu'un lignage même si des germains peuvent être qualifiés l'un l'autre comme ai hwëtu : "un autre similaire/identique ou en position symétrique". (En est-il de même pour son équivalent Sanɨma hēdu ?).

2) Invoquer le tracé spontané de réseaux généalogiques pour étayer la thèse de l'existence des lignages Yanōmamɨ est, nous l'avons suggéré, un argument problématique en raison de l'interdit sur le nom des morts dans cette société, interdit dont nos deux auteurs reconnaissent d'ailleurs eux-mêmes certaines des implications en ce domaine (Lizot (1977) 1984b : 111-112 ; Chagnon, 1974 : ch. 3). La généalogie d'un groupe d'individus ne peut ainsi être reconstituée (voir au prix desquelles difficultés in Chagnon, 1968a : 10-13 !) qu'à l'aide d'informations produites par des individus qui ne leur sont pas apparentés, au sein de leur groupe local ou mieux, dans une autre communauté : le nom des défunts ne peut être prononcé en la présence de leurs cognats qui ne peuvent, a fortiori, pas le livrer eux-mêmes. Dans ces conditions, on peut là encore s'interroger : nos auteurs ne confondent-ils pas le réseau de connexions de filiation et d'alliance (qui constitue toujours par ailleurs la généalogie des autres) obtenu par leur usage de la "méthode généalogique" (Rivers 1910 ; Conklin (1964) 1969) et reconnaissance culturelle de continua généalogiques socialement et politiquement opératoires (les "descent

constructs" de Scheffler (1966)) ?
Le fait de pouvoir retracer à la demande des relations successives de patrifiliation (au sens anglais) n'atteste d'autre part en rien l'existence d'une idéologie de la descendance à partir de laquelle seuls pourraient prendre forme des groupes unilinéaires (lignagers en l'occurrence) : notre société en offre un bon exemple.
N'y aurait-il donc pas là finalement de la part de nos auteurs réification de leurs diagrammes généalogiques ; glissement du modèle de la réalité à la réalité du modèle (pour paraphraser Bourdieu 1972 : 173) ? Que penser en effet d'une société lignagère où une exclusion aussi drastique du savoir généalogique serait institutionnelle ?

3) L'argument de la résidence commune et distincte des membres du segment lignager local n'est pas absolument probant non plus : Lizot (1985 : 128) n'ajoute-t-il pas que les alliés des lignages qu'il postule peuvent vivre auprès de ces lignages en résidence uxorilocale dans le même secteur délimité de l'habitation collective (voir également op.cit: 53) et que ces unités (segment lignager et alliés uxorilocaux) forment des "factions" opposées à des unités de même nature au sein du groupe local (Lizot 1985 : 128) ?

4) La gestion solidaire des mariages des femmes du segment lignager local par leurs consanguins mâles, affirmée par Chagnon (1968a : 69-70) est démentie par Lizot ((1977) 1984b : 113) qui ont travaillé dans des régions voisines. Mon expérience des faits yānomamë, confrontée à la définition de cette institution proposée par Leach ((1966) 1968:100), m'incline à me ranger ici à l'avis de Lizot.

5) La transmission parallèle (père/fils, mère/fille) d'"animaux-emblèmes" est attestée par Chagnon (1968a : 48-49) et par Lizot ((1977) 1984b : 112). Le premier remarque que:"The inheritance of these "alter-ego" animals has nothing to do with marriage rules and patrilineage exogamy" (op.cit: 49, note 12). Le second écrit: "... les animaux-emblèmes ont pu servir dans

le passé à déterminer des classes matrimoniales, mais l'impression qui prédomine actuellement est que le rituel et les croyances correspondant au noreshi s'affaiblissent" (op.cit, 112) et que si leur transmission est bien parallèle : "... il semble que souvent, elle (la femme NDA) en change avec la résidence après le mariage" (op.cit: 112).
Les précautions oratoires dont Lizot entoure ses deux dernières remarques nous dispenserons d'insister plus avant sur l'extrême fragilité des arguments qui y sont avancés. La transmission parallèle des doubles animaux est stricte chez les Yānomamë comme elle l'est chez les Yanōmamɨ (selon Chagnon) et donc, par définition, logiquement incompatible avec le recouvrement de classes matrimoniales (lignages exogames) dans un système d'échange restreint tel que celui des Yanomami (voir Lévi-Strauss 1967 : 534-535 sur la contradiction entre échange restreint et affiliation sexuelle) ; en voici un exemple :

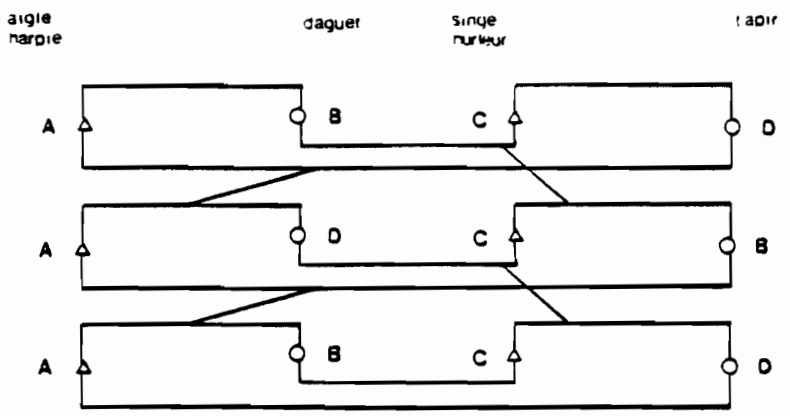


FIGURE 3

Le moins que l'on puisse dire donc, à l'issue de la présentation des faits et arguments que nous venons de discuter, est que les lignages Yanōmamɨ, s'ils existent vraiment[10] (il

---

(10) H. Clastres et Lizot (1978 : 130-131) écrivent eux-mêmes, évoquant l'effacement rituel vétilleux des morts par les Yanōmamɨ : "Les lignages, s'ils existent bien, n'ont pas de profondeur, aucune cérémonie ne rappelle les ancêtres. Tout s'efface...".

n'y en a pas la moindre trace chez les Yãnomamë que nous avons étudiés), sont singulièrement inconsistants et que les descriptions qui nous en ont été fournies manquent quelque peu de précision et de cohérence[11]. Evanescents dans leurs manifestations locales (i.e. au niveau de la communauté - Lizot ((1977) 1984b : 115-116) le reconnaît d'ailleurs volontiers) ils semblent totalement absents sur la scène politique intercommunautaire qui nous préoccupe tout particulièrement dans ce travail. Chagnon nous indique ainsi (1968a : 66, 68, 70) que les segments d'un même lignage situés dans des groupes locaux différents entretiennent des relations hostiles ou le plus souvent pas de relations du tout : "When the village fissions, the paired local descent groups will be more strongly bound to each other by marriage ties than each is to the other local descent groups of its own lineage" (op.cit.: 70). Lizot déclare à plusieurs reprises (in Arvello-Jimenez ed. 1983 : 34-35, 1985 : 71, par exemple) que l'unité politique de base de la société Yanõmamɨ est le groupe local : "Chaque unité résidentielle est un groupe social politiquement indépendant, divisé en lignages et en factions, mais solidaire vis-à-vis de l'extérieur"(Lizot 1984a : 23).

Le système lignager Yanõmamɨ, donné comme un système segmentaire (Lizot (1977) 1984b : 114; 1985 : 136), ne constitue donc en rien, au niveau supra-local, un système politique d'"opposition complémentaire" entre segments collatéraux (Sahlins 1961:332). Il en est d'ailleurs de même chez les Sanɨma (Ramos 1972 : ch. VI) où, là encore, le groupe local est on ne peut plus clairement posé comme l'unité politique pertinente :

"This cases indicates that in Sanɨma society the emphasis of "contraposition" - if any - is not on the lineage segment per se, but on the village. It is the village which interacting together as a group constitutes the political unit of the

---

(11) L'existence de lignages chez les Yanõmamɨ ne laisse pas sceptique que l'auteur de ces lignes : voir Overing Kaplan (1973 : 569) et Murphy (1979 : 220), lequel écrit : "In summary, lacking genealogical depth, residential continuity, self-designation and internal solidarity, I would question the utility of reifying patrifiliation among the Yanõmamö into lineages..." (op.cit: 220-221).

society" (Ramos 1972 : 126).

Après cette longue digression sur les "lignages" yanōmamɨ[12], revenons maintenant à la discussion qui l'a suscitée (supra, p.111) et qui soulevait la question de la conceptualisation indigène des relations intercommunautaires chez les Yanomami.
Si le réseau des relations généalogiques empiriques que l'on peut éventuellement retracer entre membres d'un ensemble de groupes locaux d'origine commune ne servent pas de base, comme nous pensons l'avoir démontré, à une telle conceptualisation (c'est, en tout cas définitivement le cas chez les Yānomamë), qu'en est-il maintenant des relations historiques de corésidence elles-mêmes ? Existe-t-il ainsi une conceptualisation indigène des "blocs de population" empiriques tels que les a définis Chagnon (1974) ?

Chagnon (op.cit.: 67-75) montre le caractère aléatoire et labile de la reconnaissance indigène de ces "blocs de population", constamment manipulée pour s'ajuster aux stratégies politiques concrètes, même si elle est indéniable et importante. Nos données Yānomamë attestent du même type de phénomène. Les "blocs de population" Yānomamë se trouvent désignés par le nom de la communauté ancienne à partir de laquelle se sont, par fissions successives, scindés les groupes locaux qui les constituent. Il est d'ailleurs à noter que ce système de "catégories résidentielles historiques" prend effet à tous les niveaux intermédiaires de fissions pour former une sorte de chaîne arborescente de toponymes à plusieurs niveaux d'inclusion. Ainsi, pour quatre communautés du haut Catrimani(Albert 1976):(voir Figure 4 page suivante)

---

(12) L'existence de lignages chez les Sanɨma semble beaucoup mieux argumentée par Ramos (1972 et travaux ultérieurs, cf. bibliographie, supra, pp. 77-78) bien qu'elle ne soit pas totalement exempte de points intrigants : 52 % de la population étudiée (Ramos 1972 : 89) se trouve par exemple exclue du système lignager (cf. Colchester 1982 : 167).

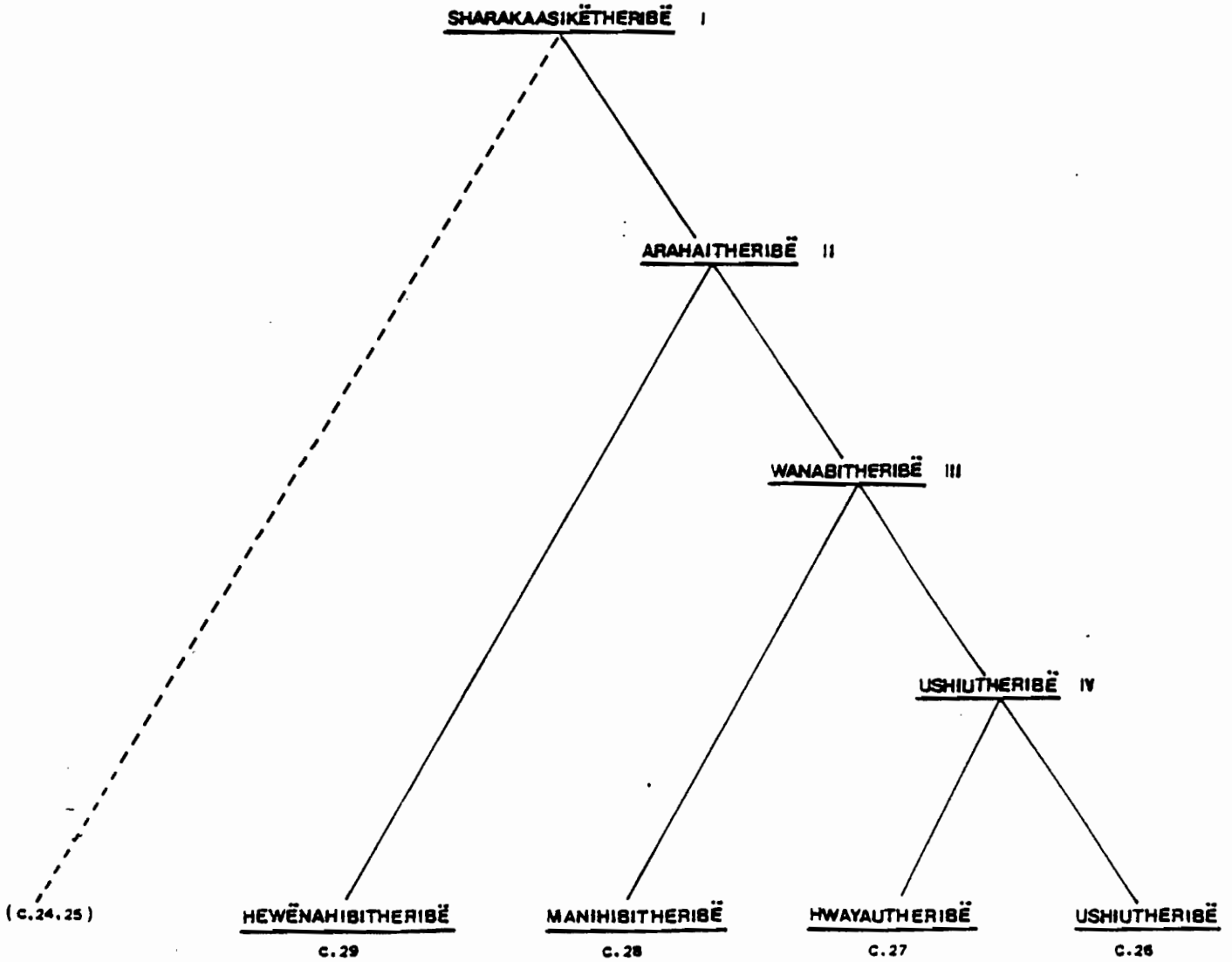


FIGURE 4

NOTES :

+ Les N°s 29, 28, 27, 26 (et 24,25) désignent des communautés actuelles (voir supra cartes p. 52) ;
+ Les n°s I, II, III, IV des communautés anciennes.
- 29 : "habitants de l'endroit où s'élèvent des arbres chauve-souris"
- 28 : "_____ manihi"(non id.),
- 27 : "_____ la rivière du cervidé ",
- 26 : "_____ noire".
- I : "_____ de l'endroit où s'élèvent des cannes à flèches",
- II: "_____ d'un site entourant une colline",
- III:" _____ de l'endroit où s'élèvent des bambous wana" (non id.),
- IV :" _____ la rivière noire".
+ 29, 28, 27, 26 (25,24) peuvent être désignés par : I
+ 29, 28, 27, 26 _____ : II
+ 28, 27, 26 _____ :III
+ 27,26 _____ : IV

Ce type de catégorisation résidentielle-historique inclusive des relations intercommunautaires a peu été décrit dans la littérature consacrée aux Yanomami bien que de nombreuses études historiques aient présenté de telles chaînes de toponymes et que l'on ait fait état de noms de "blocs de population" dont se réclament occasionnellement leurs membres (cf. par exemple, Chagnon 1974; Hames 1983a ; Lizot 1984a). Le seul auteur qui ait porté quelque attention analytique à ce mode de conceptualisation est en fait A. Ramos (1972 : 110-117) qui a désigné les catégories qu'il met en jeu comme des "dispersed residencial categories".

Ce dispositif, dont nous avons donné un aperçu formel à la page précédente, opère, semble-t-il, à des fins essentiellement cognitives de "repérage" social (définition/description) en permettant à chaque groupe local de se situer dans un vaste réseau multicommunautaire par inclusion ou par exclusion en référence à des sous-ensembles historiques de niveau de spécificité croissant.

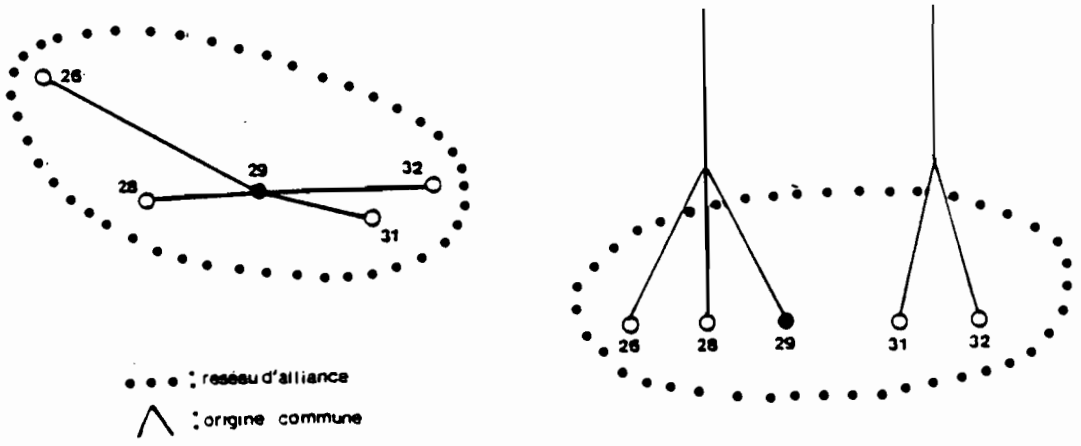
Ainsi, dans l'exemple de la page précédente, tout groupe non-Arahaitheribë désignera-t-il les communautés 29, 28, 27, 26 comme Arahaitheribë, les Hewënahibitheribë désigneront 28, 27, 26 comme Wanabitheribë... etc., à chaque fois, par exemple, qu'ils souhaiteront se distinguer des ensembles de groupes en question pour signifier la tiédeur des sentiments qu'ils leur portent collectivement ou tout simplement pour décrire toute situation, actuelle, récente ou historique, dans laquelle ces groupes locaux sont, ou se sont associés, de façon collective et en dehors d'eux. On dira ainsi Wanabitheribë mohoti mahi yamakë hënɨaɨshiiwanitikohe! : "Les ex-habitants de l'endroit où s'élèvent des bambous wana sont mauvais ("écervelés, malveillants") ils ne cessent de pratiquer sur nous la sorcellerie" ; Wanabitheribënë reahũmu ayoma... Heroutheribëhamë : "Les ex-habitants de l'endroit où s'élèvent des bambous wana sont partis participer à une fête chez les habitants de la rivière Hero" ; Ishoau hekëha Arahaitheribënë bɨrɨobarɨoma...yutuha ! : "Les ex-habitants du "site circulaire" (Arahai) habitaient, dans les temps anciens, aux sources de la rivière Ishoa"...(13). Inversement, par inclu-

sion, on dira : kami yamakë hiki ! Arahaitheribë bre ! ayōmë yamakë në batabë bre bɨrɨoimā ! kami yamakë she ! : "Ils sont bien des nôtres ! Ce sont aussi des ex-habitants du "site circulaire" Arahai ! leurs ancêtres ont migré avec les nôtres dans cette direction (vers le locuteur) ! Ce sont des gens séparés de nous (des "splinters")" ; Wanabitheribë yamakë mokabë shinō bouthare ! ai thëbënë mokabë bouimihe ! : "Seuls nous les ex-habitants de l'endroit où s'élèvent des bambous wana nous possédons des fusils! les autres n'en possèdent pas!"... etc.
Ces "catégories résidentielles historiques" inclusives se trouvent donc utilisées dans une grande variété de contexte et pour caractériser, par inclusion ou exclusion, des identités ou des propriétés collectives, également les plus diverses. Ces contextes peuvent être politiques, historiques, rituels, économiques, sociaux... dans lesquels elles peuvent servir à évoquer des ensembles de communautés amies (ou ennemies); des ensembles de communautés ayant partagé une même migration, une même résidence (ou non), une participation aux mêmes activités cérémonielles, économiques ... (ou non), l'accès aux mêmes biens (ou non); des ensembles de communautés ayant simplement agi ensemble (ou non) dans toutes sortes de circonstances (chasse, voyage, guerre), s'étant trouvées (ou non) confrontées à des circonstances/situations identiques, quelles qu'elles soient (sécheresse, épidémie...)...
La polyfonctionnalité extrême de ce système (contextualité externe) et la ramification de ses niveaux d'inclusion (contextualité interne) justifient à notre sens le fait que nous considérions qu'il s'agisse là d'un dispositif dont l'opérationalité est plus fondamentalement cognitive que sociologique.
Ainsi, sur le plan du champ des relations politiques intercommunautaires qui nous intéresse ici, si nous avons souvent relevé des énoncés de ce type employés pour décrire, ou même parfois justifier telle ou telle relation d'alliance ou d'antagonisme : "nous avons de l'inimitié ou de l'amitié pour

---

(13) Ce procédé peut être employé pour définir une identité individuelle : dans un groupe extérieur au sous-ensemble Arahaitheribë une personne pourra affirmer pour se distinguer de ses co-résidents : kami ya moninë Arahaitheri ya nɨkëabɨa ! : "Moi seul je suis un ex-habitant d'Arahai simplement "mélangé" !".

les ex-X", "nous sommes alliés (ou en guerre) avec les Z car nous (ne) sommes (pas) conjointement des ex-Y"; nous avons dû constater que ce dispositif de catégories toponymiques ne sert pas à circonscrire des unités politiques ni même des catégories politiques.
La meilleure illustration de ce fait demeurant, comme nous en avons donné l'exemple (supra p. 110 voir également infra p.209), que tout ensemble de communautés partageant une origine commune (à différents niveaux d'inclusion) se trouve toujours redécoupé par chacune des unités qui le constituent en un réseau matrimonial intercommunautaire qui ne lui est pas isomorphe et qui définit, contrairement à lui, le noyau d'un ensemble politique effectivement opératoire. Ces redécoupages multiples (aucun groupe local n'a le même réseau matrimonial) chevauchent les limites de plusieurs "blocs de population" (et à l'intérieur de ceux-ci n'ont que peu de considération pour les niveaux d'inclusion relatifs des "splinters").
Nous redonnons ici un bref exemple de ce phénomène :



Ce système de "catégories résidentielles historiques" (il ne s'agit en rien d'un système relevant de la parenté, d'un système politique segmentaire (Ramos 1972 : 117)) forme donc un arbre de toponymes, une "généalogie" de jardins ouverts, au fil de trajectoires migratoires ramifiées, jusqu'aux sites actuellement occupés. Dans un système où la formation de longues chaînes onomastiques se trouve culturellement entravée par une théorie eschatologique et des rites funéraires qui dissocient aussi drastiquement que possible les morts des

vivants (cf. infra ch. XII), seule en fait la chaîne historique des toponymes est à même de constituer une armature (un "exo-squelette" géographique) de la mémoire sociale Yānomamë.
Cet "arbre toponymique" enregistre en fait toutes les trajectoires migratoires des groupes locaux issus d'un même "bloc de population". Tous les anciens en connaissent parfaitement les moindres détails et s'y réfèrent souvent dans leurs harangues nocturnes ou matinales (hwërëamu, le langage formel des bata thëbë "les grands, les anciens") à l'usage des plus jeunes. A chacun des embranchements de cet arbre, en fait à chacun des toponymes(14) qui jalonnent les trajectoires migratoires qui le constituent, même s'il ne s'y est pas produit de fission, se rattache la mémoire de tous les événements survenus durant l'occupation d'un site, celle de ses fondateurs et de ses occupants. Tout ce qui a trait à l'histoire collective (guerres, épidémies, alliances, contacts...) et à l'histoire individuelle (naissance, puberté, mariage, maladie...) se trouve ainsi chez les Yānomamë cristallisé sur cette structure toponymique(15).
Il n'y a pas en fait d'événement historique dont on puisse conserver le souvenir sans son accrétion à cet arbre des migrations et des fissions(16) qui forme donc avant tout un dispositif mnémonique collectif. Et s'il constitue, bien entendu, le cadre dans lequel s'enregistre toute une histoire des alliances et des contentieux politiques intercommunautaires éminemment pertinente à la menée des stratégies actuelles, il ne définit en rien, là encore, un modèle d'interrelations politiques.

En conclusion des considérations que nous avons dévelop

---

(14) urihi thēa : "nom de forêt", sur urihi, cf. supra p. 19.

(15) Les méthodes d'enquêtes sur l'histoire du peuplement Yanomami élaborées par Chagnon (1974: ch. 2) illustrent parfaitement ce fait.

(16) On dit : yamakë në batabë bɨrɨoimāwi... sherebroimāwi : "La trajectoire selon laquelle nos ancêtres ont vécu jusqu'ici... selon laquelle ils ont fissionné jusqu'ici".

pées jusqu'ici sur l'organisation empirique et la conceptualisation indigène des relations intercommunautaires généalogiques et historique chez les Yanomami (à travers la littérature consacrée aux Yanōmamɨ, dans une moindre mesure aux Sanɨma, et à travers nos propres données sur les Yānomamë), il est nous permis de poser deux propositions :

1) les relations généalogiques qui lient la plupart des membres des groupes locaux de même origine (relations que l'on peut reconstituer indirectement mais avec une certaine précision au moins dans le cadre de sous-ensembles des "blocs de population", sur 4, exceptionnellement 5, générations)ne servent pas de base à la conceptualisation indigène de continua ("descent constructs") opératoires dans la défintion d'un système politique intercommunautaire de type segmentaire : nous pensons l'avoir démontré pour les Yanōmamɨ (Chagnon et Lizot le laissent d'ailleurs entendre eux-mêmes), Ramos le dit clairement pour les Sanɨma, et nos propres données le confirment amplement pour les Yānomamë.

2) Les relations historiques empiriques entre communautés de même origine formant des "blocs de population" historico-démographiques sont par contre culturellement entérinées en un schème conceptuel arborescent de toponymes (sites des habitations et jardins successivement occupés au fil d'une trajectoire migratoire dont l'origine peut être située en général dans les trois dernières décennies du XIXe siècle (environ 100 ans) et peut-être avant (150 ans).
Ce schème est cependant doté d'une opérationalité fondamentalement cognitive et ne constitue pas un système de définition d'ensembles ou de catégories de relations politiques, même s'il peut se trouver invoqué pour décrire et parfois même justifier des relations politiques effectives (entre deux groupes locaux, entre un groupe et un ensemble de groupes ; entre deux ensembles de groupes).

Reste donc maintenant à examiner le troisième réseau de

relations intercommunautaires empiriques que nous avons évoqué au début de ce chapitre (supra. pp. 109) : le réseau radial et synchronique des mariages exogames qui lie tout groupe local avec un certain nombre de ses voisins (cf. schémas, supra p. 110, infra p. 209).
L'abondante littérature consacrée à l'organisation sociale et politique Yanomami est à peu près muette (voir cependant Lizot (1971) 1984b : 94 et Lizot 1985 : 77-78 sur le couple de relations nohi/nabë) sur la représentation indigène éventuelle de tels ensembles matrimoniaux même si leur existence empirique (et leur non-isomorphie avec les "blocs de population") a bien entendu été évoquée (cf., par exemple, Chagnon 1968a : 97-99; Lizot (1971) 1984b : 94; 1984a : 23, 34 ; 1985 : 77) à titre d'ensemble d'alliés politiques entretenant également des relations rituelles et économiques.

L'objectif premier de la thèse que nous présentons ici est de combler cette lacune dans l'étude de l'organisation et de la représentation du champ de relations politiques intercommunautaires yanomami à travers l'analyse d'un des sous-groupes de cet ensemble : les Yãnomamë sud-orientaux du Brésil. Et donc, sur un plan plus général, de remédier à l'absence de mise en évidence d'un modèle indigène global des relations intercommunautaires (groupe local, ensemble multicommunautaire des alliés, diverses catégories d'ennemis) qui recoupe les réseaux empiriques que nous avons discutés au cours de ce chapitre (réseaux des relations historiques, généalogiques et matrimoniales intercommunautaires). Absence de mise en évidence qui a jusqu'ici occulté le caractère systématique du cadre idéel (conceptuel, symbolique, cérémoniel) des interactions et des mobilisations politiques concrètes qui animent le vaste tissu socio-politique que constituent les quelque 380 groupes locaux que compte cette ethnie.
En effet, si la littérature consacrée aux Yanomami abonde en informations d'une remarquable qualité sur la dynamique effective des relations politiques intercommunautaires (études de cas et généralisations empiriques), elle fait preuve d'un incompréhensible mutisme sur la conceptualisation et la philosophie indigène qui sous-tendent ces relations. En caricaturant

quelque peu l'on pourrait même prétendre que le politique yanomami, à défaut d'exercice supra-local du "pouvoir", n'est toujours présent dans ces études que sous la forme empirique d'une sorte de mouvement brownien de communautés s'entrechoquant ou s'agrégeant (à la suite d'un intense processus de fissions, de fusions et de migrations ponctuées de combats et de guerres) dans lequel des notions évanescentes de patrifiliation et de co-résidence historique n'interviendraient que pour éventuellement justifier des menées politiques ad hoc dont la rationalité leur échappe (Chagnon 1974 : 69). Tout se passant donc comme s'il n'y avait chez les Yanomami de politique qu'immanent à une pratique "tactique".

Sans nier a priori qu'une démarche praxéologique puisse révéler des aspects importants de l'organisation socio-politique yanomami (encore faudrait-il d'ailleurs que l'on dépasse en cela le niveau des généralisations descriptives pour atteindre à la structuralité des groupes d'interactions conjoncturels), l'analyse que nous proposerons portera donc, à l'opposé, sur la mise en lumière d'une armature idéelle du politique intercommunautaire dans la culture de cette société. L'objet fondamental de cette thèse consistera ainsi à tenter de mettre en évidence les dimensions conceptuelles, symboliques et cérémonielles du champ des relations politiques intercommunautaires yãnomamë : à démontrer l'existence et l'efficace d'un cadre cognitif qui informe l'ensemble des relations politiques pragmatiques que tout groupe local (conçu comme point de référence) entretient avec les unités circonvoisines de même nature.
Ce cadre relevant à la fois de l'ordre du conceptuel en ce qu'il intègre la définition d'une classification indigène des relations politiques intercommunautaires ; du symbolique en ce qu'il propose - via un savoir sur le corps, la personne et la maladie - une théorie étiologique associant pouvoirs pathogènes (sorcelleries, chamanisme agressif, agression des doubles animaux) et catégories de distance socio-politique (groupe local, alliés, ennemis divers) ; du cérémoniel en ce qu'il articule enfin ces catégories d'altérité socio-politique par un système

de réciprocité rituelle (rites funéraires,rites de guerre...).

Les différents chapitres suivants de cette thèse, regroupés en quatre grandes parties, seront donc successivement consacrés à la description et à l'analyse de cette logique conceptuelle, symbolique et cérémonielle du politique yānomamë de la manière suivante :

Première partie : trois chapitres dédiés la présentation de notions fondamentales relatives à la conception de la personne et du corps ainsi qu'à celles de la morbidité et de la létalité, puis à l'exposition des classifications yānomamë des relations intercommunautaires et des relations interindividuelles. Cette première partie est intitulée : **Personne, maladie, société.**

Deuxième partie : trois chapitres consacrés essentiellement à une présentation des différents domaines de la théorie étiologique yanomamë et à leurs articulations politiques: sorcellerie guerrière, chamanisme agressif et agression des doubles-animaux (ces différents chapitres fourniront également une ethnographie détaillée de la pathogénie et de la séméiologie yānomamë). Cette deuxième partie a pour titre : **Pouvoirs pathogènes et espace socio-politique**.

Troisième partie : deux chapitres consacrés à la description et à l'analyse des rites funéraires et des rites d'homicide yānomamë dans leur aspect de rouages cérémoniels du champ des relations politiques intercommunautaires. Cette troisième partie est intitulée : **Prédateurs, Deuilleurs et Fossoyeurs (théories cannibales et réciprocité rituelle).**

Quatrième partie : deux chapitres consacrés à l'analyse de certains aspects des deux mêmes rites mais cette fois dans leurs interrelations symboliques avec d'autres registres de croyances (puberté, sénescence, inceste, eschatologie, cosmologie) au sein d'une théorie implicite globale de la reproduction biologique, sociale et cosmique. Cette quatrième partie sera intitu-

lée : : **Temps du sang, temps des cendres (Cannibalismes symboliques et théories de la périodicité)**.

Nous avons choisi, dans l'exposé que nous développons au cours de cette étude, de respecter la démarche analytique par laquelle l'intelligibilité et l'interprétation de nos données ont pris corps.
Nous proposerons ainsi des analyses ponctuelles d'ensembles de dires et de faits au fur et à mesure qu'ils se trouvent décrits. Ces analyses se trouveront ensuite reprises de proche en proche par des synthèses partielles que nous avons souhaitées de plus en plus inclusives.
L'ordre de notre propos ne sera donc pas aussi linéaire que le laisse entendre la répartition de notre texte en chapitres progressifs. De nombreux thèmes seront repris d'un chapitre à l'autre sous un nouvel angle, d'autres s'y trouveront par contre graduellement approfondis.

Les présupposés théoriques avec lesquels nous avons abordé cette étude et qui en sous-tendent le développement méritent enfin quelques commentaires que nous proposons ici à titre de conclusion de cette exposition de la problématique de notre thèse.

Le champ du politique

Nous avons employé jusqu'ici communément les notions de "champ des relations politiques" ou même de "politique" pour désigner le cadre et le domaine des relations intercommunautaires yãnomamë. Suivant Nadel (1951) et Leach ((1954) 1972), nous considérerons ici que le champ du politique yãnomamë se définit essentiellement en ce qu'il constitue le domaine le plus inclusif des relations socio-symboliques dans cette société (Balandier 1967 : 17, 29, 30).
C'est en effet bien pour les Yãnomamë le système idéel (conceptuel, symbolique, cérémoniel) que nous allons décrire qui fonde les articulations de l'ensemble des différenciations sociales

intercommunautaires ainsi que leurs interrelations pragmatiques et/ou symboliques ; et ceci de l'unité minimale que constitue le groupe local (yahitheribë : "les co-résidents") à l'unité la plus inclusive qui est celle des "gens que l'on ne voit ou connaît pas" - les ennemis inconnus (tanomaithëbë). Et c'est bien aussi cette armature cognitive qui, au-delà de la logique de la parenté surtout dominante au sein du groupe local, institue et instaure un modèle indigène qui permet de "gérer" les "affaires publiques"; c'est-à-dire la question des relations entre collectivités solidaires (groupes locaux, ensembles multicommunautaires des alliés) et du maintien de leurs souverainetés respectives (effectives et/ou symboliques). Nous proposons donc de séparer totalement la notion de politique de celle de pouvoir (et pas seulement de celle de pouvoir coercitif comme a pu le faire Clastres (1974)), de lui conférer une dimension idéelle dominante et enfin de la caractériser par son inclusivité sociale au-delà de la parenté.

Nous considérons ainsi que, à défaut d'une structure de pouvoir supra-locale, le destin et les menées politiques individuelles des "headmen" ("hommes d'influence" du groupe local yānomamë: (bata thëbë : "Les grands, les anciens" détenteurs de la parole publique : hwëreamu : "la harangue") se trouvent totalement subordonnés à leur inscription dans le cadre du système idéel/rituel intercommunautaire que nous venons d'évoquer, même s'ils ont le plus souvent un rôle prépondérant dans son actualisation empirique[17]. Nous sommes en accord sur ce point avec ce qu'écrit par exemple Iteanu (1983) sur le "big man" Orokaiva de Nouvelle Guinée (il fait également référence dans cette perspective aux travaux de De Coppet (1968, 1970)) :

---

[17] Les bata thëbë : les hommes qui sont à la tête de la parentèle bilatérale dominante dans un groupe local, interviennent constamment au cours de leurs discours incitatifs dans le domaine de la "politique extérieure":tenue des rituels intercommunautaires et invitation d'alliés ou lancement d'incursions guerrières. Sur le plan intérieur, ils ont notamment la charge d'orienter les activités économiques collectives : ouverture des jardins, lancement d'expéditions de chasse ou de collecte, construction de maisons... (voir Lizot 1985 : 128-135 sur les "headmen" yanōmamɨ).

"... si le Grand est le lieu de cristallisation de nombreux faits sociaux, il est lui-même soumis à des structures qui le transcendent... Son ascension et son déclin aussi bien que les échanges dont il est le promoteur obéissent à des lois qui lui

échappent entièrement, et qui sont inscrites dans la manière d'être de la société. Ce sont ces lois, que l'on peut appeler valeurs et qui se jouent des Grands aussi bien que des autres hommes, qui structurent véritablement la société." (Iteanu op.cit: 3).

C'est donc d'une telle perspective que nous nous autoriserons à prétendre que la définition et l'instauration culturelle d'un champ du politique et de sa dynamique pragmatique et symbolique interne sont, dans la société que nous étudions (mais cette démarche pourrait sans doute être appliquée à de nombreuses sociétés similaires), parfaitement et profitablement dissociables des rôles et des stratégies politiques individuelles qui s'y inscrivent.

Si nous nous rapprochons de Leach (op.cit.) en considérant que la politique se définit par ce qu'il est le domaine du social dans son exclusivité maximale (en l'occurrence au-delà de la sphère d'oprérationalité de la parenté), nous nous en écartons lorsque nous prenons en compte de façon dominante le modèle indigène du champ des relations politiques intercommunautaires tel qu'il prend effet à travers des concepts (classification des relations intercommunautaires),des énoncés symboliques (théorie ethno-médicale, exégèses rituelles...) ou des interactions rituelles (rites funéraires, rites d'homicides[18]).

L'accent que nous donnons dans ce travail à l'armature idéelle du politique (à laquelle Leach consacre d'ailleurs une partie significative de son livre (op.cit. : 129-226) n'a rien cependant de dogmatique. Nous pensons qu'il s'agit d'un aspect

---

(18) Ce que Leach désigne lui-même comme "catégories structurelles" (op.cit. : 16) et "rituel" (i.e. : "formes d'énoncés symboliques qui traitent de l'ordre social" (op.cit. : 37-39).

fondamental du politique dans les sociétés des basses terres sud-américaines, et certainement dans beaucoup de sociétés "acéphales", et qu'il s'est trouvé, au moins dans son aspect systématique, totalement occulté dans les analyses de l'organisation socio-politique yanomami. Nous ne pensons par contre pas qu'il s'agisse du seul aspect valide sous lequel ce type desystème politique puisse être envisagé et que nombre de contraintes (praxéologiques, écologiques, démographiques...) pourraient être prises en compte avec profit dans son analyse, à condition bien entendu qu'aucune des variables en jeu ne se voie conférer le statut de déterminant univoque.
Notre intention dans l'étude proposée ici est donc de décrire successivement tous les éléments d'un modèle indigène du champ des relations politiques intercommunautaires afin d'en dégager progressivement une esquisse de modèle structural. Modèle qui devrait être susceptible de se montrer à la fois logiquement comparable à des modèles de même nature issus d'autres sociétés et confrontable à la praxis politique qu'il informe (sans bien entendu que cette dernière s'y conforme) dans la société considérée (sur les relations entre relations empiriques, modèle indigène et modèle structural, cf. Lévis-Strauss 1958 : 305-310).
Le modèle d'interprétation que nous proposons demeure sans doute encore très imparfait et devra être considéré comme une première ébauche. Le modèle indigène que nous nous sommes efforcé de mettre en lumière dans ses propres termes (avec un souci du détail qui paraîtra peut-être excessif) constitue par contre l'aspect le plus achevé de notre étude (nous renvoyons ici à nos propos précédents sur notre souci de distinguer le plus clairement possible données ethnographiques et interprétations: <u>supra</u> pp. 106-107). Nous avons tenté de respecter dans sa restitution, autant qu'il nous a été possible de le faire, le précepte de Needham : "Social life is variously framed and governed by collective categories, and (...) in analyzing any given society the task is to trace the significance of these

categories throughout the full range of their connotations" (Needham 1974 : 33).

Représentation et organisation

Le second point sur lequel repose notre démarche consiste, comme nos remarques précédentes l'ont amplement laissé entendre, à ne pas considérer que le système idéel dont l'armature sera analysée au cours de ce travail est l'émanation, la "représentation" d'un niveau d'organisation plus fondamental relevant de relations sociales empiriques. Mais à ne pas considérer également qu'on puisse postuler des rapports de subordination du même type entre les différentes dimensions qui le constituent (classification des relations intercommunautaires, énoncés symboliques, interactions et transactions rituelles/cérémonielles).
Nous considérerons au contraire que l'organisation socio-politique yānomamë peut n'être appréhendée fidèlement, à travers l'ensemble de ces données ethnographiques prises comme des éléments logiques de niveau équivalent, que simultanément comme organisation et comme représentation.
Le système de différenciation socio-politique qui articule la société yānomamë nous semble en effet n'acquérir de coalescence pratique et de cohérence idéelle qu'au titre de rouage d'un système symbolique/cérémoniel (savoir ethno-médical/système rituel) dont il est largement indissociable.
Il nous semble donc au total qu'il soit extrêmement réducteur non seulement d'étudier cette organisation socio-politique en dehors des concepts indigènes qui en définissent et circonscrivent l'armature (système des altérités) mais encore sans prendre en compte la logique du système symbolique qui, à notre sens, en pose les conditions idéelles d'existence et de permanence (système symbolique/rituel d'ordination des réciprocités et de contrôle des périodicités conçu comme fondement de l'état de société et de sa pérennité). Sur la notion indissociable d'organisation/représentation, nous nous inspirons ici d'Augé 1974a : 15, 16, 25 ; 1975 : XVIII-XIX ; 1979 : 59-63.

Cohérences symboliques

Cette reconnaissance de l'union étroite entre le système conceptuel qui instaure un ordre de discriminations socio-politiques et l'ordre symbolique qui fonde l'intelligence de leurs connotations multidimensionnelles (théorie de la personne, théorie biologique, étiologie, eschatologie, cosmologie...) possède l'avantage de restituer au plus près un système de références intellectuelles conforme au cadre de celui dans lequel pensent et agissent les membres de la société considérée (à partir duquel ils "pensent leur action" et "agissent leur pensée").
L'analyse de ce genre de configuration impose que l'on s'attache à démontrer (reconstituer) la cohérence virtuelle de l'ensemble complexe des représentations qu'elle articule (croyances ontologiques, biologiques, eschatologiques... ; conceptualisation des relations sociales et politiques...). Elle permet à ce titre d'évacuer, au prix d'un travail d'exposition certes difficile à maîtriser, le recours aux a priori du découpage monographique traditionnel en unifiant l'ensemble des "zones" de savoir étudiées pour restituer la logique globale, sociale et symbolique, d'un champ du politique considérée dans toute l'"épaisseur" de sa complexité. Sur la notion de cohérence virtuelle des systèmes de croyance, nous nous référons aux auteurs suivants : Bateson (1936) 1971 : "Structure culturelle", Leach (1966) 1968 : "Agencements structuraux", Lévi-Strauss 1971 : "Mythologie implicite", Augé 1974a, 1975, 1977, 1979 : "Idéo-logique".
Notre souci théorique "holiste" se double d'ailleurs ici encore d'une préoccupation à l'égard de la qualité du témoignage ethnographique que nous devons aux Yānomamë qui ont eu la confiance et la patience de nous permettre l'apprentissage de certains aspects de leur culture qu'ils entourent d'une gravité toute particulière et dont il serait injustifiable de morceler l'architecture en notations disparates. L'impressionnisme plus ou moins lyrique avec lequel on peut décrire leur mode de vie et son cadre me semble à ce titre beaucoup moins satisfaisant qu'un effort théorique pour rendre justice à l'intrication

complexe de leur univers intellectuel.
"Peuple féroce" ou "Aimables sauvages", les Yanomami ne semblent que trop souvent, dans la littérature qui leur est consacrée, manquer de goût pour la "pensée sauvage" et faire piètre figure parmi les sociétés des basses terres sud-américaines réputées pour leur "idéalisme" profus. Nous espérons donc également contribuer dans ce travail à rétablir une image de leur culture qui soit plus conforme à la réalité.

PREMIÈRE PARTIE : PERSONNE, MALADIE, SOCIÉTÉ

CHAPITRE V : CONSTITUANTS DE LA PERSONNE (1).

Ce chapitre se propose d'introduire un certain nombre de notions relatives aux conceptions yānomamë des rapports entre le corps et les composantes métaphysiques de la personne. Ces notions forment un ensemble cohérent de concepts et de croyances qui se trouve au coeur des théories pathogéniques et "politico-étiologiques" yānomamë. Il s'avère donc indispensable d'en aborder les linéaments avant de pénétrer de plein pied dans l'exposition détaillée de ces théories que nous donnerons dans la seconde partie de ce travail (Pouvoirs pathogènes et espace socio-politique : Ch. VIII, IX, X).

La dichotomie première qu'offre cet ensemble de concepts distingue le corps biologique bei (2) sikë (3) (littéralement "la peau") ou bei sibosikë ("la peau du dehors") du corps immatériel : l'ensemble des composantes de la personne : bei ōshi (4) (littéralement "l'intérieur") ou bei mëamo ("le milieu, le

---

(1) Pour une brève analyse des composantes de la personne chez les Yanomami, voir Chagnon 1968a : 48 à 50 (Lizot 1985 : 149-150) et chez les Sanima, Colchester 1982 : 446 à 450.

(2) bei est un pronom possessif qui indique une possession non-aliénable et précède à ce titre les noms des constituants de la personne et ceux des parties du corps (Cf. Pottier 1974 : 204 et Migliazza 1972 : 123).

(3) sikë désigne stricto sensu l'épiderme. Ce concept est dans ce contexte employé de façon métaphorique : Wereherinë borebë a në mayō hanɨmaōkënëha yamakë ourayu... bei sikë nomāɨmamaki a kōakobi ("Si Perroquet (Amazona Farinosa) n'avait pas sectionné le chemin des revenants nous serions très nombreux... bien que l'enveloppe corporelle meure elle reviendrait (sur terre)").

(4) ōshi désigne au sens propre "l'intérieur de" : yano ōshi (l'intérieur de la maison collective), nathë ōshi (le jaune d'oeuf); ōshi peut désigner également le cerveau et la moelle osseuse. Il s'agit également ici d'un usage métaphorique : Në waninë bei a ōshi toaɨtëhë thëbë bëɨthare... bei sikë nomāɨ robe ! ("Lorsqu'un esprit maléfique s'empare du corps spirituel les gens tombent habituellement malade... l'enveloppe corporelle meurt rapidement!").

centre"). Il ne s'agit cependant pas là - comme pourrait le laisser entendre l'acception littérale de ces termes - d'une simple opposition entre extérieur et intérieur du corps. bei sikë désigne dans ce cas aussi bien l'épiderme que l'ensemble des parties du corps organique : l'enveloppe corporelle. Alors que bei ōshi renvoit à une intériorité métaphysique : celle de l'ensemble des éléments spirituels dont l'intégration constitue la personne humaine. On peut donc rapprocher ce concept de celui de psychè.

Cette distinction se trouve parfaitement illustrée par la description que nous a faite un homme de sa perte de conscience à la suite d'une blessure par flèche reçue au crâne : Ya sibo-sikë brabɨoma... ya ōshi braharayoma ! Ya yayë yaithëbrariyoma... ya yɨmɨkakë kōmioma ! aka boremuma ! ya bihimahuruma : "Mon enveloppe corporelle gisait simplement... mon corps spirituel était parti ! Je suis véritablement devenu non-humain... Mes oreilles étaient bouchées ! Je proférais des paroles de revenant ! Ma pensée consciente était perdue au loin" (5).

La dissociation définitive de l'enveloppe corporelle et du corps spirituel au moment de la mort est également décrite ainsi : Bei sikë ūbë mano brahëobɨo... bei ōshi yayë kobohuru... bei sikë broke mahi... :
"Les ossements de l'enveloppe corporelle demeurent simplement sur le sol... le corps spirituel s'en retourne véritablement... l'enveloppe corporelle est "très vide"...".

Les composantes psychiques de la personne recouvertes par la catégorie bei ōshi sont au nombre de quatre (bei bihi, bei a në borebɨ, bei a në ūtūbɨ, bei a në rishibɨ) :

---

(5) Cette blessure était due à une pointe de flèche faite d'un éclat de bois de palmier (Euterpe sp., Iriartella sp., Jessenia sp....) effilé et enduit de sève cristallisée de l'arbre Yakōanah (Virola elongata et Virola theiodora), hallucinogène puissant à base de tryptamines. Cette substance est utilisée - en raison de son effet de relâchant musculaire - pour chasser les singes qui, blessés, ne restent ainsi pas accrochés dans les branchages. Il s'agit ici d'un chasseur malencontreusement blessé par la chute de sa propre flèche.

1. bei bihi : ce terme désigne au sens littéral le visage (l'expression du visage telle qu'elle est exprimée par le regard). C'est métaphoriquement la pensée consciente subjective et le principe des émotions. Tous les verbes yānomamë décrivant des activités psychiques ou des états de conscience ont pour racine bihi :

bihi kuu : penser ("pensée-parler")
bihi mahuru : perdre conscience ("pensée-perdre-au-loin")
bihi sharibru : se souvenir ("pensée-droite-devenir")
bihi hëtëmu : être hésitant ("pensée-chercher-agir-comme")
bihi wayu : être en colère, agressif ("pensée-dangereux")
bihi wani : être en proie à la nostalgie ("pensée-mauvais")
bihi biyëkëo : être préoccupé, anxieux ("pensée-confus")
..... (6).

C'est également le siège de la volition :

Shori ! boo a ta bihio shë ! :"Beau-frère je veux une machette !" (7)
Shoayë nashikoko a riyeɨ bihi : "Beau-père veut que nous rapions des tubercules de manioc".
Enfin bihi semble connoter l'instrumentalité, on dit ainsi :
Shama bihi : une pointe de flèche à tapir ; yakōana bihi (d'un tube à inhaler les hallucinogènes) : un instrument à drogue.
Avec un prosaisme non dissimulé on dit d'une femme épousée sans passion : Ya mi boubɨo... nashikoko bihi ! : "Je l'ai épousée (je la possède) simplement... c'est une préparatrice de (un instrument à) tubercules de manioc".

---

(6) Voir Lizot 1975b : 10-11 : buhi.

(7) bihio = "pensée + Refl." ; voir Migliazza 1972 : 137-139 pour le morphème verbal -o. L'infinitif du verbe formé sur la racine bihi est bihiaɨ (voir Matsumoto et alii 1974 : 115) ; il signifie : vouloir, ou vouloir donner (a shɨɨmu yaro a bihioma : "il me considère comme un beau-père c'est pourquoi il a voulu me donner (cet objet)").

2. bei a në borebɨ (8) : ce terme sous sa forme bore a (9) sert à nommer le spectre d'une personne décédée, son revenant en tant qu'il s'oppose au vivant : temirimë thë. Dans cette acception ce concept relève de la cosmologie yānomamë plus que de la classification des composantes de la personne. Nous reviendrons sur son analyse dans nos chapitres consacrés aux rites funéraires (Ch. XII et XIV). bei a në borebɨ désigne par contre la forme spectrale contenue - tel un double intérieur - par le corps de tout être vivant dont elle s'extirpe au moment de la mort (10) :

Hwei bei sikë kuwabɨa... ōshiha bei a në borebɨ shinō kuwa... tuku mahi... mamobë warara... : "Ici cette enveloppe corporelle existe sans plus... C'est à l'intérieur (au sein du corps spirituel) que se trouve la forme spectrale... elle est très claire... ses yeux sont transparents...".
Bei a në borebɨ kuowi nomāɨtëhë a shinō ayohuru.. bei ōshi yayë ukëmōraɨhuruwi... borebëhamë noremi kobohurutëhë bei thëbë sikë broke nomāɨhëo... borebɨ ayutëhë thëbë usi...: "Cette forme spectrale qui existe (en nous) lorsque l'on meurt s'en va seulement au loin... le corps spirituel s'extirpe au loin... lorsque les gens s'en retournent sous forme immatérielle vers les revenants (le monde des (11)) leur enveloppe corporelle vide reste mourir (en ce monde)... lorsque les gens s'en vont sous forme de spectres leurs corps deviennent flasques...".

Ce double intérieur, la forme spectrale, est considéré

---

(8) në est une préposition indiquant l'appartenance immatérielle. -bi est un suffixe nominal indiquant un état (Cf. Lizot 1975b : 8

(9) a est un pronom personnel (3ème personne du singulier) mais également un article (défini ou indéfini suivant le contexte) indiquant le singulier (duel : kɨbë, pluriel : bë). Le genre n'es pas distingué (Voir sur ces points Migliazza 1972 : 110-116 et 117-122).

(10) Il s'agit ici d'une distinction équivalente à celle qu'offre les concepts latins de manes (âmes des morts) et d'anima (l'âme individuelle du vivant).

(11) Localisé par les Yānomamë sur le "dos du ciel" (hutumɨsi

par les Yānomamë comme étant à l'origine de toutes les manifestations de la pensée ou du comportement non-conscient telles qu'elles se révèlent dans les mouvements ou les expressions involontaires (a), les épisodes oniriques (b), les altérations de la conscience dues à la douleur et à la maladie (physique ou mentale) (c) et dans la transe (chamanique ou "profane") sous hallucinogènes (d).
Nous donnerons ici quelques exemples des registres de ce champ sémantique :

(a) : ya imikë boremu (12) : "j'ai les mains qui tremblent", a aka boremu : "il profère des sons inarticulés" (boremu ("agir comme un spectre") peut simplement signifier dans ce contexte : "parler en dormant").

(b) : le sommeil est sans doute pour les Yānomamë l'expérience la plus intense de la mort (en tant qu'interruption radicale de la pensée réfléchie) appréhendable au sein de la vie (13). Alors que la forme spectrale n'est censée s'extraire de l'enveloppe corporelle dans aucune des expériences mentionnées ci-dessus (a, c, d), c'est le cas, d'une façon relativement durable, dans l'état onirique :
- Manitëhë bei ya në boreb* ukëbehuru... bei ya sikë miyo nëhë kuwab*a... nomahëki... bore a huutayu... :
"Durant le temps du rêve ma forme spectrale s'extirpe au loin... mon enveloppe corporelle est là simplement endormie... elle reste, morte, mon fantôme s'en est allé...".

(suite 11) yaubëha) ; voir infra Chapitre XIV.

(12) boremu : spectre + mu qui est un suffixe verbal pouvant se traduire par : "agir comme" ; voir pour plus de détails Migliazza : 1972 : 135-136.

(13) Comme pour Buffon (cité in Menget 1977 : 164) la vie n'est pour les Yānomamë qu'"un fil divisé par des noeuds ou plutôt par des coupures qui toutes appartiennent à la mort".

- Manitëhë thëbë boremuthare... bë boreb⊀ huuthare... urihihamë bë ayohuru... wamotimëthëbë hëtë⊀he... kurathabë tarebëha bë te⊀... wa⊀tharahe... thëbë hutukanobëha... kahikë rereayutëhë bore a kōakobi... yānomamë a rarayu... rarayutëhë a bihi homoakōbrariyu... :
"Durant le temps des rêves les gens se comportent en revenants ... ils se déplacent sous forme de spectre... ils vont au loin en forêt... ils cherchent de la nourriture (végétale)... là où ils voient des banances plantain ils en prennent... ils les mangent... dans le jardin des autres... lorsqu'on baille le fantôme revient... on se réveille... lorsque l'on se réveille la conscience éclot à nouveau".
Les présages, et d'une façon générale tous les évènements rapportés dans les récits de rêves, sont, de cette manière, imputés aux tribulations autonomes de la forme spectrale du dormeur.

(c) :- bei sibosikë shinō boremutëhë thëbë harothare... harobihiomaōtëhë... bei ōshi rāāmuatarorayutëhë bë nomasharirayu...
"Lorsque seule l'enveloppe corporelle souffre gravement ("se comporte en revenant") les gens, habituellement, guérissent... quand ils ne veulent pas guérir... lorsque le corps spirituel devient malade en profondeur ils meurent sans coup férir".
- ⊀nokore ya boreb⊀ huu- ! : "Malgré la gravité de ma souffrance je continue à me mouvoir (je marche en état de revenant) !",
- ya amoku neni boremu ! : "Je perds conscience sous la douleur de mon mal au ventre !",
- a huuoik⊀në a kōr⊀në bei ebë boremuhëbrakenothare... nomā⊀ nosi w⊀t⊀brakema... :
(à propos d'un visiteur indésirable) : "... Après qu'il soit venu et reparti les gens (ses hôtes) sont restés gravement souffrants ... ils sont morts à la suite (de son départ)...".
Il est à noter ici que les altérations de la conscience due à la douleur et à la maladie (troubles de la perception et des sensations) recouvertes par le verbe boremu incluent les désordres psychiques le plus souvent attribués à l'effet de certaines plantes utilisées en sorcellerie (14). Troubles psychiques et

---

14) Voir infra Chapitre VIII. Ces états psychopathologiques

altérations de la conscience peuvent également être désignés par le terme në aibɨ (15) que l'on peut traduire approximativement par "être autre", version yānomamë (ya në aibɨ) de la célèbre formule rimbaldienne "je est un autre".

(d) :L'effet des psychotropes inhalés par les chamanes (et par pratiquement l'ensemble des hommes et des enfants mâles lors de la séquence rituelle qui clôture la cérémonie funéraire reahū (16)) est décrit par le terme nomāɨ : "perdre conscience, être mourant, mourir" ou par celui de boremu : "se comporter en revenant". L'atténuation de cet effet est traduite par haroaɨ : "guérir, se remettre d'un mal". Ses propriétés hallucinogènes par wayu (yakōana wayu a rabe thare : "l'effet hallucinogène de la substance yakōana (voir supra note 5 p.140) est habituellement long"). Ce dernier concept dénotant, outre la puissance d'un stimulant, d'une substance de sorcellerie ou celle d'un condiment, le caractère agressif ou dangereux d'un animal ou d'un homme et le principe pathogène d'une maladie.
On dit enfin d'un chamane qui exécute une chorégraphie sous hallucinogène pour convoquer et incarner ses esprits auxiliaires hekurabë (ou shaburibë de chamane : shaburi) qu'il "fait une danse de présentation en état de revenant" : borebɨ braɨeɨ.

La notion de forme spectrale (bei a në borebɨ) est également

(suite 14) peuvent être également attribués à l'effet trop puissant d'un "charme" utilisé en magie amoureuse (thuwëamamori wayu : "l'effet dangereux (violent, pathogène) et surnaturel du charme "oeil de femme")". Et quelquefois à un esprit de la chasse (vocation chamanique) : Yaoriyomanë ware tema : "Yaoriyomë m'a pris" (yaosi : Leopardus pardalis ; il s'agit ici d'un esprit ocelot).

(15) Qui peut se décomposer ainsi : në appartenance immatérielle, ai : autre (identique), -bɨ : état (Cf. note 8 p.142 supra). Voir également Matsumoto et alii 1974 : 117. On peut utiliser également des expressions telles que në aibɨahuru : "devenir autre au loin", hoshimahuru : "se détériorer au loin", ou shiitowahuru : être pris - au loin - d'une sensation nerveuse insupportable".

(16) Voir infra Chapitre XII.3.

étroitement liée à celle de souffle vital : wishia (17) et se rapproche ainsi de celle de l'anima latine. Son extraction de l'enveloppe corporelle au moment de la mort est associée à l'expiration dernière (18)... bei a në borebɨ ikokorayutëhë bei thëbë wishia yaowëbrahurunothare... : "Lorsque la forme spectrale s'extirpe du corps... le souffle vital des personnes s'éteint (devient-trop-court-au-loin-habituellement)".
Sa réintégration au corps biologique à l'issue d'un épisode onirique est de la même façon identifiée dans l'inspiration des baillements au réveil.

3. bei a në ūtūbɨ : il s'agit ici à la fois d'une image intérieure de l'unité corporelle et du siège du principe vital fondamental. Cette composante de la personne est située au sein de la forme spectrale dont elle constitue en quelque sorte le noyau dynamique :
Bei a në ūtūbɨ yayë kuwa taroha... bei a në borebɨ ōshiha... bei a në ūtūbɨ yayë... bei a ōshi yayë... : "La véritable image vitale se situe en profondeur... à l'intérieur de la forme spectrale... la véritable image vitale... le véritable corps spirituel...".

bei a në ūtūbɨ désigne lato sensu toute forme de reproduction : l'ombre portée, le reflet, le modèle réduit d'un objet ; wāha ūtūbɨ est aussi l'écho ("image de la voix, du son"). Dans son extension à l'univers des nabë kraiwabë (des "blancs") elle sert à nommer la photographie, l'image télévisée, le dessin, les jouets, la voix enregistrée. C'est également last but not least la matière des visions chamaniques sous hallucinogène : il est ainsi dit que les chamanes ont le pouvoir d'invoquer (de faire "descendre" ɧithomāɨ, de faire "effectuer une danse de présentation à" : braɨeɨ (19)) l'image vitale de tout être,

---

(17) Voir Matsumoto et alii 1974 : 111.

(18) Animam exhalare : "rendre l'âme, expirer".

(19) braɨeɨ est un verbe qui décrit la danse de présentation effectuée au début de la cérémonie funéraire reahū (Voir infra Chapitre XII.3). -māɨ est un suffixe verbal qui forme la voix passive, -ɨ l'infinitif.

entité ou objet qu'il souhaite faire intervenir dans sa pratique. La relation conçue entre les ancêtres mythologiques et les espèces animales actuelles qui en sont issues est de la même manière traduite par le concept de bei a në ūtūbɨ : thomɨ a Thomɨri a në ūtūbɨ kuwa pashio ! : "L'agouti (Dasyprocta agouti) est évidemment l'image vitale d'Agouti !".

bei a në ūtūbɨ est également conçue comme le siège d'une énergie vitale qui se manifeste par les élans agressifs. Son inscription somatique privilégiée se trouve généralement située au centre de la poitrine (bei barɨkɨ ōshiha : "l'intérieur du thorax") où elle est associée aux battements du coeur (20). On dit ainsi :

bei barɨkɨ ōshibëkëha a në ūtūbɨ waithiriribë titio... tukutuku-mobëha : "A l'intérieur du thorax se trouvent contenus les agents immatériels agressifs de l'image vitale... là où bat le coeur".

Condensation de l'image et de l'énergie corporelle individuelle la notion yānomamë de bei a në ūtūbɨ est donc très précisément justiciable de la traduction que nous avons avancée avant de la justifier pleinement : "image vitale".

L'être humain partage, selon les Yānomamë, cet attribut incorporel avec l'ensemble des êtres animés ou inanimés. L'image vitale des animaux, des végétaux, des éléments ou des substances et des objets naturels (ou manufacturés) est dénotée par l'adjonction d'un suffixe : -ri (21), à leur nom :

shamari est l'image vitale de shama, le tapir (Tapirus terrestris)
mā uri celle de mā u, l'eau
maamari celle de maama, la pierre

---

(20) Il en est de même chez les Sanɨma ; voir Colchester 1982 :446.

(21) Le suffixe nominal -ri indique d'une manière générique le caractère incorporel et surnaturel de l'entité au nom duquel il est accolé (sans spécifier dans le cas d'un animal par exemple s'il s'agit de son ancêtre mythologique, de son image vitale ou de sa forme esprit auxiliaire chamanique hekura) ; -ri distingue donc l'essence nouménale intangible des êtres opposée à leur paraître phénoménal. Adjoint à un adjectif -ri dénote une intensité extraordinaire ou anormale : yobiri ! : "c'est (il fait) extrêmement (trop) chaud (yobi)".

habokari celle de haboka, le pot de terre
kurathari celle de kuratha, la banane plantain (Musa paridisiaca)
yakōanari celle de la substance yakōana (sève cristallisée de Virola elongata et Virola theidora).....

Le principe actif de ces images vitales est censé généralement se manifester sous la forme d'une force vindicative en réaction aux activités humaines de prédation (ou à certaines infractions à des normes culturelles, rituelles ou non). On lui impute un certain nombre de maladies ou de maux qui, ne relevant pas d'une étiologie humaine, ne seront pas décrits dans ce travail (Voir cependant Albert 1984a : Ch. III.III.2).

Toutes les actions et les activités attribuées aux images vitales humaines ou non-humaines sont traduites en yānomamë par un adverbe : noremi, qui précède le prédicat qui les décrit (22) :
Yarobënë noremi ishou nëhë mi tharahe ! bei bë në ūtūbɨnë... yayë mai ! : "Les animaux comestibles sont tous sans exception surnaturellement agressifs !... leurs images vitales (le sont) ... pas (les animaux) réels !". Le concept d'action noremi est fondamental à la compréhension de l'ensemble de la pensée métaphysique yānomamë ; nous lui consacrerons à ce titre ici une brève digression.

Au-delà de celles des images vitales, que nous venons d'évoquer, la notion de noremi s'applique aux actions invisibles de toutes les entités surnaturelles quelles qu'elles soient, ainsi qu'à celles des chamanes. Les Yānomamë distinguent par

---

(22) La complémentarité sémantique du suffixe nominal -ri et de l'adverbe noremi se trouve illustrée de façon parfaite dans la proposition suivante : hënɨri hënɨ a noremi kuwa : "L'image vitale d'une substance de sorcellerie c'est la substance de sorcellerie sous forme surréelle". La relation entre les notions de ūtūbɨ et de noremi par des associations telles que : ... bei a në ūtūbɨ... yānomamë bei a ōshi yayë... bei a noremi yayë... :..."l'image vitale, le véritable corps spirituel d'un Yānomamë, son véritable être-surréellement". Voir Lizot 1975b : 60, norami : "paraître".

ce moyen la réalité de ce qui est visible aux yeux des profanes : kuwabërathëbë par opposition à ce qui l'est à ceux des chamanes : shaburithëbë ; le phénoménal du nouménal : yayë kuwaɨ : "être de façon tangible" (23), noremi kuwaɨ : "être de manière incorporelle - ou figurée". Ainsi noremi est-il employé pour qualifier non seulement tout ce qui touche à la surréalité (essentialité) mais encore tout ce qui a trait à la représentation :

- le simulacre : Boo a bata iba wa nëma bihiobi ! inaha ya thë noremi hatebebu kë të bihioyu ! : "Ne voudrais-tu pas me donner cette machette ! je voudrais tellement (paraître) ainsi la porter coincée sous mon aisselle (la porter sous mon aisselle ainsi que je l'imite) !" ;

- la figuration rituelle : Noremi shëyuha thëbë kuubɨohe... huhibë uwëmāɨhe... : "Ils disent cela simplement pour figurer un combat... ils imitent les massues" (Le son de l'impact de massues (de flèches, etc.) est effectivement imité lorsque l'on s'offre réciproquement à boire de la compote de banane (kuratha u sheyu) après la danse de présentation, lors du début du rituel funéraire reahū (24)).

- enfin, pour indiquer l'emploi d'une figure de rhétorique. Ainsi, à propos d'une phrase prononcée au cours d'un dialogue cérémoniel hiimu (25), dans laquelle un homme conviait métaphoriquement un de ses alliés à consommer le contenu d'une gourde cinéraire, l'exégèse suivante nous a-t-elle été proposée : ... a thë noremi rama shimāɨhenao... "iba wa ushibë kowaɨhenao !" a kuuha : "Il l'a métaphoriquement envoyé chasser le lendemain matin... pour dire "tu boiras demain matin mes cendres funéraires (i.e celles que je possède)"".

Revenant à la définition du concept bei a në ūtūbɨ il

---

(23) yayë s'oppose, dans d'autres contextes, à bɨo ("simplement, sans raison") : shori a yayë : "C'est mon véritable beau-frère (WB ou ZH)" ; ya e herimu bɨo : "Je le traite simplement en beau-frère" (classificatoire) ; ya thë yayë beshimāɨ : "Je le désire vraiment" ; ya thë mi boubɨo : "Je le possède sans y tenir".

(24) Voir infra Chapitre XII.3 pp. 456-459.

(25) Voir infra Chapitre XII.3 pp. 489-491.

convient de conclure ici par une remarque sur son aspect sans doute le plus important dans la perspective ethno-médicale qui nous occupera dans la seconde partie de ce travail. Il s'agit en effet d'une sorte de centre vital de la personne (image et énergie, sens et puissance du corps) qui se trouve affecté par l'ensemble (26) des entités et des forces pathogènes reconnues par les conceptions étiologiques yānomamë. La plus grande part des affections voient ainsi leur pathogenèse interprétée en terme d'atteinte, suivant des modalités et des agents variables, de l'image vitale de la victime (27) :

- Bei a në ūtūbɨ nomamanitëhë thëbë shinō rāāmurayu... :
"Lorsqu'on fait périr l'image vitale alors seulement les gens deviennent malades..." ;
- Bei bë në ūtūbɨ warietëhë thëbë barɨkɨ utiti... huubroimi mahi... ōshi mi... në aibɨ bra shoa ! :
"Lorsque l'on mange (agresse) leur image vitale les gens ont la poitrine faible (28)... ils n'ont plus de corps spirituel... ils gisent devenus autres à eux-mêmes !".

4. Bei a në rishibɨ : cette catégorie désigne une sorte d'alter ego animal auquel tout Yānomamë se considère indissociablement lié. Bien qu'il s'agisse là d'une relation à une entité extérieure à la personne (rishi a), qui en est donc "spatialement" si ce n'est ontologiquement distincte, la notion de bei a në rishibɨ est conçue comme une composante de la

---

(26) Une seule cause de maladie et de mort échappe à une rationalisation en terme d'atteinte à l'image vitale : voir ci-après bei a në rishibɨ, le double animal.

(27) Voir infra Chapitres VIII, IX, X.1.

(28) Si bei a në ūtūbɨ est généralement placée à l'intérieur de la poitrine elle a été, par un de nos informateurs, également associée au sang dans la formule suivante : Yoasi bei a në ūtūbɨ kubra ! iyē kubra ! : "L'image vitale de Yoasi (le décepteur yānomamë) est (en nous)... son sang est (en nous)". Sang qui, nous y reviendrons longuement, constitue pour les Yānomamë l'agent fondamental du devenir biologique. (Voir pour une association du corps spirituel öshi au sang chez les Sanɨma

personne à part entière (29). On dit ainsi : Bei yamakë ōshi kuwatayëwa... hweiha hwei bei sikë kuwabɨro... bei yamakë në rishibɨ yayë kuwa kihamë... braha !Shamashiiboraha... Barahɨ-ribë urihihamë : "Nos corps spirituels se trouvent au loin, ici cette enveloppe corporelle existe simplement, nos alter ego animaux sont vraiment là-bas, au loin ! A la chute d'eau de l'excrément de tapir, dans le territoire des Barahɨribë (30)".

Chaque individu se voit ainsi associé, par une sorte de processus de gémination, un double animal dont l'existence se déroule très loin de lui, sur le territoire de groupes inconnus et donc potentiellement ennemis (tanomaithëbë : "les gens qu'on ne connaît pas") (31).

Cet analogue animal est censé naître au même moment que la personne à laquelle il est attaché, se développer et mourir simultanément : Kihamë rishinë ihiru a thamutëhë hweiha bë hɨenë ihiru a thamuahwëturayu... kihamë rishinë a shëmunabraɨ-tëhë hweiha thuwë a shëmunabërayu... ɨnaha... : "Lorsque le double animal fait un enfant là-bas ici le père en fait un symétriquement...là-bas lorsqu'un double animal femelle est enceinte ici la femme est enceinte... c'est ainsi...".

Leurs destins sont indissociables et absolument coexistants :

(suite 28) Colchester 1982 : 446 ; nous avons vu par ailleurs supra p.147 que bei a në ūtūbɨ est associée aux battements du coeur.

(29) bei a në rishibɨ désigne le double animal comme constituant de la personne ; rishi a (au pluriel rishibë) l'animal analogue proprement dit.

(30) Déclaration d'un informateur d'une communauté de la rivière Catrimani (Cf. carte supra p. 52). Shamashiibora est le nom d'une chute d'eau située sur un affluent du cours supérieur de la rivière Parima, le Thomɨ u ("Rivière de l'Agouti") aux sources duquel s'ouvrirait une région de savanes d'altitude habitée par des groupes yanomami désignés génériquement par le terme Barahɨri ; voir in Lizot 1975b : 5, Barahiri ou Barafiri.

(31) Il s'agit d'une distribution symétrique : les rishibë de ces groupes lointains sont censés vivre sur le territoire de chasse de cet individu et de sa communauté.

toute infortune qui viendrait affecter l'alter ego animal se répercute immédiatement sur l'être humain auquel il est associé (32). bei a në rishibɨ shëbraritëhë hwei sikë nomaetorerayu : "Lorsque l'on tue le double animal d'une personne cette (son) enveloppe corporelle meurt par répercussion". Pourtant, tout contact entre un homme et son animal rishi a est rigoureusement exclu : kama rishi a tamukɨnɨha a nomasharirayu ! : "Si quelqu'un voit son double animal il meurt sans coup férir !". La consommation d'un gibier de la même espèce que son propre double animal est dans le même esprit prohibée : iro rishirimanë iro a waɨmimahi... kahikë kiri : "Celui qui a pour double animal le singe hurleur (Alouatta seniculus) ne mange pas de gibier de cette espèce... sa bouche a peur" (33). Même l'ingestion d'un tel animal par des tiers près de soi est censée provoquer des troubles violents (boremu : altération de la conscience, état délirant sublétal ; shuhurumu : état intense d'agitation anxieuse). Certaines similarités physiques sont de plus reconnues entre l'animal rishi a et son analogue humain :

- Shama a në rishibɨ kuwotëhë thuwë a bre mahi... si utiti... ushi : "Lorsqu'elle possède un double animal tapir une femme est très grosse, son épiderme est lisse, foncé" ;
- Mohumë a në rishibɨ kuwotëhë warõ a au... yatoto... weyukɨ broke : "Lorsqu'il est doté d'un double animal aigle harpie (Harpia harpyja) un homme est généralement de complexion claire, de petite taille et ses arcades sourcillières sont proéminentes"
- Haya a në rishibɨ kuwotëhë thuwë a ũkë rape... a yarehe... mamobë warara : "Lorsqu'une femme a pour double animal un cervidé (Mazama americana) ses jambes sont longues... elle est grande... ses yeux sont clairs" ;

---

(32) La possibilité inverse est logiquement admise mais n'a jamais fait l'objet d'aucune élaboration spontanée de la part de nos informateurs.

(33) Il m'a cependant été affirmé qu'il était possible à de jeunes enfants de consommer un gibier de la même espèce que leur double animal à condition d'avoir au préalable pris la précaution de frotter le tour de leur bouche de teinture de roucou (Bixa orellana). Une telle pratique devant leur assurer le bénéfice d'une croissance rapide.

- Iro a në rishibɨ kuwotëhë warõ a huu wëhë... a yarehe... he wakë : "Lorsqu'un homme a pour double animal un singe hurleur il va courbé en avant... il est de haute taille... ses cheveux ont des reflets roux" (34).

L'animal rishi a lui-même se présente sous l'aspect général de l'animal réel dont il porte le nom mais s'en distingue par sa couleur blanche éclatante : rishibë tuku mahi... shinano ukë kurehaha... : "Les doubles animaux sont très clairs... comme du coton (Gossypium barbadense)".

Leur relation ontologique est conçue de façon homologue à celle qui prévaut dans l'être humain entre l'enveloppe corporelle et le corps spirituel (bei sikë, bei õshi). Ainsi m'a-t-il été dit du jaguar (Panthera onça), sous sa forme d'analogue animal d'un être humain, qu'il était de la même manière que son enveloppe corporelle (i.e le jaguar réel) un prédateur de gibier : yarobë waɨ hikia ! bei sikënë bë wamu manëbi ! : "Il mange bien du gibier ! son enveloppe corporelle ("sa peau") n'en mange-t-elle pas !".

Nous avons donc une équivalence d'oppositions de la forme :

rishi a : animal réel:: corps spirituel animal : enveloppe corporelle animale.

Mais nous avons vu plus haut que - cette fois en tant que composante de la personne - bei a në rishibɨ était également opposé à l'enveloppe corporelle humaine de la façon suivante :

bei a në rishibɨ : enveloppe corporelle humaine :: corps spirituel

---

(34) Les doubles animaux féminins sont généralement des animaux terrestres et les doubles animaux masculins souvent des animaux aériens ou arboricoles : kama bë nɨe eha mashithaha bei thëbë në rishibɨ kuwa pashio... shama a ... haya a ...hõamëhõamë a ... mashithaha bei yamakë në rishibɨ kuwa... thuwëbë yamakë... warõ e shinõ tire... kama bë hɨe e thë kai ara bashio ! : "C'est auprès de leur mère sur le sol que sont évidemment les doubles animaux (féminins)... tapirs, cervidés, canidés (Speothos venaticus ?) ... sur le sol c'est là que sont nos alter ego animaux à nous les femmes... seul celui d'un homme est en haut... il est évidemment posé en hauteur avec celui de son père".

humain : enveloppe corporelle humaine.

Nous avons ainsi :

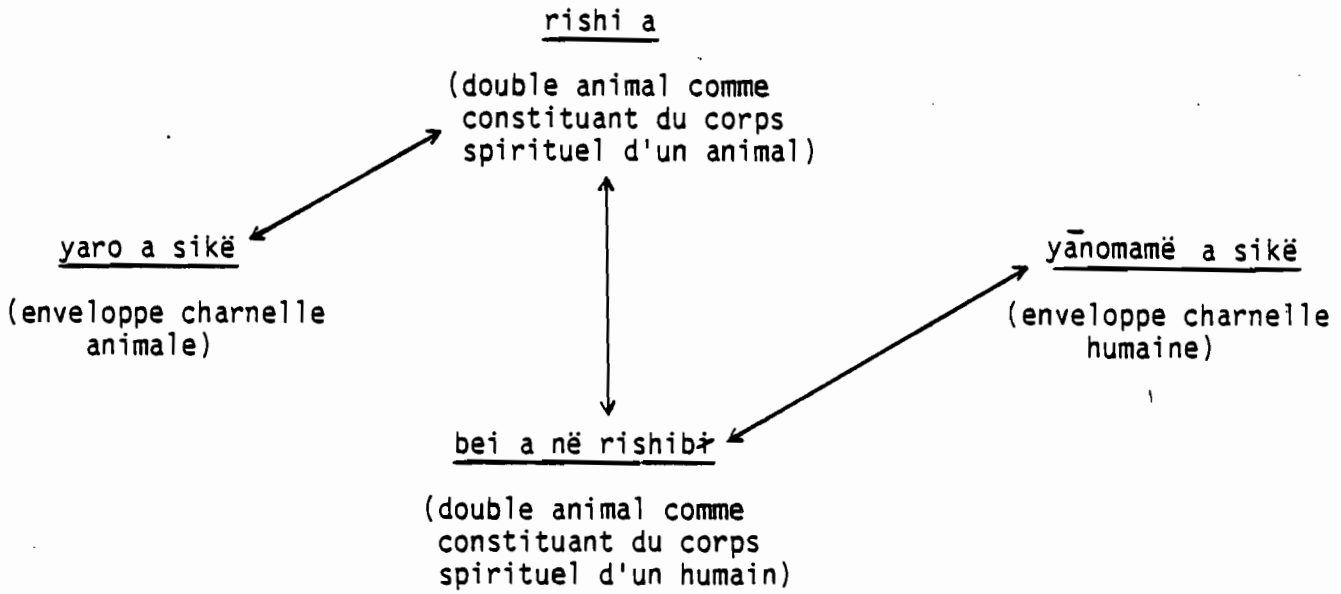


FIGURE 5a.

La combinatoire de ces associations cerne de façon plus précise la nature d'"opérateur logique" du concept d'analogue animal tel qu'il est pensé dans la culture yānomamë. Elle nous permet de déduire que tout double animal entre à la fois dans la composition du corps spirituel (bei ōshi) des individus d'une même classe animale (35) (une espèce caractérisée par son habitat) et dans celui des membres d'une même catégorie humaine (un ensemble transgénérationnel de consanguins caractérisé par son sexe (36)).

---

(35) La déduction proposée ici n'est en rien formaliste : s'il est établi que les rishibë sont considérés comme des composantes de la personne humaine le fait qu'ils sont également conçus comme des consitutants de l'"identité animale" ne l'est pas moins : on les désigne ainsi parfois par le terme de yaro bei a në borebɨ : "revenants animaux" (tout animal possède - de la même façon qu'il est doté d'une image vitale - une forme spectrale bei a në borebɨ.

(36) Les doubles animaux se transmettent en effet sans ambiguïté,

Nous avons ainsi :

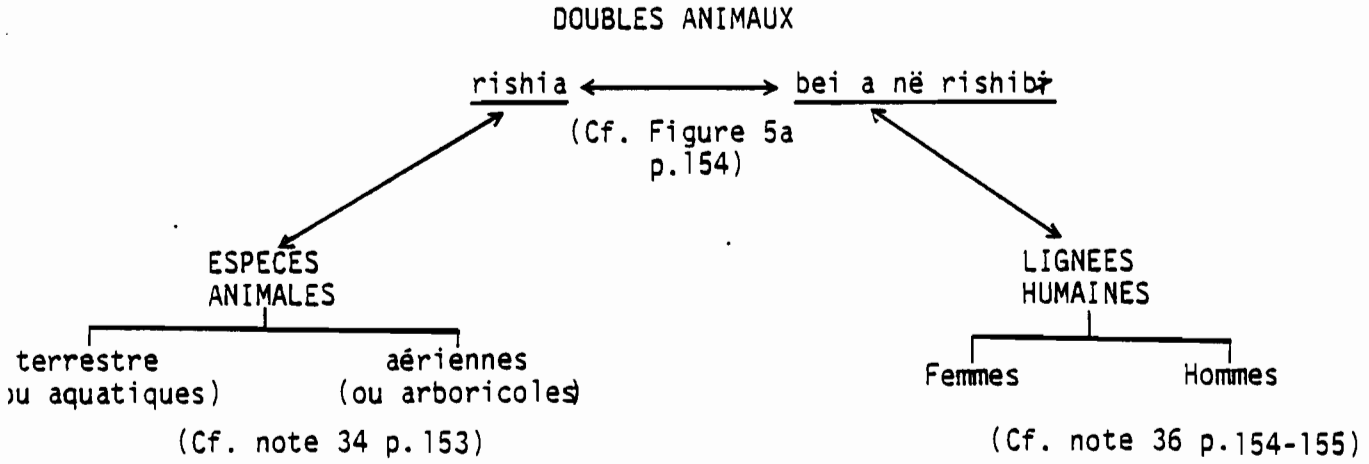


FIGURE 5b.

Le dimorphisme du concept de double animal, postulant une affinité substancielle entre taxon spécifique et ensemble social pour former un système logique d'appariements, relève de ce que Lévi-Strauss (1962a et b) a naguère discuté sous le terme de "classification totémique". Toutefois, dans le cas yānomamë, il n'y a pas là véritablement mise en relation de catégories naturelles et de groupes sociaux mais plutôt de catégories naturelles et de catégories culturelles (sexuelles). En effet, hors du plan strictement cognitif, le système des attributions de double animal ne se prête à aucune élaboration d'arrangements sociologiques : il ne fonde aucune unité ou groupe intervenant dans des transactions sociales quelles qu'elles soient ou dans la régulation des échanges matrimoniaux (37).

(suite 36) chez les Yānomamë, de père en fils et de mère en fille : bë hɨe kuwobënëha bei ihirubë e rishi kuwa... bë nie kuwobënëha thëë e kuwa... ɨnaha bei thëbë në rishibɨ bre kuwa hwëtubëtou : "Le double animal d'un enfant mâle est similaire à celui de son père... celui d'une fille est similaire à celui de sa mère... ainsi se suivent en ligne de la même manière les doubles animaux des gens". Voir supra Ch. IV pp. 118-119 sur ce point.

(37) Il s'agit là d'ailleurs d'une impossibilité logique : leur distribution par sexe (transmission parallèle) exclut l'association

Le système de transmission parallèle des doubles animaux (terrestres/aériens) relève donc plus d'une sorte de "totémisme sexuel" que d'un véritable système d'"affiliation sexuelle" (Williams 1932) qui ne pourrait s'avérer compatible qu'avec un système d'échange généralisé où les germains de sexe opposé suivent des destins matrimoniaux divergents (Lévi-Strauss 1967 : 534-535). Nous verrons cependant (infra Ch. X.2) que cette croyance n'est pas totalement dépourvue d'opérationalité sociologique puisqu'elle intervient de façon importante dans le système étiologico-politique yānomamë pour marquer l'hostilité institutionnelle qui prévaut entre tout groupe local : yahitheribë, et les tanomaithëbë : "les gens que l'on ne connaît pas", ensemble limite de son univers de relations politico-symboliques.

Pour compléter et conclure ce chapitre consacré à la description analytique du système des constituants de la personne il convient ici d'évoquer le mode d'acquisition d'un certain nombre de qualités sociales idéales qui par de nombreux traits ne peut en être dissocié. Ces qualités, morales ou pratiques, sont le plus souvent représentées sous la forme de propriétés attribuées à l'image vitale d'un ensemble d'animaux (38) dont certains aspects du comportement évoquent des dispositions humaines valorisées.
On dit de ces images vitales animales qu'elles "descendent" ou qu'elles "effectuent une danse de présentation" (39) dans la

---

(suite 37) des doubles animaux à des classes matrimoniales, au moins en système d'échange restreint, ce qui est le cas des Yānomamë (voir sur ce point Lévi-Strauss (1947) 1967 : 534-535 et supra Ch. IV p. 119).

(38) Il peut s'agir quelquefois d'images vitales d'entités surnaturelles non-animales, cosmologiques ou mythologiques. Ces images vitales, animales ou non, incarnées par les "hommes du commun" (kuwabërathëbë) ne doivent pas être confondues avec les esprits auxiliaires chamaniques réservés aux seuls spécialistes.

(39) Voir supra note 19 p. 146.

poitrine des personnes qui font preuve des qualités dont elles constituent les archétypes (40). A ce titre, il s'agit bien de constituants de la personne et cela même si l'on peut considérer que leur origine externe, leur nature éventuellement transitoire et leur teneur essentiellement "profane" ne leur confèrent qu'un statut subordonné dans la théorie ontologique yānomamë.
Leur incarnation ne requiert aucun savoir surnaturel ni apprentissage spécifique comme c'est le cas des esprits auxiliaires hekurabë des chamanes. Elle n'est cependant pas - par définition - accessible à tous. Elle peut être permanente : a mōyamu mahi ! Yārimiri a bɨrɨo yaro ! : "Il est très vigilant (alerte) ! parce que l'image vitale du sapajou (le singe Cebus apella) l'habite !". Elle est souvent considérée comme transitoire et circonstancielle ; elle ne se produit alors que lorsque la situation à laquelle la personne se trouve confrontée la requiert : waithirimu bihi tëhë tɨhɨri a noremi kobi : "Lorsque l'on veut être courageux (agressif) l'image vitale du jaguar arrive (en vous).de façon immatérielle".
Elle peut constituer par contre une faculté héréditaire : tɨhɨri a bɨrɨowinë ihirueha a noremi kōanomɨhɨbi... kōanomɨhɨbitëhë ihiru a waithiri mahi nomɨhɨ... waithiri ɦithounomɨhɨo... : "Chez le fils de celui qui est habité par l'image vitale du jaguar cette image revient à son tour... lorsqu'elle revient l'enfant est à son tour très courageux... il part en guerre à son tour...".

Enfin, ces images vitales ne sont visibles à ceux qui les incarnent que durant le "temps du rêve" : a rarayutëhë ūtūbë tabrimi ! manitëhë bë shinō ɦithou... bë shinō waoto : "Lorsque l'on se réveille on ne voit pas les images vitales... elles descendent seulement quand on rêve... (alors) seulement elles sont visibles (évidentes)".

---

(40) Voir supra p.147 l'association entre "intérieur du thorax" et image vitale de la personne. L'incarnation d'une image vitale animale serait donc conçue comme son association, son annexion, à l'image vitale de la personne. Les qualités sociales archétypales dont il est question ici relèvent exclusivement du domaine des valeurs masculines.

Ces images vitales et les qualités qu'elles confèrent à ceux en qui elles "habitent" ("descendent", "font une danse de présentation", "arrivent"...) touchent essentiellement deux grands registres fondamentaux de la vie yānomamë : les activités de subsistance (a) et les conflits (b). Nous les examinerons successivement :

(a) : La chasse et l'ouverture des abattis, activités masculines par excellence (41), requièrent un ensemble de qualités éminemment valorisées et que l'on attribue à l'image vitale de plusieurs animaux, ainsi :

- wakoari (wakoa : Leucopternis melanops, un rapace) : habite la poitrine des chasseurs émérites (rapidité, vision aiguë) ;
- hiimari (hiima : terme qui désigne tous les animaux familiers d'une façon générale et le chien en particulier) : est l'apanage des bons chasseurs de tapir (qualités de pisteur) ;
- koyori (koyo : Atta sexdens : la "fourmi-manioc" (42)) : confère opiniâtreté et efficacité dans le défrichage ;
- wasikanari (wasikana : Tupinambis teguixin ; une sorte de gros lézard (43) : donne une résistance particulière aux ardeurs du soleil dans les clairières des jardins.

(b) : Un nombre beaucoup plus important encore d'images

---

(41) Les femmes participent à la plantation des jardins et y assurent la récolte. La collecte et la pêche à la nivrée sont essentiellement féminines.

(42) Koyori est également un personnage mythologique à qui l'on attribue des qualités d'horticulteur archétypales.

(43) On attribue les mêmes propriétés à l'image vitale de plusieurs petits lézards (non identifiés) familiers des abattis haremëkana, kōekana et wayaashi.

vitales d'animaux, d'entités cosmologiques et mythologiques se trouve associé aux vertus fondamentales du guerrier :

- soit pour ce qui concerne les aptitudes pratiques requises pour la menée d'une incursion :

- yārimiri (yarimia : Cebus apella : le Sapajou fauve (44)) : extrême acuité de l'attention, ruse, vivacité ;
- tɨhɨri ou ɨrari (tɨhɨ ou ɨra (45) Panthera onça : le jaguar) : bellicosité, courage, résistance à la douleur ;
- yaosiri (yaosi : Leopardus pardalis : l'ocelot) : déplacement silencieux ;
- hwëmëunari (hwëmëuna : oiseau non-identifié) : déplacement agile et rapide ;
- Aiamori ("Maître des flèches" (46)) : habileté du tir ;
- Ōeōemëri (personnage central du mythe yānomamë d'origine de la guerre (47)) : ensemble des vertus guerrières (audace, détermination, habileté...).

- soit pour ce qui relève du "travail symbolique" qu'il se doit d'effectuer au cours des séquences rituelles qui précèdent (watubamu : "faire le vautour noir") ou suivent (unokaimu : "être avec la trace, la marque") l'incursion guerrière et qui

---

(44) Il est intéressant de noter que yārimiri est aussi l'image vitale animale archétype de la générosité.

(45) ɨra est une variété de jaguar de grande taille réputé pour son extrême agressivité.

(46) Il s'agit d'une entité surnaturelle, à ma connaissance sans correspondance animale, à laquelle est toujours associée la possession de flèches au pouvoir infaillible. Sur l'étymologie éventuelle de ce terme voir Lizot 1975b : 14 : ẽiãmõmou : "se montrer vaillant, valeureux", ẽiãmou kë henakɨ : plante dont on tire un hallucinogène, Justicia sp., et peut-être surtout Anderson 1977 : 7 qui mentionne un palmier aiamo-sikɨ (Astrocaryum aff. aculeatum) utilisé entre autres à la confection de pointes de flèches.

(47) Voir infra Annexe III, mythe 1.

consistent principalement en une ingestion figurée du cadavre des ennemis (48). Cette consommation symbolique requiert la médiation d'un certain nombre d'images vitales d'oiseaux ou d'insectes (nécrophages et/ou hématophages) dans la poitrine de l'homicide : la décomposition du cadavre ennemi est alors assimilée à sa dévoration progressive par les images vitales surnaturellement incorporées dans la poitrine du meurtrier. Il s'agit principalement des images vitales de :

- watubari (watuba : le vautour noir Coragyps atratus)
- heramari (heramëa : un rapace, Daptrius ater ?)
- shakinari (shaki nakë : une abeille, Trigona (Trigona) amalthea
- ōinari (oinakë : une abeille, Trigona (Trigona) sp.)
- shiiwaninari ou shurinari (shiiwaninakë ou shurinakë : une guêpe, Stelopolybia sp.)
- kobenari (kobena : guêpe non identifiée (49))
- shihori (shiho : la fourmi "tocandeira", Paraponera clavata).

Ces images vitales animales (cosmologiques, mythologiques) permettant l'incorporation des vertus et des propriétés rituelles associées à la guerre sont généralement considérées comme faisant l'objet d'une acquisition individuelle spontanée (50) par les guerriers : Aiamorinë yānomamëthëbë niyadimë a... bei ōshi waithiriobëha a kō... bei barɨkɨha bɨrɨotëhë wa yakëɨmi ! : "L'image vitale d'Aiamori... "le flécheur de Yānomamë"... advient là où le corps spirituel est agressif... lorsqu'elle habite la poitrine les flèches ne ratent pas leur but !".

---

(48) Voir infra Chapitre XI pour une description détaillée de ces rites guerriers.

(49) Il s'agit d'une guêpe très commune dont l'abdomen est annelé de jaune et noir. Par extension ce terme désigne les guêpes de façon générique.

(50) Cette acquisition est, nous l'avons dit, le plus souvent circonstancielle, donc transitoire. Ce qui n'est pas - par définition - le cas des images vitales associées aux activités de subsistance.

On considère toutefois également que cette acquisition peut être réalisée à la faveur d'une invocation chamanique collective, lors du rite de départ en guerre watubamu. Au cours d'une telle session les plus anciens chamanes suscitent ainsi l'incarnation de ces images vitales dans la poitrine des guerriers en les faisant affluer par leurs chants depuis leurs "sanctuaires" : le sommet des montagnes (images vitales animales) ou le niveau supra-céleste de l'univers (tukurimë misi : "le ciel diaphane") et les confins du niveau terrestre (urihi mabrobëha : "là où la forêt, la terre se termine") (images vitales d'entités cosmologiques et mythologiques).

L'incorporation de certaines de ces images vitales guerrières peut être conçue comme étant assurée de manière plus permanente. Ainsi en est-il de l'image vitale d'ɨra, le grand jaguar, qui est censée conférer courage et résistance aux combattants lors des duels rituels (51) :

... kuwabërathëbëha ɨrari a bre bɨrɨo... bɨrɨmabuhe... thëbë barɨkɨ shëyuwi... thëbë he shëyuwi... hɨ̄... thëbë barɨkɨ në ɨrari yërëamaōkënëha thëbë kiri... ɨnaha thëbë imikë rëmu... :

"L'image vitale du grand jaguar peut également habiter les gens du commun (non chamanes)... ils la portent en eux... les gens qui (en duel rituel) se frappent réciproquement la poitrine, le crâne... et bien... s'ils n'avaient pas, couchée dans leur poitrine, l'image vitale du grand jaguar, ils auraient peur... ils interposeraient ainsi leurs mains (pour parer les coups)".

La perte de la faculté d'incorporer une image vitale induit celle des qualités et des propriétés symboliques qui lui sont corrélatives. Ce type de dissociation, conçu sur le

---

(51) Sur ces duels qui ont généralement lieu entre membres de communautés alliées lors des cérémonies funéraires reahū voir Ch. VIII pp. 262, 266 et Ch. XII.3 pp. 511-512. Chacun des protagonistes doit y offrir sa poitrine (son crâne) aux coups de poings (de massue) de son adversaire avant de pouvoir le frapper à son tour de la même façon. Pour exprimer sa douleur il est de règle en ces circonstances de pousser un rugissement : tɨhɨmu : "faire le jaguar".

modèle de celle, dans la maladie et la mort, des composantes de la personne stricto sensu, renvoit à un schéma pathogénique général que nous analyserons plus précisément au cours de la seconde partie de ce travail (Ch. VIII, IX, X). Nous n'en donnerons qu'un seul exemple, rapporté spontanément par de nombreux informateurs. Il s'agit de la perte de wakoari, l'image vitale de la buse Leucopternis melanops, attribut essentiel de tout chasseur émérite. Cette perte peut être provoquée par la transgression de l'interdit primordial qui fonde le système des échanges de gibier au sein du groupe local comme une véritable prohibition de l'inceste alimentaire : un chasseur ne doit en aucun cas consommer la viande de ses propres prises. La chose est exprimée par les chasseurs yānomamë dans les termes suivants :

- ... yaro kōamutëhë kahikë shamirayu... wakoari a komoshi yoru wa thabrarehuru... wakoari bɨrɨotëhë wa shinō rama huu shii hari totihi ! :
"Lorsque l'on mange "en retour" le gibier que l'on a tué soi-même la bouche devient sale... on vomit... l'image vitale de wakoa a le coeur soulevé... elle vous abandonne... lorsqu'on est habité par l'image vitale de wakoa on est par contre un chasseur plein d'énergie !",
- Kami yanë yaro ya waɨ yabamu taimimahi ! ya kahikë kiri... sirarayu... manashirayu... urihi bihibu matikobrariyu... : "Moi j'ignore ce qu'est de manger ("en retour") son propre gibier ! ma bouche a peur... je deviendrais un mauvais tireur... je serais envahi par le sommeil... je cesserais d'aimer ("porter dans la pensée") la forêt".

On notera donc finalement ici que cette interprétation "pathologique" de la perte (ou de l'absence) des qualités fondamentales de l'ethos masculin yānomamë justifie que l'on considère les images vitales (animales, cosmologiques et mythologiques) qui en constituent le support, comme des composantes de la personne en ce qu'elles se trouvent soumises à un modèle pathogénique similaire, dont nous décrirons les premiers éléments dans notre prochain chapitre.

Ayant achevé cette présentation de la théorie ontologique yānomamë nous poursuivrons ainsi dans le chapitre qui suit notre introduction aux croyances et concepts "ethno-médicaux" (nosologie, pathogénie...) indispensables à l'intelligence de la théorie politique yānomamë des pouvoirs pathogènes dont nous développerons l'analyse dans la seconde partie de ce travail (Ch. VIII, IX, X).

CHAPITRE VI : NOSOLOGIE ET REPRESENTATION DES ETATS MORBIDES

La représentation conceptuelle des états morbides dans le discours ethno-médical yānomamë s'articule fondamentalement à partir de la dichotomie entre bei sikë, le corps biologique et bëi ōshi, le "corps ontologique" que nous avons mise en évidence dans notre chapitre précédent (1).
Les Yanomamë opèrent en effet une distinction entre les maux qui affectent uniquement l'enveloppe corporelle et les maladies qui mettent en péril les constituants spirituels de la personne (bei a në ūtūbɨ et bei a në rishibɨ (2).

A - Les affections dont la pathogénie altère le corps biologique - et uniquement lui - sont décrites par un énoncé générique de la forme suivante :

Pronom personnel
Terme de parenté } + neni (bio) (3)
.....

neni désigne ici la souffrance physique : ya neni : "je souffre, j'ai mal, je suis atteint par un mal" (4).

---

(1) Rappelons qu'il ne s'agit nullement d'une opposition entre intérieur et extérieur du corps biologique (Cf. supra p. 140). Une telle opposition serait rendue par le couple de termes : maketeha vs. taroha : "en superficie"/"en profondeur".

(2) Notre distinction entre mal et maladie reprend la dichotomie anglaise entre ailment et illness.

(3) bɨo : "simplement, sans raison particulière" ; voir supra note 23 p. 149. Ce terme ne figure dans ce type d'énoncé que lorsque le locuteur entend, dans un contexte qui le requiert, opposer l'affection dont il parle à une maladie dans laquelle la structure des relations entre les composantes de la personne se trouve mise en cause.

(4) neni peut signifier également "être blessé" ou "être entamé"

Cette formulation strictement symptomatique est le plus souvent développée de deux manières :

- en spécifiant la localisation de la douleur par la désignation d'une partie du corps :

ya hekë neni	: "j'ai mal au crâne"
" amoku "	: "-------- au foie" ("au ventre" : douleurs épigastriques)
" shikë "	: "-------- aux intestins"
" mahukë "	: "-------- aux pieds"

- en décrivant ou en qualifiant la nature de la douleur ressentie :

ya shikë waɨ	: "cela me mange l'intestin"
" " witibraɨ	: "------- mord ----------"
" " washikaɨ	: "------- déchiquète -----"
ya amoku yabrebaɨ	: "cela me plie en deux le foie" ("ventre", épigastre)
" " ōki	: "j'ai le foie alourdi"
" " rakaimë	: "je ressens une douleur perçante au foie"
ya sikë shuë	: "j'ai la peau enflée"
" " shuhuti	: "la peau me démange"
" " hushi	: "j'ai la peau enflammée"

..... (5).

(suite 4) (a neni maōma : "il n'a pas été blessé (animal chassé)" ou "il n'a pas été entamé (arbre coupé)"). nenimu : être en état de souffrance", décrit le travail de l'accouchement.

(5) Plus rarement, ce type de maux bénins peut être lexicalisé par l'usage d'une catégorie de symptôme auquel est accolé le suffixe -bi (Cf. supra note 8 p.142) : ya tokobɨ : "j'ai la grippe", ya shūubɨ "j'ai la diarrhée" ou par celui d'un nom de partie du corps transformé en prédicat : ya amokurayoma : "j'ai mal au ventre (épigastre)". On rencontre également des formulations spécifiques telles que : ya horemabɨ : "j'ai des parasites intestinaux", ya tusi moshabɨ : "ma plaie est infestée

Nous avons donc affaire dans un tel cas à des affections dénotées par la description d'un symptôme unique assigné à une partie du corps spécifique, interne ou externe. Ce type de formulation rend compte de désordres corporels bénins et transitoires. L'intégrité du processus vital - sous-tendu par l'intégration des constituants de la personne - n'y est nullement mis en cause. Toutefois l'étiologie de ces maux - lorsqu'elle est évoquée (6) - n'est jamais "naturelle" ; aucune ne l'est véritablement, nous le verrons, pour les Yānomamë. Elle relève le plus souvent d'entités pathogènes surnaturelles invoquées assez marginalement :
amoku waɨbɨotëhë Hutukarari shuu a wayu ta bihi kuu shario .. hënɨ uno ya bihiimi... shuu a wayu kama kuwabëki... yamakë hoshimāɨ bihiobɨotëhë : "Lorsque cela me mange simplement le foie (le ventre) je pense normalement qu'il s'agit du "mal-suintement du ciel" (7)... je ne pense pas qu'une substance de sorcellerie en est la cause... ce "mal-suintement du ciel" advient sans raison particulière, lorsqu'il veut simplement nous nuire".
Elle peut renvoyer également à des formes d'agression mineures d'agents pathogènes qui peuvent provoquer - dans d'autres circonstances ou sur d'autres catégories de personnes (les enfants par exemple (8) - des troubles plus graves ; ou à l'agression d'image vitales naturelles (cf. supra p. 148), etc.

(suite 5) de vermine". Des affections peuvent également se trouver simplement dénotées par des symptômes descriptifs : ya shiibë ehereshi : "j'ai des selles liquides...".

(6) Le plus souvent elle ne l'est même pas ; on utilise alors l'adverbe bɨo : ya shikë neni bɨo : "j'ai mal au ventre sans raison particulière.

(7) Hutukara équivaut dans le langage des chamanes à hutumɨsi : le ciel (le niveau céleste de l'univers). Hutukarari est "l'esprit maléfique du ciel" (Hutukara a në wani). shuu signifie suintement, jus, diarrhée ; -a wayu est une terminaison qui sert habituellement à former les noms de maladies épidémiques.

(8) Voir par exemple les troubles mineurs attribués aux esprits auxiliaires de chamanes ennemis (Chapitre X.1 p. 318 note 16).

Caractérisés par leur bénignité (symptôme unique localisé, étiologie marginale ou mineure), les désordres corporels recouverts par la catégorie neni sont voués à un pronostic de guérison rapide. Toute aggravation rapide ou évolution chronique de tels maux entraîne inéluctablement l'élaboration d'un nouveau diagnostic.

La chronicité est généralement marquée par l'usage de l'expression :

Pronom personnel (+ partie du corps) + neni shiiwanirayoma.

Le verbe shiiwaniãɨ signifie littéralement "emmêler" mais également se transformer (d'un état positif à un état négatif ; dans la mythologie d'une nature humaine à une nature animale) et entrer dans un état négatif durable ou permanent (sous forme d'adverbe shiiwani signifie : "de façon incessante" (péjoratif)) (9).

L'évolution aigüe est dénotée par une expression telle que :

Pronom personnel (+ partie du corps) + neni boremu. (littéralement : "douleur-agir en état de revenant").

L'emploi de tels énoncés marque un seuil de morbidité précis à partir duquel nous passons à la seconde classe de troubles que nous avons évoquée : celle des affections dont l'action pathogène dissocie l'intégration des constituants de la personne. La gravité du mal (le caractère aigu ou chronique qu'il vient à prendre) fait alors passer sa conceptualisation dominante de la formulation d'un symptôme unique localisé à celle de considérations étiologiques (la désignation d'un agent ou d'un vecteur étiologique - ou d'une classe d'agents ou de vecteurs - auquel - à laquelle - se trouve assigné un symptôme spécifique).

---

(9) Voir (pour les Yanõmamɨ) Lizot 1975b : 75 : shiwẽrihiwë : "emmêlé,frisé" ; shi wẽrihou : "se transformer en esprit auxiliaire", hekura, d'humain en animal" ; op. cit. : 76 : shi wẽrii : "être enivré, être sous l'effet d'un hallucinogène, se transformer, être dans une situation difficile" ; shi wẽri-kei-yo : "être dans l'embarras, dans l'impossibilité de" ; shi wẽrikiwë : "emmêlé, frisé". Sur ce concept voir également (pour les Sanɨma) Taylor 1976 : 40-41 (ishwanizo)

Dans cette nouvelle conceptualisation du mal devenu maladie la catégorie neni pourra toujours se trouver utilisée, non plus cette fois pour caractériser l'affection de façon générique, mais pour décrire un ou plusieurs symptômes localisés mais subordonnés à un syndrome complexe lui-même imputé à une entité étiologique dont le nom dénotera la maladie considérée.

B - Ce second type d'état morbide est en priorité identifié par une modification des conditions de la pensée réfléchie (de la conscience subjective : bei bihi). Le seuil d'une telle affection est ainsi marqué par un état d'indisposition général indéterminé traduit par l'emploi d'un verbe : bëɨ : "tomber malade" (10).
On dit ainsi :

- ai thë bërayoma : "quelqu'un est tombé malade",
- wa bëmani ! mamobëha wa wakë ɨmɨtayu ! : "je te ferai tomber malade ! je te ferai monter le feu aux yeux" (menace de sorcellerie).

Ce prodrome catégorisé par le verbe bëɨ consiste en une altération progressive de la perception et des sensations corporelles, par une perte graduelle des facultés conscientes :

- ya bihi māɨtikono ! ya he mōebërayu... ya bëatikorayoma ! : "Ma conscience se perd (11) ! j'ai la tête prise de vertige... je suis tombé malade !".

---

(10) Il peut l'être également ou alternativement, nous venons d'évoquer cette possibilité, par l'évolution aiguë ou chronique d'un mal diagnostiqué initialement par la catégorie neni. Voir Lizot 1975b: 6, bëɨ : "être malade".

(11) māɨ : "perdre, se perdre", -tiko- : malheureusement, no : suffixe verbal qui indique que le locuteur n'a pas été le témoin du fait décrit.

- haba bërayutëhë... temiotëhë... yɨ̄mɨkakë yëëyëëmuthare... :

"Lorsqu'on tombe malade au début... alors que l'on est bien portant... les oreilles bourdonnent (yëëyëë : onomatopée)".

Le fait que dans ce dernier exemple l'état décrit par le verbe bëɨ soit encore inclus dans le registre de l'état sanitaire normal (temi : comme adverbe = "encore (toujours)", comme adjectif = "bien portant, vivant") marque bien son caractère indéfini et liminal par rapport à la maladie elle-même comme état durable et socialement sanctionné. Un trait de comportement vient généralement redoubler cette opposition catégorielle entre "tomber" et "être" malade. Les Yānomamë n'hésitent pas - et c'est une litote - à commenter à la cantonnade, à toute heure du jour et de la nuit, leurs sensations corporelles de toute nature. Il n'est pas rare ainsi d'entendre quelqu'un se frapper le sommet du crâne avec la main (avant de la faire descendre sur son visage en émettant un sifflement aigu entre les dents) et déclarer à haute voix, tout en poursuivant ses activités : ya he në aibɨtiko ! ya bërayukɨnë ! : "J'ai la tête qui "devient autre" ! je viens de tomber malade !".
Par contre, si cet état se poursuit, se complique ou s'aggrave, et que l'individu se considère et devient socialement reconnu comme malade, il adoptera un tout autre comportement. Il se retranchera explicitement de la scène sociale en ne proférant plus une parole (mamokai = "silencieux", litt. = "avec les yeux"), étendu dans son hamac, la tête reposant sur son bras replié, le dos ostensiblement tourné (kohosi rëaɨ : litt. "l'arrière-train interposé") à la place centrale de la maison collective (yano heha : l'espace social (cérémoniel) par excellence). Souvent même, si la gravité de son état devient réellement chronique, il installera son hamac dans l'espace le plus sombre, le plus proche de la paroi extérieure de la maison (yano shika : l'espace féminin par excellence). Les contacts quotidiens du malade seront alors avec la collectivité des plus réduits : seules une épouse, une mère ou une soeur déposeront furtivement de l'eau, quelque nourriture et du bois de chauffage à son chevet (12).

---

(12) Le malade ne viendra alors tendre son hamac près de la

Cet état morbide durable (ou aigu), manifesté par une altération sensorielle progressive et validé par une réclusion du quotidien social, est décrit par un énoncé de la forme :

Pronom personnel + rāākai : "être malade".

On dit ainsi :

- a rāā kai brao... a nomāɨmahi ! : "Il est étendu (litt. : "il gît"), malade... il "meurt" beaucoup !".
- a rāākai kobohuruma... kama e nahiha a mahiaahāthobrariyoma ... : "Il est reparti au loin malade... (revenu) à son habitation son état a peut-être empiré ("est devenu beaucoup")".

Quelques mots sur l'étymologie de rāākai (13) s'imposent ici. Ce mot peut être décomposé en deux morphèmes :

- kai : qui signifie "avec" (accompagnement, réunion) (14)) et
- rāā : qui signifie approximativement "entité pathologique" (générique) et constitue l'équivalent le plus proche de notre concept de "maladie". Hors de son emploi constant dans la forme rāākai ce morphème lexical ne m'a pas semblé être utilisé de façon courante. Il n'a en effet été mentionné par mes informateurs que dans des énoncés composés tels que :

- ... urihi rāābɨ mahi... rāāshiribɨ ! në wani a imikë... (15) :

(suite 12) place centrale (à son emplacement habituel ou au bord de celle-ci) que pour se soumettre au rite de la cure chamanique au cours de laquelle sa maladie se trouvera à la fois mise en scène dans son registre véritable qui est celui des pouvoirs surnaturels (humains ou non-humains) et collectivement sanctionnée par la prise en charge sociale des spectateurs.

(13) Voir Matsumoto et alii 1974 : 114.

(14) Tandis que : sho = avec ("aussi, et") et -në = avec ("en se servant de"). Pour kai voir Migliazza 1972 : 324 item 596.

(15) Pour le sens du suffixe nominal -bɨ voir supra note 8 p. 142, pour celui de -ri note 21 p. 147. Le sens de -si- n'est pas

"La forêt est infestée de maladie... d'esprits de la maladie ! C'est "la main des esprits maléfiques de la nature"" ;
- ... tokoribë kuwakuwamutëhë hwei urihi a rāābɨ mahi ! shawara a rāābɨ ! :
"Lorsque les esprits de la toux ne cessent de se manifester cette forêt est infestée de maladie ! de maladie épidémique (16)" ;
- hweiha urihi a rāābɨ... tokobɨ hoshimi... hwei urihi a hoshimi... borebë urihi shinō rāābɨ mi mahi... urihi a sai mahi ! bëɨmi ! thëbë rāāmu (17) mi ! :
"Ici cette forêt est infestée de maladie... de mauvaise toux... cette forêt est mauvaise... seul le territoire des revenants est salubre... leur forêt est très froide ! ils ne tombent pas malades ! ils ne sont pas malades !".

rāā entre également dans la composition d'une expression telle que rāā kuu : "pousser une plainte sous l'effet d'une blessure" (litt. "maladie-parler"), "agoniser" : (onomatopée) ɨnaha shama a rāā kuu thare : "C'est ainsi que le tapir crie lorsqu'il est blessé à mort". Ou dans celle d'un verbe rāāmu (voir l'exemple où figure la note 17 supra) qui signifie (litt. "se comporter-maladie") "être malade" dans un sens "processuel" (alors que rāākai définit un état passif). rāākai s'oppose à temi : "bien portant" (ya temi : "je suis en bonne santé"), "vivant" (on oppose temirimëthëbë, les vivants, à borebë, les revenants). En tant qu'adverbe temi est équivalent

---

(suite 15) déterminé ; rāāsi est donc ici donné pour équivalent de rāā. Les në wanibë sont des esprits maléfiques de la nature (Voir Albert 1984a : III.III.1).

(16) shawara : maladie épidémique ; cf. Lizot 1975b : 73, shawarakëkɨ : "démons maléfiques que les Yanōmamɨ considèrent responsables des maladies", synonymes : no wẽri këkɨ, wayu wayu këkɨ.

(17) Pour le suffixe nominal -mu voir supra note 12 p. 143.

à "encore" (continuité d'un état) ; ainsi :

a kuwa temi : "il est toujours, encore, ici"
a rāākai temi : "il est encore malade".

Un synonyme de rāā ou rāāsiri m'a été donné sous la forme de wayuwayu a (au pluriel wayuwayukɨkë (18)). Nous avons donné une définition du concept wayu (supra p.145), rappelons-la succinctement. wayu (19) dénote le caractère puissant et dangereux d'une substance (condiment, poison, stimulant, substance de sorcellerie) ou éventuellement d'une entité surnaturelle ou d'un être vivant. Ce terme définit également l'action, le principe pathogène d'une maladie (d'un agent étiologique) ; à ce titre il peut quelquefois apparaître dans la composition du nom de certaines maladies : toko a wayu : "épidémie de grippe", shuu a wayu : "diarrhée épidémique". On dit aussi ihirubë wayu : "les douleurs de l'enfantement", et d'une maladie : wayu këɨ, qu'elle "tombe" sur quelqu'un. Il est donc effectivement légitime de voir en wayuwayu a, qui substantivise wayu par redoublement, la dénotation d'une puissance pathogène générique qui en fait un équivalent plausible du morphème rāā.
Un autre synonyme de rāā encore plus explicite, si besoin était, m'a été proposé en nomasiri : "esprit, principe mortifère" (20).

La modification sensorielle qui caractérise pour les

---

(18) Lizot 1975b : 92, wayuwayukëkɨ : "démons maléfiques que les Yanōmamɨ considèrent responsables des maladies et des épidémies". -kɨkë est en Yānomamë la désinence d'un pluriel qui dénote un ensemble solidaire d'objets ou d'entités identiques.

(19) Voir Lizot loc. cit. : wayu : "dangereux, efficace, substances qui ont un effet sur l'organisme (drogue, tabac) ; plaisir sexuel intense" ; wayuhi : "... plein de douleurs musculaires" ; wayuwaɨ : "sentir l'effet d'un poison, morsure de serpent ou piqūre d'insecte".

(20) de nomāɨ : "perdre conscience, mourir", -si : morphème non identifié et -ri : "entité surnaturelle" (voir note 21 p. 147).

Yānomamë l'état morbide rāākai est induite, selon des modalités diverses, par l'action pathogène d'un certain nombre d'agents et/ou de vecteurs étiologiques sur les constituants du "corps ontologique" (bei ōshi).
Par exemple :
... në waninë a ōshi teɨtëhë thëbë bëɨ thare... :
"... lorsqu'un esprit maléfique s'empare du corps spirituel les gens tombent habituellement malades".

Parmi ces composantes c'est l'image vitale, bei a në ūtūbɨ, qui se trouve le plus souvent atteinte (21) :
... wa utiti... huubroimi mahi... bei ōshi mi ... në aibɨ braoshoao... bei wa në ūtūbɨ warietëhë... :
"... on est affaibli... on est totalement dans l'impossibilité de se déplacer... on n'a plus de corps spirituel... on gît "devenu autre" (dans un état second)... lorsqu'on mange votre image vitale...".
Cette image peut se trouver affectée par divers types de pouvoirs pathogènes humains ou non ; elle peut être capturée, blessée, brûlée... par des esprits maléfiques, des esprits auxiliaires de chamanes ennemis, des substances de sorcellerie d'alliés ou d'ennemis... (nous reviendrons en détail sur la pathogénie de ces deux derniers modes d'agression dans nos chapitres suivants : VIII, IX, X.1).

La seconde composante de la personne dont l'intégrité compromise produit un état morbide tel qu'il est recouvert par la catégorie rāākai est le double animal bei a në rishibɨ, le plus souvent fléché par un chasseur ennemi inconnu (voir infra Ch. X.2).

Dans les deux cas (image vitale, double animal) les symptômes qui caractérisent de façon générique ce type de maladie seront décrits par une allusion à l'état général du corps spirituel :

ya ōshi nomāɨ : "mon corps spirituel se meurt".

---

(21) On dit alors de façon générique bei ya në ūtūbɨ boremurayoma : "mon image vitale est "en état de revenant"".

ya ōshi rāāmurayoma : "mon corps spirituel est malade".

Etat qui peut faire l'objet de spécifications diverses :

ya ōshi	utiti :	"mon corps spirituel est affaibli"
	warara :	" transparent"
	broke :	" vide"
	kōmi :	" bouché"
	brohe :	" lâche, flottant"
	.....	.....

Les agressions dont sont victimes image vitale et double animal d'une personne ont pour effet premier de modifier la structure des relations qui assurent l'intégration des composantes de la personne, gage de l'exercice d'un comportement régi par la pensée réfléchie (bei bihi). Dans l'état de maladie rāākai la subordination des manifestations de la forme spectrale (bei a në boreb+) à la pensée consciente (bei bihi) - qui caractérise l'état sanitaire normal (temi) - se trouve en effet inversée : a bihi mahuru... a boremurayoma... a rāākai mahi... a bëabëamu manëbi ! :
"Sa pensée consciente est perdue au loin... il s'est mis à agir en revenant... il est très malade... il râle sans cesse !"

C'est alors la forme spectrale (bei a në boreb+), habituellement circonscrite aux mouvements involontaires, au rêve et à la transe, qui, progressivement, vient assurer le contrôle permanent et dominant du comportement de la personne.

Dans la conception yānomamë de la structuration de la personne le "verrouillage" de la relation qui garantit l'hégémonie de la pensée consciente (bei bihi) sur la pensée inconsciente (les manifestations de la forme spectrale bëi a në boreb+) ne peut ainsi être préservée que par l'intégrité de l'image vitale (bei a në ūtūb+) et par celle du double animal (bei a në rishib+).

La maladie est donc en fait ici conçue comme le point de

convergence d'un ensemble de forces agressives, sociales ou surnaturelles, qui viennent subvertir cet édifice (équilibre) ontologique. La mort est considérée comme toujours déjà inscrite dans le corps de chaque individu, sous la forme du spectre intérieur, de façon permanente et familière. Il s'agit d'un état socialement valorisé dont on ne cesse de réitérer l'expérience positive dès lors qu'elle n'outrepasse pas le cadre qui lui est culturellement imparti.

La philosophie yānomamë ne fait donc pas de la vie et de la mort des états disjoints et clos sur eux-mêmes. Elle les considère plutôt comme un continuum ontologique au cours duquel se modifient des rapports de subordination au sein de la "géométrie variable" des constituants de la personne.
Le stade évolutif extrême d'une affection aiguë (ya rāākai mahi ou ya mahi : litt. "je suis très avec une maladie" ou "je suis très") est ainsi conceptualisé par des expressions qui marquent l'emprise de la forme spectrale sur les autres constituants de la personne :
a në aibɨrayoma... a borebɨ brao... a nomāɨ... :
"il est devenu autre... il gît en état de revenant... il se meurt".

Les entités pathologiques recouvertes par l'état générique rāākai sont le plus souvent catégorisées sous la forme de concepts étiologiques de la forme :

Agent (vecteur) étiologique + uno ("marque, trace") :
në wani a uno : "la marque d'un esprit maléfique"
hënɨ a uno : "la marque d'une substance de sorcellerie"

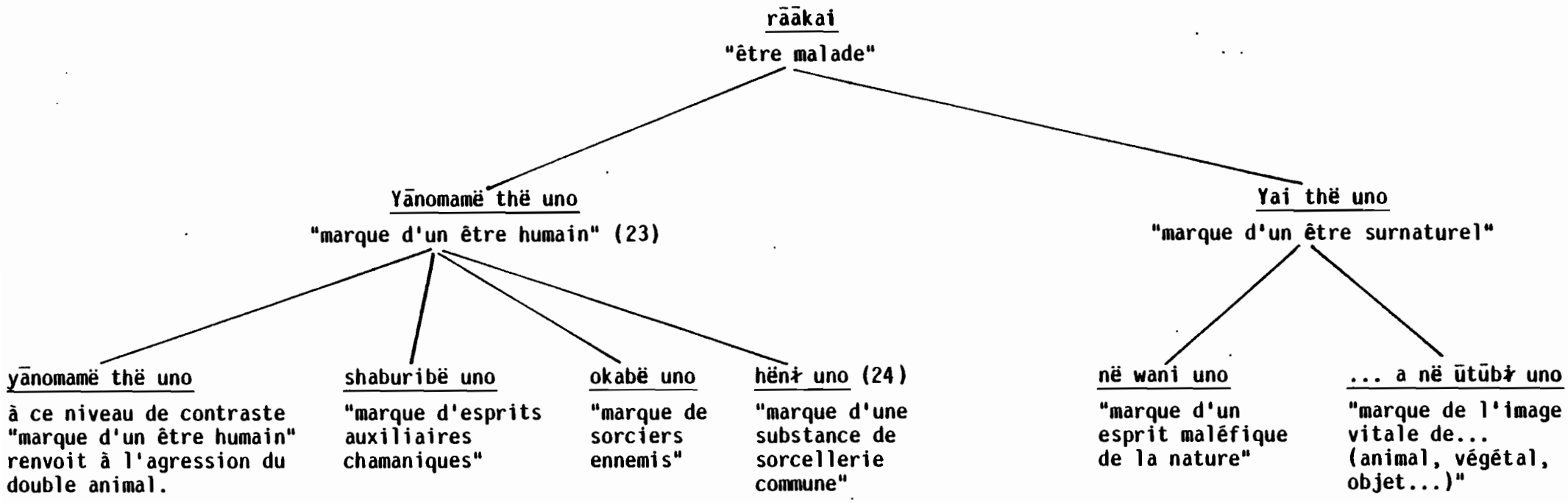
uno est ici la marque, la trace laissée dans le corps spirituel de la victime (image vitale, double animal) par l'action pathogène qui lui a été infligée ou par l'objet (principe) pathogène qui y a été introduit par une entité étiologique.
Le diagnostic chamanique qui localisera cette trace est ainsi défini :
rāāmurayutëhë shaburibënë bei wa ōshiha uno në mërihe... :
"Lorsqu'on est malade les chamanes reconnaissent la marque

(pathogène) dans votre corps spirituel" (22).

Les maladies provoquées par des êtres surnaturels sont dénotées par l'expression yai thë uno : "marque d'un être surnaturel" alors que celles qui sont imputées à des agents étiologiques humains ou à des vecteurs étiologiques surnaturels manipulés par des humains le sont par yānomamë thë uno : "marque d'un être humain". Les maladies dues à des entités surnaturelles yai thë uno se subdivisent en deux classes : celles qui sont attribuées à des esprits maléfiques de la nature (në wani uno) et celles qui le sont à l'image vitale d'animaux, de végétaux... (... a në ūtūbɨ uno).
Les maladies dues aux humains (yānomamë thë uno) se subdivisent pour leur part en quatre classes : yānomamë thë uno qui désigne également l'agression du double animal, shaburibë uno : "l'agression par les esprits auxilaires d'un chamane ennemi", okabë uno : "l'agression par des sorciers ennemis", hënɨ uno : "l'agression avec une substance de sorcellerie commune".

---

(22) La cure chamanique se caractérise pour sa part par des expressions telles que : uno hayubraɨ : "décrocher, enlever la marque pathogène" et uno hoyabraɨ : "jeter la trace pathogène". On trouve uno dans le sens de trace et de marque dans des expressions telles que : yano uno hote : "la trace (sur le sol) de cette habitation est ancienne" ; nakë uno waoto : "la marque des dents est évidente (sur la chair)"... ou sous forme d'un suffixe qui sert à former des déverbaux : -no : rama krëano : "cassure des tiges d'arbustes pour marquer un chemin de chasse", de krëaɨ : "casser (pour cueillir)" ; sharaka niyano : "blessure de flèche", de niyāɨ : "flécher", ou même uka horano : "chamane initié", de ūka horaɨ : "faire inhaler un hallucinogène", bouno : "femme déjà mariée", de bou : "posséder". Ce mot entre également dans la composition de termes comme unokë : "la trace d'un mort" et unokaimu : litt. "être avec la trace", "effectuer un rite d'homicide" ; notions qui seront longuement discutées infra dans nos chapitres XI et XII.



(23) Cette partie du système des catégories diagnostiques yānomamë consacrée aux agressions magiques d'origine humaine fournira l'architecture de la seconde partie de notre thèse (Ch. VIII, IX, X).

(24) hënɨ uno, comme toutes les catégories de ce niveau, est susceptible de se subdiviser en de nombreux noms de maladies spécifiques (nom de substance vecteur + uno ; dans les autres cas : nom d'agent + uno).

FIGURE 6

Deux autres formes lexicales peuvent traduire des concepts étiologiques en yānomamë :

1) (Nom d'agent étiologique +) symptôme + wayu ("principe pathogène") :

- (Nabëbë) toko a wayu : "la maladie de la toux (toko) (des étrangers (nabëbë))",
- (Hutukarari) shuu a wayu : "la maladie suintement (de l'esprit du ciel)" (25).

Ce type d'expression se trouve le plus fréquemment utilisé dans la dénomination de maladies épidémiques (shawara a wayu : "maladie épidémique"-générique) dont l'extraordinaire pouvoir létal pour les Yānomamë est rendu par l'adjonction du terme wayu : "puissant, dangereux, hostile, agressif" (26) au symptôme dominant qu'elles provoquent.

2) Nom d'agent étiologique + -mu (suffixe verbal : "agir comme, en..., être en état de...") :

- yaromu : "gibier" + -mu : maladie provoquée par l'ingestion d'un gibier mal cuit (générique) dans laquelle la victime est agressée par l'image vitale de l'animal en question ; peut-être spécifié : shamamu (tapir), iromu (singe hurleur)...
- oko nathëmu : "oeuf de crabe oko (probablement Fredius reflexifrons)" + -mu : maladie qui produirait une grosseur douloureuse dans les seins des femmes qui consommeraient des oeufs de crabe.

---

(25) D'autres exemples : tuhrare a wayu : "épidémie de vomissements", hwɨra a wayu : "épidémie de paludisme" (hwɨra : "rate mais aussi splénalgie" (symptôme important du paludisme).

(26) Sur cette notion voir supra p. 145 et p. 172 texte et notes 18/19. Ajoutons que wayubë signifie "les guerriers" et wayu huu "faire une incursion guerrière". Les analogies entre maladie et guerre (uno-unokai, wayu-wayubë : "trace pathogène"-"état d'homicide", "principe pathogène"-"guerriers") seront analysées dans notre chapitre XI.

Ce type d'expression se trouve le plus fréquemment utilisé dans le cas de maladies provoquées par l'infraction individuelle de normes alimentaires non-rituelles.

Ces deux modes de conceptualisation étiologique s'opposent donc de façon cohérente : wayu renvoit à une morbidité située au-delà des maladies marquées par uno et -mu à une morbidité située en deçà.

Des catégories étiologiques formées à partir des différents modes de conceptualisation que nous venons de décrire semblent utilisées pour dénoter, en l'état de nos connaissances, la totalité des maladies reconnues par la théorie médicale yānomamë. Les syndromes à partir desquels sont inférées chacune de ces unités pathologiques sont souvent complexes et toujours relativement précis.

Ils combinent en effet la description de symptômes génériques assignés à l'état du corps spirituel bei ōshi (27), de symptômes spécifiques assignés à des parties du corps (28) mais aussi des considérations sur l'altération des perceptions, des sensations physiques, sur la modification du comportement et sur les modalités d'évolution de la maladie (29). Ces registres de la description des syndromes ont parfois déjà été évoqués au fil des exemples en langue yānomámë que nous avons donnés jusqu'ici. Ils seront repris de façon plus détaillée dans nos chapitres suivants en regard de chacun des agents ou vecteurs étiologiques auxquels ils se trouvent assignés.

---

(27) Mentionnés supra pp. 173-174.

(28) Du type de ceux qui ont été évoqués supra p. 165 ; ainsi bien entendu que des désordres physiologiques (tels que shuu : "diarrhée", tuhrare : "vomissements").

(29) Pour l'altération des perceptions et des sensations corporelles voir supra pp. 168-169, pour la modification du comportement supra p. 169 et pour le caractère évolutif de la maladie supra p. 167.

Chacun de ces syndromes est en général rapporté à un objet (matihi a : litt. "ornement, possession, objet manufacturé" (30)) ou à un principe pathogène (wayu a : litt. "dangereux, puissant... (31)) attribut d'un agent ou d'un vecteur étiologique. Objets et principes pathogènes ont la propriété de se manifester - aux yeux des chamanes au cours de la transe thérapeutique - sous forme de matériaux ou d'effets visuels connotant de façon directe la nature des symptômes ressentis (les principes pathogènes sont également dotés d'effets sonores).

Le corps malade, enveloppe corporelle (bei sikë) en proie aux symptômes produits par l'activité morbide d'un principe (wayu) ou d'un objet pathogène (matihi) attribut d'un vecteur ou d'un agent étiologique (nommé par sa trace uno), est alors désigné par le terme kanasi.
kanasi signifie littéralement "reliefs d'un repas", "déchets", "détritus" (32). La pathogenèse étant conçue sous la forme d'une consommation des constituants de la personne (image vitale, double animal) par l'agent étiologique (ya bëatikorayoma ... bei ware në ūtūbɨ waremahe ! : "je suis tombé malade... ils ont mangé mon image vitale !"), l'enveloppe corporelle, qui en subit directement les effets, est assimilée aux "reliefs" de cette dévoration ontologique (33).

---

(30) Exemple : Në wani a në matihibɨ yobi shiiwanihi titio bei ōshiha : "un objet pathogène d'esprit maléfique, brûlant et emmêlé, se trouve à l'intérieur du corps spirituel".

(31) supra pp. 145 et 172 . Exemple : ɨnaha hënɨ a wayu hrare brërëɨ thare... 'yēē yēē yēē' thë bata wayu kuu shiiwani ! : "C'est ainsi (montrant une flamme) que tombe en étincelles oranges le principe pathogène d'une substance de sorcellerie... il produit un son incessant : "yee...""".

(32) Voir Lizot 1975b : 37, kano si : "1 ; cicatrice. 2 ; ordures, restes, déchets".

(33) Nous reviendrons sur cet aspect infra Ch. XI p. 342.

On dit ainsi :

- kanasi hɨrɨmamu : "soigner par des moyens empiriques" (phytothérapie, etc.) ; c'est-à-dire appliquer une substance médicinale - végétale ou non - sur le corps (bei sikë), enveloppe corporelle investie de symptômes qui traduisent la consommation des constituants de la personne (bei ōshi), et devenue ainsi "reliefs" de cette dévoration pathogénique (34).
- sharaka kanasi, oruku kanasi... : "la victime d'une blessure par flèche", "la victime d'une morsure de serpent"...

" Reliefs, déchet, détritus, corps malade ou blessé" kanasi peut également désigner le cadavre :

- sako yamakë si kōararɨnë yamakë kanasi yaarari . : "une fois que nous aurons été chercher la vannerie (qui contient la dépouille mortelle) nous procéderons à la crémation du cadavre".
- inaha bë kanasi kubrariyoma : ... : "les victimes d'une épidémie sont au nombre de : ...".

A chacune des classes d'entité étiologique dont nous venons d'évoquer la conceptualisation (catégories diagnostiques) correspond une approche spécifique de la thérapeutique chamanique. Nous ne développerons pas ici cet aspect de l'ethno-médecine yānomamë qui constitue en soi un sujet complexe qui nous entraînerait hors du champ d'analyse que nous nous sommes imparti dans cette thèse (35).

---

(34) Ce type de thérapeutique est bien entendu complémentaire et subordonné à la cure chamanique qui s'attaque à l'étiologie et non à la réduction des symptômes. C'est pourquoi, comme c'est souvent le cas dans les systèmes ethno-médicaux sudamérindiens (Grenand 1982 : 562, Chaumeil 1983 : 310-311), la médecine occidentale, assimilée à la médecine "empirique" domestique (hɨrɨmāɨ), peut-être acceptée, parfois comme un substitut plus efficace, et nullement perçue comme antagoniste à la thérapeutique chamanique objet de spécialistes du surréel.

(35) Si le chamanisme n'est pas réductible à l'ethno-médecine,

Qu'il nous soit pourtant permis d'en esquisser, de façon très sommaire, la démarche générale en relation aux concepts ethno-médicaux que nous venons de présenter.

Le travail thérapeutique du chamane consiste principalement, grâce à la médiation d'esprits auxiliaires, en l'extraction d'un objet (principe) pathogène de l'image vitale de la victime et/ou en la réintégration dans son corps de cette composante de la personne au cours d'une lutte avec les agents agresseurs qui l'ont éventuellement capturée. Ces procédures d'exorcisme et/ou d'adorcisme (36) se trouvent ensuite complétées par une cure des effets de l'objet ou du principe pathogène sur l'image vitale affectée (brûlure, blessure...) (37). La réduction des symptômes corporels est enfin abandonnée, après la séance chamanique, à des techniques de soins "empiriques" de caractère domestique (phytothérapie principalement (38)). L'ensemble de la cure chamanique est donc essentiellement conçu comme une annulation de la "marque" de l'entité étiologique prédatrice (uno hayubrai : "extirper la marque") obtenue par l'extraction de son objet pathogène (matihi) ou la réduction de son principe pathogène (wayu) (et éventuellement le

---

(suite 35) l'ethno-médecine ne l'est pas plus au chamanisme. Ce qui légitime totalement l'approche socio-politique de la conception de la maladie que nous souhaitons développer dans nos chapitres suivants, trop peu fréquente dans le domaine des études sudamérindiennes.

(36) Sur cette combinaison d'"exorcisme" et d'"adorcisme" dans les systèmes médicaux amérindiens voir Chaumeil 1983 : 267-68.

(37) Dans le cas d'une agression du double animal celui-ci est délivré, aidé, caché par les esprits auxiliaires chamaniques pour le faire échapper à ses agresseurs, ou le tirer d'un quelconque embarras (chute, piège...).

(38) Une enquête ethno-botanique que nous avons commencé à réaliser sur ce sujet nous permet déjà de faire état de l'existence de 49 plantes médicinales (41 sauvages et 8 cultivées) et de l'usage de 6 substances médicinales d'origine animale. Ce qui dément totalement l'affirmation de Chagnon (1968a : 52) selon laquelle les Yanomami n'auraient l'usage d'aucune thérapeutique "empirique".

replacement de l'image vitale au sein du corps spirituel "ontologique").
L'objectif final du processus thérapeutique étant de restaurer au sein du corps spirituel (bei ōshi), l'intégrité des constituants "vitaux" de la personne (image vitale, double animal) afin de préserver, par contrecoup, l'intégration de ses composantes "psychiques" (pensée/volition, forme spectrale) qui seule garantit, en dernière instance, l'animatio socialement réglée de l'enveloppe corporelle (bei sikë) (Cf. supra pp. 174-175).

Après avoir présenté les linéaments de la nosologie et de la pathogénie yānomamë, nous conclurons maintenant ce chapitre sur un ensemble de considérations relatives à la conception yānomamë de la mort sur laquelle, bien que nous l'ayons brièvement évoquée (supra p.175), il nous semble intéressant de revenir de façon plus approfondie. Notamment ici pour ce qui concerne la représentation de l'état sublétal et le système complexe de métaphores qui entoure la désignation de la mort elle-même.

La mort est marquée pour les Yanomamë par l'extraction finale de la forme spectrale (bei a në boreb+) de l'enveloppe charnelle (bei sikë) pour rejoindre, devenue spectre (bore a), le monde des revenants situé sur le "dos du ciel" : ōshi a hwabiwi... bore kobohurutëhë thë yayë nomarayu... nomā+ bihiotëhë bore a ayohuru... hutum+si yaubëhamë... sikë broke hweiha brahëki... hote... kama bore h+ya kobohuru... :
"Le corps spirituel étant sorti... lorsque la forme spectrale s'en retourne au loin la personne meurt vraiment... lorsqu'elle veut mourir la forme spectrale s'en va au loin... en direction du dos du ciel... l'enveloppe corporelle vide reste ici gisante... vieille... quant au spectre il s'en retourne sous la forme d'un adolescent...".
L'instant même du décès est marqué par l'expiration dernière :
... bei a në boreb+ikokorayutëhë bei thëbë wishia yaowëbrahurumothare... :
"Lorsque la forme spectrale s'extrait (du corps) le souffle des gens s'éteint (litt. "devient trop court au loin)" (39).

---

(39) Voir infra Ch. XIV sur l'eschatologie yānomamë.

Nous avons déjà noté que l'association entre wishia : "souffle vital", et bei a në boreb÷ : "forme spectrale", était également marquée par l'attribution des baillements du réveil à la réincorporation de la forme spectrale après un épisode onirique (40). Elle se trouve encore corroborée par des périphrases pour désigner la mort telles que : a hereheremu makehuru : "sa respiration s'est perdue au loin".
On dit aussi que la forme spectrale engagée sur le chemin du monde des revenants (borebë a në mayo) qui regarderait en arrière réintégrerait immédiatement sa dépouille charnelle. Cette réincarnation se manifesterait alors, selon les Yānomamë, par une profonde inspiration rauque du moribond et par une étiration, indice du réinvestissement de l'enveloppe corporelle devenue rigide par la forme spectrale. Le "défunt" ainsi "revenu à lui" ne devant pas tarder à guérir :
ya nomakemamakuni ya rāākai hokubrariyoma : "Bien que j'ai été "mort" je me suis arraché à la maladie".

Les maladies dénotées par le concept rāākai sont, nous l'avons vu, caractérisées par une manifestation croissante de la forme spectrale au sein de la personne (boremu : "agir en état de revenant") (41). Leur phase évolutive aiguë est par ailleurs désignée par le verbe nomā÷ : "perdre conscience, se mourir, mourir". Cet état sublétal est marqué selon les Yānomamë par une agitation intense de la forme spectrale encore captive de l'enveloppe charnelle :
bei a në boreb÷ shiiharimobru... a t÷b÷t÷b÷muimatayu... a nomahuruwi a shii hari ɦithoɦithomu... :
"La forme spectrale devient impatiente... elle commence à s'asseoir sans cesse au bord du hamac (du moribond)... "mourant au loin" elle descend sans cesse (du hamac) avec impatience".
Le malade qui a perdu conscience est alors censé voir les revenants de ses parents descendre du "dos du ciel" pour venir

---

(40) Voir supra p. 146.

(41) Voir supra p. 174.

à sa rencontre, l'appeler et l'engager à les accompagner (42). Si la forme spectrale du malade répond aux sollicitations de ces revenants psychopompes et les suit sans se retourner, elle appartiendra définitivement à leur monde : bei ōshi yayë kobohuru tëhë bei sikë broke mahi tareahërayu... : "Lorsque le corps spirituel (ici la forme spectrale) s'en retourne véritablement au loin l'enveloppe charnelle ("très") vide reste à pourrir". Il sera mort : a ōshi yaowëkem... a washimibrariyoma : "Son corps spirituel est devenu trop court... il s'est fatigué (43)".

La maladie est donc bien pour les Yānomamë une sorte de frange grise où la mort et la vie se recouvrent. "Encore vivant" (c'est le sens littéral de temi : "bien portant") on est toujours déjà mort partiellement ou temporairement (maladie, actes involontaires, rêve, transe) et mort (washimi : "être fatigué, être mort") on peut toujours revenir à la vie en se refusant aux appels empressés de ses chers disparus.

Cette conception métaphysique d'une absence de disjonction ontologique absolue entre l'existence et la mort, entre l'être et le néant, trouve une correspondance dans l'éthique yānomamë. Nous n'en voudrons pour preuve que cette méditation d'un de nos informateurs sur l'art de bien mourir :

"... les hommes qui meurent avec sagesse... les anciens véritables déclarent au moment de mourir, d'une voix presque inintelligible : "je vais voyager maintenant !" ; puis ils esquissent le geste de s'asseoir sur le bord de leur hamac et retombent

---

(42) Ils sont également censés le nourrir, c'est pourquoi l'on dit que les personnes très gravement malades ne mangent plus.

(43) washimi signifie littéralement "épuisé, fatigué, sans énergie". Il est employé ici dans un sens métaphorique inverse du français ou de l'anglais qui emploient "mort" pour "épuisé". yaowë est la racine d'un verbe qui signifie "ne pas arriver jusqu'au bout, être trop court", voir yaowë (à) ki in Matsumoto et alii 1974 : 118. Voir également ce terme dans une autre expression désignant la mort supra p.146 et 183 : wishia yaowëbrahuru : "le souffle devient trop court au loin".

brusquement en arrière en exhalant leur dernier souffle... ; leur forme spectrale enroule alors son hamac, prend ses flèches et se dirige vers le chemin qui mène sur le dos du ciel... chez les revenants...", (Wakatha u - 1979).

Mais, si l'expérience de la mort peut sembler familière et envisagée avec une certaine sérénité chez les Yanomamë, on doit également constater que leur "travail de deuil" exige, tout au contraire, une annulation rituelle extrêmement stricte de toute trace physique et sociale du mort (44).
Nous n'entrerons pas ici dans la description des rites funéraires réservée à des développements ultérieurs (Ch. XII, XIV). Nous nous bornerons plutôt à donner un aperçu des normes rhétoriques qui régissent le discours sur la mort ; ce qui n'est bien entendu pas sans pertinence pour l'analyse de la conceptualisation des différents états de la maladie que nous avons abordée dans ce chapitre.
On dit ainsi pour annoncer une mort :

- ai thë rakamë thoku saibrarema : "Le hamac de quelqu'un est devenu froid" (ou në aibɨama : "est devenu autre, anormal")
- ai thë imikë huherayoma : "quelqu'un a lâché les mains"
- bata (hɨya) nahi kerayoma (në aibɨama, brërayoma, wanioma...) : "Un ancien (jeune) poteau de soutènement est tombé ("est devenu autre", "s'est détaché", "s'est détérioré"...)"
- weyaha yamakë ɨ̄kɨ̄ma : "Hier (il y a peu) nous avons pleuré".

De quelqu'un qui a perdu ses proches :

- a yamabrariyoma : "Il est devenu seul", a amishi : "Il a soif" (d'un enfant orphelin).

Des catégories étiologiques (nom d'entités étiologiques, verbes décrivant leur agression) sont largement employées pour

---

(44) Voir chapitre XII.1 : unokë waɨ : "manger la trace du mort" (pp. 391-394).

élaborer des circonlocutions désignant la mort :

- iba suuhamë kahikë shatiowiha shaburibënë ishorayoma :
"Là où à mon sein était collée une bouche les esprits auxiliaires (d'un chamane ennemi (45)) ont attaqué" : il s'agit de l'annonce de la mort d'un enfant par sa mère.
- kami ya hehaowi yaro waremahe : "De celui qui avait son hamac devant le mien ils ont mangé l'animal (i.e tué son double animal)" : annonce de la mort de son mari par une femme.
- kami yanë ya kahikë hɨɨmuwi okabënë kemanemahe :
"Celui que ma bouche appelait père des sorciers ennemis l'ont fait tomber".

On peut également employer des métonymies telles que :

- shori... shikabëhamë wɨɨ a kuwa rëkurenë ! :
"Il y a une hotte dans l'arrière du foyer de beau-frère (nom personnel)..." : i.e : "sa femme est morte" (wɨɨ est une hotte de vannerie cordée utilisée par les femmes).
- nayë... hehabëkëhamë bashoahi a kuwarëkurenë ! :
"Il y a un sac de feuille de palmier tressée à l'avant du foyer de mère (pronom personnel)" : i.e "son mari est mort" (bashoahi est un sac utilisé par les hommes pour transporter le gibier ou les fruits de palmier notamment (46).

La mention de la tenue récente d'une cérémonie de crémation funéraire peut se faire en déclarant :

---

(45) Les Yānomamë utilisent très fréquemment le terme qui désigne le chamane : shaburi mais au pluriel : shaburibë, pour désigner les esprits auxiliaires hekurabë. L'usage inverse prévaut chez les Yanōmamɨ (voir Lizot 1975b : 22) où hekura ("esprit auxiliaire") est utilisé pour désigner le chamane lui-même.

(46) La wɨɨ est tressée à l'aide de liane Heteropsis jenmanii (Lizot 1975b : 49) ; le bashoahi à l'aide de feuilles de palmier Maximilia regia (Anderson 1977 : 7). On y enserre en position foetale respectivement le cadavre des femmes et des hommes.

yamakë imikë bomama : "Nous nous sommes réchauffé les mains"

Le nettoyage des ossements qui la précède sera annoncé par des formules du type :

yamakë matihibë totihibramōrayu : "Nous allons embellir les possession" ; ou encore, plus prosaïquement, yamakë imikë hōshamu : "Nous allons nous nettoyer les mains (en les frottant)".

Enfin, la séquence du rite funéraire au cours de laquelle seront ingérées ou enterrées les cendres des ossements du mort sera désignée par l'expression : boraashi mohotuamāɨ : "faire oublier la gourde (cinéraire)".

Nous verrons plus loin que la logique symbolique qui sous-tend cette vétilleuse évitation rhétorique des mots et des choses de la mort est congruente à celle qui articule globalement le travail de deuil cérémoniel yānomamë (Ch. XII.1). Comme si dans cette culture la continuité ontologique entre la vie et la mort, valorisée sur le plan philosophique, devait se voir compensée sur le plan social par une opposition cérémonielle drastique entre morts et vivants (47).

Parvenus au terme de ce chapitre nous allons maintenant abandonner le domaine des représentations ontologiques et ethno-médicales pour nous attacher, dans le suivant, à introduire deux systèmes de catégories de relations sociales qui leur seront associées sous différents rapports (théorie politique des pouvoirs pathogènes : Ch. VIII, IX, X ; système rituel exo- et endo-cannibale : Ch. XI, XII, XIII, XIV) au cours de notre analyse de l'organisation et de la représentation du champ des relations politiques inter-communautaires yānomamë.

---

(47) Notre société tend à une solution inverse : banalisation des morts, dramatisation de la mort (par hystérisation de la santé en une sorte d'hyper-réalisme biologique).

CHAPITRE VII - CLASSIFICATION DES RELATIONS INTER-COMMUNAUTAIRES, CLASSIFICATION DES RELATIONS INTER-INDIVIDUELLES

Nous avons insisté dans notre introduction sur l'attention qu'il nous semblait souhaitable d'apporter aux concepts indigènes dans la description et l'analyse du système socio-politique dont nous avons entrepris l'étude ; attention que nous privilégierons d'autant plus qu'elle s'est trouvée le plus souvent, au moins à titre d'appréhension systématique, négligée dans la littérature consacrée à cet aspect de la société et de la culture yanomami.
Nous proposerons donc dans ce chapitre une brève présentation des deux systèmes de classification sociale qui nous ont semblés pertinents dans le domaine d'analyse que nous nous sommes imparti : la classification des relations inter-communautaires (champ du politique) et la classification des relations inter-individuelles (champ de la parenté).

Cette présentation nous permettra ainsi, en corrélation avec celle des éléments relatifs à l'organisation sociale yãnomamë exposés dans notre chapitre IV et celle des linéaments du savoir ethno-médical introduits dans nos chapitres V et VI, d'entrer de plein pied dans l'analyse de ce que nous pourrions nommer "la philosophie politique du cannibalisme yãnomamë" ; c'est-à-dire à la fois la théorie étiologique et pathogènique de l'agression/prédation symbolique inter-communautaire et le système des rites "exo" et "endo"-cannibales, guerriers et funéraires (voir la seconde et la troisième partie de ce travail).

Les deux classifications dont nous exposerons ici la logique instaurent, en effet, les disjonctions fondatrices de l'ordre des relations politiques et sociales yãnomamë (altérités conceptuelles) entre lesquelles se trouvent articulées agressions pathogènes et transactions rituelles (réciprocités symboliques) qui constitue comme totalité l'organisation et la représentation du champ des relations politiques dans

cette société et cette culture.
Tout le symbolisme politique yãnomamë des échanges de violence et des échanges de substances prend donc forme autour de certaines relations clé des classifications décrites dans ce chapitre.

1) - La classification des relations inter-communautaires

La classification des relations inter-communautaires yãnomamë (intra-ethniques) constitue le sous-ensemble "terminal" d'une taxinomie globale qui s'ouvre par une nomenclature ontologique (êtres humains, êtres surnaturels ou "innommables", animaux comestibles...) et se poursuit par une nomenclature des relations inter-ethniques (Yanomami, autres amérindiens, "blancs" ...).
Nous donnerons une représentation succincte de cette taxinomie globale et de la manière dont en procède celle des relations inter-communautaires dans les deux schémas suivants (figure 7a et 7b infra p. 191-192) :

YĀNOMAME THËBË
"les êtres humains"

YAROBË
"les animaux comestibles"

YAI THËBË (1)
"les êtres surnaturels, monstrueux ou non-nommés"

YĀNOMAMË THËBË YAYË
"les véritables êtres humains"(i.e l'ethnie yanomami)

YĀNOMAMË THËBË NABË
"les êtres humains étrangers" (i.e les autres ethnies amérindiennes)

NABË KRAIWABË (2)
"les étrangers Kraiwa" (i.e les "blancs")

Classification des relations inter-communautaires intra-ethniques

(voir figure 7b page suivante)

FIGURE 7a

---

(1)
Il s'agit ici du niveau de la classification ontologique (êtres animés). Sur les subdivisions de la classification des animaux comestibles voir les travaux de Taylor sur les Sanima (1972, 1974). Les êtres surnaturels se subdivisent par exemple en në wanibë : "les esprits maléfiques de la nature", hekurabë : "les esprits chamaniques", yaroribë : "les ancêtres animaux mythologiques" ...

(2)
Il s'agit ici du niveau de la classification inter-ethnique. Sur les subdivisions des "êtres humains étrangers", et des "étrangers kraiwa" voir Albert 1984a : 135-136 ; sur une telle taxinomie chez les Sanima Colchester 1982 : 381-382 et Ramos 1984)

(FIGURE 7a)

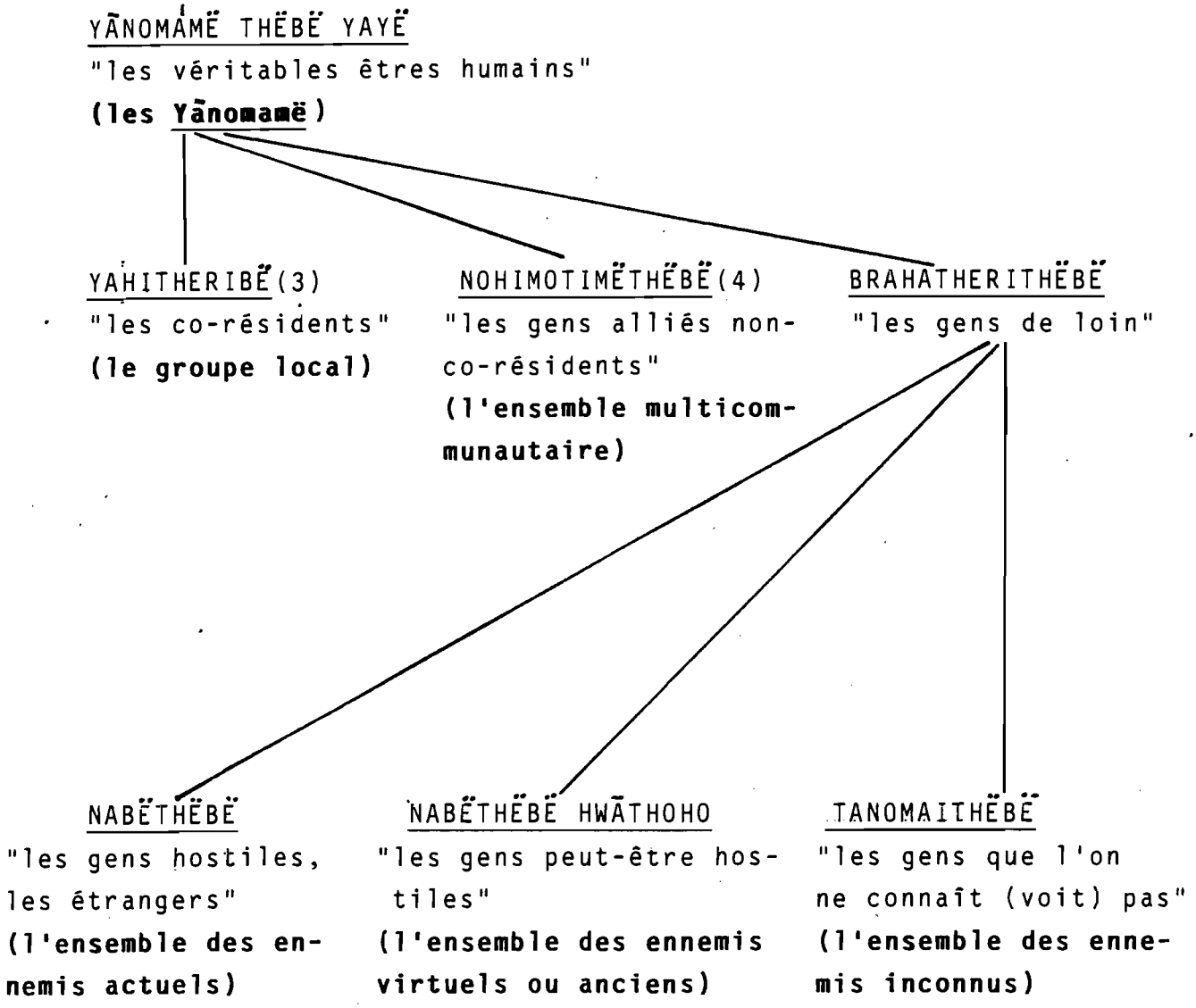


FIGURE 7b

---

(3) Au sein du groupe local, on peut opposer les yahitheribë yayë : "les véritables co-résidents" aux turaha bɨrɨowibë : "ceux qui vivent en service marital" (uxorilocaux).

(4) Au sein de l'ensemble multicommunautaire, on peut opposer les groupes locaux d'origine commune : batabë bre bɨrɨobariowibë : ("ceux dont les ancêtres vivaient ensemble") aux remimubɨowibë : ("les groupes inconnus avec lesquels on est simplement entré en contact").

Au niveau "terminal" de cette taxinomie globale telle qu'elle figure dans nos figure 7a et 7b, les Yānomamë distinguent donc 5 grandes catégories de relations inter-communautaires :

1) yahitheribë : "les habitants de la maison collective" ; les co-résidents ; le groupe local,
2) hwamathëbë : "les invités", ou plutôt nohimotimëthëbë : "les gens de la classe des amis" ; les groupes locaux alliés ; l'ensemble multicommunautaire (5),
3) nabëthëbë : "les gens hostiles, les étrangers" ; l'ensemble des ennemis actuels,
4) hwāthohothëbë : "les gens peut-être" ou, plus précisément, nabëthëbë hwātho : "les gens peut-être hostiles" ; l'ensemble des ennemis virtuels ou anciens,
5) tanomaithëbë : "les gens que l'on ne connaît pas", l'ensemble des ennemis potentiels inconnus.

Deux remarques doivent être faites sur cette classification. Il s'agit d'une part d'une classification socio-centrée et d'autre part d'une classification qui se trouve projetée géographiquement en des espaces socio-politiques concentriques. Ce qui signifie d'abord que chaque groupe local répartit pour son propre compte, plus ou moins différemment donc de ceux qui lui sont circonvoisins, l'ensemble des communautés qui constitue son univers politique (effectif ou symbolique) dans quatre de ces cinq classes de relation (2 à 5). Ce qui signifie ensuite que ces classes forment, de son point de vue toujours, autant de circonscriptions socio-politiques dénotées par des catégories spatiales (voir infra figure 8) :

---

(5) Le concept d'ensemble multicommunautaire est emprunté à P. Clastres (1974 : ch. III et notamment p.56).

1) kamiyamakëtheribëha : "chez nous co-résidents", kamiyamakëyahiha : "dans notre maisonnée",
2) nohimobëha : "là où l'on appartient à la classe des amis (alliés)",
3) në nabëobëha : "là où les gens sont hostiles",
4) në nabëhwāthohobëha : "là où les gens sont peut-être hostiles",
5) tanomaiha : "là où l'on ne connaît (voit) pas".

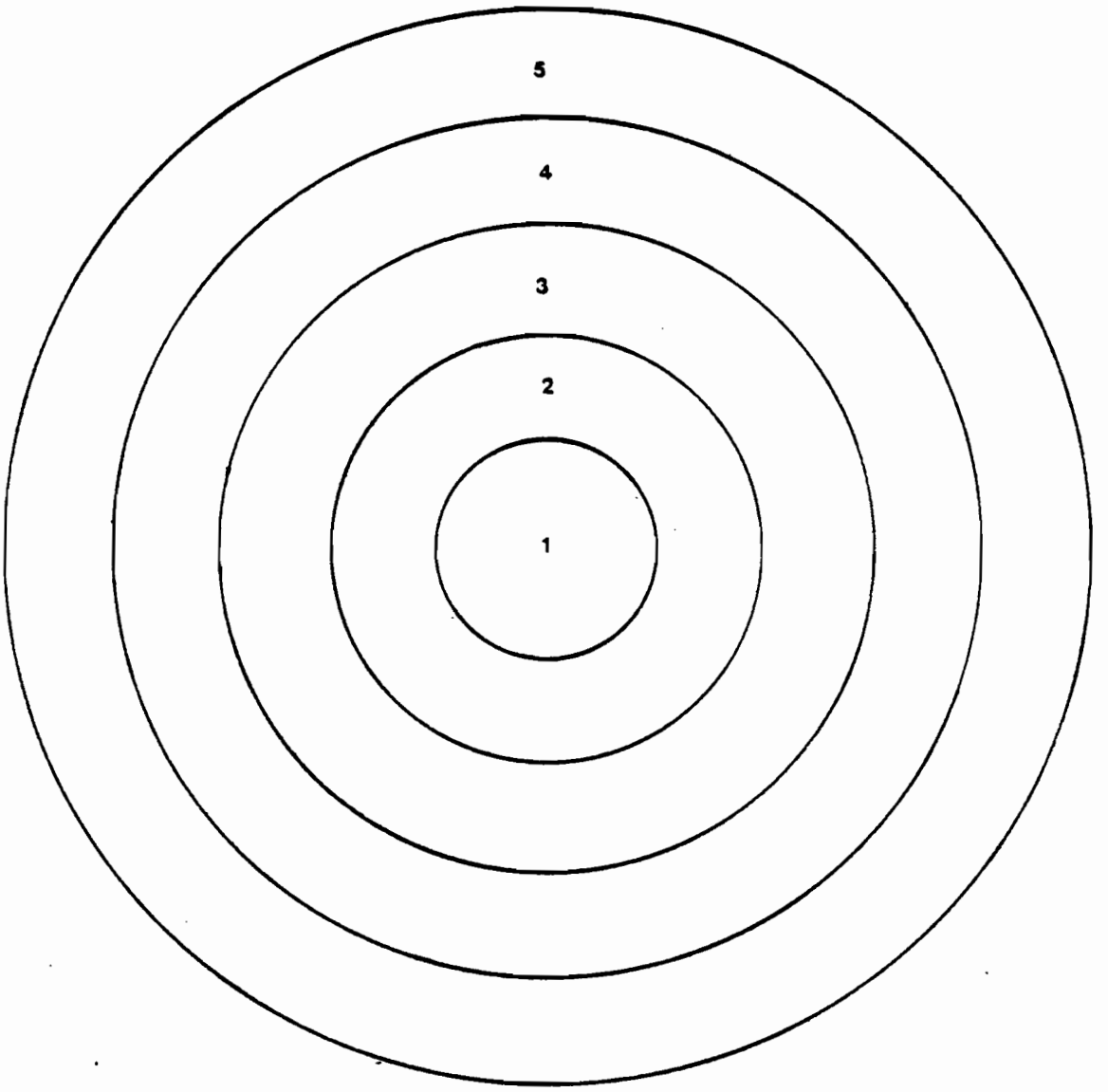


FIGURE 8

Cette classification socio-centrée des relations et des circonscriptions socio-politiques peut en fait recevoir une double lecture : synchronique ou "diachronique" (C. Hugh-Jones 1979 : 72).
Ainsi, alors que sous son aspect synchronique elle définit pour un groupe local de référence l'articulation concentrique de distances socio-géographiques inter-communautaires, sous son aspect diachronique ("processuel") elle permet également à ses membres de caractériser les trajectoires migratoires "individuelles" -centrifuges ou centripètes- de différentes communautés d'une circonscription politique à l'autre.
La composition et la délimitation empirique de ces circonscriptions sont en fait très variables et labiles.
Si l'on prend en compte dans ce modèle indigène la dynamique du peuplement yãnomamë (croissance démographique -au moins dans certaines régions- , fissions, fusions, migrations...) il devient parfaitement évident que les communautés qui entourent tout groupe local peuvent successivement passer, de son point de vue, d'une circonscription à l'autre, soit en fonction de leurs trajectoires migratoires (convergentes ou divergentes), soit en fonction de ses mouvements propres.
Les groupes locaux les plus voisins, généralement issus d'une même communauté d'origine à la suite des fissions successives, vont ainsi avoir tendance à s'éloigner progressivement tandis que les groupes locaux plus lointains, issus de "blocs de population" distincts, vont tendre à l'inverse à se rapprocher (6).
Les premiers vont ainsi passer de la classe des co-résidents à celle des alliés politiques (ensemble multi-communautaire) puis à celle des ennemis actuels etc ... (cela sur une période de plusieurs décennies dans la région étudiée : la périphérie sud-est du territoire yanomami au Brésil) tandis que les seconds vont tendre à effectuer le trajet inverse.

---

(6)
Cf sur les notions de "micro-migrations" (écologiques) et "macro-migrations" (politiques) yanomami Chagnon (1968b et supra ch. I).
Les groupes de la périphérie géographique des "blocs de population" adjacents vont ainsi tendre à s'entre-mêler, ce qui

On peut donc finalement dire que cette classification yānomamë des relations et des circonscriptions politiques fonctionne comme une sorte d'"image radar" qui, pour tout groupe local, identifie à la fois synchroniquement l'ensemble des communautés qui l'entourent par classe de position socio-géographique et enregistre diachroniquement la trace de la dynamique des trajectoires de chacune entre ces classes.
Elle opère donc en fait un découpage de l'univers socio-politique de chaque groupe local en catégories et espaces de relations contextuelles mais ne définit en aucun cas des unités politiques substantielles et/ou permanentes.

Chacune des cinq grandes catégories qu'elle instaure recouvre par ailleurs un ensemble de relations empiriques précises -matrimoniales, économiques, historiques et politiques- entre les groupes locaux qui s'y trouvent inclus. Nous les décrirons ici de façon résumée à chaque niveau classificatoire, du plus proche au plus lointain.

Le groupe local (yahitheribë)

Dans la région étudiée (cf infra carte p. 52) chaque groupe local est composé d'une habitation collective conique (plus rarement tronconique) désignée par le terme yano. Le terme yahi désigne plutôt la maisonnée, -theribë signifie "les habitants de" (nahi s'applique au foyer domestique (7)).
Le yano abrite une moyenne de 44 personnes environ (la région étudiée comprenait 17 groupes locaux pour un total de 750 personnes en 1975/1976).

(6 suite)
provoque précisément la non-isomorphie "bloc de population"/ réseau politico-matrimonial des alliés évoquée supra pp. 110 et 12 (au centre géographique des "blocs de population" cette isomorphie sera donc plus fortement réalisée).

Ce groupe local est idéalement conçu comme une parentèle bilatérale (du type "nodal kindred" ; Goodenough 1970 : 48-50) comprenant les parents "véritables" (yayë (8)) -i.e généalogiquement proches- de tout ego.

Les yānomamë ont une terminologie de parenté de type dravidien (tel que défini par Dumont 1975 : Ch. 1 et 2) (9) qui prescrit (10) le mariage avec le(a) cousin(e) croisé(e) bilatéral(e) : hwearo a yayë (H = MBS et/ou FZS), thuwë a yayë (W = MBD et/ou FZD), respectivement "le véritable époux", "la véritable épouse" ; c'est-à-dire avec un cognat issu d'un germain de sexe opposé des parents d'ego.

La norme matrimoniale et les mariages yānomamë indiquent donc que le groupe local/parentèle cognatique (ibabë yayë : "les miens véritables" opposé à bë yayo : "les autres") est également conçue comme un groupe de parents endogames : l'époux et l'épouse prescrits sont préférentiellement choisis parmi les co-résidents. On dit ainsi : thuwë a yayë ...yahitheri a yamakë bihi bou thare ("c'est une épouse véritable ... une co-résidente que nous pensons habituellement épouser") et 64 % de l'échantillon provisoire des mariages étudiés (50 mariages-Albert 1976) se conforme à cette norme.

---

(7)
L'intérieur de la maison collective yānomamë est composé d'une place centrale (découverte ou non) d'usage cérémoniel yano mëamo bordée de trois couronnes concentriques : yano heha, réservée aux mouvements et activités publiques (cérémonielles ou non), yano nahibë, constituée par la succession circulaire des foyers domestiques et enfin, au pourtour de la maison, accolé à la paroi yano shika, espace domestique et féminin par excellence.

(8)
Les Yānomamë distinguent les parents cognatiques des parents classifcatoires en accolant aux catégories de relation qui désignent les premiers le qualificatif yayë "véritable" et à celles qui désignent les seconds celui de bro (ou bia) : simple, sans raison". Voir pour plus de précision infra p. 201 note 12 et 223

(9)
Sur la terminologie de parenté yānomamë voir infra pp. 221-233.

Ces mariages entre cognats co-résidents se trouvent d'autre part préférentiellement reproduits au niveau de chaque génération ("échange de soeurs", polygynie sororale, mariages entre deux groupes de germains) et d'une génération à l'autre ("héritage" des alliances de G0 à G-1).
La composition empirique de chaque groupe local tend donc à prendre la forme d'une parentèle cognatique dominante structurée par une multiplicité d'inter-mariages synchroniquement et diachroniquement redondants sur deux (parfois trois) générations.
Nous donnerons ici un diagramme généalogique partiel de la parentèle dominante du groupe local Wakathautheribë (communauté n°31 - voir infra p. 200 - qui comprenait en 1984 73 habitants) (11) :

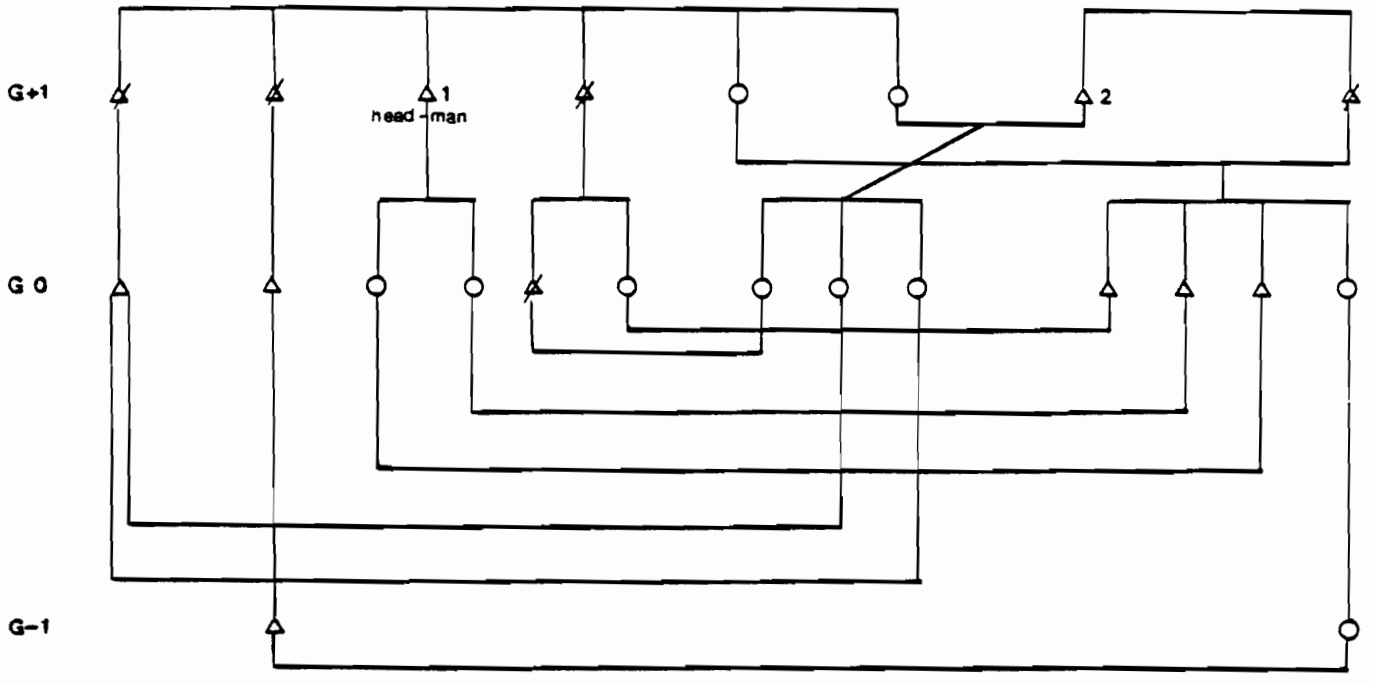


FIGURE 9a

---

(10)
La terminologie yānomamë est prescriptive dans le sens précisé par Sperber (1972 : 113) : "...dans un système prescriptif la représentation de l'alliance est absolument déterminée par le système des catégories...".

Le "headman" de cette communauté (1) et son beau-frère (2) sont par ailleurs liés, chacun de leur côté ou ensemble mais de façon marginale, par d'autres relations matrimoniales, directes ou indirectes, avec des personnes issues de communautés alliées (29 et 30) mais résidentes à Wakathau. Ils ont ainsi donné naissance à des parentèles "adjacentes" qui recoupent partiellement la parentèle "dominante" de la figure 9a ci-dessus :

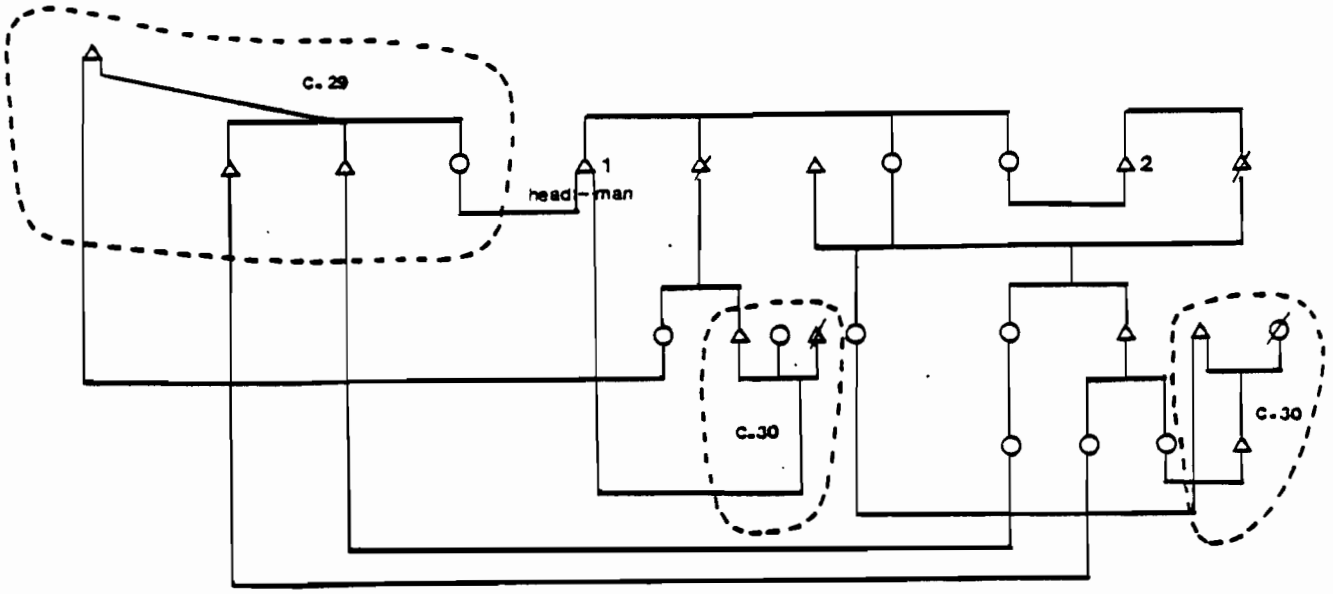
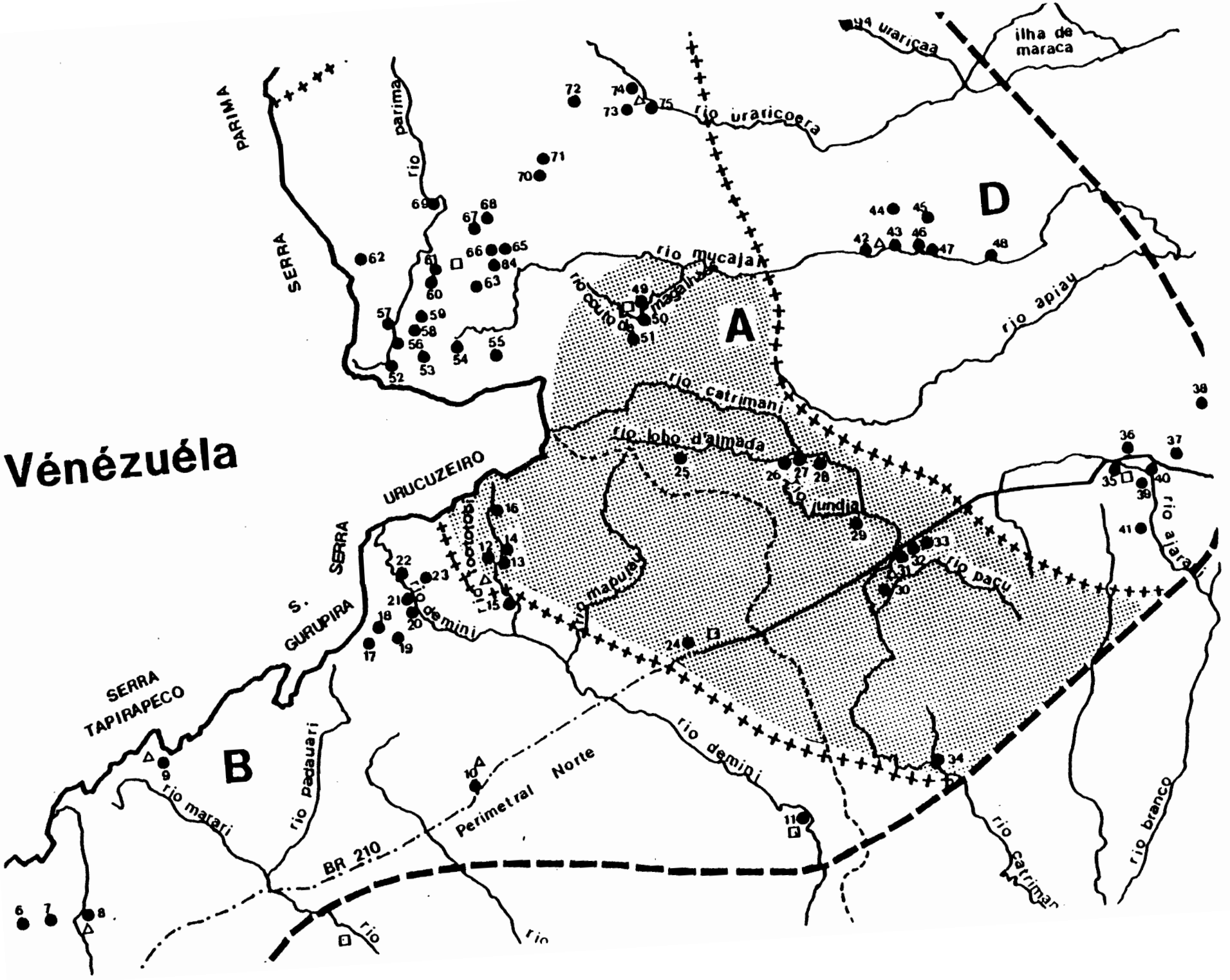


FIGURE 9b

Il n'y a donc pas véritablement dans ce cas (Figure 9a) inter-mariages entre deux groupes conceptualisés comme tels mais (ici à Go, G-1...) mariage à l'intérieur d'un groupe constitué par la parentèle cognatique dominante (l'ensemble des parents yayë -"véritables"- d'un ego (12))idéalement assimilée à l'unité résidentielle. Le groupe local yānomamë est donc conçu de telle manière que pour tout ego, parentèle de naissance et parentèle conjugale tendent vers l'isomorphie entre elles (Overing Kaplan 1975 : 188) et avec l'unité de résidence.

---

(11) Il s'agit d'une communauté proche d'une mission qui, en raison de la croissance démographique connue grâce à l'assistance médicale qu'elle en a reçue, présente une proximité exemplaire avec l'idéal du groupe local yānomamë. Les groupes plus isolés possèdent une configuration similaire à moins qu'ils


Vénézuéla
SERRA PARIMA
SERRA URUCUZEIRO
SERRA S. GURUPIRA
SERRA TAPIRAPECO
rio parima
rio uraricoera
ilha de maraca
rio mucajai
rio apiau
rio catrimani
rio lobo d'almada
rio jundia
rio paçu
rio ajarani
rio branco
rio demini
rio mapulau
rio toototobi
rio padauari
rio marari
Perimetral Norte
BR 210
A
B
D

Il s'agit donc, à défaut d'une conceptualisation indigène de la descendance (que nous avons discutée supra ch. 4), d'une unité sociale proche de l'itso'de des Piaroa du moyen Orénoque telle que l'a caractérisée J. Overing Kaplan (1975) ; d'une parentèle cognatique endogame structurée par un système d'alliance symétrique (Yalman 1962 : 548) et bornée par la résidence (Goodenough 1970 : 49) :

"... this endogamous category of genealogically related kinsmen live together as an autonomous intra-marrying kindred, one that is distinct from other like kindred groups..." (Overing-Kaplan 1975 : 73).

Cette parentèle cognatique de co-résidents dotée d'une articulation interne basée sur l'alliance de mariage, qui constitue le principe de sa formation et de sa continuité (relative) en tant que totalité (op.cit. : 193), possède donc une portée structurale cruciale dans la société yānomamë tant au plan sociologique qu'aux plans économique, politique et symbolique (voir infra pp. 201-203 et chapitres VIII, XII).

Au sens de la définition élargie de "groupe constitué" ("corporate group") donnée par Schneider (1965 : 47-48, cité par Overing Kaplan 1975 : 82 note 1) : unité discrète, reconnue comme telle, à cohésion pratique multi-fonctionnelle ; nous pourrions considérer que cette parentèle bilatérale endogame idéalement assimilée au groupe local s'apparente dans une certaine mesure à une unité de ce type (13).

(11 suite)
n'aient été, ces vingt dernières années, affectés par de graves épidémies.

(12)
Cette parentèle étant donc implicitement circonscrite, au delà de l'opposition centrale qu'y impose la terminologie dravidienne entre affins et consanguins (en un "two-sections system" selon les auteurs anglo-saxons), par l'usage du couple de terme yayë ("véritable")/bɨro ("simple", sans raison") appliqué à chaque terme spécifique pour distinguer les cognats (affins et consanguins) des parents classificatoires (cf. supra p. 197 note 8 et infra p. 223) ; et explicitement par l'usage de l'expression ibabë yayë : "les miens véritables" ("mes cognats").

Au titre des observations que nous venons de faire, cette unité sociale fondamentale de la société yānomamë peut donc être appréhendée comme un type structural d'une pertinence équivalente aux groupes de descendance dans d'autres sociétés (Overing Kaplan 1975 : 192) démontrant qu'échange restreint et groupes de descendance unilinéaires ne sont pas universellement associés (Yalman 1962 : 563, Scheffler and Lounsbury 1971 : 21, Rivière 1969 : 61-62, Needham 1971 : Ixxxvi, Fox (1967) 1972 : 240-241, Overing-Kaplan 1973 : 556-557, 1975 : 183-186).

Le groupe local yānomamë (kamiyatheribë ou iba yahitheribë: "mes co-résidents") est donc une sorte de soi sociologique idéal, cimenté par un réseau d'inter-mariages dense et par un système de réciprocité économique généralisée (échanges quotidiens de nourritures et services) entre affins. Tout ZH ou DH est ainsi tenu envers ses WB, mais surtout son WF, de s'astreindre à un service marital relativement strict (turahamu). Il doit par ce moyen "rendre la valeur de l'épouse" (thuwë no kōāɨ) c'est-à-dire coopérer avec ses affins dans le domaine des activités de subsistance (travailler avec ses beaux-frères dans l'ouverture de jardin ou les accompagner à la chasse, combler son beau-père de dons de gibier, de fruits de palmier, de miel sauvage, d'objets manufacturés acquis auprès des "blancs"...) ; et se montrer solidaire avec eux dans les conflits intra ou inter-communautaires...

Ce groupe local est par ailleurs idéalement conçu vis-à-vis de l'extérieur comme une sorte de monade politique jalouse de son autonomie et de sa souveraineté.
Autonomie et souveraineté qui s'étayent tant du maintien de l'exclusivité (sauf accord politique) de l'espace (sites et parcours forestiers) dans lequel s'exercent ses droits communautaires (P. Clastres 1980 : 189 ; supra ch. I) que du maintien de son intégrité démographico-biologique (effective et symbolique) (cf. également Ch.I p.23 et infra pp. 207-208).

---

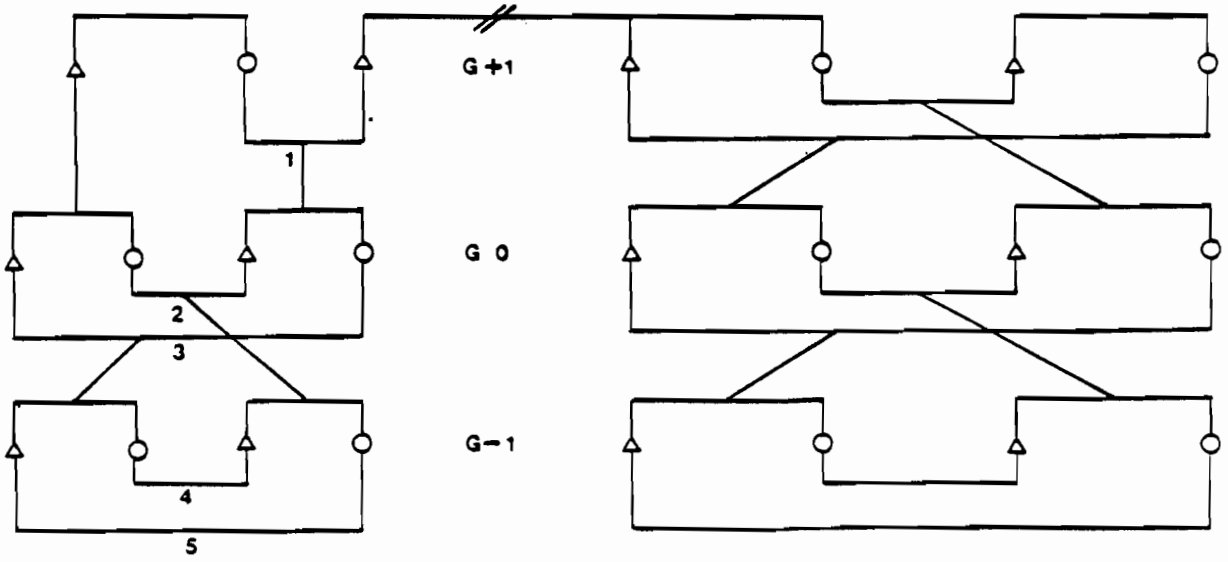
(13) A ceci près que la notion de "corporate group" implique de toute manière une continuité dans le temps qui rend son application problématique dans le cas considéré ou les unités résidentielles sont très labiles et ne perdurent que rarement au-delà de la mort de leur "headman" fondateur.

C'est donc l'unité sociale de base des relations politico-symboliques inter-communautaires yānomamë (ce qu'ont d'ailleurs également souligné dans une certaine mesure l'ensemble des ethnographes des différents sous-groupes qui constituent cette ethnie).

Le processus de fission d'une telle unité sociologique et résidentielle, que nous avons maintes fois évoqué sans en décrire le principe, est essentiellement sous-tendu, sur le plan des relations de parenté, par le destin matrimonial divergent des frères (germains, demi-germains paternels ou utérins) qui se trouvent ainsi soumis à des loyautés affinales distinctes et inconciliables.
C'est donc au moment où parentèle bilatérale endogame et groupe local voient leur isomorphie idéale se réduire (14) que s'amorce progressivement le processus de rupture de la communauté. Lorsqu'à partir de la parentèle endogame dominante constituant le noyau de l'unité résidentielle commencent à se constituer, en raison d'alliances matrimoniales externes (15), des parentèles "adjacentes" qui la débordent partiellement et auront tendance à s'en séparer une fois parvenues à "maturité" (i.e parvenus à reproduire le noyau idéal d'un nouveau groupe local). Nous donnerons ici, pour plus de clarté, un exemple théorique de ce processus de fission :

---

(14) Le groupe local hors de son noyau de cognats comprend toujours une proportion relative de parents classificatoires uxorilocaux devenus yayë ("véritables" i.e assimilés à des cognats) par leurs mariages au sein de cette parentèle dominante (cf. Figure 9b supra p. 199). Inversement, les cognats n'ayant pu s'y marier tendront à devenir des parents bɨro qui, soit y demeureront en attirant des conjointes virilocales, soit le quitteront pour adopter eux-mêmes une résidence uxorilocale. De tels phénomènes sont dûs aux contingences démographiques qui s'exercent sur le modèle matrimonial (Kunstadter et alii 1963, Fredlund and Dyke 1976. Contingences modulées par des champs d'application de relations de parenté ego-centrés : un groupe local peut présenter un sex-ratio équilibré dans la catégorie d'âge d'un ego sans qu'il puisse y trouver une épouse prescrite (thuwë a yayë ou bɨro). On trouve en outre dans la plupart des groupes locaux des captifs(ives) ou des réfugié(e)s.



Parentèle endogame "adjacente" (B)

Parentèle endogame "dominante" (A)

FIGURE 10a

Le développement graduel d'une (plusieurs) parentèle(s) "adjacente(s)" (mariages 1, 2, 3...) provoque au sein du groupe local considéré des dissensions croissantes entre A et B (C, D ...) qui fonctionnent de façon de plus en plus autonome du point de vue des échanges de biens, de services et de solidarités pour reposer sur des réseaux affinaux distincts. Lorsque B aura atteint une taille viable (mariages 1, 2, 3 : une dizaine de personnes (16)),elle commencera par habiter une maison collective adjacente à celle qu'occupe A (b*r*o boakao :

---

(15) Il s'agit ici de mariages avec des membres de communautés distinctes en résidence uxorilocale (virilocale) ou avec des captifs ou des réfugiés (captives ou réfugiées).

"vivre côte à côte" (comme des jumeaux)). Puis elle s'en éloignera de plus en plus au fil des années (cf supra ch. I les mouvements des communautés pour des motifs écologiques, politiques ...). Cet éloignement est très graduel : une ou deux heures de marche sur plusieurs décennies (dans la région étudiée).

Si B continue par contre à partager l'habitation de A jusqu'à ce qu'elle forme un groupe plus important (15-20 personnes ou plus) la fission résidentielle entre A et B pourra se produire à la suite d'un conflit interne violent survenant pour des motifs tels qu'adultère, vol, insultes ou à l'occasion d'algarades dont les motifs sont souvent parfaitement insignifiants : maladresse, disputes enfantines... Une telle fission survenue à l'issue d'un conflit ouvert impose en général à la parentèle "adjacente" (B) une séparation brutale vers un site plus lointain (plusieurs heures de marche (17)).

---

(16)

C'est le cas par exemple de la communauté 29 du Rio Jundia (affluent du Catrimani) : carte supra p.200 . Ce groupe s'est scindé en deux maisons adjacentes en 1976. La parentèle qui a fissionné comprenait 13 personnes dont 9 adultes. Schéma de la fission :

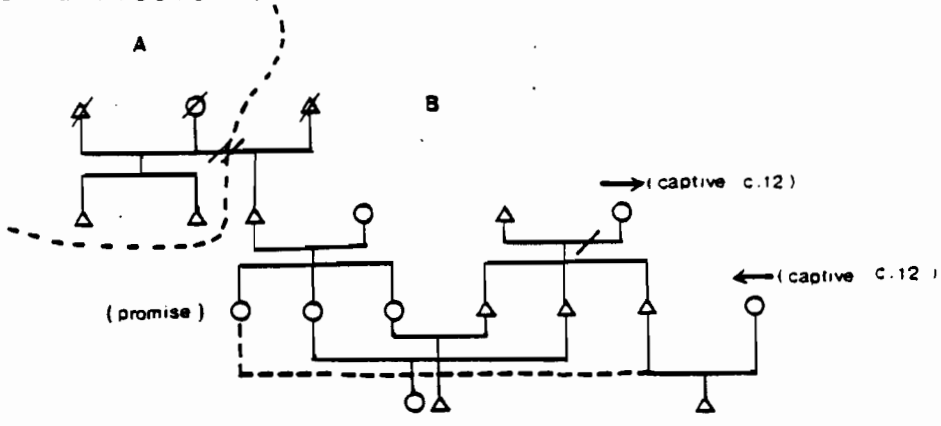


FIGURE 10b

(17)

C'est le cas par exemple dans la région étudiée de la communauté n°28 (cf carte supra p. 200) séparée après un combat à la massue de bois de palmier du groupe unique qu'elle formait avec 26 et 27 : elle s'en éloigna d'environ cinq à six heures de marche (ces trois groupes locaux se sont rapprochés à nouveau en 1977-78 à la suite d'une épidémie qui a décimé environ la moitié de leurs populations respectives).

Les deux modalités de fission que nous venons de décrire sont également fréquentes dans l'histoire du peuplement yānomamë de la région étudiée.
Les conflits violents à l'intérieur d'un groupe local sont donc sporadiques et anomiques en ce qu'ils ont généralement lieu dans le cadre d'un processus de fission résidentielle (18) lorsque, au sein d'un groupe local, commencent à co-exister plusieurs parentèles bilatérales endogames (Figures 10a et b) de plus en plus autonomes qui, à ce titre, fonctionnent comme des factions antagonistes.
Les "headmen" yānomamë (bata thëbë) tiennent ces factions sous leur emprise parfois énergique mais jamais coercitive (ce ne sont, se le terme de Maybury-Lewis (1967 : 190), que des "hommes d'influence"). Un bata thë est donc l'homme qui (ayant le talent et la volonté d'exercer cette fonction) se trouve situé au plus haut niveau généalogique d'une telle parentèle (il est par ailleurs l'aîné de son groupe de germains et généralement polygame) et qui s'y situe, par l'organisation de son réseau d'alliance personnel, comme point de convergence du plus important ensemble de services affinaux pre-ou post-maritaux (turahamu des ZH et DH)(cf. supra Figure 9a p. 199).

Dans un groupe local, on trouve en général un bata thë principal qui est le mèneur de la parentèle endogame (faction) dominante et un ou plusieurs autres bata thëbë moins importants représentants de ce que nous avons appelé les parentèles "adjacentes".

A travers leur monopole de la parole publique (les harangues hwërëamu proférées au crépuscule ou peu avant l'aube), ils tendent à "donner voix" au groupe local (parentèles endogames dominantes et "adjacentes") à titre d'unité collective solidaire vis-à-vis des communautés circonvoisines (19) et

---

(18)
Des conflits surviennent bien entendu au sein des parentèles endogames. Ils sont cependant moins fréquents et, de toute manière, rapidement arbitrés par la collectivité ou le bata thë sans qu'on leur laisse prendre des proportions qui menaceraient des relations d'affinité dont le poids sociologique est trop lourd pour que les écarts individuels qui les mettent en péril ne soient pas jugulés par la communauté.

à le constituer en tant que collectivité pratique notamment en matière économique (20). On peut donc dire ici, en reprenant la définition de "corporation" proposée par Schneider (cf. supra p.201 mais voir notre note 13), que c'est à travers la parole du bata thë que prend corps et se manifeste en tant que "groupe constitué" ("corporate group") transitoire la parentèle cognatique endogame (faction) yānomamë.

L'ensemble multi-communautaire (nohimotimëthëbë) :

Chaque groupe local yānomamë entretient avec un certain nombre de ceux qui l'entourent des relations matrimoniales (mariages "extérieurs" virilocaux ou uxorilocaux). Ce réseau est désigné par tout groupe local comme nohimotimëthëbë : "les gens de la classe des amis (alliés politiques)" ; en y incluant le groupe de référence nous le désignerons par le concept d'ensemble multi-communautaire (P. Clastres 1974 : 56). Un tel ensemble est en général composé (dans la région étudiée) de quatre à cinq communautés, parfois moins, suivant, bien entendu, le taux d'exogamie locale de la communauté de référence.
L'exogamie locale est donc chez les Yānomamë, comme dans bien d'autres sociétés du même type, le moyen privilégié de l'alliance politique inter-communautaire (cf. P. Clastres 1974 : ch. III) rendue à la fois indispensable par l'impossibilité démographique et sociologique de satisfaire au modèle idéal de la monade communautaire et par la nécessité politique de maintenir son autonomie et sa souveraineté dans une situation d'hostilité inter-communautaire institutionnelle grâce à des alliances supra-locales (cf. P. Clastres 1980 : ch. XI).

---

(19)
Le bata thë s'exprime dans les dialogues formels et ses harangues au cours des cérémonies funéraires inter-communautaires (cf. le reahū infra Ch. XII.3) au nom de sa communauté. Il oriente, officialise et engage l'application des décisions relatives à la "politique extérieure" de son groupe : invitations rituelles, duels, incursions guerrières ...

L'alliance inter-communautaire yānomamë transforme donc dans une certaine mesure les limitations empiriques du modèle d'autarcie locale en avantage politique. Ce qui ne signifie bien entendu pas que cette contrainte la détermine fonctionnellement mais plutôt qu'elles en constituent le substrat et le cadre pratique.
C'est bien en effet à travers les limites socio-démographiques de la norme d'endogamie locale que s'élaborent les réseaux d'alliances inter-communautaires qui constituent l'espace privilégié du champ des relations politiques (21) yānomamë (cf J.P. Dumont 1977 : 52, 1978 : 83). C'est entre les individus marginalisés par les normes idéales de mariage au sein de leurs groupes locaux respectifs que se contractent ces unions inter-communautaires qui forment le champ de relations dans lequel et par lequel se joue la politique "extérieure" yānomamë.(22)

Le double enjeu politique et démographique de ces alliances entre groupes locaux se manifeste assez clairement dans le fait que la résidence post-maritale des couples qui les concrétisent se trouve constituer un enjeu âprement disputé par les beaux-pères des conjoints qui tentent, les uns de conserver auprès d'eux leurs fils (et leurs filles) et les autres d'attirer à eux des gendres (et des belles-filles).
Ce double enjeu politico-démographique est par ailleurs également un enjeu économique dans la mesure où chaque groupe tente dans cette lutte d'influence de préserver, voire d'augmenter, son potentiel productif et reproductif (cf. Rivière 1982 sur ce point).

---

(20)
Le bata thë oriente et organise par ses injonctions toutes les activités économiques collectives ou d'intérêt collectif : expéditions de chasse et de collecte pluri-familiales, constructions d'habitation, expéditions de troc auprès des établissements blancs, déplacements de l'habitation, ouverture de nouveaux jardins ...
(21)
L'alliance matrimoniale intra-communautaire est par contre le champ privilégié du "pouvoir" politique des leaders de parentèle endogame/faction. L'influence du bata thë y prend en effet appui sur la "dette" affinale (thuwë no : "la valeur de l'épouse") contractée par ses ZH et DH et seul un réseau important

Nous donnerons ici l'exemple d'un enchaînement de ces réseaux matrimoniaux inter-communautaires entre huit communautés de la vallée du Rio Catrimani (Albert 1976) en spécifiant sur notre schéma le sens des changements de résidence et le sexe des individus (23 mariages dont les conjoints sont vivants). La configuration de ce réseau s'est stabilisée progressivement à partir de 1965 (implantation de la Mission Catrimani). Avant, 26-27-28 ne formaient qu'un groupe local et 31 n'avait aucune relation matrimoniale avec 30 et 32.

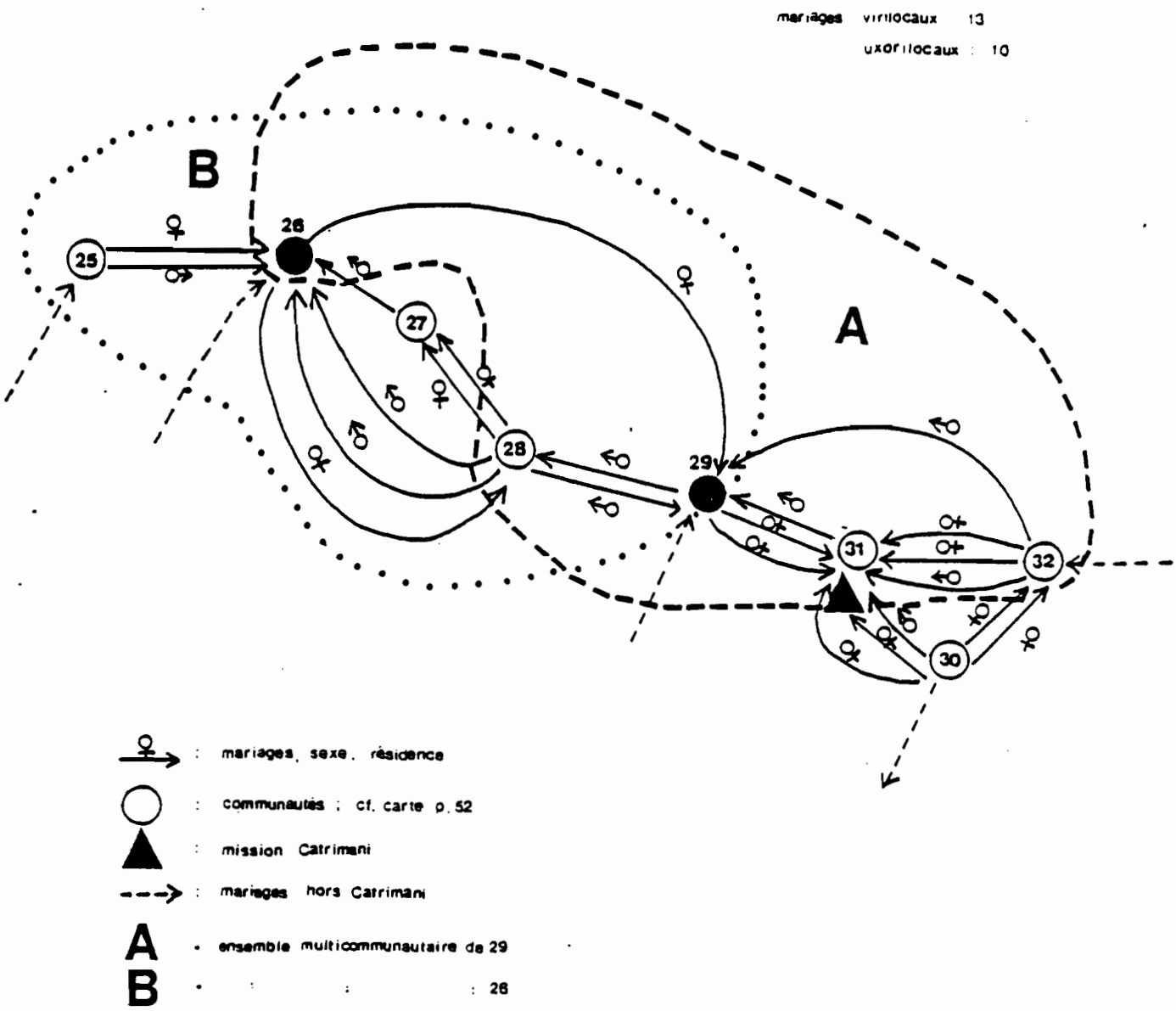


FIGURE 11

Comme le laisse apparaître le schéma de la page précédente, tout ensemble multi-communautaire se définit par rapport à une communauté de référence et n'a pas d'existence absolue. Il s'agit toujours d'un point de vue socio-centré sur un réseau matrimonial inter-communautaire dont le treillis complexe lie de proche en proche, dans une sorte de chaîne d'ensembles multi-communautaires intersécants (A et B in Figure 11 supra), l'ensemble des groupes locaux du territoire yanomami (380 environ).

Ce type de réseau matrimonial externe (ensemble multi-communautaire) circonscrit, pour chaque groupe local de référence, l'ensemble de ses alliés politiques. On devrait d'ailleurs plutöt dire ici le "noyau dur" de ses alliés politiques. En effet, dans la pratique, les ensembles multi-communautaires qui se recouvrent partiellement (ensembles intersécants) mettent de fait tous les groupes qui les composent en position d'"alliance" par une sorte d'effet de transitivité politique.

Ainsi dans notre exemple de la page précédente (Figure 11), l'ensemble des groupes alliés à la communauté 29 se trouve-t-il étendu de facto également à l'ensemble des groupes alliés à 26 (alliés de 29 = A U B) parce que 26 et 29 partagent un certain nombre d'alliés communs (alliés de 26 et 29 = A ∩ B). Ainsi la communauté 29 a-t-elle des alliés stricto sensu : 26, 28, 31, 32 (plus ou moins étroitement liés par des intermariages (23)) et des alliés lato sensu : 25 et 27 (alliés par effet de transitivité).

(21 suite)
de ces "preneurs de femmes" permet de briguer un tel statut (les frères et les fils étant eux-mêmes rapidement astreints à leurs propres loyautés affinales souvent divergentes). Voir sur ces points supra pp. 203-206.

(22)
On notera ici que les alliances entre deux unités résidentielles tendent à suivre le modèle de l'échange direct intra-communautaire en se reproduisant de génération en génération entre cousins croisés bilatéraux non-co-résidents (avec mariages virilocaux ou uxorilocaux).

(23) On notera ici que les relations d'alliance politique entre communautés d'un même ensemble sont graduées à l'aune de la densité de leur inter-relations matrimoniales. Dans notre Figure 11, le groupe 29 est ainsi lié par 3 mariages avec 31 mais par 2 avec 28 et un seulement avec 26 et 32.

Comme on peut d'ailleurs le penser, les relations qu'entretient 29 avec ces derniers est d'une nature assez ambigüe. Nous verrons ainsi que cette distinction entre alliés stricto sensu et lato sensu, marquée au niveau conceptuel par la distinction yayë (véritable)/bɨo (classificatoire), l'est également, au niveau symbolique par l'imputation de pouvoirs pathogènes distincts (respectivement "sorcellerie commune" et "sorcellerie de prise d'empreinte" ; voir infra ch. VIII), de gravité supérieure pour les seconds (nohimotimëthëbë bɨo : "les gens simplement classés comme amis (alliés)").

Les groupes locaux qui composent un ensemble multi-communautaire tel que nous venons de le définir sont donc des communautés relativement proches (réparties dans une aire géographique homogène). Ce sont également des groupes issus en grande partie d'une même communauté d'origine (donc d'un même "bloc de population"). Un ensemble multi-communautaire peut cependant aussi inclure quelques groupes locaux d'origine historique différente (issus de "blocs de population" distincts mais adjacents) avec lesquels le groupe de référence a progressivement été amené à entretenir des relations de voisinage pacifique (durant une ou deux générations) à la suite de migrations convergentes (cf. supra p. 195 note 6 sur ce processus). Ainsi dans l'ensemble multi-communautaire B (Figure 11 supra) les groupes 25, 26, 27, 28 et 29 ont une origine commune tandis que dans l'ensemble multi-communautaire A, seuls 26, 28 et 29 ont une origine commune, 31 et 32 appartenant à un "bloc de population" distinct.

Au niveau économique les groupes locaux d'un même ensemble multi-communautaire sont liés par des relations d'échange régulières au sein de cycles de rites funéraires (rites reahu, cf infra Ch. XII.3) qui les réunissent successivement par deux ou trois dans l'habitation collective de chacun d'entre eux.
Ces échanges consistent d'une part en prestations collectives de nourritures cérémonielles (reahũaɨ : "répartir les viatiques

cérémoniels") et d'autre part en échanges inter-individuels (ruraɨ : "donner avec obligation d'une contrepartie différée") de biens tels que : hamacs, poteries, arcs outils métalliques, ornements, hallucinogènes, chiens ... Ces prestations se trouvent l'une et l'autre préalablement formalisées dans le cadre de dialogues cérémoniels spécifiques entre hôtes et amphitryons. Dans le premier cas à travers un dialogue d'invitation (hiimu) tenu peu avant l'ouverture de la fête, dans le second par un dialogue d'échange (yãɨmu) tenu peu avant sa clôture.
On notera ici que les objets échangés entre individus après le yãɨmu font fréquemment l'objet de spécialisations locales plus ou moins arbitraires (24).
En reprenant ici les concepts de Salhins dans "Stone Age Economics" (1972 : 193-196) on peut considérer que la norme des échanges au sein de l'ensemble multi-communautaire relève de la "réciprocité équilibrée" (échanges cérémoniels différés) tandis que celle qui prévaut au sein du groupe local s'apparente plutôt à la "réciprocité généralisée" (échanges quotidiens immédiats).

On remarquera qu'un groupe local peut convier parfois à un reahũ des communautés avec lesquelles il n'entretient encore aucune relation d'alliance matrimoniale et/ou politique (i.e des communautés qui ne font ni partie de ses alliés yayë ni de ses alliés bɨo). Dans un tel cas le rite se trouve réduit à une simple distribution de nourritures cérémonielles. Toutes les séquences funéraires qui constituent habituellement son armature en sont exclues (reahũmu bɨo : "faire simplement une distribution de viatiques cérémoniels").

---

(24)
La confection des ornements de tel groupe, la qualité des arcs de tel autre peuvent jouir d'une prédilection particulière. Un certain groupe peut posséder une lignée de chiens réputés, un autre bénéficier d'un gisement d'argile apprécié, un troisième être situé près d'un établissement "blanc" d'où il peut obtenir quantité d'objets manufacturés ... (cf. Chagnon 1968a : 100-101).

Les échanges inter-individuels qui s'y déroulent sont alors censés préluder, par la réciprocité différée qui les sous-tend, à l'établissement progressif d'alliances matrimoniales (cf. pour un processus analogue Lévi-Strauss sur les Nambikwara 1967 : 78-79). Ce qui montre combien échanges matrimoniaux et économiques inter-communautaires sont coextensifs dans la pensée yãnomamë, qu'ils soient simultanés ou successifs. Nous avons d'ailleurs vu qu'il en était de même dans le domaine intra-communautaire où l'entrecroisement des femmes et des biens entre affins définit les conditions de formation et de perpétuation de l'unité locale.
Dans la région étudié de tels reahũ sont relativement rares. Ceux auxquels il nous a été donné d'assister ont tous mis en oeuvre des invitations à d'anciennes communautés ennemies situées sur des rivières relativement lointaines. Ainsi les communautés 25 à 29 du Rio Catrimani (cf. carte supra p. 200) ont-elles convié à plusieurs reprises durant mon séjour celles du Rio Couto de Magalhães au nord (49 à 51) et les communautés 29 et 31 (toujours du Rio Catrimani) celles de la rivière Toototobi à l'ouest (12 à 16). Des cas historiques établissent que de telles invitations peuvent se trouver lancées à l'égard de groupes "inconnus" parvenus, à la suite de migrations convergentes, à proximité de ceux qui deviendront leurs amphitryons.
Dans les deux cas, ces invitations cérémonielles, destinées à promouvoir l'élargissement d'un ensemble multi-communautaire, se trouvent désignées par le verbe remimu : "(ré-)établir des contacts pacifiques avec des groupes ennemis (ou inconnus)".

Les relations de ce type demeurent bien entendu toujours politiquement incertaines et tendues avant de se voir scellées par des échanges matrimoniaux. Elles sont, durant cette période transitoire, constamment mises en péril notamment par des accusations de sorcellerie : la moindre mort considérée comme suspecte (c'est-à-dire à peu près tous les décès nous le verrons) risque de relancer ou d'engager des cycles d'hostilité ouverte qui peuvent se développer ensuite durant des décennies et ne prendre fin qu'à la suite de migrations de forte amplitude qui éloigneront durablement les groupes impliqués. Ce fut le cas des groupes du Rio Toototobi et du haut Rio Catri-

mani au début des années 1960. Ce type de contact remimu, lorsqu'il aboutit à des échanges de bons procédés, finir par produire l'aggrégation de groupes locaux de différents "blocs de population" à un même ensemble multi-communautaire (cf. supra ch. IV pp.110, 125 et ce chapitre p. 195 note 6 et p. 211). Ainsi la communauté 31 du Rio Catrimani, ancien groupe local séparé au début du siècle du "bloc de population" de la rivière Toototobi, s'est-elle jointe dans les années 1930-1940 à l'ensemble multi-communautaire de la communauté 29 (alors sur le Rio Mapulaú).

D'une façon générale cependant, on peut considérer que l'instauration de points de contact permanent dans la région étudiée au cours des années 1960 (poste missionnaires ; cf supra ch. II) a notablement contribué à figer la dynamique migratoire et politique des vallées des Rio Catrimani et Toototobi (bien que l'éloignement de ces anciens ennemis ait précédé l'installation des missions) : les ensembles multi-communautaires y sont remarquablement stables depuis une vingtaine d'années.

Au niveau des interactions politiques proprement dite les groupes locaux d'un même ensemble multi-communautaire entretiennent des relations de rivalités réglées par un système gradué de duels rituels tenus au cours des reahũ (cf. infra ch. VIII et XII.3), rites funéraires auxquels ces groupes sont tenus de s'inviter tour à tour afin de pérenniser leur alliance (shoayu : "s'inviter réciproquement"). Leur solidarité à l'encontre des unités de même nature (nous l'avons vu, il ne s'agit en fait là que du cas des ensembles multi-communautaires non-intersécants : cf supra p.210) se manifeste par la tenue de rites de guerre et d'incursions belliqueuses conjointes (burayu : "se recruter réciproquement pour la menée de raids") ainsi que par la communication -via une forme de dialogue cérémoniel spécifique : le wayamu, tenu là encore durant les reahũ- d'informations "stratégiques" intéressant leurs "politiques extérieures" respectives.

L'ensemble des ennemis actuels (nabëthëbë)

Cet ensemble regroupe pour toute communauté des groupes locaux relativement lointains qui appartiennent le plus souvent à des "blocs de population" distincts mais adjacents. S'y trouvent cependant parfois également incluses des communautés appartenant au même "bloc de population" que le groupe de référence ; communautés qui s'en sont toutefois séparé à une période très ancienne. Les groupes appartenant à des ensembles multi-communautaires intersécants ne peuvent en aucun cas se trouver en relation d'hostilité ouverte (cf supra p. 210). (Ces caractéristiques ne sont là encore valides que pour la région étudiée).

On trouve ainsi dans le premier cas les communautés 24 à 29 et les communautés 12, 13, 14, 16 (voir supra carte p.200) qui furent ennemies pendant au moins un demi-siècle, formant précisément deux "blocs de population" distincts mais adjacents dont les groupes constitutifs ont migré parallèlement des hautes terres du sud de la Serra Parima vers les basses terres de la région des Rio Catrimani et Toototobi.

On trouve dans le second cas la communauté 31 qui après s'être séparée du "bloc de population" de Toototobi vers le début du siècle s'est trouvée incluse à partir des années 1930-1940 auprès des communautés d'un autre "bloc de population" (24 à 29) en guerre constante contre celui dont elle est originaire.

Pour ce qui est du présent de la zone étudiée, les deux raids effectifs qui ont eu lieu lors de nos 27 mois de terrain ont été lancés par des groupes du Rio Catrimani sur des groupes extérieurs à cette vallée (50 à 100 km). L'ensemble multi-communautaire B (cf supra Figure 11 p. 209) s'est ainsi mobilisé en 1975 à la suite de trois morts imputés à la "sorcellerie guerrière" (cf. infra ch. IX) survenues durant la même période dans les groupes 25, 26 (deux vieilles femmes) et 29 (un bata thë). Une incursion a été menée en représaille sur une maison collective yanam du haut Apiaú (Moshihatetemëthëbë). En 1976 un groupe de guerriers de 29 et 31 a, de nouveau pour

venger une mort par sorcellerie (cette fois "de prise d'empreinte" cf. infra ch. VIII), lancé un raid (sur information-délation de 32) à l'encontre d'un groupe yanam du Rio Arajani (Yawaribë) ; 29, 31 et 32 appartenant là encore à l'ensemble multi-communautaire (A) du groupe de la victime (i.e 31).

Ces guerres menées à l'est contre les Yanam (Apiaú-Ajarani) sont très anciennes pour les ensembles multi-communautaires intersécants des groupes 25 à 29 et 31. Ce sont les seules à avoir perduré dans la région jusqu'à la deuxième moitié des années 1970. Les non moins anciennes relations belliqueuses entretenues par les groupes du Rio Catrimani avec, au nord, les groupes du Rio Couto de Magalhães (49 à 51) et, à l'ouest, avec les groupes du Rio Tootobi (12 à 16) sont parvenues à leur terme dans la première moitié des années 1960 à la suite de l'éloignement des belligérants (100 à 150 km) et l'installation des missions dans la région.

Des invitations à des reahũ et des tractations matrimoniales sont en cours entre tous ces groupes depuis la première moitié des années 1970. Au moins cinq ou six mariages lient maintenant les communautés 25-28 et 49, 51 (Catrimani-Couto de Magalhães) et deux mariages les communautés 29 et 12 (Catrimani-Tootobi) ;unions auxquelles préexistaient quelques mariages par captures datant des années 1940-1950.

Malgré des conflits parfois sérieux lors de duels rituels, des rumeurs de sorcellerie guerrière ou de raids (un raid avorté à mi-chemin a même été lancé par 12, 13 et 14 sur 29 en 1978) la région Catrimani-Tootobi-Couto de Magalhães n'a pas connu de belligérances internes depuis 20 ans environ (1965-1984).

La question de la dynamique guerrière yãnomamë en région de contact laisse entrevoir un certain nombre de facteurs d'évolution contradictoires. Les postes missionnaires (depuis 1963-65) et les postes de la FUNAI (depuis les années 1970) ont très certainement favorisé la baisse de fréquence des incursions guerrières (les indiens le déclarent volontiers eux-mêmes) (25) ainsi que le redéploiement d'alliances matrimoniales

entre les aggrégats d'ensembles multi-communautaires anciennement ennemis concentrés dans les régions où ils sont établis.

D'autres phénomènes ont par ailleurs contribué à renforcer ce déclin de la guerre interne à la région étudiée entre 1965 et 1984, tels, notamment, l'éloignement progressif des groupes belligérants à la suite de chaque incursion meurtrière subie et leur baisse démographique due à l'impact du choc microbien durant cette période (deux épidémies ont ainsi frappé Tootobi l'une à la fin des années 1950, l'autre en 1967 ; cette dernière ayant également atteint la région du Rio Catrimani).

Certains indices récents laissent cependant penser que cette situation pourrait bien être transitoire. La croissance démographique importante des groupes assistés par les missions et les postes de la FUNAI (26) et l'extension géographique de leur champ de "circulation" dans la région grâce au "zones neutres" ("interactional free zone": Gregor 1977 : 21) que constituent les établissements "blancs" (postes, routes, placers, fermes, scieries) sont par exemple à l'origine d'une considérable intensification des interactions et des transactions socio-politiques inter-communautaires ainsi que du taux des accusations d'agressions magiques d'origine humaine qui leur est corrélatif (27) ; ceci en particulier entre groupes locaux qui souvent n'auraient eu aucune occasion traditionnelle d'entrer en contact hors de ces "zones neutres".

---

(25) Les incursions guerrières ont en fait cessé à l'intérieur de la zone d'influence des Missions Catrimani et Tootobi et du Poste FUNAI Couto de Magalhães (avant les années 1980 sous contrôle sporadique de la Mission Mucajai) mais pas au delà : les groupes de ces trois régions, ou des fractions d'entre eux, participent toujours sporadiquement depuis les années 1960 à des raids à l'extérieur (Tootobi, vers le haut Demini, Catrimani vers l'Arajani et le Haut Apiaú, Couto de Magalhães vers le sud de Surucucus).

(26) Une assistance médicale décente se trouve maintenant étendue à la totalité des communautés de la région étudiée (New Tribes Mission, Consolata, FUNAI, Médecins du Monde, CCPY) et la couverture vaccinale est en voie d'être complétée d'une façon satisfaisante.

Ce brassage inter-communautaire hors des schémas d'interaction traditionnels est donc susceptible de fournir un terrain politique privilégié à partir duquel s'engageront de nouveaux cycles d'hostilité : il suffit ainsi d'une mort à la suite d'une visite à un poste "blanc" où l'on a rencontré un groupe lointain avec lequel on n'a aucune relation socio-politique ou matrimoniale (qui auraient justifié un tel contact) pour provoquer imputations de sorcellerie et représailles guerrières (cf. infra ch. IX pp. 291-292 sur l'évolution des accusations de sorcellerie dans un tel contexte).

Finalement, un groupe local entretient avec les communautés qu'il classe parmi cet ensemble des ennemis actuels (nabëthëbë) -toujours selon le modèle de Salhins (1972 : 193-196)- des relations de "réciprocité négative" sur le plan matrimonial (rapt de femmes, de fillettes)(28) et sur le plan économique (pillages occasionnels)(29).
Sur le plan des interactions et de l'"information" politiques, les groupes locaux qui se classent réciproquement dans la catégorie des nabëthëbë (ennemis actuels) mènent entre eux des incursions guerrières sporadiques (niyayu : "se flécher mutuellement") et des expéditions secrètes de reconnaissance et d'"espionnage" (ōkarahuu : "aller en expédition de reconnaissance ou de sorcellerie guerrière" (cf infra ch. IX)).

---

(27) Ce modèle de "guerre invisible" a quant à lui perduré et même prospéré durant ces vingt dernières années (voir infra ch. VIII, IX pp. 280-282, 291 et 292).

(28) Rapts de femmes qui ne constituent en aucune façon, comme on l'a souvent prétendu, une "cause" de la guerre yanomami. Ils en constituent en fait tout au plus un "bénéfice secondaire". Ainsi sur 350 mariages analysés par Lizot à partir d'un recensement mené chez les Yanōmamɨ occidentaux au Vénézuela 0,8 % seulement des épouses se trouvaient être des captives (Lizot 1985 : 96

(29) Nous avons vu que les Yanomami (supra ch. II) menaient des raids strictement à cette fin au XIXè siècle sur des groupes caribes ou arawaks disposant d'outils métalliques. Dans le présent, le pillage ne semble là encore qu'être un

L'ensemble des ennemis anciens ou virtuels (nabëthëbëhwathoho)

Cet ensemble regroupe, du point de vue toujours d'un groupe local de référence, des communautés lointaines (100 à 200 km) issues de "blocs de population" distincts et non-adjacents mais qui l'on été ou tendent à le devenir à la faveur de trajectoires migratoires divergentes ou convergentes. Ce sont donc de très anciens ou de futurs ennemis, trop lointains pour que le groupe considéré entretienne avec eux de quelconques relations matrimoniales, économiques ou politiques. On n'entretient en fait avec de telles communautés que des relations d'agression symbolique mutuelles (on en entretient également, mais pas uniquement, avec les alliés et les ennemis actuels).

Dans la région étudiée, les groupes 29 et 31 (cf carte supra p. 200) rangent dans la catégorie des anciens ennemis des communautés yanomami du Rio Demini à l'ouest (comme 10 et 11 : Bakitaribë) et des communautés du haut Rio Parima au nord (comme les Õhotaitheribë non localisés).
Elles comptent à titre d'ennemis virtuels par exemple des groupes comme les Yanam du Mucajai au nord-est (42 à 47) : Boratheribë) dont elles se sont (relativement) rapprochées dans les années 1940 en passant de la vallée du Rio Mapulaú à celle du Rio Catrimani et dont elles ont maintenant des échos précis sporadiques par les contacts que ceux-ci entretiennent, comme eux, avec les Yãnomamë du Rio Couto de Magalhães.
Il s'agit donc d'une sphère politique éminemment transitoire dans laquelle se trouvent classés les groupes dont on a une connaissance directe (ennemis anciens) ou indirecte (ennemis virtuels) mais qui échappent par leur éloignement géographique (centrifuge ou centripète) au domaine des interactions concrètes.

(29 suite)
aspect secondaire (mais effectif) des incursions guerrières (l'objectif fondamental de la guerre yanomami est avant tout d'ordre rituel, nous le verrons infra ch. XI).

Ce ne sont plus des ennemis effectifs (nabëthëbë) mais plus tout à fait non plus des ennemis "inconnus" (tanomaithëbë). Ce sont des ennemis qui n'ont plus, ou pas encore, les moyens pratiques d'exercer la malveillance qu'on leur reconnaît ou qu'on leur prête.

L'ensemble des ennemis inconnus (tanomaithëbë)

Cet ensemble recouvre pour tout groupe local de référence des aggrégats flous de communautés très lointaines (250 à 300 km) dont il connaît l'existence et (très approximativement) la localisation par la rumeur inter-communautaire.
Ce sont par exemple pour les communautés 29 et 31 (cf carte supra p.200) des groupes du moyen Rio Parima au nord-ouest comme les Tirehitheribë (non localisés) ou, plus loin encore dans la même direction, comme les Barahïribë des savanes de la Parima vénézuelienne. Ce peut être également des groupes dont ils ont eu une connaissance plus directe mais dans un lointain passé (tout début du siècle) comme les Maithabë, au nord, sur le haut Uraricoera (Rio Cutaiba ; 70 à 73).
La classe dans laquelle figurent ces communautés plus ou moins inconnues marque en tout état de cause la frontière de l'univers socio-politique d'un groupe local yãnomamë qui n'entretiendra jamais avec elles que des relations d'hostilité que l'on pourrait justifier de structurales. Les intéressés les décrivent ainsi par des énoncés tels que yamakë nëhë waniboyu bïo tanomaithëbë kuthaanë ! : "nous nous vouons simplement (sans motif concret) une hostilité réciproque, ce sont en

---

(29 suite)
D'un raid mené en 1975 contre les Yanam du Rio Apiaú par les Yãnomamë du haut Rio Catrimani ces derniers ont ramené ainsi un "butin" des plus hétéroclite : boules de poix (utilisée pour des travaux de corderie), flèches et pointes de flèches, une lame de hachette de pierre, des colliers et des bandoulières de graines et de dents de singe, des ornements de plume, des jouets d'enfant (poteries et vanneries miniatures) ...

effet des gens que l'on ne connaît pas !". Comme dans la situation précédemment exposée (ennemis anciens et/ou virtuels), ne sont donc entretenues avec ces groupes que des relations d'agression symbolique.
C'est le niveau d'inclusivité le plus étendu du champ des relations politiques inter-communautaires yānomamë, relations politiques que nous entendons ici comme ensemble des transactions et interactions inter-communautaires pratiques et symboliques ainsi que nous l'avons suggéré supra dans notre chapitre IV. C'est donc la limite structurale du système que nous prenons comme objet de notre analyse. Limite qui le constitue comme système et comme totalité en le clôturant.

Au terme de cette présentation de la classification des relations inter-communautaires yānomamë nous noterons que les cinq grandes catégories qu'elle met en forme constituent les gradations et les articulations socio-géographiques d'un continuum d'altérités politiques auxquelles correspondent avec une congruence parfaite une typologie indigène des pouvoirs pathogènes (agressions symboliques d'origine humaine). Cet ensemble de correspondances se trouvera examiné de façon détaillée dans la seconde partie de notre thèse précisément intitulée Pouvoirs pathogènes et espace socio-politique (cf. infra ch. VIII, IX, X).

Nous passerons maintenant au second type de classification sociale pertinent dans le système intellectuel (conceptuel, symbolique, cérémoniel) qui pense et organise le champ des relations politiques dont l'analyse constitue l'objet de cette thèse :

2) - La classification des relations inter-individuelles (30)

L'univers social des relations inter-individuelles est, chez les Yānomamë, fondamentalement régi, en l'absence de catégories ou de groupes sociaux formels et a-contextuels définissant des appartenances collectives, au niveau intellectuel et

pratique, par la référence à une classification des relations de parentë (cf. Rivière 1969 : 61-63). Cette terminologie est une variante du type dravidien qu'a définit Dumont (1975 : Ch. et 2) ; il s'agit de ce que les auteurs anglo-saxons désignent par l'expression "two-section system" (Needham 1960, 1964 ; Maybury-Lewis 1965).
On peut donc ainsi schématiquement décrire l'espace des relations sociales inter-individuelles de tout ego comme étant divisé en deux classes implicites et symétriques : consanguinité vs. affinité, chacune elle-même subdivisée en six catégories réparties par sexe et par génération.
Nous avons ainsi (ego masculin, première personne du singulier) (31) :

	CONSANGUINS		AFFINS	
	masculin	féminin	masculin	féminin
G+1	hwayë a	nayë a	shoayë a	yayë a
G o	hwebara a (germain de même sexe)	yaɨ a (germain de sexe opposé)	shori a (hwearo a : f. parlant)	thuwë a (natihi a : f. parlant)
G-1	ihiru a	thëë a	thani a	thathe a

TABLEAU 8

---

(30) Voir dans Ramos and Albert 1977 : 79-83 sur quelques observations relatives à la terminologie de parenté yānomamë et à son usage concret. Il s'agit là bien entendu de remarques préliminaires (après nos 11 premiers mois de terrain) qui devraient être maintenant révisées mais surtout développées. A quelques détails mineurs près, ces remarques restent cependant valables.

(31) Nous réserverons une description plus complète de la terminologie de parenté yānomamë pour une prochaine étude : "Politique intra- et inter-communautaire de l'alliance matrimoniale yānomamë" et nous excluerons donc ici termes de référence de la seconde et troisième personnes, termes d'adresse et autres

Dans l'usage de cette terminologie cognats et parents classificatoires, nous l'avons évoqué supra (p. 197 note 8, p. 201 note 12), se voient opposés par l'emploi du couple de qualificatif yayë : "véritable" (parent généalogique)/bɨro (ou bia) : "simple" (parent classificatoire) qui se trouvent adjoints, lorsque l'on désire spécifier, à la catégorie de relation énoncée :

shori a yayë = WB = ZH = MBS = FZS...
shori a bɨro = affin masculin de même génération (homme parlant).

On notera ici que les affins effectifs qui étaient à l'origine des affins classificatoires se voient également attribuer le qualificatif yayë appliqué aux cognats tandis que les affins cognats avec lesquels aucune alliance matrimoniale concrète n'est contractée, auront tendance, à la longue, à se voir reclassifiés comme des affins bɨro (voir sur les Piaroa Overing Kaplan 1975 : 76, 189). Faits qui soulignent encore l'idéal matrimonial yānomamë comme alliance de mariage au sein d'une parentèle cognatique en ce qu'ils démontrent que quelque soit le type de mariage réalisé la parenté respective des conjoints se voit ajustée au modèle d'une "intra-marrying kindred" (sur cette expression : voir Overing Kaplan 1975 : 73).

(31 suite)

termes alternatifs... Nous considérerons qu'ils ne sont pas pertinents (suivant Dumont 1975 : 90) pour caractériser la structure de la terminologie considérée. L'opposition entre aîné et cadets est marquée par l'emploi des termes osherimë a (cadet) batarimë a (aîné) (on a aussi osheyayirimë a : le benjamin, batayayirimë a : le premier né).
Les termes équivalents au yanōmamɨ pour désigner un germain de même sexe plus âgé (aiwë a) et un germain de sexe opposé plus âgé (ami a)(voir Lizot 1984b : 96 ; Chagnon 1974 : 222, 223) sont exceptionnellement utilisés (à tel point qu'il est permis de penser qu'il s'agisse d'emprunts idiosyncrasiques).
Les Yānomamë emploient par contre volontiers un terme : ōsemë a, qui recouvre germains et enfants des deux sexes (consanguins directs).
Sur les terminologies de parenté sanɨma et yanam voir respectivement Ramos 1972 : 132-136, 197-198 et Migliazza 1964.

Les denotata des termes de parenté de base présentés ci-dessus sont les suivants :

hwayë a : F = FB = MZH = FFBS = FMZS = MFZS = MMBS
hwebara a : B = FBS = MZS = FS = MS
ihiru a : S = BS = FBSS = MZSS = MBDS = FZDS

nayë a : M = MZ = FBW = FFZD = FMBD = MFBD = MMZD
yaɨ a : Z = FBD = MZD = FD = MD
thëë a : D = BD = FBSD = MZSD = MBDD = FZDD

shoayë a : MB = WF = FZH = FFZS = FMBS = MFBS = MMZS
shori a : FZS = MBS = ZH = WB
thani a : ZS = DH = MBSS = FZSS = FBDS = MZDS

yayë a : FZ = WM = MBW = FFBD = FMZD = MFZD = MMBD
thuwë a : FZD = MBD = W = BW
thate a : ZD = SW = MBSD = FZSD = FBDD = MZDD

Il s'agit ici de référents généalogiques uniquement pertinents pour les parents cognatiques qualifiés de yayë (32). Les parents classificatoires bɨo se définissent pour leur part plutôt de la façon suivante :

hwayë a : consanguin masculin de la 1ère génération ascendante,
hwebara a : consanguin de même sexe et de même génération,
ihiru a : consanguin masculin de la 1ère génération descendante,

---

(32) A ceci près que les déductions indigènes portant sur des positions généalogiques ne manipulent au maximum que des concaténations de trois catégories de relations : hwayë a yaɨ e kuthaanë ! ware yesimu : "parce que c'est la soeur de mon père elle se comporte envers moi en belle-mère" (FZ = yayë a) ; hwayë a yaɨ e thëë e kuthaanë ! ware hearomu hikia ! ya thë bou bihio shari ! :"parce que c'est la fille de la soeur de mon père elle se comporte envers moi comme une femme envers un époux ! Je veux véritablement la "posséder" (marier)" (FZD = thuwë a).

nayë a : consanguin féminin de la 1ère génération ascendante,
yaɨ a : consanguin de sexe opposé et de même génération,
thëë a : consanguin féminin de la 1ère génération descendante.

shoayë a : affin masculin de la 1ère génération ascendante,
shori a : affin masculin de même génération (h. parlant),
(natihi a : affin féminin de la même génération (f. parlant)),
thani a : affin masculin de la 1ère génération descendante.

yayë a : affin féminin de la 1ère génération ascendante,
thuwë a : affin féminin de même génération (h. parlant),
(hwearo a : affin masculin de même génération (f. parlant)),
thathe a : affin féminin de la 1ère génération descendante.

Rappelons ici que la prescription matrimoniale porte pour un homme sur la catégorie thuwë a (yayë de préférence à bɨo) et pour une femme sur la catégorie de hwearo a (idem)(cf. supra p. 197).

Au delà de ces trois générations centrales, toutes les positions généalogiques et toutes les relations classificatoires couvertes par l'application de cette nomenclature renvoient à des catégories affinales.

Ainsi trouve-t-on à G+2 pour les parents yayë un emploi généralisé de termes affinaux (masculin, féminin) de la 1ère génération ascendante (33) :

shoayë a = FF = FZF = FFB = MMB = MF = MFB = MBF = FMB ...
yayë a = FM = FZM = FMZ = MFZ = MM = MMZ = MBM = FFZ ...

Pour les parents bɨo on trouve par contre un emploi généralisé de termes affinaux (masculin, féminin) de Go :

shori a / thuwë a

A G-2 on rencontre cette fois un emploi des termes affinaux (masculin, féminin) de la 1ère génération descendante :

thani a = DS = SS = BSS = BDS
(et = MBSSS = FZSSS = MBSDS = FZSDS = ZSS = ZDS...)
thathe a = DD = SD = BDD = BSD
(et = MBSSD = FZSSD = MBSDD = FZSDD = ZSD = ZDD ...)

Les équivalences données ci-dessus entre parenthèses ne fonctionnent qu'en cas d'alliance matrimoniale entre cousins-croisés bilatéraux effectifs (yayë) ; i.e si l'on a : FZSS/MBSS = DH, MBSD/FZSD = SW, ZS = DH, ZD = SW.

Dans le cas contraire (parents bɨo), les équations entre parenthèses renvoient à des catégories affinales (masculin, féminin) de Go :

shori a / thuwë a

Les applications hypothétiques de termes que nous avons obtenues pour G+3 sont les suivantes :

G+3 : équivalence généralisée des positions avec les termes affinaux (masculin, féminin) de Go : shori a/ thuwë a pour les parents yayë et de termes affinaux de G+1 (masculin, féminin) : shoayë a/yayë a pour les parents bɨo.

G-3 : équivalences faites selon les déductions catégorielles suivantes pour les parents yayë :

h. = fils de thani a = shori a
f. = fille de thani a = thuwë a

et pour les parents bɨo :

h. = fils de shori a = thani a
f. = fille de shori a = thathe a.

Nous avons donc pour les parents yayë (cognats) une application des catégories de parenté de la forme suivante :

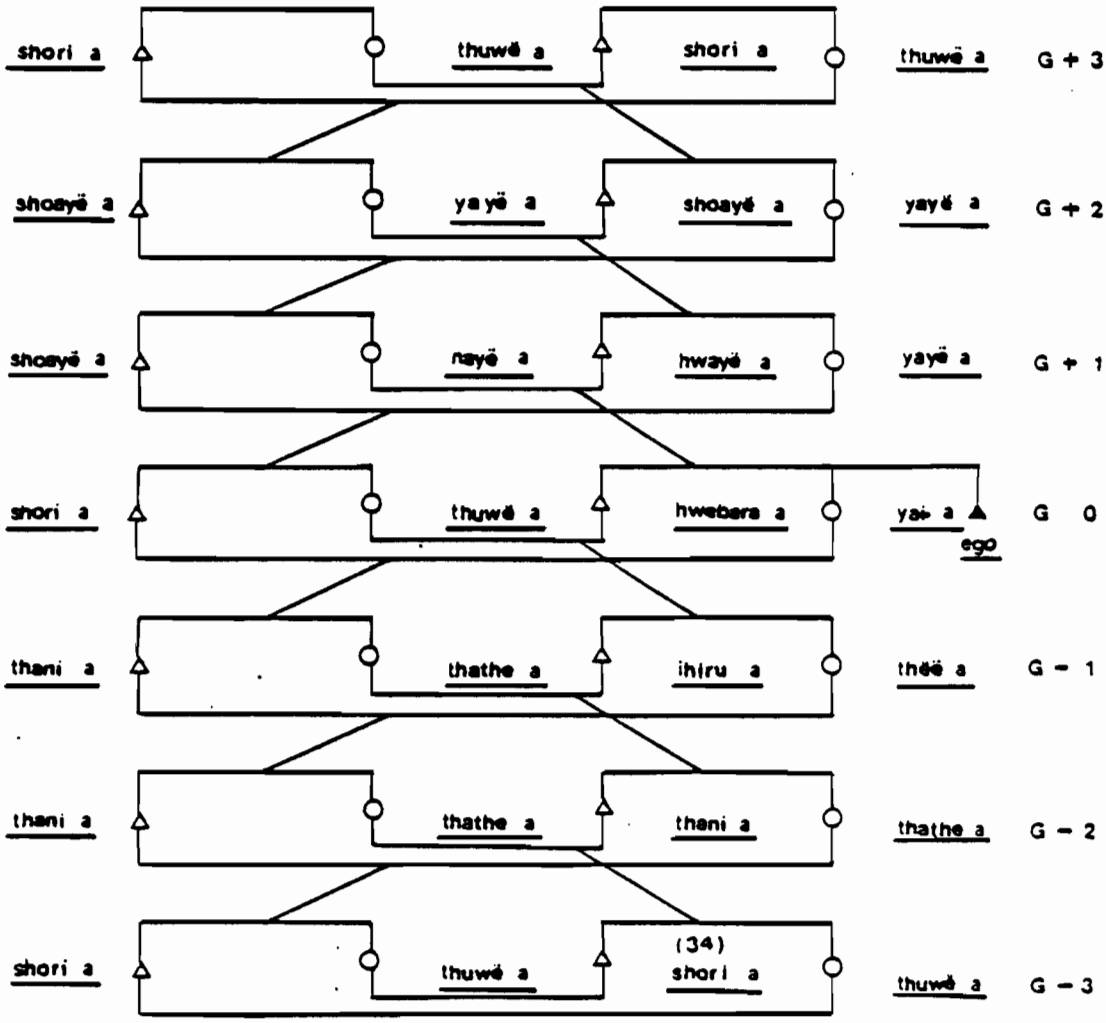


FIGURE 12

---

(33) On désigne d'ailleurs très souvent génériquement les ancêtres proches comme shoayëkikë : "l'ensemble des beaux-pères/grands pères".

(34) Certains informateurs nous ont cependant parfois déclaré qu'ils entendaient classer tous leurs descendants linéaux à partir de G-2 comme des thani : ibabë kuthaanë ya ebë bihi shɨɨmu kororaihuru : "parce que ce sont les miens je pense être envers tous ceux qui viendront "en aval" un grand-père/beau-père".

Cette procédure d'application démontre ainsi (pour un ego masculin) à $G^{\pm}2$ une extension généralisée de 4 termes affinaux réciproques de générations alternes (G+1, G-1) :

shoayë a	(yayë a)	/	thani a	(thathe a)
MB	FZ		DH	SW

Il y a donc ici une double règle d'équivalence qui produit pour les affins une abolition de la distinction entre générations adjacentes (associées par paires : G+1 = G+2, G-2 = G-1) et pour les consanguins une équation entre distinction générationnelle et distinction linéale (linéaux de G+2 = collatéraux croisés de G+1, linéaux de G-2 = collatéraux croisés de G-1)(35).

Au niveau de $G^{\pm}3$ on a par contre une extension généralisée de 3 termes affinaux de même génération (un auto-réciproque et deux réciproques) :

shori a	/	thuwë a	(hwearo a)
WB(ZH)		W	H

Il y a dans ce cas une règle d'équivalence qui produit pour les affins une abolition de la distinction entre générations cette fois bi-alternes (confondues : $G^{\pm}3$ = Go) et pour les consanguins une équation entre distinction générationnelle et distinction linéale (linéaux de $G^{\pm}3$ = collatéraux croisés de Go).

On remarquera que les équations affinales transgénérationnelles mises en place par ce système (réservé aux parents yayë) ouvre des potentialités matrimoniales condamnées à demeurer théoriques ($G^{\pm}3$).

---

(35) Voir Lévi-Strauss (1967 : 141) pour une hypothèse sur les équations MF = FF = MB = WF
FM = MM = FZ = WM
dans la terminologie Nambikwara mais aussi Scheffler and Lounsbury (1971 : 184) sur cette même nomenclature de parenté.

Ce n'est pas toujours le cas dans les terminologies de parenté de type dravidien que l'on rencontre dans les sociétés autochtones des basses terres sud-américaines : voir Rivière (1969 : ch. VII et XIII) sur les Trio, Arvello-Jimenez (1971 : 155) sur les Ye'kuana, J.P. Dumont (1978 : 83-87) sur les Panare.

Venons en maintenant à la procédure d'application de cette terminologie aux parents classificatoires (bɨro).

Pour les affins bɨro nous avons une suite de déductions systématiques de la forme suivante :

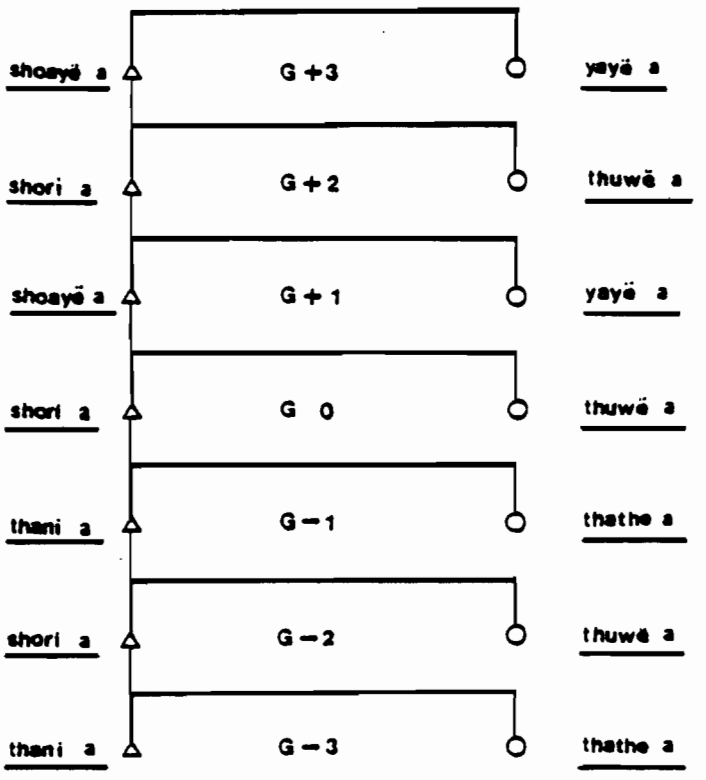


FIGURE 13

Il y a donc ici une règle d'équivalence qui identifie les générations alternes ascendantes d'une part : G+3 = G+1, G+2 = Go, et les générations alternes descendantes d'autre part : Go = G-2, G-1 = G-3. Ceci alors que nous avions pour les affins yayë une équation des générations adjacentes :

G+1 = G+2, G-1 = G-2 et des générations bi-alternes : $G^{\pm}3$ = Go. Ce système a donc la propriété de ménager parmi les affins classificatoires de $G^{\pm}2$ des potentialités matrimoniales effectives.

Le cas des consanguins bɨo est plus complexe. La série des termes qui leur sont appliqués est théoriquement identique à celle des consanguins yayë (cf. Figure 12 supra). On constate cependant dans la pratique de ces déductions catégorielles une tendance à reclassifier (ego masculin) les enfants de germain bɨo en affins de G-1.
Nous avons ainsi souvent :

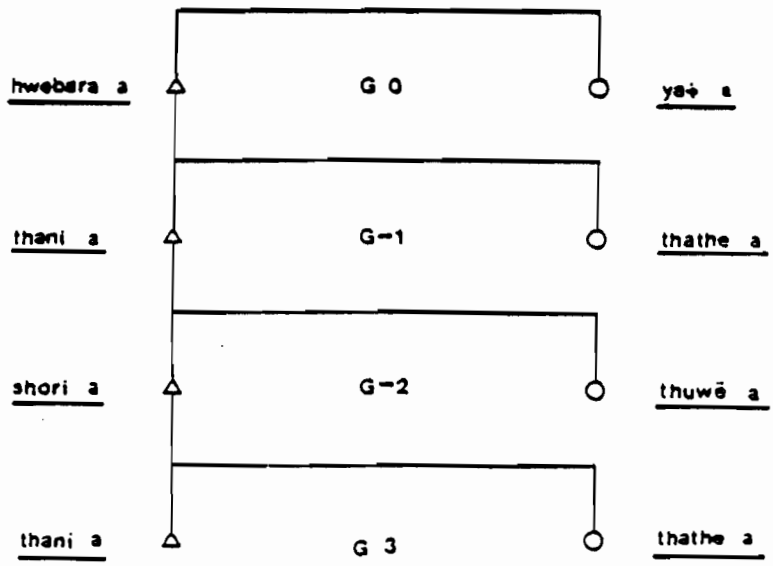


FIGURE 14

De telles reclassifications touchent parfois arbitrairement des consanguins classificatoires non-co-résidents mais sont le plus souvent le produit du degré d'intransitivité particulièrement élevé qui prévaut dans l'application des termes de parenté bɨro (cf. Ramos and Albert 1977 : 81-83 ; sur un problème identique chez les Cuiva de Colombie : Arcand sd : 163-170). Il arrive ainsi très souvent par exemple qu'un alter classé par ego comme un frère classificatoire (hwebara a bɨro) épouse une femme qu'ego classe comme une soeur ou une fille classificatoire (yaɨ a bɨro ou thëë a bɨro) bien qu'il s'agisse pour les conjoints d'un mariage parfaitement licite (thuwë a / hwearo a).. Dans ce cas, les enfants de ce frère classificatoire d'ego seront aussi équivalents pour lui à des ZC ou des DC et classés de ce fait comme des affins (classificatoires) de G-1 (cf. supra Figure 12).

Cette procédure de reclassification des enfants de germains bɨro a donc pour conséquence, comme les déductions systématiques appliquées aux affins bɨro, d'étendre les possibilités matrimoniales effectives à G-2.

En conclusion de l'ensemble des remarques que nous venons de développer sur la logique et l'usage de la terminologie de parenté yānomamë deux faits sont à souligner.
En premier lieu sa remarquable et systématique extension du domaine des relations affinales et, surtout, de l'affinité classificatoire (bɨro). Mais également, au sein de la parenté classificatoire, sa non moins notable maximisation des potentialités matrimoniales à $G^{\pm}2$ (donc dans un champ de sociabilité effectif).

Cette multiplication tendancielle des relations inter-individuelles relevant de l'affinité classificatoire (bɨro) marque par ailleurs bien, à notre sens, l'opposition sociologique fondamentale qu'il y a dans la pensée yānomamë entre la parenèle cognatique endogame idéale (consanguins et affins yayë)

et la parenté bɨro régie par un processus de résorption généralisée vers l'affinité classificatoire.
On peut ainsi considérer que la parentèle constitue une sorte de cercle fixe (des affins bɨro deviennent yayë en y contractant des alliances matrimoniales en lieu de cognats affins demeurés des alliés potentiels qui glissent de ce fait inversement vers la parenté classificatoire) tandis que le domaine des parents bɨro forme une sorte d'"ensemble flou" en expansion (érosion institutionnelle du savoir généalogique, affinité cognatique non-actualisée...) tendant vers l'affinité (au sens d'"affinability" et de "marrigeability" en anglais) généralisée (extension des termes d'affinité de Go à $G^{\pm}2$, reclassification des consanguins bɨro en affins...).

Sur le plan de la localité ce processus se traduit en ce que tout ego possède la plupart de ses parents "réels" (yayë/cognats) dans sa propre communauté et une proportion considérablement plus importante de parents "classificatoires" (bɨro) -où prédominent nettement les affins- dans les groupes voisins qui forment l'ensemble multi-communautaire de son groupe local (36).

L'extension des parents (affins) classificatoires, systématiquement ou tendanciellement importante au sein de l'univers social connu, est par ailleurs potentiellement illimitée au delà. Toute nouvelle communauté avec laquelle un groupe local établit de nouveaux contacts pacifiques (groupe inconnu, ou groupe d'anciens ennemis mal connus) voit ses membres classés selon les catégories de relation de la nomenclature de parenté (qualifiés par le terme bɨro) en privilégiant les termes d'affinité classificatoires qui maximiseront entre eux les potentialités matrimoniales (cf. de nouveau Lévi-Strauss 1967 : 78-79 sur les Nambikwara).

---

(36)
Un individu du groupe n°29 (cf. carte supra p. 200) pour qui nous avons effectué un tel calcul comptait (1976) 63 % de ses parents yayë au sein de ses co-résidents et 37 % dans 3 villages de même origine (26, 27, 28). 71 % de ses parents bɨro (dont 78 % d'affins) se trouvaient dans ces trois villages et 29 % dans sa propre communauté (dont 47 % d'affins). 10 % de la population de ces 4 villages était classée dans les parents yayë, 82 % dans les parents bɨro.

Seules des relations politiques relevant de l'hostilité ouverte peuvent tendre à restreindre, au delà de l'ensemble multi-communautaire des alliés, l'application de la terminologie de parenté. Ainsi est-il fréquent que l'on dise des groupes ennemis qu'ils sont "des gens à l'appellation bouchée" (nabëthëbë kuthaanë ! wāha kōmi mahi ! (37). Ce qui signifie que l'on ne leur applique aucun terme de parenté, soit simplement parce que ce sont des inconnus avec lesquels on n'a pas entretenu de relations sociales autres que guerrières, soit que l'on se refuse à employer à leur égard des termes de parenté dont on les juge indignes, ceci bien que l'on ait pu leur en appliquer lors d'interactions sociales pacifiques dans un passé plus ou moins proche.(38)
Il est à cet égard révélateur que, même lorsque l'on connaît personnellement ses ennemis, on ne les désigne jamais par des termes de parenté mais toujours par leur nom propre ou par des sobriquets les plus infâmants possibles alors qu'à l'inverse, plus un parent est proche, moins on emploiera publiquement son nom personnel ou ses surnoms (39).

Si l'on résume maintenant les observations que nous venons de présenter sur la terminologie de parenté yānomamë il est permis de constater que les règles de son usage définissent en fait trois grandes catégories sociales implicites :

1) les parents "véritables" (yayë), un ensemble de consanguins directs et d'affins cognats (ou reclassés comme tel en vertu de leurs relations d'affinité effec-

---

(37) wāha désigne le nom propre, la voix... mais également au sens large toute forme d'appellation et donc en particulier l'application d'un terme de parenté (adresse).

(38) Dans le même esprit un informateur pourra dire d'un co-résident ou d'un allié (politique) qu'il ne veut lui appliquer aucun terme de parenté parce qu'il est en conflit avec lui et qu'il lui voue une hostilité notoire.

(39) Voir infra ch. XII.1 p. 394 sur la nomination yānomamë et Ch. XI pp. 357-358 sur l'énonciation publique du nom des ennemis dans le rite de départ en guerre.

tives) conçu comme le noyau fondamental du groupe local en tant qu'entité politique de base dans le jeu des relations inter-communautaires (ibabë yayë : "les miens véritables" assimilés aux iba yahitheribë : "mes co-résidents").

2) Les parents classificatoires (consanguins et affins bɨro) tendanciellement subsumés sur le plan sociologique dans la catégorie des affins classificatoires, associés de façon privilégiée sur le plan de la résidence aux non-co-résidents et ainsi prototypiquement assimilés aux alliés politiques d'un même ensemble mutli-communautaire (nohimotimëthëbë) ;

3) Enfin, les ennemis (nabëthëbë) fondamentalement conçus comme des non-parents, c'est-à-dire à des gens situés au delà de la parenté classificatoire à qui l'on ne peut ou à qui l'on se refuse à appliquer un quelconque terme de parenté (wāha kōmi : "appellation (dans ce contexte terme de parenté) bouchée").

Nous verrons précisément que le système rituel yānomamë (funéraire et guerrier) fait un usage privilégié de ces trois classes de relations de parenté (non-parenté) pour articuler les normes de répartition de ses rôles cérémoniels (réels ou figurés) : deuilleurs (cognats yayë), fossoyeurs (affins bɨro) et prédateurs (non-parents).
Ceci alors que, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce chapitre, le système idéologique des agressions symboliques voit pour sa part l'armature de ses articulations sociologiques reposer sur un ensemble de cinq catégories de relations politiques : groupe local, ensemble multi-communautaire, ennemis actuels, ennemis anciens et virtuels, ennemis "inconnus".

Tout se passe donc dans la société yānomamë comme si nous avions d'une part un usage politico-symbolique de la classification des relations inter-communautaires et d'autre part

un usage politico-cérémoniel de la classification des relations inter-individuelles.
Comme si du plan des agressions symboliques (ch. VIII, IX, X) à celui des interactions cérémonielles (ch. XI, XII) nous avions une traduction des distinctions d'un continuum d'altérité politique (gradation des relations inter-communautaires) dans les termes d'un continuum d'altérités sociales (gradation des relations inter-individuelles).

Les deux grandes parties suivantes de ce travail s'emploieront ainsi à mettre en lumière ce vaste et complexe système de correspondances et de congruences conceptuelles, symboliques et cérémonielles qui constitue comme une totalité indissociable l'organisation et la représentation yānomamë du champ des relations politiques supra-locales.

DEUXIÈME PARTIE : POUVOIRS PATHOGÈNES ET ESPACE SOCIO-POLITIQUE

Nous avons établi dans notre chapitre VI l'importance primordiale des concepts étiologiques dans la nosologie yānomamë. Nous nous emploierons maintenant dans la seconde partie de cette thèse à analyser de façon détaillée l'ensemble des pouvoirs pathogènes d'origine humaine qui constituent le registre fondamental du système de représentation à partir duquel prennent forme et force ces interprétations diagnostiques.

Nous considèrerons à ce titre selon la proposition d'Augé (1974b : 60) que, dans le système étiologique considéré, "l'ensemble des diagnostics possibles compose un tout structuré qui se réfère à l'ensemble de l'organisation sociale".
Nous verrons ainsi que les agressions symboliques d'origine humaine telles que les conçoivent les Yānomamë se trouvent étroitement articulées à la classification des relations/circonscriptions d'altérité socio-politique que nous avons mise en évidence dans la première partie de notre chapitre VII.

Un diagnostic, tel qu'il est formulé (officialisé) par un chamane, propose généralement le nom d'un agent ou d'un vecteur étiologique suivi du terme uno (ou imino) : "marque, trace de" (marque, trace de la main de). Ces "marques" étiologiques se répartissent, nous l'avons vu, en deux grandes classes :

yānomamë thë uno	yai thë uno
"marque d'un être humain"	"marque d'un être surnaturel"

L'objet de cette seconde partie de notre thèse consistera donc à présenter une description analytique du système des aggressions magiques d'origine humaine : yānomamëthëbë unobë. Ces agressions représentent 73% des 107 diagnostics de maladie et 69% des 29 causes de mort analysés durant notre enquête. Les agressions d'origine surnaturelle représentent pour leur part 27% des diagnostics de maladie et 21% des cau-

ses de mort au sein du même échantillon statistique (1).

Les pouvoirs pathogènes humains que nous nous proposons de décrire sont de quatre types : "sorcellerie d'alliance", "sorcellerie guerrière ", "chamanisme agressif", et "agression des doubles animaux". Nous leur consacrerons nos chapitres VIII ("sorcellerie d'alliance"), IX ("sorcellerie guerrière ") et X ("chamanisme agressif" et "agression des doubles animaux"). Nos données statistiques sur les diagnostics de maladies et causes de mort enregistrés durant notre séjour sur le terrain seront incidemment évoquées au cours de ces chapitres et décrits de façon détaillée dans notre Annexe I.

---

(1) Les 10% de causes de mort manquant sont imputables aux maladies "blanches" conceptualisées comme telles : toko a wayu : "grippe", shawara a wayu : "rougeole, coqueluche..."

CHAPITRE VIII : LA "SORCELLERIE D'ALLIANCE" (2)

Ce premier des domaines étiologiques relevant des pouvoirs pathogènes d'origine humaine est de loin le plus complexe. Complexe car cette forme de sorcellerie, bien qu'elle soit accessible à tous - il n'y a là aucun savoir spécifiquement réservé à des spécialistes : tous les adultes des deux sexes sont susceptibles de s'y livrer à l'occasion - met en jeu une large gamme de techniques et de substances à chacune desquelles correspondent des syndromes spécifiques.

Son champ socio-politique d'opération est celui de l'ensemble multi-communautaire (catégorie qui circonscrit pour tout groupe local l'ensemble des communautés voisines avec lesquelles il entretient des relations matrimoniales et cérémonielles : cf. ch. VII supra).
Aucune agression magique n'est pour les Yānomamë à redouter au sein du groupe local considéré à la fois comme groupe de co-résidents (iba yahitheribë : "mes co-résidents") et groupe de parents cognatiques (ibabë yayë : "les miens véritables").
A une notable exception près : celle des uxorilocaux (turaha bɨrɨowibë : "ceux qui vivent en service marital") dont les pouvoirs pathogènes relèvent cependant de la "sorcellerie d'alliance" au même titre que ceux des alliés politiques non co-résidents. La "sorcellerie d'alliance" est donc conçue essentiellement comme une sorcellerie intercommunautaire.
Ce type de sorcellerie recouvre 53% des diagnostics de maladie et 7% des causes de mort analysés.

Par commodité d'exposition nous distinguerons trois types de "sorcellerie d'alliance" :

---

(2) Pour de succinctes descriptions de la sorcellerie yanōmamɨ voir Lizot 1976 : ch.5 pp.143-154 et Fuentes 1980 : 72-74 ; de la sorcellerie Sanɨma : Colchester 1982 : 529-534. Le terme d'alliance est pris dans ce titre au sens d'alliance politique et non d'affinité. Le concept de sorcellerie est ici équivalent à celui, classique, de "sorcery", c'est-à-dire de "magie maléfique ou destructive" (Evans-Pritchard (1937) 1972 : 445-481) ou d'"agression surnaturelle contrôlée" (Leach (1966) 1968 : 47).

1 - Une "sorcellerie amoureuse" de laquelle relèvent des affections relativement mineures, ou, du moins, non évolutives (3) etdont les motivations sont centrées sur les conflits entre les sexes (10% des diagnostics de maladie, aucune cause de mort),

2 - Une "sorcellerie commune " à laquelle on attribue des troubles somatiques ou psychologiques plus graves, aigus ou chroniques, et dont les motivations sont associées à des conflits liés aux échanges économiques, matrimoniaux ou cérémoniels (31% des diagnostics de maladie, aucune cause de mort),

3 - Une "sorcellerie par prise d'empreinte" qui, au contraire des deux formes précédentes, peut avoir une issue létale (bien qu'elle relève essentiellement des mêmes motifs que le type 2). Ce type de sorcellerie est surtout imputé en fait à deux types d'alliés politiques "charnières" au sein de l'ensemble multi-communautaire : d'une part les uxorilocaux (situés entre les corésidents et les alliés politiques stricto sensu) et d'autre part les alliés politiques avec lesquels on n'entretient pas de relations matrimoniales et qui ne sont que des "alliés d'alliés" (nohimotimëthëbë bɨo : cf. supra ch. VII p. 210-211) donc, à ce titre, situés entre les alliés et les ennemis stricto sensu (12% des diagnostics de maladie mais 7% des causes de mort).

1 - La sorcellerie amoureuse :

La "sorcellerie amoureuse" est le versant négatif d'une "magie amoureuse" qu'il est indispensable de décrire pour la rendre intelligible. Tout état amoureux, et notamment :

- bihi ɨraɨ : verbe qui décrit l'attachement amoureux (bihi : pensée, ɨraɨ : verbe qui décrit la contagion par contact)
- bihi wanibraɨ : verbe qui décrit la nostalgie amoureuse ("pensée désagréable", -braɨ est un affixe verbal d'intensité)

---

(3) Mais aussi des désordres physiologiques plus ou moins permanents selon les cas comme la stérilité ou l'impuissance.

est, pour les Yānomamë, provoqué par l'action magique de substances végétales possédées et utilisées par les hommes et les femmes.

Les plantes de la magie amoureuse féminine sont en particulier :

- shōwa : (Caladium sp.)
- bokaramamohi : (non identifié; "arbre oeil de la perdrix Odontophorus gujanensis"; arbuste odoriférant dont les fruits sont mélangés à la poudre du bulbe de shōwa.

La première de ces plantes est cultivée et la seconde sauvage. Les substances préparées à l'aide de ces végétaux sont soit mélangées à de la pulpe de tubercule de manioc râpé que les femmes projettent en plaisantant sur l'homme de leurs pensées (warō iriamumāɨ), soit à de la compote de banane ou à de la teinture de roucou qu'elles lui offrent. Ces charmes peuvent aussi être appliqués contre le bras de l'aimé lorsqu'elles parviennent à danser avec lui au cours d'une cérémonie reahū ou, enfin, tout simplement frottées sur son hamac (4).

Les plantes de la magie amoureuse masculine sont principalement :

- thuwëmamokë : "oeil de femme", Cyperus sp.; on utilise son bulbe désséché et réduit en poudre;
- thuwëhanakë : "feuille de femme", Acanthaceae dont on utilise les feuilles odoriférantes séchées comme adjuvant de la substance précédente;

---

(4)
Plus exactement lors d'un épisode de danse mixte : hwakëmu : (litt. "tenir par le bras") qui se déroule souvent la nuit au cours des rites funéraires reahū (cf. ch. XII.3 pp. 463-469).
Des ornements végétaux féminins, comme les bouquets de feuilles thuwë buuhanakë ("feuille miel de femme", Acanthacea sp. (?) selon Lizot 1980 : 20), douées de vertus odoriférantes puissantes, sont censées faire immédiatement tomber amoureux celui qui s'en approche.

- yarimonahe : Cissampelus sp.; on utilise également la poudre de son bulbe désséché;
- thuwëmamohi : Lauraceae utilisée comme adjuvant de thuwëmamokë;
- kumikɨkë : liane non identifiée; selon Fuentes (1980 : 74), n'en serait utilisée que la poudre qui s'échappe des galeries qu'y creusent de minuscules insectes;
- marasihi : arbre non identifié dont, de nouveau selon Fuentes (1980 : 74), l'écorce possède des propriétés odoriférantes remarquables.

Les trois premières de ces plantes sont cultivées, les trois autres sauvages. Les substances qui en sont issues sont le plus souvent appliquées par les prétendants sous les narines (ūkasi yaaɨ : litt. "griller l'aile du nez") (5) ou sur la poitrine de leur "victime"; fréquemment durant son sommeil. Elles peuvent être également projetées dans sa direction, mélangées à sa nourriture ou appliquées sur son bras durant une danse de reahū.

Les substances végétales utilisées dans la magie amoureuse yānomamë, féminine et masculine, sont créditées par leurs utilisateurs d'un effet à peu près irrésistible et parfois dévastateur. Un de mes informateurs, abordant avec une satisfaction ostensible ce sujet de conversation qu'il n'avait aucun mal à préférer aux enquêtes généalogiques, me déclara ainsi que grâce à leur usage thuwëbënë wa mō ubë weheasharimanihe ! "les femmes vous assèchent le sperme jusqu'à la fin". Il n'y a donc pas pour les Yānomamë d'état amoureux "naturel" comme il n'y a pas de maladies "naturelles"; pas d'état amoureux qui ne soit dû à une magie amoureuse couronnée de succès. Notre rapprochement de l'amour et de la mala-

---

(5) Ces substances sont ainsi souvent désignées par une formule qui rappelle cet emploi : thuwëbë ūkasi yaamu bihibë : "instruments à griller l'aile du nez des femmes".

die n'a rien de gratuit. Nous avons ici affaire en effet, dans les conceptions yānomamë, à une véritable "maladie d'amour" : les substances végétales de la magie amoureuse possèdent tout comme les condiments, les stimulants et les entités pathogènes un principe wayu ("fort, puissant, dangereux, pathogène"). Principe qui, lorsque la substance est mise en contact avec le corps de la personne visée, y pénètre en profondeur (wayu taromani : "faire pénétrer l'effet (du charme) en profondeur") pour provoquer chez elle une altération transitoire de la conscience (boremuashoarayu : "entrer en état de revenant", në aibɨrayu : "devenir autre à soi-même") et une asthénie générale (barɨkɨ utitirayu : "la poitrine devient faible") ; caractéristiques, nous l'avons vu, des états morbides rāākai, ces symptômes finissent par plonger la"victime" dans un état de langueur amoureuse bihi ɨraɨ (litt. "contaminer la pensée").

L'effet de ces charmes peut d'ailleurs quelquefois dépasser l'effet amoureux escompté. Il n'est ainsi pas rare d'entendre conter que la vocation d'un jeune chamane n'a pas eu d'autre origine que l'application d'un "philtre d'amour" féminin un peu excessif ou qu'une femme a commencé à s'adonner à des séances d'invocation chamaniques sous l'effet trop puissant d'un thuwëmamokë, d'un "oeil de femme" (6). Il n'est pas rare non plus, selon la même logique, que la phase initiale d'une maladie grave chez une jeune fille soit éventuelle-

---

(6)
Bon nombre des désordres psychiques (në aibɨeɨ : "devenir autre à soi-même") sont interprétés par les Yānomamë comme des indices de vocation chamanique. (rarorayu :"advenir à l'existence, fleurir"). Ils apparaissent généralement, selon eux, à la suite de séjours trop prolongés en forêt ("l'esprit de la chasse, Yaoriyomë, vous prend"), de perte de contrôle lors de la prise collective d'hallucinogène à la fin d'un rite reahū (yakōana reahū shiiwanihi : la drogue de reahū s'emmêle, s'éternise"), d'ivresse due à l'excès de consommation cérémonielle de compote de banane, à l'excès de puissance d'un charme amoureux...Ils sont le plus souvent - mais pas toujours - suivis d'une initiation chamanique (ūka horaɨ :"faire inhaler un hallucinogène"). Les seules expériences psychopathologiques interprétées hors de ce schéma sont celles qui sont attribuées à la "sorcellerie commune" (cf. infra).

ment attribuée dans un premier diagnostic - révisé par la suite en fonction de l'évolution de l'affection - à une cause similaire.

Revenons maintenant à la "sorcellerie amoureuse" qui intervient généralement lorsque les charmes amoureux - ou des invites plus prosaïques - n'ont pas été suivies de l'octroi des faveurs escomptées.
Hommes et femmes y utilisent donc une gamme relativement étendue de substances d'origine animale ou végétale afin de tirer vengeance d'un dépit amoureux. Ces substances ont la propriété d'affliger à ceux sur qui elles sont appliquées des maux corporels très désagréables mais généralement transitoires (ou qui si ils sont plus durables - comme la stérilité - ne mettent aucunement danger l'existence de la personne affectée). L'effet attendu de cette pratique est décrit génériquement de la façon suivante :
thëbë hoshimi thamabu bihiobɨo... beshi hwɨshɨotëhë :
"On veut simplement mettre les gens "dans un mauvais état" ...lorsqu'on est en colère de désir"...
Intention qui s'oppose clairement à nomamāɨ bihio : "on veut faire perdre conscience" ou "on veut faire mourir", qui caractérisent respectivement la "sorcellerie commune" et la "sorcellerie de prise d'empreinte".

Les substances de sorcellerie amoureuse utilisées par les femmes sont principalement :

- thabrakɨkë : (Araceae; plante cultivée) qui provoque de violentes démangeaisons (shuhuti) et des éruptions de boutons (shimokore) lorsque, par exemple, on en enduit les ornements de plumes masculins.
- horekɨkë : (non identifié , plante cultivée) qui provoque des sueurs froides (sikë sai), des tremblements (yatiyatimu) et rend poltron (horebɨ).
- huuashëhanakë : (non identifiée, plante cultivée) qui provoque également des démangeaisons.

- obomoshi ishi : substance ? (7): "pénis de tatou à neuf bandes brûlé" ,qui provoque l'impuissance.

Les substances de sorcellerie amoureuse utilisées par les hommes sont principalement:

- manakakë : (non identifiée, plante cultivée); ses racines râpées et séchées sont utilisées dans la préparation d'une poudre que l'on s'efforce d'appliquer ou de projeter sur le ventre des femmes afin de les rendre stériles.
- shabo ubë : poudre tirée de l'écume séchée de petites larves d'insectes fixées sous la feuille de certains arbres (selon Fuentes 1980 : 73-74 et photo 18, il s'agirait de larves de papillon blanc et d'arbres Cassia sp. qui poussent près des cours d'eau. Cette écume serait produite par la pluie sur le nid de ces insectes). On peut utiliser de la même manière de l'écume récoltée sur les termitières (arebë koko (arebobë : termites Nasutitermes sp.)
- shabokɨkë : concrétions sphériques trouvées à l'intérieur du nid de certaines abeilles et réduites en poudre pour former une substance que l'on projette sur la victime, qu'on lui applique sur le ventre ou qu'on lui fait boire pour la rendre stérile.

Ces deux dernières substances sont censées provoquer dans l'utérus de la femme qu'elles atteignent ce qu'elles évoquent : shabo ubë y dégrade le sperme qui doit former le foetus en une substance écumeuse; shabokɨkë en obstrue le col avec des corps étrangers en forme de nids de termites ou d'abeilles miniatures.

manakakë est censée, par contre, provoquer chez la victime une sorte d'amaigrissement chronique (8) alors que son ab-

---

(7) Fuentes 1980 : 106 mentionne un arbuste opomosi : Potalia amara. Mais le tatou est réputé pour la petitesse et la mollesse de son pénis.

(8) Fuentes 1980 : 74 parle à ce propos de "perte de l'appétit, nausées et amaigrissement".

domen au niveau de l'utérus devient dur et prend une couleur safranée (shitamakë tē, ashi); shabo ubë et shabokɨkë provoquent au contraire l'obésité : le ventre est adipeux (makasi wite) et la peau froide au toucher (sikë ubamu sai). D'une femme stérile on dit a manakabɨ ou a shabobɨ (9).

- hwahashikë : poils urticants d'une grande araignée rousse : hwahakë (non identifiée) souvent mélangés à des râclures de la tige d'une Araceae : kātārāsikë (plante sauvage au vaste bulbe comestible en forme d'assiette retournée) et des racines du palmier manaka (Socratea exorrhiza, selon Anderson 1977 : 7). Cette préparation est censée provoquer de violentes et persistantes démangeaisons.
- kramosikë : sorte de petite chenille velue (Lépidoptère) collectée auprès des cours d'eau (selon Lizot 1975 : 42, kramosi est un grand papillon), désséchée au dessus du feu puis pulvérisée; provoquerait également des démangeaisons.
- koromoshikë : petits insectes (non identifiés) vivant en colonie, collectés sur les arbres, séchés et pulvérisés, et censés encore provoquer des démangeaisons.
- nasikosikë : insecte (non identifié) collecté sur les arbres, dont on se sert, séché et pulvérisé, pour provoquer des démangeaisons prurigineuses (shuhuti here).
- yoasi hënɨ : poudre fine des ailes d'un papillon de nuit blanchâtre (non identifié), utilisée pour provoquer des tâches de dépigmentation sur la peau. Yoasi est le nom propre

---

(9) Selon les conceptions physiologiques yānomamë une sorte de canal (beriyōka : "couloir d'entrée donnant sur un chemin") relie le coeur à l'utérus. Ce canal permettrait l'écoulement d'un excès sanguin - les règles - qui assure une irrigation régulière de l'utérus et permet au sperme d'être recueilli et conservé au cours de copulations successives pour former la chair du foetus. Ce canal desséché par manakakë, envahi par shaboubë, obstrué par shabokɨkë, cause la stérilité féminine par un dessèchement progressif du sperme dans l'utérus : iyē maōtëhë mō ubë wehewehemu : "lorsqu'il n'y a pas de sang le sperme sèche progressivement".
Nous reviendrons de façon détaillée sur l'ethno-physiologie de la menstruation dans notre chapitre XIII consacré en partie au rite de puberté féminin.

du décepteur yānomamë qui, précisément, a la peau couverte de ces taches disgracieuses.
- huraashibë : également une poudre blanche tirée des ailes d'un grand papillon de nuit (non identifié).

L'ensemble de ces substances est appliqué ou projeté la nuit de préférence à l'intérieur des cuisses des femmes qui se sont montrées réfractaires aux avances (ou aux demandes de nourriture) qu'on leur a faites :
na noamamu në wayaha : "(on est) en colère parce qu'elles refusent leur vagin" ; tobi maō në wayaha : "(on est) en colère parce qu'elles ne donnent pas à manger".

Cette sorcellerie masculine vise, en conclusion, essentiellement les fonctions procréatrices et l'esthétique corporelle féminine. Les femmes yānomamë, nous l'avons vu, possèdent des moyens équivalents - quoique moins nombreux - leur permettant d'affecter des vertus masculines également considérées comme fondamentales : la virilité et le courage.
Hommes et femmes ayant par ailleurs la possibilité de s'infliger réciproquement par ce moyen de fort désagréables affections cutanées.
Il s'agit donc bien là d'une sorcellerie aux effets relativement mineurs par rapport à ceux de la "sorcellerie commune" (à laquelle nous nous attacherons ensuite) :
ɨhɨ̄ thëbënë thëbë yayë rāāmuimi... nomāɨ mi... hoshimabëbrariyu... : "Avec ces choses (substances) les gens ne sont pas vraiment malades... ils ne perdent pas conscience, ne meurent pas... ils sont simplement "en mauvais état"".

Le champ social dans lequel opère la "sorcellerie amoureuse" est, nous l'avons évoqué, celui de l'ensemble des groupes locaux politiquement alliés qui guerroient de concert (burayu : "se recruter réciproquement pour un raid") et se convient avec régularité pour la tenue de cérémonie funéraire (shoayu : "s'inviter réciproquement à une cérémonie funéraire reahū").
Les désordres corporels que produit la sorcellerie amoureuse sont donc le plus souvent imputés à des invités ou à des visiteurs de groupes "amis" (nohimotimëthëbë) (cas 1).

Il est beaucoup plus rare que soient mis en cause des co-résidents (yahitheribë). Lorsque c'est le cas il s'agit invariablement de membres de groupes alliés qui résident dans la communauté de la victime après y avoir contracté un mariage relativement récent (cas 2). Mais on peut inversement trouver le cas de victimes mariées et résidentes dans un village allié affectées par la "sorcellerie amoureuse" d'un éventuel prétendant éconduit de leur communauté d'origine (cas 3).
Ainsi sur 8 cas de stérilité féminine relevés en 1975/1978 dans les deux communautés de Wakathautheri et Hewënahibitheri sur la rivière Catrimani (respectivement n°31 et 29, cf. carte supra p.200) 5 rentrent dans le cas 1 ; 1 dans le cas 2 et 1 dans le cas 3 (sur 3 cas de maladies imputées à des charmes amoureux trop puissants ou d'affections attribuées à la "sorcellerie amoureuse" 2 appartenaient au cas 2 et 1 au cas 1) (10).

2 - La sorcellerie commune :

La "sorcellerie commune" dont nous allons décrire maintenant les caractéristiques diffère essentiellement de la "sorcellerie amoureuse" par les types de contentieux (économiques, matrimoniaux, politiques...) qui provoquent son usage et, dans une certaine mesure, par la gravité plus importante des maladies (souvent à forme évolutive) dont elle est la cause.

Ce type de sorcellerie ne fait pas plus l'objet que dans le cas précédent d'un savoir spécifique réservé à quelques spécialistes. Tout adulte yānomamë peut être à un moment donné un "sorcier" ; il lui suffit d'utiliser à cette fin une des multiples substances de sorcellerie connues de tous et dont chacun possède au moins quelques unes. L'usage de ces substances semble cependant soumis à des critères de sexe et de localité. Ainsi la plupart d'entre elles sont réservées aux hommes, quelques-unes aux femmes et enfin, les groupes de différentes régions

---

(10) Voir Annexe I infra Tableau 33.

sont crédités - à partir d'une gamme commune - de "spécialités locales".
La gravité, la diversité et la fréquence des maladies attribuées à cette sorcellerie en font un registre étiologique primordial dans le système ethno-médical yānomamë (11).
Ces maladies présentent un ensemble très complexe de syndromes assignés à une variété assez considérable de substances de sorcellerie.

Les Yānomamë caractérisent en premier lieu les effets pathogènes de cette sorcellerie en offrant la description d'un syndrome générique et prototypique couvert par la catégorie diagnostique hënɨkɨkë uno ("marque des substances de sorcellerie"). Ce syndrome se définit de la façon suivante : asthénie (barɨkɨ utiti : "poitrine faible"), fièvre (yobi), transpiration "poisseuse" (sikë here shotiki : "peau humide-collante"), douleurs musculaires (iyēhikë neni), ankylose ou tremblement des membres (bokobë hute... si thomɨbɨ... yatiyatimu : "bras lourds, engourdis, tremblants"), des maux de tête (hekë neni) et surtout des bourdonnements intenses dans les oreilles (yɨmɨkakë yēēyēēmu), des vertiges (mōebɨ), une altération de la conscience avec des visions phosphéniques comparées souvent à un essaim d'abeilles en mouvement (buunakë hrare brërēɨ), des visions d'éclairs (yābirawakë) ou de nuages rougeâtres (krokekrokebë wakë).
L'évolution de ce genre d'affection est également considérée comme très caractéristique : son aggravation est rapide dans la phase initiale (nomāɨ robe balɨo) : "on "meurt" d'abord rapidement") puis se stabilise à un niveau constant sur une longue durée (tete boremu : "on est longtemps "en état de revenant""). Cet état chronique se trouve ponctué d'une succession de rémissions (haroharomu yabaɨ : "des moments de guérison reviennent sans cesse") (12). L'intervention répétée d'un ou plusieurs

---

(11) 31 % des diagnostics de maladie de type rāākai analysés. Voir Annexe I Tableau 27.

(12) Les rechutes sont attribuées à la croissance de nouveaux rejets sur le pied de la plante de sorcellerie utilisée par l'auteur du maléfice : ɨnaha wayu hwahwamu ("ainsi le principe

chamanes aboutit à la guérison ; cette sorcellerie ne pourrait avoir, selon nos informateurs, d'issue létale qu'en l'absence - improbable - de cure chamanique appropriée.
Ce syndrome générique énumère en fait les symptômes de la maladie supposée être provoquée par la projection d'une substance de sorcellerie préparée avec le bulbe d'une plante cultivée nommée hënɨ wayu a yayë ou arowari (Cyperus sp.). L'expression qui désigne souvent cette plante : hënɨ wayu a yayë ("la véritable substance de sorcellerie pathogène") démontre parfaitement qu'elle est considérée par les Yãnomamë comme la substance de sorcellerie par excellence et explique le fait que sa pathologie soit spontanément décrite comme l'archétype de celle de l'ensemble des hënɨkɨkë ("les substances de sorcellerie") (13).

Le principe pathogène (wayu) des substances de sorcellerie (hënɨkɨkë) se manifeste aux yeux du chamane, lors de sa transe thérapeutique sous hallucinogène, sous la forme d'un vol d'abeilles (ce qui correspond aux perceptions symptômales du malade) ou d'une gerbe de braises (wakë amohorobë) nimbée d'une sorte de turbulence de fumée bleu-vert pâle (wakëshi kokashi brërẽɨ) qui produit un vrombissement soutenu et intense (yẽẽ yẽẽ yẽẽ... ɨnaha hënɨ a wayu kuu thare : "yẽẽ yẽẽ yẽẽ... c'est ainsi que "parle" le principe pathogène de la substance de sorcellerie"). Nous retrouvons ici une forme de conceptualisation fondamentale à la pensée médicale yãnomamë qui associe généralement de façon étroite nature des symptômes et représentation sensible

---

(suite 12) pathogène se manifeste sans cesse"). Sont censés alterner de cette manière chez la victime phases d'altération de la conscience (bihi mabru : "pensée-devenir-perdue") et de lucidité (bihi homobru : "pensée-devenir-éclose").

(13) hënɨ désigne, outre les substances de sorcellerie (générique), tout adjuvant entrant dans la composition d'un condiment, d'un poison ou, bien entendu, d'une substance magique :
yobounakë hënɨ : ingrédient du sel végétal confectionné avec la plante épiphyte Asplundia xiphophylla (Cyclanthaceae) ;
maokori hënɨ : ingrédient entrant dans la composition du curare confectionné avec la liane Strychnos sp. ;
romihanakë hënɨ : ingrédient entrant dans la composition de la substance de sorcellerie "feuille de la maigreur" (Justicia sp.).

de l'objet ou du principe pathogène.
Ce principe pathogène est ici imputable à hënɨri : "l'image vitale de la substance de sorcellerie" ; il en est l'émanation et la manifestation (ce n'est en aucun cas la matérialité "profane" de la substance de sorcellerie qui agit sur la victime mais son essence : hënɨ a noremi kuwowi, "la substance de sorcellerie étant sous forme immatérielle"). Il affecte suivant la même logique non le corps (bei sikë) mais l'image vitale de la personne (bei a në ūtūbɨ) en y "mettant le feu" : bei a në ūtūbɨha wakë yëashoaki. Ce n'est qu'indirectement que l'enveloppe corporelle s'en trouvera atteinte à son tour : bei a në ūtūbɨ haba rāāmurayuwi bei sikë rāāmuaetoreabashirayu ! : "l'image vitale étant d'abord malade le corps devient malade par répercussion bien sûr !". L'image vitale se trouvant agressée c'est ainsi par contrecoup le sang de la victime qui subira une sorte de réduction pathologique : bëɨtëhë iyēiyēbë ushirayu ... weherayu wayuwayu a yobinë : "lorsque l'on tombe malade le sang noircit... il s'assèche sous la chaleur du principe pathogène" (sur l'association sang/image vitale voir supra chapitre V, p. 150 note 28. Les expressions employées pour autodiagnostiquer une affection provoquée par ce type de sorcellerie sont de deux ordres. D'une part des énoncés génériques tels que :

ware hënɨaremahe : "ils m'ont ensorcelé (infinitif hënɨaɨ)"
ware thabraremahe : "ils m'ont fait"
hënɨ unonë ya bërayoma : "je suis tombé malade par la marque d'une substance de sorcellerie".

D'autre part des énoncés spécifiques qui précisent la technique employée par l'agresseur pour appliquer la substance pathogène sur sa victime ou la nature de cette substance :

ware hōrōkōnemahe : "ils m'ont frotté (avec une substance de sorcellerie)"
ware wakamoshiaremahe : "ils m'ont (nom de plante + désinence verbale)".

Et l'on conclut généralement en nommant la communauté du coupable présumé :

Wanabitheribë imino në motha ! : "Il y en a assez de la trace de la main des habitants des bambous wana !".

Si l'on veut spécifier un coupable individuel - ce qui est rare - on emploie une des expressions décrites ci-dessus précédée du terme de parenté que l'on applique à l'accusé et/ou de son nom propre ; par exemple :

shoayë Iromoshi ware hōrōkōnema ya bihi kuu : "je pense que c'est beau-père "Pénis de singe hurleur" qui m'a frotté (avec une substance de sorcellerie)".

Toute énumération d'une liste de substance de sorcellerie par un informateur yānomamë s'ouvre en général par une série de formules qui en soulignent explicitement les pouvoirs :

- ɨnaha hënɨbë kubra... wayu shinō ! : "C'est ainsi qu'il y en a... que des (substances) dangereuses !".
- ɨnaha thëbë wayu kubra : "C'est ainsi qu'il en existe de dangereuses"

ou encore :

- ɨnaha thëbë nomāɨwi thëbë kubra : "C'est ainsi qu'il existe de choses qui font perdre conscience, se mourir".

Nous donnerons maintenant une telle liste en y associant, dans la mesure du possible, le ou les symptômes assignés à chaque substance (14) ainsi que quelques indications sur leur préparation et la technique de leur application.
Nous reviendrons ensuite plus longuement sur ces méthodes d'application en les reliant aux contextes sociaux de leur usage.

---

(14). Toutes les substances de cette liste sont censées en fait partager le syndrome générique attribué à la substance hënɨ wayu a yayë (ou arowari) décrit supra auquel vient s'ajouter généralement un symptôme dominant spécifique qui se trouvera seul évoqué dans la plupart des items de notre énumération.

Vingt et une plantes ou substance de "sorcellerie commune" d'usage masculin (par ordre alphabétique) :

+ amishihanakë : "feuille de la soif", plante cultivée non identifiée, connue également sous le nom de maikahanakë. Les feuilles en sont séchées, réduites en poudre et lancées subrepticement sur la victime afin de provoquer en elle une soif délirante et inextinguible (on dit que cette plante ressemble à thuwëhanakë : Acanthaceae).

+ arowari ou hënɨ wayu a yayë : voir ci-dessus p. 250.

+ bashohanakë : "feuille du singe atèle", plante cultivée : Justicia sp., dont les feuilles séchées, pulvérisées et appliquées sont censées provoquer une crise délirante au cours de laquelle la victime, dans un état second, imite le singe Ateles belzebuth (borebɨ bashomu) en grimpant aux arbres et en poussant des cris similaires à l'appel de cet animal.

+ birimëhikë ishi : substance préparée à l'aide d'une sorte de petite chenille rouge (non identifiée) récoltée dans les troncs pourris, séchée au feu et réduite en poudre. La poudre obtenue est déposée sur le ventre des femmes à hauteur de l'utérus où elle est censée provoquer de très douloureuses sensations de morsure : birimëhikë nakë noremi rukeɨ : "les dents de l'insecte s'enfoncent surnaturellement".

+ bɨtɨau : plante cultivée (non identifiée) à longue tige, provoque le gonflement de l'abdomen et une diarrhée chronique.

+ borehanakë : "feuille de revenant", plante cultivée : Justicia sp., dont les feuilles séchées, pulvérisées et appliquées sont censées provoquer un état de crise délirante : washimi braotëhë bore në wāha hirabraɨ... aka borebɨ : "on est "mort" sur le sol, on parle comme un fantôme... on a une langue de revenant". (A noter que Lizot 1975b : 8 donne bore kë henakɨ comme un hallucinogène chez les Yanōmamɨ ce qu'elle n'est pas chez les

Yānomamë ; elle peut être par contre parfois associée à masharahanakë (Justicia pectoralis) qui est utilisée, en raison de ses propriétés odoriférantes, comme l'adjuvant d'un hallucinogène (yakōana tiré du liber de Virola sp.).

+ buuhanakë : "feuille du miel", plante cultivée : Justicia sp., dont les feuilles séchées et pulvérisées sont versées dans un liquide qu'absorbera la victime. Provoque une dysenterie douloureuse (amoku neni tarerayu... shiibë iyē : "le foie (ventre) pourrit de façon douloureuse... les selles sont ensanglantées..."). Il s'agit d'une spécialité attribuée par les groupes du moyen Catrimani aux groupes du haut Catrimani (15).

+ hayokoarihanakë : "feuille de Hayokoari", plante cultivée (non identifiée) que l'on ne trouverait que dans les communautés des hautes terres du territoire yanomami (horebɨha). L'application de cette plante provoquerait une agitation délirante (shii harimumāɨ) dans laquelle la victime serait prise de convulsions, pousserait des cris similaires à ceux de l'"esprit des flèches" Aiamori : "a a a e e e", essaierait de flécher tout le monde autour d'elle, s'enfuirait en forêt, grimperait aux arbres en y cassant des branches. Hayokoari est un "esprit maléfique de la nature" (në wani a) qui, ayant l'apparence d'une sorte de tapir, vivrait dans les profondeurs aquatiques. S'attaquant à l'image vitale des êtres humains il provoquerait ainsi des tremblements glacés, un état d'agitation extrême et une sensation de vide intérieur qui seraient à l'origine de la crise (ōshi ukukurɨnë thëbë warara... ōshi broke mahi yaro : "après qu'il ait aspiré leur corps spirituel les gens sont transparents... en effet leur corps spirituel est très vide"). Lizot (1975b : 19) donne hayakoari kë henakë : Justicia sp., comme un hallucinogène. Là encore (cf. supra : borehanakë) ce n'est pas le cas chez les Yānomamë : j'ai personnellement assisté à une crise délirante imputée à cette plante de sorcellerie en

---

(15) C'est-à-dire par les Wakathautheribë et les Hewënahibitheribë aux Manihibitheribë, Hwayautheribë et Ushiutheribë (dénomination de ces groupes jusqu'en 1977). Voir carte supra p.200 respectivement les groupes locaux n°31-29, 28, 27, 26.

juin 1978. La victime en était un adolescent qui dut être maîtrisé, en pleine nuit, par trois hommes vigoureux et ne fut calmé qu'après une longue cure chamanique. Plusieurs autres cas de même nature m'ont été rapportés. (in Lizot op. cit. hayakoari est "une espèce de tapir de petite taille et au pelage obscur").

+ hënɨ aramamokasikë : "substance de sorcellerie paupière d'ara", plante cultivée (non identifiée) qui, lancée sur une personne, la fait entrer dans une crise délirante au cours de laquelle elle se comporte et crie comme un ara (në aibɨ... urihi a shimonieɨ... wite maki a aramuabërayu : "on devient autre... la forêt tourne sur elle-même... bien qu'on semble bien portant ("gras") on se comporte simplement en imitant l'ara").

+ hɨbërikë : substance de sorcellerie confectionnée à l'aide de fragments minéraux brillants (mica ?) recueillis dans le sable au bord des rivières. Séchés et réduits en poudre ils sont versés sur le crâne de la victime durant son sommeil afin de la rendre aveugle (hɨbëbɨ). Spécialité attribuée aux groupes de la rivière Toototobi par ceux de la rivière Catrimani (cf. carte supra p. 200).

+ hënɨ a raɨ : "substance de sorcellerie-liane raɨ", plante cultivée qui ressemble, sous forme réduite, à raɨ : une liane sauvage à racine comestible (Dioscorea sp.). Provoque affaiblissement, jaunissement de la peau et vomissements. Les groupes de la rivière Toototobi la considèrent comme une spécialité des Shamathari, Yanomami de l'ouest (dont c'est peut-être le nom pour kōamashikɨkë, cf. ce nom infra).

+ kōamashikɨkë : plante cultivée non identifiée. Provoque un état d'affaiblissement organique profond (ōshi mi... barɨkɨ utiti mahi : "on n'a plus de corps spirituel... la poitrine est très faible"), accompagné d'une coloration jaune orangé de la peau et du blanc des yeux (sikë... mamobë ashi... hrare) et de vomissements (tuhraraɨ).

+ makiyobëhanakë : plante cultivée non identifiée. Provoque

essentiellement une violente altération de la conscience : borebɨ shimonieɨ : "tourner sur soi-même en état de revenant", moebi : "avoir des vertiges", mamobë shenishenimu : "avoir la vision de rangs serrés de formes lumineuses", ōshi neni : "le corps spirituel souffre".
Il semble que cette plante permette la confection d'une substance hallucinogène utilisée par les groupes yānomamë du haut Parima. Comme dans les cas de borehanakë et hayokoarihanakë ci-dessus, il semble que souvent ce qui est substance hallucinogène d'un groupe lointain est intégré dans la nomenclature des plantes de sorcellerie des groupes de référence.

+ nomarikɨkë : plante cultivée : Cyperus articulatus (Lizot 1975b : 60 et 1980 : 17 nomaremi këkɨ). Provoque un intense affaiblissement général et des vomissements ; de nomāɨ : "perdre conscience, mourir".

+ romihanakë : "feuille de la maigreur", plante cultivée : Justicia sp., dont on tire une substance (en la séchant et pulvérisant) mélangée généralement à un liquide qui sera absorbé par la victime. Provoque une diarrhée intense et persistante doublée de vomissements qui entraînent un amaigrissement spectaculaire. (On peut renforcer l'effet de cette substance en lui ajoutant romihanakë hënɨ : une sorte de mante religieuse verte dont les crochets acérés sont désséchés et pulvérisés : on dit alors que les bras du malade deviennent aussi fins que celui de cet insecte (probablement Stigmatoptera brocellata).

+ shamahanakë : "feuille du tapir", plante cultivée non identifiée, provoque une fièvre délirante au cours de laquelle le malade se met à courir en forêt et imite le tapir.

+ shokohanakë : "feuille du fourmilier tetradactyle" (shoko : Tamandua tetradactyla), plante cultivée non identifiée, provoque un comportement délirant au cours duquel on s'accroche aux arbres comme cet animal.

+ tɨhɨkɨkë : "plante du jaguar", plante cultivée : Caladium sp., q

provoque une crise de fièvre délirante au cours de laquelle on émet des gémissements haletants comme les feulements du jaguar (boreb*ɨ* t*ɨ*h*ɨ*mu waoto... yobinë nomarayu : "en état de revenant on imite le jaguar de façon évidente... on perd conscience de fièvre"), tout en étant pris de vomissements.

+ wakamoshik*ɨ* : "ganglion de tatou géant" (waka : Priodontes giganteus) : plante cultivée : Cyperus corymbosus (Lizot 1975b : 89, waka kë moshik*ɨ*). Elle provoque une sorte d'état convulsif (boremu : "être en état de revenant", kahikë moshi : "la bouche écumante") au cours duquel le malade finit par tomber dans son feu et par se brûler gravement. Elle manifeste ses effets en premier lieu par une douleur localisée dans les ganglions inguinaux (moshik*ɨ* haba neni) qui rayonne par la suite dans tout le corps.

+ yaweremamokasikë : "plante paupière de paresseux didactyle" (yawere : Choleopus didactylus) : plante cultivée non identifiée ; on en râpe le bulbe pour obtenir une poudre que l'on projette sur la personne à laquelle on souhaite nuire. La victime est alors prise d'une crise délirante au cours de laquelle elle cherche à se suspendre aux arbres en imitant l'animal en question.

+ yoyohanakë : "feuille du crapaud yoyo " (Bufo guttatus) : plante cultivée non identifiée ; son usage provoque chez la victime une crise délirante au cours de laquelle elle s'accroupit sur le sol immobile et rigide.

Deux plantes de "sorcellerie commune d'usage féminin :

+ okoshik*ɨ* : "plante du crabe oko" (probablement Fredius reflexifrons) ; plante cultivée : Cyperus sp. (Lizot 1980 : 18). Provoque avant tout des troubles de la perception violemment anxiogènes (amoku keamā*ɨ* : "elle fait tomber le foie" (terrifie)),

en particulier des troubles de la vision (tamu wakë : "vision voilée de rouge"). Le malade est d'autre part étendu sans mouvement (washimi bra) également terrassé par des vomissements. Il est dit que les femmes portent des paquets de cette substance pathogène dissimulés dans leurs tabliers pubiens : besimakëha okoshik* haro yāhubu... taro !.

+ yurimosikë : "plante de la pêche" (?) : plante cultivée non identifiée. Provoque en particulier des maux de tête lancinants (he robehe) et une très forte sensation d'oppression et d'étouffement (ōshi komi : le corps spirituel est "bouché", rāākai nëhë mi : "on est "entièrement" malade") tandis que le malade finit par entrer dans un état de semi-conscience prolongé au cours duquel il ne cesse d'émettre des râles.

Les plantes et substances de "sorcellerie d'alliance" en usage chez les Yānomamë se répartissent donc de la façon suivante :

- 13 pour la "sorcellerie amoureuse" (et 8 pour la "magie amoureuse),
- 23 pour la "sorcellerie commune",
- 5 pour la "sorcellerie de prise d'empreinte", (cf. infra p. 268)

Soit 41 variétés de substances auxquelles sont attribuées des pouvoirs pathogènes spécifiques (sans compter ici les substances uniquement utilisées à titre d'adjuvants). Ni chaque individu ni même chaque communauté ne possède bien entendu la totalité de cet arsenal de substances maléfiques. Ces chiffres portent sur une recension des plantes et substances effectivement détenues dans 15 communautés ou dont la possession s'est trouvée parfois simplement attribuée d'un groupe à l'autre sans que nous ayons pu en témoigner directement.
Il n'en reste pas moins - c'est ce qui nous importe ici - que dans une quelconque de ces communautés toute maladie sérieuse (de type rāākai cf. Ch. VI) peut se trouver imputée à l'usage, par les membres d'un groupe local de son ensemble multi-communautaire, d'une de ces 41 substances pathogènes par la formation

d'une catégorie diagnostique de la forme :

(nom de substance) + uno.

Par exemple : romihanakë uno est une maladie de type rāākai (dysenterie chronique et sanglante) dont la désignation peut se traduire par : "marque de la feuille de la maigreur" (des maux intestinaux bénins et/ou passagers seront désignés par shikë neni : "avoir mal aux intestins").

Les substances de sorcellerie yānomamë sont conservées et utilisées par leurs possesseurs avec une conception du secret qui peut sembler relative (16). Lorsqu'il s'agit de végétaux cultivés (31 substances de sorcellerie sur 41) ceux-ci sont plantés dans des endroits des abattis qui pour être discrets (généralement à l'abri de troncs d'arbres partiellement brûlés), n'en sont pas moins plus ou moins connus et en tout cas accessibles à tous les membres de la communauté. Il est de la même façon relativement courant d'apercevoir les ingrédients de certaines substances de sorcellerie non-végétales sécher suspendues au-dessus du feu d'un foyer domestique. Substances dont il n'est fait aucun mystère, même à un ethnologue qui, après quelques mois de terrain seulement, n'est pas encore supposé être le moins du monde versé dans ces questions.

D'usage essentiellement intercommunautaire il est certes peu étonnant que ces plantes et préparations de sorcellerie ne fassent pas l'objet d'un secret plus vétilleux au sein du groupe local.

Il est par contre plus surprenant de constater que tous les hommes qui se rendent à une cérémonie funéraire reahū, donnée dans l'habitation collective d'un groupe allié, transportent dans leur carquois, ou même simplement liés à eux, de petits paquets de feuille contenant des substances de "magie amoureuse" (thuwëmamo harobë) ou de sorcellerie (hënɨ harobë) et, plus

---

(16) Si l'on conserve en particulier strictement une définition africaniste classique de la sorcellerie ("magie maléfique ou destructive" : sorcery) telle que celle proposée par E.E Evans-Pritchard ((1937) 1972 (trad. française) : Ch. 1 de la 4ème Partie) et ses connotations d'immoralisme, d'antisocialité et de secret (op. cit. : 450).

encore, qu'ils soient prompts à en faire l'inventaire à la demande naïve de l'ethnologue, sans mauvaise grâce aucune, dès lors au moins qu'il s'agit de les troquer. Ce qui n'est pas, malgré ce qu'il peut en sembler, une situation absurde dans les termes de la culture yānomamë puisqu'il est effectivement d'usage d'échanger ces thuwëmamo harobë et hënɨ harobë entre membres de villages alliés lors des reahū. Ces échanges, qui peuvent sembler paradoxaux, reposent en fait sur la croyance qu'une substance de sorcellerie demeure sans effet sur son possesseur original : shɨ̄e eha hënɨkɨkë oke thare... yayothë-bëhamë bë shinō wayu : "à l'égard de leur "beau-père" (17) les substances de sorcellerie sont inopérantes... elles ne sont dangereuses que pour les autres gens".
Cette familiarité avec les substances de sorcellerie "amoureuse" et "commune" (qui, rappelons-le, ne sont pas considérées comme létales à condition qu'elles fassent l'objet d'une cure chamanique) n'exclut pas le fait que certains individus plus méfiants m'aient assuré leurs grands dieux n'en avoir jamais possédé : kami yanë hënɨ ya kɨkë bou taɨbashioimi ! : "moi je ne sais évidemment pas ce que c'est que de posséder ces substances !", thuwëmamobë... yaroshikë ya shinō bouthare : "je ne possède (habituellement) que des charmes amoureux ou des plantes magiques de chasse". Mais il faut là sans doute voir cette fois dans cette attitude plus un effet de la crainte de représailles potentielle par la "sorcellerie blanche" (les épidémies), donc de déclarations diplomatiques vis-à-vis d'un blanc supposé par définition naïf mais dangereux, que d'un comportement traditionnel.

La sorcellerie ("amoureuse" ou "commune") entre groupes locaux d'un même ensemble multicommunautaire (l'ensemble matrimonial et politico-cérémoniel des nohimotimëthëbë) constitue en fait l'idiome banalisé des contentieux constants, mais le plus souvent assez mineurs, qui agitent la vie intercommunautaire

---

(17) De nombreuses relations de subordination sont conceptualisée par les Yānomamë en terme de rapport beau-père/beau-fils : un chien à son maître, les ouvriers de la route Perimetral Norte à leurs contremaîtres...

Il devient dans cette perspective moins étonnant - ces formes de sorcellerie n'étant pas considérées comme létales - que les hënɨ harobë (petits paquets de feuille ligaturés contenant des substances de sorcellerie) puissent être manipulés avec une discrétion aussi dénuée de rigueur (18).

Nous reviendrons maintenant brièvement sur les techniques et les circonstances de l'utilisation des substances de "sorcellerie commune" évoquées. Le contexte social de leur usage est essentiellement celui des cérémonies funéraires reahū, événement cérémoniel yãnomamë le plus important, qui réunit généralement pendant environ une semaine les membres de plusieurs groupes locaux alliés dans l'habitation collective de l'un d'entre eux (19).

Les techniques employées pour mettre en contact la substance pathogène avec le corps de la victime sont extrêmement variées quoique précisément réglées (20). On peut les répartir en deux grandes catégories :

(1) celles qui permettent de l'atteindre par projection depuis une distance plus ou moins grande,

(2) celles qui mettent à profit les activités rituelles collectives pour l'y appliquer directement.

Nous donnerons ici succinctement quelques détails sur ces deux grandes classes de techniques utilisées dans la "sorcellerie

---

(18) Il nous est arrivé très souvent de recueillir les confidences de "sorciers" se préparant à agresser leur victime, d'assister à la préparation des substances prévues à cet effet et même dans deux cas au moins à leur application (frottement d'objets appartenant à la victime, introduction dans une sarbacane à drogue afin de lui faire inhaler : voir Colchester 1982 : 532 pour un témoignage similaire chez les Sanɨma).

(19) Ce qui n'exclut pas l'usage de la "sorcellerie commune" parfois au cours de simples visites pourtant considéré comme rare. Pour une description et analyse des cycles de reahū voir chapitre XII.3.

(20) Rappelons que les verbes qui désignent l'action d'"ensorceler" sont hënɨaɨ (hënɨ : "substance de sorcellerie + désinence verbale de l'infinitif") ou hënɨ thabraɨ ("faire une substance de sorcellerie").

commune" yānomamë :

(1) Il y a là plusieurs façons de procéder qui mettent le plus souvent à profit le sommeil de la personne visée pour s'en approcher subrepticement (horieɨ). Ces techniques de projection de substances de sorcellerie sont décrites par différents verbes qui distinguent le degré de distance à partir duquel est effectuée la projection pathogène :

sheyebraɨ : "lancer" (ou plutôt "éparpiller en lançant")
horashibraɨ : "souffler dans la paume de la main"
kemāɨ ou rubraɨ : "faire tomber" ou "verser" (21).

(2) Dans ce cas la variété des techniques est homologue à celle des contacts corporels - médiatisés ou non par des objets - entre les personnes lors des activités rituelles durant les cérémonies reahū :

+ Les substances peuvent être frottées directement sur le corps de la victime (hōrōkaɨ) lors de dialogues cérémoniels (tel le yāɨmu où les partenaires accroupis s'entourent l'épaule d'un bras) ou de duels rituels (tels barɨkɨ shëyu durant lequel deux partenaires se frappent tour à tour les pectoraux à l'aide du poing ; ākāyu, durant lequel les adversaires se serrent le cou réciproquement dans le creux du bras ; krëyayu, un combat généralisé à bras le corps ; si bayu, au cours duquel les protagonistes, généralement accroupis, se frappent tour à tour les flancs de la paume de la main).

+ Elles peuvent également être frottées (riyebraɨ) sur un objet qui entrera en contact avec le corps de la victime alors qu'il est manipulé par l'agresseur à l'occasion d'une activité rituelle commune quelconque. Cet objet est le plus souvent un instrument de combat : massue anomai des duels rituels he shëyu durant lesquels les partenaires se frappent tour à tour le

---

(21) On peut ainsi "faire tomber" ou "verser" la substance sur le corps de la victime ou dans une nourriture qu'il absorbera directement à la main ou à quelque distance en la déposant, par exemple, sur l'extrémité de la hampe d'une flèche.

sommet du crâne ; galets employés dans le barɨkɨ shëyu, plat des machettes employées quelquefois dans le si bayu (ou, dans ce cas, si yoayu) ; fourchets (sans manche) en os de singe (bashounamokë) ou bâtons courts en bois de palmier dentés d'un côté (suumukë) utilisés lors des duels ākāyu. Mais elles peuvent être aussi introduites dans le tube (horomë a) utilisé dans l'inhalation collective d'hallucinogènes à la fin du reahū (22).

Les motivations que les Yānomamë reconnaissent à l'usage de la sorcellerie que nous avons qualifiée de "commune" relèvent directement des "affaires" contentieuses inter-individuelles surgies entre les membres de groupes locaux alliés lors de visites mais surtout du grand rite collectif intercommunautaire qu'est le reahū (décrit en détail dans notre chapitre XII.3).

Ces situations conflictuelles surviennent essentiellement à propos d'échanges ou de dons de nourriture (23), de vols dans les jardins des amphytrions, d'insultes (accusations de couardise et d'inceste, nomination publique d'une personne, d'un de ses parents proche vivant mais surtout mort (24)) ainsi que de litiges matrimoniaux et/ou sexuels (refus de donner une

---

(22) L'usage des plantes et substances de sorcellerie dont nous avons donné la liste ci-dessus, lorsqu'il n'est pas précisé dans cette énumération, relève des techniques décrites ici en (1) et (2).

(23) On dit ainsi a contrario : matihibë toabëha... nohimobëha ya thëbë thaimi : "à l'encontre de gens auprès desquels j'acquiers des possessions... à l'encontre des amis je ne fais pas de sorcellerie".

(24) Il y a un interdit très strict sur l'usage des noms propres chez les Yānomamë. Chacun se voit doté dans les premières années de sa vie d'un nom par ses parents. Ce nom sera publiquement utilisé sans inconvénient jusqu'à l'adolescence mais personne ne pourra le prononcer à partir de ce moment sans s'attirer les foudres de la personne nommée et de ses proches. Par la suite chacun se voit affublé de sobriquets peu amènes par ses co-résidents et par les membres d'autres communautés (ce ne sont d'ailleurs pas toujours les mêmes qui sont attribués par les uns et les autres). Les proférer publiquement équivaut à une insulte. Le nom des morts est encore plus strictement prohibé puisqu'il est à la fois une insulte et une transgression de l'effacement rituel des morts. (cf. sur la nomination yānomamë infra Ch. XII.1 p. 394-404).

soeur ou une fille en mariage, "vol" d'une épouse, d'une soeur ou d'une fille, tentative d'union incestueuse, conflits relatifs au service pré-marital...) et enfin à propos de maladies imputées à de précédentes agressions de sorcellerie.

Le champ social dans lequel opère la "sorcellerie commune" est donc identique à celui qui caractérise la "sorcellerie amoureuse" : il s'agit de l'ensemble multi-communautaire politique et cérémoniel formé par plusieurs groupes locaux (yahitheribë : "les co-résidents") entretenant des relations matrimoniales (nohimotimëthëbë : "l'ensemble multi-communautaire des alliés politiques").
Il n'y a pas de sorcellerie, nous l'avons dit, chez les Yānomamë au sein d'un même groupe local :

- yahitheribë yamakë thaɨmi ! hwamabë kobitëhë yamakë shinō hënɨari... : "on ne "fait" pas ses co-résidents ! lorsqu'arrivent des invités alors seulement on fait de la sorcellerie..."
- yamakë bɨrɨoshoainë hënɨbë yamakë thaɨmihe... yayothëbënë yamakë shinō thaɨhe... hënɨaɨhe... : "ceux avec qui nous habitons depuis toujours ne nous "font" pas seulement les autres nous "font"... nous "ensorcellent"...".

Il y a cependant là encore deux exceptions (25) à cette règle, qui d'ailleurs ne font que la corroborer :

+ les hommes ayant contracté un mariage récent hors de leur communauté d'origine et vivant en résidence uxorilocale sont souvent suspectés par leurs nouveaux co-résidents de se livrer à de telles agressions et, à ce titre, se trouvent également visés par ces derniers (agresseurs parmi lesquels figurent en priorité, lorsqu'il s'en trouve, les prétendants locaux évincés de leur épouse (26)).

---

(25) Voir supra p. 248 des cas similaires présentés à propos de la "sorcellerie amoureuse".

(26) L'existence, même rare, de prétendants locaux évincés par le mariage "extérieur" (virilocal ou uxorilocal) de ceux qu'ils se pensaient en droit d'épouser démontre à l'évidence, comme

+ les femmes ayant contracté un mariage récent hors de leur communauté d'origine et vivant en résidence virilocale sont très souvent considérées comme des victimes de prédilection de la sorcellerie de leurs anciens co-résidents (et notamment de celle des éventuels soupirants de leur communauté d'origine frustrés par cette union étrangère).

La "sorcellerie commune" est bien pour les Yānomamë la traduction corporelle permanente des conflits mineurs entre communautés alliées (conflits relatifs - pour paraphraser une formule célèbre - aux échanges de biens, de paroles et de femmes). On dit ainsi le plus souvent d'une victime de cette sorcellerie qu'elle s'en est trouvée affectée à la suite d'une visite ou d'une invitation intercommunautaire (a boremu a nosi wɨtɨkema : "il est entré "en état de revenant" à la suite (du départ des invités)").

Ces maladies causées par la sorcellerie des groupes alliés bien que considérées comme graves (on pense qu'elles seraient létales sans l'intervention des chamanes, nous l'avons dit) ne se voient par contre jamais attribuer une évolution létale :

- nohimotimëthëbë hoshimāɨbɨotëhë... hōrōkōabɨritëhë bë harobrayu : "lorsque l'on met des alliés "en mauvais état"... lorsqu'on les "frotte"... ils guérissent",
- a hwama huuayutëhë hënɨkɨkë oke thare... yānomamë a hwama huuayobëha tharietëhë a nomāɨ mi... harorayu... rāāmuabɨrayuwi... thë rāākai brabɨki... nomāɨmahiowi... shaburinë hënɨ a wayu hoyaki... hoyaki... hoyaki... mabramani... harorayu... : "entre gens qui s'invitent réciproquement les substances de

---

(suite 26) nous l'avons suggéré dans notre chapitre VII, que les alliances intercommunautaires ne sont pas strictement déterminées par l'impossibilité socio-démographique de satisfaire au modèle d'endogamie locale.
Dans de tels cas l'impératif politico-militaire d'étendre son réseau d'alliance prévaut, pour un groupe local, sur son idéal autarcique. Ce peut être l'inverse mais, très souvent, impossibilité socio-démographique de satisfaire totalement à la préférence endogame et nécessité d'établir des alliances politiques coïncident harmonieusement.

sorcellerie sont en général peu puissantes... lorsque l'on "fait" un Yānomamë avec lequel on s'invite réciproquement il ne meurt pas... il guérit... étant simplement malade... il gît simplement malade... alors qu'il perd conscience... le chamane "jette" le principe pathogène de la substance de sorcellerie... il le jette... le jette... en termine avec lui... le malade guérit",

- brahatheribënë yamakë washariri... shëbrari... ahatetherithë-bënë yamakë tharietëhë yamakë shinō harorayu... :
"les gens qui habitent loin nous "mangent" véritablement... les gens qui habitent près lorsqu'il nous "font" alors seulement nous guérissons".

Conçue comme pathogène - "elle rend gravement malade" : rāāmu-māɨ - la "sorcellerie commune" ne sous-tend donc jamais, dans le cadre du système ethno-médical yānomamë, d'imputations de décès entre groupes locaux d'un même ensemble multi-communautaire. Elle n'engage à ce titre que deux types de représailles. Elle provoque bien entendu en premier lieu l'usage symétrique d'une sorcellerie identique : kōamāɨ ou hënɨaɨ nomɨhɨo : "faire aller en retour" ou "appliquer à son tour une substance de sorcellerie" Elle peut avoir en second lieu - et a le plus souvent - des conséquences politiques effectives puisqu'elle ne manque pas de susciter une bonne part des duels rituels (cf. supra pp. 262-2 organisés à la fin des grands rites intercommunautaires reahū tenus régulièrement entre groupes locaux alliés (cf. Ch. XII.3 p. Duels qui sont précisément destinés à "apaiser la colère" des participants (hwɨshɨo mabramāɨ).

Le reahū, principal évènement rituel yānomamë par sa durée et son ampleur, fournit donc à la fois le contexte dans lequel prennent forme les imputations de sorcellerie "commune" (27) (griefs divers entre hôtes et amphitryons suivis de maladie) et celui dans lequel elles sont à même de trouver une issue

---

(27) On doit noter ici que les visites intercommunautaires destinées à la transmission de nouvelles et d'invitations ou consacrée relations famililiales, prennent une modeste part à ce processus.

appropriée (duels rituels intercommunautaires).
Il s'agit donc en cela, au-delà d'un complexe dispositif symbolique (que nous analyserons longuement dans nos chapitres XII et XIV), d'une singulière "machine" politique dont la dynamique semble basée sur une sorte de boucle de rétroaction.
Tout reahū dénoue ainsi, par la tenue de duels rituels, les différends surgis entre groupes locaux d'un même ensemble multi-communautaire lors d'un reahū précédent tandis que la cohabitation cérémonielle qu'il leur impose favorise l'émergence de nouveaux contentieux, souvent traduits en accusations de sorcellerie, qui armeront les querelles du suivant (voir Rivière 1969 : 240 sur les Trio du Surinam).

Tout se passe donc comme si la contradiction entre idéal matrimonial d'autarcie locale et impératif politique des alliances intercommunautaires (entre désir de "rester entre soi" et nécessité de se "joindre aux autres") trouvait dans le reahū un dispositif cérémoniel qui lui permette constamment à la fois de s'actualiser (sorcellerie) et de se neutraliser (duels) à travers des cycles de contentieux et de conflits "in-terminables" entre membres de groupes qui se trouvent ainsi "alliés".

Le reahū est sous cet aspect le lieu d'une "guerre bien tempérée" (28) entre groupes locaux proches qui y mettent à la fois en ordre et en oeuvre la conjonction et l'articulation de leur altérité comme un mal nécessaire à l'état de société (rappelons ici que ces relations d'altérité sont politiquement et socialement conceptualisées de la manière suivante : groupe local = cognats vs. ensemble multi-communautaire = affins classificatoires).
Le rôle de la symbolisation de la maladie (sorcellerie) est évidemment crucial dans cette dynamique puisqu'elle permet simultanément de la penser et de l'organiser. Elle fournit

---

(28) De nombreuses séquences rituelles du reahū, nous le verrons, sont précisément basées sur la figuration caricaturale d'épisodes guerriers attestant là qu'il s'agit d'une métaphore culturellement pertinente dans l'univers intellectuel yānomamë.

l'idiome dans et par lequel se dit et s'attise le vécu de cette contradiction intarissable entre autarcie et alliance dont le trouble des corps constitue, au sein de l'ensemble multi-communautaire, la matérialisation constante - inéluctable mais imprévisible - ; le "baromètre" permanent.

3 - La sorcellerie par prise d'empreinte :

La "sorcellerie par prise d'empreinte" que nous allons décrire maintenant se distingue de la "sorcellerie commune" par la "technique" et les substances spécifiques qu'elle utilise, par sa létalité éventuelle (29) mais également - et de façon plus intéressante - par le champ sociologique dans lequel elle fonctionne.

Sur le plan de la "technique" d'abord, il y a essentiellement deux manières de procéder :

+ d'une part en employant la terre de l'empreinte de la pointe du pied de la victime visée : mayō thabraɨ ou mayō toaɨ : "faire" ou "prendre une empreinte",

+ d'autre part en s'emparant de ses reliefs (ou d'une de ses chiques de tabac) : kanasi thabraɨ ou kanasi toaɨ : "faire" ou "prendre les reliefs".

Dans les deux cas l'"empreinte" ou les "reliefs" de la personne à laquelle on souhaite nuire sont recueillis, mélangés à une substance de sorcellerie spécifique puis enfermés dans un petit paquet de feuille mayō haro ou kanasi haro :

hënɨ a yayënë mashita tihurubraremahe... mathakë nenirayoma... tukutukumuma ! ōshi kōmimahioma ! iyēhikë kohibërayoma... :

"à l'aide d'une véritable substance de sorcellerie ils ont frotté la terre (de l'empreinte)... sa jambe s'est alors mise à le faire souffrir... il y ressentait des pulsations lancinantes ! son corps spirituel était "bouché" (sentiment d'oppression) ! la chair (de sa jambe) s'est mise à durcir...".

---

(29) Les 7 % de cause des morts attribuées à la "sorcellerie d'alliance" lui sont intégralement imputés dans notre échantillon statistique (cf. infra Annexe I, Tableau 28).

Pour s'assurer de la létalité de cette préparation il convient enfin de faire mordre le "paquet d'empreinte" par un serpent venimeux particulièrement redouté comme le Bothrops atrox.

Les substances végétales utilisées dans ce type de sorcellerie sont à ma connaissance au nombre de cinq ; elles sont toutes exclusivement possédées par les hommes :

+ kawahikɨrkë : "plante anguille électrique" (kawahi = Electrophorus electricus) ; plante cultivée non identifiée. Affecte les membres inférieurs : la peau s'infecte et devient "gluante" (yareke), les muscles sont atteints de contractions sporadiques. La fièvre est élevée. Donnée par les groupes du haut Catrimani comme une spécialité des waika : deux villages originaires du moyen Demini établis sur le bas Catrimani (cf. supra carte p. 200).

+ koroshokɨrkë (ou koreshe) : plante cultivée (non identifiée) que l'on utilise suivant la technique de prise d'empreinte ou en l'appliquant sur le hamac de la victime. Provoque des douleurs aiguës (rakaimë) dans les articulations ; le malade ne peut plus se déplacer (huubroimi). Il s'agit d'une spécialité attribuée par les groupes du haut Catrimani à ceux du Rio Lobo d'Almada.

+ motoreamosikë : plante cultivée, Cyperus sp.. Provoque essentiellement une forte fièvre (yobi mahi) et l'apparition d'un réseau de "lignes rouges" (wakë sherirano) sur le corps.

+ waribo : plante cultivée non identifiée. Affecte les membres inférieurs par une très grave infection : le pied duquel on a pris l'empreinte devient rougeâtre (mahukë wakë), sa peau très enflammée et enflée, se détache (sikë hushi... shuë... hɨtɨrayu). Donnée comme une spécialité des groupes du Rio Couto de Magalhães.

+ yoboro : plante cultivée (Xanthosoma sp. in Lizot 1980 : 19). Utilisée selon la méthode de prise d'empreinte ou pour frotter le hamac de la personne visée. Son corps entre alors en putréfaction :

thë tareɨ... iyõ ubë ɨ̃raki : "il pourrit... il se couvre de pus"... sikë ushirayu : "la peau devient noire".

Trois de ces cinq substances (kawahikɨkë, waribo et yoboro) sont donc censées produire de façon priviligiée une putréfaction rapide des membres inférieurs (ou de la bouche si les objets "traités" sont des reliefs ou des chiques de tabac). Une autre provoque de violentes douleurs articulaires (koroshokɨkë) ; une autre encore (motoreamosikë) une fièvre très violente "avec des lignes rouges sur le corps" (chaînes de ganglions ?). Leur caractéristique commune est donc clairement de rendre compte de phénomènes inflammatoires graves dont l'évolution létale est probable dans un certain nombre de cas.
Deux cas de morts survenues lors de notre présence sur le terrain ont ainsi été interprétés comme des prises de mayõ ("traités" avec la substance yoboro décrite ci-dessus) après que les victimes aient été gravement blessées à la jambe par des chutes d'arbres. Un troisième cas - dans lequel le malade n'a échappé à la mort qu'à la suite d'un traitement hospitalier - a été attribué à la même cause mais cette fois après une morsure de serpent qui a provoqué une gangrène de la jambe.

Le modus operandi sociologique de la "sorcellerie par prise d'empreinte" est d'un intérêt tout particulier en ce qu'il semble totalement contredire la règle fondamentale d'absence de sorcellerie létale au sein de l'ensemble multi-communautaire que nous avons dégagée à propos de la "sorcellerie commune". Un mayõ ("terre de l'empreinte de l'avant du pied" pour être précis) est en effet pris de façon priviligiée par un allié politique (nohimotimëthë) et très souvent même par un allié devenu co-résident à la faveur d'un mariage uxorilocal (turaha bɨrɨowi) . Mais, si cette empreinte se trouve collectée par un allié, elle ne pourra par contre en aucun cas être traitée par cette même personne à l'aide d'une substance de sorcellerie (qui seule fera opérer le maléfice).

Toute la solution de la contradiction que nous évoquions se trouve dans cette nuance. Prise par un allié le mayõ ne

pourra en fait recevoir son traitement pathogène que d'un membre d'une communauté ennemie (nabë thë) que des relations guerrières actuelles soient entretenues avec elle ou non au moment où la sorcellerie est effectuée. Ainsi l'empreinte se trouve-t-elle subrepticement recueillie par un allié malveillant au cours d'une visite ou d'un reahū afin d'être plus tard remise à un membre d'un groupe local ennemi de celui de la victime dont on considère que la malfaisance sera seule en mesure de faire opérer efficacement la sorcellerie.

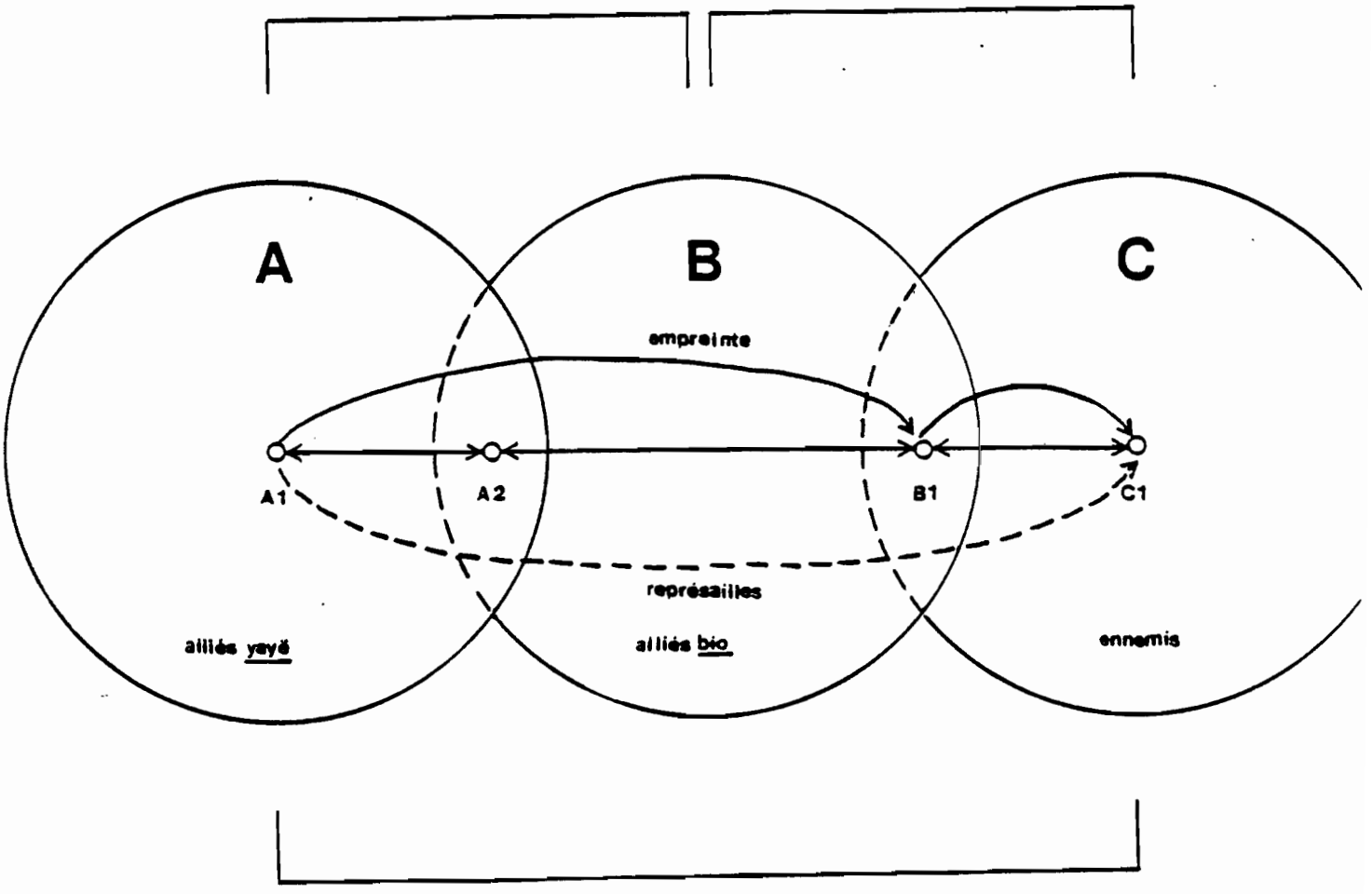
L'agresseur (i.e le "preneur d'empreinte") n'agit dans ce cas donc que comme intermédiaire entre deux communautés ennemies vis-à-vis desquelles la sienne est simultanément en position d'alliée. Il opère en fait comme une sorte de relais, d'"embrayeur" entre deux ensembles multi-communautaires non-intersécants (donc ennemis), étendant ainsi le champ sociologique de la "sorcellerie commune". (Sur la notion d'ensembles multi-communautaires intersécants et non-intersécants, cf. supra Ch. VII pp. 210-211).

Le schéma ci-après donnera un aperçu synthétique de l'articulation du champ socio-politique de la "sorcellerie d'empreinte" telle que nous avons pu cerner son fonctionnement dans la majorité des cas de maladies et de décès qui lui ont été imputés durant notre séjour ou dans les généalogies relevées (30) : (voir page suivante).

---

(30) Sur 14 cas de maladies et de décès (récents et anciens) attribués à la

Paires d'ensembles multicommunautaires intersécants (alliés)



Ensembles multicommunautaires non intersécants (ennemis)

FIGURE 15

A 1 = C. de la victime
B 1 = C. du preneur d'empreinte
C 1 = C. de l'auteur du traitement létal
⟷ = visites, contacts cérémoniels

Soit trois ensembles multi-communautaires politico-cérémoniels A, B et C et 4 communautés a1, a2, b1, c1. La communauté de la victime a1 a pour alliée stricto sensu la communauté a2 au sein de son propre ensemble multi-communautaire A. Elle a également pour alliée lato sensu b1 qui appartient à l'ensemble multi-communautaire B ou se trouve également incluse a2. Nous avons déjà évoqué (31) cette distinction entre "alliés véritables" (nohimotimëthëbë yayë) avec qui l'on entretient des relations matrimoniales et "simples alliés" (nohimotimëthëbë biro) avec qui l'on est "allié" par effet de transivité politique, c'est-à-dire simplement pour partager des alliances communes (c'est bien le cas de a1 et b1 par rapport à a2).
Dans notre exemple la victime, appartenant à la communauté a1 verra donc son empreinte (mayō) prise par un membre de b1 (32), donc un allié biro ("simple allié") ; soit lors d'un reahū à a2 auquel a1 et b1 assistent conjointement, soit lors d'un reahū tenu à a1 auquel est convié a2 à qui se joint une fraction de b1, soit enfin d'un reahū tenu à b1 auquel est convié a2 à qui se joint une fraction de a1 (33).
Le preneur d'empreinte de b1 transmettra par la suite le mayō de la victime à c1 (lors d'un reahū ou d'une visite), groupe local à l'ensemble multi-communautaire auquel il appartient par ailleurs, afin de lui faire subir le traitement pathogène

---

(suite 30) "sorcellerie par prise d'empreinte" sous sa forme traditionnelle 8 relèvent de ce schéma ; 5 sont imputés à des alliés uxorilocaux ou à des ex-co-résidents (cf. Annexe I, Tableaux 33, 34 et 35). Pour l forme de la "sorcellerie par prise d'empreinte" dans la situation de contact (10 cas) voir infra pp. 280-282.

(31) supra Ch. VII pp. 210-211.

(32) Pour des motifs qui sont souvent identiques à ceux de la sorcellerie commune : conflits à la suite de différends portant sur les échanges, vols, insultes, adultères...

(33) Ce sont là des modalités d'invitation au reahū absolument courantes qui mettent constamment en contact "alliés véritables" et "simples alliés".

qui devra provoquer la mort de la personne visée.
Grâce au chevauchement des ensembles multi-communautaires A, B et C l'empreinte aura donc progressivement traversé la sphère des alliés de al (A U B) pour parvenir à celle de ses ennemis - l'ensemble multi-communautaire C non intersécant avec le sien (A),mais intersécant avec celui de ses propres alliés (B) - où elle pourra y recevoir une manipulation magique qui la rendra létale.
Nous avons ainsi :

A	B	C
"Alliés véritables"	"Simples alliés"	"Ennemis"

trajectoire de l'empreinte

Trajectoire dans laquelle les "simples alliés" (nohimotimëthë-bë bɨo) de al (i.e bl) jouent un rôle clef pour être dans une position politique ambivalente en tant que communauté "charnière" entre deux ensembles multi-communautaires dont ils font simultanément partie alors que ceux-ci sont en relation d'hostilité ouverte (les alliés d'alliés bɨo sont toujours des ennemis pour appartenir à un ensemble multi-communautaire non-intersécant avec celui du groupe de référence alors que les alliés d'alliés yayë sont toujours des alliés (bɨo) pour appartenir à un ensemble multi-communautaire intersécant avec celui du groupe de référence).

Le second cadre sociologique privilégié des imputations de "sorcellerie par prise d'empreinte" nous ramène cette fois au sein de l'ensemble multi-communautaire des "alliés véritables" (nohimotimëthëbë yayë). Cette seconde classe d'accusations vise en effet les uxorilocaux censés se montrer tout particulièrement susceptibles d'agresser, par ce moyen subreptice, leurs nouveaux co-résidents. Elle met toutefois également en cause, du point de vue cette fois des victimes, les femmes en résidence virilocale menacées par leurs ex-co-résidents.
A titre d'agresseurs ou de victimes, ce sont donc les individus mariés à l'extérieur de leur propre communauté (ayant adopté

une résidence uxorilocale ou virilocale) qui se trouvent ici concernés.
Nous avons constaté qu'un nombre relativement restreint (34) d'agressions par sorcellerie "commune" et "amoureuse" pouvait se rapporter à des personnes relevant de ce statut sociologique (cf. supra p. 248). Le nombre proportionnellement plus impor- de cas relevés pour la "sorcellerie par prise d'empreinte" (35) (dans sa forme traditionnelle*) laisse entendre qu'il y a une inflexion privilégiée de la relation entre cette forme de sorcellerie et le mariage "extra-local", comme nous avons constaté qu'il en existe une également entre cette forme de sorcellerie et les "simples alliés" (nohimotimëthëbë bɨ́o) de la périphérie de l'ensemble multi-communautaire (36).

Il semble donc que les individus mariés et résidant hors de leur groupe d'origine jouent au sein de l'ensemble multi-communautaire, un rôle d'"embrayeur" ("shifter") socio-politique homologue à celui que jouent les communautés "charnières" d'alliés bɨ́o ("simples alliés") entre les ensembles multi-communautaires. Vivant en fait une perpétuelle oscillation entre deux habitations collectives, entre uxorilocalité et virilocalité, ce sont eux qui constituent le canal de transmission intercommunautaire privilégié - tant par leurs déplacements que par leur réseau bilocal de parents yayë (véritables) - des rumeurs, des griefs, des informations confidentielles ou officielles. Ce sont, au sens littéral, de véritables "go-between".
La "frange grise" des alliés bɨ́o, située entre deux ensembles multi-communautaires ennemis (cf. supra figure 15 p.272), joue

---

(34) 3 cas sur 33 diagnostics de maladie en terme de "sorcellerie commune" ; 4 cas sur 11 diagnostics de "sorcellerie et magie amoureuse" (soit respectivement 9% et 36%) : cf. Annexe I, Tableau 33.

(35) 5 cas sur 11 causes de mort (récentes et plus anciennes) en terme de "sorcellerie par prise d'empreinte" (soit 55%):cf. Annexe I,Tableaux 34 et 35.

(36) 8 cas sur 14 diagnostics de maladie et causes de mort de "sorcellerie par prise d'empreinte" sous forme traditionnelle (soit 57 %) : cf. Annexe I, Tableaux 33, 34 et 35.

** Pour la "sorcellerie par prise d'empreinte" traditionnelle cf. supra pp. 270-275 ; non traditionnelle : infra pp. 280-282.*

un peu le même rôle au niveau "macro-structurel". Alliés de part et d'autre à des ennemis ces "simples alliés" (nohimotimë-thëbë bɨro) favorisent entre eux le maintien d'un réseau de propagation d'informations et de rumeurs qui, là encore, s'avère d'une importance cruciale pour la "politique extérieure" des groupes locaux yānomamë (37).
De la même façon donc que pour un groupe local de référence ses alliés bɨro se trouvent dans une position politique ambiguë pour être aussi des alliés d'ennemis, les individus mariés et résidant hors de leur communauté d'origine le sont pour être d'"autres gens" (yayothëbë) introduits en son sein (nous avons souligné l'idéologie autarcique du groupe local, cf. Ch. VII).
Des uxorilocaux (turaha bɨrɨowibë : "ceux qui vivent en service marital") on dit par exemple :
turahabɨrɨowibënë... yayothëbë nɨkëowinë... bë waoto shëɨmi... mamokai mashitha shinō wayakai tehuruhe... :
"ceux qui vivent en service marital... qui sont des "autres mélangés"... ne se battent pas ouvertement... il s'en vont sans rien dire, en colère, en emmenant de la terre (i.e des "empreintes")".
Les conflits graves entre co-résidents - c'est ce que sous-entend cette citation - se règlent généralement chez les Yānomamë par des combats spontanés à la massue et jamais par la sorcellerie. (Les litiges moins sérieux le sont par des empoignades verbales spectaculaires mais le plus souvent parfaitement inoffensives).

Les affaires de sorcellerie par "prise d'empreinte" relèvent, nous l'avons dit, comme dans la "sorcellerie commune", de contentieux associés à des questions d'échanges de biens, de paroles et de femmes. Ces contentieux sont cependant rendus plus graves par l'ambivalence de la position socio-politique de ceux qui s'y trouvent impliqués et les rivalités sexuelles y sont d'autant plus cruciales que les alliances matrimoniales

---

(37) On notera incidemment ici que ce sont les mécanismes sociologico-politiques décrits dans ces deux derniers paragraphes qui conditionnent chez les Yānomamë également la transmission et la propagation de nouvelles technologies et de nouveaux cultigènes acquis auprès de blancs ainsi que celle, par ailleurs, des épidémies.

constituent la clef de voûte de la structure politique intercommunautaire dans cette société.
Notre brève analyse du champ social qui sous-tend l'opération de la "sorcellerie par prise d'empreinte" - "communautés charnières" à l'intersection sociologique des ensembles multi-communautaires et "individus charnières" à celle des communautés - rend cette gravité spécifique parfaitement intelligible.

En effet, d'une part :

- le mariage idéal d'une femme yānomamë (du point de vue - bien entendu déterminant - de son père) doit se conclure avec un ZS et/ou un WBS co-résident (thani a yayë : "le véritable beau-fils"). La plupart des mariages qui ne peuvent se conformer à cet idéal(ou à une formule proche : mariage avec un beau-fils classificatoire mais co-résident) sont contractés hors de la communauté d'origine (résidence virilocale ou uxorilocale). Un ensemble multi-communautaire politique et cérémoniel yānomamë est donc avant tout structuré par un réseau d'alliances matrimoniales dont les articulations concrètes reposent précisément sur les individus impliqués dans ces mariages et notamment les hommes en résidence uxorilocale (turaha bɨrɨowibë). Points d'articulation sensibles s'il en fut car ces derniers se doivent d'assumer des loyautés locales antagonistes ou pour le moins divergentes : celle qu'ils doivent à leurs affins dans leur communauté d'accueil (pour "rendre la valeur" -no kōāɨ- de leur épouse ils sont astreints à un service marital (38) envers leur beau-père et leurs beaux-frères) et celle qui les lie encore à leurs consanguins (à leur père principalement) et, par contre-coup aux affins de ces derniers, dans leur groupe d'origine. Ambivalence qui en fait l'objet de toutes les suspicions de leurs co-résidents d'adoption (hormis en général celle de leurs affins directs) et en particulier, s'il s'en trouve, des prétendants locaux éconduits de leur épouse (39), mais aussi de leurs

---

(38) turahamu : implique un travail économique (ouverture des jardins, chasse, collecte de fruits de palmier et de miel...) mais aussi une solidarité politique (notamment dans les duels rituels de reahū).

(39) Voir sur ce point supra pp. 248, 264-265.

ex-co-résidents d'origine.

D'autre part :

- lorsqu'une communauté fait partie d'un ensemble multi-communautaire qui se trouve intersecté par deux ensembles multi-communautaires hostiles (i.e lorsque ses membres ont contracté des alliances matrimoniales dans des communautés appartenant à deux ensembles politico-cérémoniels ennemis) on retrouve une question similaire de divergence de loyauté - cette fois militaire et rituelle - et la même position d'articulation structurale sensible entre des réseaux matrimoniaux distincts que nous avons donnée pour caractéristique des uxorilocaux (cf. Fig. 15 p. 2

L'ensemble de ces considérations nous permet maintenant de comprendre avec plus de précision la spécificité de la "sorcellerie par prise d'empreinte" qui apparaît comme une sorcellerie liée aux zones d'intersection des réseaux d'alliance matrimoniale intercommunautaires à l'intérieur et à l'extérieur des ensembles multi-communautaires.

Ceci expliquant également son caractère atypique par rapport à la "sorcellerie commune" (dont elle fait d'une certaine façon partie car agresseur "primaire" -i.e "preneur d'empreinte" - et agressé sont inclus au sein du même ensemble multi-communautaire) et dont elle confirme a contrario la double règle : absence de sorcellerie entre co-résidents (yahitheribë) et absence de sorcellerie létale au sein d'un ensemble politico-cérémoniel de groupes locaux intermariés (nohimotimëthëbë).

Il y a bien en effet dans la "sorcellerie par prise d'empreinte" sorcellerie entre co-résidents - mais ce sont d'"autres gens" : des uxorilocaux; et sorcellerie létale entre groupes alliés - mais par ennemis interposés seuls habilités à effectuer le traitement létal de l'"empreinte" (les alliés d'alliés - et surtout d'alliés bɨro - peuvent être, et sont le plus souvent, des ennemis) (40).

La "sorcellerie par prise d'empreinte" opérant sur les positions

---

(40) On notera ici que les "empreintes" prises par des uxorilocaux (ou les "empreintes" de femmes virilocales prises par leurs ex-co-résidents) doivent toujours passer par des alliés politiques bɨro pour parvenir à des ennemis qui en assureront le traitement maléfique proprement dit.

intersticielles, sur les sutures des réseaux d'alliance matrimoniale et politique constitue donc une forme de sorcellerie spécifique, une forme de sorcellerie transitionnelle entre la "sorcellerie commune" (non-létale, entre alliés) et la "sorcellerie guerrière" (létale, entre ennemis) que nous décrirons dans notre chapitre suivant.

Comme l'ensemble des agressions symboliques létales que nous décrirons dans la suite de cette seconde partie de notre thèse, elle implique pour son auteur l'effectuation d'un rite des meurtriers (unokaimu) en tous points semblable à celui que suivent les guerriers homicides (cf. Ch XI pour une description et une analyse de ce rite). Il s'agit en effet, comme dans le cas du meurtre guerrier, d'une agression conçue comme une prédation figurée. On dit ainsi couramment de ses victimes : mashithanë bë waremahe : "ils l'ont mangé par la terre (de l'empreinte de son pied)".
L'ambiguïté résidant ici dans le fait que ce sera l'ennemi qui a assuré le "traitement" de l'empreinte qui s'astreindra au rite et non l'allié qui l'a "prise" et la lui a transmise.

Les représailles contre l'allié preneur de l'empreinte se borneront à une prise de mayō symétrique et à une mise au défi lors des duels rituels qui clôturent habituellement les rencontres cérémonielles reahū. Duels dont le prétexte sera toujours sans liaison directe explicite avec l'imputation de sorcellerie qui demeurera confinée au domaine de la rumeur. L'ambivalence de ce type de sorcellerie est en effet ressentie de telle manière par les Yānomamë que la norme impose de ne jamais proférer d'accusation directe contre le preneur d'empreinte - même si on prétend "off the record" l'avoir surpris dans sa coupable collecte :
ai thë ahateha mashitha toaɨtëhë thëbë hwaɨmi... aithëbëha hwarayutëhë noa shinō wëëmuki : "lorsque quelqu'un prend près de soi une empreinte (de la terre) on ne parle pas... quand on s'adresse à d'autres alors seulement on peut révéler la chose". Ce n'est que très longtemps après la mort de la victime, lorsque ses cendres seront "terminées" (41), que l'on pourra

---

(41) Les cendres des ossements des morts yānomamë sont conservées

"vraiment parler" : yutuha ushibë yayë mamahibrariyutëhë thëbë shinõ yayë hwarayu ("très longtemps après quand les cendres seront complètement terminées alors seulement les gens parleront vraiment (officiellement) (42)").
Lorsque l'on sait qu'une vengeance (në yuaɨ) - quel que soit le type d'agression symbolique ou physique qui a provoqué la mort de la victime - ne peut être perpétrée que tant que ses cendres n'ont pas été enterrées (ou ingérées) totalement au cours d'un cycle de reahũ successifs, cet interdit portant sur l'accusation publique d'un preneur d'empreinte avant la clôture des rites funéraires paraît favoriser l'exclusion de représailles létales directes (guerre ou "sorcellerie guerrière") au sein de l'ensemble multi-communautaire au profit d'une prise d'empreinte symétrique. Nous retrouvons là encore l'ambiguïté fondamentale de cette forme de sorcellerie : celle de l'articulation fragile et dangereuse des réseaux d'alliances intercommunautaires qui ne peut se trouver traduite que par une sorcellerie létale entre alliés (uxorilocaux, bɨro) par ennemis interposés.

Il est par ailleurs également significatif de constater que la modification de la structure des relations intercommunautaires - telle que nous l'avons décrite ci-dessus - par la présence en territoire yãnomamë de plusieurs postes missionnaires et indigénistes (43) a abouti à la fois à un accroissement du nombre des accusations de "sorcellerie par prise

---

(suite 41) dans une gourde pendant un temps assez long avant d'être enterrées (adulte) ou ingérées (enfant) au cours d'un cycle de une à trois cérémonies funéraires reahũ successives (cf. infra Chapitre XII).

(42) Officiellement, c'est-à-dire ici hors du groupe local de la victime via les dialogues cérémoniels qui règlent la circulation des nouvelles intercommunautaires hors du domaine de la rumeur publique (sur ces dialogues qui ont également lieu durant les reahũ, voir infra Chapitre XII.3).

(43) Evangélistes américains de la New Tribes Mission et de l'Unevangelized Fields Mission, Catholiques italiens de l'Ordre Turinois de la Consolata, Postes Indigènes de la Fondation Nationale de l'Indien, organisme indigéniste officiel brésilien dépendant du Ministère de l'Intérieur (cf. supra Chapitres II et

d'empreinte" et à un élargissement du champ social dans lequel elle était opératoire.
En effet, l'attraction que représentent ces postes - sources pour les Indiens de biens manufacturés et de soins para-médicaux - incite de nombreux groupes locaux à y faire des visites sporadiques convergentes, souvent sur des distances géographiques considérables.
Ces visites occasionnent donc parfois ainsi des rencontres entre groupes très éloignés - et donc ennemis - qui auraient été hautement improbables dans le contexte socio-politique traditionnel. Ces groupes finissent pourtant, à force de se cotoyer aux mêmes "trading posts", par réintégrer ces relations atypiques dans le modèle indigène des relations intercommunautaires en prolongeant leurs rencontres en "zone neutre" (les postes "blancs") par des visites dans leurs villages respectifs et même par des invitations à des cérémonies reahū.
Au cours de telles interactions le fait que survienne une mort (le plus souvent effectivement causée par la transmission d'une maladie "blanche") sera alors systématiquement interprété comme une "prise d'empreinte" par les nouveaux invités et occasionnera souvent une revanche guerrière. Cela s'est produit à ma connaissance deux fois en 1976 et 1978 le long de la route Perimetral Norte (le second raid n'ayant pas abouti). Cette nouvelle situation, démultipliant le champ sociologique des visites possibles entre groupes locaux ainsi que la fréquence de ces visites, produit essentiellement deux effets "pervers" ; l'un médical : la propagation sur une échelle plus vaste des maladies contagieuses introduites par l'avance du front pionnier régional en territoire yanomami ; l'autre politique : une multiplication corrélative des accusations de sorcellerie létale pouvant donner lieu à terme à un accroissement exogène des affrontements guerriers intercommunautaires.
On constate dans ce contexte d'une part un accroissement de la fréquence des accusations de "prise d'empreinte" due à la multiplication des interactions entre groupes potentiellement ennemis (44), mais d'autre part également une modification

---

(44) 9 cas de maladie (sur 13) imputés à la "sorcellerie par

qualitative de cette forme de sorcellerie : l'empreinte est dans ce contexte considérée comme prise et préparée par la même personne. L'intermédiaire d'un membre d'une communauté alliée "périphérique" n'est plus requis pour sa transmission : les "ennemis", devenus plus directement et fréquemment accessibles (45), sont maintenant censés opérer seuls. La "sorcellerie par prise d'empreinte" tend donc à perdre sa spécificité de sorcellerie des "frontières" socio-politiques intérieures et extérieures des ensembles multi-communautaires pour devenir une nouvelle forme - dominante - de "sorcellerie guerrière". "Sorcellerie guerrière" dont nous décrirons et analyserons la forme traditionnelle dans notre chapitre suivant.

(suite 44) prise d'empreinte" relèvent de ce cas, 1 cas (sur 2) de mort récente (voir Annexe I, Tableaux 33 et 34). Soit 10 cas sur 15, ce qui sidérable lorsque l'on sait que la totalité des morts anciennes (généalogies) par prise d'empreinte (8 sur 8) se conforme au modèle traditionnel (cf. Annexe I, Tableau 35).

(45) Ils ne l'étaient dans le passé qu'à l'occasion de rares tentatives de réconciliation (remimu).

CHAPITRE IX - LA "SORCELLERIE DE GUERRE"

Ce type de sorcellerie se distingue de l'ensemble de ceux que nous venons d'examiner par le fait qu'on lui attribue une proportion considérable de décès et par la nature de son cadre socio-politique et géographique, mais aussi, accessoirement, par un certain nombre de techniques et de substances spécifiques.

La "sorcellerie de guerre" ne s'est trouvée invoquée que dans 8 % des diagnostics de maladie analysés, mais 38 % des causes de mort relevées lui sont imputées. Ce qui en fait la catégorie étiologique la plus fortement représentée dans les diagnostics de décès. Elle fait l'objet d'incursions secrètes -diurnes ou nocturnes- menées par un petit groupe d'hommes auprès d'un village ennemi lointain (nabëthëbë) afin d'en atteindre individuellement ou collectivement les membres à l'aide de différentes "techniques" de sorcellerie. La pratique de ces raids est désignée en yānomamë par le terme okara huu et ceux qui y participent par celui d' okabë (1). Nous classerons, par commodité, les modalités d'agression des okabë sous trois rubriques :

1) usage diurne d'une substance de "sorcellerie commune" et agression physique de la victime,

2) usage nocturne de la substance de sorcellerie bashoukë*,

3) usage de substances de sorcellerie -spécifiques ou non- pour déclencher une épidémie.

---

(1) Sur la sorcellerie des okabë chez les Yanōmamï voir Biocca 1968 : 225, 226, 229, 248-250 ; Lizot 1976 : 148-149 et 153 ; chez les Sanïma : Taylor 1976 : 30 mais surtout Colchester 1982 : 529-530.

** : La rubrique 1 couvre 73 % des cas de maladie et de mort (anciens et récents) recensés ; la rubrique 2, 27 % (cf. Annexe I, Tableaux 33, 34 et 35) ; la rubrique 3 est tombée en désuétude dans la plupart des groupes étudiés.*

1) - Usage diurne d'une substance de "sorcellerie commune" et agression physique de la victime

Dans ce type d'agression le groupe de sorciers okabë tente de s'approcher, jour, le plus près possible de l'habitation collective ennemie dont il vise les membres. Y étant parvenus sans que l'alerte soit donnée par des chasseurs ou un groupe de femmes en expédition de collecte, les okabë s'efforcent alors de s'embusquer à proximité de la victime qu'ils ont choisie. Il s'agit toujours d'une personne seule (ou au moins transitoirement isolée du groupe d'activité auquel elle appartient) sur un lieu de travail, à une certaine distance de l'habitation collective : une femme collectant des crabes ou pêchant à la nivrée en forêt, déterrant des tubercules de manioc ou coupant du bois dans son jardin, un homme à la chasse, enfumant un terrier de tatou, collectant des fruits de palmier en forêt ou plantant des rejets de bananiers dans son jardin ... 61 % des causes de morts (récentes et anciennes) rapportées à la "sorcellerie de guerre" concernent, dans notre échantillon statistique, des vieillards qui ont précisément tendance à vivre de façon moins "grégaire" que les adultes (cf. Annexe I, Tableau 32).

Un des "sorciers ennemis", dissimulé par la végétation, pointe alors une courte sarbacane décorée (horomë a) vers sa victime et souffle dans sa direction une fléchette destinée à atteindre sa nuque.

Ces fléchettes fines (rihumakë), d'environ 25 cm, seraient de préférence taillées, selon mes informateurs, dans le pétiole ligneux des feuilles du palmier krɨbɨsikë (probablement Iriartella ventricosa). Au premier tiers de leur longueur est enroulé un morceau de coton qui contient la substance de sorcellerie sous forme de poudre ou de petits fragments. Cette substance est toujours l'une de celles qui sont employées dans la "sorcellerie commune" masculine (cf. supra pp. 253-257, 21 types énumérés).

La sarbacane à l'aide de laquelle le projectile maléfique se trouve propulsé (horabraɨ : "soufflë") est un tube de bois

de palmier horomasikë (Iriartella sp.) -noir et lissé- d'un peu plus de 50 cm de longueur et d'environ 4 cm de diamètre (2).
Ses deux extrémités sont enserrées par des sortes de grands cônes de cire d'abeille ornés à leur base de plumules rouges et jaunes de queue de toucan (Rhamphastos culminatus).

Lorsque la fléchette atteint l'occiput de la victime, la substance de sorcellerie hënɨ est censée, sous le choc de l'impact, se libérer de sa gangue de coton. Ce "saupoudrage" maléfique plongerait alors instantanément la personne atteinte dans un état de profond malaise (bëɨ) suivi d'une rapide altération de la conscience (nomãɨ kuki : "il se met à perdre conscience, à mourir"). Elle ressentirait également le léger choc de la fléchette comme une brusque et perçante douleur à la nuque (rakaimë shatio) : "une douleur perçante est fichée, hemakaha : "dans la nuque"). Mais bien qu'elle se retourne pour tenter d'en déterminer l'origine, il lui est impossible de retrouver la fléchette censée être dotée de propriétés magiques qui lui permettent de revenir instantanément vers celui qui l'a projetée.
On dit alors que la victime se frappe le sommet du crâne en s'exclamant : ya bëadikorayoma ! : "je suis tombé malade !" puis doit rapidement interrompre son activité pour s'accroupir dans un état second (boremu , në aibɨ , bihi mabru : "être en état de revenant", "devenir autre", "perdre conscience") en commentant son infortune :
ya yɨ̃mɨkakë shiiwani ... okabënë ware thabraremahe! :
"j'ai les oreilles "emmêlées", des sorciers ennemis m'ont "fait"".
C'est -dit-on- l'instant que choisissent précisément ceux-ci pour se précipiter physiquement sur elle afin de lui briser les os de la colonne vertébrale et des membres (par torsion ou en prenant appui sur un pieu). Ces fractures (kreyano) provoquant une mort immédiate (3), les okabë imitent alors

---

(2) La description que nous donnons ici est celle d'une sarbacane manifestement ancienne, que nous avons découverte en 1981 dans une communauté de la rivière Toototobi qui la tenant elle-même d'une groupe totalement isolé du haut-Demini.

l'appel du vautour (watubamu)(4) et s'enfuient vers leur village.

Il existerait deux variantes de ce type d'agression :

+ les okabë , pour des raisons diverses, ne peuvent attaquer physiquement leur victime après l'avoir "ensorcelée". La personne retourne alors malade à son habitation (borebɨ kō). Cette maladie, quoique grave (rāākai), sera facilement guérie par les chamanes à la suite d'un cycle de cures. Elle se réduit en fait dans ce cas, à une affection provoquée par une substance de "sorcellerie commune", pathogène sans être létale.

+ les okabë , après avoir brisé les os de leur victime, effacent magiquement sur son corps les traces de leur action (wayu kōāɨ : "ramener le principe pathogène"): ils sont ainsi censés effectuer des passes des deux mains sur le corps désarticulé ; passes qu'ils achèvent près de leur bouche en figurant l'aspiration du "mal". La personne agressée, devenue un véritable "mort-vivant", est alors renvoyée vers son habitation par ses propres moyens : elle y périra brusquement, sans mémoire de l'agression, quelques heures après son retour dans cet état fantômatique. Les okabë , toujours embusqués, ne s'enfuiront que lorsqu'ils entendront les lamentations funèbres des femmes, indice indiscutable du succès de leur entreprise (5).

Les trois types d'agression que nous venons de décrire rendent compte respectivement des morts survenues brusquement sans témoins hors de l'habitation collective, des maladies graves dont le prodrome s'est manifesté alors que le malade vaquait à ses occupations à l'extérieur, et enfin des morts survenues à l'intérieur de l'habitation collective bien que les signes annonciateurs s'en soient révélés en forêt ou dans les jardins.

---

(3) Elles semblent devoir même affecter le corps spirituel (bei ōshi) de la victime puisqu'on dit bore a kreyano etore : "la forme spectrale porte par répercussion ces marques de cassure".

La solitude de la victime et son activité, hors de l'habitation collective, juste avant la maladie ou la mort, sont des paramètres essentiels du diagnostic de telles agressions (pourvu bien entendu que le syndrome et le contexte socio-politique s'y prêtent).

La "crainte" des okabë semblait très présente dans la vie quotidienne des yānomamë avec lesquels nous avons vécu : on évitait ainsi, autant qu'il était possible de s'éloigner seul de la communauté ou, lorsqu'on la quittait temporairement, d'y laisser seuls des anciens ou des femmes (6). Les alertes aux okabë , précipitant un groupe de guerriers dans la forêt ou dans les jardins, au moindre indice suspect, sur la trace d'intrus non identifiés, étaient également assez fréquentes (7). Les traces de pas, les reliefs, les bruits ou les mouvements étranges en forêt, autour des jardins, dans les environs de la maison collective, sont ainsi autant de signes du maraudage des okabë dont l'interprétation donne lieu à des discussions longues et animées. Et ceci peut-être surtout dans les groupes établis auprès des postes missionnaires ou indigénistes qui n'ont plus connu d'incursions guerrières effectives depuis deux décennies et qui ne redoutent à ce titre plus de leurs ennemis, tenus en respect par la présence des blancs, que des incursions sorcières (ōkara huu).

L'omniprésence imputée aux okabë n'est toutefois pas exempte -en dehors de ses aspects sociologiques et symboliques- de bénéfices pragmatiques secondaires plus prosaïques.

---

(4) watubamu : "faire le vautour" ; de watuba , le vautour noir (Coragyps atratus). Ce terme désigne également la séquence de rite de départ en raid guerrier. Cf. infra chapitre XI. p. 352.

(5) Cette croyance rappelle étrangement celle que rapporte Fortune sur la sorcellerie vada à Dobu ((1932) 1972 trad. française : 196 à 198 et 330 à 335) et Bateson ((1936) 1971 trad. française : 70-71) chez les Iatmül de Nouvelle Guinée.

(6) Ce sont des précautions prises également lorsqu'on redoute une incursion guerrière stricto sensu.

Ainsi a-t-on une certaine propension à leur attribuer généreusement des tentatives avortées de séduction, subreptices et quelque peu brutales, sur la personne de filles nubiles ou de femmes mariées de la communauté lorsqu'on préfère en ignorer officiellement l'auteur pour s'épargner un duel dont l'issue s'avère incertaine. On leur impute de la même façon des incidents mineurs tels que de menus larcins, des destructions ou des vols de cultigènes dans la communauté (chute de quelques régimes de fruits de palmier rasha (Guilielma gasipaës), vols de canne sucre...), en l'absence de tout visiteur, et dont on préfère éviter, de la même manière, qu'ils portent à des conséquences qui ne manqueraient pas -en vertu du code de l'honneur sourcilleux des yãnomamë- de devenir rapidement hors de proportion et néfaste à l'intégrité du groupe local (notamment lorsque ce dernier est dans une situation où une fission ne serait pas viable démographiquement et socialement). On peut par ailleurs à l'inverse utiliser les alertes aux sorciers ennemis pour faire découvrir en flagrant délit un adultère en évitant de s'exposer aux conséquences imprévisibles de la délation.
Une femme captive peut aussi avoir recours à de fausses alertes aux okabë (venus de son groupe d'origine) afin de semer la panique dans le groupe de ses ravisseurs et de se venger ainsi des mauvais traitements que lui inflige impunément son mari...

2) - Usage nocturne de la substance de sorcellerie "bashoukë"

Quelques remarques en premier lieu sur la nature de cette substance. bashoukë signifie littéralement "poil de singe atèle". Il s'agit là en effet d'une préparation maléfique qu'on dit confectionnée à l'aide de poils recueillis sur différentes parties du corps du singe atèle (Ateles belzebuth; poitrine et abdomen notamment). Ces poils sont brûlés, pluvérisés et le

---

(7) Nous verrons plus loin que ōkara huu : l'incursion sorcière d'ennemis (ou que l'on mène chez des ennemis), désigne également l'expédition de reconnaissance menée par des guerriers autour d'une communauté avant de l'actaquer armes à la main.

plus souvent mélangés à la plante de "sorcellerie commune" romihanakë .
Le produit obtenu est subrepticement mélangé à un liquide que doit absorber la victime (compote de banane, jus de manioc doux, réserve d'eau, jus de cuisson d'un gibier...). Il est alors censé provoquer une très violente dysentrie (shiibë ehereshi ... iyēbɨ ... moshibɨ.! " les selles sont liquides ... sanglantes ... écumeuses !") et une déshydratation intense (aka amishi shiiwani : "la langue est sans arrêt assoiffée") ; le malade finissant par périr en état de complète cachexie (iyēhikë marariyu ... romihibɨ mahi ... shikë haikiari ... soka broke : "les chairs disparaissent ... on est très maigre ... les viscères s'amenuisent jusqu'à n'être plus rien ... le corps est une enveloppe vide").

Cette substance est considérée comme la plus dangereuse, la plus pathogène des substances de sorcellerie yānomamë : wakamoshikɨ a oke ... mi bëabɨmani ... nomāɨnomai ... bashoukë a shinō yayë nomamāɨ shari ! : "la plante "ganglion de tatou géant" est peu dangereuse ... elle fait simplement tomber malade ... elle ne fait pas mourir ... la substance "poil de singe atèle" par contre fait vraiment périr sans qu'on puisse l'éviter". On dit l'emploi de bashoukë , à ce titre, exclusivement réservé à de rares anciens : batathëbënë shinō bouhe ...oshethëbënë thë boumibashiohe : "les anciens seulement la possèdent ... les jeunes n'en n'ont évidemment pas".
Ces anciens pratiquent l'"empoisonnement" par bashoukë (décrit par un verbe dénotatif : bashuwaɨ) le plus souvent (8) sous la forme de sorciers okabë . Ils sont alors censés s'introduire la nuit dans les maisons collectives de leurs ennemis (ou passer leur bras à travers leurs parois de feuilles tressées afin de verser la poudre bashoukë dans les récipients où leurs habitants conservent leurs réserves d'eau ou d'aliments liquides). On attribue ainsi à ce type de sorcellerie

---

(8) Le plus souvent mais pas exclusivement ; voir infra p. 292-294 et Annexe I, Tableaux 33 note 14 ; 34 note 19 ; 35 notes 23 et 24.

essentiellement les décès survenus à l'issue de très graves dysentries chroniques.

De nombreuses précautions sont là encore prises pour déjouer ce type d'agression nocturne par les okabë . On évite en premier lieu de sortir de l'habitation collective après le coucher du soleil et, si on a à le faire, on ne sort qu'à plusieurs. Toutes les entrées de l'habitation sont soigneusement obstruées à l'aide de pieux et de feuilles de palmier séchées dont les bruissements doivent donner l'alerte en cas d'entrée suspecte. On vérifie aussi sporadiquement les parois de la maison (les anciens les doublent en général de planches de bois de palmier Socratea exorrhiza disposées longitudinalement). On brûle les abris forestiers abandonnés qui ont pu subsister à sa proximité à la suite d'anciens reahū afin que les okabë n'y trouvent pas refuge...
L'intensité de ces précautions varie bien entendu suivant les périodes en fonction des cas de décès et des aléas de la conjoncture politique dans laquelle se trouve prise la communauté. Mais, même lorsqu'aucun de ces paramètres n'engage un groupe à redouter l'incursion de sorciers ennemis auprès de son habitation collective, il n'est pas rare d'y entendre, au milieu de la nuit, une vieille femme, qui a perçu un bruit ou un sifflement suspect, apostropher d'hypothétiques sorciers okabë :
"retournez chez vous ! je mourrai seule de "grippe" ! Je ne veux pas de vos substances de sorcellerie ! en marchant la nuit en forêt c'est bien vous qui risquez de vous faire mordre par un serpent ! C'est vous qui allez mourir ! Allez chez d'autres gens !".

Plusieurs remarques doivent maintenant être faites ici à propos du modus operandi et du cadre socio-politique de cette "sorcellerie bashuwaï" En effet, si la plupart des diagnostics de maladie et des causes de mort qui lui sont assignés démontrent qu'il s'agit bien d'une forme de "sorcellerie guerrière" menée par les okabë en incursion secrète auprès d'un groupe

local ennemi (9 cas sur 18), ceux qui dérogent à cette formule. ne manquent pas de soulever un certain nombre de questions : 6 cas (sur 18) relèvent ainsi de visites entre groupes ennemis et 3 (toujours sur 18) de visites entre groupes alliés (voir supra note 8 p. 289).

La première contradiction (visites, et non incursions secrètes entre groupes ennemis) est imputable à deux types de situations conjoncturelles :

+ (4 cas) : la "sorcellerie bashuwaɨ" intervient entre deux groupes ennemis géographiquement éloignés qui rendent des visites convergentes à un poste missionnaire ou indigéniste ; visites à la faveur desquelles ont été établies des relations pacifiques "anormales" mais qui ont fini par se trouver entérinées dans le système des relations inter-communautaires traditionnelles (visites et reahū entre groupes locaux).

Nous retrouvons ici une situation similaire à celle que nous avons discutée (supra pp. 280-282) à propos de la "sorcellerie par prise d'empreinte". Dans la situation de contact, destinée à s'intensifier rapidement, tout indique que si l'on assiste ainsi à un élargissement du champ sociologiques des interactions pacifiques (socio-politiques et rituelles) de chaque groupe local, il n'est en rien certain qu'une telle situation aboutisse, comme certains le pensent, à favoriser la persistance du déclin des activités guerrières yānomamë enregistré au sein de la région étudiée depuis deux décennies. Il semble au contraire que s'opérera une simple redistribution géographique de la guerre et peut-être même un renforcement de sa létalité au profit des groupes situés dans l'aire d'influence des postes d'assistances (ou même des colons) "blancs"(9).

---

(9) Nous l'avons dit, s'il n'y a plus de guerre entre les groupes situés dans le triangle de postes "blancs" Toototobi-Catrimani-Couto de Magalhães (cf. supra carte p. 52), ces groupes déploient leurs incursions sur des communautés plus isolées situées à l'extérieur de ce triangle ; et souvent avec des fusils qui rendent leurs incursions très meurtrières.

De fait, les nouvelles formes de "sorcellerie par prise d'empreinte" et de "sorcellerie bashuwa*", qui ont tendance à se substituer à la "sorcellerie guerrière" traditionnelle ōkarahuu , ne font que réaménager le système de accusations de sorcellerie ancien sans en entraver le fonctionnement. Elles visent au contraire à le rendre plus efficace puisqu'elles lui permettent de s'adapter et de s'ajuster à la fréquence croissante des interactions socio-politiques "neutres" entre communautés structurellement "ennemies". La présence blanche en territoire yānomamë paraît donc avoir de ce point de vue une influence contradictoire sur les activités guerrières : dissuasive au niveau des vengeances contre la "sorcellerie guerrière" (qui impliquent des mesures de rétorsion armées devenues plus difficiles sur les groupes établis auprès des "blancs" dont les Yānomamë craignent les épidémies assimilées à une forme de magie maléfique surpuissante), elle multiplie considérablement l'occurence des accusations qui en relèvent en favorisant les contacts pacifiques entre groupes traditionnellement "ennemis". L'issue de cette double contrainte sur le système de la sorcellerie yānomamë est encore incertaine. On peut cependant penser, comme nous venons de le suggérer (supra note 9, p. 290) -et quelques raids récents viendraient étayer une telle hypothèse- que les groupes les plus isolés en feront les frais. Craignant d'attaquer les communautés établies près des "blancs" ils se trouvent en effet ainsi confrontés à des adversaires qui ne redoutent pas de raid de revanche et qui, de plus, jouissent souvent d'un armement supérieur (fusils de chasse) et d'une suprématie démographique croissante (au moins pour les groupes qui bénéficient de l'infrastructure para-médicale des missionnaires et ont ainsi moins lourdement subit les chocs épidémiologiques récents. Les groupes dits "isolés", s'ils le sont bien géographiquement des établissements "blancs", ne le sont bien entendu pas sur le plan épidémiologique).

+ (2 cas) : la "sorcellerie bashuwaɨ" intervient entre deux communautés habituellement en guerre (10) qui tentent de renouer des contacts pacifiques -après un cycle de raids et de contre-offensives considérés comme suffisamment meurtrier- par des visites (11), puis par des invitations à des cérémonies reahũ (12). Dans un tel contexte, la tension s'avère telle -au moins lors des premières étapes de cette tentative de réconciliation- que si une mort se produit, elle ne pourra qu'être attribuée à la malveillance sournoise des membres du groupe nouvellement contacté.
Ces cas démontrent incidemment que la nouvelle forme de "sorcellerie bashuwaɨ", discutée dans les pages précédentes, préexistait de façon mineure dans le système traditionnel (conjonctions pacifiques transitoires entre groupes "ennemis") et qu'elle n'a fait que trouver actuellement, en raison de la présence "blanche", un espace de développement socio-politique plus vaste (conjonctions pacifiques entre groupes "ennemis" devenues fréquentes).

La seconde contradiction (sorcellerie entre alliés et non entre ennemis) relevée dans un certain nombre de cas concrets de diagnostic (3 sur 18) de "sorcellerie bashuwaɨ" semble plus sérieuse (13).

Elle semble concerner cette fois en effet directement la structure (et non plus la conjoncture) socio-politique dans laquelle celle-ci prend effet.

Ces cas sont cependant, là encore, malgré les apparences, imputables à une variante de ce type de sorcellerie qui conserve son caractère fondamental de "sorcellerie guerrière" (quoique cette fois de manière plus indirecte).

---

(10) Ces deux cas relèvent de causes de mort anciennes issues de relevés généalogiques (voir Annexe I, Tableau 35), les quatre cas précédents de causes de morts survenues lors de notre présence sur le terrain (voir Annexe I, Tableau 34).

(11) Visites d'abord effectuées par des vieilles femmes chargées des toutes premières missions pacifiques destinées à négocier sans risques de plus amples contacts. Le fait de renouer des relations pacifiques avec un groupe ennemi (ou de faire contact avec un groupe jusqu'alors inconnu) se dit, en yãnomamë, remimu.

Ces cas sont tous ceux de femmes "empoisonnées" à l'aide de substance bashoukë par des prétendants éconduits et tous mettent en cause des agresseurs qui ont pour caractéristique commune d'être des hommes particulièrement irascibles : des bata thëbë , des "grands", des anciens ("headmen", leaders factionnels) réputés pour leur agressivité guerrière (ce sont des waithirimëthëbë , des "hommes courageux", des "hommes farouches").

Tout se passe donc ici comme si à de tels hommes d'exception on ne pouvait imputer d'autre "sorcellerie amoureuse" qu'une sorcellerie à la hauteur de leur réputation : une "sorcellerie guerrière" -précisément- qui marque jusque dans la quotidienneté ce sur quoi se fonde leur caractère exceptionnel. Situation qui, d'ailleurs, n'est en rien politiquement indifférente puisqu'il s'agit là d'échecs matrimoniaux -de refus d'alliance- dont l'issue peut acheminer, s'agissant de "headmen", vers une véritable déclaration de guerre.

Conjonction sociale atypique ou transitoire entre groupes ennemis, "guerre matrimoniale" : les six cas qui nous semblaient au premier examen témoigner de l'existence de contradictions dans les accusations de "sorcellerie bashuwaɨ" n'en constituent bien en fait que des dérivations contextuelles à partir d'une logique commune qui est celle de la "sorcellerie de guerre". "Sorcellerie de guerre" au sein de laquelle la "sorcellerie bashuwaɨ" conserve une place cependant spécifique eu égard à son polymorphisme virtuel (contact secret, accidentel ou transitoire entre ennemis déclarés, "réconciliés" ou potentiels) qu'atteste amplement le notable développement qu'elle trouve dans une situation politique inter-communautaire modifiée par l'avancée de la société nationale en territoire yānomamë.

---

(12) reahū sans consommation de cendres funéraires : reahūmu bɨo :"simple distribution de victuailles cérémonielles"; véritables "rounds d'observation"politiques qui se déroulent dans un climat de méfiance et d'agressivité intense.

3) - Usage de substance de sorcellerie -spécifiques ou non- pour déclencher une épidémie

Les okabë sont finalement crédités du pouvoir de provoquer des épidémies d'une extrême létalité en allumant un feu à proximité de l'habitation dont ils visent les habitants et en y précipitant une des substances suivantes :

+ okoshikɨ : Cyperus sp. habituellement utilisée par les femmes dans la "sorcellerie commune" (entre alliés) (cf. supra p.257),

+ barabarahi : Phyllantus brasiliensis, plante plus couramment utilisée comme ichtyotoxique,

+ waka ūbë mano : il s'agit d'ossements de tatou géant aux moeurs nocturnes; waka : Priodontes giganteus.

+ makuyubë ora : cette quatrième substance nous a été incidemment mentionnée sans que nous ayons pu obtenir -hors de son nom- d'informations plus précises sur sa nature (selon Lizot 1975b : 46, les Yanōmamɨ nomment makoyobi une abeille au miel aigre ; makuyubë ora pourrait être alors la partie antérieure de cette abeille non identifiée ou l'entrée de son nid (orakë).

Après avoir précipité dans le feu leur substance létale les okabë sont censés prendre immédiatement la fuite pour ne pas en être également affectés. Son principe pathogène "explose, éclot" alors seul (wayu yami homoahërayu) prenant

---

(13) D'autant plus sérieuse que, si le nombre des cas qui la sous-tendent était plusimportant,elle viendrait à la fois mettre en question le fait que nous ayons assimilé la "sorcellerie bashuwaɨ" à la "sorcellerie guerrière" et la règle d'absence de létalité dans la sorcellerie entre alliés que nous avons dégagée à propos de la "sorcellerie commune".

forme sous l'apparence d'une fumée délétère qui, atteignant la communauté visée, y provoquera de très nombreuses morts.

L'expression employée pour désigner le déclenchement d'une épidémie par sorcellerie est shawara yaa÷ : "brûler une épidémie".

On dit par exemple : waka ūbënë okabënë yamakë yaarehurumahe ; littéralement: "des sorciers ennemis nous ont brûlé au loin avec des os de tatou géant".

Tous les pouvoirs maléfiques dotés d'un mode de contamination collectif sont ainsi censés se propager, selon les yānomamë, sous l'aspect d'une fumée pathogène (wakëshi a wayu shawara wakëshi). Les nuages rougeoyants ou violacés du crépuscule sont par exemple souvent décrits comme le développement d'épidémies encore lointaines.

De même, toute fumée provoquée par la combustion d'objets appatenant au monde des "blancs" est censée être le véhicule d'une puissance mortifère. Les premières épidémies que les Yānomamë attribuèrent directement aux colons se trouvèrent d'ailleurs nommées par l'expression boobëawakëshi : "la fumée du métal".

Les épidémies survenues auparavant, suite aux premières relations sporadiques, dans les années 1920, avec des collecteurs de latex, de fibre de palmier et des orpailleurs, se trouvèrent par contre imputées à des okabë yānomamë provenant de groupes ennemis plus ou moins lointains et parfois rencontrés à la suite de visites de troc convergentes auprès des établissements "blancs". Certaines de ces accusations ont causé, dans l'histoire yānomamë, des revanches guerrières extrêmement meurtrières.

Une telle interprétation des épidémies prévaut encore à l'heure actuelle dans les groupes de communautés les plus isolées du territoire yānomamë au Brésil (sources des rivières Parima et Mucajai). Elle s'est trouvée le plus souvent substituée par contre, dans la région étudiée (cours moyen ou supérieur des rivières Tootobi, Catrimani et Mucajai), par des conceptions qui, attribuant la responsabilité directe des épidémies aux

blancs, interprètent cependant toujours leur déclenchement selon des schémas pathogéniques totalement traditionnels (sorcellerie, envoi d'esprits chamaniques agressifs ...). Nous avons proposé une analyse détaillée de ces interprétations des maladies "blanches" dans Albert 1984a : III.II.2 (pp. 135-169).

Ayant achevé notre description des trois types d'agressions imputées aux sorciers ennemis okabë (14), nous reviendrons maintenant brièvement sur leur cadre commun et fondamental qui est celui de l'incursion secrète elle-même : ōkara huu.
Selon les témoignages de plusieurs de nos informateurs, qui se sont déclarés spontanément avoir expérience en la matière, une expédition secrète de sorcellerie en territoire ennemi comprend en premier lieu au moins deux hommes d'un âge respectable qui en sont les leaders et les acteurs centraux. Ils portent ainsi avec eux, enveloppée dans une feuille de palmier bahanakë (Geonoma baculifera) et accrochée dans leur dos, une sarbacane horomë a , des fléchettes rihumakë et des substances de sorcellerie appropriées à l'agression qu'ils souhaitent perpétrer. Ils se font habituellement accompagner par quelques jeunes gens (hɨyabë") chargés de chasser pour assurer la nourriture du groupe.
Ces "sorciers expéditionnaires" se déplacent en forêt hors des chemins (urihi kōmihamë : "dans la forêt "bouchée en file lorsqu'ils sont encore loin de leur objectif puis en ordre dispersé dès qu'ils s'en rapprochent ; ils gardent alors le contact entre eux en émettant de temps à autre des sifflements de reconnaissance imitant l'appel de différents oiseaux.
Les anciens, porteurs de sarbacane, entrent alors en action et, à cette fin, se couvrent le corps de taches de peinture corporelle noire, se lissent les cheveux avec de la résine :

---

(14) Usage diurne d'une substance de "sorcellerie commune" et agression physique de la victime, usage nocturne de la substance de sorcellerie bashoukë, usage de substances de sorcellerie -spécifiques ou non- pour déclencher une épidémie.

aperçus lorsqu'ils tenteront de s'embusquer auprès de leur victime, ils s'enfuiront en s'efforçant, parmi la végétation inextricable, d'être pris pour un jaguar.
Les okabë sont censés prendre également des précautions magiques pour assurer la discrétion de leurs déplacements.
Ainsi par exemple l'un d'entre eux doit-il se coucher un moment sur le sol, la tête enfouie sous un amas de feuilles sèches, tenant dans sa bouche -de la même manière qu'une chique de tabac, sous la lèvre inférieure- une sorte de myriapode à carapace souple de crustacé : utukurimusi (Orthoporus lomonti ?) qui produirait un bruit dénonçant leur présence : okabë mahekosibë hēa : c'est "l'appel annonciateur des genoux des sorciers ennemis" (15).
Un certain nombre de présages ou de dispositions magiques peuvent,par ailleurs, révéler leur présence ou entraver leur action. Les esprits auxiliaires des chamanes de la communauté qu'ils visent peuvent les agresser ou subtiliser leurs sarbacanes ou leurs substances de sorcellerie (16).
Leur incursion peut se voir dénoncée par maints indices : le cri du rapace nocturne krukukumënamo (Ciccaba virgata) révélerait ainsi leur approche (17) ; de même la présence, sur le chemin de l'habitation collective, d'une cohorte de fourmis yanaemë (Termitopone commutata)(18).

---

(15) Ce myriapode -semblable au iule que nous connaissons en Europe- possède une sorte de carapace à la fois résistante, lisse et souple, formée de bandes annelées et articulées de telle sorte qu'il puisse s'enrouler sur lui-même en spirale. D'où,peut-être, l'allusion à la peau des genoux des okabë . Sur la notion d'hēa, voir infra note 17.

(16) Voir infra chapitre X.I notre description du chamanime agressif.

(17) On dit que cet oiseau nocturne est l' hēa des sorciers ennemis. hēa signifie de façon générique "indice annonciateur". Des entités très diverses ont ainsi un hēa : des groupes humains (tout groupe local un tant soit peu éloigné), des plantes sauvages (la liane du curare, le poison de pêche sauvage, certains fruits...), les morts, des personnages mythologiques, des éléments ou des phénomènes naturels (l'eau, la nuit...), les épidémies, certains gibiers... Cet hēa est en général le cri d'un animal associé -le plus souvent un oiseau ou un.

Les habitants de la maison collective visée peuvent avoir par ailleurs, pour prévenir de telles agressions, pris la précaution de saupoudrer ses chemins d'accès avec une substance de sorcellerie ("amoureuse") : thabrak+kë qui provoquera chez les okabë de terribles démangeaisons prurigineuses. Ils peuvent également s'emparer d'"empreintes" (mayō) des okabë et les enfermer dans un paquet de feuilles (haro) avec de la poudre d' horek+kë (encore une substance de "sorcellerie amoureuse") qui, les rendant poltrons, les dissuadera de fréquenter à nouveau les lieux (19). Ces précautions magiques, prises par les habitants d'une communauté qui se sent menacée par des incursions secrètes de sorciers ennemis, sont extrêmement proches de celles qui peuvent être prises à l'encontre des menaces de raids guerriers.

Cette similarité nous incitera d'ailleurs à réexaminer ici plus précisément le champ sémantique de l'expression qui désigne les incursions sorcières : ōkara huu .

Hors de son emploi dans le contexte de la sorcellerie guerrière, que nous venons de décrire, il se trouve que cette expression est en fait également utilisée pour désigner deux autres types d'incursions secrètes menées entre communautés ennemies effectivement en guerre :

(17 suite)
insecte- qui annonce la présence ou la venue de l'entité à laquelle il est assigné. hēa désigne également les chants propitiatoires entonnés avant certains travaux de préparation des nourritures cérémonielles du reahū : nashikoko hēa , rasha hēa , mais aussi yakōana hēa ("chants du manioc, des fruits de palmier rasha, de la drogue"...). Les guerriers et les sorciers ennemis annihilent magiquement en général leurs propres hēa sur le chemin de l'habitation qu'ils souhaitent attaquer pour ne pas lui laisser trahir leur présence ; cf. Ch. XI p. 360 note 33. Voir Colchester 1982 : 543 à 557 pour le concept d' héan chez les San+ma.

(18) Ces fourmis annoncent également les raids guerriers. On dit qu'elles sont "des guerriers sous forme figurée" : wayubë noremi kuwa (l'observation des moeurs nocturnes de chasse par encerclement de ces groupes de fourmis a sans doute motivé cette association).

(a) ōkara huu dénote toute expédition secrète de reconnaissance du site d'une habitation collective ennemie par un groupe de guerriers (wayubë : "les guerriers"), qu'elle constitue le préliminaire d'un raid guerrier ou qu'elle soit réalisée peu avant l'attaque proprement dite. Dans les deux cas, arrivés à proximité de l'objectif, deux guerriers se couvrent le corps de taches noires et, la nuit, viennent faire le tour de la clairière au centre de laquelle est édifié l'habitation qu'ils attaqueront à l'aube (yano sibo roshi taɨ : "voir la clairière de l'habitation" ; ōkara bomamu : "faire une reconnaissance secrète").

(b) ōkara huu désigne également toute expédition secrète visant à reconnaître la localisation exacte d'une communauté encore plus ou moins inconnue (nabëthëbë hwātho ou tanomaithëbë) que les hasards d'une trajectoire migratoire convergente a amené à s'établir dans le voisinage relatif du groupe local de référence (au moins suffisamment pour devenir susceptible de se voir ranger dans la catégorie des nabëthëbë (20)). Une telle expédition est généralement déclenchée lorsque des chasseurs découvrent au loin en forêt des indices d'activité humaine (pas, feu, reliefs, abris ...) imputables à des inconnus. Une fois localisée l'habitation collective de laquelle ils proviennent, on ne tardera d'ailleurs pas -si un décès d'ancien vient le rendre plausible- à les accuser de se livrer à des expéditions de "sorcellerie guerrière", puis à les attaquer par mesure de rétorsion. Dans le cas contraire, une expédition de prise de contact pacifique pourra être entreprise.

---

(19) Il est curieux de noter ici que les précautions magiques qui visent à dissuader ou à contrer les incursions de sorciers ennemis relèvent de la "sorcellerie amoureuse". On semble ainsi opposer à la forme la plus redoutable de la sorcellerie yānomamë sa forme la plus bénigne. Ce sont ainsi les femmes des victimes d' okabë (ou de raider qui disposent généralement ces obstacles magiques à proximité de l'habitation collective pour éviter leur retour.

Une telle expédition de "pacification" est dénotée par le verbe remimu. Ce terme désigne également, nous l'avons vu, les missions de paix, constituées essentiellement de vieilles femmes, que s'envoient les groupes qui souhaitent mettre un terme -au moins provisoire- au cycle des attaques et revanches guerrières qui les opposent souvent depuis plusieurs décennies.

Ces deux acceptions de l'expression ōkara huu mettent de nouveau en évidence le caractère structurel et institutionnel de l'hostilité entre groupes locaux au delà de l'ensemble multi-communautaire et confirment l'étroite association de la sorcellerie des okabë avec la guerre (au sens de violence armée collective qui est le nôtre). De nombreuses expressions attestent d'ailleurs de leur caractère parfaitement homologue et complémentaire dans la pensée yānomamë :

- bashoahibë waroho noa hekoumahe ! horomanë ... :"ils ont avoué beaucoup de victimes (litt. de "sacs de feuilles de palmier contenant un cadavre") ! (tuées) à la sarbacanes (i.e par des okabë)",

- hënɨbënë thëbë ishoutharahe ! sharaka nomai ! : "ces gens (ennemis) ont l'habitude d'attaquer avec des substances de sorcellerie ! pas avec des flèches" (i.e par des incursions secrètes de sorcellerie).

- Yawaribënë hwaɨnomɨhɨomaōkubëre ... horomanë thëbë shinō në yuokubëre :
"les Yawari (21) n'ont pas mené de représailles guerrières ... ils se sont seulement vengés avec des sarbacanes (i.e en menant des incursions secrètes de sorcellerie)".

---

(20) nabëthëbë : ensemble des ennemis actuels ; nabëthëbë hwātho : ensemble des ennemis virtuels (ou anciens) ; tanomaithëbë : ensemble des ennemis "inconnus": cf. supra ch. VII, première partie.

- bë ōkara shinō huumitharahe ... sharakanë yamakë niyayu waoto :
"ces gens ne font généralement pas d'incursions de sorcellerie ... nous nous faisons la guerre ouvertement, avec des flèches".

- sharakanë yamakë shinō wayu huu ... ōkara huu nomai ! :
" nous allons seulement en guerre avec des flèches ... nous ne faisons pas d'incursions secrètes de sorcellerie".

Sorcellerie guerrière (ōkara huu et raid guerrier (wayu huu , nabë huu : litt. "aller-dangereux", "aller-ennemi") sont donc conçus comme interchangeables. Leurs champs socio-politiques d'opération sont parfaitement isomorphes. C'est des ennemis proches, nabëthëbë, que l'on redoute -lorsqu'ils ne recourent pas à une forme de violence plus tangible- la menée d'incursions secrètes de sorcellerie considérées comme tout aussi létales.

Les incursions imputées aux okabë relèvent en fait d'une forme de "guerre secrète" qui prolonge les épisodes guerriers à force ouverte et sous-tend leur reprise.
Elles constituent ainsi une forme latente de la guerre (telle que nous la concevons) et donc le casus belli primordial entre groupes ennemis (hormis, bien entendu, les raids guerriers eux-mêmes).

La "sorcellerie guerrière" des okabë pérénise l'état de guerre entre ensembles multi-communautaires ennemis (22) (nohimotimëthëbë vs. nabëthëbë en relançant éventuellement le cycle des raids et des représailles lorsqu'il finit par s'équilibrer et donc par s'épuiser. Elle ne tarde pas, de la même façon, à ouvrir un cycle de belligérances entre groupes éloignés (nabëthëbë hwātho : ennemis virtuels) qui ont ten-

---

(21) Les Yānomamë de la rivière Catrimani désignent sous ce nom l'ensemble des Yanam du Rio Ajarani (cf. carte supra p. 52) ; d'après Lizot 1975b : 99 : Yawari = "peuple de démons aquatiques".

dance à se rapprocher, soit qu'ils se trouvent mis en présence par leurs visites conjointes à des postes "blancs", soit que les hasards de trajectoires migratoires convergentes les rapprochent spontanément.

La "sorcellerie guerrière" est en cela le substrat symbolique fondamental de la guerre yānomamë. C'est d'ailleurs ce que souligne son mythe d'origine (cf. infra Annexe III, mythe 1) en attribuant son "invention" au désir de vengeance d'un enfant dont la mère se trouva mise à mort par un groupe de sorciers okabë.

C'est également ce sur quoi insistait l'un de nos informateurs en déclarant :

... ai thëbënë ōkara huu tëhë ... ūbë mano krërɨnë ... bashuwarɨnë ... thëbë nomāɨ në wayaha ... nowa thabohenë thëbë haba niyayu në kuburushinë ... unokai nomɨhɨāɨha ... uno kuwo në wayaha yahithëribënë kamabë nabë hwaɨ nomɨhɨo ... ai thëbënë mayō hirakiwi ... mayō uhutukarɨnë ... imi në motha hoshimi thëbë wayu ithounomɨhɨo ... ɨnaha thëbë thamāɨtharahe ...:

"alors que d'autres gens avaient lancé une expédition de sorcellerie guerrière ... après qu'ils aient brisé les os ... qu'ils aient "empoisonné" (substance bashoukë) ... des gens sont morts et la colère ... le désir de vengeance qu'ont suscités ces morts ont fait que les gens se sont mis à guerroyer dans les temps anciens ... pour rendre réciproques les états rituels d'homicide ... Lorsqu'il y a "marque" d'une agression (magique) les co-résidents de la victime entrent en guerre à leur tour ... d'autres gens transmettent des "empreintes" après qu'elles soient "frottées" (par des ennemis) les gens lancent en contrepartie un raid (23) parce qu'ils sont en colère contre la "mauvaise main" (des ennemis) ... C'est ainsi que les gens ont coutume de procéder ..."

---

(22) La vengeance d'une mort dans une communauté mobilise inévitablement l'ensemble des groupes locaux qui lui sont alliés. Le recours militaire à un ensemble d'alliés politiques est dénoté en yānomamë par le verbe buraɨ : "recruter des alliés pour un raid".

Toute mort attribuée à des sorciers ennemis impose donc vengeance (në yuaɨ) du "grief" que l'on "porte" (nowa thabu), que l'on possède (nowa bou).

Cette vengeance peut prendre deux formes. Ce peut être une incursion de sorcellerie de même nature :

ai thë nomāɨha thëbë ōkara huu nomɨhɨothare :
"à cause de la mort de quelqu'un les gens font habituellement une incursion de sorcellerie secrète réciproque".

Mais le plus souvent -et particulièrement lorsqu'il s'agit du décès d'un ancien (ou du fils d'un homme important)- la rétorsion ne pourra se satisfaire que d'un raid guerrier (24) :

bata thë nomakitëhë ushibë mosi bokɨnë yānomamë thëbë nabë hwashoarayu :
"lorsqu'un ancien meurt et après que l'on ait enterré ses cendres les Yānomamë effectuent un raid" (nabë hwaɨ : litt. "se manifester-ennemi" = "aller en guerre").

Avec la "sorcellerie guerrière", et la "sorcellerie de prise d'empreinte", nous sommes en fait confrontés aux seuls types d'agressions humaines létales par des moyens magiques (cf. chapitre X infra) qui donnent lieu à une mobilisation politique effective de la communauté de la victime contre celle de l'agresseur.

---

(23) On notera ici incidemment que dans la "sorcellerie de prise d'empreinte" (supra ch. VIII) les représailles s'exercent sous la forme d'une prise symétrique à l'encontre de l'allié malveillant qui a transmis l'empreinte mais par un raid guerrier à l'encontre de la communauté de celui qui est censé s'être chargé de son "traitement" létal. La "sorcellerie de prise d'empreinte" est donc bien à la fois une "sorcellerie d'alliance" et une "sorcellerie de guerre".

(24) Les trois raids guerriers lancés à partir de la région étudiée lors de nos vingt sept mois de séjour (dont deux ont fait des victimes) ont été causés par des imputations de "sorcellerie guerrière" (ōkara huu) à la suite de morts d'anciens (dont un "headman"). Deux autres raids (1974 et 1976), à propos desquels nous avons recueilli des témoignages, l'ont été, l'un à la mort du jeune fils d'un "headman", l'autre par celle d'un "headman", toutes deux, là encore, attribuées aux okabë.

Mais, si l'imputation de ce genre de sorcellerie engage la responsabilité collective de la communauté des agresseurs : Heroutheribë okabënë yamakë thaɨshoahe ! :

"les sorciers oka des habitants du Rio Couto de Magalhães continuent à nous agresser ("à nous faire")" ;

les représailles viseront en priorité ceux que, dans cette communauté, l'on tient pour des "hommes valeureux" :

waithirimë thëbë : ces "hommes farouches" sont les leaders habituels des incursions de sorcellerie et de guerre réputées les plus meurtrières, on les nomme également pour cette raison :

unokarimë thëbë : "ceux qui sont en état rituel de meurtrier" (25).

Toute mort d'un de ces hommes, qui sont le plus souvent des anciens et/ou des leaders factionnels (bata thëbë) et quelquefois des chamanes (shaburi thëbë) sera par ailleurs interprétée symétriquement comme la "marque" de sorciers ennemis ; okabë uno :

- okaranë yamakë batabë wariwi ya bë në yurema ... Habokashi haranë :
  "par des incursions de sorcellerie guerrière (les ennemis) ayant mangé nos anciens ... je les ai vengés ... depuis le site "Gisement de terre glaise"",

- batanahi në aibɨreɨtëhë yamakë ishorayu ... niyayorayu !
  "lorsqu'un ancien meurt (litt. "lorsqu'un vieux pieu devient autre") nous attaquons ... nous nous mettons à guerroyer !",

---

(24 suite)

Rappelons que 61 % des décès relevant de la "sorcellerie guerrière" dans notre échantillon statistique concernent des anciens.

(25) Par opposition à horebɨthëbë , unokaimaowibë : "les gens peu courageux", "ceux qui ne sont pas en état rituel de meurtrier".

- batarimë ebë kuwowi e shinō hwɨshɨo mabrimi ! në yubraɨ maōtëhë ushibë mabramāɨmi ... unokai nomɨhɨritëhë bë shinō mabramani ... mamahibramani ... wayu hwaɨ shiobru nomai ! :

  "lorsque ce sont des anciens (qui meurent) alors seulement notre colère n'a pas de fin ! tant que l'on ne s'est pas vengé on ne termine pas les cendres funéraires ... lorsque l'état rituel d'homicide est devenu réciproque alors seulement on les termine ... on les termine complètement ... nous ne faisons pas la guerre sans arrêt !".

On constate par ailleurs dans ce dernier énoncé que l'agression par "sorcellerie guerrière" et sa revanche par incursion armée sont considérées comme les termes intergeangeables d'une transaction rituelle sur laquelle repose toute l'idéologie yānomamë de la vengeance : unokai nomɨhɨāɨ : "rendre réciproque l'état rituel d'homicide".
Tout comme les guerriers, les sorciers okabë se trouvent en effet astreints à suivre un rite des meurtriers : unokaimu (26) qui "met en représentation" tout meurtre, "physique" ou "magique", comme une dévoration de la victime (27). L'homicide par "sorcellerie guerrière" est donc conçu, de la même façon que l'homicide guerrier (28), comme une forme de prédation symbolique inter-communautaire (un "exo-cannibalisme" figuré):

- waiha bë ōkara huuima ! yamakë waɨhe :
  "plus tard ces gens vont venir vers nous en effectuant une incursion secrète de sorcellerie ! ils vont nous manger !".

- yamakë batabë waɨ kubërahe ! horomanë :
  "ces gens ont dans le passé mangé nos anciens ! à la sarbacane".

---

(26) Sur le rite des meurtriers effectué par les okabë chez les Yanōmamɨ voir Biocca 1968 : 249 et Lizot 1976 : 153 ; chez les Sanɨma : Colchester 1982 : 534.

Parvenus maintenant au terme de notre présentation de la "sorcellerie de guerre" -et achevant ainsi la description de trois catégories fondamentales de sorcellerie- nous récapitulerons en quelques paragraphes la progression de notre propos dans cette seconde partie de thèse consacrée à l'analyse du cadre socio-politique de la conception yānomamë des pouvoirs pathogènes.

Nous avons ainsi vu dans notre chapitre précédent (ch. VIII) que la "sorcellerie commune" (et la "sorcellerie amoureuse") relève de la sphère des relations entre groupes locaux au sein de l'ensemble multi-communautaire (nohimotimëthëbë) tandis que la "sorcellerie par prise d'empreinte" est une sorcellerie entre communautés alliées "par ennemis interposés", associée aux positions socio-politiques "frontières" à l'intérieur ou à l'extérieur de l'ensemble multi-communautaire (résidents uxorilocaux et virilocaux, alliés politiques bɨro).

Nous venons de voir dans le présent chapitre que la sorcellerie des okabë ("sorcellerie de guerre") se trouve étroitement mise en relation avec la sphère des "ennemis actuels" (nabë-thëbë). Elle constitue, à ce titre, une antithèse de la "sorcellerie commune" à laquelle elle s'oppose sur plusieurs registres politiques et symboliques :

---

(27) Pour de plus amples détails sur la logique symbolique de la vengeance yānomamë se rapporter à notre chapitre XI infra. Notons que pour les Yānomamë un meurtre par sorcellerie est tout aussi "réel" qu'un meurtre guerrier et inversement un meurtre guerrier tout aussi "idéel" qu'un meurtre par sorcellerie. Violence physique et symbolique sont ici équivalentes et indissociables.

(28) De la même façon également que tout autre forme d'agression symbolique réputée létale. Nous l'avons vu (ch. VIII) pour la "sorcellerie par prise d'empreinte" nous le verrons (ch.X) pour le chamanisme agressif et l'agression des doubles animaux.

	Sorcellerie entre alliés (nohimotimëthëbë)	Sorcellerie entre ennemis (nabëthëbë)
agents	hwamabë (invités) (29)	okabë ("espions")
contextes	interaction cérémonielle	incursion secrète
techniques	projections et applications magiques directes	projections et "empoisonnements" magiques directs + agression physique individuelle et contamination collective
effets	morbidité	létalité
conséquences politiques	combats rituels	raids guerriers

Tableau 9a

On notera ici que la "sorcellerie par prise d'empreinte" forme, comme nous l'avons déjà suggéré, une variante intermédiaire entre ces deux types de sorcellerie. Elle en associe ainsi les agents, les effets et les conséquences politiques tandis qu'elle leur oppose un contexte d'opération et une technique spécifique : c'est par sa transmission de groupe allié en groupe allié à la suite d'une succession de rencontres cérémonielles (ou de visites) que l'"empreinte" parvient au sorcier ennemi qui agit sur elle en tant que substitut du corps de la victime. Nous avons ainsi :

	Sorcellerie entre alliés.....par ennemis interposés (nohimotimëthëbë) (nabëthëbë)		
agents	invités (prise de l'empreinte)	et	ennemis (manipulation magique de l'empreinte)
effets	morbidité	ou	létalité
conséquences politiques	combats rituels (contre le "preneur")	et	raids guerriers (contre le groupe du "manipulateur")
contexte	transmission secrète lors d'une succession d'interactions cérémonielles (ou de visites) entre groupes locaux alliés différents		
technique	application de traitement pathogène sur un substitut du corps de la victime ("empreinte", "reliefs").		

Tableau 9b

Après avoir ainsi proposé, au cours de ce chapitre et du précédent, une description analytique des trois grandes formes politico-symboliques revêtues par la sorcellerie yānomamë nous consacrerons notre chapitre suivant à la présentation et à la caractérisation de deux autres types de pouvoirs pathogènes humains et de leur sphère politique d'opération : le chamanisme agressif et l'agression des doubles animaux.

---

(29) On remarquera par ailleurs que visiteurs alliés (hwamabë) et sorciers ennemis (okabë) s'opposent terme à terme d'une façon systématique dans la symbolique de leurs ornements et de leurs comportements.

(29 suite)

Les hwamabë sont des alliés politiques invités qui annoncent bruyamment leur approche à proximité de l'habitation de leurs hôtes par des sifflets et des cris (lors des cérémonies reahũ). Ils arborent des peintures corporelles où domine le vermillon du roucou et des ornements faits de plumes et de dépouilles d'oiseau très colorées aux bras, aux oreilles et quelquefois à la ceinture. Leurs cheveux sont couverts de duvet blanc de vautour (Sarcoramphus papa) ou de certains rapaces (Leucopternis melanops, Herpetotheres cachinnans) collés par de la résine. Ils se doivent d'être "voyants" et d'afficher une parure qui par son esthétique (et son humour) les fera se "distinguer". Ils s'expriment avec leurs hôtes par des dialogues cérémoniels. Ils effectuent, à leur arrivée, en général lorsque le soleil est proche du zénith, une danse de présentation (cf. infra ch. XII p. 449) autour du cercle intérieur (yano heha) qui, dans la maison collective, sépare l'espace des foyers domestiques de la place centrale. La phase initiale de cette danse est désignée par le terme bomamu : "effectuer une reconnaissance".

Les okabë sont des "visiteurs" ennemis indésirables qui s'efforcent de dissimuler les bruits qui pourraient trahir leur présence (lors d'incursions secrètes). Ils peignent leur corps, dépourvus d'ornements, en noir et se lissent les cheveux à la résine pour passer inaperçus, ou être confondus avec des jaguars, lorsqu'ils viennent s'embusquer subrepticement près de l'habitation de leurs victimes. Ils s'expriment entre eux en chuchotant ou en imitant des cris d'animaux. Ils effectuent enfin la nuit, avant d'opérer, une reconnaissance du cercle extérieur à l'habitation collective (yamo roshi) qui sépare les foyers domestiques de la forêt (ou de la végétation secondaire d'anciens jardins) qui est dénotée par l'expression ōkara bomamu : "effectuer une reconnaissance secrète"...

CHAPITRE X - CHAMANISME AGRESSIF ET AGRESSION DES DOUBLES ANIMAUX

Le chamanisme agressif et l'agression des doubles animaux sont les deux modes d'agression symbolique d'origine humaine les plus faiblement représentés dans l'échantillon statistique (107 diagnostics de maladie, 29 causes de morts récentes) issu de notre enquête de terrain sur les catégories étiologiques et les choix diagnostiques yānomamë (cf. Annexe I).
Le chamanisme agressif s'est ainsi trouvé invoqué dans 9 % des cas de maladie et 10 % des décès. L'agression des doubles animaux dans 2 % des cas de maladie et 14 % des décès. Ceci alors que les différentes formes de sorcellerie analysées au cours de nos deux chapitres précédents recouvrent 62 % des diagnostics de maladie et 45 % des causes de mort.

Ces deux types de pouvoir pathogène relèvent d'une sphère d'opération qui outrepasse le champ des interactions politiques effectives. Ils se trouvent ainsi respectivement imputés (infligés) aux ennemis anciens ou virtuels (nabëthëbë hwātho) et aux ennemis inconnus (tanomaithëbë). Donc à deux classes d'ennemis géographiquement inaccessibles dont l'inimitié se trouve exclusivement fondée sur un modèle symbolique d'hostilité intercommunautaire.

1) Le chamanisme agressif :

Sans prétendre ici rendre compte de toute la complexité du chamanisme yānomamë il nous sera nécessaire d'en présenter brièvement quelques caractéristiques générales indispensables à la compréhension du registre étiologique que nous souhaitons décrire.

Les chamanes yānomamë (shaburibë) exercent leurs activités (shaburimu) - et notamment leurs activités thérapeutiques ou agressives - par l'entremise d'esprits auxiliaires (hekurabë ou, souvent, dans la région étudiée, shaburibë (1)) qu'ils

---

(1) Voir supra note 45 p. 187 ; sur la cure chamanique supra pp. 182-183.

convoquent et auxquels ils s'identifient au cours d'une transe sous hallucinogène (2) par des chants et des chorégraphies spécifiques à chacun d'entre eux.

La plupart de ces hekurabë - mais pas tous - sont des esprits animaux ou des répliques d'entités surnaturelles qui se présentent aux yeux du chamane sous la forme d'êtres humanoïdes miniatures. Le pouvoir de manipuler et d'incarner ces esprits lui est le plus souvent révélé à la suite d'une crise psycho-pathologique au cours de laquelle ils lui apparaissent spontanément. Cette révélation se trouve généralement approfondie par une initiation rigoureuse sous la conduite de plusieurs chamanes expérimentés dont l'objectif sera de lui assurer la maîtrise permanente d'un certain nombre de ces esprits auxiliaires; notamment par l'apprentissage de leurs chants et de leurs chorégraphies et l'édification symbolique de leur "maison" dans la "poitrine du ciel" (shaburibë nahi tiremani : "faire monter la maison des esprits auxiliaires").

Un chamane possède donc sous son emprise un ensemble d'esprits auxiliaires - plus ou moins étendu suivant son âge et ses dispositions personnelles - dont le "noyau" de base lui a été transmis par ses initiateurs et qu'il a pu éventuellement étendre au fil de sa propre pratique. L'origine de ces derniers hekurabë "libres" (i.e qui n'ont pas déjà appartenu à ses initiateurs) est souvent située à l'intérieur des pics montagneux, sur certains niveaux célestes de l'univers ou aux confins du disque terrestre.

Le chamane, durant la transe hallucinogène, subordonne à la fois les hekurabë à sa volonté - il les "fait descendre" : il est hekurabë bë hɨ̄e, "le père des hekurabë"- et devient lui-même hekura : hutumɨsi yaubëhamë ya hekura huuthare ! : "je vais habituellement sous forme de hekura sur le dos du ciel". L'enveloppe charnelle humaine du chamane n'existe plus alors

---

(2) Hallucinogène dont les plus communs sont extraits des végétaux suivants : yakõanahi : Virola elongata et theiodora, amahi : Elizabetha princeps, baarahi : Anadenanthera peregrina, amathahi : Duguetia surinamensis (Annonaceae). Ces substances sont censées constituer la nourriture des hekurabë : kamabë ohi yëɨwi... kamabë në niibɨ... wamotimëthëbë : "ce qu'ils mangent quand ils ont faim ... leur aliment végétal surnaturel ... leurs nourritures...".

qu'aux yeux des profanes : kuwabërathëbënë mamo boreri hekurabë tabraɨmihe... bë hɨ̄e sikë mi kuwa bɨro : "les yeux de revenant des gens du commun (3) ne voient pas les hekurabë... l'enveloppe charnelle de leur père (le chamane) leur est simplement (visible)...".

Chacun de ces esprits auxiliaires est le détenteur d'un type d'arme (ou de propriété agressive) surnaturelle dont il se servira, sous la direction du chamane pour, dans le contexte qui nous occupe ici, s'attaquer à l'image vitale des membres d'une communauté ennemie (à leurs possessions, à leurs ressources) ou, inversement, à procéder à l'extraction et à la destruction d'objets ou de principes pathogènes (4) qui affectent celle des membres de son groupe ou des membres de villages alliés.

Chaque intervention du chamane (cure, agression...) requiert donc la convocation sélective d'un ensemble d'esprits auxiliaires dont il considère que les attributs surnaturels seront appropriés à la situation à laquelle il se trouve confronté et/ou dans laquelle il souhaite intervenir (5). Dans la guerre invisible que constitue le chamanisme agressif (6) les chamanes

---

(3) "yeux de revenants" car les Yānomamë pensent que les hekurabë voient les êtres humains sous la forme de revenants "surnaturel" (boreribë) ; pour ce terme voir également Lizot 1975b : 9 : "terme qu'utilisent les esprits (hekura) ou les chamanes pour désigner les êtres humains".

(4) Mais aussi à combattre des entités pathogènes, à restaurer l'intégrité de l'image vitale, à la réintégrer dans le corps du patient...

(5) Pour plus de précisions ethnographiques sur les points évoqués dans ces quelques éléments de présentation nous renverrons à des études qui sont - en partie au moins - plus spécialement consacrées au chamanisme : Taylor 1974, 1976 et Colchester 1982 : 521 à 526 et 534 à 538 pour les Sanɨma et Lizot 1976 : 117-181 pour les Yanōmamɨ. Ces textes, relatifs à d'autres sous-groupes dialectaux, donnent cependant parfois des informations qui ne correspondent pas à celles que nous avons pu recueillir chez les Yānomamë.

(6) On dit hekurabë nabë shimāɨ ou ...wayu shimāɨ, ou ...naiki shimāɨ: litt. "envoyer-ennemis-des-hekurabë", "envoyer-dangereux-agressif-des-hekurabë", "envoyer-affamés de chair-des hekurabë" ; toutes expressions qui désignent également la menée d'incursion guerrière.

yānomamë ont, en l'occurence, recours à un type très spécifique d'esprit auxiliaire qu'ils nomment në wanibë ihirubë : "enfants d'esprits maléfiques de la nature " : në wanibë ihirubë shinō wayu shimāɨ tharahe... shaburithëbënë... brahatherithëbë nomamāɨha... :
" ils envoient seulement en guerre des enfants d'esprits maléfiques (7)... les chamanes... pour faire périr les gens lointains...".
L'utilisation comme hekurabë d'"enfants d'esprits maléfiques" est traduite par l'expression suivante :
në wanibë ihirubënë hekura braɨeɨtharahe :
"les enfants d'esprits maléfiques ont l'habitude de faire une danse de présentation en tant qu'hekura".
Quatre "esprits maléfiques" në wanibë m'ont été signalés pour avoir des "enfants" utilisés comme hekurabë agressifs par les chamanes : Honitao, Omamari, ɨramari, mais surtout Kōimari. Ce dernier a d'ailleurs donné lieu à la formation d'un verbe dénotatif : koieɨ qui désigne de façon générique ce type d'agression chamanique. Ainsi, à une question sur la nature des symptômes par lesquels une telle étiologie est déterminée, un de nos informateurs a-t-il répondu par la formule suivante : waiha ai ihiru a koierihetëhë wa thë a tanë ! :
"plus tard lorsqu'ils attaqueront un autre enfant tu le verras !".

Nous donnerons ici une brève description des caractéristiques de ces quatre "esprits maléfiques" :

Honitao :
L'esprit maléfique du poisson honi : "pirarucu" (Arapaima gigas, Osteoglossidae dont la partie postérieure est rougeâtre et qui peut atteindre 100 kg et plus de deux mètres (Von Ihering 1968 : 557)). Se présente sous forme d'un humanoïde au corps rouge et brûlant, nimbé d'une clarté éclatante, qui

---

(7) Voir sur les esprits maléfiques në wanibë: Albert 1984a : III.III.1 (pp. 170-182).

vit au fond de lacs du cours inférieur des rivières en direction du lever du soleil (8). On le nomme aussi quelquefois Bonimëshiikë : "esprit maître de la saison sèche" (de bonimëshiitëhë : "le temps sec"). Honitao est en effet considéré comme un des esprits de la nature responsable de la saison sèche en ce qu'il brûle le feuillage de Maahi "l'arbre de pluie" qui s'élève dans le monde souterrain (hwei thë bebiha) et donne origine aux précipitations de la saison humide (mā u hokitëhë : "le temps des crues").

On dit aussi que lorsqu'il a froid et qu'il veut se nourrir de poisson Honitao assèche les eaux à l'aide d'un disque brûlant (comparé à la platine de terre cuite mahe sur laquelle les femmes yānomamë font cuire leurs galettes de manioc).

ɨramari :

L'esprit maléfique du jaguar ɨra (Panthera onça), entité associée à la saison sèche qui vit au couchant, dans "la poitrine du ciel". C'est également un être humanoïde et l'on dit que son corps est semblable à un brasier (il est un fils de l'esprit maléfique du soleil : Mothokari). Il convient de noter ici qu'au contraire des Yanōmamɨ et des Sanɨma (Lizot 1975b : 35 et Taylor 1974 : 50) les Yānomamë ne font pas de ɨra un terme générique désignant la classe des Félidés (désignée en yānomamë par tɨhɨ) mais le nom d'une variété de jaguar (9) particulièrement féroce, de très grande taille, au sommet du crâne de couleur fauve, peu tacheté, à queue courte et qui habite les montagnes (10).

---

(8) Sur l'association Arapaima gigas/soleil, cf. Lévi-Strauss 1968 : 110.

(9) tɨhɨ a ɨra... ai thë māi... ɨra tɨhɨ wāha kuwa : "le jaguar ɨra... ce n'est pas autre chose... ɨra est un nom de jaguar".

(10) Helena Valero dans le récit de sa captivité (Biocca 1968 : 91-92) mentionne un jaguar que l'on peut rapprocher du ɨra yānomamë : "C'était un jaguar que je ne connaissais pas : ce n'était pas un jaguar tacheté, ni un jaguar rouge comme ceux qu'ils appellent kintanari. C'était un jaguar marron et il avait sur la tête de longs poils ; c'était le jaguar des rochers".

Omamari :
L'esprit maléfique du démiurge de la mythologie yānomamë : Omamë a (11). Il s'agit encore d'un être humanoïde, cette fois très velu et barbu, doté de longues dents ("comme des défenses de cochon sauvage") et qui vit à l'intérieur des pics montagneux. Egalement associé à la saison sèche et à la direction du couchant.

Kōimari :
L'esprit maléfique du "Faucon rieur" (Herpethotheres cachinnans) : kōikōiyomë ; humanoïde à peau très blanche couverte d'ornements de coton d'un vermillon éclatant qui vit au sommet des montagnes (12).

On considère que ces hekurabë "enfants d'esprits maléfiques" (13) sont envoyés par les chamanes selon une trajectoire aérienne. Toute brise soudaine (watori) qui vient balayer l'habitation collective est ainsi interprétée comme le passage d'un vol de hekurabë maléfiques. Les chamanes de la communauté qui se juge ainsi visée entrent alors immédiatement en action pour repousser ces agresseurs invisibles à l'aide de leurs propres esprits auxiliaires et lancer une contre-attaque sur la communauté d'où ils proviennent.

Les hekurabë maléfiques sont censés être dotés d'armes surnaturelles ; essentiellement des machettes (kama hekura a

---

(11) Omamari Omamë a në wani kuwa : "Omamari est Omamë sous forme d'esprit maléfique".

(12) "kōi ! kōi ! kōi !" est l'onomatopée de l'appel de ce faucon qu'imitent les chamanes lorsqu'ils invoquent son esprit maléfique. Voir Lizot 1975b : 66, Kōimawë : "démon cannibale qui cache les âmes pour les dévorer" et 1976 :180, Kōimawë : "esprit d'un Falconidé".

(13) Les "esprits maléfiques" décrits ci-dessus ne sont pas des entités uniques mais des classes d'êtres qui eux-mêmes ont des myriades d'"enfants" dont disposent les chamanes pour agresser leurs victimes.

në boobɨ) ou des fléchettes (... a në rihumabɨ) avec lesquelles ils découpent ou transpercent l'image vitale de leurs victimes. Après avoir ainsi affecté cette composante vitale fondamentale de la personne visée ils s'en emparent et l'entraînent avec eux pour la dévorer ou, si leur agression se trouve contrecarrée, pour y introduire un certain nombre d'objets pathogènes avant de l'abandonner dans leur fuite.

Ces corps étrangers pathogènes : hekura a në matihibɨ, produisent plusieurs symptômes caractéristiques dont ils sont la métaphore matérielle :

+ kanahikë : une sorte de croix de Saint-André miniature qui, fichée dans la gorge, provoque la suffocation,

+ shinano ū yobi shiiwanihi : un écheveau emmêlé de coton ardent qui, venant enserrer la poitrine, y provoque une fièvre intense.

Les blessures occasionnées par les machettes et les fléchettes magiques des hekurabë maléfiques (manuno et niyano) sont considérées comme l'origine de pertes de conscience soudaines ou de douleurs internes aiguës et localisées. Seules les fléchettes magiques peuvent quelquefois subsister à titre d'objet pathogène dans le corps spirituel de la victime :

+ rahaka wei tuku : "une petite pointe de flèche lancéolée blanche" qui provoque une douleur intense et aiguë (les coups de machette produisent des évanouissements brusques).

Les symptômes produits par une agression chamanique peuvent être récapitulés de la façon suivante : évanouissement soudain, yeux révulsés, convulsions toniques, très haute fièvre, suffocation et éventuellement douleurs musculaires ou viscérales aiguës. Ce type de syndrome, à évolution extrêmement rapide, mais le plus souvent sans issue létale, touche en premier lieu les enfants (14).

---

(14) Dans les deux cas dont nous avons été le témoin, il s'agissait de crises paludiques. Une réflexion telle que celle qui suit atteste également de l'importance des maladies d'enfants dans les accusations invoquant le chamanisme agressif : Ōhotai a shinō shaburi huumamamaki a nomarayoma... a mi...

On dit pour décrire l'activité prédatrice des hekurabë maléfiques qu'ils "prennent", "coupent" ou "mangent" les enfants (ihirubë teɨ, manubraɨ, wabraɨ) et du chamane qui les a envoyés qu'il les a naiki shimāɨ (litt. "envoyer-affamé de chair") ou naiki buraɨ (litt. "appeler pour une incursion guerrière-affamé de chair").

Un chamane qui a envoyé des esprits auxiliaires maléfiques pour dévorer les enfants d'une communauté lointaine se soumet au rite de réclusion des meurtriers (unokaimu) au même titre qu'un guerrier ou un sorcier homicide (15).
hekurabë bë hɨe unokai katɨoshoao : "le père des esprits auxiliaires amarre son hamac "avec la marque" (en état rituel de meurtrier)" (16).

L'envoi de hekurabë maléfiques est généralement imputé

(suite 14) ihirubë bëɨmi manëbi... ihirubë nomāɨmi manëbi : "Ōhotai (nom propre) seulement nous agressait par son chamanisme mais il est mort... il n'est plus... ainsi on le constate, les enfants ne sont plus malades... ils ne meurent plus".

(15) Lizot 1976 : 153 dit que les chamanes meurtriers ne se soumettent pas au rite unokaimu chez les Yanōmamɨ. Pourtant ces chamanes "mangent des âmes" (op. cit. : 166, 171, 178 par exemple) et certains décrivent très précisément leur état après cette dévoration en des termes qui rappellent le cannibalisme figuré des guerriers unokai (p. 178, 181-182). Voir également Lizot 1985 : 161 : "los chamanes hacen como si fueram canibales cuando devoram simbolicamente el pei kë mɨamo (image vitale NBA) de una persona a la que quierem matar". Sur le chamanisme agressif yanōmamɨ voir Biocca 1968 : 42, 195, 196, 284-286, 415 et Lizot 1976 : 136, 153-155, 159-165, 167-168, 180, 182. Sur les Sanɨma Taylor 1976 : 32, 38, 39 et Colchester 1982 : 508, 561.

(16) Les hekurabë maléfiques sont par ailleurs tenus responsables d'infortunes non-biologiques telles que la destruction d'habitations ou de plantations, la mise en fuite du gibier autour d'une communauté ou d'infortunes biologiques non-humaines comme le meurtre d'un chien de chasse réputé. Il est également à noter que les agressions de hekurabë peuvent rendre compte d'affections bénignes telles que de simples douleurs localisées que l'on imputera à l'impact de leurs fléchettes (l'attaque chamanique dans ce cas est interprétée comme une tentative avortée ou incidente). Ce type d'étiologie ne relève alors pas du cas des maladies rāākai mais de celui des maux mineurs mono-symptomatiques et transitoires neni.

à des communautés géographiquement et sociologiquement inaccessibles dont la trajectoire migratoire est convergente ou divergente de celle du groupe local de référence. Convergente, il s'agit de communautés à peu près inconnues qui tendent à s'en rapprocher de telle manière qu'elles peuvent devenir à même d'entrer dans sa sphère d'interaction politique effective. Divergente, il s'agit alors de groupes avec lesquels il a pu entretenir, dans un passé relativement lointain, des relations guerrières mais que les aléas migratoires ont relégués hors du champ de ses interactions socio-politiques actuelles. Les accusations (ou les actions) de chamanisme agressif portent donc essentiellement sur la classe des ennemis virtuels ou anciens (17) que les Yānomamë désignent par les expressions hwāthohothëbë (litt. "les gens peut-être") ou nabëthëbë hwātho (litt. "les gens peut-être hostiles"). Classe qui comprend donc à la fois des groupes locaux naguère (plus d'une génération) géographiquement "à portée" d'incursion guerrière et des groupes avec lesquels on n'entretient plus ou pas encore de relations politiques effectives mais qui ne sont pourtant pas totalement inconnus puisque la rumeur intercommunautaire en rapporte sporadiquement l'existence et la localisation.

L'hostilité qui prévaut à l'encontre de cette classe d'ennemis s'exerce donc essentiellement dans le domaine des échanges d'agressions (prédations) symboliques que met en forme le chamanisme agressif ; les représailles ne peuvent ici que demeurer parfaitement analogues à l'attaque chamanique qui les suscitent. Et ce système vindicatoire repose, là encore - mais cette fois uniquement - sur un échange rituel de prédations figurées : unokai nomɨhɨāɨ (litt. "rendre réciproque l'état rituel d'homicide").

---

(17) Il s'agit là de la norme yānomamë. Sa réalisation statistique est moins claire (cf. Annexe I) : un nombre important de diagnostics de maladies et de causes de morts attribuées au chamanisme agressif et à l'agression des doubles animaux ayant été relevés sans qu'il ait été possible de déterminer précisément les coordonnées historiques et socio-politiques des agresseurs, il demeure difficile de distinguer nettement à ce niveau le cadre sociologique d'opération de ces deux types de pouvoir pathogène (cf. Tableaux 33, 34 et 35).

On doit cependant noter ici qu'existe dans la culture yānomamë une seconde forme de chamanisme agressif qui vise des communautés relativement proches contre lesquelles la communauté de référence mène habituellement des raids guerriers tangibles ; groupes qui entrent donc dans la catégorie des nabëthëbë : l'ensemble des ennemis actuels.

Mais, alors que le chamanisme agressif du premier type est conçu comme un substitut à la guerre, ou plutôt, comme une guerre menée par des moyens invisibles (par hekurabë interposés) (18) le second n'est considéré que comme une sorte d'adjuvant guerrier (19). Il s'agit en effet d'un chamanisme d'agression mené durant les incursions guerrières afin de préparer l'irruption des guerriers en neutralisant au préalable leurs adversaires par des moyens magiques.

Arrivés à quelque distance du village que les raiders se préparent à attaquer, alors qu'ils s'arrêtent pour bivouaquer en forêt, les chamanes effectuent une séance d'invocation qui lancera leurs esprits auxiliaires en avant-garde guerrière : hekurabë wayu barɨoki : litt. "les esprits auxiliaires vont-dangereux-en avant".

---

(18) L'association du chamanisme agressif à la guerre est implicite dans la terminologie guerrière utilisée pour décrire l'envoi des esprits auxiliaires maléfiques par les chamanes : nabë shimāɨ : litt. "envoyer-hostile", wayu barɨamāɨ : litt. "lancer en avant-garde-dangereux"... Elle l'est aussi dans le fait qu'agression chamanique et agression guerrière sont toutes deux conçues comme des formes de prédation cannibale figurées donnant lieu à l'effectuation d'un rite identique (unokaimu cf. Ch. XI).
Certains énoncés de nos informateurs rendent cependant cette association explicite en présentant le chamanisme agressif comme une forme de guerre invisible à distance :
Ohotai a shinō shaburi wayu huu. . nëhë waniboyu ahateotëhë thëbë wayu huu waoto : "seul Ohotai (nom propre) nous agresse sous forme d'esprit chamanique... lorsque les gens se vouent une inimitié réciproque et qu'ils sont proches ils font la guerre ouvertement".

(19) Pour un travail récent sur une relation similaire entre chamanisme et guerre, chez les Achuar d'Equateur et les Baruya de Papouasie Nouvelle Guinée, - guerre invisible à distance et concours aux incursions guerrières - voir Descola et Lory 1982.

Il est dit que ces esprits auxiliaires maléfiques sont cette fois envoyés par voie souterraine et, se déplaçant à une très grande vitesse, qu'ils surprennent leurs victimes sans méfiance en les blessant brusquement de leurs machettes ou de leurs fléchettes surnaturelles.
Ce type d'attaque invisible a pour but d'affaiblir les habitants de la communauté que les guerriers s'apprêtent à assaillir et ainsi de réduire leur capacité de résistance et de contre-attaque (20) :
shaburibënë yahitheribë shëbramanihe... riya thëbë hoshibramanë :
"Les chamanes font frapper surnaturellement les habitants de la maison collective (par leurs esprits auxiliaires)... pour les mettre à mal".
Atteints par les armes magiques des hekurabë ces derniers - malades, perclus de douleurs et sans forces - seront alors censés demeurer étendus dans leurs hamacs sans réaction lors de l'attaque ou se déplacer avec une telle lenteur qu'il deviendra un jeu d'enfant de les flécher.

Inversement, les hekurabë des chamanes de la communauté visée ne sont pas moins considérés comme dangereux par la troupe des guerriers. Lorsque ceux-ci se trouvent proches de leur objectif, au cours de leurs derniers bivouacs, ils ne manquent pas ainsi de prendre soin de se soustraire à la vigilance des esprits auxiliaires de leurs futures victimes en fichant dans le sol autour de leur campement une sorte de rideau de vastes feuilles du palmier "pataua" (21).
Une précaution plus drastique peut être encore prise. Les guerriers édifient dans ce cas un petit abri forestier (naanahi (22)) sous lequel leurs chamanes attirent progressivement les

---

(20) Il n'est pas rare en effet d'entendre relater des raids dans lesquels les assaillants se sont trouvés rapidement débordés puis impitoyablement pourchassés par leurs "victimes".

(21) Ce palmier "pataua" (en brésilien) : Jessenia pataua, dont les fruits sont très appréciés des Yānomamë, est nommé par eux kōanarimësikë (Voir Anderson : 1977 : 10).

(22) Abri triangulaire rapidement édifié lors de voyages ou d'expéditions collectives de chasse ou de collecte.

hekurabë adverses par des chants à voix basse. L'abri est alors brusquement fracassé et les esprits indésirables pris au piège, anihilés. Leurs "pères", chamanes de la communauté menacée, s'en trouvent ainsi complètement neutralisés (rāākai bra : "ils gisent,"malades"") et il n'en est,dans ces conditions, que plus aisé de les achever par une flèche bien placée lors du combat, cette fois physique, devenu imminent.
Les hekurabë de leurs victimes peuvent en fait entraver l'incursion des guerriers de plusieurs manières. D'abord, bien entendu, en dénonçant leur approche mais aussi en les criblant de fléchettes magiques ou en leur tailladant le corps à l'aide de leurs machettes surnaturelles rendant leur disposition physique peu propice à la poursuite du raid. Enfin, un hekura d'un type particulier, Ayōkōrari (23) - qui permet habituellement aux chamanes d'expectorer les objets pathogènes extraits de l'image vitale de leurs patients - peut être envoyé par les chamanes de la communauté visée pour subtiliser leurs pointes de flèches (ils les "perdent") (24). Ainsi lorsqu'un guerrier se trouve, lors d'un raid, victime d'un quelconque malaise ou d'une quelconque mésaventure, souvent passablement insignifiante, il en imputera immanquablement la responsabilité à l'action maléfique de hekurabë ennemis : se sentant découverte la troupe ne manquera pas de trouver là un excellent prétexte pour rebrousser chemin (la proportion de raids avortés est considérable dans l'histoire yānomamë).

Rappelons enfin, comme nous y avons incidemment fait allusion à la fin de notre chapitre V, que des séances chamaniques spécifiques sont réalisées au cours du rite de départ

---

(23) ayōkōra est l'oiseau Cacicus cela, un Ictéridé, le "Cacique à dos jaune" qui possède un nid en forme de goutte situé sur de hautes branches près de nids de guêpes (Schauensee and Phelps 1978 : 310) et imite les autres oiseaux (Von Ihering 1968 : 382-3).

(24) Cette pratique peut également viser des sorciers ennemis okabë qui se préparent à agresser la communauté. Ainsi lors de nos séjours nous a-t-il été plusieurs fois donné de voir un chamane yānomamë expectorer des petits paquets de feuilles contenant des substances de sorcellerie censées appartenir à des okabë puis leur envoyer des hekurabë maléfiques afin de dévorer leur image vitale.

en guerre (watubamu) afin d'assurer la préparation des guerriers. Les chamanes les plus anciens et expérimentés de la communauté y invoquent un certain nombre d'images vitales animales, mythologiques et cosmologiques, destinées à être incorporées par les raiders afin de leur conférer les qualités pratiques et symboliques requises par la menée de l'incursion projetée et l'effectuation du rite qui la clôturera. Ces chamanes se chargent également d'effectuer une sorte de rite thérapeutique qui consiste à "chasser des bras des guerriers" (wayubë bokobë nëhë yashu) les "esprits du sommeil" (manashiribë) et de "la mauvaise chasse" (sirasiraribë) afin de leur permettre de décocher leurs flèches avec la célérité et l'efficacité qui leur seront indispensables (25).

En conclusion, nous avons donc affaire à deux formes de chamanisme agressif : l'une qui en fait un substitut de la guerre (contre les nabëthëbë hwātho : "les gens peut-être hostiles") et l'autre un adjuvant aux incursions guerrières (contre les nabëthëbë : "les gens hostiles"). Nous avons donc ainsi :

(+/- ; Présence/absence)	chamanisme agressif I	chamanisme agressif II
létalité	+	-
proximité socio-géographique des victimes	-	+
guerre	-	+
Tableau 10	substitut de la guerre	adjuvant guerrier

---

(25) Un certain nombre d'autres précautions magiques se trouvent

Faits qui établissent l'étroite interdépendance et la stricte complémentarité du chamanisme agressif et de la guerre.
Tant dans la pensée que dans l'action l'un n'est jamais présent sans que l'autre y soit associé : le chamanisme agressif est une guerre invisible à distance et la guerre ne peut se dispenser du soutien du pouvoir chamanique.
Leur importance relative dans l'agression est inversement proportionnelle en fonction de la distance socio-géographique : au loin, lorsque la guerre s'avère inopérante le chamanisme agressif domine ; à proximité, où l'hostilité ouverte est de mise, le chamanisme agressif n'intervient plus que d'une manière subordonnée.
Enfin tous deux opèrent dans une sphère socio-politique homogène située entre les alliés (nohimotimëthëbë) et les inconnus (tanomaithëbë), celle éminemment labile des ennemis (nabëthëbë), qu'ils soient actuels, virtuels ou anciens :

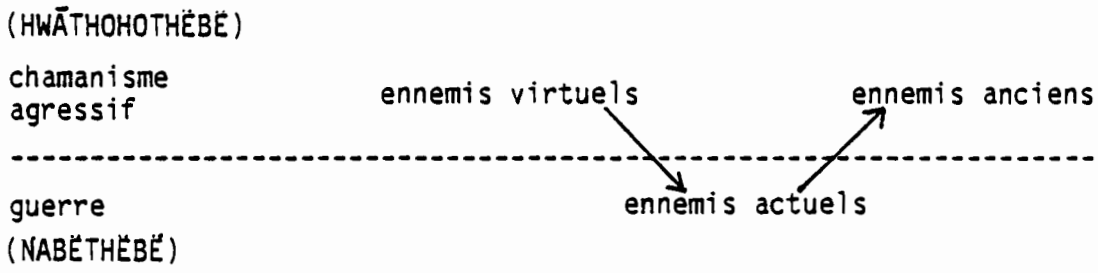


FIGURE 16

Le chamanisme agressif à l'encontre des ennemis virtuels ou anciens, peut donc à juste titre se voir considéré comme un chamanisme guerrier par excellence.
Parmi les modes d'agressions létales imputées aux actions maléfiques humaines (26) il est permis de ce fait de le rapprocher de la sorcellerie des okabë qui constitue comme lui

---

(suite 25) généralement prises tant par les guerriers qui s'apprêtent à effectuer un raid que par les membres des communautés qui redoutent ces incursions. Beaucoup sont identiques à celle que nous avons décrite dans notre chapitre précédent à propos de la sorcellerie guerrière.

(26) "sorcellerie par prise d'empreinte", "sorcellerie guerrière", "chamanisme agressif", "agression des doubles animaux".

un substitut à la guerre ouverte mais qui opère de façon symétrique et inverse :

ōkara huu ("aller sous forme de sorcier") : incursion secrète par des humains auprès de victimes relativement proches (ennemis actuels)

shaburi huu ("aller sous forme d'esprit chamanique") : envoi d'entités surnaturelles invisibles à l'encontre de victimes relativement lointaines (ennemis virtuels ou anciens).

A la lumière des considérations qui précèdent il devient par ailleurs évident que la guerre, telle que la conçoivent les Yānomamë, ne se réduit pas à son aspect de violence armée collective sur lequel de trop nombreux auteurs se sont plus - avec ethnocentrisme - à insister.
Il convient à notre sens plutôt de la considérer comme une indissociable combinaison politico-symbolique de trois formes fondamentales d'échanges d'agression entre ennemis de divers degrés (actuels, virtuels ou anciens) : les incursions guerrières (wayu huu), les incursions de sorcellerie (ōkara huu) et le chamanisme agressif (shaburi huu). Echanges de violences effectifs ou symboliques qui se fondent tous en dernière instance sur le plan rituel en un système d'échange de prédations figurées (exo-cannibalisme guerrier du rite d'homicide uno-kaimu).

Nous reviendrons de façon détaillée sur cet aspect de la logique symbolique du politique yānomamë dans notre chapitre suivant (XI). Mais avant, nous achèverons notre analyse du système des pouvoirs pathogènes par la présentation d'un quatrième et dernier type d'agression maléfique humaine ; le meurtre des doubles animaux.

2) L'agression des doubles animaux (27) :

Tandis que tous les pouvoirs pathogènes examinés jusqu'à présent étaient censés opérer sur l'image vitale (bei a në ūtūbɨ) de la victime, principalement par l'entremise d'un vecteur surnaturel (esprits auxiliaires chamaniques) ou doté de propriétés surnaturelles (substances de sorcellerie) (28), celui dont il est ici question consiste essentiellement (29) en l'agression physique d'un constituant externe de la personne : l'alter ego animal (bei a në rishibɨ).

Au contraire de toutes les autres catégories d'actions maléfiques présentées jusqu'ici il ne s'agit donc pas d'une forme d'agression dont le nom du vecteur entre dans la composition d'une catégorie diagnostique qui la dénote en une expression du type : vecteur étiologique + uno (marque de...). Ni l'acteur (un chasseur anonyme et lointain), ni l'action (meurtre ou capture parfois précédé d'ensorcellement), ni les moyens de cette action (flèche, massue, liane, éventuelle substance de sorcellerie) ne sont en effet spécifiques à ce mode d'agression. Cette spécificité revient ici uniquement à la composante de la personne sur laquelle porte l'attaque.

A ce titre plusieurs verbes sont formés pour couvrir ce registre étiologique à partir de termes qui la désignent (ou y font allusion) :

-rakamu : "douleur perçante" (rakaimë) + mu ("être en état de")

---

(27) Sur la question de l'agression des doubles animaux chez les Yanōmamɨ voir Chagnon 1968a : 48-50, Biocca 1968 : 47-49 et Lizot 1976 : 227-228 ; chez les Sanɨma voir Colchester 1982 : 446-448 et 527.

(28) Seule une forme de sorcellerie guerrière met en jeu (cf. chapitre IX.1) une agression physique de la victime qui "parachève" l'effet d'un maléfice initial.

(29) Il arrive parfois qu'une projection de substance de sorcellerie vienne permettre l'agression physique d'un double animal.

(cette douleur est celle qui est attribuée à la pointe flèche fichée dans le double animal de la personne).
- në rishimu : "double animal" + mu
- yaromu : "gibier" + mu

Mais également des expressions du type :

- yaro e waremahe : "on a mangé son double animal" (expressions dans lesquelles waremahe : "on a, ils ont mangé" peut être spécifié en : niyabraremahe : "on a fléché", shëbra-remahe : "on a frappé, tué").
- rishi a në rāāmu : "le double animal est atteint d'un "mal"
- yaro a kuwabɨo : "c'est simplement le gibier (qui est atteint)".

Il convient cependant de noter que la catégorie diagnostique générique yānomamë thë uno ("marque d'un être humain") peut être également employée dans certains contextes pour dénoter les affections attribuées à l'agression physique du double animal (notamment, lorsqu'il s'agit de les opposer à des maladies imputées à la malveillance humaine usant de vecteurs surnaturels : chamanisme agressif, sorcellerie). yānomamë thë uno (agression humaine) fonctionne dans ce cas en opérant à deux "niveaux de contraste" inclusifs, respectivement en opposition aux agressions non humaines (yai thë uno) et aux différentes formes d'agressions humaines par des moyens surnaturels (hekura uno : "marque d'un esprit chamanique maléfique", hënɨ uno : "marque d'une substance de sorcellerie"...).

Revenons, après cette brève analyse d'un point de détail de la nosologie yānomamë, aux représentations qui s'y rattachent.
Nous avons donné une définition du double animal et de ses propriétés dans notre chapitre consacré à la description des composantes de la personne (30). Qu'il nous suffise de

---

(30) Voir supra Chapitre V pp.150-156 e plus spécifiquement sur l'incidence de la notion de double animal dans la classification sociale : pp. 155-156.

rappeler ici que les analogues animaux des membres d'une communauté sont censés vivre sur le territoire de groupes locaux lointains et potentiellement ennemis avec lesquels ne sont et ne seront entretenues aucunes interactions sociales et politiques bien que la rumeur politique véhicule une idée floue de leur identité et de leur localisation (ce sont des tanomaithëbë : "des gens que l'on ne connaît (voit) pas"). Ceci alors qu'inversement on considère que les alter ego animaux des membres de ces groupes habitent la forêt qui entoure la communauté de référence.

Distribués de façon croisée les doubles animaux se voient donc symétriquement agressés par les habitants des maisons collectives près desquelles ils ont élu domicile.

Ils sont le plus souvent fléchés par les chasseurs : kihamë Shamashiiboraha Barahɨribënë (31) yaro a niyabraritëhë hweiha yānomamë a nomarayu... niyabraɨmaōtëhë hwei yamakë rāāmu mi... :
"là-bas lorsque à "la chute d'eau de l'excrément de tapir" les Barahɨri flèchent un double animal un Yānomamë meurt ici... lorsqu'il ne le font pas ici nous ne sommes pas malades...".

Mais ils peuvent être parfois au préalable les victimes d'actions de sorcellerie. Leur agresseur souffle alors dans leur direction, à l'aide d'une courte sarbacane, des fléchettes de bois de palmier portant, enroulée dans un fragment de coton, une substance de sorcellerie (32) :
rishi horabrarietëhë a borebɨ kerayu... kerɨnë thë shëbrarihe... :
"lorsqu'un double animal se voit "souffler" une substance de sorcellerie il tombe, inconscient... une fois tombé on le met à mort ("on le frappe à l'aide d'un pieu")".

---

(31) Pour ce toponyme et ce nom de groupe voir supra note 30 p. 15

(32) Il s'agit d'une technique employée généralement par les sorciers ennemis (okabë) ; voir pour plus de détail infra Ch. IX.1.

Ils peuvent enfin être simplement capturés et ligotés. Ainsi le cas d'un enfant atteint d'un très gros abcès qui lui déformait la bouche dont on m'a dit qu'on avait "ligaturé la gorge de son double animal" (yaro rishi ūremisi ōkakemahe). On associe souvent ainsi des affections graves mais réversibles à ces cas de capture (enfants (33)) ou à de simples blessures (adultes) du double animal. L'évolution létale rapide d'une maladie attribuée à l'agression de l'alter ego animal sera par contre associée au fait qu'il aura été achevé après avoir été capturé ou blessé.

Rappelons ici qu'un lien de gémination, de consubstancialité est censé unir la personne et son analogue animal :
... hwei bei sikë kuwa bɨo... bei a në rishibɨ ōshi yayë kuwa... rishi shëbrarietëhë bei sikë nomaetoreasharirayu :
"... cette enveloppe corporelle existe simplement... c'est le double animal qui est le véritable corps spirituel... lorsque l'on tue le double animal l'enveloppe charnelle meurt par répercussion !".
Lorsque l'alter ego animal d'une personne se trouve atteint ainsi par la flèche d'un chasseur, un chamane est à même de voir, dans le corps de la victime, au cours de sa transe thérapeutique sous hallucinogène, une forme immatérielle de la pointe de cette flèche qui a pénétré le corps de l'animal rishi :
rishi niyabraɨtëhë shaburinë uno në mëri... bei ōshiha yakōana namo norami hëa... :
"lorsqu'on flèche le double animal le chamane reconnaît la marque (pathogène) dans le corps spirituel... la pointe de flèche y demeure sous forme immatérielle".
C'est cet objet pathogène qu'il s'efforcera alors d'extraire au cours de sa cure avant d'envoyer ses esprits auxiliaires soustraire le double animal blessé à ses agresseurs.

---

(33) Le double animal des enfants peut être également victime de sa propre maladresse ou de l'antagonisme de ses congénères : quelques cas de maladies d'enfants caractérisées par un état semi-comateux (sikë nomāɨ : "l'enveloppe corporelle perd conscience, se meurt") ont été ainsi attribués au cours de mon enquête à des chutes de leur double animal (seul ou poussé par un "frère").

Cette pointe de flèche intangible logée dans le corps spirituel du malade, enduite de drogue ou de curare, provoque chez lui des vomissements de substances amères. Une douleur aiguë lui tenaille les entrailles, rakaimë shatio "une douleur perçante est plantée", provoquée par la pointe de flèche fichée en lui :
sharaka namo bei ōshiha a rukëɨtëhë rakaimë maketeaetorerayu bei sikëhamë :
"lorsque la pointe de flèche s'enfonce dans le corps spirituel une douleur perçante se répercute en superficie vers l'enveloppe charnelle".
Le malade est alors envahi d'un froid (sai) persistant et saisi de vertiges (mōebɨ) ; des phosphènes en forme d'alignements de stries régulières s'agitent sans cesse devant ses yeux (mamobë shenishenibraɨ), sa respiration devient imperceptible (hereheremu mi), puis il se trouve plongé dans un état second (sikë nomāɨ : "son enveloppe charnelle perd conscience, meurt"), son corps devient mou, ses paupières lourdes...
L'évolution de la maladie est très rapide ; la mort soudaine (nomāɨ robe), sans altération visible du corps (wite nomāɨ : "on meurt gras") :
brahaiha ai thëbë yānomamë a në rishibɨ shëbrakitëhë hweiha a wite nomabashiki ! :
"lorsqu'au loin d'autres gens tuent le double animal d'une personne ici cette personne meurt "grasse"".

Imputé à des groupes lointains avec lesquels la communauté n'entretient strictement qu'une relation d'hostilité symbolique, ce type de maladie (rishimu), lorsqu'il est censé avoir provoqué la mort, n'engage que des représailles d'une nature analogue. Un parent (consanguin ou affin direct yayë) du défunt s'emploiera ainsi à flécher sur son parcours de chasse un animal qu'il considère être le double animal des lointains mais habituels agresseurs des alter ego animaux des membres de sa propre communauté.
Il s'astreindra ensuite à effectuer un rite de réclusion des meurtriers (unokaimu) en tous points semblable à celui que suivent les guerriers (wayubë), les sorciers (okabë), les

chamanes ennemis (shaburibë) et ceux qui assurent le traitement létal des "empreintes" lorsque leurs agressions sont couronnées de succès (34).

L'agression des doubles animaux est généralement invoquée pour interpréter des affections - plutôt létales - qui touchent en priorité les enfants et les femmes. L'alter ego animal des femmes et des enfants est en effet considéré comme mohoti : "oublieux, écervelé, imprudent" donc, par définition, plus vulnérable à la prédation des chasseurs ennemis. Rappelons également que les rishi féminins sont généralement des animaux terrestres alors que ceux des hommes sont plutôt des animaux aériens ou arboricoles (35) et que la maladresse de ceux des enfants suffit à les exposer à des mésaventures qui ne requièrent aucun concours extérieur.

N'engageant aucune mobilisation politique ni représailles tangibles on dit souvent d'une personne dont la mort a été causée par le meurtre de son double animal :
yaro a kuwo bɨroma ou a nomabërayoma : "c'était simplement son animal" ou "elle est morte simplement".
Mais si l'imputation d'un décès à une agression du double animal perpétrée par un individu anonyme appartenant à un ensemble imprécis de communautés lointaines (tanomaithëbë : ennemis inconnus) est ainsi, par définition, d'une portée pratique nulle, elle n'en est pas moins d'une importance cognitive fondamentale. Cette hostilité symbolique est en effet avant tout une "hostilité structurale" qui fixe la limite extérieure de l'espace intercommunautaire de l'altérité

---

(34) Pour le rite unokaimu effectué à la suite du meurtre d'un double animal chez les Yanomami voir Lizot 1976 : 228 ; chez les Sanima voir Colchester 1982 : 447.

(35) Les femmes sont : haya (Mazama americana), hõamëhõamë (probablement : Speothos venaticus), shama (Tapirus terrestris)... soit respectivement Daguet rouge (Cervidés), Chien des buissons (Canidés), Tapir (Tapiridés) ; les hommes mohumë (Harpia harpyja), wakamë (Turdus albicollis), werehe (Amazona farinosa), iro (Alouatta seniculus), mais aussi tɨhɨ (Panthera onça)... soit : Aigle harpie (Accipitridés), Grive à gorge blanche (Turdidés), Amazone farineuse (Psittacidés), Singe hurleur (Cébidés) et Jaguar (Félidés).

et de la létalité posé par la théorie politique yānomamë. Clôturant ce champ de relations, conçu comme un continuum de différenciations sociales (Ch.VII.1) et d'échanges de violences symboliques (Ch.VIII à X), elle en assure la cohérence en tant que système intellectuel et en tant que totalité politique.

A ce titre, de la même manière qu'il nous a été donné de constater que "sorcellerie guerrière" et chamanisme agressif se trouvent associés en un rapport de symétrie inverse, il nous est ici permis de considérer qu'une relation logique du même ordre prévaut entre meurtre du double animal et "sorcellerie par prise d'empreinte".

Ainsi si l'agression des alter ego animaux marque, comme nous venons de le voir, la limite externe du champ de la violence symbolique intercommunautaire yānomamë (ennemis inconnus), la "sorcellerie par prise d'empreinte" semble en souligner la "frontière intérieure" (alliés malveillants). Limite externe au-delà de laquelle s'ouvre l'espace de l'hostilité radicale (négativité ontologique et hyper-létalité) (36) ; "frontière intérieure" en deçà de laquelle règne l'alliance effective (rivalité politique et simple morbidité). Le champ des pouvoirs létaux ainsi circonscrits étant celui de l'hostilité institutionnelle intra-ethnique ("hostilité équilibrée" conçue comme prédation rituelle réciproque (37)) dont le centre de gravité est occupé par la guerre symbolique : "sorcellerie guerrière" et chamanisme agressif.

Par ailleurs, alors que ces deux dernières formes d'agression se substituent transitoirement à la guerre effective, meurtres des doubles animaux et prises d'empreintes s'y substituent totalement dans des "zones grises" de l'espace politique

---

(36) Cette extériorité du système est actuellement assumée par les "blancs" du front de colonisation que les Yānomamë considèrent dans le meilleur des cas comme une autre humanité (les plus isolés les rangent soit parmi les revenants, soit parmi les esprits maléfiques) à laquelle ils imputent, non sans raison, des pouvoirs pathogènes exorbitants (cf. Albert 1984a : III.II.

(37) Voir là encore notre chapitre suivant.

intercommunautaire qui l'excluent : dans le premier cas par défaut de proximité géographique (inconnus), dans le second par excès de proximité sociologique (alliés).
Elles agissent de plus toutes deux à partir d'une logique symbolique de la synecdoque : sur une entité (animal rishi), un objet (empreinte) dissocié de la victime et pris pour analogue de celle-ci (et non sur son propre corps à titre d'agression métaphorique comme dans la "sorcellerie guerrière" et le chamanisme agressif). Dans le premier cas ainsi, l'action létale opère sur un analogue du corps spirituel de l'agressé mis à portée de l'agresseur (chasse du double animal) tandis que dans le second elle vise un analogue du corps biologique de l'agressé mis à disposition de l'agresseur (transmission de l'empreinte).
Si l'on récapitule maintenant les articulations logiques qui organisent le champ politico-symbolique des pouvoirs maléfiques humains considérés comme létaux nous obtenons un tableau de la forme suivante :

GUERRE

	substitut transitoire	substitut permanent	
ennemis actuels nabëthëbë	incursions secrètes de sorcellerie	transmission d'empreinte	alliés malveillants nohimotimëthëbë bɨro (38)
proximité	+	++	proximité
ennemis virtuels et anciens hwãthohothëbë	envoi d'esprits chamaniques maléfiques	chasse du double animal	ennemis inconnus tanomaithëbë
proximité	-	--	proximité

Tableau 11

---

(38) On doit inclure au sein de ces alliés malveillants les uxorilocaux temporaires (turabɨrɨowibë) mais également les affins ex-co-résidents des femmes virilocales (cf. supra Ch. VIII p. 275) auxquels sont imputées une part notable des prises d'empreinte (empreintes qui en dernière instance doivent de toute manière passer par des alliés d'alliés pour parvenir aux ennemis qui en assureront le traitement létal).

Au sein de l'échantillon de 84 décès imputés à des agressions symboliques humaines analysés lors de notre enquête de terrain les quatre registres étiologiques évoqués dans le tableau 11 ont la représentation statistique suivante :

- "sorcellerie guerrière " : 68 % - "sorcellerie par prise d'empreinte" :

- chamanisme agressif : 6 % - agression du double animal :

Sur 78 diagnostics de maladie nous avons :

- "sorcellerie guerrière : 12 % - "sorcellerie par prise d'empreinte" :

- chamanisme agressif : 13 % - agression du double animal :

L'association statistique entre ces quatre types d'agression symboliques et les distances socio-politiques mentionnées dans ce même tableau est par ailleurs la suivante : (pourcentages sur la totalité des cas de maladie et de mort par catégorie diagnostique) :

- "sorcellerie guerrière"

ennemis actuels : 92 %
ensemble multi-communautaire : 5 % *
non-déterminé : 3 %

- "sorcellerie par prise d'empreinte"

alliés(d'alliés) : 33 %
uxorilocaux et ex-co-résidents : 25 %
ennemis actuels : 42 % *

- chamanisme agressif

ennemis anciens ou virtuels : 67 %
ennemis actuels : 6,5 %
ensemble multi-communautaire : 6,5 % *
non-déterminé : 20 %

- agression du double animal

ennemis inconnus : 54 %
non-déterminé : 38 %
(accident : 8 %)

(Voir Annexe I pour de plus amples détails sur nos données statistiques et en particulier pour une discussion des quelques cas aberrants par rapport à la norme indigène présentée dans le tableau 11 ci-dessus, marqués d'une * : Tableaux 34 et 3

A titre de conclusion de cette seconde partie de notre thèse, nous synthétiserons ici sous forme d'une figure et d'un tableau l'ensemble des résultats de notre analyse du champ politique intercommunautaire des agressions symboliques mis en forme par la théorie étiologique yānomamë.
Il nous sera alors possible d'aborder l'étude du système rituel yānomamë (rites d'homicide, rites funéraires) qui nous permettra progressivement d'articuler à cette configuration initiale un certain nombre de nouvelles dimensions symboliques et conceptuelles (exo- et enco-cannibalisme, relations de parenté, théories de la périodicité...) pour obtenir un modèle global du politique intercommunautaire yānomamë.

73 % des diagnostics de maladie et 53 % des causes de mort qu'il nous a été donné d'analyser relèvent d'actions maléfiques humaines (cf. Annexe I, Tableau 30) (39).
Ces agressions trouvent leur place et prennent leur sens, pour les Yānomamë, dans le cadre d'un système intercommunautaire d'échange de violences symboliques entre tout groupe local et quatre grandes circonscriptions politiques concentriques.
Ce système est par ailleurs co-extensif à celui des échanges matrimoniaux, économiques et politiques (cf. supra Ch. VII.1) mais également, nous le verrons dans nos deux chapitres suivants (XI, XII), à celui des échanges rituels.
La Figure 17, ci-après, retrace l'association entre système des agressions symboliques (pouvoirs pathogènes) et classification des relations intercommunautaires (circonscriptions socio-politiques).
Le Tableau 12 met en regard circonscriptions politiques, interactions empiriques (échanges, conflits) et pouvoirs pathogènes (normes et représentations statistiques).

---

(39) 27 % des diagnostics de maladie ont été imputés à des agressions surnaturelles. 23 % des causes de mort aux maladies "blanches" et 10 % à des agressions surnaturelles (6 % à la guerre, 6 % à la sénescence, 2 % aux violences conjugales et aux morts en couche...).

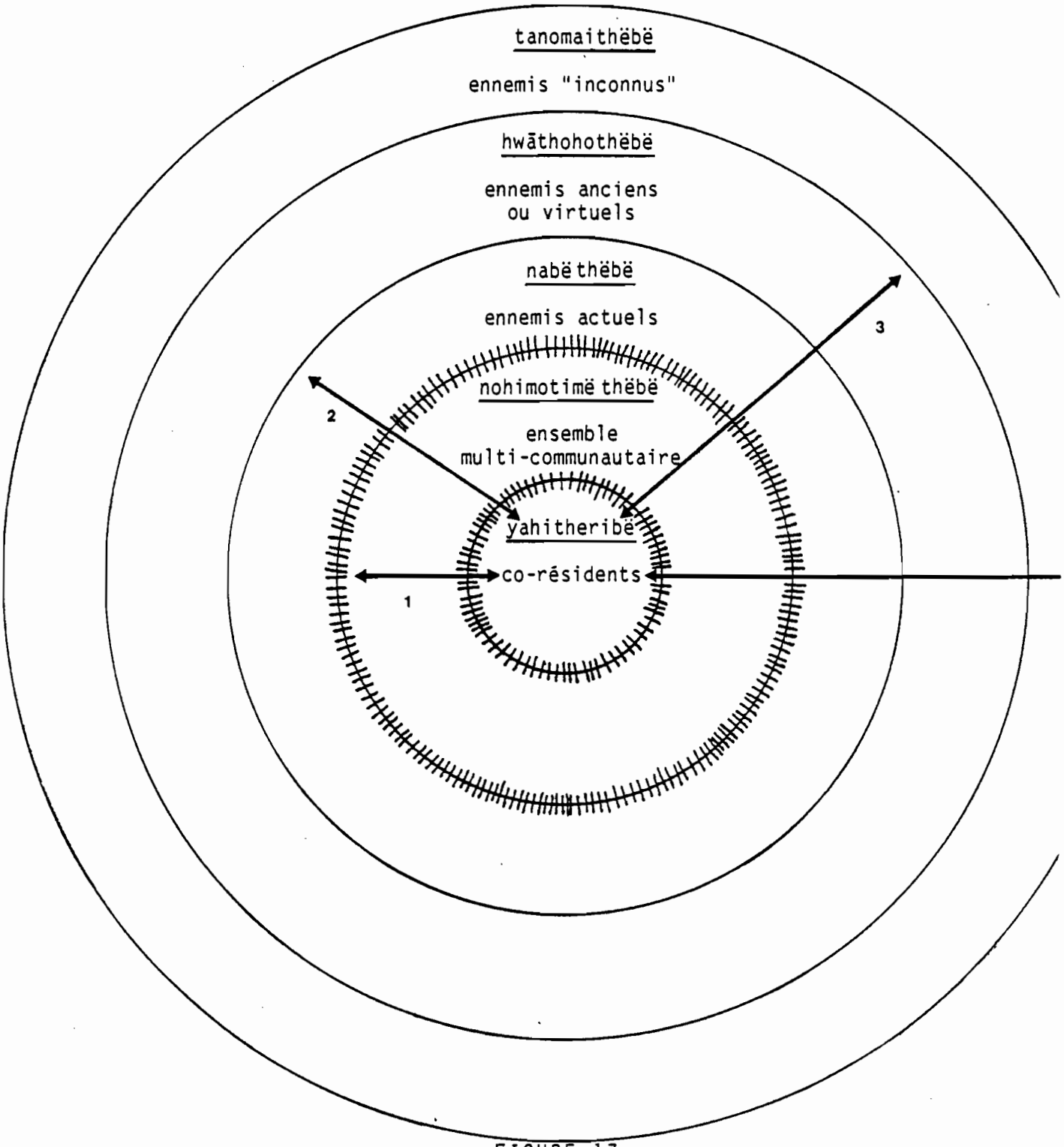


FIGURE 17

1 : "Sorcellerie d'alliance" : "Sorcellerie commune", "Sorcellerie et magie amoureuse", "Sorcellerie par prise d'empreinte" (prise et transmission) (40).

---

(40) La "sorcellerie par prise d'empreinte" opère, rappelons-le

2 : "Sorcellerie de guerre" et "Sorcellerie par prise d'empreinte" (traitement maléfique).

3 : Chamanisme agressif

4 : Agression du double animal

(suite 40) aux "frontières" internes et externes de l'ensemble multi-communautaire (nohimotimëthëbë) : elle est associée aux alliés d'alliés, aux uxorilocaux et aux ex-corésidents (zones hachurées).

Circonscriptions politiques	Interactions et conflits	Pouvoirs pathogènes	% sur 107 cas de maladie	% sur 160 cas de mort (41) (récents et anc.
yahitheribë : les co-résidents	réseau d'intermariages dense, coopérations et échanges économiques constants ; conflits anomiques menant à la fission du groupe local. Endogamie locale, réciprocité généralisée, unité politique.	Ø	0	0
nohimotimëthëbë l'ensemble multi-communautaire des groupes locaux alliés	réseau d'intermariages dispersés ; invitations cérémonielles : échanges économiques, solidarité militaire et duels rituels. Exogamie locale, réciprocité équilibrée, solidarité/rivalité politique.	Sorcellerie d'alliance (42) :		
		- Sorcellerie et magie amoureuse.....	10 %	0
		- Sorcellerie commune.....	31 %	0
		- Sorcellerie par prise d'empreinte... (prise et transmission)	-	-
		TOTAL	41 %	0
nabëthëbë l'ensemble des ennemis actuels	incursions guerrières : mariages par capture, "pillage". Réciprocité matrimoniale et économique négative, hostilité ouverte.	Sorcellerie de guerre (43)	8 %	36 %
		Sorcellerie par prise d'empreinte... (traitement maléfique) (44)	12 %	7 %
		TOTAL	21 %	43 %
hwāthohothëbë ou nabëthëbë hwātho l'ensemble des ennemis virutels et anciens.	absence de toute interaction actuelle ; relations guerrières anciennes ou virtuelles.	Chamanisme agressif (45).....	9 %	3 %
tanomaithëbë l'ensemble des ennemis inconnus	absence de toute interaction passée, actuelle ou potentielle, limite de l'univers socio-politique.	Agression du double animal.....	2 %	7 %

Notes du Tableau 12

(41) Aux 29 cas de morts analysés durant notre séjour sur le terrain, nous avons joint ici 131 cas de décès anciens issu de nos généalogies de 4 communautés (cf. Annexe I, Tableau 30).

(42) Sont ici inclus dans la "sorcellerie commune" et la "sorcellerie amoureuse" imputée à des membres d'un même ensemble multi-communautaire des cas relevant d'actions maléfiques d'uxorilocaux (alliés devenus "co-résidents") et d'ex-co-résidents (co-résidents devenus "alliés").
Ces cas représentent 7 % (uxorilocaux) et 9 % (ex-co-résidents) des diagnostics de maladie attribués à ces deux formes de magie destructive (mais aucun décès).
La "sorcellerie par prise d'empreinte" est cependant plus étroitement associée à ces positions sociales puisque 55 % des cas de décès qui en relèvent y sont associés (mais aucune maladie).

(43) 73 % des cas de maladie et de mort attribuées à la sorcellerie guerrière sont associés à sa première variante (Ch. IX.1) et 27 % à la seconde (Ch. IX.2) c'est-à-dire respectivement à l'association projection magique/agression physique et à l'empoisonnement magique (bashuwa+).
La troisième variante (Ch. IX.3) : déclenchement d'épidémie est tombée en désuétude dans la plupart des groupes de la région étudiée (cf. Albert 1984a : III.II.2).

(44) Nous avons placés ici les chiffres concernant la "sorcellerie par prise d'empreinte" car si les alliés malveillants se voient attribuer la responsabilité de la volonté de nuire (prise et transmission), seuls les ennemis qui assurent le traitement pathogène proprement dit endossent celle du décès (et sont à ce titre censés effectuer le rite d'homicide qu'il impose).
Notre tableau 11 soulignait ainsi le premier aspect de la "sorcellerie de prise d'empreinte" (intention maléfique) tandis que notre tableau 12 met l'accent sur le second (conséquences létales).

(45) Le chamanisme agressif utilisé comme adjuvant guerrier n'étant jamais mentionné à titre de catégorie diagnostique ne figure bien entendu pas dans ce tableau.

TROISIÈME PARTIE : PRÉDATEURS, DEUILLEURS ET FOSSOYEURS :

THÉORIES CANNIBALES ET RÉCIPROCITÉ RITUELLE.

CHAPITRE XI : LE SANG DES ENNEMIS .

Figures d'un exo-cannibalisme guerrier.

Les trois chapitres qui précèdent nous ont permis de mettre en évidence le fait qu'une proportion dominante des troubles biologiques et des décès qui affectent les Yānomamë sont imputés par eux à un ensemble de pouvoirs pathogènes d'origine humaine notamment différenciés par la distance socio-politique et géographique qui prévaut entre agresseur et agressé.
Il nous a également été donné de constater que ces modes d'agression étaient considérés comme potentiellement réciproques et décrits en termes de prédation symbolique. Prédation qui s'exerce d'une façon atténuée (morbidité) au sein de l'ensemble multi-communautaire (alliés politiques) par la "sorcellerie commune" et d'une manière absolue (létalité) au-delà (ennemis actuels, virtuels, anciens et inconnus) par la "sorcellerie par prise d'empreinte" (traitement maléfique), la "sorcellerie guerrière", le chamanisme agressif et le meurtre des doubles animaux.
L'objet de ce chapitre sera, dans le prolongement de ces premiers résultats, de développer une analyse des figures symboliques qui constituent cette théorie indigène de la prédation intercommunautaire en tant que système de réciprocité exo-cannibale entre tout groupe local et l'ensemble des communautés qu'il classe au rang des ennemis quel que soit le degré de cette inimitié (actuelle, virtuelle, ancienne ou "structurale") (1).

Toute agression humaine effective (guerre) ou maléfique ("sorcellerie guerrière"..., etc.) s'assimile pour les Yānomamë

---

(1) "Exo-cannibale" renvoit ici à la notion de prédation létale hors de l'ensemble multi-communautaire.

à une prédation des constituants vitaux de la personne : image vitale ou double animal (cf. Ch. V et VI). L'association de l'image vitale avec le sang et celle du cadavre avec la notion de kanasi ("résidus, déchets, reliefs") (2) indiquent toutefois que cette théorie de la prédation immatérielle renvoit à une métaphore cannibale plus directe. La dévoration de l'image vitale est ainsi également considérée comme une forme d'hématophagie (3) dont les chairs en décomposition du cadavre figurent littéralement les reliefs (4).
La prédation symbolique des constituants de la personne devient ici une prédation biologique figurée : la théorie pathogénique yānomamë repose sur une théorie de l'agression cannibale dans laquelle dévoration ontologique et dévoration biologique sont inscrites sous forme d'un processus symbolique unique.
Cette association entre agression pathogène et cannibalisme ne pourrait d'ailleurs trouver de formulation plus dépourvue d'ambiguïté que celle qu'utilisa en ma présence un "headman" appelant à la vengeance du décès de l'un des siens : wamotimëthëbë oke ! yaro nashi ya waɨ mothakema ! yānomamë thëbë wite ya shinō beshimāɨ ! ya në aibɨ... yānomamë ya thëbë wite waɨ bihio ! : "les nourritures végétales sont insipides ! je suis las de manger du gibier salé (acide) ! je ne désire que des êtres humains bien gras ! je "deviens autre" je veux manger des yānomamë bien gras !"
Nous pourrions citer ici dans le même esprit la réflexion d'un homme déplorant la mort des siens en des termes qui font

---

(2) Voir supra Ch. V p. 150 note 28 et Ch. VI pp. 180-181.

(3) Voir une confirmation de cette assertion dans les données Sanɨma analysées par Colchester 1982 : 533 : "As should be clear by now the sorcerer is considered to be charged with his victims' blood because all illness causing is conceived in term of cannibalism or "soul" (ōshi) eating, the ōshi being associated especially with blood".

(4) Dans le cas du meurtre du double animal la métaphore cannibale est identique mais plus indirecte puisqu'elle porte sur un analogue du corps et de la personne de la victime.

remarquablement écho à l'énoncé précédent :
ɨhɨbë shinōnë yamakë haikiaremahe... horomanë... shaburithëbë ... batathëbë wararemahe... bë yaro beshimāɨmihe... yānomamë-thëbë waɨ bihioshinōhe ! : "ce sont ces gens seulement (dont nous venons de parler) qui nous ont décimés ... à la sarbacane ("sorcellerie guerrière")... ils ont mangé les chamanes... les anciens... ils dédaignent le gibier... ils ne veulent manger que des yānomamë !".

Une telle prédation symbolique (métaphysique et biologique) impose à l'agresseur de s'astreindre à l'observance d'un rite spécifique, le rite des meurtriers, unokaimu. Nos chapitres VIII à X nous ont ainsi permis de noter qu'en plus de l'homicide guerrier quatre formes d'agressions maléfiques potentiellement létales pouvaient se voir associer la tenue d'un rite unokaimu.

Il s'agit, par ordre statistique d'incidence dans les 160 causes de décès analysées au cours de notre enquête, de :

- la "sorcellerie guerrière" : 36 %
- la "sorcellerie par prise d'empreinte" : 7 %
- le meurtre du double animal : 7 %
- le chamanisme agressif : 3 %

(les homicides guerriers représentent 6 % des cas, cf. Annexe I, Tableau 30).

Ces formes symboliques d'agression cannibale relèvent des relations d'hostilité institutionnelles qui prévalent entre ennemis actuels (nabëthëbë), ennemis virtuels ou anciens (hwāthohothëbë) et ennemis inconnus (tanomaithëbë). Nous considérerons donc à partir de ces faits que le rite d'homicide unokaimu constitue un dispositif symbolique crucial dans l'articulation de la structure de réciprocité "cannibale" intercommunautaire dont nous souhaitons développer l'analyse dans ce chapitre.

Nous aborderons ici l'étude de ce rite par celle de l'état symbolique (unokai:"état d'homicide") qui justifie et impose son observance.

1 : unokai : "l'état d'homicide" (5) :

Quelques mots d'abord sur l'étymologie probable de ce concept. unokai semble formé à partir d'un modèle de lexicalisation déjà évoqué au cours de ce travail (voir rāākai : "être malade" (6)) et à partir de morphèmes qui nous sont familiers :

uno : "trace, marque" (de l'agression invisible d'un principe ou d'un objet pathogène, d'une action visible sur un objet, un corps (...), d'un changement de statut pour une personne)(7)
- -kai : "avec, accompagné de" (8).

Lexème qualifiant l'état symbolique d'homicide ("(être) avec la trace") unokai se voit adjoindre le suffixe -mu "agir comme, en état de" pour former le verbe dénotatif qui désigne l'accomplissement du rite qu'impose cet état (unokaimu). Etre unokai signifie donc pour l'agresseur qu'il est "marqué" par le meurtre qu'il vient d'accomplir, qu'il en porte une "trace" dangereuse dont seule l'effectuation du rite d'homicide lui permettra de déjouer l'effet virtuellement néfaste.

La prise en compte de connotations supplémentaires de la notion yānomamë de "trace" (uno) nous permettra de cerner avec plus de précision la nature de la trace/marque "polluante" dont le meurtrier doit anihiler le stigmate en observant le rite d'homicide.

---

(5) Sur la notion d'unokai chez les Yanōmamɨ voir Chagnon 1968a :133, Biocca 1968 : 37, 69 à 72, 249, 324 ; Lizot 1976 : 13, 107, 228 ; 1985 : 160 et Fuentes 1980 : 72, 73. Chez les Sanɨma Colchester 1982 : 440 à 443, 447, 451, 527.

(6) cf. Chapitre VI pp. 170-172.

(7) cf. Chapitre VI p. 176 note22.

(8) cf. Chapitre VI p. 170 note 14.

Une variante proche de uno : unokë désigne allusivement en yānomamë "la trace d'un mort" (9) ; c'est-à-dire tout ce qui subsiste de son existence passée : tout ce qu'il a touché ou possédé, ses biens et ses ornements mais également ses empreintes sur le sol, les objets naturels ou manufacturés avec lesquels il a été en contact, les cheveux de ses proches...(10).

Par extension se trouve incluse à ces indices matériels support de sa réminiscence, la "trace psychologique" de l'agression qui l'a fait périr, le désir de vengeance de ses parents : unokë bou shoa signifie ainsi "posséder encore la trace du mort" : être hanté par la dette d'une vengeance inaccomplie.

On trouve par exemple utilisé dans l'énoncé qui suit le concept d'unokë dans l'acception que nous venons de décrire :
Hewënakë unokai a mahiowinë yamakë batabë yayë haikiarema... unokë kuwo në wayaha ya thë nëhë wanibu shoa... hwayë e kɨbë tharema yaro... : "Dent de chauve-souris (nom propre), homme en état d'homicide par excellence, a décimé nos anciens... possédant toujours avec colère la trace de ces morts je le hais encore... il a en effet tué deux de mes "pères"...".

unokë dénote aussi la marque tangible d'une agression physique et plus particulièrement, dans la chasse par exemple, le sang qui souille les marques d'impact sur une flèche (11) :
iba rahaka a unohobrarema... unokë kuwa manëbi ! :
"ma flèche porte une marque d'impact... elle en porte visiblement la trace (trace de détérioration et de sang)".
Les Yānomamë comparent d'ailleurs l'agression cynégétique

---

(9) Allusivement car, nous l'avons vu à la fin de notre chapitre VI, toute évocation directe de la mort et des morts est proscrite dans la culture yānomamë.

(10) Voir pour plus de détails sur ce point infra Chapitre XII.1 p. 391

(11) On dit aussi d'un fusil avec lequel on vient de tuer une pièce de gibier et que l'on a rangé : a unokai ara shoa, "il se trouve encore posé en état de meurtre" ; d'une massue avec laquelle on a frappé le crâne d'un adversaire : ya sihema unokai bou shoa, "je possède encore cette massue (bâton à fouir) qui porte la marque de l'agression".

elle-même à une forme de prédation symbolique (12) :
iba rahakabë naiki mahithare ! yaro bë waɨ mahihe ! :
"mes pointes de flèche (lancéolées) sont très affamées de viande ! elles "mangent" beaucoup de gibier !".
Dans la même perspective les blessures causées par les flèches sont décrites comme des "reliefs de flèche" : sharaka kanasibë et l'endroit, souillé de sang et de résidus carnés, où l'on a découpé une pièce de gibier est souvent désigné par l'expression yaro unokë braobëha : "là où gît la trace du gibier mort".

Ces quelques considérations sémantiques sur la notion yānomamë de "trace" nous permettent donc maintenant de délimiter plus nettement la "valence" du concept d'unokai.
unokai paraît ainsi dénoter un état de danger rituel instauré par certains effets symboliques rétroactifs de l'homicide associés au contact avec le sang des victimes et avec la persistance de la mémoire de ce sang versé chez ceux qui devront assurer sa vengeance.
La crainte du sang que manifestent les guerriers au cours de leurs incursions (a) et la conception yānomamë de la vengeance comme une dette de sang (b) renforcent et précisent ces deux aspects indissociables de l'état d'unokai :

(a) : Les Yānomamë considèrent qu'un guerrier qui marche sur le sol souillé du sang de ses victimes s'expose à se voir atteint d'une lésion cutanée incurable qui recouvrira peu à peu sa jambe puis la totalité de son corps pour finir par provoquer sa mort :
wayubënë iyē katikibrakitëhë kōrihethobënë ebë washiari.. washi a kubrarɨnë... moshabë kekɨnë bë nomashoaki : "lorsque les guerriers marchent sur du sang ses caillots les contaminent.

---

(12) Homicide et chasse se trouvent associés dans le même registre avec la copulation : na waɨ : "manger la vulve", tusithëbë : "les blessées" (filles qui ont perdu leur virginité), ishou : "attaquer, copuler". On dit aussi en manière de plaisanterie qu'un homme qui vient d'"attaquer" une fille est "en état d'homicide" (on le dit également pour plaisanter d'un chasseur talentueux).

une plaie se développe et se trouve envahie de vers... ils meurent...".
On prête également au sang versé - à titre d'indice de son caractère néfaste - une insupportable fadeur qui envahit la bouche :
iyëbëri riya wani ! në bata ishiishibëri... sikiri... ükümüri waoto mahi ! kamanë a niyäɨwi a kahikë bihi mahüru... :
"le sang a une mauvaise odeur ! il sent le brûlé... il dégage une odeur acidulée... une odeur écoeurante et intense ! Celui qui a tué perd toute perception des saveurs..." (13).

(b) : Nous avons vu que toute agression effective ou invisible infligée par des ennemis - proches ou lointains - implique pour les Yänomamë sa réversion sous une forme identique ou similaire. Cette lex talionis se trouve très explicitement associée aussi au sang de la victime que ses proches doivent "ramener" dans la vengeance : iyë kötäɨ : "ramener le sang" :
kami yamakë waɨretëhë në yuaɨha yamakë iyë në kötäɨhwëtuoshao... niyabraɨhwëtuotëhë... : "lorsque l'on mange l'un des nôtres pour nous venger nous ramenons réciproquement son sang... lorsque nous fléchons (les ennemis) à notre tour...".

Ces dernières conceptions viennent donc bien confirmer notre hypothèse selon laquelle les Yänomamë considèrent que toute agression ou contre-agression expose le meurtrier à un danger symbolique lié à l'écoulement (visible ou invisible) du sang de sa victime perçu à la fois sous son aspect biologique de fluide vital exogène et sous son aspect politique de dette de substance contractée envers un groupe ennemi.

Nous tenterons maintenant d'approfondir cette première

---

(13) ükümüri : l'odeur écoeurante du sang est également celle du poisson, du blanc d'oeuf, des larves de fourmis et des cendres funéraires récentes. Sur une conception similaire de la puissance olfactive délétère du sang des ennemis voir par exemple Menget 1977 : 167 (Tchicão du Xingu au Brésil) et M. Rosaldo 1980 : 146 (Ilongot des Philippines).

approche de l'"état d'homicide" (unokai) en nous attachant à analyser un certain nombre de données relatives aux conceptions indigènes du sang et de la putréfaction.

Le sang constitue pour les Yānomamë la substance biologique fondamentale de l'animatio humaine en ce qu'elle est associée à l'image vitale bei a në ūtūbɨ qui en constitue l'essence métaphysique (cf. Ch. V p. 150 note 28).
Les variations - positives ou négatives - de son volume dans le corps humain en conditionnent à ce titre les fonctions et les transformations physiologiques. Nous en donnerons quelques exemples :

- son tarissement traduit la stérilité féminine :
ihirubë raru mi... a wehe... ōshi wehe a iyē mi mahi : "elle ne procrée pas... elle est sèche... l'intérieur de son corps est sec... elle n'a pas du tout de sang...",

- c'est également un indice de longévité :
iyē mi... bata mahi hɨbëbëowi bei sikë wehe... ubamu sai... brohe... iyēhikë wehebrariyu... maimatayu : "une personne si âgée qu'elle est aveugle n'a plus de sang... sa peau est sèche... froide et flasque au toucher... ses chairs se dessèchent... s'amenuisent...".

- l'absence de sang caractérise enfin l'état d'immaturité biologique des jeunes enfants :
oshe thëbë iyēhikë au barɨo... ɨnaha wīsibë mahiotehe iyēhikë wehe... iyēhikë shinō wei boubɨ... waiha iyēhikë here auowi wakëahuru... iyāɨhuru... : "les nouveaux-nés ont au début la chair blanche... quand ils sont tout petits comme cela leur chair est "sèche"... elle n'est imprégnée que d'un liquide incolore... plus tard leur chair blanche et humide se rougira peu à peu... elle s'imprégnera peu à peu de sang...".

- son accroissement traduit une plus grande vulnérabilité aux maladies :
iyēiyēbënë thëbë boremu... iyē wīsibëotëhë bëibiohe... iyē warohotëhë thëbë haroimi ! : "l'état des gens s'aggrave à

cause du sang (ils entrent dans un état second)... lorsqu'ils ont peu de sang ils tombent simplement malades... quand ils en ont beaucoup ils ne guérissent pas".

- c'est également un indice de fertilité féminine : les règles sont ainsi censées être provoquées par un gonflement et une déchirure périodique du coeur qui libère un flux sanguin excédentaire :
iyē orayutëhë... amomashikobë bɨtɨmanitëhë a hɨtɨrayu... iyē hwarayu... bëshëbrari... na ōshiha : "lorsque le sang s'accroît et lorsque le coeur se gonfle il se déchire... le sang coule... il s'écoule vers le bas... à l'intérieur du vagin" (14)

- la présence du sang dans le corps constitue enfin le principe actif de la putréfaction du cadavre :
iyēiyēbënë yamakë tareɨ bashio ! : "c'est évidemment à cause du sang que notre cadavre se décompose".

Le sang (iyē) qui irrigue les chairs (iyēhikë) constitue donc pour les Yānomamë l'agent fondamental du devenir physiologique et de ce fait le référent symbolique privilégié du temps biologique :

Absence (ou défaut) de sang	Présence (ou excès) de sang
- stérilité - longévité - immaturité	- fécondité - morbidité - putrescibilité
Statisme biologique	Dynamisme biologique

Tableau 13

La mort, dont nous avions analysé la conception sur le plan métaphysique (Ch. VI) comme une dissociation des constituants

---

(14) Voir sur l'ethnophysiologie de la menstruation infra Ch. XIII pp. 572-573.

de la personne (dé-composition ontologique), se traduit ainsi, sur le plan physique, par une corruption de l'enveloppe charnelle qui est essentiellement celle du sang qui l'imprègne (15)

La putréfaction du cadavre est pour les Yānomamë une sorte de seconde mort (16) : une persistance du processus de la mort biologique au-delà de celui du décès ontologique. En cela, la décomposition des chairs - qui est ici celle du sang dont elles tirent consistance - redouble et prolonge la destruction de l'image vitale tandis qu'elle met en scène, avec une puissance sensible inégalée, l'irrévocabilité du temps biologique.

Récapitulons maintenant les résultats auxquels nous a permis d'aboutir l'analyse des notions indigènes évoquées depuis le début de ce chapitre.
Nous avons ainsi montré que :

1) Toute forme d'agression humaine (effective ou maléfique constitue pour les Yānomamë une double prédation symbolique : ontologique (image vitale) et biologique (sang).

2) Toute agression létale place l'agresseur homicide dans un état de danger symbolique (unokai) associé aux pouvoirs délétères du sang versé (visible ou invisible) sous le double aspect d'un contact avec un fluide vital exogène et de la contraction d'une dette de substance.

3) Le sang (iyē) est pour les Yānomamë le constituant biologique fondamental des chairs (iyēhikë) et l'agent de toute transformation physiologique ; il est à ce

---

(15) La dérivation iyē-iyēhikë / sang-chairs indique par ailleurs que dans les notions histologiques indigènes le sang e marqué comme constituant tissulaire fondamental : iyēhikë (chai peut se traduire littéralement par l'expression "support du sang" (tissus musculaires).

(16). Voir par exemple sur ce point l'analyse de l'enterrement secondaire Kraho (Brésil central) proposée par Carneiro da Cunha (1978 : Ch. VI).

double titre tout particulièrement associé à la corruption du cadavre.

Ces résultats peuvent à notre sens permettre d'inférer que l'"état d'homicide" (unokai) et le danger symbolique qui l'instaure reposent sur une conception du meurtre (effectif ou invisible) comme hématophagie cannibale (dévoration de l'image vitale/sang) et plus précisément comme incorporation du processus hématogène de corruption du cadavre de la victime. L'agression cannibale expose avant tout le meurtrier au danger physiologico-symbolique que représente l'incorporation d'un fluide vital exogène posé comme facteur d'un surcroît de mutabilité biologique.
La trace (uno) que porte (-kai) et redoute le meurtrier est ici conçue comme la captation d'un excédent de devenir biologique à l'oeuvre dans la corruption du corps de la victime (marque et dette de sang : unokë).

Cette hypothèse déductive trouve un écho partiel dans les considérations indigènes sur la vengeance :
yamakë waɨhetëhë yamakë thëbë shuhurumuanomɨhɨbramani... në yuaɨha... kamabë taremãɨ nomɨhɨo yaro... shikëha yamakë thëbë iyẽiyẽbë waɨhwëtuo bihio yaro ! :
"lorsqu'ils (nos ennemis) nous "mangent" nous les faisons souffrir à notre tour (deuil)... pour nous venger... nous les faisons "pourrir" à notre tour... dans nos intestins nous voulons en effet "manger" leur sang..." (17).

Nous verrons ci-après que les exégèses du rite des meurtriers la confirment et permettent de la développer en établissant une équation symbolique explicite entre prédation

---

(17) Conception (ingestion symbolique de sang ennemi) que l'on retrouve dans de très nombreux rites de guerre sud-amérindiens, notamment chez les Gê : Nimuendaju 1942 : 79 (Sherente), Maybury-Lewis (1967) 1974 : 282-283 (Shavante), Da Matta 1975 : 85-87 (Apinayé), Vidal 1977 : 156-157 (Kayapo-Xikrin), Carneiro da Cunha 1978 : 103-105 (Kraho), Seeger 1981 : 167-168 (Suya), mais aussi chez des groupes tupi : Huxley 1960 : 162, 257 (Urubu-Kaapor), P. Clastres 1972 : 258, 259 (Guayaki), Viveiros de Castro 1984 : 17 (Arawété) et caribes : Menget 1977 : 155 (Tchicão).

symbolique, ingestion du sang, incorporation du processus de corruption et sénescence prématurée.

2 : watubamu - unokaimu : le rite de guerre :

Après avoir tenté de cerner les connotations symboliques qui s'attachent au concept d'"état d'homicide" (unokai : "être avec la trace"), nous analyserons maintenant les rites dont il justifie et impose la tenue. Cette étude nous permettra ainsi d'étayer et de préciser l'analyse de la réciprocité cannibale intercommunautaire yānomamë dont nous venons d'aborder les premiers éléments à travers un matériel ethnographique "indirect" (pathogénie, constituants de la personne, concept de "trace"...).

Le rite de guerre constitue la forme la plus élaborée du rite d'homicide yānomamë. C'est donc ici sur sa description et celle des exégèses indigènes recueillies à son propos que nous porterons toute notre attention.
L'homicide guerrier impose l'observation d'une cérémonie composée de deux séquences : watubamu : "imiter le vautour noir" (Coragyps atratus) qui précède le départ en raid et unokaimu : "être avec la trace" qui succède à l'incursion lorsque le sang des ennemis y a été versé. L'homicide "magique" est systématiquement suivi (au moins selon la théorie indigène) par la tenue d'un rite individuel unokaimu ; il n'est par contre, à ma connaissance, jamais précédé d'un rite collectif watubamu. La seule mention d'une association entre watubamu et agression symbolique qui m'ait été faite porte sur l'imitation de l'appel du vautour noir par les sorciers okabë dès que se font entendre les lamentations funèbres des femmes de la maison de leur victime, attestant de leur succès.

2.1. : watubamu : "imiter le vautour noir" (18) :

Cette séquence initiale du rite de guerre s'articule généralement à la fin du rite funéraire intercommunautaire (reahū (19)) tenu pour enterrer (ingérer) les cendres du défunt que l'on veut venger et dont on souhaite "ramener le sang" (iyē kōāɨ) :
thëbë ushibë yaarehenë bei thëbë wayu huu thare... bë watubamu ... kamatheriaha thëbë ishorayutëhë bë unokai në yuaɨ bihio nomɨhɨtëhë ... : "c'est après avoir enterré des cendres funéraires (dans le feu) que les gens ont l'habitude de partir en guerre... ils imitent le vautour noir... lorsque l'on a agressé un de leurs co-résidents et qu'ils veulent se venger en étant à leur tour en état d'homicide...".

Le watubamu prend donc le plus souvent place le sixième et dernier jour du reahū qui s'achève, en fin de matinée, par une prise collective d'hallucinogènes, la tenue d'un dialogue cérémoniel d'échange, l'enterrement (ingestion) des cendres et la distribution de nourritures cérémonielles.
L'adjonction du watubamu à cette suite de séquences rituelles s'ouvre par la mise en oeuvre de deux types de préparatifs.

Au cours de la prise collective d'hallucinogènes, les chamanes des amphitryons et des hôtes commencent en premier lieu à opérer sur les guerriers voués à prendre part à l'incursion projetée.
Il s'agit là d'interventions apotropaïques par lesquelles ils s'efforcent de débarasser leurs bras de l'influence néfaste des principes surnaturels du sommeil (manashiribë) et de la maladresse (siraribë) ainsi que d'intercessions propitiatoires destinées à favoriser leur incorporation d'un certain nombre d'images vitales (ūtūbë) d'animaux et d'entités mythologiques

---

(18) Pour des notations sur un rite similaire chez les Yanōmamɨ : Chagnon 1967 : 27 ; 1968a : 128-130 ; 1968c : 136, 137 ; Biocca 1968 : 31, 212, 352, 353 ; Lizot 1976 : 232-236.

(19) Pour une description du reahū voir infra Chapitre XII.3 mais aussi pour certains aspects supra Chapitre VIII ("sorcellerie commune") pp. 261-268.

ou cosmologiques ; images vitales censées leur assurer les dispositions pratiques et symboliques requises par la menée du raid et l'observance de ses conséquences rituelles.

Nous avons longuement évoqué cette dernière question à la fin de notre chapitre V. Qu'il nous suffise donc ici de rappeler quelques-unes des images vitales guerrières dont l'intervention relève spécifiquement de notre propos ici ; les images vitales animales qui rendent les guerriers "affamés de chair humaine" (naikiri) (20) :

watubaribë	: image vitale	du vautour noir (Coragyps atratus)
heramaribë	: " "	du rapace diurne Daptrius ater,
shakinaribë	: " "	de l'abeille Trigona (Trigona) amalthea,
ōinaribë	: " "	d'une abeille Trigona (Trigona) sp
shiiwaninaribë	: " "	d'une guêpe Stelopolybia sp.,
kobenaribë	: " "	d'une guêpe non identifiée,
shihoribë	: " "	de la fourmi Paraponera clavata (2

soit un ensemble d'oiseaux et d'insectes nécrophages dont les images vitales sont censées médiatiser la dévoration symbolique du cadavre des ennemis dont les chairs sanglantes se trouvent métaphoriquement incorporées par les guerriers. Nous transcrirons ici une longue réflexion d'un de nos informateurs qui développe avec un effort didactique certain les points que nous venons d'évoquer :
watubaribë... yānomamëthëbë tare a waɨwibë... watubaribë a hithobrariyutëhë... shakinaribë... ōinaribë... kobenaribë...

---

(20) watubaribë iyamāɨ bihiotëhë thëbë niyāɨ kiriimi... yānomamëthëbë waɨ bihioyarohe... : "lorsqu'ils veulent nourrir les images vitales des vautours noirs les gens n'ont pas peur de flécher... ils veulent en effet manger des êtres humains...

(21) Les autres "images vitales" incorporées visent à rendre les guerriers "farouches" (waithiri) et "bouillants d'impatience" (shii hari) et leur confèrent essentiellement des vertus guerrières pratiques : habileté, marche silencieuse, vivacité... (cf. supra pp. 156-163).

hɨ ebë hithobrariyutëhë yānomamëthëbë waɨshoaonotharahe... wayubënë... ɨnaha waroho hithoashoarayu... yānomamëthëbë waithirimu në kutaobënëha bë hithoakurayu ! waithirimëthëbë kuwobënëha !... bë hithoubɨonomai ... hwɨshɨotëhë kama në yubraɨnomɨhɨo bihiotëhë shinō ūtūbë hithothaɨ waroho mahi ! hithoamahibrariyutëhë thëbë naiki watubamurayu... yānomamëthëbënë aibë wariwi... thëbë unokai kuwowi... unokai mamahibrariyutëhë ūtūbë shinō hwaɨ mabrariyu... hwɨshɨo mabrari... unokai nomɨhɨrietëhë... :
"les images vitales des vautours... qui mangent les êtres humains en décomposition... les images vitales des vautours lorsqu'elles descendent... les images vitales des abeilles shakinakë, ōinakë, des guêpes kobena... oui... lorsqu'elles descendent en eux les guerriers "mangent" des êtres humains... c'est ainsi qu'il en descend beaucoup... il en descend autant que de yānomamë qui se sentent agressifs ! autant que de guerriers !... elles ne descendent pas sans raison... elles ne descendent en grande quantité que lorsque les gens sont "en colère de deuil" et veulent venger un des leurs ! lorsqu'elles sont effectivement descendues les guerriers affamés de chair humaine effectuent le rite de départ en raid ("imitent le vautour noir")... après qu'ils aient mangé (tué) d'autres gens et se trouvent en état d'homicide... lorsque leur état d'homicide se termine totalement les images vitales cessent alors seulement de se manifester à eux... la colère du deuil prend fin... lorsque l'état d'homicide a été rendu réciproque...".

Le second type de préparatifs au rite watubamu qui ait lieu durant la phase terminale du reahū (matinée du sixième jour de cette cérémonie funéraire) consiste, après la distribution de galettes de manioc et de gibier boucané aux invités, à faire transporter par les femmes le viatique des guerriers hors de la maison collective (22). Il sera déposé (ainsi d'ailleurs que leur hamac de voyage (23)) sur le bord du

---

(22) Viatique contenu dans des hottes bashoahi de feuilles de palmier (Maximilia regia) tressées et portées à l'aide d'un bandeau frontal fait d'écorce profonde de l'arbre Anaxagorea acuminata.

(23) Hamacs okotomënasikë fabriqués avec la même écorce.

sentier qu'ils emprunteront pour se rendre sur les lieux de leur incursion et ils l'y récupéreront le lendemain à l'aube lors de leur départ.

Le reahū s'achève alors que le soleil est toujours au zénith. C'est au coucher du soleil que s'effectuera le rite de guerre watubamu alors que femmes et enfants auront été soigneusement éloignés de l'habitation collective (24) ; on y aura également éliminé la présence de toute nourriture. Les quelques objets nécessaires à la tenue du rituel sont alors mis en place par des hommes d'expérience (batathëbë) qui jouissent également d'une réputation de grands guerriers (waithirimëthëbë). Ceux-ci étendent ainsi au centre de la maison une courte écorce d'arbre (nabosi) (25) sur le bord de laquelle ils disposent une grosse bûche de bois.

Les guerriers armés d'arcs et de flèches s'assemblent peu à peu en ligne serrée devant cette installation. Un des anciens apporte alors de son foyer un important paquet d'ossements de gibier auquel il lie une lanière d'écorce en formant une courte boucle (26). Il saisit ensuite l'extrémité de cette boucle entre ses dents et, légèrement courbé en avant, retient ainsi suspendu le paquet d'os tout en se mettant à courir autou du cercle de la place centrale en frappant le sol de ses pieds et en imitant l'appel et le vol du vautour noir. Les guerriers alignés reprennent alors son chant en un lugubre répons accompagné de l'entrechoquement sec des armes qu'ils brandissent

---

(24) On considère que les femmes risquent, par leur présence, c compromettre l'issue du raid et d'exposer la vie des guerriers en les rendant sira : "mauvais tireurs".

(25) Ecorce d'arbre Croton sp. d'une longueur approximative d'un mètre cinquante.

(26) Les chasseurs yānomamë ont coutume de conserver suspendus au-dessus de leurs foyers une partie des ossements du gibier qu'ils tuent (crânes, omoplates, bras...). Les jeter en forêt l exposerait à devenir de mauvais chasseurs. Le paquet d'ossement conservés pour le watubamu est beaucoup plus important : ce sor en général les os du gibier préparé et consommé dans le reahū.

en direction de l'habitation des ennemis qu'ils vont attaquer : naiki... naiki... naiki... watubari ya në naiki... naiki... naiki... shakinari ya në naiki .. naiki... naiki ..... : "affamé de chair (ter)... je suis l'image vitale d'un vautour noir affamé de chair (ter)... je suis l'image vitale d'une abeille shakinakë affamée de chair....." (27).
Les guerriers s'identifient ainsi aux images vitales d'animaux nécrophages censés s'être incarnées en eux à la suite des séances chamaniques tenues à la fin du reahū : watubaribë thë a ua*he... ūtūbë uotharahe : "ils imitent l'appel du vautour noir... ils imitent, comme c'est la coutume, les images vitales...".
Le porteur d'ossements, terminant la trajectoire de sa chorégraphie macabre, revient alors vers le centre de la maison. Parvenu devant l'écorce étendue sur le sol il monte sur la bûche de bois qui la borde et y projette, d'un brusque mouvement de tête, le paquet d'os. Celui-ci s'écrase dans un fracas de craquements secs auxquels le choeur des guerriers répond aussitôt par un grondement rauque brisé en clameurs nasillardes - hō ! hō ! hō ! hō ! hō ! hēēēēē ! hēēēēē ! hēēēēē ! : l'appel du vautour noir. Le bata thë qui a ainsi ouvert la cérémonie regagne sa place dans la ligne des hommes en armes tandis qu'un autre ancien guerrier de grand renom se saisit à son tour de la grappe d'ossements pour répéter l'opération. Après que ces hommes d'expérience ont ainsi mis en place le scénario rituel tous les jeunes gens s'efforceront de le reproduire, jusqu'au dernier.
On notera ici par ailleurs que, peu avant de précipiter les os de gibier sur le sol, les guerriers invectivent souvent par les sobriquets les plus infamants les ennemis qu'ils souhaitent tout particulièrement tuer (des anciens, de grands guerriers ou de grands chamanes ; ceux qui déjà ont porté la marque (unokaiwibë) de l'homicide de l'un des leurs (28)) :

---

(27) La seule mention de ces chants que nous ayons rencontrée à propos des Yanomami se trouve in Chagnon 1968a : 128-129. Sur l'alignement cérémoniel des guerriers yanōmamɨ avant le raid cf. les photos publiées par Chagnon (1968a, 1974) et Lizot (1976).

(28) La plupart des échanges guerriers (niyayu) entre ensembles

Orusikë ! Moshi si brekei ! ware wayakai ta huuimā taka ! : "Peau de Serpent ! Prépuce ridé ! dirige-toi vers moi qui suis en colère ! (lorsque je serai embusqué près de ton habitation)".

L'exégèse indigène de cette séquence fondamentale du rite de départ en guerre est assez explicite : yayothëbë noremi shëbraɨhe... yānomamëthëbë ūbë mano tare braokënëha... washimi urihiha... yānomamëthëbë washimi uë thaɨheha... yaro ūbë mano nabosiha sheyobraɨtharahe... : "ils tuent d'une manière figurée d'autres gens... comme si c'étaient des os de Yānomamë décomposés gisant en forêt... ils projettent des os de gibier sur une écorce... pour figurer des cadavres de Yānomamë...".

Ce rite de projection d'ossements animaux, qui donne son nom à l'ensemble du rite (watubamu : "imiter le vautour"), préfigure ainsi à la fois la mort et le meurtre des ennemis.

Il met d'une part en scène la dévoration réelle de leur cadavre par les vautours (watubabë) qui ont effectivement pour habitude de projeter sur le sol les ossements dont ils déchiquètent les lambeaux de chair putrides (29).

Il symbolise d'autre part leur dévoration surnaturelle par les esprits vautours (watubaribë) incarnés par les guerriers (30)

Alors que tous les hommes en armes ont l'un après l'autre fracassé sur le sol les ossements de gibier, le choeur des

---

(suite 28) multi-communautaires yānomamë se déroulent sur une très longue période interrompue par des reprises de contact pacifique (remimu) ; ils ont donc lieu entre "ennemis familiers". Les autres relations guerrières prennent place entre groupes inconnus mis brusquement en présence par des trajectoires migratoires convergentes aléatoires. Dans ce cas les ennemis, anonymes, sont simplement exhortés à s'approcher des guerriers en embuscade : wamarekë ramahuuimā : "venez à notre rencontre alors que vous chassez !".

(29) hō ! hō ! hëëëë ! hëëëë ! ɨnaha watubabë kuuthare tare ekekaɨ tëhë : "c'est ainsi (onomatopée) que crient ("parlent") les vautours lorsqu'ils déchiquètent les chairs putrides (des cadavres)".

(30) watubaribënë yānomamëthëbë noremi waɨ hwëtuohe : "les images vitales des vautours dévorent aussi surnaturellement les Yānomamë".

guerriers pousse une ultime clameur : wëëëëëëëë ! - brusquement interrompue pour en surprendre l'écho qui atteste de la présence des ennemis dans leur habitation collective.

Les ossements épargnés par le rite sont rassemblés dans une corbeille ajourée ramenée au foyer du maître de cérémonie (le détenteur de la gourde cinéraire : cf. infra Ch. XII.2). Chacun s'en retourne alors en silence jusqu'à son hamac pour s'y abandonner à un chaste sommeil (bruits et copulations intempestives compromettraient l'issue du raid).
A l'aube, les guerriers effectuent un nouveau watubamu sous une forme réduite (chants et chorégraphie sans projection d'ossements). Chacun cette fois, à l'issue de son tour de la place centrale, sort, en faisant claquer la corde de son arc, par la porte de l'habitation collective qui ouvre sur le sentier menant au territoire des ennemis.
Puis tous se regroupent en forêt à quelque distance auprès des hottes de feuilles de palmier tressées qui contiennent leurs viatiques, déposés la veille en bordure du chemin. Les femmes et les enfants, à nouveau éloignés de la maison, s'y réinstallent dès que les guerriers se sont mis en route ; seuls quelques hommes y demeurent pour assurer leur protection.

A l'endroit où ils établissent leur premier bivouac les expéditionnaires effectuent, peu avant la tombée de la nuit, une nouvelle variante du rite watubamu. Ils rassemblent des feuilles de palmier qu'ils lient en des sortes de paquets oblongs figurant des corps humains et les suspendent entre les arbres comme s'il s'agissait d'ennemis étendus dans leurs hamacs. Ils se livrent alors à un simulacre de raid en s'approchant subrepticement de ces mannequins pour les flécher tour à tour. Quelques-uns des guerriers courent ensuite en forêt en les traînant au bout d'une liane tandis que le reste de la troupe, lancé à leur poursuite, les flèche à nouveau en poussant des cris de guerre : bei yo aë ! bei yo aë ! (31),

---

(31) Cri également employé lors de la poursuite de certains animaux (pécaris, singes...). On notera ici par ailleurs qu'un rite cynégétique propitiatoire, quelquefois effectué avant la chasse cérémonielle henimu (voir infra Ch. XII.3), se déroule de façon assez similaire : un adolescent traîne en forêt, au

mimant ainsi la chasse donnée à leurs victimes qui, surprises par l'incursion, tenteront de s'enfuir en forêt. On désigne cette séquence rituelle par l'expression : ūtūbë niyāɨ : "flécher les doubles (des ennemis)". Elle s'achève par une imitation du cri du vautour noir : hō ! hō ! hō ! hëëëë ! hëëëë ! (32 Cri qui ne sera entonné à nouveau qu'après le raid, auprès des cadavres des ennemis gisant autour de leur habitation (33).

2.2. : unokaimu - Le rite d'homicide :

Après son ultime imitation de l'appel du vautour noir auprès du cadavre de ses ennemis s'ouvre pour le guerrier yānomamë l'état rituel d'homicide unokai : marqué par la trace/dette de sang (unokë) ainsi ouverte, il devra s'astreindre au rite de réclusion des meurtriers : unokaimu (34).

Une fois apaisée l'extrême tension et la confusion du raid, alors qu'il se déplace parmi les corps de ses ennemis

---

(suite 31) bout d'une liane, une bractée de palmier poursuivie par les chiens et les chasseurs pour préfigurer une chasse au tapir.

(32) Voir pour une variante de ce rite chez les Yanōmamɨ (menée dans la maison collective avant le départ en raid) Chagnon 1976 : 217 ; voir également une allusion in Lizot 1985 : 138.

(33) Pour les précautions ou agressions magiques durant le raid voir supra Ch.IX et X.1 ("sorcellerie guerrière" et chamanisme agressif). Nous en mentionnerons incidemment deux autres : entourer les nids de termites (Nasutitermes chaguimayensis) de lianes (arebëkoko ōkaɨ) pour que les femmes enceintes des ennemis ne détectent pas les guerriers dans leurs rêves (les femmes enceintes sont réputées chez les Yānomamë pour leur propension à l'onirisme), flécher les animaux dont l'appel (hēa : cf. supra p. 298 note 17) constituerait un indice de leur approche (wayubë hēa niyamu : "flécher le chant annonciateur des guerriers").

(34) L'origine du rite unokaimu est décrite dans la seconde partie du mythe que nous avons intitulée : "Oeōe l'enfant guerrier" (cf. infra Annexe III.1) et dont aucune version yanomami ou sanima n'a été publiée. Les notes jointes à ce mythe soulignent ses correspondances avec le rite.

fléchés gisant sur le sol, il se trouve saisi par la puissante et écoeurante odeur du sang répandu (35) :
ūka riya ūkūmūri... kahikë riya bre ūkūmūri mahi... riya yānomamasibëri... : "le nez et la bouche se trouvent envahis par une odeur écoeurante et intense... une odeur d'être humain...".

Le sang des ennemis l'enivre et pénètre en lui :
iyē tamutëhë hweiha kahikëha a iyē kubrutëhë unokai thëbë në aibɨ... : "lorsque l'on voit le sang (des ennemis)... lorsqu'il pénètre dans la bouche, les guerriers en état d'homicide entrent dans un état second...".

Cette imprégnation olfactive et gustative du sang versé constitue l'état symbolique qui ouvre l'observance du rite de réclusion des meurtriers : le guerrier ainsi porteur de la marque du sang des ennemis sera désigné comme unokarimëthë : litt. "personne (surnaturellement) avec la trace" par opposition aux individus "normaux" : weherimëthëbë : litt. "les gens (surnaturellement) secs" ou mohotirimëthëbë : litt. "les gens qui (surnaturellement) ne savent pas, ne sont pas concernés". Les images vitales de vautour noir qu'il a incorporées lors des séquences cérémonielles précédant son départ en raid commencent alors à se repaître des chairs sanglantes de sa (ses) victime(s). C'est précisément ce que veut signifier l'appel du vautour que le guerrier lance à la vue de leur cadavre à la fin du raid :
"hō ! hō ! hō ! hēēēē ! hēēēē !" bë hɨ̄e kuu tëhë watubaribënë yëɨ shoa... bë bɨtɨimatayutëhë a unokai kubrariyu... unokai a në bɨtɨri... bre... : "lorsque leur père (le guerrier) profère ce cri (onomatopée) les images vitales des vautours se mettent à manger (les chairs sanglantes)... lorsqu'elles commencent à être repues le guerrier entre en état rituel d'homicide... il est aussi surnaturellement repu par l'état d'homicide...".

A la suite de cette ultime invocation des images vitales

---

(35) Sang dont il évite méticuleusement le contact physique considéré comme extrêmement dangereux (cf. supra p. 345).

des charognards qui les habitent, les guerriers homicides s'en retournent à leur habitation (36) pour s'astreindre aux prescriptions et aux prohibitions qu'impose leur état de cannibales symboliques. La décomposition des cadavres sur le champ de bataille assure peu à peu la satiété des entités surnaturelles nécrophages qu'ils portent en eux et dont ils abritent - comme si c'était le leur - le macabre festin.

On dit alors que la bouche des guerriers se met à exhaler une haleine fétide, que s'en échappent des vers et qu'ils sont pris de nausées et d'affaiblissement :
yānomamë a tarerayutëhë... iyē tarerayutëhë... unokarimëthë a kahikë hithanirayu... kahikë moshabɨ ! riya yānomamasibëri ... komoshi yorurayu... barɨkɨ utitiamahirayu... :
"lorsque le corps de la victime entre en décomposition... lorsque son sang pourrit... la bouche du guerrier en état d'homicide est prise d'une odeur putride et s'emplit de vers ! elle exhale une odeur d'être humain... cela lui soulève le coeur... sa poitrine devient très faible...".
Un liquide gras est censé suinter de leur peau et envahir tout particulièrement leur front (37) :
watubaribënë witarayutëhë bë hɨ̄e witaetoreashoarayu... hɨko wite unokai hwarayu... wite bata yōāɨthare ! :
"lorsque les images vitales des vautours engraissent, leur père (le guerrier) devient gras lui aussi... par l'état d'homicide son front devient gras... la graisse se met à couler abondamment le long de ses joues !".
La graisse dont il s'agit ici est bien entendu la graisse humaine ingérée par les charognards surnaturels logés dans

---

(36) Pour éviter une contre-offensive immédiate il est recommandé que les guerriers "s'enfuient en état d'homicide" (unokai tokurayu wamarekë kōamani thëbë bihi kuuha : "on s'enfuit en état d'homicide parce qu'on pense : "ils vont nous rendre la pareille""). Ils quittent en fait généralement pour quelque temps leur habitation en accompagnant une expédition collective de collecte (et chasse) lancée à cette occasion par leur communauté (wayimë huu ou yanomuāɨ).

(37) D'où le fait que les homicides soient opposés aux "gens (surnaturellement) secs" (weherimëthëbë). On dit que le front du guerrier "devient gras" : witebru ou "devient humide" : herebru

le corps du guerrier (38) :
yānomamë thëbë wite braotëhë... thëbë wite tarekitëhë... thë wite hwarayu... hɨkoha... watubaribë noreminë warema yaro wite hwaetoreashoarayu... yānomamëthëbë wite bashi ! :
"lorsque les cadavres gras des ennemis gisent sur le sol... lorsque leur graisse se décompose... cette graisse sort sur le front des guerriers... les images vitales des vautours l'ont mangée donc cette graisse se met à sortir par répercussion (sur le front des guerriers)... c'est évidemment la graisse des yānomamë (tués) !".

La durée du rite unokaimu auquel se soumet le guerrier homicide est ainsi basée sur celle du processus de putréfaction du corps de sa victime. Processus symboliquement assimilé à une digestion cannibale du cadavre par le meurtrier via les esprits nécrophages qui l'habitent.

Les guerriers homicides voient d'ailleurs leurs rêves constamment hantés par ces entités cannibales alors qu'ils effectuent le rite unokaimu durant lequel elles sont censées se repaître en lui des chairs putrides des ennemis qu'il a fléchés : unokaimurayutëhë ūtūbë titioashoaki... hweiha barɨkɨha a noremi rukekiwi... hɨ̄ watubaribë... kobenaribë... mrooribë... mosharibë (....) a manashi miyotëhë thëbë mani kōthare... a unokai miyotëhë... yānomamëthëbë tareɨtëhë... :
"lorsque les Yānomamë entrent en état rituel d'homicide des images vitales les habitent... ici, dans la poitrine... après avoir pénétré surnaturellement... des images vitales de vautour... de guêpes... de mouches... de vers... (....) lorsqu'ils dorment en état d'homicide... alors que leurs victimes se décomposent...".

On notera que l'on retrouve dans les conceptions de l'état

---

(38) A noter ici que l'indice primordial de la qualité d'une pièce de gibier relève précisément de l'importance de sa couche de graisse sous - cutanée (cf. Lévi-Strauss 1971 : 458). C'est d'ailleurs de cela que s'enquiert tout Yānomamë à qui l'on parle de gibier : a wite tha ? : "est-il gras ?". Qu'on se souvienne aussi du goût pour la graisse humaine que démontraient les Tupinamba dans leurs rites de guerre anthropophagiques (voir Jean de Léry et Claude d'Abbeville cités par Fernandes 1970 : 292-293).

d'homicide unokai associées aux agressions symboliques létales ("sorcellerie guerrière", chamanisme agressif, "sorcellerie par prise d'empreinte", agression du double animal) un modèle de prédation cannibale identique à celui que nous venons de décrire pour les agressions guerrières. A deux détails près :

- Dans le cas de l'agression symbolique le sang de la victime est surnaturellement versé par le biais de la destruction de l'image vitale (ou de l'alter ego animal) qui constitue l'analogue métaphysique de son corps. Dans le cas de la guerre c'est à l'inverse le sang effectivement versé de la victime qui induit la destruction de son image vitale (ou de son double animal).

- Dans la "sorcellerie guerrière" et le chamanisme agressif, l'incorporation par le meurtrier du cadavre en putréfaction de la victime sur laquelle a porté l'agression est censée se voir attestée par des "symptômes" identiques à ceux que ressent le guerrier unokai (nous avons vu supra à la fin de notre chapitre X l'étroite relation qui prévaut entre "sorcellerie guerrière" et chamanisme agressif et entre ces pouvoirs pathogènes et la guerre dont ils constituent des compléments). Dans la "sorcellerie par prise d'empreinte" et l'agression des doubles animaux, cette ingestion symbolique des chairs corrompues est également (et peut-être surtout) censée être attestée par la décomposition de l'objet (empreinte) ou de l'entité (animal rishi) intermédiaire sur laquelle a porté l'agression. On dit ainsi que le paquet de feuille qui contient l'empreinte (mayõ haro) ne tarde pas à dégager une odeur putride annonçant la mort de la personne visée et le début de l'état rituel d'homicide. On dit à l'inverse qu'un double animal tué à la saison sèche doit être incinéré car sa corruption défectueuse risquerait d'enrayer, par homologie, la digestion cannibale du meurtrier. (Nous avons également vu à la fin de notre chapitre X supra l'association qui lie "sorcellerie par prise d'empreinte" et agression du double animal ainsi que leur relation plus distante à la guerre dont elles constituent des substituts).

Il apparaît donc de nouveau (cf. supra pp. 307-309 et 332-333) que guerre et pouvoirs pathogènes sont conçus par les Yãnomamë dans un registre symbolique unique et selon des figures

logiques complémentaires ; ce que confirme encore le fait que les guerriers (wayubë au pluriel) soient désignés par un terme identique à celui qui désigne les principes pathogènes (39). Toutes choses qui laissent penser, comme nous l'avons déjà suggéré, qu'il est parfaitement vain et réducteur de prétendre limiter l'analyse de la rationalité de la guerre yānomamë (yanomami) à celle de la dynamique empirique des incursions guerrières.
Les échanges de violence intercommunautaires effectifs ne doivent - pour être rendus intelligibles - jamais se trouver ici en effet dissociés des échanges de violence symbolique dont l'efficace politique n'est pas moindre.

Venons-en maintenant à notre description du rite d'homicide unokaimu proprement dit qui consiste essentiellement en une semi-réclusion individuelle assortie d'une série rigoureuse d'interdits portant sur les activités, les contacts corporels et l'alimentation.

Le meurtrier s'astreint en premier lieu à demeurer isolé dans sa section de la maison collective (nahi), soustrait à toute activité et à toute communication sociales. Il y est le plus souvent, le jour, assis sur des bûches disposées à cet effet sur le sol. Lorsqu'il est las de l'inconfort de cette position, il s'appuie sur son hamac (impérativement fait d'écorce) surbaissé pour former à volonté une sorte de dossier (40). Immobile, les bras croisés, il s'abstient de proférer la moindre parole et reste assis près d'un feu toujours maintenu en activité : unokai bomu : litt. "se réchauffer en état d'homicide". (ruëri bɨrɨotëhë wehe+haɨoimi... ētēhēbruimi...:

---

(39) Sur le concept de wayu voir supra Ch. VI pp. 145 et 172.

(40) Hamac dans lequel il s'étend parfois de rares instants dans la journée et dans lequel il dort la nuit. La position assise sur les pièces de bois est dite roo qui signifie "être accroupi, bavarder accroupi", mais qui désigne également l'attitude adoptée par les femmes menstruées et, par extension, la menstruation elle-même : a roo : "elle a ses règles". Voir dans notre chapitre XIII infra une discussion des relations symboliques entre menstruation et homicide, sang perdu et sang versé.

"lorsqu'on reste étendu sans feu - litt. "immature, vert" - on ne sèche pas rapidement... on ne devient pas léger (par dessication)").

Les contacts corporels de l'homicide avec les personnes ou les objets qui l'entourent se doivent d'être restreints au maximum ou d'être méticuleusement médiatisés. Il en est d'ailleurs de même pour ce qui concerne les contacts avec son propre corps.

Etre étendu dans un hamac de coton est censé l'exposer à voir sa peau marquée de rayures indélébiles ; avoir des contacts physiques avec ses proches à y provoquer des plaies incurables (washia : sorte de leishmanide). Il doit même se limer les ongles sur une pierre afin d'éviter de s'affecter lui-même de telles blessures en se grattant (il porte d'ailleurs à cette fin autour du cou un bâtonnet courbe et plat (washib*mahi) suspendu à une cordelette. Ses cheveux sont rasés et ses cils épilés afin que les uns ou les autres ne viennent pas se ficher dans ses paupières et le rendre totalement aveugle. Sa nourriture doit être piquée sur un éclat de bois pour être portée à sa bouche. S'il s'assoit directement sur le sol la peau de ses fessiers est censée devoir se rider et se parcheminer ; s'il marche en forêt les toiles d'araignée qui touchent son visage dans les sous-bois risquent de lui faire perdre la vue...

On notera déjà incidemment, après ces quelques exemples, que toutes les conséquences qui ressortissent à l'inobservance des interdits de contact du rite des meurtriers unokaimu relèvent essentiellement de la dégénérescence cutanée (plaies ou plis) ou de la cécité ; donc d'indices particulièrement patents (les Yānomamë les soulignent comme tels) de sénescence prématurée. Nous reviendrons sur ce point à propos des prohibitions alimentaires dans nos pages suivantes.

C'est ici le danger que représente pour le meurtrier le processus d'exsudation rituelle de la graisse putride, issue de la corruption du cadavre de sa victime, que ces prohibitions de contact visent à circonscrire. Il est ainsi dit que si cette graisse (wite) - que l'on doit s'efforcer de racler sur son visage à l'aide du bâtonnet washib*mahi - venait à couler

dans les yeux de l'homme unokai ils en seraient immédiatement brûlés (on compare ses effets corrosifs aux ardeurs du piment par l'usage d'un même verbe : hraɨ : "brûler, corroder...").

Le rite unokaimu repose également sur des prohibitions alimentaires précises. L'homicide doit d'une façon générale manger le moins possible : iyẽiyẽbë... kõrihethobë tarerayutëhë thëbë iyëɨ mi... : "lorsque les matières sanglantes....lorsque les caillots se décomposent les gens ne mangent pas". Il lui est imposé de ne consommer que des morceaux de bananes plantains cuites dans leur peau et des petits poissons (ou des fragments de viande blanche) cuits dans une feuille (41). Les aliments "brûlés" : ishi (c'est-à-dire dans ce contexte rôtis ou fumés) sont strictement prohibés pour être censés provoquer un gonflement démesuré des viscères aboutissant à l'éventration (hithorebraɨ). L'absorption de cette nourriture neutre et frugale est de plus entourée de "manières de table" méticuleuses : lavage préalable du front et des mains, rinçage de la cavité buccale, usage d'un bâtonnet de bois effilé pour y ficher les fragments d'aliments portés à la bouche qui, à peine grignotés, sont précipités dans le feu. Nous évoquerons ici les conséquences de l'infraction des interdits qui frappent la plupart des aliments courants :

Gibier (yarobë) :

- warë, le pécari à lèvres blanches Tayassu albirostris, boshe, le pécari à collier Tayassu tajacu, tëbë, le tamanoir Myrmecophaga tridactyla, shoko, le fourmilier arboricole Tamandua tetradactyla, yawere, le paresseux Choleopus didactylus, provoquent, s'ils sont consommés durant l'unokaimu, un blanchissement rapide des cheveux (qui évoque leur pelage grisonnant ou jaunâtre, ainsi que le soulignent les Yãnomamë).

- shama, le tapir Tapirus terrestris, haya, le daguet rouge

---

(41) Il s'agit là de chairs animales dont les propriétés sont précisément inverses de celles de la chair humaine : ce sont des chairs exsangues et sans graisse.

Mazama americana, (ainsi d'ailleurs que tous les autres cervidés), et tous les rongeurs comme l'agouti thomɨ (Dasyprocta aguti), l'acouchi washoro, Myoprocta acouchy, la paca amotha, Cuniculus paca, le Cabiai kaniyu, Hydrochoerus hydrochaeris ... provoquent de violentes douleurs cycliques dans les "reins".

- les singes : basho, singe araignée Ateles belzebuth, wisha, saki capucin Chiripotes satanas Chiripotes, iro, singe hurleur roux Alouatta seniculus, yārimia, sapajou fauve Cebus apella et singe yōkōshi (Callicebus torquatus) provoquent également des douleurs aiguës mais dans les épaules (omoplates).

- les gros volatiles comme baari, le hocco Crax alector, hwashimo, le grand tinamou Tinamus major, yābi, l'agami Psophia Crepitans, kurema, le "spix guan" Penelope jacquacu, marashi, le "piping guan" Pipile pipile... provoquent des vertiges, des étourdissements, un état d'affaiblissement profond.

- les tatous : obo, le tatou à neuf bandes Dasypus novemcinctus, mōrō, le "tatou peba" (en brésilien) Cabassous unicinctus... provoquent des gonflements de l'intestin (hithorebraɨ). Il en est d'ailleurs de même pour les tortues terrestres : totori, tortue "jabuti" (en brésilien) Geochelene denticulata, et aquatiques : bisa, la "tartaruga" Podocnemis expansa, abiari, le "tracaja" Podocnemis cayennensis, wayamōramōhi, le "jabuti machado" Platemys platycephala.

- les crocodiliens : iwa, Caïman sclerops, wēri, Caïman latirostris ... provoquent des hernies inguinales (moshikɨ).

Poissons (yuribë) :

- les Yānomamë indiquent simplement que les "gros poissons", yuri ƀatabë, provoquent sur le corps des taches de dépigmentation (yoasibë).

Cultigènes (wamotimëthëbë) :

- les ignames (wahaakë : Dioscorea sp.) et le taro (aria : Xanthosoma sp.) provoquent des hernies inguinales.

- le manioc (amer : kōamirimëkoko, Manihot utilissima, et doux witatirimëkoko, Manihot dulcis), surtout lorsqu'on le consomme sous forme de galette, provoque des taches de dépigmentation.

- les bananes "fruits" (Musa paradisiaca), particulièrement consommée sous forme de compote chaude, provoquent un déchaussement des dents.

Autres :

- le piment, le tabac, le sel, de nombreux fruits sauvages sucrés ou acides provoquent également la chute des dents tandis que le miel rend aveugle, les fruits de palmier blanchissent les cheveux,

.....

Là encore donc, comme dans les infractions aux prohibitions de contact, nous avons affaire à des indices manifestes de vieillissement précoce. Les maux auxquels s'expose le meurtrier unokai sont très exactement ceux dont se trouvent affligés les grands vieillards : canitie (très tardive chez les Indiens), cécité, arthrose (douleurs des "reins", épaules), taches de dépigmentation, hernies inguinales, déchaussement des dents... C'est cette fois bien entendu, par ces prohibitions alimentaires, du danger biologique direct que représente l'ingestion symbolique des chairs corrompues des ennemis dont on souhaite se prémunir. Digestion cannibale que la consommation d'aliments trop culturellement marqués par leur mode d'acquisition (cultigènes), de préparation (aliments bouillis, rôtis ou fumés), par leur goût (condiments, tabac...) et/ou trop biologiquement marqués par leur consistance (viandes rouges et grasses)

viendrait entraver par un double effet de "saturation" symbolique.

Saturation par juxtaposition d'un excès de différence (chair humaine (putréfiée) vs. aliments (cuisinés)) et/ou saturation par juxtaposition d'un excès de similarité (chair humaine : viande animale ; chasse : guerre). Aliments et chair humaine sont donc symboliquement immiscibles et leur consommation conjointe, parce qu'ils sont à la fois trop proches et trop contradictoires, ne peut générer qu'un effet de supplémentarité et d'incompatibilité "impensable" donc mortifère. Logique qui se traduit explicitement dans le fait que les Yānomamë considèrent que les aliments interdits, s'ils étaient ingérés, ne le seraient pas réellement par le meurtrier lui-même mais, en lui, par hithore, une entité surnaturelle qui, siégeant dans son abdomen, s'en repaîtrait et, croissant démesurément, enflerait ses viscères jusqu'à l'étouffement et l'éventration (42).

Nous avons donc bien là un double phénomène d'étanchéité et de surcroît pathogène des digestions cannibales et alimentaires qui vient justifier que, repu de chairs humaines sanglantes et putrides, le meurtrier doive être astreint - afin que cette digestion anti-alimentaire s'opère sans dommage - à une diète où dominent, en quantité parcimonieuse, les mets les plus neutres à la fois du point de vue culturel et biologique : fragments d'aliments blancs, insipides et cuits à l'étouffée dans des contenants naturels (peau/feuille). La logique des interdits qui règle la diète des meurtriers dans le rite d'homicide construit ainsi une forme de corrélation et d'opposition symbolique culturellement fondatrice entre cannibalisme et alimentation.

Afin de conclure provisoirement notre analyse des interdits

---

(42) hithore est pour les Yānomamë une sorte de tortue ou de foetus surnaturel qui se développe dans l'abdomen en étirant ses quatre membres qui en repoussent la paroi jusqu'à la rupture tandis que le sommet de son crâne colle au fond de la gorge pour l'étouffer. Cette entité advient immédiatement à l'existence par le contact des aliments ingérés avec les restes corrompus du corps de l'ennemi (donc en fait pour le prévenir). Voir sur ce point le mythe d'origine de l'unokai infra Annexe III, mythe 1 (deuxième partie).

de contact et des prohibitions alimentaires de l'unokaimu (43), nous en relèverons un dernier *ensemble* de caractéristiques symboliques fondamentales.

Ces interdits procèdent à une désocialisation et à une déculturation corporelle systématique du meurtrier (isolement, mutisme, absence de contact avec les corps et les objets, alimentation neutre et réduite...) pour le prémunir d'un danger biologique à la fois extérieur (exsudation : interdit de contact) et intérieur (digestion : prohibitions alimentaires) issu de l'incorporation figurée de la chair en décomposition de l'ennemi tué.

Il y a donc là une sorte de marquage symbolique "en creux" de la "frontière" corporelle individuelle (44) de l'homicide face à un excès, à une saturation de substance d'origine exogène. Frontière qui maintient son intégrité menacée sous deux aspects (45) :

- ontologique : l'incorporation d'un sang exogène équivaut à l'intériorisation d'une image vitale autre (car sang = image vitale), i.e à une confusion de l'identité individuelle * ;

- biologique : cette absorption équivaut aussi et surtout à l'acquisition d'un surcroît de mutabilité physiologique (car sang = devenir biologique), i.e à une accélération de la périodicité biologique individuelle (46).

---

(43) Elle sera reprise et prolongée dans notre chapitre XIII à la faveur d'une comparaison du rite d'homicide avec le rite de puberté féminin.

(44) Il y a là aussi par ailleurs certains éléments simultanés de "reculturation" dont nous analyserons également la signification dans notre chapitre XIII.

(45) Par opposition à la couvade ou au rite de puberté des jeunes filles mariées dont les prohibitions instaurent une frontière biologique collective dans le sens où les infractions des uns (parents, femme) peut affecter le corps des autres (enfant, mari). Voir sur la notion de "groupe corporel" Seeger 1981 : 178, de "communauté de substance" Da Matta 1975 : 244, et, à l'origine, le concept d'"unité biologique" proposé par Melatti (1968) 1976 : 143.

(46) Pour une éclairante analyse de thèmes similaires chez les Kraho, voir Carneiro da Cunha 1978 : 100 à 111 ("sangue e

** : cf. cependant infra note 47.*

L'isolation sociale et culturelle du corps du meurtrier a ainsi pour fonction de lui permettre d'assumer, en maintenant son intégrité ontologique et biologique, l'incorporation d'une identité (image vitale) et d'un facteur de transformation physiologique (sang) exogènes sous la forme d'une digestion cannibale.

Elle a donc pour fonction, au-delà, d'assurer une réduction des dangers collectifs de l'altérité socio-politique par l'incorporation biologique et ontologique individuelle des ennemis. Permettant cette digestion du corps des ennemis, la désocialisation et la déculturation du corps du meurtrier agissent par ailleurs comme une "cuisine" politique et rituelle qui, à l'inverse de la cuisine domestique et profane, applique un processus de transformation "naturalisant" sur le prédateur au lieu d'appliquer un processus de transformation "culturalisant" sur les aliments.

Ce rapprochement du travail symbolique du rite d'homicide et de celui de la cuisine n'est en rien un jeu de l'esprit. Tout animal est ainsi doté pour les Yānomamë, comme les êtres humains, d'une image vitale associée à son sang. Cette image vitale est pourvue d'un principe agressif qui risque de se retourner contre le prédateur humain de l'animal (47). Dans

---

(suite 46) transgressões de fronteiras ; Resguardo, fronteiras e força vital"). Notre perspective s'écarte cependant quelque peu de ce travail. Les rites kraho analysés y sont présentés comme garantissant les frontières biologiques de l'individu favorisant ainsi - face au danger d'incorporation d'un sang indésirable - le maintien de son propre sang, réification de sa force vitale (op. cit. : 104 et 108). Le rite yānomamë unokaimú circonscrit bien également en négatif la frontière ontologique et biologique de l'individu menacé par l'incorporation d'un sang exogène mais ceci pour contrôler la décomposition de cette substance en tant qu'elle risque d'agir comme facteur d'un surcroît de mutabilité biologique (sénescence prématurée). C'est cette équation dynamique de l'intégrité biologique et de l'identité ontologique (sang = image vitale = principe du devenir biologique) qui fait, ethnographiquement, toute la spécificité du cas yānomamë.

(47) Aucun de nos informateurs ne nous a mentionné que l'image vitale d'une victime humaine pouvait agresser son meurtrier. Il n'est cependant pas illégitime de considérer que les Yānomamë pensent que c'est le cas. Nous avons en effet vu

ce contexte, la transformation culinaire du gibier est conçue comme une réduction de ce pouvoir vindicatoire par l'élimination du pouvoir corrupteur de son sang dans la cuisson (cf. sur ce point Albert 1984a : 186). La mauvaise cuisson d'une pièce de gibier, que redoutent tout particulièrement les Yānomamë, est donc censée avoir pour conséquence de libérer la puissance agressive de l'image vitale de l'animal consommé et de relancer le processus de putréfaction de son sang : le consommateur imprudent doit se trouver pris d'une violente crise de vomissements et le sang de l'animal qui macule le sol de l'endroit où il a été découpé se mettre à dégager une violente odeur putride.

Nous avons donc bien dans la pensée yānomamë une symétrie inverse entre rite exo-cannibale et cuisine (comme nous avons vu au cours de nos pages précédentes que c'était le cas entre cannibalisme et alimentation) :

rite d'homicide (cannibalisme)	cuisine (alimentation)
Transformation "naturalisante" du prédateur : INTERDITS qui permettent : - la destruction de l'image vitale de l'ennemi, - la digestion de ses chairs et la putréfaction (interne) de son sang.	Transformation "culturalisante" de l'aliment : CUISSON qui évite : - l'agression de l'image vitale du gibier, - le vomissement de ses chairs et le pourrissement (externe) de son sang.
GUERRE (48)	CHASSE

Tableau 14

(suite 47) dans notre Ch. V (p. 147) que des propriétés agressives sont effectivement associées à l'image vitale humaine. Ceci donnerait plus de sens au danger ontologique de l'exo-cannibalisme rituel qui ne serait pas simplement celui d'une confusion de l'identité du meurtrier mais également celui du pouvoir agressif de l'image vitale ingérée (son danger biologique étant celui d'un surcroît de mutabilité biologique).

(48) Effective et "magique".

La logique de cette transformation symbolique jette par ailleurs une lumière particulièrement intéressante sur la conception que les Yānomamë se font de leur cannibalisme. En opposer systématiquement les modalités à celles de la cuisine revient en effet à chercher à l'y associer pour le démarquer de la figure obscure du cannibalisme sauvage de ces "autres" - les naikiribë (litt. : "les gens surnaturels affamés de chair humaine") (49) - que leur altérité radicale exclue même du rang des ennemis. Ennemis avec lesquels il est de bon ton de s'entre-dévorer rituellement, entre êtres humains (entre Yānomamë). Les Yānomamë entendent ainsi donc tout simplement par leur cannibalisme figuré se distinguer méticuleusement des cannibales.

Revenons maintenant à la description de la séquence finale du rite des meurtriers unokaimu puis, ce faisant, aux propriétés politiques de la réciprocité exo-cannibale dont nous n'avons jusqu'ici évoqué que la "texture" cognitive. La fin de l'état rituel d'unokai est assimilée par les Yānomamë au terme de la dévoration des chairs corrompues de la victime par les images vitales nécrophages qui habitent la poitrine de son meurtrier :

- watubaribë bɨtɨahikirayutëhë unokai mashoabrari... unokakarimëthëbë weheashoarayu... : "lorsque les images vitales des vautours noirs sont repues l'état d'homicide s'achève... les gens en état d'homicide "sèchent" définitivement...",
- manobrariyutëhë... ūbë mano ētēhēbrutëhë wite hwaɨmashoabrari... : "lorsque le cadavre est décharné... que les os deviennent légers (secs)... la graisse cesse de transsuder (sur le front du meurtrier)".

Il s'agit alors pour le meurtrier de vomir les résidus de sa digestion cannibale : bei tihibë tarehe simisiha

---

(49) Les Yānomamë les plus anciens appliquent encore ce terme à des ethnies de langues caribes ou isolées autrefois circonvoisines ; les ancêtres animaux (Yaroribë) de la première humanité sont également décrits comme des cannibales.

titioshoa... : "les résidus corrompus de la digestion sont encore dans l'estomac" ; hweitakë... nahasikë... mateyibë... moshabë... sikë tare ... hibë bre titio ūremisiha... : "des cheveux... des ongles... des veines... des vers... de la peau putride sont contenus dans la gorge comme résidus de la digestion...".

Il s'agit là encore pour le meurtrier de figurer le comportement des vautours dont il incarne l'image vitale :
kahikë si utitirayutëhë... uwë ! uwë ! uwë ! yānomamë tihibë tare horari... hwei hweitakë horari... nahasikë... iyēhiyēhibë ... kōrihethobë... mateyibë tare ushishi... yānomamë tihibë horari tuhrarenë... watubabënë thëbë hoaɨ kuwaɨnaha... :
"lorsque leur bouche devient nauséeuse ("lisse")... (onomatopée du vomissement) les meurtriers rendent les résidus corrompus de leur digestion : des cheveux... des ongles... des résidus de chairs sanglantes... des caillots... des veines pourries et noircies... ils rejettent les résidus de la digestion du corps de leur victime en vomissant... de la même façon que le font les vautours noirs..." (50).

On considère que si les meurtriers ne s'astreignaient pas à ce vomissement rituel, ils seraient victimes de l'entité surnaturelle hithore que nous avons évoquée à propos des prohibitions alimentaires de l'unokaimu :
iyēhiyēhikë tare hobraɨ maōkënëha thëbë hithorebramāɨ :
"si l'on ne vomit pas les résidus de chair sanglante et corrompue cela fait gonfler démesurément l'abdomen" ;
tihibë tare hobraɨ maōtëhë hithorebrari... amukurayu... nomashoaki... :
"lorsque l'on ne rejette pas les résidus corrompus de la digestion (du cadavre) cela fait enfler l'abdomen démesurément ... on est pris de violentes douleurs et l'on en meurt".

---

(50) Il s'agit précisément ici des résidus de la putréfaction du cadavre qui sont manipulés lors du nettoyage des ossements et enterrés en forêt, après l'exposition du corps du défunt (voir Ch. XII.1 ces épisodes du rite funéraire). A noter également que si les ennemis fléchés se remettent de leurs blessures on dit que le guerrier unokai ne vomira que le sang qu'ils ont perdu au terme d'un rite unokaimu écourté : a wehebru robe : "il sèche vite".

Pour mettre fin de façon appropriée à son état rituel d'homicide, le meurtrier doit donc se rendre jusqu'à un ruisseau ou une rivière afin d'y provoquer les vomissements libérateurs (il est impératif de vomir dans l'eau courante, si possible dans des rapides) :
mãuha thëbë tuhraraɨ... bora wĩsibë kuwobëha... watubaribënë tare hoaɨtëhë... yãnomamë e thë hoaɨ etoreetoremu... mã uha... weheha thëbë tuhraraɨmi... : "les meurtriers vomissent dans l'eau... là où il y a de petits rapides... lorsque les images vitales des vautours noirs rejettent les restes putrides (de la victime)... l'être humain qui est leur hôte les rend lui aussi par répercussion à plusieurs reprises... dans l'eau... les gens ne vomissent pas au sec...".

Pour obtenir ces vomissements, qui doivent donc reproduire ceux des images vitales nécrophages incarnées par le meurtrier, celui-ci utilise en général trois types d'aliments émétiques : des petits poissons ou des crabes crus mais surtout des rayons (arunakë) de la partie supérieure du nid de l'abeille buuashinakë (Scaptotrigona sp.) qui contiennent un liquide acide et écoeurant : nashinashikɨkë (51).
Les anciens annoncent d'ailleurs la fin du premier rite unokaimu d'un jeune guerrier en s'exclamant à la cantonnade : buuashi wamakë bashebrari... kõrihethobë hobrabë ! a rama huu haɨobë ! : "ouvrez un nid d'abeille buuashi ! qu'il rende des caillots de sang ! qu'il puisse aller chasser rapidement !".

Après avoir vomi, le meurtrier doit s'essuyer le front à l'aide d'une feuille (wite yahemu : "essuyer le gras") puis prendre un bain. Il peut alors employer à nouveau la teinture vermillon du roucou utilisée pour les peintures corporelles,

---

(51) Sur les nids d'abeilles amazoniennes, voir Von Ihering 1968 : 71. Il semble que les rayons en question ici contiennent un liquide nutritif (pollen et un peu de miel) et des oeufs d'abeilles. Sur l'usage d'émétiques dans les rites de guerre pour se défaire du sang des ennemis, voir par exemple le cas des Yawalapiti (arawak du Xingu au Brésil) : Viveiros de Castro 1978 : 24 note 35.
Voir également l'importance des buuashi arunakë, rayons du nid de l'abeille buuashi, dans le mythe d'origine de la guerre où ils constituent l'aliment cérémoniel par excellence des cérémonies funéraires précédant les raids (cf. Annexe III, mythe 1 notes 5 et 6).

mais d'une manière qui lui est très spécifique : en trois taches rondes sur le front et les pommettes, aux endroits où se manifestait particulièrement la transsudation de la graisse putride de sa victime. L'usage du roucou favorisera et hâtera son retour à l'état d'"homme (surnaturellement) sec" (weherimë thë) et permettra la reprise de ses activités sociales (52).

Le rite sera enfin définitivement clos lorsque le meurtrier ira enrouler son hamac d'écorce très haut dans un jeune arbre au bois dur. Deux justifications sont en général données à cet accrochage rituel du hamac de l'homicide. La première est qu'il serait dangereux que les enfants puissent s'en emparer pour jouer ou le brûler : cela provoquerait de violentes douleurs dans le dos du meurtrier. La seconde, à l'inverse, est que cela devrait lui permettre de vieillir au rythme de la croissance de l'arbre auquel le hamac est attaché (et d'être aussi résistant que lui) (53).

Pour conclure maintenant notre analyse de la logique symbolique qui régit la réclusion des meurtriers, nous nous bornerons à ajouter, à la lumière des quelques pages qui précèdent, que la phase de clôture du rite unokaimu reproduit

---

(52) Le roucou (teinture de l'arbuste Bixa orellana) peut être symboliquement considéré comme un "sang mythologique" dans la mesure où les ancêtres animaux (Yaroribë) ont créé cette peinture corporelle en usant du sang de l'un des leurs (Sarigue) tué par vengeance.
Ornement rituel par excellence il s'oppose donc ici à l'exsudation de graisse humaine putride des meurtriers "cannibales". Sang des ancêtres animaux il "culturalise" de l'extérieur la peau que le sang des ennemis humains "naturalise" de l'intérieur. On notera aussi qu'émétique et peinture corporelle parachèvent en les inversant les opérations symboliques mises en place par les prohibitions alimentaires et les interdits de contact : début du rite = observation d'un jeûne/déculturation corporelle ; fin du rite = usage d'émétique/application de peinture corporelle.

(53) Il s'agit ici d'arbres comme arōkōhi : Hymenea cf. intermedia, sharakahi : Manilkara huberi et surtout borehi : Psidium sp. (ce dernier, possédant la propriété de s'exfolier périodiquement, est constamment associé par les Yanomami au thème de la "vie brève" : pour les Yanōmamɨ : cf. Lizot 1976 : 101, Fuentes 1980 : 75 ; pour les Sanɨma : Colchester 1980 : 34. Les Yānomamë pensent que cet arbre, s'il n'avait été repoussé par le décepteur Yoasi au profit d'un bois périssable pour figurer le corps de la première femme, aurait permis à leur corps de se régénérer périodiquement et leur aurait ainsi conféré l'immortalité).

en l'inversant sa phase d'ouverture.
Nous avons ainsi :

ouverture : unokarimë thë : "homme avec la trace"... ingestion des chairs putrides du cadavre de la victime, transsudation graisseuse, menace sur la périodicité biologique, déculturation et désocialisation...

clôture : ... vomissement des résidus imputrescibles du cadavre de la victime, assèchement de la peau, reculturation et resocialisation, réaffirmation de la périodicité biologique...
weherimë thë : "homme sec".

Symétrie inverse globale qui opère, par ailleurs, entre les moindres normes de ces deux phases du rite : le meurtrier doit ainsi d'abord jeûner auprès d'un feu suractif puis vomir dans les eaux d'un rapide ; il doit ensuite ingérer des aliments insipides puis des émétiques acides..., etc.

Nous abandonnerons ici l'étude des représentations mises en oeuvre dans le rite d'homicide pour ne la reprendre que dans notre chapitre XIII à la faveur d'une comparaison entre unokaimu et rite de puberté féminin ; comparaison centrée sur la question du contrôle rituel de la périodicité.

Nous achèverons ainsi ce chapitre en revenant à la dimension politique du rite d'homicide, à la structure symbolique de réciprocité cannibale qu'il instaure entre groupes locaux ennemis (actuels, anciens/virtuels et inconnus).

Toute mort due ou imputée à une agression humaine effective ou invisible implique, nous venons de le voir, pour les Yānomamë, l'établissement d'une relation rituelle de prédation symbolique entre ennemis.
A la suite d'un décès de cette sorte, le groupe local du défunt se considère ainsi collectivement affecté dans son intégrité

biologique : il "porte un grief" (nowa thabu), "porte la trace du mort" (unokë thabu), "porte l'état d'homicide" (unokai thabu) et pour se venger (në yuaɨ), il lui sera indispensable de "répondre à la dette" (no huaɨ), de "ramener le sang" (iyē kōāɨ), c'est-à-dire, en définitive, de "rendre réciproque le rite des meurtriers" (unokai nomɨhɨāɨ) :

- ya unokai maōshoaotëhë ya hwɨshɨoshoa... unokai kuwotëhë ya shinō nohimuakōki :
"Tant que je ne suis pas moi-même en état rituel d'homicide je ressentirai toujours la colère de deuil... lorsque je serai en état rituel d'homicide alors seulement je redeviendrai ami (du groupe qui a, dans le passé, tué mon père)" ;
- në yuaɨ maōtëhë ushibë mabramāɨmi... wīsibe ushibë wei thathamāɨ... thathamāɨnë (bis)... unokai bihi mohotubramanitëhë... unokai nomɨhɨwitëhë bë shinō mabramani... mamahibramani ... yānomamëthëbënë wayu hwaɨshiobronomai ! :
"Tant que l'on ne s'est pas vengé on ne termine pas les cendres funéraires de la victime... on les enterre (ingère) par petites quantités peu à peu (lors de reahū successifs)... on les termine seulement lorsqu'on fait oublier l'état rituel d'homicide... lorsque l'on rend réciproque l'état rituel d'homicide... on les termine alors complètement... les Yānomamë ne font pas la guerre sans raison et à tout propos !".

Ces quelques brèves remarques sur la théorie indigène de la vengeance suffisent à en éclairer assez précisément le modèle.
Cette lex talionis yānomamë repose ainsi sur le principe symbolique d'une dette de substance contractée par le meurtrier à l'égard de la communauté de sa victime. Dette qui ne peut être provisoirement "recouvrée" par le groupe offensé qu'en infligeant réciproquement à celui de l'agresseur un déficit biologique identique par un nouveau meurtre effectif ou "magique" (voir Verdier 1980 sur la réciprocité vidicatoire). La captation de substance répond de ce fait à la captation de substance sur le mode d'un processus d'homéostasie inépuisable puisque la dette de sang ne peut paradoxalement être "soldée"

par un groupe qu'en se re-produisant chez l'autre. Cette dynamique cyclique des échanges de prédation symbolique se constitue donc avant tout par l'échange d'un déficit biologique inexhaustible qui n'est autre que la mort elle-même. En figurant l'échange des chairs corrompues des morts au sein d'un système rituel de réciprocité cannibale, les Yānomamë s'efforcent de transformer la naturalité de la mort en un rapport social et politique.

A chaque décès correspond une agression (effective ou invisible) et à chaque agression un type d'ennemi, tandis que la réciprocité des agressions induit celle des rites exo-cannibales (watubamu et/ou unokaimu). La symétrie rituelle des échanges de substance, qui s'actualise ainsi dans celle des échanges de violence, oppose donc comme tels co-résidents et ennemis de divers degrés tout en affirmant leur interdépendance. Comme si l'altérité socio-politique qui les disjoint se trouvait, dans la logique vindicatoire, médiatisée par un système d'échanges symboliques auxquels meurtres guerriers ou maléfiques donnent corps. Comme si le danger de l'absence de réciprocité qui prévaut entre eux sur le plan matrimonial et économique se voyait transcrit - et d'une certaine façon maîtrisé - sur le plan biologique par l'établissement d'une réciprocité ritualisée de la prédation symbolique. Cette structure de réciprocité exo-cannibale ne fait donc pas seulement de la mort une relation politique, elle fait aussi du politique une relation biologique.

La théorie cannibale yānomamë constitue en définitive, à notre sens, une idéologie politique qui s'efforce de penser et d'organiser les rapports entre altérité et réciprocité que ne manque pas d'ouvrir dans cette société - avec une inquiétante acuité - un idéal du groupe local comme unité de parenté autarcique et autonome (cf. Ch. VII.1).
L'exo-cannibalisme symbolique du rite d'homicide incarne donc la contradiction interne d'un monadisme sociologique qui, à s'affirmer en associant identité et réciprocité (cognatisme et endogamie), souligne d'autant les dangers de l'altérité qui le hantent.

Nous verrons dans le chapitre qui suit que l'endo-cannibalisme

funéraire yānomamë, s'inscrivant dans la logique symbolique que nous venons de décrire, déploie dans son cadre une nouvelle figure - celle de l'alliance politique - qui s'efforce de réduire la radicalité de cette contradiction entre repliement sur soi et agression cannibale dirigée contre autrui.

CHAPITRE XII : LES OSSEMENTS DES ALLIÉS.

Figures d'un endo-cannibalisme funéraire

L'exo-cannibalisme "guerrier" qui prévaut entre ennemis de différentes catégories (actuels, anciens, virtuels, inconnus) renvoit, dans le système rituel yānomamë, à un endo-cannibalisme funéraire qui opère cette fois au sein de l'ensemble multi-communautaire des alliés politiques (nohimotimë-thëbë) et du groupe local (yahitheribë) dont nous avons mentionné qu'ils sont tous deux structurés par un réseau d'alliances matrimoniales et d'échanges économiques.

Nous nous interrogerons donc dans ce nouveau chapitre d'abord sur la "texture" symbolique de cet endo-cannibalisme puis sur son armature sociologique afin de pouvoir mettre en évidence les articulations logiques qui, sur ces deux plans, l'associent et l'opposent à l'exo-cannibalisme auquel nous venons de nous attacher.
Rappelons incidemment ici que les relations de transformation qui prévalent entre ces deux rites chez les Yanomami ont été pour la première fois pressenties par Lévi-Strauss - à partir toutefois de données ethnographiques assez différentes de celles que nous présenterons ici - dans une discussion de l'opposition traditionnelle entre endo- et exo-cannibalisme proposée lors de son cours au Collège de France (1974-1975) consacré aux relations entre "cannibalisme et travestissement rituel" (Lévi-Strauss 1984 : 141-142).

Notre description analytique du rite funéraire yānomamë suivra l'ordre de succession des trois grandes séquences qui le constituent : 1) Deuil et exposition du cadavre, 2) Nettoyage des ossements et confection des cendres funéraires, 3) Consommation (effective et figurée) du contenu de la gourde cinéraire (1).

---

(1) Pour tout ce qui concerne les aspects ontologiques de la mort voir supra : Ch. V et VI, sur l'eschatologie infra Ch. XIV.

1) Deuil et exposition du cadavre :

L'évolution sublétale de toute maladie aiguë ou chronique se trouve chez les Yānomamë accompagnée d'une intense activité chamanique qui s'efforce d'en prévenir l'issue fatale. Le malade, d'abord traité par un seul chamane, se voit, dès lors que les symptômes qui l'affectent prennent un tour particulièrement inquiétant, entouré peu à peu par la totalité des chamanes du groupe local.

La chorégraphie et les invocations de ces chamanes pris par leur transe hallucinogène acquièrent alors progressivement une puissance et une tension d'autant plus dramatiques et spectaculaires qu'elles sont l'indice d'une aggravation inexorable et du caractère désespéré de la cure. Ce crescendo de cris, d'onomatopées et de chants qui suit le développement de l'agonie parvient au moment de l'expiration du malade à un paroxysme d'intensité. Il laisse ensuite brutalement place à un silence dont la démesure semble saturer la pénombre de l'habitation collective.

Ouverture du deuil

imikë saibrutëhë bë shaburimu tɨraki : "lorsque leurs mains sont devenues froides les chamanes mettent un terme à leur transe thérapeutique" : ils se retirent silencieusement alors que commencent à s'élever les lamentations funèbres (mëa thaɨ) des proches du défunt qui viennent les remplacer furtivement auprès du corps.

Ceux-ci s'accroupissent en pleurs au pied du hamac où il repose et mères, soeurs et épouses se mettent à le frapper doucement du plat de la main au rythme de leurs plaintes chantées (2) :

ōsemë a yaiyo ! yaiyo ! yaiyo ! yaiyo ! ya në ōhotaɨ yaiyo ! yaiyo !

---

(2) washimi bahuthaɨ : "frapper le cadavre à petits coups rythmés", sur la paume des mains et la plante des pieds, la poitrine, les cuisses, le crâne...

yaiyo ! : "frère (3).....! tu me fais peine.....!"

Lamentations et sanglots rituels s'étendent alors en un choeur tragique à l'ensemble des habitants de la maison qui viennent se rassembler à proximité du foyer du mort.

Les femmes s'asseoient sur leurs talons ou sur le sol en un demi-cercle compact autour du foyer du défunt pour faire écho aux parentes qui psalmodient en sanglotant des formules rituelles d'éloge et de regret associées aux parties du corps qu'elles frappent successivement :

- "Ces pieds avec lesquels tu marchais ! avec lesquels tu allais chasser pour nous nourrir de viande ! yaiyo ! yaiyo !...",
- "Ces mains avec lesquelles tu travaillais ton jardin ! avec lesquelles tu nous nourissais d'aliments (végétaux) ! yaiyo ! yaiyo !...",
- "Ce torse avec lequel tu grimpais aux arbres pour récolter pour nous du miel et des fruits de palmiers ! yaiyo ! yaiyo !...",
- "Ces cheveux qui nous font peine, que nous regrettons... nous les touchons... tu allais chasser pour nous ! yaiyo ! yaiyo !...",...

Les hommes, plus discrètement éplorés, viennent s'accroupir autour des femmes. Ils se lèvent tour à tour pour saisir et frapper du plat de la main, succédant aux proches parents du mort, chacune de ses possessions : arc et flèches, carquois de bambou, machette, hâche... Les lamentations proférées à cette occasion sont dans leur forme similaires à celles que nous venons de rapporter mais portent sur les chasses, les guerres et les travaux communs ; elles font l'éloge de l'habileté, du courage et de l'endurance du défunt.

Pour essuyer ses larmes, chacun - homme ou femme - les ramène constamment sur ses pommettes avec l'extérieur du pouce

---

(3) ōsemë a signifie ici en fait enfant ou germain yayë (réel) sans distinction de sexe et peut être remplacé par tout terme de parenté approprié. Nous n'avons pas d'étymologie pour le mot employé dans les lamentations elles-mêmes : yaiyo.

en de petits gestes rapides pour y former des traînées brunâtres puis, à la longue, chez les parentes surtout, de véritables croûtes noires.
Ces plaques sur le visage (mamokakë ishi : "pommettes brûlées") constituent pour les Yānomamë un signe rituel de deuil que l'on associe spontanément, en l'opposant, aux peintures corporelles : yutuha ishi brërë÷b÷otëhë mamokakë shinō onimamushoao... : "beaucoup plus tard lorsque le "brûlé" tombera... alors seulement on se peindra les pommettes".

Le processus de formation de ces "anti-ornements" de deuil est décrit sans ambiguïté : ÷naha mabuubënë thëbë mamokakë ishiā÷... ÷k÷ha mamokakë ishiā÷... mabuubë tithamuha.. tikekamuha... shako tikekamuha... mabuubënë... : "c'est comme cela avec leurs larmes que les gens se "brûlent" les pommettes... ils se brûlent les pommettes parce qu'ils pleurent... parce qu'ils frottent leurs larmes en les repoussant... parce qu'ils les raclent... parce qu'ils raclent la crasse... avec leurs larmes..."

Clastres et Lizot (1978 : 107), qui ont apparemment recueilli une exégèse semblable chez les Yanōmam÷ du Venezuela, considèrent cependant qu'il ne s'agit là que du travestissement exotérique d'un secret essentiellement féminin (dont ils ne révèlent d'ailleurs pas la teneur). D'autres auteurs : Biocca (1968 : 334) (4), et Colchester (1982 : 452) (5), laissent pour leur part penser que serait également utilisé du charbon de bois pour accentuer le processus "naturel" que nous venons de décrire. Bien que nous n'ayons pas recueilli d'informations allant dans ce sens chez les Yānomamë, un tel procédé - ou même l'usage de cendres du foyer domestique - s'avère symboliquement plausible. Ainsi, si l'on se réfère au mythe du "retour des fantômes" (Annexe III.2 (6)), on constate

---

(4) Témoignage d'Helena Valero, captive chez les Yanōmam÷, discuté par Clastres et Lizot 1978 : 131 note 5.

(5) Données portant sur les San÷ma.

(6) Pour une version yanōmam÷, cf. Lizot 1975a : 114.

d'une part que le charbon de bois est la représentation matérielle des spectres dans le monde des vivants et d'autre part que les revenants, alors qu'ils s'enquièrent eux-mêmes de la cause du noircissement des pommettes de ceux qui les pleurent, se voient répondre (mensongèrement) qu'il s'agit de cendres de leur foyer domestique. Quelle que soit donc, si secret il y a, la nature du procédé réel de noircissement cérémoniel des pommettes dans le deuil, seule est véritablement intéressante ici son association symbolique avec des résidus de crémation (charbons, cendres : mamokakë ishi : "pommettes brûlées") ; crémation à laquelle se trouveront soumis les ossements du défunt.

Il n'est pas non plus indifférent par ailleurs que ce signe majeur du deuil soit porté sur les pommettes qui, avec les yeux, constituent pour les Yānomamë le visage en tant que siège des manifestations de la pensée réflexive, des émotions et de la volition (bei bihi : "le visage, la pensée...").
Le sens de ce "masque de deuil" réside sans doute ainsi en ce qu'il semble constituer une métaphore matérielle du deuil ; deuil que les Yānomamë désignent précisément par l'expression unokë thabu : "porter la trace du mort" (7). On porterait ainsi sur le visage (bei bihi) une marque (ishi : "le brûlé") qui préfigure la crémation des ossements du mort comme l'on "porte" (thabu) dans la pensée (bei bihi) la trace de son existence passée (unokë).
Seuls les proches du défunt (i.e ses consanguins et ses affins "réels" : ses parents yayë) qui constituent ses deuilleurs (8) stricto sensu - et parmi eux surtout les femmes (9) -

---

(7) Sur ce concept d'unokë voir infra p. 345. On dit également mëa thaɨ, ɨkɨ : "faire les larmes, se lamenter", "pleurer" mais surtout mëa bou : "posséder les larmes".

(8) Pour l'emploi du couple de terme deuilleurs et fossoyeurs que nous emploierons constamment dans ce chapitre cf. Menget 1977 : 47.

(9) Il est rare que des hommes arborent ce signe de deuil : warō thëbë mamokakë ishi moni nɨkëothare : "parmi ceux qui ont les pommettes "brûlées" il n'y a que quelques hommes". Dans deux cas de décès auxquels nous avons assisté, seuls deux hommes ont conservé des "pommettes brûlées" (un YB et un MB du défunt).

finissent par porter sur les pommettes cette épaisse couche noire qui perdure souvent de longs mois : kama nahitheribë... mëtalihamëthëbë mamokakë ishi tete thare..... yokahamëthëbë mamokakë ishi wīsibë... ishi mabru robe... bë ɨkɨ yami yarohe ! : "les habitants du foyer du défunt... les "gens d'à côté" ont les pommettes "brûlées" longtemps... les "gens qui sont en retrait" ont les pommettes peu "brûlées"... le brûlé s'en va rapidement parce qu'ils pleurent peu !".

Dès que les habitants de la maison, rassemblés auprès du défunt pour les lamentations collectives qui succèdent immédiatement au décès, rejoignent silencieusement leurs foyers, s'élève en général la harangue rageuse (hwërëamu hɨraɨ) d'un ancien (bata thë ; le plus souvent le "headman" de la communauté) qui entérinera sur le plan politique le diagnostic chamanique de la mort en appelant à la vengeance et en exprimant toute la "colère" collective du deuil (hwɨshɨotëhë : c'est "le temps du deuil"). Les parents directs du mort - si le trépas a eu lieu la nuit ou en fin d'après-midi ; ce qui fut le cas de la plupart de ceux auxquels nous avons assisté - resteront ensuite seuls à veiller la dépouille mortelle jusqu'au lendemain en poursuivant leurs lamentations funèbres et en "entretenant son foyer afin que le cadavre ne refroidisse pas" (yānomamë a tharukë washimi yëayëamu... saibru maōbë).

Exposition du cadavre

A l'aube l'ensemble des co-résidents se rassemble à nouveau autour du hamac du défunt pour une ultime lamentation collective puis un ancien - le plus souvent un consanguin direct (10) - fait appel à celui qu'il a choisi pour le charger de la première étape du service funéraire et lui donne ses instructions. Cette personne, à laquelle incombera de procéder

---

(10) A défaut cela peut être un affin réel (yayë), un beau-père par exemple, ou même dans certains cas, si le mort n'a pas de parenté directe dans le groupe où il a trouvé la mort, le leader factionnel dominant de ce groupe indépendamment de sa relation de parenté classificatoire avec le défunt.

à l'exposition de cadavre en forêt, est - selon la norme explicitement soulignée par l'ensemble de nos informateurs - un affin classificatoire (bɨo) de même génération que le mort et un co-résident. Si le défunt est en résidence uxorilocale, ou s'il s'agit d'un visiteur ou d'un invité, on choisira de la même façon de préférence un affin bɨo issu de sa communauté d'origine également en résidence uxorilocale ou en visite dans la communauté où a eu lieu le décès.

Cette norme est exprimée de la façon suivante :
yānomamëthëbë nomāɨtëhë thëbë herimuwinë bashoahi hehabraɨhe ... thëbë thaɨhe... braha herimubɨowithëbënë... yayothëbënë nëhë heriayubɨowi... bre hiraowithëbënë... kama yaɨe bouwinë e shinõ ɨ̄kɨ̄... shuhurumu mahi yaro... barɨkɨ utiti... thaɨimi ... heri e yayë kuthaanë hubamu në ōhotaɨ bihiomi... :
"lorsque les Yānomamë meurent ce sont ceux qui agissent envers eux en beaux-frères qui mettent la hotte de feuille (contenant le cadavre) sur la place centrale (avant de l'emporter en forêt)... ce sont eux qui font cela... des gens qui agissent simplement de loin envers eux en beaux-frères... d'autres gens avec lesquels ils s'appelaient simplement beaux-frères... des gens qui vivaient avec lui (des co-résidents)... celui qui a épousé la soeur (du mort) se borne à pleurer... il souffre en effet... sa poitrine est faible... il ne se charge pas du service funéraire... car c'est le véritable beau-frère du défunt et il ne veut pas le toucher car cela lui fait peine..." (11).

L'ensemble des co-résidents qui ne sont pas des deuilleurs directs du mort (i.e des consanguins ou des affins "véritables" du mort) - on les désigne comme māithëbë : "les gens pas" ou mohotithëbë : "les gens qui ne sont pas concernés" - continuent à exprimer rituellement leur peine depuis leurs foyers où ils sont retournés peu avant l'intervention du fossoyeur :
hwɨshɨorayu yaro thëbë ɨ̄kɨ̄ nëhë mihe... kamabë yahibë haranë ... ɨ̄hɨ̄ thëha thëbë hwɨshɨo... komithëbënë waroho ɨ̄kɨ̄ : "ils

---

(11) A défaut de la personne requise par la norme s'ouvre une hiérarchie d'alternatives : beau-fils ou beau-père classificatoire, fils ou frère classificatoire... (voir infra organigramme II p. 532).

sont en colère (de deuil) c'est pour cela qu'ils pleurent tous sans exception... depuis leurs foyers... ils sont en colère à cause de cela (la mort)... tous pleurent...".
Commence alors la première séquence du traitement rituel du cadavre, premier travail du service funéraire que l'on désigne par le verbe kiāɨ : "bouger, se mouvoir, travailler", ou par des expressions telles que : bashoahi thabraɨ ou bashoahi hehabraɨ : "faire ou mettre sur la place centrale la hotte de feuilles de palmier" (cas du cadavre d'un homme adulte ; s'il s'agit de celui d'une femme bashoahi se trouve remplacé par wɨɨ : "hotte de vannerie cordée", d'un enfant, par shotehe : "corbeille de vannerie cordée" (12)).

Le cadavre est d'abord débarassé de ses ornements, qui seront brûlés par les deuilleurs, puis disposé en position foetale : jambes et bras repliés contre le corps, genoux sous le menton et poings fermés collés contre les oreilles. Ses yeux sont alors recouverts de fragments de coton étirés puis son visage d'une petite corbeille fixée par une liane autour du crâne (pour que "son regard fixe ne donne pas de peine" : mamobë shatio në ōhotamāɨ maōbë).

Ce masque funéraire est plus élaboré lorsqu'il s'agit de la victime d'une incursion guerrière. Les yeux du défunt sont dans ce cas couverts avec des queues de toucan (mayubë ahōkë), enduites de teinture de roucou, destinées à brûler les yeux (mamobë hraɨ) du meurtrier alors qu'il effectue le rite d'homicide (on peut également saupoudrer les blessures de la victime avec des substances de sorcellerie afin de "détériorer l'état d'homicide" : unokai hoshimabramāɨ (13)).
La dépouille mortelle ainsi préparée est alors enfermée dans une hotte de feuille de palmier (bashoahi), une hotte ou une

---

(12) bashoahi est de fabrication et d'usage masculin (feuille de palmier Maximilai regia) ; wɨɨ et shotehe de fabrication et d'usage féminin (liane Heteropsis jenmanii).

(13) Notations qui confirment encore l'état de consubstantialité entre victime et meurtrier dans l'état d'homicide unokai.

corbeille de vannerie (wɨɨ ou shotehe) selon qu'il s'agit d'un homme, d'une femme ou d'un enfant. L'ensemble de cette préparation se déroule en général auprès du hamac du défunt, près de la paroi externe de la maison collective (yano shika).

Dès qu'elle prend fin, le fossoyeur porte le fardeau funèbre sur la couronne externe de la place centrale (yano heha) (14) avant de le charger sur son dos et de l'emporter en forêt. Il est alors suivi par les proches du mort parmi lesquels une majorité de femmes qui brandissent en chemin ses possessions familières (hamac, carquois...) tout en ponctuant leurs gestes de lamentations funèbres.

Parvenu à quelques centaines de mètres de la maison collective, le groupe quitte le sentier forestier qu'il vient d'emprunter pour s'enfoncer dans le sous-bois (urihi kõmihamë : "dans la forêt bouchée") jusqu'à un endroit choisi pour y exposer le cadavre.

La hotte funéraire se trouve alors, sous le regard des deuilleurs éplorés qui se tiennent en retrait, enveloppée par le fossoyeur (et ses aides éventuels) dans un corset de longues lattes de bois retenues les unes aux autres par un treillis de lianes (yorohikë). Le cadavre ainsi préparé est ensuite enserré verticalement dans la partie supérieure d'une sorte de trépied fait de pieux et d'arbustes (bashoahi katɨmãɨ). On ménage alors dans la partie inférieure du clayonnage qui contient le corps, à l'aide d'une pièce de bois qui en écarte les lattes, un orifice destiné à permettre l'écoulement des matières putrides. Le corsetage du cadavre dans le yorohikë est évidemment destiné ici à éviter la dispersion ou la détérioration des ossements par les charognards durant sa décomposition qui atteindra son terme au bout d'une vingtaine de jours environ (pour un adulte).

Cette séquence rituelle d'exposition du cadavre en forêt est généralement désignée par l'expression kanasi taremãɨ : "faire pourrir les reliefs" (du meurtrier cannibale).

---

(14) yano heha est l'espace cérémoniel par excellence, yano shika, l'espace réservé aux femmes.

Le retour du groupe dans l'habitation donne lieu à des nouvelles lamentations funéraires collectives. Les parentes du mort dansent (15) alors sur la place centrale en brandissant en rythme (tatamāɨ : "faire voir à plusieurs reprises") quelques unes de ses possessions (ornements, pointes de flèches. outils...) ponctuant leurs pas de lamentations sanglotées. Les chants funèbres des deuilleurs reprendront par la suite régulièrement chaque jour - en général à l'aube, puis lorsque le soleil est au zénith, et enfin au crépuscule - jusqu'à la confection de la gourde cinéraire. Puis ils ne souligneront plus, comme ceux des co-résidents moins directement affectés par le décès, que les temps forts du rite funéraire jusqu'à la consommation ou à l'ensevelissement des cendres des ossements du défunt.

"Manger la trace du mort"

La période d'exposition du cadavre est consacrée par les deuilleurs à l'effacement systématique de la "trace du mort" (unokë) ; c'est-à-dire à la destruction méticuleuse des objets qui lui appartenaient et, d'une façon générale, de tout ce sur quoi il a pu laisser sa marque ou de tout ce qu'il a pu simplement toucher régulièrement ou récemment.

Cette activité, qui constitue le point le plus important de la première phase du deuil, commence en fait dès l'aube qui suit le décès, peu avant l'exposition du cadavre. Un petit bûcher est alors disposé sur le bord de la place centrale en face du foyer du défunt (16) et les deuilleurs s'emploient d'abord à y incinérer peu à peu une partie de ses menus objets

---

(15) Danse féminine (tiruaɨ) qui consiste en l'exécution d'une série de pas en avant puis en arrière en une sorte de course ralentie ponctuée de martèlements des pieds sur le sol, bras à demi pliés sur le côté du corps brandissant en rythme les objets du mort.

(16) Nous avons constaté que ce feu pouvait également être disposé près du hamac du mort ou même en face de l'arrière de son foyer, hors de l'habitation.

familiers (cordelettes de coton, petits ornements, pointes ou échoppes d'os...). Les objets plus importants sont en général conservés pour être brandis par les femmes de sa parenté sur la place centrale avant d'être immergés ou brûlés à leur tour dès que le cadavre se trouve exposé en forêt (17).

Les débris des pots et des platines de terre cuite fracassés sont jetés à la rivière et il en est de même des outils et des marmites métalliques. Les hamacs, les vanneries, les gourdes, les calebasses, les arcs, les flèches, les carquois, les ornements de coton et de plume, les bâtons à fouir, les massues... sont précipités dans le feu. Puis on gratte la terre sous le hamac du mort, ainsi que la terre des empreintes qu'il a pu laisser sur les chemins (unokë mashita katetanë) qui entourent l'habitation : tout cela est également jeté dans la rivière. On va détruire les cultigènes de ses plantations (hamihisikë : "les plantes orphelines") (18), incendier les abris forestiers où il a séjourné lors de voyages, de chasses ou d'expéditions de collecte récentes ; on coupe les arbres auxquels il a pu grimper (palmiers, arbre contenant des nids d'abeille) ; on récupère pour les brûler les flèches qu'il a pu perdre dans les branchages... Les cheveux de ses parents proches, touchés dans l'épouillage et les caresses (unokë hweitakë hubanë), sont rasés; les objets qu'il a donnés à titre de service pré-marital (ou les cultigènes qu'il a plantés) sont également détruits (19).

---

(17) Certains objets valorisés comme symboles du sexe du mort, comme les colliers de perles ou les pointes de flèches sont cependant conservés pour être brandis et détruits plus tard lors des cérémonies de crémation ou d'enterrement des cendres funéraires.

(18) Lorsqu'il s'agit d'une femme les cultigènes qu'elle a plantés dans les jardins de son père, de son frère ou de son mari, les troncs abattus dans les jardins où elle a pour habitude de couper son bois sont également détruits.

(19) Lizot (1985 : 108-109) mentionne que les Yanōmamɨ vont jusqu'à ramasser soigneusement sous le hamac du mort les pépins et les noyaux des fruits qu'il a consommés afin qu'ils ne germent pas !

Si le défunt est un ancien important, un leader factionnel, on ira même parfois jusqu'à abandonner totalement l'habitation collective. Dans le cas du décès d'un chamane de grande réputation, la même chose se produit d'autant plus systématiquement que l'on s'efforce de fuir, en plus d'une "trace du mort" trop prégnante, l'agressivité vindicative d'esprits auxiliaires chamaniques livrés à eux-mêmes : kamabë hɨ̄e unokë hamihiha hekurabë kō... ūbë mano katɨobëha... shaburibë unokë kuwobëha nomāɨ si ihehe thare... : "les esprits auxiliaires du chamane reviennent sur la trace "orpheline" de leur père mort... là où sont attachés ses ossements... là où il y a des traces de chamanes morts on meurt facilement...".

Cette destruction minutieuse de la "trace du mort" est généralement justifiée par les Yānomamë par des réflexions telles que :

- unokë hamihi taɨ bihio makema ! : "nous ne voulons plus voir la trace "orpheline" du mort !",
- unokë tuteotëhë thëbë hwɨshɨoshoa ou unokë tute mahi temiotëhë... thëbë wayamāɨ shoa : "lorsque la trace du mort est encore récente les gens demeurent sous le coup de la colère du deuil" ou "quand la trace du mort est encore très récente cela provoque encore la colère",
- unokë tamu yabamu në ōhotaɨ : "revoir la trace du mort nous donne peine",
- unokëha thëbë bihi wanibraothare. . unokë bouhɨoimi... yaabrarietëhë thëbë bihi wanibraoimi... : "la trace du mort rend les gens mélancoliques... on ne conserve pas la trace du mort ... lorsqu'on incinère (les ossements du défunt) alors seulement cesse la nostalgie...".

La "trace du mort" est donc pour ses proches le support tangible de sa mémoire sociale, donc de la mélancolie du deuil. Mais cette rémanence du défunt n'est pas seulement conçue par les Yānomamë en des termes psychologiques. La mélancolie suscitée par la permanence de la "trace du mort" est en effet ici le produit d'une rémanence eschatologique. C'est en fait le retour indésirable du spectre du disparu sur les "traces"

de son existence terrestre qui alimente sans cesse la nostalgie douloureuse que l'on entretient à son égard (bore kama unokëha a yabaothare : "le spectre a pour habitude de revenir sur sa trace (terrestre)) (20). On considère de ce fait que ce n'est que lorsqu'on aura "mangé (détruit) la trace du mort" (unokë waɨ) que son fantôme pourra demeurer, sans velléités de retour intempestif, dans le monde des morts (unokë wamurayutëhë bore a shinō yayë kobohuru : "lorsque l'on mange la trace du mort son spectre s'en retourne véritablement") (21). Le travail symbolique du deuil yānomamë consiste donc, pour les proches du mort (ses consanguins et affins yayë), à "manger" sa "trace" sociale (trace de ses activités et de ses interactions) - unokë waɨ - tandis qu'ils "portent" la peine et le désir de vengeance de l'absence que désigne cruellement cette "trace" - unokë thabu (22) -.

Le nom des morts

Corrélativement à l'oblitération de la "trace du mort" - et sans doute dans le cadre de ce que recouvre cette notion - l'usage du nom des morts se trouve frappé d'un interdit particulièrement drastique qui les voue, explicitement, à un oubli inexorable (23).

---

(20) Voir infra Annexe III.2 le mythe yānomamë du "retour des spectres" sur cette fâcheuse inclination.

(21) Nous verrons dans ce chapitre et dans le chapitre XIV que tout le rite funéraire yānomamë s'applique en fait à congédier les revenants et à ainsi établir une distinction radicale entre morts et vivants.

(22) Sur les multiples aspects du concept d'unokë, voir supra Ch. VI p.176, Ch. XI p. 345, et ce chapitre pp. 391-393.

(23) N'étant plus mentionnés publiquement, les noms des morts ne peuvent faire l'objet d'aucune transmission. On doit bien entendu trouver là le principe de l'amnésie généalogique yānomamë (sur chaîne onomastique et généalogie, cf. Guidieri 1980 : 58 note 1). Les généalogies obtenues par l'ethnologue chez les Yānomamë ne sont donc que le reflet du savoir onomastique des plus anciens ; savoir relatif aux personnes qu'ils ont personnellement connues ou dont ils ont entendu parler de leur vivant (cf. supra p. 109 note 6).

Rappelons d'abord brièvement ici que l'emploi du nom propre des vivants fait déjà l'objet chez les Yānomamë de restrictions très précises (24). Tout enfant se voit nommer, en général entre un et deux ans, par ses géniteurs ou ses grands-parents : il s'agit là d'un nom propre qui peut être publiquement utilisé par tous jusqu'à la puberté de la personne nommée pour se voir interdit d'usage par la suite en sa présence et en celle de sa parenté proche (qui ne l'utilisera plus elle-même non plus).

Ce nom est dénoté par trois expressions : bei wāha a yayë : "le nom véritable", bei wāha oshe kuwowi : "le nom d'enfance" et bei wāha hirabëkiwi : "le nom que l'on donne simplement" (25). Il fait souvent allusion au lieu de naissance (a) ou à un "évènement" survenu à cette période (b) mais se réfère plus généralement à des caractéristiques physiques (c) ou de comportement (d) du jeune enfant :

(a) - Kōmatimë : enfant né près d'un gros arbre komatimahi : non id.,
- Yokoto : ..... lac : yokoto,
- Arahai : ..... chemin qui contourne une colline : arahai.

(b) - Bahimë : enfant né lors de la période de maturation des fruits : bahikɨkë (Inga sp.),
- Waikamë : enfant né peu avant l'attaque d'un groupe nommé waika,

---

(24) Sur la nomination yanōmamɨ, voir Lizot 1984b : Ch. VII, Clastres et Lizot 1978 : 106, 114-116 ; sur l'onomastique sanɨma voir Ramos 1972 : Ch. VII, 1974, 1976, 1977a, 1979 et Colchester 1982 : 423-427 (notamment pour une synthèse sur les modes de nomination relevés dans la littérature consacrée à différents sous-groupes yanomami).

(25) wāha signifie "le son, la voix, la parole, le discours, l'appellation (terme de parenté)" ; précédé de bei, possessif indiquant l'inaliénabilité utilisé avec les parties du corps et les composantes de la personne, ce mot désigne le nom propre. wāhaɨ signifie "parler" et wāha hiraɨ signifie "nommer" mais aussi "faire advenir à l'existence (mythologie)".

- Henatëhëmë : enfant né à l'aube : henatëhë.

(c) - Kahikëtaremë : enfant victime d'une infection de la bouche : "Bouche pourrie",
- Barɨkɨrasimë : "Thorax plat",
- Heaumë : "Tête blanche" : enfant aux cheveux décolorés.

Tous les noms donnés à la suite de ressemblances postulées avec des animaux se trouvent inclus dans cette rubrique :
Tɨhɨmë : fillette aux yeux clairs comme ceux d'un jaguar : tɨhɨ,
Yarushimë : fillette aux petits yeux allongés comme ceux d'un coati (Nasua nasua) : yarushe..., etc.

(d) - ɨ̄kɨ̄remë : "La Pleureuse" (de ɨ̄kɨ̄ : "pleurer"),
- Bihi nabërimë : "Celle qui a l'air agressif" (de bihi nabë : litt. "penser-ennemi"),
- Manimë : "La Rêveuse" (de mani : "le rêve"),
- Bokoyatëra : "Celui qui marche en balançant les bras" (de boko : "bras" et yatëaɨ : "balancer"),
- Shiiboribotao : "Celui qui regarde le rayonnement de la lune" (de shii : "rayonnement", boribo : "la lune", taɨ : "voir, regarder").

.....

Interdit dans et face à la parentèle (ibabë yayë : "les miens véritables") de la personne nommée à partir de son adolescence, ce nom d'enfance, issu de ses ascendants directs, se voit donc rejeté dans la sphère de ses parents classificatoires (bɨo) où il se trouve voué à une circulation qui lui échappe autant qu'à ses proches.
A partir de la puberté chacun se voit ensuite, au fil de sa vie, affublé d'une chaîne cumulative de sobriquets soulignant ses "défauts" physiques ou la singularité de son comportement, de façon peu charitable ou franchement infamante.

Ce sont les noms "qui viennent à l'âge adulte" (bei wāha bata kukiwi), les noms "simplement pour maltraiter, pour mettre en colère" (bei wāha wayamāɨbɨowi), les noms "pour insulter" (bei wāha yahatuaɨwi) ou les noms "que l'on attribue en grand

nombre" (bei wāha hiraɨ yateheowi) :

- Na waharimë : "Celle dont le vagin exhale un souffle froid" (comme un gouffre...),
- Mahukë hōra : "Pied bosselé",
- Shiokōi : "Anus poilu",
- Namamoaumë : "Clitoris blanchâtre",
- Iromoshi : "Pénis de singe hurleur",
- Orusikë : "Peau de serpent",
- Yāshimë : "La Paresseuse",
- Tobraa : "La Jouisseuse",

.....

A la différence des noms d'enfance, les surnoms d'adultes ont donc pour auteur - comme leur malveillance l'indique - des parents classificatoires qu'ils soient des co-résidents, des membres de communautés alliées ou des visiteurs occasionnels plus lointains. Chacun en invente ainsi pour son propre compte et les fait circuler au sein de son réseau social où certains acquièrent une notoriété remarquable à l'insu de ceux qui s'en voient affublés :
aibënë ware hiraɨ yatehe hwātho... ya wāha tamuimi mahi ! :
"les autres me donnent peut-être de nombreux surnoms... je ne connais pas ces noms !"
Ils sont cependant parfois utilisés en présence de la personne qu'ils désignent ou de ses proches à titre d'insultes (yahatuaɨ : "insulter").
Le fait de proférer publiquement le nom d'enfance ou les surnoms d'adulte d'une personne provoque chez elle et chez ses proches une violente colère qui a généralement pour issue un échange exalté d'énumérations de surnoms infamants entre les antagonistes et, souvent, un affrontement physique. La nomination publique par des parents classificatoires (bio) équivaut donc à une insulte et à une déclaration d'hostilité ouverte (26) (bë wāha hayumayu... bë yahatuayu : "ils révèlent

---

(26) Inversement les insultes consistent bien entendu en énumérations de caractéristiques physiques ou de comportements

réciproquement leurs noms propres... ils s'insultent").
L'auto-nomination ou la nomination par des parents "véritables" (yayë) sont pour leur part censées provoquer la mort de la personne nommée : ya wāha noamamu... hayumāɤ tëhë ya nomatikorayu : "je refuse (de révéler) mon nom... si je le révèle je vais mourir".

Pour conclure ces brèves remarques sur la nomination yānomamë, nous soulignerons d'abord le fait que les termes descriptifs ("signes particuliers") qui y sont utilisés reposent sur la prise en compte par les nominateurs de la singularité la plus irréductible et la plus aléatoire de l'individu. Alliant ainsi probabilisme et subjectivisme (lieu de naissance/évènement à la naissance/particularités du corps et du comportement) l'anthroponymie yānomamë incline plus à l'individuation qu'à la classification de la personne nommée.
Ce sont plutôt ici à l'inverse les nominateurs qui se classent eux-mêmes socialement en référence à leur rapport à la nomination et à leur choix onomastique : comme ascendants nominateurs publics et bienveillants de l'enfance et comme parents classificatoires nominateurs anonymes et malveillants de l'âge adulte opposés aux cognats totalement exclus du processus de nomination comme s'ils étaient identifiés à la personne nommée (Lévi-Strauss 1962b : 240).

Une autre caractéristique remarquable de ce mode de nomination est qu'il proscrit toute réflexivité de l'identification personnelle. Une personne ne peut jamais proférer elle-même son propre nom. Nom d'enfant ou surnom d'adulte, il n'a cours en toutes circonstances que pour autrui. L'individuation ne prend donc jamais socialement effet dans ce système que du point de vue successif des altérités collectives qui la subjectivent (27) tandis qu'à l'inverse, le processus onomastique

---

(suite 26) qui sont autant de nominations potentielles. Seuls les beaux-frères (classificatoires) se livrent à des parodies amicales de nomination publique en s'apostrophant par des sobriquets féminins "humoristiques" : Nakasikë taremë : "Vulve pourrie", Nakasikë ikokamë : "Tireuse de vulve".

(27) Rappelons encore ici que wāha hiraɤ : "nommer" signifie également, dans la mythologie, "faire advenir à l'existence, créer".

d'individuation classe implicitement les univers sociaux successivement pertinents pour la personne nommée : il oppose dans l'enfance les ascendants directs au reste de la société puis à l'âge adulte la parentèle (yayë) à la parenté classificatoire (bɨo).

Revenons maintenant à la prohibition du nom des morts. L'interdit qui frappe leur usage par les deuilleurs et en leur présence s'il oppose les mêmes catégories sociales que la prohibition du nom des adultes vivants (parents yayë et bɨo), est considéré comme encore beaucoup plus contraignant et impératif. Son inobservance peut cette fois entraîner de la part des personnes qui se sentent offensées par cette nomination des représailles létales (par "sorcellerie de prise d'empreinte" ou par une agression physique directe (28)). Chacun redoute - s'il n'est emporté par l'animosité ou la haine - de proférer des noms de morts devant ceux qui en portent ou en ont porté le deuil, que ce soit par inadvertance : en plaisantant, au fil d'un exténuant discours cérémoniel ou d'une harangue, ou encore par un simple lapsus à partir de noms communs proches.
Les Yānomamë déclarent souvent que d'entendre le nom des défunts attise chez les siens la mélancolie et la colère du deuil (hwɨshɨo) :

- wāha hayumāɨ në ōhotaɨ mahi... waha noamāɨhe... thouwithëbënë... : "révéler le nom (d'un mort) provoque une grande peine chez les siens... ceux qui lui survivent "refusent" qu'on emploie ce nom",

---

(28) Plusieurs cas m'ont été relatés de personnes fléchées pour avoir, dans un mouvement de colère, prononcé le nom d'un parent décédé de leur antagoniste. L'ethnographe, impudent et maladroit collecteur de noms de défunts, s'est ainsi souvent vu menacé de mort à la suite de ses bévues. "Si tu étais un Yānomamë, je t'aurais tué depuis longtemps" concluait régulièrement un de nos informateurs, généalogiste malgré lui, tentait héroïquement de transmuer son extrême irritation en simple condescendance à la fin de nos entrevues.

- mãithëbënë wãha hayumãɨ në wayaha thëbë hwɨshɨo si ihehe... yami në õhotaɨmahi yarohe... : "lorsque ceux qui ne portent pas le deuil prononcent le nom (d'un mort) les deuilleurs deviennent rapidement irascibles car ils ont peine d'être seuls...".

Ils pensent de plus que l'énonciation du nom d'un défunt provoque immanquablement le retour de son spectre qui, irrité, s'efforcera de châtier son nominateur :
wa wãha hayumãɨtëhë borenë noremi yabarayonë wa shëri ! : "lorsque l'on prononce le nom (d'un mort) son spectre, revenu surnaturellement, vous agresse !" (29).
Le fait que l'interdit qui frappe le nom des morts ait ainsi une fonction identique - éviter le retour du spectre - à celle de l'ensemble des opérations destinées à effacer ("manger") la "trace du mort" nous incitera ici à n'y voir qu'un des multiples aspects de ce processus d'oblitération rituel du défunt. Le "surcroît de prohibition" qui affecte le nom des morts par rapport à ceux des vivants tient donc à notre sens au fait que ces noms sont conçus comme des "traces" (unokë) des morts au même titre que les indices plus tangibles de leur existence sociale passée ("traces" de leurs activités et de leurs interactions).

Ils constituent même les "traces de mort" les plus prégnantes qui soient en ce qu'ils marquent les traits les plus spécifiquement singuliers de l'identité individuelle des disparus. "Manger la trace des morts" c'est donc avant tout pour les deuilleurs yãnomamë faire du défunt un corps anonyme dont le propre spectre sera incapable de trouver et de reconnaître les vestiges du passage dans la société des vivants (possessions, empreintes, noms). Ce qui, en dernière instance, viendra prémunir les vivants contre une conjonction indésirable (30) entre leur univers et celui des fantômes.

---

(29) Voir Lizot 1984b : Ch. VII p. 68 et 1975b : 37, qui relate que les Yanõmamɨ manifestent leur désapprobation par une interjection (kamakarikëbë !) - qui évoque l'entité vindicative associée au revenant et aux cendres funéraires (cf. infra Ch. XIV sur kamakari) - lorsqu'est malencontreusement prononcé le nom d'un mort.

(30) Cf. sur ce point infra Annexe III.2 le mythe du "retour des spectres" et infra chapitre XIV p. 639.

Il faut donc finalement noter ici que la transgression de la prohibition attachée à l'usage du nom des morts est créditée de conséquences inverses de celles qu'entraînerait l'infraction des interdits relatifs au nom des vivants : retour du spectre dans le premier cas, mort - donc départ du spectre - dans le second (31).
Tout se passe comme si le système de nomination yānomamë trouvait ainsi sa rationalité dans son rapport à la mort (32) : la conjonction entre un vivant et son nom propre provoque son décès ; inversement, la conjonction entre les deuilleurs et le nom du défunt provoque sa "résurrection".

La réglementation de l'usage des noms propres n'a donc de sens ici qu'à titre de régulation du processus ontologique de la mort et de régulation de l'eschatologie individuelle. Evitant le départ prématuré de la forme spectrale ou le retour intempestif du spectre en proscrivant l'usage des noms propres par ceux qu'il désignent, par les leurs ou par d'autres en leur présence, elle ne fait que poser une incompatibilité culturelle entre identification individuelle "pour soi" et "entre soi" et durée réglée de la vie humaine.
Demeurer anonyme à soi et face aux siens revient, pour un vivant, à se prémunir contre une condition mortelle anormale : contre l'éventualité d'une existence indûment abrégée.
Demeurer anonyme face à ses deuilleurs revient, pour un défunt, à se voir prémunir contre une condition eschatologique également anormale : contre l'éventualité d'une existence indûment prolongée.

---

(31) Ce que confirment encore les données yanōmamɨ de Lizot (1985 : 150) qui rapporte que prononcer le nom d'un vivant est censé provoquer sa mort et que proférer celui d'un défunt est censé occasionner une rencontre avec son spectre.

(32) Notre interprétation de la philosophie de la nomination yānomamë recoupe partiellement sur ce point le travail d'H. Clastres (Clastres et Lizot 1978 : 114-116) sur l'onomastique yanōmamɨ. Associant cependant plus les noms aux morts que la nomination à la mort elle parvient à une conclusion symétrique et inverse à la nôtre : "... tout se passe comme si les noms propres des Yanōmamɨ étaient donnés pour signifier à chaque individu singulier ce qui est son destin singulier, c'est-à-dire sa propre mort" (op. cit. : 116).

Dans un cas comme dans l'autre, la conjonction du nom propre et de la singularité qu'il sous-tend avec le sujet qu'il désigne, ou avec ses alter ego (se nommer, s'entendre nommer ou être nommé en présence de ses cognats/deuilleurs), aboutit à son exclusion hors des règles collectives de la mortalité humaine. Comme si nier qu'une personne n'est socialement un individu que par et pour autrui (en l'occurence les parents classificatoires) équivalait à la rejeter en dehors de l'ordre de la mort "bien tempérée" qui produit et reproduit comme telle la société des vivants. L'oblitération onomastique de toute singularité "pour soi" et "entre soi" (33) des individus semble donc s'efforcer de garantir culturellement l'absence de leur singularité devant la mort.
L'anonymat "pour soi" et "entre soi" devient ici la condition de l'"anonymat" de la mort elle-même, au-delà des décès singuliers, en ce qu'il pose la relativité sociale de l'individuation et ce faisant le caractère collectif des règles ontologiques et eschatologiques de la condition mortelle.

Si l'on s'attache maintenant à nouveau dans ce système à la spécificité relative de la prohibition des noms des morts on constate donc qu'elle repose sur l'inquiétude toute particulière qu'ils suscitent à titre de support mnésique de la rémanence des spectres de ceux qu'ils désignent. Inquiétude d'autant plus vive que l'on attribue à ces spectres, durant le temps du deuil, une propension irrépressible à reprendre leur place auprès des leurs dans la société des vivants. Nommer les défunts en présence de leurs deuilleurs c'est attiser leur mélancolie et, partant, la nostalgie des revenants à leur égard. C'est aussi provoquer le désir de vengeance des spectres. C'est donc, en tout état de cause, favoriser leur retour indésirable (nous reviendrons en détail sur la question

---

(33) Il n'y a dans la nomination yānomamë, nous venons de le voir, que des singularités objectives subjectivées par autrui.

du retour des spectres dans notre chapitre XIV où tous ces points se trouveront repris).
Proférer publiquement le nom d'un vivant ne peut que provoquer la mort de la personne nommée ; proférer celui d'un disparu c'est donner à un revenant l'indice (la "trace") d'une place parmi les vivants qu'il n'est que trop avide de réoccuper. C'est s'exposer à la menace autrement inquiétante du retour d'un spectre agressif.
On trouve une illustration intéressante de cette inquiétude particulière face à une éventuelle absence d'oblitération de la singularité des morts dans l'attitude que peuvent avoir les Yãnomamë envers les photographies des vivants. Ils scrutent et commentent interminablement, avec un plaisir et un humour certains, les détails les plus infimes de celles qui représentent des étrangers ou des parents classificatoires. Celles qui les représentent personnellement, ou représentent des proches, provoquent immédiatement une attitude gênée : ils s'efforcent alors de les obtenir par tous les moyens, en les réclamant ou en les subtilisant, afin de pouvoir les conserver ou les détruire "pour qu'elles ne subsistent pas au loin après la mort".
Fixant l'identité d'une personne (la singularité de son aspect) et circulant hors de sa présence parmi des étrangers, la photographie est ici assimilée à un nom propre ; mais un nom d'autant plus dangereux qu'il n'est pas une simple synecdoque mais une véritable réplique miniature de l'individu (on l'associe en cela à l'image vitale) et qu'il en constitue une "trace" matérielle et non plus seulement mnésique. C'est pourquoi, bien qu'elle constitue l'analogue du nom d'un vivant, la photographie d'une personne est plutôt toujours déjà prise comme un nom de mort potentiel dont on redoute, par anticipation, la permanence.
Empreintes, résidus, marques, possessions, nom propre... ou photographie... la "trace du mort" est ainsi recueillie et détruite ("mangée") avec une méticulosité pointilleuse par les deuilleurs (parents yayë du défunt)- quelle qu'en soit la forme. La minutie de cet effacement est en fait si scrupuleuse

qu'elle semble se parachever par une véritable "consommation rhétorique" des différentes phases du travail funéraire et des éléments qui y sont manipulés.

Nous avons décrit avec quelque détail à la fin de notre chapitre VI le luxe de précautions oratoires qui entourent la désignation des objets et des actes funéraires. Comme si l'on s'efforçait précisément, au-delà de l'anonymat du défunt, de "manger" en elle la "trace" linguistique même de sa mort. Comme si le fait d'évoquer cette mort imposait la résorption de tout ce qui pourrait y faire trop directement allusion au sein de formulations qui l'oblitèrent par des processus sémantiques de "condensation" (synecdoques) et de "dilution" (périphrases) (34).

Crémations occasionnelles

Pour conclure cette première partie de notre chapitre XII nous nous attacherons maintenant à l'analyse d'un certain nombre d'exceptions à l'exposition du cadavre qui, comme on peut le penser, ne manqueront pas de nous permettre d'en cerner plus précisément la valeur symbolique.
On procède ainsi à une incinération immédiate du cadavre (riye yaaɨ : "brûler cru"), au lieu de l'exposer en forêt (taremāɨ : "faire pourrir"), pour trois types de défunts (35) :

1) Lorsqu'il s'agit de nouveaux-nés : leur corps est incinéré en forêt sur une platine de terre cuite (destinée

---

(34) Exemples de figures exhortant à l'exposition du cadavre en forêt (homme adulte) : sharaka wamakɨkë shatimaki ! : "Allez planter/fixer verticalement des flèches !" ; (femme adulte) : wɨɨ wamakë rakëmaki ! : "Allez adosser une hotte de vannerie !" ; (enfant masculin) : ruhumasi wamakɨkë yëtëmaki ! : "Allez fixer/coller des fléchettes d'enfant !" ; (enfant féminin) : shotehe wamakë hateteki ! : "Allez serrer une corbeille !".

(35) ɨ̄hɨ̄ thëbë washimiotëhë bë yaamāɨ... riye... tarenëmahi... katɨmāɨmihe ! : "lorsque ces gens (nouveaux-nés, vieillards...) sont décédés on les incinère... crus... on ne les fait pas pourrir... on n'expose par leur cadavre".

habituellement à la cuisson des galettes de manioc : mahe).
On dit dans ce cas que les os des nouveaux-nés sont trop mous (ẽhẽbë usi) et qu'il n'en resterait rien si leurs cadavres étaient exposés en forêt pour s'y décomposer.
Après cette crémation les co-résidents s'astreignent à prendre un bain collectif : la fumée du bûcher funéraire est censée être dotée de propriétés particulièrement délétères pour les jeunes enfants (risque de ne pas grandir) et pour les anciens (risque de maladie).
Les cendres sont conservées dans une petite gourde ovoïde (boraashi) et consommées, mélangées à de la compote de banane, au cours d'une unique cérémonie funéraire reahũ (séquence terminale des funérailles).

2) Lorsqu'il s'agit de vieillards : les Yãnomamë considèrent que les cadavres des vieillards ne se décomposent pas en raison du tarissement de leur sang (cf. infra Ch. XIII p. 614). Ils sont en conséquence, comme ceux des nouveaux-nés, immédiatement brûlés après le décès. Seuls les ossements incinérés des mains ("avec lesquelles ils allumaient le feu, touchaient les enfants..."), des pieds ("avec lesquels ils marchaient") et des mâchoires ("avec lesquelles ils mangeaient, ils parlaient..." (36)), sont pilés afin d'emplir une gourde cinéraire dont le contenu sera enterré en une ou plusieurs cérémonies (reahũ).
Le reste des ossements calcinés ainsi que les résidus de la crémation sont enterrés profondément dans le sol au centre de la maison où a lieu l'incinération.

3) Lorsqu'il s'agit d'incestueux : les Yãnomamë pensent que les incestueux sont, comme les vieillards, affectés par un processus de dessication interne qui rend leur décomposition funéraire impossible (37) : yaweremumahiotëhë iyẽ weherɨnë

---

(36) nakë në õhotaɨ yaro a yẽɨwi... nakë mëa bou : litt. "ses dents font peine avec lesquelles il mangeait en effet... on porte le deuil de ses dents".

(37) urihiha tete kuwomaki a riye shoa... tareɨmi... iyẽ mi

thëbë tareɨmi : "lorsqu'ils commettent souvent l'inceste (litt. "agissent en paresseux unau : Choleopus didactylus" (38) les gens, après que leur sang est asséché, ne pourrissent plus".
Lorsque l'on constate, après avoir exposé un cadavre, qu'il ne s'est pas décomposé de façon habituelle ("sa chair n'est pas décomposée elle est simplement noircie... son sexe est intact... ses yeux sont ouverts... ses membres crispés..."), attestant de cette manière des pratiques incestueuses du défunt, on défait alors son enveloppe funéraire. On brise ses articulations, on dépèce les chairs durcies attachées à son squelette, on les enterre en forêt puis on procède à la crémation du cadavre ainsi à demi décharné sur la place centrale de la maison collective.
Comme dans le cas des vieillards seuls les ossements calcinés de ses mains, de ses pieds et de ses mâchoires sont pilés pour emplir une petite gourde cinéraire (le reste est enseveli au centre de la maison). La gourde obtenue sera toutefois versée durant la cérémonie funéraire finale (reahū) également dans un trou au centre de l'habitation (et non enterré dans le foyer d'un parent comme c'est le cas pour un adulte "normal"). On dit aussi qu'aucune lamentation rituelle n'accompagne la suite des funérailles d'un incestueux.

Dans ces trois exceptions (39) nous avons affaire à des

(suite 37) yaro : "bien qu'il soit longtemps exposé en forêt (le cadavre) est toujours cru... il ne se décompose pas car il est exsangue".

(38) Le paresseux unau est nommé yaweremë ou également shɨmɨ. Commettre l'inceste se dit ainsi yaweremu ou shɨmɨmu : "agir en paresseux unau". Cet animal est réputé pour la dureté et le caractère exsangue de sa chair. On le trouve invoqué également dans plusieurs croyances qui lui prêtent des propriétés hémostatiques : on met de la poudre de la chair calcinée de ce paresseux sur le sommet du crâne pour se prémunir d'un saignement trop important des blessures que l'on redoute lors des duels à la massue ; les femmes dont les règles sont trop abondantes (ou qui sont victimes de métrorragies) se voient conseiller, pour y mettre fin, d'en manger l'arrière-train.

(39) Il existe en fait un quatrième cas de crémation sans

cadavres dont on considère qu'ils seront excessivement putrescibles (squelette "mou" des nouveaux-nés) ou excessivement imputrescibles (chair "sèche" des vieillards et des incestueux). Cette corruptibilité défectueuse (par excès ou par défaut) impose que le cadavre soit "brûlé cru" (riye yaaɨ) sous peine de demeurer cru (riye shoa tareɨmi : "il est toujours cru, il ne se décompose pas") (40) ou inversement de disparaître totalement dans le processus de corruption (oshe thëbë ūbë mano usi tareimatayu... mahuru... : "les os mous des nouveaux-nés vont pourrir de l'intérieur... ils vont disparaître").

Le processus naturel de transformation du cadavre (cru ⟶ pourri) des personnes situées (par l'âge, le comportement) en marge du champ social, considéré comme défectueux, se voit donc ici pallié par un processus de transformation culturelle (cru ⟶ brûlé).
Nous avons donc ainsi une correspondance étroite entre statut biologique, statut social et traitement initial du cadavre (destruction des chairs) :
(voir page suivante)

(suite 39) exposition du cadavre basé sur des considérations strictement pragmatiques : celui du cadavre des personnes qui meurent en forêt lors de voyages, d'expéditions de collecte ou de chasse. Intransportables, ils ne peuvent pas non plus être exposés en forêt durant plusieurs semaines loin de l'habitation collective. Après leur crémation sur place, on en enterre donc soigneusement dans le sol de la forêt tous les résidus carbonisés tandis que l'on ne transporte avec soi que les fragments d'ossements subsistants, enveloppés dans des feuilles de palmier (Geonoma baculifera) et placés dans une vannerie cylindrique (sakosi).

(40) Au moment de la mort le cadavre est considéré comme "cru" : yānomamë thë a riyeshoaotëhë bore a kobohuru : "c'est alors que la personne est encore crue que le spectre s'en retourne" (vers le monde des morts)".

Statut biologique	Statut social	Ouverture des funérailles
Immaturité ou dégénérescence biologique (sang en formation ou en diminution)	Situation en deçã, au-delã ou en dehors du champ social	destruction culturelle du cadavre (crémation)
Maturité biologique	Plénitude sociale	Destruction naturelle du cadavre (exposition)

Tableau 15

La logique symbolique qui régit les rapports entre norme et exception dans le traitement rituel initial du cadavre est cependant plus complexe que ce tableau ne l'indique. L'opposition entre exposition et crémation du cadavre qui s'y trouve inscrite mérite ainsi un examen plus approfondi dans la mesure où, comme les données discutées dans notre chapitre précédent le suggèrent, si l'incinération se trouve opposée à la corruption naturelle elle est en cela également mise en relation avec le processus de digestion cannibale du rite d'homicide.

En effet, pour les Yãnomamë, le processus de putréfaction qui se déroule lors de l'exposition du cadavre par le fossoyeur n'est que la réplique tangible de celui qui, invisible, se développe sous forme de digestion dans le corps du meurtrier au cours du rite unokaimu (cf. supra Ch. XI pp. 374-375).

On dit bien ainsi littéralement qu'en exposant le cadavre "on fait pourrir les reliefs" de l'agresseur prédateur qui a causé la mort : kanasi taremãɨ (41). La décomposition du cadavre d'un co-résident renvoit donc toujours, dans la

---

(41) Cf. supra au début de notre chapitre XI pour une analyse de la notion de kanasi associée au cadavre (cf. également Ch. VI p. 180).

théorie indigène, à sa digestion simultanée par un ennemi.

La corruption défectueuse du corps d'un défunt risque de devenir, de ce fait, aussi bien un obstacle à l'ouverture des funérailles organisées par ses co-résidents qu'une entrave au déroulement du rite d'homicide suivi par son ennemi (42). Elle constitue une menace d'enraiement du processus d'articulation symbolique de ces deux rites où le cadavre exposé par les uns est censé être dévoré par les autres.
La crémation funéraire vient donc ici à la fois se substituer à la décomposition déréglée du cadavre - à titre d'équivalent inverse de l'exposition funéraire - et suppléer à sa digestion cannibale afin de rétablir le déroulement de la dynamique rituelle qui identifie sa destruction funéraire à une prédation "guerrière" (43).

Si nous résumons maintenant l'ensemble des données évoquées à propos des deux formes possibles de la séquence initiale du rite funéraire (exposition vs. crémation du cadavre) nous obtenons une constellation structurée de propositions symboliques qui statuent en fait sur les modalités culturellement appropriées de destruction des chairs du cadavre :

---

(42) On dit ainsi par exemple que le meurtre d'un incestueux imputrescible perturbe le déroulement du rite d'homicide de son agresseur/prédateur : iyēhibë tare+mi... bë batabrariyu shikëha... batabrariwi unokarimëthë a hithoreashoabrariyu... unokai hoshimabrariyu : "les chairs sanglantes ne se décomposent pas elles augmentent de volume dans les viscères du meurtrier... après qu'elles ont augmenté de volume le meurtrier voit son abdomen gonfler jusqu'à la rupture... il se trouve mis à mal pendant son état rituel d'homicide".

(43) Voir supra Ch. XI p. 364 le fait que, redoutant l'absence de corruption des doubles animaux tués durant la saison sèche, les meurtriers s'efforcent de les incinérer pour éviter que cette décomposition défectueuse n'affecte l'évolution de leur rite d'homicide.

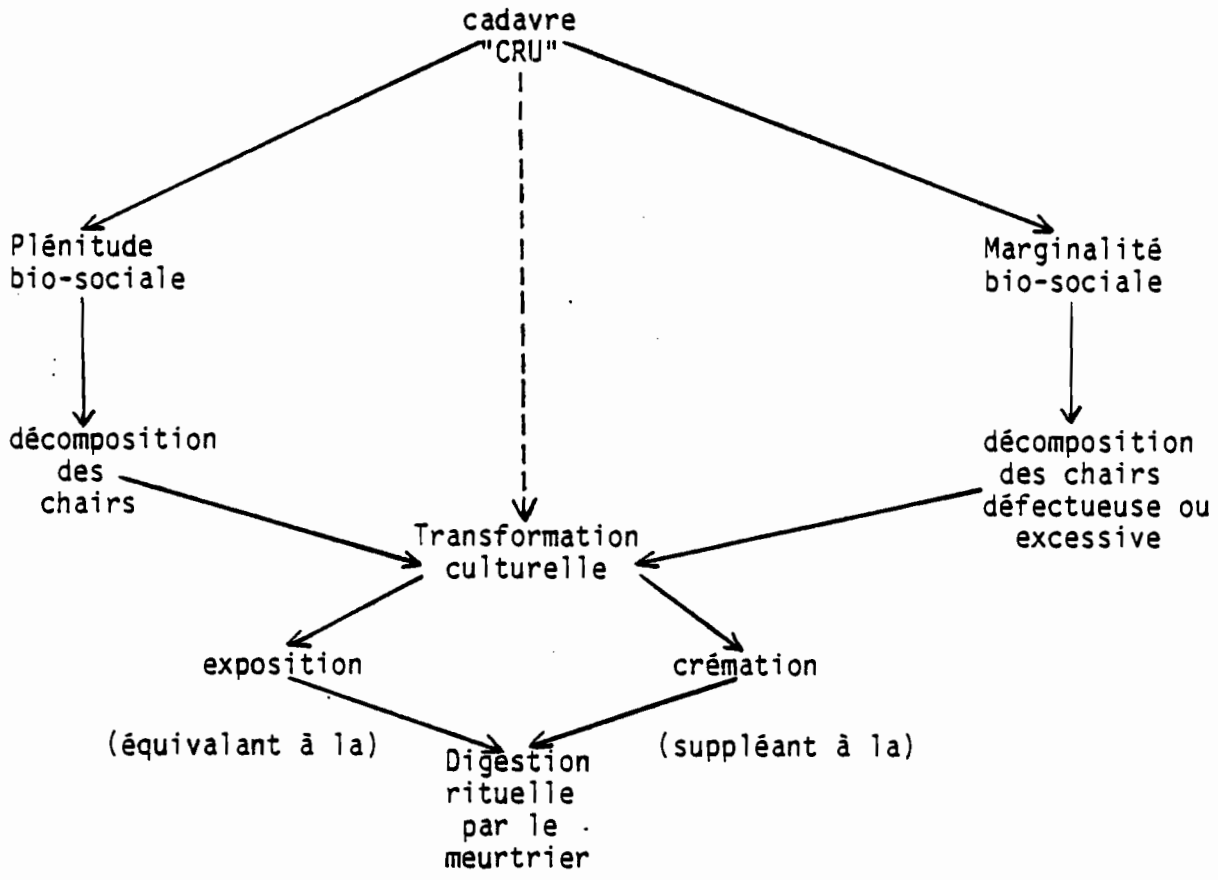


FIGURE 18

La symétrie inverse qui prévaut entre les deux variantes de cette séquence initiale du rite funéraire délivre ainsi un double message que la nature des éléments qu'elle rapproche pour les opposer permet précisément de mettre en lumière :

- Le cadavre doit être assujetti à un processus de transformation rituelle qui intègre (exposition) ou réintègre (incinération) son devenir biologique (corruption normale, excessive ou défectueuse) dans le cadre d'un échange cannibale figuré entre ennemis (la corruption du cadavre exposé en forêt renvoit à sa digestion rituelle par un ennemi ; sa corruption déréglée se voit substituée par une incinération qui assure le développement normal du rite d'homicide en suppléant à la digestion cannibale devenue défectueuse).

- Le traitement rituel des chairs d'un cadavre doit se voir inscrit dans un registre symbolique défini dans son rapport au domaine des transformations culinaires. Nous avons vu

(Ch. XI p. 372) que la digestion symbolique des morts (unokaimu) est circonscrite par une "anti-cuisine" rituelle. L'exposition funéraire constitue donc le versant manifeste de ce processus tandis que la crémation funéraire constitue un moyen de suppléer à son enraiement. Dans l'incinération du cadavre, on a ainsi équivalence avec une "cuisine hyperbolique" qui pallie au dérèglement du devenir biologique du cadavre pour suppléer à sa digestion symbolique défectueuse ; dans son exposition on a par contre équivalence avec une "anti-cuisine" qui circonscrit le déroulement de sa corruption pour permettre sa digestion symbolique appropriée.

Les variantes de la séquence initiale du rite funéraire viennent donc souligner encore l'inclination de la culture yānomamë à se démarquer d'un cannibalisme "sauvage", qui semble la hanter, en le déplaçant sur le plan d'une figuration rituelle où il peut se voir réinscrit dans l'ordre des échanges intercommunautaires et médiatisé par celui des transformations culinaires.
Nous aurons à nouveau l'occasion de revenir sur ce point dans la suite de ce chapitre à propos de l'"endo-cannibalisme" proprement dit (consommation réelle ou figurée des cendres d'ossements).

2) Nettoyage des ossements et préparation des cendres funéraires :

Alors que la corruption du cadavre se développe, il est d'usage d'organiser une chasse collective cérémonielle (henimu ; souvent menée jour après jour à partir de l'habitation collective), destinée à pourvoir le gibier qui sera distribué à l'issue de la cérémonie de crémation des ossements. Le gibier de cette chasse est dédié au défunt (heni). Il est progressivement rassemblé sur un boucan situé à la périphérie de la place centrale, en face du foyer d'un de ses parents les plus directs (consanguin ou affin "véritable") dont on dit qu'il "possède, garde" ou "porte disposé sur un boucan" le gibier funéraire : heni thabu ou heni arabu.

Nettoyage et collecte des ossements

C'est au lendemain de la fin de cette chasse (qui dure en général moins d'une semaine) qu'a lieu l'ouverture de l'enveloppe mortuaire et l'opération de nettoyage des ossements.
L'individu chargé de ce travail - ayant déjà procédé à l'exposition du cadavre - se rend en forêt jusqu'à l'endroit où a été disposé le corps, suivi des deuilleurs qui psalmodient des lamentations funéraires, puis de la plupart des co-résidents. Il sectionne alors les lianes qui enserrent le fardeau funèbre et le retiennent fixé à son trépied d'arbustes et de pieux, éventuellement assisté dans sa tâche par un ou deux hommes. Il le dépose avec précaution sur le sol et s'emploie enfin à défaire le clayonnage qui l'enveloppe. Durant ces opérations, toutes les personnes qui l'ont accompagné en forêt sont accroupies en demi-cercle autour de lui et poursuivent leurs plaintes rituelles : ōsemë a yaiyo ! yaiyo ! yaiyo ! në ōhota yaiyo ! yaiyo ! yaiyo !...
Ce sont cette fois les hommes qui se trouvent disposés au premier rang devant la hotte mortuaire tandis que les femmes demeurent un peu en retrait.
Dès son ouverture (bashoahi karobramu : "ouvrir le sac de feuilles" ou bashoahi kushëbramu : "délier le sac de feuilles") ces hommes procèdent en effet à un examen minutieux des restes putrides (ainsi d'ailleurs que du sol sous l'endroit où le cadavre était suspendu).
Cet examen est destiné à confirmer ou à infirmer le diagnostic émis à l'occasion du décès (quand il ne s'agit pas bien entendu de morts en guerre). Les indices ainsi éventuellement relevés sont discutés avec gravité et concentration par les hommes qui se sont maintenant rapprochés au plus près de la vannerie éventrée.
Ces indices sont censés être les suivants :

- des os brisés ou disposés dans une position anormale constituent la preuve d'un meurtre perpétré par des sorciers

ennemis (okabë) (1) ;

- des petits paquets de terre retenus dans des feuilles (mashita haro) situés près des os des membres inférieurs signalent l'emploi de "sorcellerie par prise d'empreinte" (2) ;

- la présence d'une pointe de flèche (3) démontre que le double animal de la victime a été tué par des chasseurs ; des traces de choc sur le crâne qu'il a été achevé d'un coup de massue ;

- un fil de coton enchevêtré, pelucheux et poisseux à hauteur de la poitrine, des traces de coupure sur les os des épaules et des flancs indiquent qu'il s'est agi d'une agression chamanique.

On notera d'une part que ces indices concernent exclusivement les formes d'agressions symboliques létales imputées à des humains, dont nous avons déjà amplement souligné l'importance au niveau des représentations et des choix diagnostiques (4), et d'autre part qu'ils constituent une véritable matérialisation

---

(1) On est également censé retrouver auprès des restes funéraires des fragments de la substance maléfique qui a permis de rendre la victime inconsciente avant de l'agresser physiquement ; l'usage d'un empoisonnement magique sera décelé par la présence d'un petit paquet de feuilles à hauteur de son abdomen.

(2) On dit aussi que l'on peut retrouver dans ce cas une jeune pousse de la plante de sorcellerie utilisée éclose exactement sous l'endroit où se trouvait suspendue la hotte funéraire.

(3) Suivant l'animal rishi de la victime : pointe lancéolée (gros gibier), pointe barbée (volatiles), pointe effilée (singes...).

(4) Yai thëbë yamakë uno taimi... yānomamë thëbë kuwotëhë uno shinō waoto bashio ! : "nous ne voyons pas (dans les résidus de la putréfaction) la trace pathogène des êtres surnaturels ... seule celle des humains est très visible !".
Les "maladies blanches" sont également exclues : boobëawakëshi nabë a wayu yaro uno tabrimi ūbë manoha : "la fumée du métal (épidémie) est un mal des blancs c'est pour cela qu'on n'en voit pas la trace dans les ossements".

post-mortem des objets, des marques ou des vecteurs pathogènes correspondant à ceux que nous avons décrits pour chacune de ces modalités d'agression.
Ces indices post-mortem seront constamment invoqués pour modifier ou valider le diagnostic élaboré juste après le décès. On peut ainsi - au moins partiellement - voir dans cet usage une sorte de dispositif de contrôle des opérations diagnostiques qui en permet avec un délai de plusieurs semaines le renforcement ou le réajustement politique.
L'examen des restes putrides une fois terminé, le fossoyeur commencera à en extraire avec précaution les ossements (ūbë mano thabramu : "faire les ossements", tare hubamu : "toucher le pourri") en coupant les tendons qui les retiennent et en raclant les lambeaux de peau racornis et autres déchets de la putréfaction qui y attachent encore. Après avoir ainsi nettoyé les ossements, à la machette ou au couteau, il creuse un trou dans le sol où il enfouit ces résidus. Résidus (lambeaux de peau, ongles, cheveux, caillots, ligaments, graisses putrides...) que, nous l'avons vu dans notre chapitre précédent, le meurtrier est censé devoir vomir à l'issue du rite de réclusion (unokaimu) au cours duquel il s'emploie à digérer symboliquement le cadavre en putréfaction de sa victime.
Le contact du fossoyeur avec les matières corrompues n'est censé provoquer pour les Yānomamë aucun état rituel (biosymbolique) spécifiquement marqué :
ūbë mano tare hubaɨtëhë wite hwaɨmi... unokai hwaɨmi... mi aumāɨbɨo... kiāɨbɨo... në nabëmobëha shinō unokai wite hwaɨ :
"lorsque l'on touche des ossements humains "pourris" on n'exsude pas de graisse... l'état d'homicide ne se manifeste pas ... on nettoie simplement... on travaille simplement... il n'y a que chez ceux avec lesquels on est ennemi que de la graisse peut être exsudée en état d'homicide".
On remarquera cependant que le fossoyeur après s'être lavé les mains à la suite de son macabre travail devra les enduire de teinture de roucou. Roucou dont nous avons noté le rôle de substance "reculturatrice", précisément dans le rite des meurtriers (5).

---

(5) Dans le rite des meurtriers le roucou favorisait le

Les relations symboliques marquées dans cette séquence rituelle de nettoyage des ossements sont donc - comme d'ailleurs dans la totalité de la cérémonie d'exposition du cadavre - celle qui prévalent entre :

digestion du cadavre par l'agresseur/prédateur ennemi	et	mise en putréfaction du cadavre par le fossoyeur affin classificatoire.

Nous venons de relever des traits qui attestent implicitement de l'association entre fin du rite des meurtriers et fin de l'exposition du cadavre (vomissement des résidus de la putréfaction par l'ennemi prédateur = ensevelissement des résidus de la putréfaction par l'affin fossoyeur, teinture de roucou sur la peau du meurtrier et sur les mains du fossoyeur). La théorie indigène décrit par ailleurs on ne peut plus explicitement cette relation entre unokaimu et kanasi taremāɨ, entre rite des meurtriers et rite d'exposition du cadavre :

- bashoahi thakitëhë unokai wite mahi... ashi hwaimatayu... ūbë mano ishimanitëhë hɨko shinō tɨkɨashoabrari... hibë titiowi horarinë unokai mahuru :
"lorsque l'on installe la hotte mortuaire la graisse de l'état d'homicide suinte beaucoup... une couleur jaune commence à envahir le visage du meurtrier... lorsque l'on incinère les ossements c'est alors seulement que son front devient définitivement blanc... après qu'il a rendus les résidus de la digestion (du cadavre de sa victime) son état d'homicide se trouve en voie d'achèvement...",

---

(suite 5) "séchage" de l'exsudation de la graisse du cadavre ennemi symboliquement ingéré ; il a ici le même rôle vis-à-vis des mains du fossoyeur "naturalisées" dangereusement par le contact avec les graisses putrides du cadavre : imikë wite... moshabɨ... hithanibëri... witatibëri... ahi ! : "on a les mains grasses... pleines de vers... cela sent le pourri... la graisse... (on a les mains) bourbeuses !". Le rite de nettoyage des os est d'ailleurs désigné métonymiquement par l'expression imikë hōshamu : "se nettoyer les mains en les frottant"
cf. supra Ch. XI p. 377 note 52 et infra Ch. XIII p. 587.

- ūbë mano tikokobraritëhë watubaribënë bɨtɨashoarayu... tare tirishaɨhe... wɨtɨbraɨhe... yānomamë thë bɨtɨahwëtumanihe... : "lorsque l'on racle les ossements les esprits vautours sont définitivement repus (dans la poitrine du meurtrier)... ils décharnent le cadavre putréfié... ils le déchiquètent de leurs morsures... ils en repaissent symétriquement le meurtrier...".

Digestion "guerrière" et exposition funéraire sont donc bien pour les Yānomamë un processus unique dédoublé en deux séquences rituelles simultanées. Processus qui articule à distance la complémentarité symbolique d'un ennemi prédateur et d'un affin (classificatoire) fossoyeur dans le traitement (partage) des composantes biologiques du cadavre : chairs sanglantes absorbées par le premier (résidus vomis), ossements "secs" collectés par le second (résidus enterrés).

Nous n'irons pas pour l'instant plus avant dans cette comparaison, nous réservant d'en poursuivre le développement au fil de la description des séquences suivantes du rituel funéraire. En effet, si les représentations qui sous-tendent le rite des meurtriers trouvent leur point d'ancrage au symbolisme du rite funéraire dans et par l'exposition du cadavre, elles n'en articulent bien entendu pas moins globalement leur logique par rapport à l'ensemble des séquences qui constituent les cérémonies mortuaires yānomamë (exposition du cadavre/crémation des ossements/consommation réelle ou figurée des cendres funéraires).

Nous passerons donc maintenant à la description du traitement réservé aux ossements du défunt à la suite de leur nettoyage.
Après avoir été méticuleusement débarassés des ultimes substances carnées ou cornées qui pouvaient y être encore attachées, les ossements sont disposés par le fossoyeur selon un ordre précis dans une longue vannerie cylindrique (6)

---

(6) Vannerie tressée à mailles heptagonales sakosi, confectionnée avec des brins plats de la liane Heteropsis jenmanii (taille approximative Ø : 25 cm et H : 40). Des sakosi de très

tapissée de feuilles (7), confectionnée par l'individu qui, parmi les deuilleurs, est considérée comme le responsable et le célébrant de la cérémonie funéraire (ce deuilleur principal est toujours le parent proche le plus direct du défunt : F, H, B, WF... selon les cas).
Les os longs sont déposés verticalement le long de la paroi de la corbeille, les os plats et les vertèbres au centre, surmontés du crâne. Le paquet d'ossement ainsi constitué (nommé par le nom de la vannerie qui le contient : sakosi) est ensuite soigneusement ligaturé puis ramené dans la maison collective par le deuilleur principal (ou le cas échéant l'épouse du mort) pour y être entreposé sur une sorte de plate-forme grenier triangulaire (ɨrakikë) située au-dessus de son foyer afin de le "sécher" (sakosi wehemani : "faire sécher la vannerie ossuaire").

Crémation des ossements et préparation de la gourde cinéraire

La crémation des ossements (sakosi yaamu : "incinérer la vannerie ossuaire" dite également imikë bomu : "se réchauffer les mains") a généralement lieu deux jours (peu avant l'aube du troisième) après l'ouverture de la sépulture provisoire. Journées employées à la préparations des nourritures cérémonielles (galettes de manioc, gibier boucané puis bouilli) qui seront distribuées pour clore la cérémonie, notamment au fossoyeur et à ses aides éventuels, par le deuilleur principal (8).

(suite 6) grande taille peuvent être réalisés par exemple pour entreposer des nourritures cérémonielles ; ils sont alors fabriqués avec des brins de la tige d'une sorte de "roseau" : mokurumasi (Ichnosiphon obliquus).

(7) yaahanakë : nom générique des larges feuilles utilisées pour cuire des aliments sur la braise.

(8) C'est lui qui "possède le gibier" (yaro arabuwi), fournit le manioc, dirige la chasse et la préparation des aliments et qui entrepose et répartit les nourritures cérémonielles... Le travail est fourni par les membres les plus proches de sa parentèle.
Aucune invitation de grande envergure n'est lancée pour cette

L'incinération des ossements se déroule entièrement, et de façon impérative, avant le lever du jour. Deux justifications ont été avancées à ce propos par nos informateurs : le feu d'une crémation funéraire diurne risquerait de ne plus s'éteindre il favoriserait un retour intempestif du spectre du défunt dans le monde des vivants.
Cet interdit sur la crémation funéraire diurne d'ossements humains est en relation de symétrie inverse avec une prohibition qui proscrit précisément celle, culinaire et nocturne, des ossements d'animaux.
L'odeur des os de gibier jetés dans le feu la nuit est en effet censée attirer inexorablement la vindicte d'une entité surnaturelle Heronë a, une sorte de gigantesque paresseux habitant le sommet des pics rocheux, qui viendrait brûler la maison du coupable et tout ses habitants en l'inondant de son urine corrosive (hrami : "piquante, brûlante" comme du piment).
Pour être associés dans la mythologie (9) feu funéraire et feu culinaire n'en sont donc pas moins strictement opposés dans

---

(suite 8) cérémonie de crémation (comme c'est le cas pour la cérémonie funéraire terminale reahū). Peuvent y participer cependant quelques visiteurs, généralement présents pour d'autres raisons, ou même un groupe d'alliés dans le cas où le défunt est un des leurs décédé et exposé en forêt dans la communauté des amphitryons.
La distribution du gibier dans ce rite étant - à une échelle bien moindre - similaire à celle qui a lieu au cours du reahū nous renvoyons ici à la description de cette dernière (infra p. 512

(9) Cette association entre feu funéraire et feu culinaire se trouve posée à travers l'imprécation de Grenouille (hraehraemë a : Otophryne robusta) - femme de Caïman (iwa : Caïman sclerops) - à qui les "ancêtres animaux" (Yaroribë) ont réussi à dérober le feu : ... wakë torarɨnë yaroribënë bomushoaoma... yaro rɨbɨ waɨshoahe... ɨhɨ wakëha ë thëbë yaayaamāɨ tamu bei e kuhuru kubëre... Hraemirinë..."ɨhɨ wakëha wamakë a yaayonë... ɨhɨ wakëha wamakë wei ihirubë mamobë tohomobraɨhëo në ōhotaɨtëhë hwei uheha kami ya a wei sai rooketayu ! : "après qu'ils se fussent emparés du feu les ancêtres animaux purent se réchauffer et manger du gibier cuit... c'est dans ce feu que Grenouille leur enseigna à s'incinérer lorsqu'elle s'enfuit : "quand dans ce feu vous incinérerez les vôtres et que vous resterez à souffrir en voyant éclater dans le brasier les yeux de vos enfants morts moi je me serai réfugiée aux sources fraîches de ce fleuve !".

le mode et le temps de leur usage (diurne/nocturne ; profane (foyer)/rituel (bûcher)). Le méconnaître aboutissant à des effets opposés qui inversent leur vocation respective :

- l'utilisation "culinaire" d'un feu funéraire (crémation diurne d'ossements humains) implique la rémanence du spectre (auprès de ses co-résidents) produite par un feu humain qui ne consume pas (feu sans fin).
- l'utilisation "funéraire" d'un feu culinaire (crémation nocturne d'ossements animaux) implique la mort de l'infracteur (et de ses co-résidents) produite par un liquide animal "brûlant" (urine corrosive).

C'est donc aux environs de 4h, 4h 30 du matin que la personne à qui incombe le service funéraire (toujours la même depuis l'exposition du cadavre) commence à édifier le bûcher où seront incinérés les ossements, sur la place centrale de la maison collective, en face du foyer du deuilleur principal. Ce bûcher est composé de rondins de bois entassés deux à deux perpendiculairement. La vannerie ossuaire se trouve insérée entre ces rondins et entourée de morceaux de bois plus fins (10). C'est en général également le fossoyeur qui, après que la harangue d'un ancien a exhorté à ouvrir la cérémonie, apporte entre ses bras le fardeau funéraire jusqu'au bûcher.
Si le défunt était lui-même un ancien et/ou un leader factionnel important, ses ossements sont par contre exposés autour de la place centrale, avant la crémation, par ses co-résidents réunis en un cortège funèbre.
Dans ce cas, une fois descendu de la plate-forme grenier du deuilleur principal, l'ossuaire est d'abord posé sur le sol devant son foyer. L'ensemble des co-résidents (11) vient ensuite s'accroupir autour. Les femmes sont au premier rang ; parmi elles

---

(10) Le bois utilisé à cette occasion est de préférence celui de l'arbre washihi (Rubiaceae) réputé pour l'excellence de sa combustion.

(11) Sauf bien entendu les enfants "effrayés par les ossements".

se trouvent les parentes du mort qui tapent doucement tour à tour la corbeille cylindrique du plat de la main (sakosi bahuthaɨ) en psalmodiant des lamentations funéraires. Les hommes, légèrement en retrait, se contentent de sangloter bruyamment.
Puis les femmes les plus âgées de la parenté directe du défunt se lèvent et la vannerie funéraire est prise en charge par l'une d'entre elles qui la maintient sur son dos à l'aide d'un bandeau frontal d'écorce. Elle l'emporte alors en dansant (12) autour de la place centrale suivie par une cohorte de deuilleurs éplorés. Elle s'arrête trois ou quatre fois au cours de sa circonvolution et, à chacune de ces stations, les proches du défunt frappent à nouveau tour à tour du plat de la main le fardeau mortuaire en proférant des plaintes rituelles.
Lorsque ce cortège funèbre est revenu à son point de départ le fossoyeur reprend le paquet d'ossements pour le disposer sur le bûcher (13). Il revient alors à son foyer pour y prendre une botte de bûchettes embrasées avec lesquelles il enflammera le bois fin réuni autour de la vannerie funéraire.
Lorsque les flammes qui consument peu à peu les ossements sont au plus haut, la plupart des co-résidents s'accroupissent en un groupe compact à quelque distance du brasier pour d'ultimes lamentations collectives. Puis, le feu baissant d'intensité, ils finissent par regagner leurs sections respectives de l'habitation pour s'y étendre dans leurs hamacs, silencieux, laissant la place au fossoyeur qui commence à s'activer à nouveau autour du foyer.
Il l'entretient d'abord de temps à autre jusqu'à la consumation complète des ossements puis le laisse progressivement s'éteindre.

---

(12) Pour la chorégraphie de cette danse cf. supra p. 391 note 15.

(13) Une version moins spectaculaire de cette séquence rituelle voit, avant la crémation, les parentes proches du mort (W, Z, BD, D...) danser en se lamentant sur la place centrale et les hommes (B, S, DH...) pleurer accroupis auprès du foyer du deuilleur principal tandis que la vannerie ossuaire est emmenée vers le bûcher par le fossoyeur, sans être exposée.

Une nouvelle harangue d'un ancien vient à ce moment souvent rappeler qu'il est temps de hâter le déroulement de la cérémonie avant que l'aube ne commence à poindre et de procéder ainsi immédiatement au pilage des os calcinés. Le fossoyeur apporte alors au centre de la maison (toujours en face du foyer du deuilleur principal) un mortier (14) et un pilon qu'il dépose auprès de l'endroit où rougeoit encore ce qui subsiste du bûcher. Deux ou trois hommes viennent se joindre à lui (15). Les braises et les cendres du foyer sont alors fouillées avec le plus grand soin afin d'en extraire les fragments d'os calcinés que l'on dépose délicatement, à l'aide de bâtonnets, dans le mortier.
Le fossoyeur s'assied à une extrémité du tronc évidé et commence à piler les ossements recueillis tandis que ses assistants, accroupis non loin de lui, poursuivent avec concentration leur funèbre collecte. Au cours de ce pilage (ushibë si utitibramu : "affiner les cendres") les cendres grossières d'abord obtenues sont tamisées dans une petite corbeille (16) au-dessus d'une calebasse (17) et les scories pilées à nouveau après chaque tamisage. Lorsque ce processus s'achève, une ou plusieurs gourdes (18) sont amenées par le deuilleur principal à la demande du fossoyeur ; gourdes dans lesquelles ce dernier s'efforce de verser la poudre d'ossements avec une

---

(14) Ce mortier est taillé dans une bille de bois d'environ un mètre de long pour 25 cm de diamètre.

(15) Assistants qui sont également des affins classificatoires du mort mais n'ont pas forcément participé aux étapes précédentes du service funéraire : ai mohotithëbë ūbë mano ishi thabra+b+ohe : "ce sont d'autres gens non concernés qui "font" simplement les os brûlés".

(16) raekadam+si : petite vannerie ajourée qui sert habituellement à tamiser la pulpe de manioc séchée en une farine destinée à la confection des galettes : nashihikë.

(17) māh+si : litt. "écorce d'eau" (Crescentia cujete) ; cultigène introduit par les missionnaires depuis les années 1960 (Catrimani). Traditionnellement, les récipients yānomamë étaient faits de pièces de spathe de palmier incurvées et liées aux extrémités.

(18) horokoto : Lagenaria sp., pour les adultes ; boraashi : petite gourde ovoïde non identifiée, pour les enfants.

méticulosité extrême. Les gourdes cinéraires sont ensuite cachetées avec de la cire d'abeille et le deuilleur principal apporte des petites corbeilles ajourées sakosi dans lesquelles elles sont immédiatement enfermées (les bords rapprochés des corbeilles sont "cousus" avec un brin de liane).
Les gourdes une fois emplies, cachetées et enveloppées, les résidus de la crémation (cendres, charbons, terre brûlée...) sont soigneusement enterrés et toute trace du bûcher sur le sol effacée.
La gourde cinéraire la plus importante revient au deuilleur principal (F, B, S, MB, ZH, DH...). Des gourdes "secondaires" sont éventuellement attribuées (ushibë sherebru : "diviser les cendres") à d'autres cognats du défunt qu'ils soient des co-résidents ou des membres de groupes alliés. Ces détenteurs de gourdes cinéraires "secondaires" se trouvent de ce fait habilités à donner des cérémonies funéraires reahū afin d'en assurer le traitement rituel final (cérémonie d'inhumation ou d'ingestion des cendres d'ossement). Ils seront ainsi à leur tour successivement en position de deuilleur principal au cours des funérailles célébrées avec la gourde cinéraire qu'ils ont acquise. S'il ne s'agit pas de co-résidents du défunt (cf. infra) ils seront tenus de convier à leurs reahū les membres de sa communauté afin qu'ils puissent le pleurer (kamatheribë nakaɨ... ɨkɨha : "on invite les co-résidents du mort afin qu'ils le pleurent").
La norme qui détermine la légitimité d'une demande de gourde cinéraire faite au deuilleur principal initial par des non co-résidents donne généralement priorité aux consanguins du défunt. Par exemple dans les termes suivants :
ai hebaraethëbënë ushibë sherere kōāɨtharahe... hebarabë yayë bɨrɨobrahaotëhë shinō yayë kōni... :
"ce sont les autres frères qui habituellement récupèrent une part des cendres funéraires... ce sont seulement les frères "véritables" habitant au loin qui en vérité récupèrent (les cendres)".
Malgré cette priorité, les affins cognats non co-résidents du mort ne manquent pas de recevoir tout aussi bien des gourdes

cinéraires "secondaires" lorsqu'ils en font la demande (19).

Deuilleurs et fossoyeurs

Une fois remise(s) la (ou les) gourde(s) cinéraire(s), le pilon et le mortier funéraires sont enfin brûlés à leur tour par le fossoyeur dans son propre foyer. Alors que le jour se lève, le rite de crémation des ossements proprement dit est alors terminé tandis que la cérémonie qui l'accompagne ne l'est pas tout-à-fait.
La préparation des nourritures qui y seront distribuées - commencée les jours précédents - se poursuit en effet activement. Les femmes ont rapé la veille jusqu'à une heure avancée de la nuit les tubercules de manioc arrachés l'avant-veille dans le jardin du deuilleur principal. La pulpe en est pressée dès l'achèvement de la confection des gourdes cinéraires. Sa cuisson en galettes a lieu dans l'après-midi, accompagnant celle du gibier fumé bouilli par les hommes . Ce gibier provient de l'ensemble des chasseurs de la communauté ; il est "mis à disposition" du deuilleur principal sur un boucan édifié en face de son foyer à la périphérie de la place centrale de l'habitation (lieu où se déroulent en général tous les préparatifs alimentaires de la cérémonie).
L'ensemble des travaux nécessaires à la préparation des nourritures cérémonielles et la totalité des produits et des matériaux employés sont par ailleurs fournis, au cours de ce

---

(19) Lorsque des parents habitant dans une communauté alliée viennent ainsi réclamer une gourde cinéraire au deuilleur principal (ushibë kōāɤ), celui-ci demeure seul juge du fondement de leur prétention. Il arrive souvent que des parents classificatoires qui tentent de faire valoir des droits funéraires basés sur les sentiments personnels qu'ils entretenaient envers le défunt se voient éconduits, ce qui donne parfois lieu à des conflits sérieux.
On dit ainsi que les cendres des Yānomamë dont la beauté, l'habileté à la chasse et le courage étaient réputés font l'objet d'une "inflation" de demande de la part de parents rarement fondés à les exprimer, générant d'interminables récriminations lors des dialogues cérémoniels wayamu qui ont lieu à l'arrivée de tout visiteur ("news talk").

rite, par le deuilleur principal et les membres les plus proches de sa parentèle bilatérale (deuilleurs "génériques") ; parentèle qui est également celle du défunt (ses parents yayë). C'est enfin lui qui, paré de peintures corporelles et d'ornements de plumes, effectuera la distribution finale des victuailles (kamanë yaro arabuwi thë weyushoa... reahūmuashoarayu : "celui qui possède le gibier sur un boucan le distribue alors... il répartit les victuailles").
Une quantité spécialement importante de ces nourritures (le contenu d'une pleine hotte féminine wɨɨ) est déposée - à titre de rétribution initiale du service funéraire - au foyer du fossoyeur : sakosi thaɨwiha wɨɨ a ithabarɨki : "à celui qui a fait la hotte funéraire une hotte de gibier est d'abord déposée" (20).

Le fossoyeur auquel a incombé l'ouverture de l'enveloppe mortuaire et la crémation des ossements est de préférence un affin classificatoire de même génération que le mort (21) : il s'agit d'ailleurs de la même personne qui s'est chargée de l'exposition du cadavre (dans tous les cas que nous avons pu observer il en a été invariablement ainsi). Les Yānomamë justifient le choix du fossoyeur dans ce nouveau contexte de la manière suivante :
hwebaramotimabënë sakosi yaaɨmihe... imikë kiri... yayothëbënë shinō yaaɨhe... heriethëbënë... yaɨ e yayë bouwinë 'iba shori kai yahakë ramahuuwi yahakë në ōhotaɨ yaiyoni !' bihi e kuutëhë bre thaɨ bihioimi... hubaɨ bihioimi... thë herimuwinë... kihamë yayothënë herimubɨowinë braharanë sakosi shinō yaamu... ai thëbënë maōtëhë thanesimubɨowinë sakosi thabëki... :
"les frères du défunt n'incinèrent pas la vannerie ossuaire... leurs mains "ont peur"... ce sont seulement d'autres gens qui peuvent le faire... des beaux-frères... celui qui a épousé la soeur du mort pense cependant "c'est mon beau-frère, nous chassions ensemble cela me fait peine !" et il ne veut pas se

---

(20) Sur la rétribution terminale du service funéraire voir dans notre description du reahū infra Ch. XII.3 pp. 512-521.

(21) Norme préférentielle déjà énoncée en des termes proches à propos de l'exposition du cadavre, cf. supra Ch. XII.1 p. 388.

charger de la crémation... il ne veut pas non plus toucher le mort... c'est quelqu'un qui le traitait en beau-frère... une autre personne qui de loin l'appelait simplement beau-frère qui brûlera la vannerie ossuaire... lorsqu'il n'y a pas d'autres gens de cette sorte pour le faire c'est quelqu'un qui traitait simplement le défunt en beau-fils (classificatoire) qui le fera...".

Nous achèverons maintenant la présentation de ce rite de crémation, afin d'en éclairer la logique symbolique, par l'analyse d'un ensemble de représentations associées aux cendres funéraires et aux ossements humains (22).

Conservation des cendres funéraires

Si les gourdes cinéraires se trouvent invariablement détenues par des hommes (les deuilleurs principaux sont toujours des hommes) - on dit qu'ils "gardent les cendres" (ushibë thabu) - ce sont toujours leurs épouses qui assument la responsabilité de leur conservation - elles en ont littéralement la "charge" : ushibë ihibu : "porter (sur son dos) les cendres".
Elles (W, HZ, WZ, Z, M... du mort) doivent ainsi assurer la conservation de la gourde cinéraire jusqu'à ce que son contenu soit ingéré ou progressivement enterré au cours de cérémonies

---

(22) Une note ici pour décrire brièvement une variante du rite de crémation. Nous avons vu (supra Ch. XII.1) que les cendres des vieillards et des incestueux étaient en grande partie enterrées dans le sol de la maison dès la crémation (crémation du cadavre "cru").
Un autre cas - cette fois de crémation d'ossements - déroge de façon plus importante au déroulement usuel du rite : celui des grands guerriers (waithirimëthëbë). Leurs cendres à peine confectionnées sont en effet en partie mélangées à de la teinture de roucou pour être immédiatement frottées (ushibë riemu) sur le corps (poitrine et dos) des hommes adultes mais surtout des enfants pour que ces derniers soient assurés d'une croissance rapide (robe batamabë !) et que tous acquièrent par ce moyen les vertus guerrières du défunt :
a noremi bra*amā*tëhë thëbë waithirimahianom*h*bramani... Oeōe a në ūtūb* b*r*oma yaro... waithiri *ramā*nom*h*o... :
"lorsque l'on fait ainsi effectuer une danse de présentation surnaturelle (au mort, en eux) les gens deviennent très courageux à leur tour... car l'image vitale de Oeōe (l'enfant guerrier mythologique, cf. infra Annexe III.1) habitait en lui ... on les imprégne à leur tour de son courage" (voir sur ce point également infra p. 505).

funéraires intercommunautaires reahū : wɨɨ a kuwobëha boraa-shibë hɨbɨthare : "on donne habituellement les gourdes cinéraires à qui porte une hotte wɨɨ (i.e aux femmes)".
Lorsqu'elles demeurent dans l'habitation collective les femmes fixent pour ce faire un court piquet dans le sol à proximité de leur foyer domestique afin d'accrocher à son extrémité la petite vannerie ajourée dans laquelle est cousue la gourde (ushibë shatimabu : "porter les cendres fixées verticalement") (23).
Prenant part à des voyages en forêt (visites, invitations cérémonielles, expéditions de chasse ou de collecte de longue durée...), elles transportent par contre constamment les gourdes cinéraires, malgré leur poids (24), dans leur hotte et ne les fixent à nouveau près de leur feu qu'à chaque halte lorsqu'elles sont installées dans un campement forestier ou dans l'habitation de leurs hôtes éventuels. La norme qui régit le choix prioritaire des femmes porteuses de cendres est formulée de la façon suivante :
nɨethëbënë ushibë shatimabu wakë wakasiha... yayothëbënë ushibë boumihe... nɨethëbënë ushibë shinō ihibohe :
"ce sont les mères des morts qui conservent les cendres fixées sur un piquet près du foyer domestique... les autres femmes ne gardent pas les cendres... seules les mères transportent les cendres".
Là encore, malgré cette priorité, ce sont souvent d'autres femmes - pourvu qu'elles soient des parentes proches (yayë) - qui se voient chargées de veiller sur les gourdes cinéraires.

Les Yānomamë considèrent donc qu'il est impératif, pour assurer la conservation des cendres funéraires avant les séquences cérémonielles du reahū, qu'elles soient constamment

---

(23) La gourde, enveloppée dans sa vannerie sakosi, peut être parfois attachée à une poutre de la plate-forme grenier qui se trouve au-dessus du foyer domestique (ushibë yaumabu : "suspendre les cendres").

(24) On les dit extrêmement lourdes : hute ! shobo kurenaha ! : "elles sont lourdes ! comme du plomb de chasse !".

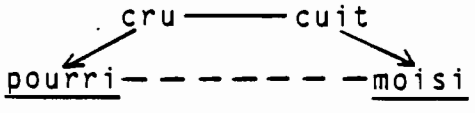
disposées, par des parentes du défunt, à proximité d'un foyer. Ce sont des cendres "neuves" (ushibë tute) que l'on doit "faire réchauffer" ou "chauffer" (ushibë bomumāɨ ou ushibë yobraɨ). La non-observance de cette prescription est censée entraîner leur dégradation rapide :

- ushibë yobraɨ maōtëhë bë sai... hute... rohore... saisainë ... waharinë : "lorsque l'on ne chauffe pas les cendres elles sont froides... lourdes... moisies... par la fraîcheur... par l'air froid",
- ushibë shuëimatayu... boraashi homobrari : "les cendres gonflent... la gourde éclate",
- ushibë sai në ōhotaɨ... rohorerariyu... riya hoteri... here hwamani... bë kohibërayu : "les cendres froides donnent de la peine... elles moisissent... elles sentent le vieux... cela fait ressortir l'humidité... elles durcissent".

Bien qu'il semble s'agir là de simples descriptions de la détérioration qu'inflige à toute chose l'extrême humidité de la forêt tropicale, ce processus de transformation naturel s'avère connoté dans la symbolique funéraire yānomamë (dont nous avons déjà souligné à plusieurs reprises le recours au registre culinaire) comme un retour indésirable à la crudité (25) :
ushibë wahati bomumāɨ... saiotëhë ushibë kohibërayu... wahatinë ushibë riye hwaɨ... : "on réchauffe près du feu les cendres funéraires froides... lorsqu'il fait frais les cendres se durcissent... par le souffle du froid "le cru sort" dans les cendres".

---

(25) Lévi-Strauss (1964: 344, 1966 : 152) a démontré l'affinité de la catégorie du moisi avec celle du pourri. C'est en tant que transformation naturelle du "cuit" associée à la transformation naturelle du "cru" que le moisissement des cendres est ici conçu comme une forme de retour vers la crudité :



Les cendres "neuves" sont ainsi "réchauffées" de façon permanente pendant des mois avant d'être utilisées au cours des reahū qui en assurent le traitement rituel final ; comme si - ossements humains calcinés et pulvérisés - on devait paradoxalement y redouter une rémanence de "crudité". Ce n'est ainsi que lorsque l'on juge que les cendres d'un défunt sont suffisamment "vieilles" (i.e "réchauffées") que l'on détermine le moment où pourra se dérouler l'ultime séquence de ses funérailles. Alors que ses cendres sont encore "neuves" on organise cependant provisoirement des cérémonies reahū "à vide", sans gourde cinéraire mais en respectant l'ordre normal des évènements rituels non-funéraires (cf. infra Ch. XII.3) : thëbë reahūmubɨo : "les gens distribuent simplement des victuailles" (le terme qui désigne la cérémonie funéraire intercommunautaire reahū vient du verbe reahūaɨ : "distribuer des viatiques cérémoniels" qui désigne sa séquence finale) (26). Le "réchauffement" des cendres "neuves" n'est donc pas simplement une mesure de conservation, c'est également - et surtout - un processus de parachèvement symbolique de la crémation des ossements et de la destruction de tout ce qui rappelle les chairs du cadavre. On considère qu'elles sont toujours susceptibles de subir une transformation naturelle indésirable (moisissement) précisément parce qu'encore "neuves" elles sont toujours symboliquement proches de la crudité des chairs dont elles ont été détachées :

- wamu riya wani... ūkūmūri... riye tute bɨo shoa... nashi në kirihi : "elles ont mauvais goût... elles ont une odeur écoeurante (NB : cette odeur est également celle du sang)... elles sont simplement encore crues... elles sont acides (salées) d'une façon effrayante !",
- witati ! nashi ! yokurabɨ kurenaha... yokurabɨ riye waɨ

---

(26) Durant ces rites "à vide" le fossoyeur est cependant rétribué par une quantité substancielle de nourritures cérémonielles, à la fois pour son activité dans les travaux funéraires précédents et pour celle qu'il déploiera dans la séquence finale du rite (lorsque les cendres seront "vieilles" et qu'elles pourront être ingérées ou ensevelies).

kurenaha... : "elles ont un goût de graisse ! (NB : ce mot, witati, dénote la saveur de la viande ou des aliments végétaux gras : wite) elles sont acides (salées) ! comme du sel des blancs... comme lorsque l'on mange du sel cru des blancs".

L'association insistante entre les cendres "neuves" et les catégories olfactives et gustatives rapportées à la chair crue (cf. notre chapitre précédent sur l'odeur du sang et la graisse du cadavre) nous permet de comprendre leur période de "réchauffement" (ushibë bomumāɨ ou ushibë yobraɨ) et de "vieillissement" (ushibë hotemāɨ) comme un "temps de cuisson rituelle" des ossements complémentaire et supplémentaire à celui de la crémation et destiné à "assécher" ce qui reste symboliquement en eux du sang du cadavre : ushibë tete bomumāɨtëhë... wakë wakasiha... bë ētēhērayu... weherayu... : "lorsque l'on réchauffe longuement les cendres... au bord du foyer domestique... elles deviennent légères (par leur dessication)... elles sèchent...".
Le "réchauffement" des cendres est donc un rite de "surcuisson" des ossements qui assure la pérennité des effets de leur crémation afin qu'ils puissent être rituellement consommés dans le reahū (27).
Ce rite parachève le traitement symbolique de matières osseuses considérées comme encore trop proches de la crudité des chairs afin qu'elles ne redeviennent pas impropres à la consommation rituelle pour le(s) fossoyeur(s) sous l'effet d'une transformation naturelle régressive (moisissement / putréfaction).
La logique des représentations qui le sous-tendent souligne l'opposition méticuleuse entre omophagie rituelle des ennemis, consistant en une ingestion figurée de chairs sanglantes promises à la putréfaction, et nécrophagie rituelle des affins classificatoires, consistant en une ingestion rituelle d'ossements "cuits" et soumis à "surcuisson" (28).

---

(27) Nous verrons plus loin que si seules les cendres des ossements d'enfants sont réellement ingérées, celles des adultes sont enterrées de telle manière que l'on peut penser que cet ensevelissement est conçu comme une ingestion figurée.

(28) Les meurtriers redoutent, nous l'avons vu, la dessication

Nous avons vu dans notre chapitre précédent de quelle façon les opérations rituelles qui entourent l'"exo-cannibalisme" des meurtriers se trouvent définies dans un rapport de corrélation et d'opposition avec la cuisine. Notre hypothèse est ici qu'il en est de même pour celles que met en oeuvre l'"endo-cannibalisme" des fossoyeurs. Elle se trouve pour l'instant corroborée par le cas du processus de confection et de conservation des gourdes cinéraires. L'incinération des ossements est ainsi explicitement conçue comme une "cuisson" :

urihiha riye yaa*tëhë iyēhikë ishi yōriki waroko... yahiha yayë r*b*brari... ūbë mano r*b*brari... usi... ëbëhëbramani : "lorsque l'on incinère un cadavre cru en forêt (29) la chair se liquéfie partiellement... revenu dans l'habitation collective on le cuira véritablement... on en cuira les ossements... on les rendra meubles... mous".

L'exposition permanente des cendres funéraires près d'un foyer est de plus, nous venons de le voir, implicitement considérée comme un processus de "surcuisson" des ossements déjà "cuits". On peut donc prétendre ici que si dans le rite d'homicide nous avions affaire à une "anti-cuisine" qui opérait sur le meurtrier pour lui permettre d'absorber les chairs du mort, dans le rite funéraire, nous sommes confrontés à une "cuisine hyperbolique" qui opère sur les ossements du mort pour qu'ils puissent être ingérés par le fossoyeur (30). Nous reviendrons

---

(suite 28) du sang dans les chairs de leurs victimes. Les fossoyeurs redoutent à l'inverse la rémanence du sang dans les ossements. On oppose ici également l'hémophagie des ennemis à l'o téophagie des affins classificatoires.

(29) Il s'agit ici d'une remarque faite à propos de la crémation directe d'un cadavre en forêt lors d'un voyage.

(30) La décomposition défectueuse des chairs du mort impose également leur crémation pour qu'elles puissent être ingérées par le meurtrier (cf. supra Ch. XII.1 p. 404) : on a donc là "cuisine hyperbolique" des chairs : une troisième permutation au sein d'un même modèle culinaire du cannibalisme rituel.

bien entendu sur cette comparaison dans la conclusion de ce chapitre (infra XII.4).

Ossements et revenants

Nous poursuivons ici notre étude du rite de crémation des ossements par l'examen d'un certain nombre de représentations biologiques et eschatologiques associées aux os humains qui nous permettront d'en restituer la dimension métaphysique.

La genèse de l'embryon humain est liée pour les Yānomamë à l'accumulation du sperme du géniteur (bei mō ubë : "le liquide du pénis") dans le placenta porté par la génitrice (bei nosikë) (31) à la suite de copulations successives. C'est de plus exclusivement la concentration du sperme ainsi accumulé qui est censée former progressivement la substance du foetus.
L'embryogenèse est donc conçue ici comme un processus simultané d'addition (mō ubë keakeamamu : "faire tomber périodiquement le sperme (dans le placenta)") et de condensation (mō ubë huhiahuru : "le sperme devient progressivement dur") du liquide séminal masculin dans le placenta.
Ce processus de coalescence du sperme est censé d'abord former les yeux du foetus, le cerveau et la substance médullaire puis le crâne et, comme autant de ramifications à partir de ces points d'origine, l'ensemble des pièces du squelette (32).
L'état initial de cette condensation spermatique constitue

---

(31) Le placenta n'est censé contenir que du liquide amniotique nahi ubë. La génitrice n'est donc conçue dans le processus de conception que comme un réceptacle passif.

(32) Ceci correspond approximativement au deuxième mois du développement de l'embryon (les 110 pièces osseuses du squelette sont entièrement mises en place à l'issue de cette période). Le premier mois correspond à la formation du "bouton embryonnaire".

donc ce qui subsiste dans le corps parvenu à maturité sous forme de substance molle intra-osseuse dénotée par le terme bei ōshi (33) (sens premier à partir duquel dérivent les sens de ōshi comme "corps intérieur", "intérieur", "corps spirituel" (34)).
Après la formation de l'ossature du foetus commence le développement des chairs : iyēhikë, qui "s'attachent" progressivement (yëtëahuru) au squelette, et celui du sang : iye, qui vient les irriguer peu à peu (iyāɨhuru : "être imprégné progressivement par le sang", wakëhuru : "devenir progressivement rouge") (35).

Pour résumer, nous avons donc dans la théorie yānomamë de l'ontogenèse biologique un double processus à partir de l'accumulation du sperme par copulations successives dans le placenta :

- Une première densification progressive qui correspond à la formation initiale de l'embryon lors des deux premiers mois : le sperme ancien (komosiha a kuowi : "celui qui est au fond") passe d'un état liquide à un état coagulé (ōshi) : yeux, cerveau, substance médullaire ; puis de la coagulation à l'ossification (ūbë mano: "les os nus", l'ossature) ;

- Puis une seconde densification cette fois "régressive" qui correspond à la formation du foetus proprement dit entre le troisième et le neuvième mois : le sperme récent (heaka a kuwowi : "celui qui est en surface") passe de la coagulation : formation des chairs (iyēhikë) à la liquéfaction : irrigation

---

(33) Voir sur ce concept Ch. V. pp. 139-140.

(34) Voir Colchester 1982 : 446 sur une notion identique chez les Sanɨma.

(35) Processus de maturation exactement inverse au modèle de la sénescence : tarissement du sang, amenuisement de la chair et détérioration (effritement) des os, et qui se poursuit dans les mêmes termes après la naissance (cf. infra Ch. XIII pp. 606-607).

sanguine (iyāɨhuru).

Double processus que les Yānomamë synthétisent implicitement en opposant chairs et ossature de la façon suivante :
mō ubë komosikitëhë ūbë mano haba raroki... wamuakōrayutëhë iyēhikë yëtëkëhuru :
"lorsque le sperme est au fond (sperme ancien) les os se développent en premier (à partir de lui)... lorsque l'on copule à nouveau les chairs s'y attachent progressivement".
Les ossements humains sont donc considérés comme le produit de la solidification du premier sperme du géniteur :
bei ūbë manomaki... mō ubë shinō kohibërayuwi... ūbë mano mō ubë kuwa... bë hɨ̄e mō ubë... :
"bien que ce soit des os ce n'est que du sperme solidifié... les ossements sont du sperme... le sperme du père...".
La caractéristique marquée pour les opposer à la chair est ainsi leur imputrescibilité :
iyēiyēbënë iyēhikë shinō taremāɨ... ūbë mano māɨmi... mabrimimahi ! tete ! :
"c'est seulement le sang qui fait se corrompre les chairs... les os ne finissent pas... ils ne disparaissent absolument pas ! ils durent longtemps !".
Les ossements humains constituent donc pour les Yānomamë le vestige durable de la transmission d'un substrat ontogénique et, ainsi, une sorte d'indice métonymique de la continuité patrifiliative naturelle (que l'on s'efforcera précisément d'oblitérer socialement dans le rite funéraire).

L'autre aspect fondamental des croyances relatives aux ossements humains réside dans leur association persistante - au niveau des constituants de la personne - avec la forme spectrale du défunt.
Nous avons vu (supra p. 418) que la crémation diurne des ossements d'un mort risquerait de provoquer le retour de son spectre.
La période durant laquelle on considère que les cendres funéraires sont encore trop "neuves" pour être ingérées est par ailleurs associée à une période de manifestations répétées

du revenant auprès des deuilleurs :
tute ushibë reahūmuhaɨotaimi... hwɨshɨo shoa... bore kōakōamu mikitëhë... ushibë hoteotëhë bore kō taimi :
"on n'est pas pressé d'utiliser les cendres neuves pour une cérémonie funéraire reahū... car on est toujours pris par la colère du deuil... le spectre revient sans cesse lorsque l'on dort... quand les cendres sont vieilles le spectre ne revient pas".
Abandonner des ossements en forêt à un froid humide (au lieu d'en réchauffer soigneusement les cendres) revient par ailleurs à attiser la mélancolie du deuil en favorisant la permanence du revenant dans le monde des vivants :
ūbë mano brabɨotëhë urihiha borenë kōimimahi... në manobë ōhotao sainë... wahatínë... bë māimi ! ɨnaha thëbë bihi tamāɨtare... :
"lorsqu'on laisse simplement les ossements d'un défunt sur le sol en forêt son revenant ne s'en retourne absolument pas ... ses ossements exposés à l'humidité et au froid font peine ... ils ne disparaissent pas... c'est ainsi que nous pensons...".
Nous verrons enfin au cours de notre chapitre XIV que les revenants se voient imputer des pouvoirs agressifs à travers une entité cannibale vindicative : bore a në kamakaribɨ émanant précisément des cendres funéraires de leurs ossements (infra Ch. XIV pp. 640-641).

A titre de conclusion des deux premières parties de ce chapitre, nous proposerons ici de résumer en un tableau les éléments saillants du schème symbolique à l'oeuvre dans les funérailles yānomamë tel qu'il prend forme à ce niveau de notre analyse. Ce tableau (Tableau 16) permet ainsi de visualiser synthétiquement de quelle manière les composantes de la personne et les constituants du corps se trouvent symboliquement dissociés dans la mort et rituellement détruits dans les funérailles par différents agents sociaux et selon différentes modalités "culinaires" :

Constituants biologiques et métaphysiques	Traitement rituel	Agents rituels
bei sikë : corps vivant existence sociale bei bihi pensée réflexive, volition, siège des émotions regard, visage	unokë waɨ "manger la trace sociale" (36) (deuil) conscience annulée par l'agression/prédation cannibale	Co-résidents : cognats DEUILLEURS
bei iyē, bei iyēhikë sang, chairs devenir biologique individuel bei a në ūtūbɨ image vitale battements du coeur	kanasi taremāɨ "faire pourrir les reliefs" (exposition/digestion) "ANTI-CUISINE" image vitale détruite par la décomposition/digestion du sang	Ennemis non parents : PREDATEURS.
bei ūbë mano ossements continuité biologique patrifiliative bei a në borebɨ forme spectrale souffle	ūbë mano yaaɨ "brûler les ossements" (crémation) "CUISINE HYPERBOLIQUE" forme spectrale congédiée par la cuisson/consommation des cendres d'ossements.	Alliés Affins classificatoires : FOSSOYEURS.

Tableau 16 (37)

(36) La correspondance entre conscience (bei bihi) et "trace sociale" (unokë) ne figure pas explicitement dans les énoncés qu'il nous a été donné de recueillir. On peut cependant considérer qu'elle est implicite dans la mesure où les indices de l'existence passée du défunt ne sont à l'évidence que des résultats de l'exercice social de cette conscience.
D'autre part on peut considérer également que le rite de deuil se voit assigner des connotations "culinaires" articulées symboliquement à celles du rite d'homicide et du rite de crémation dans la mesure où il est conceptualisé comme une "consommation" de la "trace" sociale du mort ("cannibalisme sociologique"?).

(37) Le double animal (bei a në rishibɨ) étant plus un analogue de l'individu qu'une composante de la personne stricto sensu ne figure pas dans ce tableau. L'animal rishi lui-même correspond globalement au corps de l'être humain auquel il est associé (bei sikë) tandis qu'en tant que son double métaphysique il correspond globalement à son corps spirituel (bei ōshi).

3) Ingestion (effective ou figurée) des cendres funéraires :

La description et l'analyse de cette ultime séquence des funérailles implique - nous l'avons suggéré à maintes reprises - celle du grand rite collectif intercommunautaire yānomamë, le reahū (litt. "distribution cérémonielle de nourriture"), au sein duquel elle prend place.
Ainsi bien que le reahū ne puisse être réduit à sa dimension funéraire, il est incontestable qu'elle constitue à la fois le "fil rouge" de son scénario et sa raison d'être.
Ce rite est en fait d'une grande complexité en raison de la multiplicité des aspects sociologiques et cognitifs qu'il met en jeu et entrecroise (1).
Une analyse exhaustive de toutes ses propriétés politiques et symboliques exigerait qu'on lui consacre un travail spécifique.
Nous n'en donnerons donc ici qu'un synopsis ethnographique (2) relativement détaillé au cours duquel seules les séquences funéraires proprement dites feront l'objet de développements plus approfondis pour compléter les analyses des rites d'exposition du cadavre et de crémation des ossements déjà proposées.

Nous commencerons ici par rappeler le cadre socio-politique de cette cérémonie.
Le reahū se tient entre groupes locaux alliés d'un même ensemble multi-communautaire. C'est-à-dire entre des communautés liées soit par une origine commune soit par des relations de voisinage historique, mais surtout, et dans tous les cas, par un réseau d'alliances matrimoniales ; réseau sur lequel se fonde en dernière instance la solidarité politique qui articule l'ensemble multi-communautaire en question (3).

---

(1) Cf. les quelques remarques déjà faites à ce propos dans notre chapitre VIII (sorcellerie d'alliance et duels rituels au cours du reahū ; supra pp. 266-268).

(2) Synopsis "type" qui peut se trouver condensé ou au contraire étendu suivant les circonstances.

(3) Cf. supra Ch. VII.1 pour des considérations plus détaillées sur notre concept d'ensemble multi-communautaire.

Chaque groupe local (yahitheribë) est censé lancer ainsi régulièrement des invitations cérémonielles (shoaɨ) à chacune des autres communautés (4) qui composent l'ensemble multi-communautaire auquel il appartient. Il les recevra idéalement tour à tour (ou par deux : shoaɨ hwëtuo) plusieurs fois au cours de l'année dans son habitation collective pendant une semaine environ, afin de célébrer ce en quoi on peut voir une véritable "cérémonie d'alliance"; cérémonie dont le point culminant est précisément constitué par l'ingestion ou l'ensevelissement des cendres funéraires de ses morts (5). Ces invitations qui sont réciproques (shoayu) et cycliques, circonscrivent concrètement pour chaque groupe local le cercle de ses alliés politiques (nohimotimëthëbë) au-delà duquel se situent ses ennemis : actuels (nabëthëbë), anciens ou virtuels (hwāthohothëbë) et "inconnus" (tanomaithëbë) (6). Nous avons vu que les relations politiques avec ces catégories d'ennemis prennent essentiellement corps, au niveau pragmatique et cognitif, à travers le système symbolique des agressions cannibales et des rites d'homicide réciproques. On peut donc dire ici de la même façon que l'ensemble multi-communautaire yānomamë n'acquiert de coalescence politique qu'à travers la réciprocité cérémonielle endo-cannibale des reahū (suivis ou

---

(4) Cf. Annexe II, Tableau 46 pour un exemple de la fréquence des reahū entre deux communautés étroitement liées sur deux ans. Cette annexe contient par ailleurs un certain nombre de données statistiques sur les rapports entre rôles rituels (Deuilleurs et Fossoyeurs) et catégorie de parenté portant sur les funérailles qu'il nous a été donné d'observer.

(5) Des invitations sont parfois lancées - après des premiers contact "exploratoires" (remimu) - auprès de groupes inconnus, ou d'anciens ennemis que l'on souhaite inclure dans le cercle de ses alliés. Dans ce cas les reahū sont effectués en l'absence de séquences funéraires ; thëbë reahūmubɨo : "les gens distribuent simplement des nourritures cérémonielles". Des "invités d'invités" (donc des gens parfois originaires de groupes très lointains) peuvent également participer marginalement (à titre individuel) à un reahū (hwamabë nɨkëabɨowi : "les invités simplement mélangés").

(6) Voir supra Ch. X, Tableau 12 p.338 pour une récapitulation des catégories de relations intercommunautaires.

non de rites de départ en guerre à des fins de vengeance commune : watubamu). Les alliés (nohimotimëthëbë) se définissent ainsi comme tels à fa fois en ce qu'ils "s'invitent réciproquement" (shoayu ; ce sont précisément des hwamathëbë, "gens invités") et en ce qu'ils "se recrutent réciproquement à des fins militaires" (burayu) :
kami yamakë yayë kuthaanë yamakë thëbë niyanimi... yamakë shoayushoaoma... iyamayubɨoshoaoma... yamakë thëbë braɨamãɨ-shoaoma... yamakë thëbë buraɨshoaoma... yayothëbë yamakë shinõ niyãɨbɨo kubëre... nëhë waniboyuha... :
"c'est parce qu'ils sont vraiment des nôtres que nous n'avons pas fléchés ces gens dans le passé... nous nous sommes invités réciproquement depuis toujours (à des reahũ)... nous nous sommes nourris réciproquement depuis toujours (nourritures cérémonielles)... nous les avons conviés à faire depuis toujours leur danse de présentation (ouverture du reahũ)... nous les avons recrutés depuis toujours (dans nos incursions guerrières)... c'est avec d'autres gens que nous avons guerroyé dans le passé... parce que nous nous vouions une hostilité réciproque...".
Du point de vue du rituel funéraire dont nous souhaitons poursuivre ici la description et l'analyse, le reahũ inscrit donc la séquence ultime des funérailles dans un contexte socio-politique (plutôt) supra-local alors qu'exposition du cadavre et confection des cendres demeuraient (peu ou prou) cantonnées au sein du groupe local où elles opposaient surtout cognats deuilleurs et affins classificatoires fossoyeurs (7). Nous reviendrons sur ce point à la fin de ce chapitre, mais avant de préciser notre analyse de l'armature socio-politique du reahũ, il convient ici d'en décrire le déroulement avec quelque détail.

---

(7) L'exposition du cadavre est cependant symboliquement liée au rite d'homicide d'un ennemi tandis que des gourdes cinéraires peuvent être remises à des cognats non co-résidents du défunt.

La chasse collective henimu :

Tout reahū est invariablement précédé par une chasse collective henimu destinée à permettre de rassembler le gibier funéraire heni qui, après avoir été longuement boucané, sera bouilli et distribué à l'issue de la cérémonie.
Ce gibier heni est avant tout considéré comme le "gibier des cendres" (ushibë heni) ; il servira à ce titre au deuilleur principal notamment à rétribuer le ou les fossoyeurs qui, à titre principal ou secondaire, ingéreront ou enseveliront le contenu de la gourde cinéraire qu'il détient.
Le deuilleur principal est ainsi également l'"amphitryon principal" ("chief host") du reahū. Les Yānomamë décrivent ce double rôle en disant que "celui qui possède les cendres" (ushibë bouwi) "possède" ou "porte sur un boucan le gibier cérémoniel" (heni bou ou heni arabu).

Les préparatifs d'une chasse henimu (8) commencent environ deux à trois jours avant son lancement effectif par une harangue (hwërëamu) du leader factionnel dominant de la communauté qui incite en particulier les femmes à préparer des provisions de galettes de manioc et de "boulets" de pulpe de manioc séchée destinés à être consommés durant la chasse et les hommes à couper des régimes de bananes vertes ainsi qu'à préparer leurs armes de chasse... :
yarobë yamakë niyāɨ... yānomamë yamakë thëbë shori yë ! yamakë thëbë braɨamani yë ! sharaka he ta haoma shë ! yakōana bata namo ta kama shë ! nashihikë e ka rokoma shë ! urihiha yamakë yāraki yë ! yamakë thëbë braɨamani yë ! hɨ̄ kamabëha yamakë bihio nomɨhɨo... yamakë braɨaɨnomɨhɨo yë !..... :
"nous allons flécher du gibier... nous allons inviter des Yānomamë ! nous allons les faire effectuer leur danse de présentation ! préparez vos empennages de flèches ! enduisez vos

---

(8) La chasse individuelle quotidienne aux alentours de la maison collective est désignée par le verbe rama huu (cf. supra Ch. I).

pointes de drogue (9) ! cuisez des galettes de manioc ! nous allons nous établir en forêt ! nous allons leur faire effectuer leur danse de présentation ! puis ils voudront nous inviter à leur tour... nous montrerons alors notre propre danse de présentation... (10)".

Puis, au jour fixé, famille par famille, après une nouvelle harangue, l'ensemble de la communauté (11) se met en route en forêt. Après quelques jours de marche (à un rythme "familial") on s'arrête enfin sur le site choisi pour établir un camp forestier à partir duquel, pendant une dizaine de jours, se lanceront quotidiennement (de 6h à 16h environ) des groupes de chasseurs dont le total des prises devra parvenir à un poids approximatif moyen de 150 à 200 kg.

Dans ce camp forestier, constitué d'abris familiaux triangulaires plus ou moins dispersés mais tâchant de conserver la structure des voisinages de la maison collective, un vaste boucan (12), alimenté nuit et jour par les jeunes gens, se trouve édifié en face du foyer du deuilleur principal.

---

(9) Il s'agit de la substance hallucinogène yakōana (Virola sp.). Elle se trouve utilisée ici pour enduire les pointes de flèches à singe en bois de palmier effilé car elle agit comme relâchant musculaire et permet ainsi à ces animaux, une fois tués, de ne pas rester accrochés dans les branchages.

(10) La harangue hwërëamu, réservée aux anciens et aux leaders factionnels, s'oppose à kahinë hwaɨ bɨro : "parler simplement avec la bouche". Le rythme de cette harangue est scandé par de profondes inspirations (hwerehweremu : "haleter") ; chaque phrase prend ainsi "appui" sur une violente expiration et se trouve close par des syllabes spécifiques à ce type de discours : yë !, shë !, kë !.

(11) Il arrive qu'une ou deux familles ne participent pas au henimu quand un ou plusieurs de leurs membres sont dans l'incapacité de se déplacer (accident, maladie, vieillesse...). Dans les grandes communautés les factions (cf. Ch. VII.1) font le plus souvent des henimu séparés.

(12) Bâti de bois lui aussi triangulaire.

Jour après jour, tous les chasseurs viendront y déposer leurs prises les plus importantes : pécaris, tapirs, singes, cervidés... (le gibier mineur et les entrailles du gros gibier sont consommés par les chasseurs et leurs familles) (13). Lorsque la quantité de gibier funéraire semble suffisante, le signal du retour est donné par une harangue nocturne du leader factionnel dominant.

Le lendemain matin, les chasseurs et leurs familles se parent avec soin à l'aide de plumes et de dépouilles d'oiseau, de fleurs et de feuilles et se couvrent le corps d'une vive teinture vermillon parcourue de figures géométriques d'un noir brillant (14). Les jeunes gens (hɨyathëbë) en profitent alors pour se distinguer par la profusion particulière de leurs adornements : brassards de plumes caudales d'ara, de perroquet, de crêtes de hocco et d'agami ; ceintures de queues de toucan ; bandeaux de queue de saki capucin... Profusion destinée à signifier leur qualité de chasseurs - et de séducteurs - émérites.

Ce sont eux qui sont chargés de transporter jusqu'à la maison collective, à l'aide d'un bandeau frontal d'écorce, les énormes hottes de feuille de palmier tressées (bashoahi) contenant le gibier funéraire boucané.

Ils pénètrent ainsi les premiers dans l'habitation dont ils parcourent la circonférence de la place centrale en faisant claquer la corde de leurs arcs et en poussant de courtes clameurs (waru arahaɨ). Ces bruyantes manifestations des jeunes porteurs de gibier sont destinées à chasser le spectre du défunt (bore yashumu) dont on considère qu'il a une fâcheuse propension à revenir hanter son foyer lors des cérémonies

---

(13) Notre description d'un reahū "type" renvoit au cas où le deuilleur principal est unique. Dans le cas où ils sont plusieurs, ce qui est relativement fréquent, les cognats directs de chacun des défunts entreposent séparément leur gibier sur des boucans disposés en face de l'abri forestier de chaque détenteur de cendres.

(14) Peintures corporelles à base de graines tinctoriales de Bixa orellana (roucou).

funéraires célébrées en l'honneur de sa gourde cinéraire (15). Les hottes de gibier sont déposées sur le sol et immédiatement ouvertes. Les pièces de gibier boucané qui en sont extraites sont alors suspendues par les adolescents au-dessus du foyer du deuilleur/ amphitryon principal. Retenues côte à côte à l'aide de fines lanières d'écorce liées à une poutre de sa plate-forme grenier, elles forment rapidement une imposante grappe charbonneuse hérissée de membres crispés qui continuera d'être fumée jusqu'à l'avant-dernier jour du reahū.

Invitation et attente des invités :

Quelques heures à peine après le retour de la chasse collective henimu, des harangues proférées par les anciens ne tardent pas à se répondre d'un côté à l'autre de l'habitation (hwërëamu huayu) pour convenir des modalités de l'envoi, le lendemain, d'un groupe d'émissaires chargés de transmettre l'invitation formelle (mathotho ayohuru) à un groupe allié (16). Cette mission est le plus souvent remplie par le leader factionnel dominant de la communauté accompagné par un ou plusieurs fils, jeunes frères ou beaux-fils.
Dès l'aube du jour suivant, le petit groupe se met en route. Parvenu à proximité de l'habitation de la communauté qu'il souhaite convier, il fera une halte dans une clairière pour pouvoir se parer selon la norme imposée aussi bien aux porteurs d'invitation

---

(15) On notera infra à plusieurs reprises des épisodes du reahū similairement destinés à congédier le revenant récalcitrant du défunt.

(16) Le projet de cette invitation aura bien entendu déjà été défini avec ce groupe à la fin d'un reahū précédent qu'il avait lui-même donné en l'honneur de ceux qui seront cette fois ses amphitryons. Cf. infra p. 522 pour la manière dont se déterminent et se fixent les nouvelles invitations à la fin des reahū.

qu'aux invités : corps passé au roucou, motifs géométriques noirs, brassards de coton richement emplumés, cheveux entièrement recouverts d'un "casque" de duvet immaculé de rapace ou de vautour... (17).
Les émissaires ainsi ornés se remettent en marche en signalant leur présence par des cris espacés auxquels répond une ample clameur issue de la maison dans laquelle ils ne tardent pas à pénétrer. Ils parcourent alors le cercle de sa place centrale en faisant claquer la corde de leurs arcs et en continuant de proférer leurs cris d'arrivée (mathotho kobi : "arriver pour l'invitation").
Après qu'ils ont été placés par les anciens dans les foyers vides où ils pourront installer leurs hamacs pour la nuit, celui qui les conduit viendra s'accroupir auprès du "headman" local afin d'entreprendre un dialogue cérémoniel d'invitation (hiimu). Ce dialogue terminé les nouveaux arrivants se voient apporter nourritures et tabac en signe d'amitié.
Ils accompagneront le lendemain les invités dans leur voyage en direction de leur propre communauté avant de les devancer pour venir annoncer l'imminence de leur arrivée.
Dès leur retour de chasse cérémonielle, avant que le groupe des émissaires ne se mettent en chemin, les amphitryons auront récolté une impressionnante quantité de bananes plantain (Musa sapientum) entreposées sur la plate-forme du grenier du deuilleur principal (elles proviennent pour la plupart de son jardin et de celui de ses proches) (18). Bananes qui

---

(17) Tout déplacement inter-communautaire d'alliés (visites brèves, invitations, arrivées à une cérémonie...) impose ce type de parure à moins qu'il ne s'agisse de parents de communautés spatialement et sociologiquement très proches. Toute personne dérogeant à ces règles est considérée comme un ennemi (guerrier ou sorcier). Voir sur ce point supra p. 309 note 29.

(18) Les émissaires sont envoyés lorsque les bananes commencent à mûrir si les invités sont proches (okoshi ≃ trois jours) et lorsqu'elles sont vertes (ruë) ou avant qu'elles ne soient récoltées s'ils sont lointains. Dans ce cas la chaîne des bivouacs successifs permet, une fois convenue entre les émissaires et leurs co-résidents avant le départ, de prévoir approximativement l'arrivée des invités (les bananes sont mûres (thathe) environ au bout de six jours).

serviront à la préparation d'une compote (kuratha u) qui emplira une auge cérémonielle (warimahika) vidée au cours d'allègres libations à l'arrivée des hôtes (19).
Durant la période d'attente des invités, les amphitryons dansent et chantent toutes les nuits (heri) ; les femmes en début de soirée puis les hommes à leur suite jusqu'au milieu de la nuit.
Ces chants sont constitués de courtes phrases dont certains éléments se trouvent rythmiquement répétés. Il s'agit de notations fugaces d'observations de la nature, un peu dans l'esprit, si ce n'est dans la forme, des "haïku" japonais :

- reiki reiki kë-ëëë (bis) ! mõramakë ushuhu a ka reiki reiki kë-ëëë (bis) ! :
"ils pendent ils pendent ! les fruits mûrs de l'arbre Dacryodes burseraceas pendent... pendent !".....
- keakeamu... keakeamu a-ëëë (bis) ! whisha shina a ka keakeamu a-ëëë (bis) ! :
"elle monte et descend... elle monte et descend ! la queue du singe saki capucin monte et descend !".....

Ils célèbrent l'abondance des nourritures cérémonielles entreposées dans l'attente des invités :
yaro a nëhë herie+he... reahũ a yauotëhë thëbë shinõ heri... yaro hẽa tha+heha thëbë amomao b+o... wamotimëthëbë shii në toa+heha bë bre heri... :
"les gens chantent le gibier... lorsque le gibier cérémoniel est suspendu les gens chantent... ils entonnent simplement le chant annonciateur du gibier c'est pour cela qu'ils chantent... ils chantent aussi parce qu'ils sont rendus euphoriques par les nourritures végétales...".
La chorégraphie qui les accompagne est simple. Les femmes dansent sur un rang au centre ou autour de la place centrale

---

(19) Cette auge cérémonielle est creusée dans le tronc d'un arbre Ceiba petendra. Elle est fichée sur un socle de pieux permanent à la périphérie de la place centrale devant le foyer du leader fonctionnel dominant de la communauté.

en esquissant en avant et en arrière une sorte de course ralentie dont les pas sont martelés au sol (tiruaɨ). Les hommes tournent en file autour de la place centrale soit en marchant, soit en se lançant dans une course stylisée (braɨaɨ) similaire à celle des femmes sans qu'elle comprenne toutefois de pas arrières. Parmi le groupe des femmes ou celui des hommes, qui dansent successivement au cours de la nuit, un chanteur réputé se voit conférer le rôle de soliste tandis que ses compagnons reprennent, dans un choeur à l'unisson souvent mis à mal par des plaisantins en verve, les chants de son répertoire.

La période d'attente des invités se trouve brusquement rompue au bout de quelques jours par le retour impromptu d'un ou plusieurs des émissaires qui font irruption sur la place centrale de l'habitation salués par un concert d'exclamations euphoriques. Les invités sont maintenant très proches et les anciens incitent l'ensemble de la communauté à hâter les ultimes préparatifs d'accueil par des harangues sonores. Ils n'hésitent d'ailleurs pas à donner eux-mêmes l'exemple en se mettant à balayer les détritus qui jonchent encore la place centrale ou en lavant, vérifiant et colmatant l'auge cérémonielle.

Une partie des adolescents commence alors à confectionner la compote de bananes cérémonielle (kuratha u) (20). Des feux sont allumés sur lesquels de grands pots de terre coniques, emplis d'eau et de bananes, bouillonneront jour et nuit. Ils cuisent également des bananes vertes, du manioc doux ou du taro ainsi que du gibier boucané afin d'en emplir une hotte de vannerie qui sera amenée aux hôtes dès leur arrivée à proximité de l'habitation vers laquelle ils se dirigent encore. Les femmes vont récolter des tubercules de manioc qu'elles rapent aussitôt pour confectionner des galettes qui leur seront

---

(20) Dans le cas - fréquent dans la région étudiée - où cette compote est remplacée par un jus de manioc doux (non fermenté) ou de taro, on se rend alors directement aux jardins pour y collecter les tubercules qui seront rapidement bouillis et pilés, et dont la pulpe, additionnée d'eau, sera enfin filtrée.

offertes le lendemain (21). Les hommes vont couper du bois pour alimenter les foyers culinaires ; d'autres se chargent d'édifier dans la forêt secondaire, à une cinquantaine de mètres de la maison collective au bord du chemin qui mène aux jardins, une série d'abris provisoires (naanahibë) destinés à héberger les invités durant la nuit qui succède à leur arrivée (mathotho miyo : "dormir en invitation" ou mathotho yërëo : "dormir sur le sol en invitation").

Parvenue enfin à ce campement, la cohorte des invités y signalera son arrivée par de fortes clameurs auxquelles viendront aussitôt répondre les cris allègres de leurs amphitryons qui ne tarderont pas à leur apporter une ou deux hottes de victuailles avant la nuit.

Durant cette fin de journée et jusque dans la nuit, la préparation de la compote cérémonielle et de nouvelles nourritures destinées à l'accueil des invités se poursuit dans une intense activité. Femmes et jeunes gens y travaillent fièvreusement sous la supervision des anciens.

Leurs tâches achevées, ils entameront successivement une série de chants et danses heri empreints d'une vitalité et d'une euphorie décuplée par la proximité des invités et l'imminence des réjouissances.

Le reahū peut, dès le jour suivant, s'ouvrir avec la munificence alimentaire ostentatoire requise par la célébration d'une alliance intercommunautaire digne de ce nom.

Cette cérémonie durera en général six jours dont nous décrirons maintenant les évènements saillants.

---

(21) L'ensemble des travaux de préparation des nourritures cérémonielles du reahū se déroule devant le foyer du deuilleur amphitryon principal.

Premier jour du reahũ

Le dialogue cérémoniel de réception

Vers 5h 30 un des invités, paré de ses plus magnifiques ornements de plumes et de peintures corporelles éclatantes, s'élance en quelques enjambées sur la place centrale de la maison et s'y fige, droit, arcs et flèches maintenus en leur milieu à deux mains rapprochés de la bouche. Son irruption est saluée par des clameurs exaltées. Un ancien vient alors s'accroupir à proximité et engage avec lui un dialogue cérémoniel de réception (mathotho hiimu (22)) au cours duquel sont échangées des déclarations d'amitié, de générosité et de bienvenue.

Après avoir successivement répété ce dialogue avec tous les hommes les plus anciens de la communauté le messager des invités se voit gratifié d'une calebasse de compote de banane puis d'une chique de tabac. Pendant qu'il se restaure, accroupis sur la place centrale, ses hôtes préparent une lourde hotte de gibier fumé et bouilli surmontée d'une pile de larges galettes de manioc fraîches (23).

La hotte lui est enfin remise, il la charge sur son dos, et, à demi courbé sous le poids des victuailles, s'en retourne avec empressement jusqu'au campement où l'attendent le reste des invités. Son départ est alors ponctué par une clameur retentissante à laquelle fait écho, dès son retour au campement provisoire, celle dont ses compagnons saluent l'arrivée des

---

(22) Ce type de dialogue cérémoniel hiimu est donc utilisé à la fois pour lancer les invitations et pour accueillir les invités. Nous verrons qu'il est aussi employé pour recruter des alliés pour un raid (burai) mais surtout pour convier des fossoyeurs non co-résidents à inhumer des cendres funéraires (cf. infra pp. 489-491), nous décrirons ses caractéristiques lorsque nous aborderons ce dernier sujet.

(23) On dit bata thëbë ohi mathotho hiimu thare : "les anciens font le dialogue de réception au sujet de la faim (des invités)".

vivres cérémonielles.
Pendant que leurs hôtes font bonne chère, les amphitryons s'affairent avec une fébrilité croissante à régler les derniers détails de l'ouverture imminente de la cérémonie.
On balaie une dernière fois la place centrale, on en rebouche les trous, on en désherbe certains endroits... les hommes rangent leurs arcs et leurs flèches au fond de leurs foyers... chacun s'affaire avec excitation à sa parure.... on vérifie une dernière fois le contenu de l'auge cérémonielle que l'on recouvre de feuilles de bananier... on tente d'extorquer quelques cadeaux supplémentaires à l'ethnographe en vue des échanges que l'on se propose de réaliser avec les invités... les anciens lancent d'ultimes plaisanteries sur les ornements qu'il convient d'arborer et sur la chaleur de l'accueil que l'on doit réserver aux hôtes...
En quelques heures la tension de l'attente est à son comble. Les adolescents s'agglutinent, accroupis en un groupe compact au centre de l'habitation pour tenter d'apercevoir au loin, dans l'encadrement de la porte principale, la file des invités... Des femmes percent les parois de feuilles de la maison...
Soudain, une de ces vigies improvisées rompt par une exclamation exaltée le silence retenu qui imprégnait l'atmosphère : bë huuimā ! : "ils arrivent !".

La danse de présentation

Amphitryons et hôtes entament alors un échange de clameurs qui s'amplifie à mesure de l'approche. Parés de leurs ornements les plus remarquables - bandeaux de queue de singe noirs, "casque" de duvet blanc, brassards de plumes multicolores, ornements d'oreilles faits de plumes caudales vertes de perroquet et de dépouilles d'oiseaux cotinga turquoise, peintures corporelles vermillon et noir... - les invités s'avancent vers la maison collective en une longue file violemment colorée d'où émanent sur un rythme régulier appel aigus et sifflets (24). A peine y sont-ils parvenus qu'ils se massent de part

---

(24) Ces sifflets sont produits à l'aide de divers instruments

et d'autre de son entrée principale.
Leurs anciens règlent alors, par des injonctions saccadées, les ultimes détails de la chorégraphie de la danse de présentation (braɨaɨ) qu'ils s'apprêtent à donner devant leurs hôtes. Puis tous se mettent brusquement à danser sur place en martelant le sol de leurs pieds, indiquant ainsi qu'il vont faire leur entrée dans la maison collective. Les amphitryons répondent à ce martèlement par une clameur puissante.
Les invités ouvrent alors leur entrée cérémonielle par une chorégraphie individuelle (bomamu braɨaɨ) (25), au cours de laquelle les hommes, le plus souvent accompagnés d'un ou plusieurs enfants (26), effectuent un tour de la place centrale en une sorte de course dansée (27) à trajectoire spiraloïde (28) dans laquelle ils brandissent leurs armes (arcs et flèches, fusils, machettes, haches, massue...).
L'ensemble des danseurs, qui se sont ainsi rapidement succédés l'un après l'autre à l'intérieur de la maison, se rassemble peu à peu à l'extérieur devant la porte principale. Puis ils pénètrent à nouveau sur la place centrale - cette fois tous ensemble en une cohorte compacte, bariolée et hérissée d'armes levées - pour en parcourir la circonférence en une demi-douzaine de tours frénétiques au pas de la même course stylisée. C'est la danse de présentation proprement dite (braɨaɨ) (29).

(suite 24) - les seuls que possèdent les Yānomamë : courtes flûtes en tibia de cervidé (bërabë), sifflets formés à l'aide de deux tubes de roseau emboutis (shërëbë) ou d'un simple tube (burunamusibë).

(25) Expression (bomamu) qui désigne également les opérations de reconnaissance des guerriers et des sorciers ennemis (cf. supra p.300

(26) Enfants des deux sexes également adornés et qui dansent à quelque distance derrière l'adulte qu'ils accompagnent.

(27) Sorte de course "au ralenti", genoux légèrement relevés, pieds frappant le sol à chaque pas.

(28) Il s'agit de tours de la place centrale compliqués de révolutions sur soi.

(29) Cette danse de présentation spectaculaire n'a lieu que

Les amphitryons se tiennent pendant ce temps debout au bord de la place et dansent en piétinant, agitant quelquefois au-dessus d'eux leurs machettes. Ils encouragent de la voix et du geste la prestation de leurs invités.
Pour parachever et conclure leur chorégraphie de présentation ceux-ci se rassemblent enfin en un groupe serré au centre de la maison (yano mëamo (30)). Alors qu'ils continuent de danser ainsi agglutinés, armes brandies à bout de bras, l'un d'entre eux, placé au centre du groupe, se met à entonner, la bouche placée dant le creux de son bras replié pour amplifier sa voix, un chant (heri) sonore immédiatement repris par l'ensemble des danseurs. Ce chant et son choeur sont répétés plusieurs fois, puis le martèlement des pas des danseurs s'accélère et s'amplifie (braꜜaꜜ tëꜜtëꜜmu) pour atteindre un paroxysme frénétique soudain ponctué par des cris de guerre (et de chasse) : bei yo aë ! prolongés d'une longue clameur en decrescendo : waoooooo !.
Les danseurs s'immobilisent alors totalement au milieu de l'habitation, le regard lointain et vide, le visage absolument inexpressif : "ils agissent en invités" (hwamamu), affectant une indifférence profonde à l'agitation des amphitryons qui commencent à les entourer de toutes parts avec une bruyante allégresse.

Interrompons ici un instant notre description de l'ouverture du reahũ afin d'apporter quelques précisions sur le

---

(suite 29) si les bananes plantains des amphitryons sont abondantes. Dans le cas contraire, les invités se contentent de faire en marchant un tour de la place centrale ponctué simplement de cris et de claquement de cordes d'arcs.

(30) Les autres espaces concentriques de l'habitation (yano lorsque l'on désigne la construction, yahi lorsque l'on dénote l'unité sociale qu'elle contient : le groupe local, yahitheribë : l'ensemble des co-résidents) sont : yano heha : la couronne extérieure de la place centrale , yano nahi : le foyer domestique (la couronne des) puis yano shika : la couronne située entre l'arrière des foyers et la paroi de la maison (espace féminin) . A l'extérieur nous avons yano sibo : la couronne externe adjacente à l'habitation et yano roshi : la clairière où est édifiée la maison

symbolisme de la danse de présentation que nous venons de décrire.
Les exégèses proposées par nos informateurs en soulignent deux aspects distincts et complémentaires.

Son caractère parodique d'abord : à partir d'une base commune d'ornements et de figures chorégraphiques chacun des danseurs/invités s'applique - et les adolescents avec une exubérance toute particulière - non pas tant à impressionner par sa prestance qu'à surprendre et à divertir par son excentricité et son extravagance :
yamakë iriamu bɨo... yānomamëthëbë ikamāɨ bihio yaro... braɨaɨtëhë : "lorsque nous faisons une danse de présentation nous nous amusons simplement... nous voulons en effet faire rire les Yanomamë".
La chorégraphie d'arrivée des invités se réfère en ce sens à son origine mythologique : c'est par ce moyen que les "ancêtres animaux" (Yaroribë) ont pu, en le faisant finalement éclater de rire, dérober le feu dissimulé dans la bouche de Caïman (Iwari).

Son aspect guerrier ensuite : le braɨaɨ est le plus souvent émaillé de figures ou d'attitudes chorégraphiques à connotations agressives bien qu'il s'agisse toujours là d'une gestualité volontairement caricaturale.
Ainsi peut-on voir les danseurs s'arrêter au beau milieu de leur course dansée pour simuler l'entoisement de leur arc, figés en une posture guerrière rendue délibérément grotesque. Ils sautillent alors sur place en tournant sur eux-mêmes dans un sens et dans l'autre, le corps crispé, roulant des yeux, claquant la langue et retroussant les lèvres. Ils imitent ainsi yārimiri l'image vitale du singe sapajou fauve censée incarner - nous l'avons vu - la quintessence des vertus guerrières. D'autres brandissent des haches ou des machettes en rugissant pour imiter, cette fois, l'image vitale du jaguar (tɨhɨri) ; certains enfin agitent des faisceaux de flèches pour contrefaire celle d'aiamori, l'esprit des archers (31).

---

(31) Sur ces images vitales guerrières, voir supra la fin de

Cette agressivité théâtralisée - simulée et parodiée - peut se manifester par bien d'autres postures : flèches saisies à l'attache de leurs pointes lancéolées agitées comme autant de dagues en direction des amphitryons, arcs entoisés visant le toit de l'habitation, machettes et haches brandies et frappées contre les piliers, massues saisies à deux mains pour simuler le combat (32) (on se souviendra également que le cri qui clôture la danse de présentation est un cri de chasse et de guerre).
Les Yānomamë disent ainsi qu'ils "font semblant d'effrayer les gens... pour plaisanter" (thëbë hōre kirimāɨbɨo... sheyoha) (33), qu'ils dansent de cette manière "pour que les amphitryons pensent : "voici des gens valeureux qui sont entrés dans la maison !" (waithirimëthëbë yahita rëkurë ! yahithëribë riya bihi tamanë) et "pour parodier des Yānomamë en guerre" (yānomamëthëbë niyabo e sheyoha).
Ils disent enfin qu'ils dansent ainsi "lorsque l'esprit de la plaisanterie et l'esprit du courage guerrier pénètrent dans leur poitrine" (Sheyori e kōtëhë... Waithiriri e kōha... ebë yahirayutëhë barɨkɨha) (34).

(suite 31) notre chapitre V. Notons ici que les figures décrites ci-dessus ont surtout été observées dans les groupes yānomamë de la rivière Tootobi qui les ont peut-être empruntées aux groupes yanomami de l'ouest (Shamathari). On en retrouve cependant des variantes moins spectaculaires, mais conçues sur un registre symbolique identique, dans les autres régions étudiées (rivières Catrimani et Couto de Magalhães).

(32) Les manches des haches et des massues sont ornés de bandes successives de teinture de roucou (nara ubë) et de duvet blanc (oromae) qui attestent de leur usage cérémoniel. Il en est de même des flèches dont les pointes sont souvent agrémentées de teinture et de motifs cérémoniels et décorées à la base par du duvet blanc.

(33) waha sheyo : désigne précisément le maniement talentueux d'un humour basé sur une forme d'auto-dérision provocatrice.

(34) L'idéal du guerrier yānomamë associe étroitement (cf. supra Ch. III) humour quotidien (wāha sheyo) et férocité occasionnelle (waithiri) (ainsi d'ailleurs que la générosité :

Le placement des invités

Revenons maintenant à notre synopsis cérémoniel.
A peine immobilisé sur la place centrale de l'habitation collective, chacun des danseurs se voit tour à tour littéralement encerclé et submergé par une grappe d'amphitryons hilares et gesticulants qui font assaut d'un humour et d'une sollicitude outrancière en contraste violent avec sa propre impassibilité (35). Conservant leur froideur affectée les invités sont alors pris par le bras et entraînés, par les anciens de la communauté qui les ont accueillis, jusqu'au foyer où ils pourront installer leur hamac pour la durée de la fête (hwamabë yāmabotayu).
Cette conduite se fait au milieu d'une allègre confusion où les bribes de harangues humoristiques des anciens le disputent à un concert enchevêtré d'imitations, de ricanements, de cris, de claquements de cordes d'arcs et d'éclats de rire émanant de la cohorte bouffonne des jeunes accompagnateurs.
Les femmes mariées, qui n'ont pas pris part à la danse de présentation, pénètrent par contre discrètement après les danseurs dans l'habitation des hôtes, le plus souvent lourdement chargées d'enfants et d'ustensiles domestiques qui emplissent leur hotte de vannerie. Elles restent ensuite assises, regroupées dans la partie arrière de la maison de part et d'autre de la porte d'entrée principale ou se glissent individuellement jusqu'au foyer d'une parente ou d'une amie (soeur, mère, cousine croisée...) pour y bavarder. Elles rejoindront leurs maris lorsque ceux-ci se seront vu amenés par un ancien au

---

(suite 34) shii ihete). On dit ainsi que seuls les lâches (horebɨ) "font toujours semblant d'être en colère" (hōre waya kāi bɨrɨo shiiwani... në hōre nabë shiiwani). Le guerrier ne connaît que l'humour ou le meurtre.

(35) ikabraru bihioimi kō tutotëhë : "on ne veut pas rire quand on vient d'arriver" ; on dit également que l'on est à ce moment très susceptible et que l'on se mettrait facilement en colère si l'on se voyait affecter un foyer inapproprié.

foyer qui leur est affecté pour la durée de la fête.
Installés dans leurs hamacs d'écorce les invités conservent leur impassibilité distante, le regard perdu au loin, le visage sans expression, une main devant la bouche, un bras replié sous la tête. Ils se voient apporter par leurs hôtes des chiques de tabac et quelques nourritures dans des corbeilles ou des calebasses déposées à leur chevet, sur le sol.
Les amphitryons se rassemblent et sortent alors de l'habitation, après s'être munis de gourdes de teinture de roucou et de duvet cérémoniel, d'ornements de plumes et de miroirs, afin d'aller se parer dans la forêt secondaire avoisinante. Ils se préparent ainsi à effectuer, à leur tour, une danse de présentation pour leurs invités (36).
On dit à ce propos que l'on souhaite "s'affamer par l'effort" pour se préparer également à faire honneur à la compote de banane qui emplit l'auge cérémonielle :
kuratha u warohotëhë yahitheribënë ohi kashuha braɨaɨhwëtutuo :
"lorsque la compote de banane cérémonielle est abondante les amphitryons font à leur tour une danse de présentation pour s'affamer".
Après cette nouvelle danse de présentation le rythme soutenu des activités et l'atmosphère survoltée qui régnaient dans la maison collective retombent pour un court moment.
Cette période de répit est mise à profit par les anciens de la communauté pour venir s'accroupir auprès de leurs invités importants (nabë rooyu) afin de commencer à échanger quelques nouvelles (thë̄ a weyu). Ils sont en cela suivis par des groupes d'hommes ou d'adolescents qui, à quelque distance, écoutent avec attention ou échangent des propos anodins avec d'autres invités de leur âge.

---

(36) shii toaɨ tëhë hwamabë uëmu nomɨhɨo : "lorsque l'on exulte de satisfaction on veut imiter à son tour les invités". Cette danse de présentation réciproque des amphitryons comprend également une séquence préliminaire de dialogue cérémoniel de réception mathotho hiimu (mathotho kō̄anomɨhɨbi : "arriver à son tour en invitation").

La cérémonie de boisson

Après cette brève accalmie les anciens convient tous leurs hôtes auprès de l'auge cérémonielle (warimahika) afin de participer à des libations de compote de banane. Mêlés en une foule compacte et euphorique - où s'aventurent quelques femmes - amphitryons et invités commencent alors à s'offrir réciproquement et simultanément - deux à deux ou, quand l'atmosphère s'échauffe, en chaînes plus complexes - des calebasses débordantes d'un jus tiède et sucré (kuratha u sheyu ou kuratha u yuwayu : "partager" ou "recevoir réciproquement de la compote de banane").
La règle de ce "cocktail sauvage" consistant à pousser la générosité - avec une insistance joviale - jusqu'à la démesure, l'aimable commensalité de l'assemblée ne tarde pas à tourner à l'allègre frénésie d'une course poursuite généralisée.
Chacun tente ainsi de faire absorber à ses partenaires des quantités de plus en plus considérables de l'épais liquide ; ceci au milieu de la joyeuse confusion créée par les allées et venues empressées autour de l'auge cérémonielle, les poursuites hilares dans tous les recoins de l'habitation, les vomissements spectaculaires, les plaisanteries tonitruantes et les crescendo stridents de rires.
Cette cérémonie de boisson soutiendra son rythme énergique pendant plusieurs heures. Elle s'apaisera peu à peu cependant lorsqu'il ne restera aux convives exténués que juste assez de forces pour parvenir à s'étendre péniblement dans leurs hamacs.

Un rapide commentaire maintenant sur ces libations rituelles intercommunautaires.
Chaque "offrande" d'une calebasse de compote de banane entre amphitryons et hôtes se voit immanquablement ponctuée par des onomatopées sonores dont l'exégèse révèle qu'elles appartiennent à un même ensemble et qu'elles connotent des modes d'agression.
Il s'agit ainsi de : thē ! : choc d'une massue, thou ! : d'un

coup de poing sur la poitrine, kosho ! : impact d'une flèche et bou ! : détonation d'une arme à feu. Ces onomatopées renvoient donc aux duels rituels (massue, coup de poing) mais surtout à la guerre (flèche et fusil).
On dit ainsi : noremi niyayuha (ou shëyuha) thëbë kuu bɨo uëmāɨbɨohe... wamotimëthëbënë bë waithirimu :
"les gens disent simplement cela pour faire semblant de guerroyer (ou "de se frapper")... ils agissent en agresseurs avec les nourritures".
La plupart des plaisanteries échangées au cours de cette cérémonie reposent par ailleurs également sur des allusions guerrières (37). Ainsi, lorsque l'un des convives commence à vomir, son "adversaire" s'exclame : ai a nomāɨ aë ! hwei ! hwei ! ya ishouahikirayoma ! hō ! hō ! hō ! hō ! :
"quelqu'un se meurt ! celui-ci ! celui-ci ! mon agression a été couronnée de succès ! onomatopée imitant l'appel du vautour noir : watubamu !".
Ou encore : moni ya thë niyakōkeba ! : "je vais de ce pas en flécher un autre" (lorsque l'on puise dans l'auge cérémonielle pour un nouveau don) ; ya unokai shoaba ! : "j'entre déjà en état d'homicide !" (lorsque l'on prend quelque répit à l'écart de la mêlée des convives).
Les calebasses sont de plus décrites comme des "armes" et l'on fait appel à ses parents proches (yàyë) pour se "venger" : wāha niyayu kuwobënëha kuwabɨa... noremi niyamumāɨbɨo :
"on parle simplement comme si l'on se faisait la guerre... on simule le fait de faire la guerre".

Il n'est ainsi certes pas illégitime de considérer, à la lumière de ces énoncés indigènes, que le kuratha u sheyu est ici conçu comme une guerre alimentaire parodique entre alliés politiques. Il s'agit donc ici d'une caricature d'échange qui fait écho à la guerre caricaturale que met en scène la danse de présentation (38).

---

(37) Les autres plaisanteries communément proférées lors de ce rite sont généralement des forfanteries ou des antiphrases à propos de ce que l'on est, soi-même ou ses partenaires, encore capable d'absorber.

(38) Le fait que certains termes du vocabulaire de l'échange

Danse de présentation et cérémonie de boisson, qui célèbrent l'arrivée des invités lors du premier jour du rite reahū, apparaissent comme deux versants indissociables d'une même ritualisation politique ou "agression" (dérisoire) et générosité ("meurtrière") se renvoient l'une à l'autre pour se neutraliser en des parodies complémentaires destinées à signifier toute l'ambivalence de ce mal "nécessaire" qu'est l'alliance intercommunautaire (39).
On notera par ailleurs que cette insistance générique sur l'ambiguïté de l'alliance politique se trouve transposée sur le plan des relations inter-individuelles sous forme d'une accentuation symbolique de l'affinité virtuelle dans le reahū : ostentation des relations "à plaisanterie" entre beaux-frères classificatoires pendant la danse de présentation et le placement des invités (40), ainsi qu'entre partenaires/"adversaires" dans la cérémonie de boisson (41). Nous reviendrons en détail

---

(suite 38) utilisés pour décrire les prestations de la cérémonie de boisson soient phonétiquement très proches de termes dénotant des actions agressives n'est peut-être pas, dans ce contexte, entièrement dû au simple hasard : sheyu : "partager" - shëyu : "se frapper, se tuer", yuwayu : "recevoir réciproquement" - yuayu : "se venger".

(39) Cf. supra Ch. VIII nos commentaires à propos de la relation entre duels rituels, sorcellerie commune et contentieux entre alliés politiques dans le reahū (pp. 266-268).
Voir par ailleurs Lévi-Strauss 1971 : 313-314 sur la guerre substituée par la compétition inter-tribale.

(40) Emploi de termes de parenté volontairement erronés (enfant, épouse), offres d'entremetteurs parodiques et sollicitude caricaturale des amphitryons durant le placement des invités... commentaires sur l'extravagance des danseurs (amphitryons), arrêts pour de bruyantes accolades (invités) durant la danse de présentation...

(41) Si les partenaires ne sont évidemment pas toujours des beaux-frères classificatoires dans la cérémonie de boisson, ils le sont de préférence ou de façon prototypique : shorithëbë wamakë shebrari ! : "Partagez avec vos beaux-frères !" lancent ainsi les anciens pour encourager les convives au début du rite. Cette préférence devient prescription entre hommes et femmes : on dit shɨmɨ sheyu : "partager en incestueux" si quelqu'un donne à boire à une femme qui n'est pas pour lui une épouse classificatoire. (On évite de toute manière scrupuleusement de choisir pour partenaire un consanguin ou un affin réel).

sur cet aspect crucial de la représentation du politique intercommunautaire (affinité virtuelle : alliance politique) au cours de notre analyse du service funéraire (infra pp. 537-545).

La cérémonie de boisson s'achève progressivement vers la fin de l'après-midi du premier jour du reahū littéralement "faute de combattants". Epuisés par cette frénétique joute alimentaire, tous les protagonistes finissent ainsi par somnoler dans leurs hamacs tandis que les bruits familiers de la forêt et des jardins enveloppent progressivement l'habitation prise d'une torpeur à peine émaillée de bribes de conversation à mi-voix, de pleurs d'enfants, d'aboiements et de jacassements de perroquets apprivoisés...

Le dialogue cérémoniel d'échange de nouvelles

A la tombée du jour des éclats de voix commencent à fuser de part et d'autre du cercle des foyers familiaux qui rougeoient dans l'obscurité puis, brusquement, une longue clameur vient marquer le début d'un dialogue cérémoniel, le wayamu, qui durera jusqu'à l'aube.
Le wayamu (42) est - en simplifiant considérablement - un dialogue chanté qui permet la transmission officielle des nouvelles entre communautés alliées ("news talk"). Il a lieu la nuit sur la place centrale de l'habitation collective entre paires successives de partenaires. Debout face à face, les protagonistes (un amphitryon et un invité) marchent de long en large en se courbant tour à tour pour toucher le sol de leur arc tenu horizontalement et ponctuer ainsi le crescendo de chacune des périodes de leur déclamation. Chaque

---

(42) Le wayamu comme le dialogue d'invitation hiimu et les harangues des anciens hwërëamu (et d'ailleurs toutes les autres formes de discours formalisé qui pourront être décrites par la suite) s'oppose à kahinë hwaɨ : litt. "parler avec la bouche" (parole quotidienne). Les nouvelles échangées concernent principalement les questions de "politique extérieure" d'intérêt commun : imputations de décès ou de maladies, relations et conflits intercommunautaires, relations avec les blancs..., etc.

homme (sauf s'il l'ouvre ou le conclut) effectue théoriquement ce dialogue avec deux partenaires successifs (ou plusieurs fois au cours de la nuit avec deux partenaires successifs). Il adopte avec chacun tour à tour une position active (thë̄ a weyeɨ : "délivrer sa parole") puis une position passive (thë̄ a huaɨ : "répondre à la parole" i.e répéter les fins de phrases de son partenaire et/ou les ponctuer de marques d'assentiment stéréotypées).
Le relais qui prend forme durant ce dialogue chanté peut être schématisé de la manière suivante :

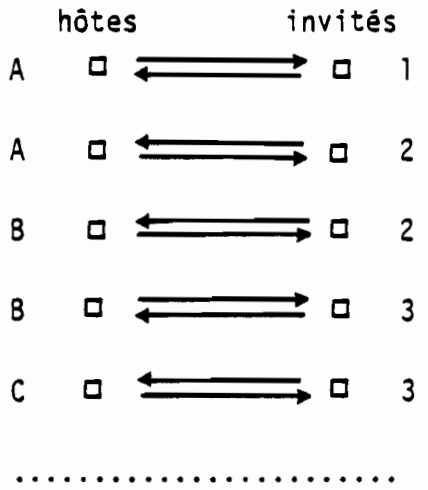


FIGURE 19

Le wayamu commence en général au début de la nuit avec la participation des adolescents et des jeunes adultes pour se conclure à l'aube par les prestations plus talentueuses des anciens (43). Il se caractérise par des longues phrases déclamées sur un rythme rapide en un crescendo couronné par une note chantée : -ëëëëëëë--ë ! et - comme tous les dialogues cérémoniels yānomamë - par de complexes figures de rhétorique (44).

---

(43) A noter que la fin de la nuit se termine en fait par une autre forme de dialogue cérémoniel : le yāɨmu que nous décrirons brièvement infra pp. 509-510.

(44) Voir Migliazza 1972 : 45 à 62 sur les dialogues cérémoniels

Second jour du reahũ :

Vers 5h 30, suivant les directives d'une nouvelle harangue, un ensemble de jeunes gens et de femmes de la communauté se rend, après s'être paré, dans le jardin du deuilleur principal afin d'y arracher le manioc (reahũsikë : "plantes de reahũ") nécessaire à la confection des galettes qui seront distribuées le dernier jour de la cérémonie.
Les tubercules les plus petits sont épluchés dans le jardin par les femmes : c'est "l'oeil des tubercules de manioc" (nashikoko mamo) destiné à la cuisson de galettes qui assureront cette fois la subsistance quotidienne des invités.
Le gros des tubercules est par contre peu à peu directement chargé dans les hottes de vannerie des femmes et dans les hottes de feuille de palmier tressées pour l'occasion par les hommes, puis ramené sur la place centrale de la maison collective. Il y sera entreposé jusqu'au lendemain devant le foyer du deuilleur principal en un énorme cône recouvert de feuilles de bananier.
Il arrive, lorsque les plantations sont abondantes, que l'on commence alors à préparer également une compote de banane cérémonielle (ou un jus de manioc ou de taro) qui sera consommé le lendemain lors d'une nouvelle cérémonie de boisson kuratha u sheyu.
Le reste de la journée est enfin employé par les jeunes gens à diverses activités destinées à assurer la subsistance quotidienne des invités : chasses individuelles, récolte et cuisson de cultigènes, confection de jus de fruit de palmier

---

(suite 44) yanomami. Nous sommes toutefois en désaccord avec cet auteur lorsqu'il prétend que ces dialogues usent d'une forme dialectale archaïque de la langue yanomami spécifiquement employée pour la communication intercommunautaire (op. cit. : 47). On y emploie à notre sens le langage courant essentiellement modifié par des conventions prosodiques et rhétoriques spécifiques. Une étude linguistique précise des dialogues cérémoniels yanomami reste cependant à faire avant de se prononcer sérieusement sur cette question.
On trouvera également des informations sur les dialogues cérémoniels yanomami dans les travaux de Biocca (1966 vol. II : 66-81, vol. III : 129-208).

et de canne à sucre... Ceci tandis qu'hommes d'âge mûr et anciens conversent nonchalamment ou s'adonnent à de longues et spectaculaires séances de chamanisme collectif avec leurs invités. On notera ici que les temps forts de la cérémonie du reahū étant principalement constitués par les séquences rituelles qui en assurent l'ouverture et la clôture, toutes les journées intermédiaires sont en fait essentiellement consacrées à la préparation, par les amphitryons - et parmi eux notamment les jeunes gens (45) et les femmes - de nourritures cérémonielles destinées à leurs hôtes ; lesquels s'adonnent, pour la plupart, à une douce oisiveté. Ils vont ainsi s'accroupir d'un foyer à l'autre pour bavarder, grignoter quelque nourriture ou faire de petits échanges. Ils flânent çà et là dans la maison, d'un groupe de chamanes ou de travailleurs à l'autre, pour échanger quelques commentaires anodins ou collaborer mollement. Ils jouent en groupe à des jeux de balle, considérés comme particulièrement divertissant (46) ; somnolent dans leurs hamacs ; effectuent sans conviction de menus travaux de réfection (armes, hamacs...). Ils vont prendre des bains répétés à la rivière toute proche en échangeant des commentaires ricanants sur leurs hôtes et en profitent pour s'attarder dans les chemins qui bordent l'habitation dans

---

(45) Les adolescents (hɨyathëbë) - hôtes ou invités - sont omniprésents dans tous les travaux nécessaires à la tenue du reahū. Perpétuels candidats au mariage ou à de bonnes fortunes, ils sont, dans les tâches les plus ingrates, toujours parés avec une remarquable élégance et débordants d'humour. Ils ne manquent en un mot jamais une occasion de faire valoir leur prestance et leur dynamisme. Dandies spirituels pour les dames et travailleurs infatigables pour leurs pères, ils s'évertuent à ne manquer aucune danse ni aucun labeur. Ils sont les vedettes ostensibles du reahū dont ils contribuent entre tous à faire une fête.

(46) Balle confectionnée dans une vessie d'animal, souvent celle du singe araignée Ateles Belzebuth. Cette balle (bashonasi) est frappée tour à tour du plat de la main vers le haut par chacun des joueurs disposés en cercle. La règle est qu'elle ne touche jamais le sol.

l'espoir de pouvoir y surprendre une jeune fille isolée. Les pères de famille préfèrent cependant souvent errer dans la forêt à proximité de l'habitation à la recherche de petit gibier ou de produit de collecte (miel, larves de guêpes, champignons...). Les aliments ont en effet paradoxalement tendance à se faire rares vers le milieu du reahū car toute la force de travail de la communauté des amphitryons se trouve constamment mobilisée dans la préparation de nourritures cérémonielles qui ne seront distribuées aux hôtes que le dernier jour, à titre de viatique de retour.

La danse hwakëmu

La nuit de ce second jour du reahū est occupée par les chants et les danses heri des femmes puis des hommes jusqu'à deux ou trois heures du matin (47).
Lors d'un reahū réellement réussi, lorsque les invités sont nombreux et les nourritures pléthoriques, a généralement lieu au milieu de la nuit, sur l'exhortation des anciens (48), une danse par couples mixtes nommée hwakëmu (49). Ces couples

---

(47) Les chants sont eux-mêmes nommés amoamobë ; amo signifie le centre, l'intérieur d'une chose. Ces chants font l'objet de modes et d'échanges entre groupes alliés lors des reahū, donc d'une intense circulation dans de vastes régions du territoire yānomamë. L'origine de leur diffusion est attribuée à des humains surnaturels, les Amoaribë, qui vivent près d'un arbre anthropomorphe Amoahiri : "l'Arbre à chants" qui en est en dernier ressort le créateur (cf. sur heri supra p. 445).

(48) Les anciens encouragent les participants par des harangues humoristiques : "Préparez des nourritures abondantes pour que nous n'ayons pas faim ! Défaites tous les hamacs ! Eteignez tous les feux ! Nous allons faire la danse hwakëmu ! Nous allons copuler jusqu'à l'aube ! Nous les anciens sommes plus dangereux que les adolescents au pénis mou de tatou ! Envoyez-nous vos femmes ! Ce sont des épouses pour nous !".

(49) Rappelons que chants et danse heri, que prolonge le hwakëmu, célèbrent l'abondance des nourritures cérémonielles et compensent l'astreinte des travaux qu'elles requièrent : ohi kashutëhë thëbë shinō heri... kiā-ha... wamotimëthëbëha thëbë ka heri tëki ! : "ce n'est que lorsqu'ils sont

sont formés entre invités et amphitryons (50) en relation d'époux potentiels (classificatoires) :
thuwëbiyë a ("épouse classificatoire") - hwearoyë a ("époux classificatoire") (51).
Durant cette "danse" les hommes tiennent leur partenaire par le poignet (hwakëɨ) et parcourent ainsi à de nombreuses reprises la circonférence de la place centrale de l'habitation en entonnant l'un après l'autre leurs plus beaux chants. Le lendemain, parés de leurs plus beaux ornements, les partenaires s'offriront enfin tour à tour une calebasse de jus de banane (amishi kōamāɨ) en traversant la place centrale de la maison collective pour sceller publiquement leur "union" par cet échange symbolique attestant de leur qualité d'époux cérémoniels.

Cette séquence rituelle nocturne actualise donc - à titre d'institution cérémonielle - l'ensemble virtuel des échanges matrimoniaux "pensables" entre deux groupes locaux alliés en reléguant au second plan les alliances réelles qui prévalent au sein de chacune des communautés réunies dans le reahū. Elle apparaît ainsi associée au fait que les échanges de compote de banane entre individus de sexe opposé ne puissent avoir lieu, dans la cérémonie de boisson, qu'entre époux classificatoires non co-résidents : ce sont d'ailleurs souvent les mêmes couples de partenaires que l'on retrouve dans les deux rites : kuratha u sheyu et hwakëmu. Elle doit par ailleurs être également mise en corrélation avec le caractère ostensiblement marqué des relations entre beaux-frères classificatoires non co-résidents dans la danse de présentation et le placement des invités. Il est donc permis de penser, à la

---

(suite 49) affamés que les gens chantent et dansent... parce qu'ils travaillent... n'est-ce pas à cause des nourritures que les gens chantent et dansent !".

(50) kama bre bɨrɨohikiotëhë hwakëmu mi thare : "lorsque l'on vit déjà ensemble on ne fait pas de danse hwakëmu".

(51) thuwëbëmu brahaobɨobëha thëbë shinō hwakëmu : "ce n'est qu'avec des épouses classificatoires lointaines que l'on effectue cette danse".

lumière de ces faits, que l'on assiste ici sur le plan rituel à une transformation de l'ensemble constitué par les deux (ou trois) communautés alliées réunies pour le reahū en une sorte de "super groupe local" au sein duquel se concluent symboliquement autant d'alliances matrimoniales "endogames" qu'il est permis d'en concevoir (52). Tout se passe donc comme si hôtes et invités, regroupés durant le temps du rite au sein d'une même habitation, formaient une communauté sociologique unique dont l'unité se fonde sur la "coalescence" cérémonielle des relations d'affinité potentielle qui prévalent entre eux.

L'ensemble multicommunautaire des alliés (53) semble donc trouver ainsi, au fil de la succession des reahū (54) une sorte d'actualisation politico-rituelle basée sur la mise en relief symbolique des potentialités affinales entre les groupes qui le constituent. Ces premières remarques (cf. également supra p. 458) sur le rôle primordial de la notion d'affinité virtuelle dans la conception yānomamë de l'alliance politique intercommunautaire seront, nous l'avons dit, approfondies dans notre analyse du choix du fossoyeur dans la séquence finale du service funéraire (infra pp. 537-545).

Poursuivons donc ici la description de la danse hwakëmu

---

(52) Rappelons que les normes du mariage yānomamë privilégient le mariage avec une cousine croisée bilatérale effective (thuwë a yayë : "la véritable épouse"), l'endogamie locale et la répétition intra- et inter-générationnelle des alliances (cf. supra Ch. VII.2).

(53) Ensemble (hwamathëbë : "invités" ou nohimotimëthëbë : "amis") constitué de groupes locaux issus par fission successives d'une même communauté d'origine et de groupes ayant une longue tradition de voisinage pacifique (à la faveur de trajectoires migratoires convergentes) qui se trouve articulé par un réseau d'alliances matrimoniales (cf. supra Ch. VII.1) et forme une unité politico-rituelle solidaire (guerre/funérailles).

(54) Acutalisation partielle à chaque reahū qui ne réunit que deux à trois groupes locaux mais progressivement globale puisque chaque communauté tient de telles cérémonies successivement avec l'ensemble des groupes locaux de son ensemble multicommunautaire.

et de ses exégèses indigènes.

L'attitude des conjoints réels, qui ne participent pas au hwakëmu, contribue pour sa part à démontrer que si cette séquence du reahū est bien un rite d'alliance intercommunautaire elle constitue également le cadre symbolique d'un rappel des dangers d'une sexualité qui excèderait les liens matrimoniaux et les prestations qui s'y attachent, fondements de la société yānomamë.
Cette danse ne manque pas en effet, au grand dam des beaux-pères et des maris (55), de fournir, comme on peut s'en douter, un cadre propice aux ardeurs des adolescents - séducteurs intrépides et infatigables - qui parviennent souvent à persuader leurs partenaires de s'échapper un moment en leur compagnie hors de l'habitation collective (56).

---

(55) hwakëmu waototëhë hwearobë e hwɨshɨomi... wamuhwāthotëhë... warō a manashi miyotëhë shinō wayarayu :
"lorsque l'on effectue la danse hwakëmu ouvertement le mari n'est pas en colère... mais quand on copule à son insu, alors qu'il est endormi, il se mettra en colère". Il est d'usage de considérer que les femmes doivent "se venger" par la danse hwakëmu du très lourd travail (manioc) qu'occasionne pour elles le reahū (kama thuwëbënë ōhotamobëha në yuaɨshoatharahe). Dans cette perspective leurs maris eux-mêmes les incitent publiquement à y participer : wa si utitiashoabrariyu... warō wa hubaɨ shoa ! wa wayiabërayu nomai ! wa hwakëmurayu ! : "Va tisser ta peau... va toucher un homme ! Ne souffre pas sans raison (sans compensation) ! va participer à la danse hwakëmu !". Sachant cependant que cette danse est le moment privilégié de l'emploi de la "magie amoureuse" (cf. supra Ch. VIII) ils craignent toujours qu'elle n'aboutisse à l'"enlèvement" de leur épouse tombée en extase sous l'effet d'un charme puissant : ūkasi yaaritëhë... thuwë a nokamakitëhë warō a shinō hwɨshɨomahi : "lorsque la femme est ensorcelée et qu'elle accompagne (son amant) l'époux est seulement très en colère". Les épouses légitimes des partenaires de hwakëmu redoutent de la même façon que leurs maris ne soient "ensorcelés" par des partenaires entreprenantes ; elles manifestent en général leur désapprobation en jetant le hamac de leur époux dans le feu. Les hommes manifestent la leur en se battant à la massue avec l'amant et/ou en fendant le cuir chevelu de l'infidèle. Cette danse est aussi l'occasion de la procréation de ces enfants que les invités se vantent - chez eux - d'avoir "faits au loin" (braha thakema).

(56) Les femmes yānomamë portent leurs enfants en toutes circonstances jusqu'à environ trois ans à l'aide d'une large

Il n'est donc pas rare que le hwakëmu dégénère au milieu de la nuit en de violentes disputes qui trouveront leur règlement dans les duels rituels entre parentèles des antagonistes à la fin du reahū. Ces aléas pourraient sembler purement anecdotiques si un mythe d'origine du hwakëmu ne venait cependant rappeler que ce genre de différend oppose en dernière instance le partenaire cérémoniel de la femme au père de celle-ci ; c'est-à-dire un faux gendre qui, confondant rite et réalité, prétendrait s'arroger sans contrepartie les faveurs sexuelles d'une épouse et un "beau-père" qui ne l'entend pas de cette oreille.
Célébration d'unions intercommunautaires potentielles au plan du rite, le hwakëmu ne manque donc pas, à celui du mythe, de voir souligner son versant obscur : celui du danger que ces relations d'alliance dépourvues de concrétisation économique et sociale constituent pour le groupe local dès lors qu'elles viennent déborder de leur cadre cérémoniel.

Quelques mots maintenant sur le "code" sémantique qui régit les joutes verbales entre partenaires de hwakëmu. Les appels entre hommes et femmes y sont en effet, de façon intéressante, essentiellement basés sur des métaphores cynégétiques employées sur le mode de la dérision la plus allègre. Les anciennes, laissant après les chants et les danses heri féminins la place aux hommes, s'écrient tout d'abord pour ouvrir le hwakëmu : "Nous les vieilles femmes nous avons sommeil ! vous les jeunes filles restez pour flécher à notre place des paresseux (Bradypus tridactylus) !".
Les jeunes femmes qui restent hardiment en lice font alors assaut de bons mots sur les hommes qu'elles se mettent à "chasser" :

(suite 56) courroie d'écorce battue (yāremashi) passée en bandoulière ou en bandeau frontal. Elles les portent y compris en dansant au milieu de la nuit. Seules donc les jeunes femmes sans enfants s'avèrent des partenaires sexuelles accessibles durant le hwakëmu. Ce sont bien entendu celles que les maris et les beaux-pères ont le plus de réticence à laisser participer à cette cérémonie (thuwëbë shinōtëhë hwearobënë shinō huumāimi ! : "lorsque les femmes sont sans enfants les maris ne les font pas aller !").

"ici ! ici ! il y a un paresseux suspendu ! je vais le flécher, il est à moi !"... "non celui-là je n'en veux pas, sa chair est trop dure ! je ne veux pas passer trop de temps à le dépecer ! sa viande est amère !"...
Les hommes commencent ensuite à leur donner la réplique en les désignant comme des tatous (Dasypus novemcinctus) : "ici ! il y a un tatou dans son terrier ! il est profondément dissimulé !"... "ce tatou est à moi ! je vais le transpercer !"... "voici des tatous qui se sont échappés de leurs terriers... ils se mettent à courir !"... "fléchez un de ces tatous ! je porterai sa dépouille !" (57).....
La seule exégèse qui m'ait été donnée de la rationalité symbolique de ces identifications (hommes : paresseux, femmes : tatous) repose sur des considérations spatiales : les femmes vivent au fond de l'habitation (yano shika) dans leurs hamacs surbaissés comme des tatous au fond de leurs terriers, tandis que les hommes vivent face à la place centrale (yano heha) dans leurs hamacs en hauteur comme des paresseux dans leurs arbres (58).
Comme si donc l'opposition spatiale sur un axe horizontal entre arrière (bas)/avant (haut) - espace domestique et espace

---

(57) Au bain, le lendemain, les hommes diront : "je me suis souillé d'excréments de tatou !" ; les femmes : "l'amertume des paresseux brûlés m'a donné des démangeaisons !". Les hommes disent les "tatous" affamés et les femmes les "paresseux" assoiffés, ce qui est en général pour le Yānomamë une figure pour désigner le désir sexuel. Lorsque les partenaires se donnent cérémonieusement et réciproquement à boire une calebasse de compote de banane le lendemain de la nuit de hwakëmu ils s'appelleront (les hommes) en imitant le cri grêle du paresseux : suwiiiii !, et (les femmes) "le chant annonciateur" (hēa) du tatou, l'appel de l'oiseau obomonamoshi (Microcerculus bambla) : tiririririri !.

(58) Les hamacs féminins sont en effet plus bas que ceux des hommes pour leur permettre d'effectuer leurs travaux culinaires habituels et lorsque époux et épouse attachent leurs hamacs aux deux mêmes poteaux de soutènement de la maison, la femme est toujours située au-dessous de son mari. On retrouve ces oppositions homme : haut/femme : bas également dans le fait que les doubles animaux féminins sont terrestres et ceux des hommes aériens ou arboricoles.

public - qui prévaut entre époux et épouse dans la maison collective se trouvait transposée en une opposition spatiale sur un axe vertical : souterrain/arboricole entre deux espèces animales à habitat particulièrement sédentaire (59).

Ces équivalences et ces oppositions symboliques connotent donc le hwakëmu comme une sorte de "chasse matrimoniale" parodique (60). "Chasse" cérémonielle qui met en scène, rappelons-le, l'ensemble des mariages virtuellement possibles - mais pratiquement inconcevables - entre groupes locaux alliés, en un déni symbolique de la norme d'endogamie locale où l'alliance politique se conforte dans le phantasme cérémoniel d'une redistribution intercommunautaire "gratuite" des femmes ; dans le pur jeu rituel d'une affinité généralisée et sans contraintes. Ce qui fait des "unions" du hwakëmu, dès lors qu'elles prétendent échapper au temps du rite, non seulement le symbole du danger que représente une alliance sans réciprocité (supra p. 467) mais encore celui des menaces que ferait peser sur le groupe local une exogamie indiscriminée. Ce sont donc à notre sens précisément ces mécomptes de l'alliance intercommunautaire que le hwakëmu s'efforce de penser et de circonscrire à travers son actualisation symbolique de l'affinité virtuelle comme une "chasse matrimoniale" ritualisée.

---

(59) Le tatou passe tout le jour dans son terrier d'où il est très difficile de l'extraire (Von Ihering 1968 : 679) ; le paresseux sur des arbres Cecropia d'où il est également très difficile de l'arracher (op. cit. 576). D'autres oppositions entre ces animaux (le paresseux est associé à l'absence de putréfaction et à la rétention fécale ; le tatou est un charognard associé aux excréments...) permettraient d'amplifier le modèle symbolique d'une opposition masculin/féminin. Ce n'est cependant pas notre propos ici et nous ne poursuivrons donc pas dans cette voie qui nous entraînerait trop loin de l'objet d'analyse que nous nous sommes imparti dans ce travail.

(60) Le "code matrimonial" du hwakëmu repose, nous l'avons vu, sur la relation d'épousailles classificatoires entre les partenaires et sur leurs échanges de nourritures cérémonielles mais aussi sur certains éléments du "code cynégétique" : la "faim" et la "soif" des animaux en question (métaphores sexuelles), leur opposition en terme d'habitat rapportée à l'opposition spatiale/sociale entre époux au sein du foyer domestique.

Ceci nous ramène aux deux autres séquences importantes du reahũ que nous venons d'analyser : la danse de présentation et la cérémonie de boisson. "Guerre" dérisoire et échanges "meurtriers" avions-nous suggérés (supra p. 457) ; on pourra ajouter ici à ces figures ambiguës et parodiques de l'alliance intercommunautaire celle du mariage "prédateur". Ces trois rites mettent donc littéralement "en jeu" trois aspects des relations intercommunautaires qui sont par ailleurs autant de degrés successifs d'approximation socio-politique pour tout nouveau groupe entrant dans un ensemble multicommunautaire :

GUERRE	ECHANGE	MARIAGE
"agressivité ludique"	"commensalité meurtrière"	"conjugalité prédatrice"
danse de présentation	cérémonie de boisson	danse hwakëmu

Comme si donc, écartant la guerre en la mettant en scène sur le mode de la dérision, on jouait ici inversement échanges et mariages intercommunautaires sur le mode de la prédation (meurtre et chasse) pour marquer rituellement toute l'ambivalence d'une alliance politique renvoyée du côté de l'affinité potentielle et à ce titre hors du modèle idéal de l'endogamie de patentèle, seule garantie de la réciprocité et de la solidarité généralisée.

Troisième jour du reahũ

Dès l'aube, une douzaine de parentes proches de l'amphitryon principal (auxquels s'adjoignent souvent quelques invitées) se rassemblent en cercle, assises sur le sol, autour du grand amas conique de manioc éfifié la veille au centre de l'habitation, en face du foyer du détenteur des cendres. Elles commencent alors l'épluchage des tubercules (nashikoko roshimãɨ) qu'elles disposent au fur et à mesure sur un tapis

de feuilles de bananier.
Pendant ce temps, les jeunes gens de la communauté (fils et beaux-fils du deuilleur principal) édifient une armature plus ou moins triangulaire (nashikoko ɨ̄ra) d'environ 1,50 m de hauteur faite de pieux fins fichés dans le sol et reliés entre eux par des lanières d'écorce. Ils entreposent ensuite dans cette sorte de silo, dont l'intérieur est tapissé de feuilles de bananier, les tubercules épluchés après les avoir lavés (nashikoko aumāɨ).
Le travail des femmes et des jeunes gens se termine dans l'après-midi. Il est éventuellement suivi par une nouvelle cérémonie de boisson (compote de banane, jus de manioc ou de taro préparé la veille) qui dure jusqu'au soir. La nuit est encore consacrée à des chants et danses heri qui déboucheront éventuellement sur une nouvelle danse hwakëmu.

Quatrième jour du reahū

Très tôt dans la matinée un petit groupe de jeunes adultes et d'adolescents (61) se rend en forêt pour écorcer (62) un arbre (63). De retour dans la maison collective, ils déposent sur le sol (64) un long tapis de feuille de bananier sur lequel ils étendront l'écorce obtenue (nabosi) après en avoir chauffé l'intérieur afin de la dérouler sans la briser. Cette écorce, une fois déployée et calée sous ses bords par des pieux couchés, mesure environ cinq à six mètres de long sur un mètre de large.

---

(61) Là encore fils, jeunes frères ou beaux-fils du deuilleur principal.

(62) Sur ce travail voir Lizot 1984b : Ch. II.

(63) arahusihi : Croton sp.

(64) Toujours en face du foyer du deuilleur principal, près du nashikoko ɨ̄ra.

Pendant le temps de cette installation, les femmes se parent avec recherche. Elles passent entièrement leur corps à la teinture vermillon et le parcourent de sinusoïdes d'un noir luisant ; elles soulignent leur frange de duvet blanc et ornent leurs oreilles de plumes caudales de perroquet (vertes) ou de cacique (jaunes) ; elles fixent sur les trois bâtonnets qu'elles portent habituellement fichés autour de la bouche des petites plumes de crête de hocco (noires) ou d'ailes de couyoui (noires et blanches) et passent enfin de très fines tiges flexibles de bois de palmier dans leur septum nasal. Elles s'avancent alors, munies de leurs rapes à manioc (65), jusqu'à la place centrale. Elles s'assoient en tailleur sur le sol de part et d'autre de l'écorce, posent l'extrémité avant de leur rape à manioc sur son bord et commencent à raper les tubercules épluchés la veille. Suivant l'importance du reahū de dix à dix-huit femmes peuvent être ainsi mobilisées, séparées en deux groupes face à face, pour préparer une quantité considérable de pulpe de manioc amer (nashikoko riebraɨ). Il s'agit d'un travail long et pénible qui durera jusque dans la nuit à la faible lueur de fragments de résine enflammée (66). Les femmes ne se lèveront pratiquement au cours de la journée que pour aller chercher dans le "silo" (nashikoko ɨ̄ra) de nouveaux tubercules à raper et beaucoup d'entre elles travailleront constamment avec leurs jeunes enfants au sein. En début d'après-midi de ce quatrième jour peut avoir lieu une nouvelle cérémonie de boisson mais cette fois beaucoup plus modeste que celles qui l'ont précédée (67). On y utilisera

---

(65) Rapes jadis faites de plaques de granit ou d'écorce rugueuses de l'arbre omanamëashihi (Couma guianensis) puis acquises à l'issue d'une chaîne de troc des Ye'kuana (Caribes) du Nord et enfin actuellement des missionnaires et des colons (il s'agit en fait en ce cas de vieilles boîtes de conserve ouvertes et poinçonées avec un clou). Pour l'anecdote : la Mission Catrimani a, dans les années 1970, importé des rapes faites spécialement en Italie pour les Yānomamë dans des tambours de machine à laver !

(66) Résine de l'arbre arōkōhi : Hymenaea cf. intermedia.

(67) Il suffit en général de deux cérémonies de boisson

en général du jus de canne à sucre ou de fruits de palmiers sauvages (comme Oenocarpus bacaba), contenu dans quelques grosses marmites d'aluminium.
A la tombée du soir, les jeunes gens construisent un autre "silo", en forme de cuve triangulaire, qu'ils tapissent de feuilles de bananier (68). Puis, dès le rapage des tubercules de manioc terminé (vers une ou deux heures du matin), ils prennent le relais des femmes, jusqu'à l'aube, en assurant le pressage de la pulpe recueillie dans la grande écorce nabosi. Ce pressage relève habituellement, dans la vie quotidienne, des activités purement féminines. Sa technique consiste à disposer la pulpe fraîche dans une petite corbeille souple de vannerie cordée (ikadomë), à rouler la corbeille sur elle-même jusqu'à obtenir une sorte de "cigare" que l'on plie en deux, penché en avant, les deux mains coincées entre les genoux (ahūhāɨ). On obtient alors des "berlingots" de pulpe pressée que l'on met à sécher près du feu ou au soleil. En ce jour de reahū ces "berlingots" sont par contre entreposés dans la "cuve-silo" de feuilles de bananier préparée en début d'après-midi en attendant un nouveau pressage. Lorsque ces travaux sont terminés relativement tôt, il arrive que les femmes puis les hommes, une fois délivrés de leurs tâches, s'adonnent à de nouveaux chants et à des danses heri ; c'est cependant assez rare en raison du caractère particulièrement exténuant des travaux de transformation du manioc.

(suite 67) importantes (premier et troisième jour) pour épuiser la récolte de bananes du deuilleur principal (et éventuellement de certains de ses proches). Toutefois lors d'une période d'abondance exceptionnelle il arrive que seules trois ou quatre de ces cérémonies permettent d'en venir à bout. Suivant la saison l'auge cérémonielle peut être emplie de jus de manioc, de taro ou du fruit du palmier cultivé rasha (Guilielma gasipaës).

(68) Cette cuve forme un triangle plus ou moins isocèle ; elle a une hauteur approximative de 80 cm et 1 m 50 de côté. De grandes vanneries sakosi (à mailles heptagonales) peuvent la substituer.

Le chant des nourritures cérémonielles

Avant d'entrer dans la description du cinquième jour de reahū, nous souhaitons faire ici une digression sur le symbolisme qui entoure la préparation des nourritures cérémonielles. Préparation qui occupe en fait presque intégralement les journées "intermédiaires" du reahū entre ses séquences rituelles plus spectaculaires d'ouverture et de clôture.

Chacune des étapes du travail consacré aux tubercules de manioc est précédée d'un court chant "annonciateur" hēa (69) :

- hutusikë hēa : litt. "le chant annonciateur de la plante de jardin", entonné avant l'arrachage des tubercules (2e jour-hommes) :

hë hë bashi !... : bashi est une onomatopée décrivant le travail d'ameublissement des monticules de terre dans lesquels seront plantées les sections de tige de manioc (l'impact de la lame de la machette sur la terre),
hë hë tɨra !... : du verbe tɨreɨ : planter,
hë hë shiri !... : onomatopée décrivant le bruissement du nouveau feuillage,
taiwā ! (ter) } : onomatopées faisant allusion à la coupe
krashiwā ! (ter) } des tiges de manioc à la machette,
ikoa ! (ter) : du verbe ikoaɨ : "soulever en tirant", allusion à l'arrachage des tubercules,
kakuku ! (ter) : du verbe kakukaɨ : "rassembler sur un grand espace",
boshodo ! (ter) : terme qui désigne un monticule : allusion au tas conique de tubercules qui sera constitué au centre de l'habitation durant le reahū.

- nashikoko hēa : litt. "le chant annonciateur des tubercules

---

(69) Voir sur la notion d'hēa comme "chant annonciateur" supra Ch. IX p. 298 note 17.

de manioc" qui a lieu avant l'épluchage et le rapage des tubercules (3e jour-femmes) :

hasiwa hasi hasi hasiwā ! : du verbe hasikaɨ : "tailler, éplucher" (par percussion oblique),
sheriri sheri sheri sheriri ! : onomatopée décrivant l'arrachage de l'écorce des tubercules par la lame d'un couteau,
shēkowa shēko shēko shēkowā ! : onomatopée décrivant le rapage des tubercules.

- nashihikë hēa : litt. "le chant annonciateur des galettes de manioc" qui a lieu avant la cuisson des galettes (5e jour-femmes) :

bakayu ! (ter) : du verbe bakayuaɨ qui décrit l'étalement de la farine de manioc sur la platine de terre mahe où elle est cuite (ramāɨ),
hwërɨkë ! (ter) : de l'adjectif hwërɨrɨ : "empilé, disposé l'un au-dessus de l'autre" ; allusion à l'empilage progressif des galettes cérémonielles après leur cuisson.

Tous les autres cultigènes utilisés au cours du reahū possèdent des chants "annonciateurs" entonnés de la même façon à l'aube, avant que ne soient entrepris leurs travaux de préparation ; par exemple :

- kurathasikë hēa : "le chant annonciateur des bananiers" (plantain) :

hë hë bashi ! : onomatopée qui fait allusion à la plantation des rejets (bruit de la lame de la machette creusant la terre),
hë hë krou ! : onomatopée décrivant la plantation des rejets de bananier,
hë hë toro ! (bis) : onomatopée décrivant le son des feuilles du jeune bananier secouées par le vent,
hë hë krokehe toro ! (bis) : onomatopée décrivant le froissement des feuilles (toro !), krokehe décrit la couleur pâle des feuilles nouvelles,

hë hë bɨrɨ ! (bis) : du verbe bɨrɨaɨ : "être étendu ("suspendu") dans un hamac" : allusion au développement des régimes suspendus au bananier,
hë hë harōko ! : du verbe harōkoāɨ : "tenir à bras le corps" ; décrit la récolte des régimes de bananes.

- rashakikë hēa : "le chant annonciateur des fruits du palmier Guilielma gasipaes (cultivé)" :

rasha ya kë yatotoa yatotoa ! : yatoto signifie "petit, bas" ; les régimes du palmier sont en général suspendus très haut : on exprime dans ce chant le souhait qu'ils soient plus accessibles,
rasha ya kë manoa.....! : mano signifie "nu" ; le tronc de ce palmier est généralement couvert d'épines acérées : on exprime dans ce chant le souhait qu'il en soit dépourvu,
rasha ya kë yërërë.....! : du verbe yërëaɨ : "se coucher sur le sol" : on décrit ainsi la situation idéale dans laquelle ces régimes pendraient sur le sol, lourdement chargés de fruits,
rasha ya kë shikowë.....! : shiko signifie "abondant, nombreux" : on souhaite que la récolte soit abondante,
rasha ya kë waroroa.....! : waroro signifie "facile à détacher, à obtenir" : on souhaite que la récolte soit aisée,
rasha ya kë krohoa.....! : kroho ! est une onomatopée qui fait allusion à l'arrachage des régimes,
rasha ya kë hithoa.....! : du verbe hithoaɨ : "descendre" : les régimes sont descendus attachés à une liane, par une personne grimpée au faîte du palmier.

On notera qu'il existe également des chants "annonciateurs" hēa pour certaines espèces de gibier préférées pour constituer le gibier funéraire du reahū. Ainsi en est-il du singe basho (Ateles belzebuth : singe araignée) (70) :

---

(70) Ces singes constituent un des gibiers les plus recherchés durant les henimu avec les pécaris et les tapirs. Le pic de la saison des pluies (juillet-août) est ainsi souvent

- basho ekë ta waotoikë waotoikë waotoikë ! basho ekë ta hōyamotihe.....! :
"Que les singes atèles soient visibles.... qu'ils ne se dissimulent pas...." :
ce "chant annonciateur" est généralement entonné par les hommes avant le départ pour la chasse collective henimu.

Il existe également un chant "annonciateur" de la drogue hallucinogène yakōana (6e jour-hommes) :

masharararara... yati yatiti hë ! : masharahanakë est une plante cultivée (Justicia pectoralis) dont les feuilles séchées et pulvérisées entrent dans la composition de la drogue yakōana (Virola sp.) en vertu de leurs propriétés odoriférantes ;
yati signifie "tremblement, frisson" (yatiyatimu : "frissonner"),
yakōana yati yatiti hë ! : allusion, là encore, aux tremblements produits par l'inhalation de l'hallucinogène,
boremu henabrabi hë ! : de boremu : "agir en revenant, être dans un état second", hena : "le matin" : la prise collective d'hallucinogènes du dernier jour de reahū a lieu le matin,
hurimu henabi hë ! : du verbe hurimu : "se frotter le corps en tous sens" : nouvelle allusion aux effets de la drogue.

Si les derniers "chants annonciateurs" décrits (gibier, drogue) sont essentiellement apotropaïques (conjuration des influences néfastes qui pourraient occasionner la fuite du gibier ou la perte de pouvoir de l'hallucinogène), l'ensemble des chants "annonciateurs" hēa associés aux cultigènes sont plutôt considérés, au-delà de leur aspect propitiatoire, comme une contribution symbolique à leur processus de développement.

(suite 70) désigné comme : bashobë witeotëhë : "le temps des singes gras" ; c'est une période appréciée pour la tenue de reahū malgré les crues qui rendent les voyages intercommunautaires plus difficiles. Les singes y sont gras car c'est la période de maturation d'une grande partie des fruits sauvages.

Ce sont donc en l'occurence de véritables "moyens idéels de production" (cf. Godelier 1978 : 160-162 sur la "part idéelle" des forces productives) : yamakë hēa thakitëhë rashakɨkë batɨ mahi thare ! shiko mahi rarorayu ! : litt. "lorsque nous "faisons" le chant "annonciateur" du palmier rasha (Guilielma gasipaës, cultivé) ses fruits "croissent - beaucoup - habituellement ... ils se développent en abondance !".

Le chant hēa des êtres et des produits naturels" (gibier, végétaux) est donc un indice de leur présence quand il s'agit d'un chant spontané non-humain (oiseaux, insectes... cf. supra p.298 note 17 sur ce type d'hēa). C'est une garantie de leur présence (et de leur qualité) lorsqu'il s'agit d'un chant cérémoniel humain. L'hēa des cultigènes est par contre une véritable participation métaphysique à leur procès de production.

Cette brève digression ethnographique à propos du "travail symbolique" sur les nourritures cérémonielles nous introduit à un nouvel aspect de l'entrecroisement complexe des domaines symboliques manipulés dans le reahū. Nous sommes en fait dans ce rite en présence de quatre grands registres fondamentaux :

- celui des représentations politiques qui recouvre la théorie de la sorcellerie "commune" et "amoureuse" (cf. supra Ch. VIII), la ritualisation de l'alliance politique et de l'affinité potentielle (cérémonie de boisson, danse hwakëmu et service funéraire : cf. infra ce chapitre). ainsi que la ritualisation de la guerre (danse de présentation et rite de départ en guerre : cf. supra Ch. XI sur le watubamu) ;

- celui des représentations du rapport entre les sexes (incidemment évoqué à propos de la danse hwakëmu) ;

- celui des représentations liées à la production et à la reproduction des nourritures cérémonielles (brièvement évoqué à propos des chants cérémoniels hēa) ;

- celui, enfin, des représentations du rapport entre

monde des morts et monde des vivants (sur lequel nous reviendrons dans la fin de ce chapitre et avec plus de détail infra Ch. XIV).

Tout se passe donc comme si le reahū actualisait périodiquement les catégories fondamentales de l'univers socio-politique et cosmologique yānomamë afin de réaffirmer à la fois les dangers que recèlent leur disjonction et la nécessité incontournable de leur complémentarité pour garantir l'existence et la permanence de la société des humains (cf. Overing Kaplan 1981 : 163-164).
Nous avons ainsi :

antagonisme et complémentarité entre alliés et entre ennemis	:	danse de présentation (réciprocité des parodies guerrières), rite de départ en guerre (réciprocité des prédations symboliques) ;
antagonisme et complémentarité entre co-résidents et alliés	:	danse de présentation, sorcellerie d'alliance (réciprocité des pouvoirs pathogènes), cérémonie de boisson (commensalité "meurtrière"), danse hwakëmu (conjugalité "prédatrice") ;
antagonisme et complémentarité entre cognats et affins classificatoires	:	danse de présentation, cérémonie de boisson mais surtout danse hwakëmu et service funéraire (réciprocité "endo-cannibale" ; cf. infra ce chapitre).
antagonisme et complémentarité entre hommes et femmes	:	danse hwakëmu ("chasse" sexuelle et échange de boissons cérémonielles) ;
antagonisme et complémentarité entre nature et humanité	:	chants hēa (interventions apotropaïques et propitiatoires) ;
antagonisme et complémentarité entre morts et vivants	:	service funéraire (célébration du deuil et congédiement des spectres importuns ou agressifs ; cf. sur ce point infra Ch. XIV).

Le reahũ semble donc constituer le point d'articulation focal des conceptions socio-politiques et cosmologiques yãnomamë, le moment culturel privilégié de leur actualisation et de leur réaffirmation.
Il met en scène et en acte les différenciations conceptuelles qui fondent la réalité des éléments constitutifs de la société et de l'univers. Il circonscrit le danger des altérités qu'elles produisent en inscrivant leur complémentarité dans un système d'interactions cérémonielles.
Nous compléterons et développerons progressivement ces premières réflexions sur le reahũ dans la suite de ce travail à mesure que s'y trouveront intégrées les articulations symboliques qu'il nous reste à analyser pour avoir une vision plus nette du système rituel global au sein duquel il prend son sens.

Cinquième jour du reahũ :

Le premier pressage de la pulpe de manioc par les jeunes hommes (à l'aide de corbeilles ikadomë) prend en général fin peu après l'aube.
Ils nettoient alors rapidement la place centrale de l'habitation qu'ils débarassent également du dispositif (écorce, pieux, feuilles de bananier, "cuve-silo"...) mis en place pour le rapage collectif du manioc. Puis ils installent - toujours sous la direction et la supervision d'un ou plusieurs anciens - les instruments destinés à permettre le second pressage de la pulpe : deux "couleuvres" de vannerie ("tipiti" en portugais brésilien, koadamɨsi en yãnomamë) (71) et un système d'attaches et de leviers nécessaires à leur mise en activité.

---

(71) Ces "vanneries pressoir" sont tressées à l'aide de bandes d'une sorte de roseau souple : mokurumasi (Ichnosiphon obliquus). Elles le sont généralement par les anciens, qui ont seuls la maîtrise de ce travail, durant la chasse collective henimu.

L'écorce nabosi sur laquelle ont été rapés les tubercules est coupée en deux parties qui sont étendues à proximité des "tipiti" arrimés aux poteaux de soutènement de la maison. On y recueillera les cylindres de pulpe sèche au fur et à mesure qu'ils se trouveront extraits du pressoir de vannerie. Une marmite est posée sous chacun des "tipiti" afin de recueillir le jus de pression (qui sera en général jeté à l'extérieur de la maison).

Les jeunes gens travaillent à ce nouveau pressage toute la matinée en ne prenant de repos que lorsqu'ils s'assoient à chaque opération quelques instants sur l'extrémité du levier qui étire le "tipiti" pour parachever la pression de la pulpe qui y a été chargée.

Ils amassent peu à peu délicatement les cylindres de pulpe pressée sur l'écorce disposée auprès d'eux ; d'autres se chargent de les entreposer dans des hottes de vannerie wɨɨ qui sont portées une à une au foyer des femmes de la parentèle du deuilleur principal. Ces dernières attisent alors leur foyer domestique, grossi de longues bûches amenées par leurs maris ou leurs frères, après y avoir installé leurs platines à manioc (mahe) (72).

Elles y cuisent toute la journée une quantité impressionnante de galettes de manioc qu'elles empilent progressivement avec soin à leur côté (nashihikë ramāɨ).

Tandis qu'elles s'affairent ainsi sans relâche, débarassées de tout ornement et ruisselantes de transpiration dans une atmosphère surchauffée, elles sont quelquefois secondées par leurs maris qui tamisent pour elles la farine de manioc dont elles font les galettes (73) et alimentent leurs foyers.

Alors que cette cuisson se poursuit activement, le second pressage de la pulpe prend fin. Les jeunes gens démontent les

---

(72) Plaques circulaires de terre cuite d'environ 45 cm de diamètre.

(73) La farine est étalée à l'aide de la main puis d'un couteau sur la platine. La galette nashihikë est faite de deux couches ainsi cuites séparément puis collées et recuites ensemble ; elle a en général environ 30 cm de diamètre.

attaches et les leviers des pressoirs de vannerie et les rangent aux foyers des anciens qui les ont confectionnés. Ils nettoient de nouveau la place centrale de la maison (74). C'est le début de l'après-midi.

La procession du gibier funéraire

Le deuilleur principal et ses proches commencent à décrocher le gibier funéraire (heni) qui se trouve, depuis le retour de la chasse henimu, suspendu au-dessus de son foyer. Ils le répartissent en plusieurs (de quatre à dix) hottes de feuilles de palmier ou de vannerie. Exhortés par la harangue d'un ancien (hwëräamu) un groupe d'adolescents et de jeunes adultes - parmi lesquels une majorité d'invités - se pare avec raffinement avant de se diriger vers les hottes de gibier. Ils les chargent sur leurs dos, retenues par un bandeau frontal d'écorce.
Puis ils s'ébranlent pour parcourir en file la circonférence de la place centrale (yaro hehabraɨ : "amener le gibier sur la place centrale") après avoir lancé une série de cris rauques et rythmés : hō ! hō ! hō ! hō ! ponctués par une clameur aiguë : hēēēēēēē !. Ils poursuivent ensuite leur procession en faisant claquer régulièrement la corde de leur arc et en émettant des appels brefs (waru arahaɨ).

On dit ici encore, comme lorsque les jeunes gens ont pénétré avec le gibier dans l'habitation au retour de la chasse collective henimu (supra p. 442), qu'ils "imitent l'appel du vautour noir" (watuba uëmāɨhe) afin de mettre en fuite le revenant du mort dont les cendres seront ensevelies ou consommées à la fin du reahū (le lendemain) :
thëbë watubamubɨothare... bore a yashuheha... yaro a kai

---

(74) Il arrive souvent que ce cinquième jour du reahū soit entièrement occupé par le pressage de la pulpe et par la confection des galettes de manioc. Le "scénario" du reahū que nous décrivons ici se trouve alors décalé d'un jour pour durer sept jours au lieu de six.

watubamu bɨohe... kamakari a tokumāɨheha... bore a kiribrari-yohuruheha... batathëbënë thashoabënëha... :
"les gens imitent simplement le vautour noir... pour mettre en fuite le revenant... ils imitent simplement le vautour avec le gibier... pour faire fuir kamakari (entité vindicative liée au revenant et aux cendres funéraires (cf. infra Ch. XIV p. 640)... pour effrayer le revenant... comme les anciens le font depuis toujours".

Les Yānomamë pensent en effet que les spectres ont une fâcheuse tendance à revenir auprès du gibier funéraire lors de la cérémonie consacrée aux cendres du défunt dont ils émanent (75) :
borenë kama heniha a aheɨ në wayaha bei e yashutharahe ! :
"les gens sont en colère lorsque le spectre s'approche de son gibier funéraire, c'est pour cela qu'ils ont pour habitude de le chasser" (76).
Le gibier cérémoniel du reahū est donc considéré comme bore heni, "le gibier funéraire du revenant", ou, plus fréquemment, ushibë heni, "le gibier des cendres funéraires").

La danse hwakëmu (diurne)

Une fois leur parcours rituel achevé, les jeunes gens lourdement chargés sortent de la maison collective et se dirigent en direction de la rivière, où est puisée quotidiennement l'eau du village (mā u ūka : "le nez de l'eau"). Ils y racleront la croute de suie et de peau calcinée (ishi hōāɨ : "racler le brûlé") qui recouvre les pièces de gibier maintenant

---

(75) Voir sur ce point supra Ch. XII.2 et infra Ch. XIV et Annexe III.2 (mythe du retour des spectres).

(76) Nous reviendrons longuement dans notre chapitre XIV sur cet aspect du reahū en tant que moyen rituel de congédier les spectres.

boucanées depuis plusieurs semaines. Une fois leur travail terminé, alors qu'ils s'acheminent à nouveau vers la maison, la cohorte des curieux qui les a accompagnés jusqu'à la rivière les précède cette fois pour annoncer leur retour.
Dès ce moment, les anciens commencent à exhorter les jeunes femmes : "Ils ont achevé le lavage du gibier funéraire ! peignez votre visage !". Ce qu'elles ne tardent pas à faire avant de se rassembler sur la place centrale en une ligne de danse, esquissant des pas en avant puis en arrière (tiruaɨ).

Les jeunes gens commencent alors à pénétrer sur la place dont ils font à nouveau le tour en poussant des clameurs sonores : e↗! e↘! e↗! e↘! e↗!.... Les jeunes femmes, encouragées par les anciennes, viennent une à une alors "s'accrocher" (yëtëɨ) à eux en dansant. Ils déposent leurs fardeaux de gibier sur le sol, prennent les femmes par le poignet et poursuivent ainsi leur parcours autour de la place centrale en entonnant leurs plus beaux chants heri.
Il s'agit ici d'une variante de la danse mixte hwakëmu que les Yānomamë désignent d'ailleurs comme wakara hwakëmu : "danser en se tenant par le poignet le jour".
On dit que les jeunes femmes se prêtent au wakara hwakëmu pour obtenir des dons de gibier funéraire :

- yaro ruraɨha... yaro waɨ bihio yarohe... bashobë boko riya wamahenë : "(elles dansent) pour obtenir en échange du gibier... elles veulent en effet manger du gibier... (elles dansent) pour qu'on leur fasse manger les bras des singes boucanés" (qui sont traditionnellement offerts aux femmes le cinquième jour du reahū au moment du découpage du gibier funéraire cf. infra).
- yaro rurubuha... thuwëbë naiki... thuwëbë yaroha shii torayu ... reahūtëhë yarobë kōamāɨshoahe hwakëmobëhamë ! : "(elles dansent) pour obtenir du gibier... elles sont affamées de viande... elles manifestent leur joie en relation au gibier... (les hommes) donnent "en retour" du gibier, lors de la distribution, à celles avec qui ils ont fait la danse hwakëmu !" (77).

---

(77) Nous avons donc là une nouvelle dimension de la symbolisation

Il arrive souvent (78) durant cet épisode du wakara hwakëmu qu'hôtes et invités masculins se rassemblent rapidement sur la place centrale armés de bâtons, d'arcs, de couteaux, de machettes, etc. pour entreprendre une sorte de combat généralisé au cours duquel ils commencent, malgré leurs armes, à se serrer réciproquement le cou dans le bras replié pour déséquilibrer leur adversaire (krëyayu). Les protagonistes de cette joute sont en fait rapidement désarmés par les spectateurs (féminins la plupart du temps) dès que la mêlée qu'ils forment devient trop confuse et qu'ils commencent à se blesser - accidentellement - avec les armes qu'ils brandissaient en y entrant, plus d'ailleurs pour démontrer leur agressivité que pour les utiliser effectivement.
Ils ne tardent pas alors, accrochés au cou les uns des autres, à former des sortes de grappes humaines qui s'entrechoquent en des trajectoires titubantes sur la place centrale de l'habitation.
Le signal du déclenchement de cette lutte collective est généralement donné, alors que le wakara hwakëmu s'achève, par un des amphitryons qui pénètre dans la maison en courant muni d'un boisseau de feuilles urticantes (79) dont il flagelle tous les participants.
Le combat général krëyayu qui s'ensuit dure environ une demi-heure avant de s'achever, à l'instigation des anciens, par un bain collectif des adversaires dans la rivière toute proche.
Il a lieu, dit-on, pour apaiser les tensions suscitées par la succession des hwakëmu nocturnes en opposant, à l'occasion d'un hwakëmu "de clôture", diurne, "mari réels" (amphitryons)

(suite 77) cérémonielle des rapports entre les sexes dont nous avons dit quelques mots dans nos pages précédentes.

(78) Le wakara hwakëmu et le combat général krëyayu qui lui succède n'ont en fait lieu que durant les reahu où le gibier cérémoniel est particulièrement abondant.

(79) Feuilles de la plante abinasikë (Urera Caracasana).

et "maris cérémoniels" (invités) ainsi que, par conséquence, leurs parentèles respectives :
hwɨshɨohurutëhë hwearobënë shëyu bihio... hwakëmu në wayaha thëbë krëyayubɨo... në yuaɨha :
"gagnés peu à peu par la colère les maris veulent se battre ... rendus irascibles par le hwakëmu les gens luttent simplement... pour se venger..." (80).
Les esprits s'étant apaisés les partenaires du wakara hwakëmu (femmes des hôtes et invités) s'offrent enfin tour à tour une calebasse de compote de banane - comme ils l'ont fait au lendemain de chaque hwakëmu nocturne - sur les directives des anciens : "Donnez à manger aux tatous ! ne les laissez pas affamés dans leurs hamacs !" (s'adressant aux hommes) ; "Donnez à boire aux paresseux ! ne voyez-vous pas qu'ils ont cessé de danser parce qu'ils ont soif !" (81) (s'adressant aux femmes).
Les hommes imitent le sifflement ténu du paresseux et les femmes, soigneusement adornées, se déplacent jusqu'à la place centrale où elles leur remettent une calebasse de compote de banane qu'ils absorbent sur le champ. Puis les hommes à l'appel des femmes, qui imitent le chant "annonciateur" du tatou (82), font de même.

Les éléments ethnographiques sur le wakara hwakëmu que

---

(80) La seule autre circonstance dans laquelle puisse se produire un wakara hwakëmu est lorsque l'on fait un reahū durant la période d'abondance des fruits de palmier rashā (Guilielma gasipaës - mars/avril). Il a alors lieu au retour du jardin des jeunes porteurs de fruits, le cinquième jour du reahū, pendant la cuisson des galettes de manioc. En lieu de chants heri, c'est le chant "annonciateur" des fruits rasha qui est entonné par les porteurs.

(81) në kōamayuha thëbë bihi sharibramāɨ : "(les anciens) rappellent aux (jeunes) gens qu'il faut se rétribuer réciproquement".

(82) obo hēa : le chant "annonciateur" du tatou est l'appel de l'oiseau obomonamoshi (Microcerculus bambla).

nous venons de présenter au cours de ces dernières pages relevant pour l'essentiel de thèmes déjà discutés ("mariages" cérémoniels et conflits virtuels qu'ils suscitent, échanges de nourritures entre "époux" rituels, symbolisme de la "chasse matrimoniale"...), nous nous bornerons ici à renvoyer à l'analyse qui en a été proposée supra pp. 463-470.
Revenons donc maintenant au déroulement de ce cinquième jour de reahũ.

Le découpage du gibier funéraire

La préparation du gibier cérémoniel reprend immédiatement après l'interruption du wakara hwakëmu et de la lutte krẽyayu. On étend d'abord sur le sol un tapis de feuilles de bananier (83) et l'on y entasse les pièces de viande boucanées. Le deuilleur principal et quelques hommes adultes de sa parenté proche se rassemblent ensuite autour de l'amoncellement de gibier. L'un d'entre eux, se servant d'un bois posé sur le tapis de feuilles comme "enclume", commence à le découper en "parts" (heni mamokashibraɨ) qui sont ensuite liées par des lanières d'écorce. Le deuilleur principal, véritable maître de cérémonie, supervise attentivement cette découpe avec ses proches. Peu à peu un groupe d'hommes et d'enfants de plus en plus important s'agglutine en un demi-cercle compact autour d'eux afin de grapiller, en bavardant allègrement, des fragments de viande fumée. Ce découpage a deux buts : d'une part constituer des paquets de gibier homogènes destinés à être bouillis dans l'après-midi et remis le lendemain aux invités à titre de viatique de retour, et d'autre part séparer tous les "bras du gibier" (yaro bokobë) - et surtout ceux des singes - afin de les distribuer le jour même à toutes les femmes qui ont travaillé à la préparation des galettes de

---

(83) Ce tapis de feuille, comme tous les dispositifs de préparation des nourritures cérémonielles, se trouve situé à la périphérie de la place centrale de la maison collective, en face du foyer du deuilleur principal, détenteur des cendres et maître de cérémonie.

manioc : yobi ōhotamuha... thuwëbë nashihikë ramāɨha yaro bokobë hɨbɨshinōtharahe... weyëɨ tibore ! : "On donne seulement aux femmes les "bras du gibier"... on les distribue tout autour de la maison parce qu'elles ont travaillé à la chaleur... parce qu'elles ont cuit les galettes de manioc".
On notera qu'il s'agit ici cette fois d'une transaction hommes/femmes qui prend essentiellement place au sein de la parentèle des deuilleurs (seul un nombre restreint d'invitées a participé au travail du manioc). Et ceci en contradiction avec le fait que les femmes ont manifesté leur désir de gibier durant le wakara hwakëmu en dansant avec les jeunes porteurs de gibier qui sont principalement (mais pas exclusivement) des invités.
Tout se passe donc comme si l'on soulignait incidemment ainsi une opposition entre la concrétude des alliances endogames qui sous-tendent les échanges de gibier intracommunautaire et les liens symboliques des alliances intercommunautaires potentielles renvoyées dans le domaine de la simulation cérémonielle (84).
Cette distribution est en général faite par un seul homme envoyé tour à tour à chacun des foyers de la maison collective avec un paquet de "bras de gibier" par le deuilleur principal et ses proches. Elle a lieu dès que les femmes ont achevé la cuisson des galettes de manioc. Pendant qu'elle se déroule, le découpage du gibier et sa répartition en parts ligaturées prennent fin.
Ces parts sont entreposées dans des hottes de vannerie ; les jeunes gens vont couper du bois et puiser de l'eau à la rivière. Ils allument ensuite des foyers, alimentés par d'énormes bûches, à l'endroit qu'ils viennent de nettoyer, où s'est tenue l'opération de découpage du gibier funéraire.
Les anciens apportent alors sur la place centrale de grands pots de terre coniques (habokabë) afin que l'on puisse y mettre

---

(84) Quand il y a plusieurs deuilleurs principaux (i.e plusieurs gourdes cinéraires) lors d'un même reahū - ce qui est fréquemment le cas - chacun d'entre eux fait envoyer aux femmes de la parentèle de l'autre les "bras" de son gibier.

la viande fumée à bouillir (85). La cuisson des paquets de gibier fumé durera jusqu'à la nuit sous la surveillance active des adolescents.
L'ensemble des galettes de manioc cuites par les femmes et toute la viande bouillie par les jeunes gens seront finalement entreposées dans des hottes de vannerie au foyer du deuilleur principal.

Le dialogue cérémoniel de recrutement du fossoyeur

En fin d'après-midi, le deuilleur principal commence la préparation des ingrédients nécessaires à la confection de la poudre hallucinogène (yakōana reahū) qui sera collectivement inhalée également le lendemain au moment de l'ingestion ou de l'ensevelissement des cendres funéraires (86).
Il s'engage éventuellement ensuite (87) dans un dialogue

---

(85) Ces pots traditionnels sont encore largement utilisés dans la région étudiée car, étant donnée leur grande taille, il est difficile de se procurer des marmites d'aluminium qui permettraient de les substituer. Ce n'est pas le cas des petits pots de terre familiaux presque totalement remplacés par des marmites métalliques. De petites poteries sont cependant encore utilisées pour la préparation de la teinture de roucou ou celle de la drogue yakōana cérémonielle (on ne veut pas salir les marmites acquises auprès des blancs !).

(86) Résine cristallisée (dans un pot de terre) des arbres Virola elongata et Virola theiodora qui sera pulvérisée et à laquelle seront additionnées de feuilles séchées et réduites en poudre de Justicia pectoralis (plante odoriférante cultivée) et de cendres de l'écorce de l'arbre Elizabetha princeps. Cette substance constitue un puissant hallucinogène à base de tryptamines. La confection finale du mélange aura lieu le lendemain matin peu avant son inhalation par les hommes des communautés réunies pour le reahū.

(87) boraashi haikiaɨtëhë thëbë hiimu bashiothare... ushibë mabramāɨtëhë shinō hiimuhe... hiikobë kuwotëhë : "c'est évidemment lorsque l'on termine la gourde cinéraire que les gens font ce dialogue hiimu... quand on termine les cendres... quand il n'y en a plus qu'un reste". Ce dialogue n'est donc en fait utilisé qu'au dernier reahū d'une série en général de deux à quatre nécessaire pour achever le traitement funéraire approprié d'une gourde cinéraire.

cérémoniel d'invitation (hiimu) avec la personne (88) qui assurera le traitement final de la gourde cinéraire. Cette variante du dialogue d'invitation est linguistiquement et prosodiquement semblable à celle qui est utilisée pour convier ou recevoir des hôtes à une cérémonie reahũ (ou pour recruter des alliés pour une incursion guerrière). La posture des protagonistes est cependant différente : l'invité est assis dans son hamac et l'amphitryon accroupi sur le sol à ses côtés. Ils se tournent le dos, une main devant la bouche. Durant ce dialogue, le deuilleur invite son partenaire à effectuer pour lui la phase ultime du service funéraire (ensevelissement/consommation des cendres) : boraashi noa thayuhe ... ushibë bouwinë ushibë yarebobëha thë hiimumãɨbarɨo : "ils parlent des cendres funéraires... celui qui en est le détenteur effectue le dialogue avec celui qui les portera autour du cou" (avant de les ensevelir, cf. infra pp. 495-496).

Ce dialogue consiste grosso modo, sur le plan prosodique, en échanges successifs de déclamations subdivisées en courtes

---

(88) La personne qui effectue ce service funéraire est en général celle qui en a assuré les étapes précédentes (donc idéalement un beau-frère classificatoire co-résident du défunt, cf. supra pp. 388,424). Cependant, nous le verrons plus loin, les cendres d'un défunt étant utilisées à l'occasion de plusieurs reahũ, il arrive le plus souvent que le fossoyeur initial laisse, dans les dernières cérémonies, sa place à un invité : hwamabëha ushibë hɨbɨ bihiotëhë thëbë hiimumãɨ... yahitheribënë yaro waɨ mothabrariyutëhë : "lorsque l'on veut donner les cendres à des invités on fait avec eux le dialogue d'invitation... ceci quand les co-résidents en ont assez de manger le gibier (qui rétribue le service funéraire)". C'est pourquoi le dialogue cérémoniel hiimu, employé pour convier un fossoyeur à terminer une gourde cinéraire, est effectué par le deuilleur principal et un fossoyeur invité (cf. note précédente). A noter également que les dernières cendres extraites de la grande gourde horokoto (remplies au moment de la crémation des ossements) pour être ensevelies lors d'un ultime reahũ font l'objet d'un traitement rituel qui, s'il n'est pas sensiblement différent de celui des cendres précédentes (sauf dialogue hiimu supplémentaire), demeure souvent marqué par des manifestations de deuil d'une intensité dramatique plus soutenue : manipulation rituelle plus voyante des gourdes cinéraires au moment de disposer de leur contenu, lamentations collectives plus démonstratives, manifestations ultimes de la colère de deuil dans l'agressivité spéciale démontrée lors des duels rituels qui suivent la prise collective d'hallucinogènes...

phrases proférées sur un rythme rapide et saccadé puis enfin pontuées de notes chantées en crescendo (ëëëëëë !) ou de manière éparse (hë hë hë hë !). Sur le plan sémantique, il semble que l'on s'y efforce de développer des périphrases d'un caractère encore plus lointainement allusif que celles - déjà complexes - qui ont cours dans tous les types de dialogues cérémoniels yānomamë : à la rhétorique usuelle du langage formalisé viennent ici s'ajouter les contraintes de l'interdit linguistique strict sur la dénotation des choses de la mort. La gourde cinéraire sera évoquée comme : "ce que je tiens serré fortement entre les mains" (ya thë kohibë huëbuwi) ou plus simplement : iba : "la mienne". Le service funéraire le sera en usant de verbes tels que : titimāɨ : "faire contenir" (allusion à l'ingestion ou à l'ensevelissement des cendres), shimāɨhena : "envoyer le lendemain" (allusion au départ des invités après le traitement rituel des cendres) ou mohotuamāɨ : "faire oublier" (les cendres en les ingérant ou en les inhumant). Le mort lui-même sera désigné comme "celui qui faisait taire ma faim de viande" (hwei e thë ware naiki si a wayuwi), "le mien qui était sage et qui me donne peine" (iba ya mōyamu në ōhotabramāɨwi), "le mien dont je porte le jardin" (iba ya e hutu kano huëbuwi, allusion au fait que le deuilleur continue à nourrir la femme et les enfants du défunt).
Ce dialogue hiimu tenu pour "faire oublier les cendres" (ushibë nëhë mohotuamāɨha) c'est-à-dire pour charger un fossoyeur des ultimes dispositions funéraires, voit sa fin marquée par une clameur générale des habitants de la maison. Il laisse généralement place, à la nuit tombée, aux chants et danses heri des femmes puis des hommes.

La préparation de la gourde cinéraire

Lorsque les cendres funéraires qui seront utilisées le lendemain ne sont pas des cendres du "fond" (ushibë komosi) mais des cendres du "dessus" (ushibë heaka) de la gourde horokoto (Lagenaria sp.) qui les contient depuis la crémation des ossements, il n'y a pas de dialogue cérémoniel hiimu. Ce dialogue est en effet réservé à requérir un "fossoyeur invité"

pour l'ensevelissement des dernières cendres (89). Le hiimu est alors remplacé par une courte cérémonie nocturne que nous décrirons brièvement ci-après.

Des sanglots et des lamentations funébres s'élèvent brusquement au tout début de la nuit depuis le foyer du détenteur de la gourde cinéraire : les deuilleurs viennent de s'y ressembler dans une obscurité à peine sporadiquement percée par les flammes du feu autour duquel ils sont accroupis.
Ils accompagnent ainsi de leurs pleurs l'opération de transvasement d'une partie des cendres funéraires de la gourde emplie à la suite de la crémation des ossements (horokoto) dans une gourde ovoïde beaucoup plus petite (boraashi). Gourde qui sera utilisée le lendemain dans la cérémonie au cours de laquelle son contenu sera enseveli :
Le contenu de la grande gourde cinéraire initiale étant peu à peu utilisé au cours de plusieurs reahū, il est ainsi nécessaire de répéter au cours de chacun d'eux une telle manipulation (horokoto heaka heibramāɨ : "subdiviser le dessus de la gourde cinéraire") et là encore c'est toujours au fossoyeur initial (affin classificatoire co-résident) qu'incombera la réalisation de ce travail.
Avant que le fossoyeur ne commence à entreprendre son transvasement, la gourde horokoto sera brandie (tatamāɨ) et doucement frappée du plat de la main (bahuthaɨ) par les proches parentes éplorées du défunt. Il la manipulera ensuite avec une grande minutie, au-dessus d'une calebasse hémisphérique, pour éviter de répandre des cendres funéraires sur le sol lorsqu'il en transfère le contenu. Les deux gourdes sont ensuite cachetées à la cire d'abeille. La plus grande (horokoto) retrouvera son mode de conservation initial, dissimulée dans une vannerie et attachée à un piquet fiché près du foyer de celui qui la détient. La plus petite (boraashi), également

---

(89) cf. supra notes 87 et 88. Le service funéraire du lendemain est dans ce cas effectué par le fossoyeur co-résident (i.e celui qui a réalisé toutes les étapes précédentes du rite funéraire), le dialogue d'invitation hiimu est inutile.

protégée par une petite vannerie ajourée (90), sera suspendue à proximité du foyer pour être utilisée le lendemain.

Cette courte cérémonie terminée (91), les proches du défunt regagnent silencieusement leurs hamacs. L'habitation se trouve alors à nouveau reprise par les conversations et les rires qui fusent et s'entrecroisent dans les clairs obscurs rougeoyants des foyers. Quelque temps plus tard les chants heri des femmes commencent à retentir une nouvelle fois, relayés au milieu de la nuit par ceux des hommes.

Durant cette dernière nuit de fête l'atmosphère d'allégresse euphorique qui imprègne l'ensemble du reahũ atteindra son comble. On s'y adonnera jusqu'à l'aube à une danse hwakëmu particulièrement frénétique : thuwëbë hwakëɨ shiiwanieharudi ! iriamuamahirayu... hwakëmu a yayë ! : "on danse avec les femmes sans répit jusqu'à l'aube ! on s'amuse beaucoup ! c'est le hwakëmu véritable !".
C'est le paroxysme ludique du reahũ et même les seuls instants de répit de cette nuit seront occupés - faute de mieux - à tourner en dérision une dernière fois (pour les invités au moins) un ethnographe trop souvent rivé à son carnet : "tu ne dors pas ? prête-moi ta lampe ! des sorciers ennemis vont me tuer si je vais pisser dehors dans le noir !"... "donne-moi ton stylo ! mes peintures corporelles sont effacées !"... "je viens de trouver un morceau de gibier... je veux un morceau de ta galette de manioc pour l'accompagner !"... "ma cuisse me démange ! je veux un médicament !"... "donne-moi tout de suite des perles... je suis furieux... les femmes me refusent leur vagin !"...

---

(90) Elles sont souvent maintenant enroulées dans des fragments de tissu crasseux.

(91) Il nous a parfois été donné de constater, lors de cette cérémonie, des manifestations de deuil plus publiques : rassemblement en fin d'après-midi des invités et de leurs hôtes sur la place centrale accroupis et se lamentant, danse des parentes proches brandissant des petits objets ayant appartenu au défunt et destinés à être brisés puis incinérés le lendemain, etc.

Chacun dans cet ultime hwakëmu testera une ultime fois les vertus de sa magie amoureuse ou tentera d'obtenir, plus directement et plus prosaïquement, les faveurs du partenaire sur lequel il a jeté son dévolu dans l'ivresse des chants et des danses.
Instants privilégiés dont la nostalgie perdurera - après le départ des invités - dans la maison collective revenue à des travaux et des jours qui sembleront brusquement insipides.
La mélancolie des amants se nourrira encore longtemps de la contemplation des foyers désertés et se verra cruellement accentuée - dit-on - par le chant lugubre des toucans (92) à l'approche du soir. A moins qu'ils n'aient choisi - au mépris des conflits qui en découleront - de confondre le rite et la vie dans une fugue amoureuse.

Sixième (et dernier) jour du reahū :

Alors que le soleil est déjà levé depuis plusieurs heures sur la maison collective encore engourdie à la suite des excès de la nuit, le maître du rituel (le deuilleur principal) s'affaire aux ultimes préparatifs de l'hallucinogène cérémoniel (yakōana reahū) dont il mélange les ingrédients sur une platine à manioc (mahe). Des bribes de harangues proférées par les anciens fusent çà et là pour inciter les hommes à se parer.
On s'emploie alors activement à balayer (93) la place centrale. Les femmes détachent et enroulent les hamacs et rangent leurs possessions au plus profond de l'habitation. Quelques adolescents particulièrement raffinés en sortent afin de parachever plus soigneusement leur ornementation à la lumière du jour.

---

(92) Les chants du toucan (mayubë) sont associés à la mort et aux chants funèbres.

(93) Avec un pétiole de régime de fruit de palmier maimasikë (Euterpe oleracea).

Le disque de terre cuite sur lequel repose la drogue est enfin amené par le deuilleur principal au centre de la maison après qu'il a entonné un court chant hululé.

L'ensevelissement des cendres funéraires

Les hommes - ornés avec flamboyance - viennent maintenant peu à peu, un à un ou par petits groupes, s'accroupir autour de la platine pour y prendre des pincées de poudre brunâtre qu'ils inhalent à grand bruit.
Se dandinant sur ses jambes pliées, chacun fait alors assaut de raclements de gorge, de claques sur le crâne et d'exclamations ostentatoires sur les pouvoirs de la substance. Puis les chamanes - non sans un soupçon de condescendance ironique (94) - commencent à utiliser leurs longs tubes à drogue (horomë a) pour souffler avec énergie force hallucinogène dans les narines des membres - profanes - d'une assemblée qui devient à chaque instant plus sonore et plus cahotique.
Le deuilleur principal retourne alors jusqu'à son foyer d'où il détache la petite vannerie qui contient la gourde cinéraire boraashi pour y fixer une sorte de courroie d'écorce. Revenu sur la place centrale, il prend successivement par le bras plusieurs hommes (95) avec lesquels il forme un cercle étroit. Il passe ensuite la boucle d'écorce autour du cou de celui de ces hommes auquel incombera le service funéraire (96).
Les partenaires ainsi rassemblés s'enlacent les épaules les uns des autres en commençant à émettre des cris rythmés : ha ! ha ! ha ! ha !... sur le tempo du dialogue cérémoniel d'échange yãɨmu qu'ils poursuivront après leur service funéraire (on dit

---

(94) C'est en fait la seule circonstance où cette drogue est inhalée par des non chamanes.

(95) Cinq à six personnes en général.

(96) Ce cercle est composé du fossoyeur et de quelques invités : hwamabë hwëtutuothare : litt. "les invités le font symétriquement habituellement" a-t-on coutume de dire. S'il s'agit de dernières cendres (cf. supra pp.489-490) le rôle principal (de fossoyeur) sera également dévolu à un invité.

d'ailleurs de cet épisode : ushibë yāɨmumāɨ : litt. "mettre les cendres en dialogue cérémoniel d'échange").
Cette mêlée décrit aussitôt sur la place centrale - en titubant légèrement - un arc de cercle qui la conduit jusqu'à l'espace domestique (nahi) du deuilleur principal. Les hommes qui la composent s'accroupissent alors autour de son foyer tout en continuant à marquer le rythme du dialogue yāɨmu et à se tenir par les épaules.
Le deuilleur principal, qui les a précédés, ranime la flamme de son foyer et en rassemble les bûches sur un côté (97) pour en libérer le centre. Invités et amphitryons se rassemblent en grand nombre en demi-cercle, à quelque distance de la mêlée des "fossoyeurs" (les femmes en avant assisses sur le sol ; les hommes debout derrière). Ils sanglotent et se lamentent avec ostentation : yaiyo ! yaiyo ! yaiyo !....
Le porteur de la gourde cinéraire se détache alors de ses partenaires qui continuent leur ébauche de dialogue cérémoniel. Il creuse à la machette un trou profond au centre du feu du deuilleur principal (98), délivre la gourde de la corbeille qui la contient, décachète son bouchon de cire et déverse aussitôt les cendres (ushibë ruaɨ). Il rebouche ensuite rapidement la sépulture et replace les tisons par-dessus, en étoile. L'ensemble de cette opération est désigné par des expressions telles que : ushibë tɨeɨ : "planter, mettre en terre les cendres", ushibë mosi boaɨ : "dissimuler les cendres à la vue" (99), ou plus souvent encore, ushibë yaaɨ : "mettre les cendres au feu".

Le fossoyeur fracasse alors la gourde cinéraire vide et la brûle dans le foyer remis en place, avec la vannerie qui la

---

(97) Les bûches du foyer domestique sont habituellement disposées en étoile.

(98) Très exactement en bordure du centre du foyer (wakë wakasiha), "là où sont les cendres du foyer" : wakë yubuushiha.

(99) Cf. une expression proche infra Ch. XIII p. 580.

contenait et sa courroie (100).
Pendant ce temps, un ou deux des parents les plus proches du défunt (époux, enfants adultes, parents), parmi lesquels le deuilleur principal, pleurent, accroupis au plus près du foyer, ramenant rythmiquement leurs larmes sur les pommettes avec l'extérieur des pouces.
Toutes les personnes qui ont participé ou assisté à cet ensevelissement des cendres se dispersent alors sur la place centrale où - la drogue accentuant son effet - les hommes commencent à se joindre par paire en se saisissant réciproquement le cou par un bras, accroupis ou assis sur le sol, jambes enchevêtrées, pour effectuer le dialogue cérémoniel yāɨmu.

Mais avant de donner quelques détails sur ce dialogue cérémoniel et de décrire les activités rituelles qui lui succèdent, il nous faut évoquer ici assez longuement toutes les variantes du traitement des cendres funéraires dans le reahū.

---

(100) A ce moment on peut éventuellement aussi brûler les débris des possessions du défunt brandies et brisées la veille (cf. supra p. 493 note 91).
A noter également que la destruction de la gourde cinéraire vide peut s'effectuer selon une procédure différente : à la nuit tombée, la gourde est fracassée par le fossoyeur et ses débris jetés dans le foyer du deuilleur principal tandis qu'il entonne "le chant annonciateur de la gourde" (boraashi hēa), (un simple chant heri en général). Puis un groupe d'hommes vient piétiner en dansant (braɨraɨ) les braises et les cendres du foyer : wakë karukaɨ. Ces hommes imitent avant cette épreuve le rugissement du jaguar pour acquérir les vertus de son image vitale et supporter la douleur des brûlures qu'ils subiront. Cette variante de la crémation des débris de la gourde cinéraire s'est trouvée justifiée par nos informateurs comme une forme de destruction plus méticuleuse de la gourde cinéraire visant à atténuer la mélancolie du deuil, mais aussi comme un moyen d'éviter que des fragments de cet objet funéraire par excellence puissent être touchés par les enfants et mettre leur vie en danger. Cette séquence rituelle peut avoir lieu soit en l'absence des invités au cours de la soirée du dernier jour de reahū, soit en leur présence au cours de celle de l'avant-dernier jour si l'on a choisi de dissocier cérémonie funéraire et prise collective d'hallucinogène : ushibë wayamāɨ maōbë : "pour ne pas maltraiter les cendres" (risque de débordements agressifs du dialogue yāɨmu tels qu'ils mettraient en risque le rite funéraire).

L'inhumation cinéraire que nous venons de décrire ne concerne en effet que les adultes de statut commun (kuwabërathëbë).

Cendres d'enfants, cendres d'adultes

La première variante des funérailles est fonction de l'âge du défunt : les cendres des enfants sont ingérées, et non ensevelies, le matin du sixième jour du reahū avant la prise collective d'hallucinogènes.
Dans un tel cas, le détenteur de la gourde funéraire prépare à son foyer une marmite de compote de banane plantain. Les deuilleurs se rassemblent autour en arc de cercle pour reprendre leurs lamentations funéraires. La femme du deuilleur principal défait alors la gourde de la vannerie ajourée qui la contenait. Elle la brandit et la frappe doucement du plat de la main sur un rythme lent ponctué de sanglots et de plaintes funèbres. Puis elle la transmet à d'autres parentes proches de l'enfant mort qui, rassemblées avec elle autour de la marmite funéraire, répètent les mêmes gestes.
Le deuilleur principal prend ensuite la gourde et la remet au fossoyeur (101) qui la décachète et verse une partie des cendres dans le creux de sa main puis les porte à sa bouche et, à l'aide d'une calebasse, absorbe à grands traits de la compote de banane puisée dans la marmite (102). Puis il passe la

---

(101) Il s'agit ici du fossoyeur qui a effectué les étapes précédentes du rite funéraire : exposition du cadavre, crémation des ossements. Les autres participants lui sont adjoints de façon secondaire (hwëtueɨ : "ils le font aussi") bien qu'ils absorbent également des cendres.

(102) Il arrive quelquefois (région de Toototobi) que les cendres soient versées par le fossoyeur dans la marmite de compote de banane avant d'être mélangées et absorbées (puisées dans le creux de la main : ushibë tihuwaɨ). On dit ainsi vouloir se prémunir contre les inconvénients de la méthode décrite ci-dessus : risque d'étouffement et goût extrêmement salé des cendres. Toutefois, l'absorption des cendres "sèches" présente à l'inverse l'avantage, selon ses adeptes, d'éviter leur mise en contact avec les dents (elles sont déposées au fond de la bouche) et ainsi une agression éventuelle de l'entité vindicative associée au spectre : kamakari (cf. infra p. 640 sur cette entité).

gourde à un autre homme qui s'est approché pour répéter l'opération (ushibë kowaɨ : "boire les cendres"). Celui-ci la transmet à son tour à un troisième, etc. Quatre ou cinq personnes (co-résidents et invités mais tous affins classificatoires du défunt) suffisent ainsi en général à épuiser les cendres d'un enfant. La gourde et la vannerie qui la contenait sont ensuite incinérées, au moment du dialogue cérémoniel yāɨmu, dans le foyer du deuilleur principal.

Quelques commentaires s'imposent ici sur l'interdit qui frappe chez les Yānomamë (alors qu'il n'en est rien semble-t-il chez les Yanōmamɨ) l'ingestion des cendres funéraires d'adulte.

Elles sont considérées comme particulièrement dangereuses : bata thëbë ushibë kowaɨtëhë amuku nenirayu ! nomarayu ! : "lorsque l'on boit des cendres d'adultes cela donne des douleurs d'intestin ! on en meurt !". On dit également qu'elles détruisent les dents : nakë washiaɨ, ou peuvent rendre aveugle : hɨbëbëmāɨ.
Ces dangers sont essentiellement imputés au fait qu'il est impossible de digérer de telles cendres ou que leur saveur est d'une puissance excessive : ushibë shikëha shiiwanibariyutëhë hithorebramāɨ ! bata thëbë ushibë wayu... witati... nashi në kirihi... yokurabë kurenaha :
"lorsque ces cendres restent indéfiniment au fond des viscères et font gonfler démesurément l'abdomen ! elles ont un goût de graisse (saveur de viande)... elles sont d'une acidité effrayante... comme le sel des blancs".

On retrouve dans ces quelques réflexions des thèmes qui renvoient implicitement à deux sortes de danger :

- celui des pouvoirs pathogènes que l'on prête à kamakari, l'entité vindicative associée aux cendres et aux revenants (affection des yeux et des dents, coagulation des cendres ingérées ; cf. infra Ch. XIV p. 644) ;
- celui de la rémanence de la "crudité" du cadavre dans les cendres de ses ossements (puissance d'un goût rapproché de celui de la graisse : wite : "gras" / witati : "saveur de graisse" ; acidité / salinité associée au cru ; cf. supra Ch. XII.2 pp. 428-429).

Ces propriétés néfastes des cendres d'adultes ne leur sont cependant pas spécifiques. Nous avons vu en effet (cf. supra note 102) que lorsqu'on ingère des cendres d'enfant, on évite leur contact avec les dents pour se prémunir de l'agressivité de kamakari et qu'on les dilue dans une compote de banane pour réduire le désagrément de leur saveur. Les qualités nuisibles des cendres d'adulte ou d'enfant sont donc identiques et ne se distinguent que par leur intensité relative.
En raison de l'immaturité biologique et métaphysique des enfants (103) leurs cendres recèlent des dangers atténués qui peuvent être circonscrits par de simples précautions rituelles : évitement du contact avec les dents, rinçage de la bouche, absorption conjointe de compote de banane.
Les cendres d'adultes voient ces dangers atteindre leur pleine expression ; on ne peut alors s'en prémunir qu'en renonçant à leur ingestion qui se trouve remplacée par leur ensevelissement dans un feu culinaire.

Tous les éléments que nous venons de considérer laissent donc penser qu'ingestion rituelle et inhumation des cendres constituent pour les Yānomamë des variantes d'un même processus de consommation symbolique.
L'ingestion rituelle des cendres d'enfants serait ainsi une consommation "cannibale" médiatisée par des "manières de table" supplémentaires (évitement du contact avec les dents, compote de banane, rinçage de la bouche) ; l'inhumation des cendres d'adultes, une consommation "cannibale" substituée par une figuration culinaire (ensevelissement au centre du feu de cuisine). La distance symbolique marquée entre cendres et "consommateur" étant donc, dans chacun de ces deux rites, proportionnelle à l'intensité des qualités négatives prêtées aux ossements incinérés (agression surnaturelle/saveur indésirable).

---

(103) Sang et ossature incomplètement formés, image vitale et forme spectrale encore peu développée.

Nous avons ainsi :

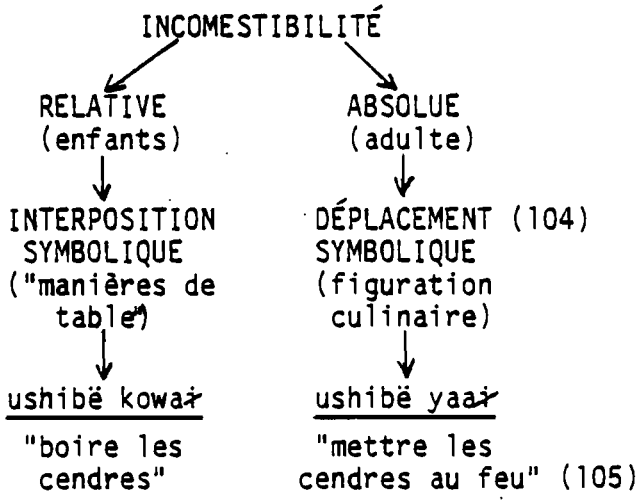


FIGURE 20

Notre hypothèse, qui consiste à voir dans l'inhumation cinéraire une forme figurée du cannibalisme funéraire (106), se trouve également corroborée par le fait qu'ingestion et ensevelissement sont considérés comme des variantes du traitement des cendres dotées de fonctions rituelles identiques.
Il s'agit en effet dans les deux cas de "faire oublier les cendres funéraires" (ushibë mohotuamãɨ) et de les "faire oublier" selon des modalités conçues de façon similaire.
Lorsque les cendres sont bues :
rihibëha ushibë mãoki... kurathahibë thëbë mabrariyu :
"elles se perdent dans les résidus alimentaires... elles disparaissent dans les résidus de la digestion du jus de banane" ; puis dans les excréments sur le sol de la forêt : shiibë keyebëha yayë mahuru : "là où sont déposés les excréments elles

---

(104) Au sens psychanalytique de ce mot.

(105) yaaɨ est également un terme culinaire qui signifie "griller". On dit par ailleurs que les cendres sont ensevelies dans la terre "cuite" par le feu culinaire (mashita rɨbɨha).

(106) Une ingestion métaphorisée pour déjouer l'intensité des propriétés néfastes que sont censées recéler les cendres d'adultes.

se perdent véritablement au loin".
Lorsque les cendres sont ensevelies :
mashithanë ushibë mabramani... maraihuru... mashitha bë kubrariyu :
"c'est la terre qui les fait disparaître... elles se perdent au loin... elles deviennent de la terre" (les Yānomamë étant "semi-nomades", l'emplacement de la sépulture dans l'habitation abandonnée et brûlée reviendra à la forêt : ushibë bëka nasikëbërayu : "la sépulture des cendres sera envahie par les racines").
Nous avons donc ici en quelque sorte opposition et corrélation entre une digestion interne et une "digestion externe" aboutissant à reléguer les cendres dans l'anonymat de l'humus forestier.

Cette hypothèse se voit par ailleurs également étayée par le fait que certains groupe yānomamë (région de Tootobi notamment) ingèrent sans distinction cendres d'enfants et d'adultes. Les dangers que fait encourir leur absorption sont dans ce cas censés être évités par le recours à un troisième type de médiation symbolique entre cendres et consommateur : on considère que l'incorporation ne peut être menée à bien que par l'intervention d'un "prédateur auxiliaire" surnaturel (image vitale de vautour (107) par exemple) : watubarinë ushibë tuhaetoreki... kahikë rëaha ushibë keaetoreki... :
"l'image vitale du vautour avale les cendres au-delà (de l'homme qui apparemment les ingère)... dans sa bouche interposée (dans le corps du consommateur de cendres) elles tombent au-delà (de celle de celui qui les absorbe)".

Cette troisième variante de cannibalisme funéraire (cendres d'enfants et cendres d'adultes) combine donc en les intériorisant les deux "solutions" que nous avons examinées précédemment (cendres d'enfants/cendres d'adultes). On y trouve ainsi à la fois :

---

(107) Détail qui corrobore incidemment le fait que c'est bien la rémanence de la "crudité" des chairs du cadavre que l'on redoute avant tout dans les cendres.

un processus d'interposition et de figuration de l'ingestion cinéraire (l'image vitale de l'animal nécrophage médiatise et reproduit le processus d'incorporation des cendres).

Dans les trois variantes funéraires que nous venons de discuter nous avons donc affaire à des formes de "consommation" des cendres qui ne se distinguent les unes des autres que par le type des médiations symboliques qu'elles élaborent respectivement pour mettre en corrélation et opposer ingestion cinéraire et ingestion alimentaire.
Médiations qui s'efforcent ainsi de marquer le caractère "hyper-culinaire" du cannibalisme funéraire : "manières de table" supplémentaires, inhumation au centre du feu de cuisine, ingestion "dédoublée".
Nous retrouvons donc ici, une fois encore, des indices de la conception yānomamë du rite funéraire endo-cannibale comme une "cuisine hyperbolique" s'opposant au rite d'homicide exo-cannibale conçu comme une "anti-cuisine" (cf. supra Ch. XII.2 p. 430).
Rites cannibales "para-culinaires" fondateurs de l'état de société qui s'opposent comme tels "de l'intérieur" à la prédation immédiate du cannibalisme sauvage des ancêtres animaux mythologiques (Yaroribë) et des non-humains actuels (naikiribë).

Pour les défunts adultes, hormis le simple ensevelissement réservé aux hommes du commun que nous venons de décrire, plusieurs modalités d'inhumation des cendres sont distinguées dans le reahū.
Ces variantes tiennent soit au statut du mort (chamane ou grand guerrier), soit aux circonstances de son décès (guerre, épidémie). Nous les décrirons brièvement dans cet ordre.

Cendres des chamanes

Les précautions rituelles qui entourent la sépulture des cendres des chamanes seront exposées en détail dans notre chapitre XIV, à propos des pouvoirs agressifs de leurs spectres. Nous nous bornerons donc ici à en résumer les grandes lignes.

Les cendres des chamanes sont versées (au terme d'une séquence rituelle identique à celle des hommes du commun) dans un trou creusé au pied d'un poteau de soutènement de la maison collective (et non au centre d'un foyer culinaire) (108) :
shaburibë ushibë kuwotëhë riyeriyeha yamakë thëbë tɨeɨ thare... nahikë kōthōha... saisaiha kuwotëhë bë yamakë shinō rāāmumāɨmi... :
"lorsqu'il s'agit des cendres de chamane nous les enterrons dans un endroit cru... au pied d'un poteau de soutènement... lorsqu'elles sont ainsi dans un endroit froid alors seulement elles ne nous rendent pas malades" (109). Ces cendres sont ensuite couvertes de libations de compote de banane destinées à apaiser et à nourrir le spectre du défunt (bore iyamāɨ). La sépulture cinéraire est particulièrement profonde et la terre qui l'obstrue tassée avec grand soin. La fumée qui s'échappe de la crémation des débris de la gourde cinéraire (si elle n'a pas été également ensevelie comme c'est souvent le cas pour les chamanes importants) fait l'objet d'une séance chamanique destinée à réduire ses propriétés maléfiques.
On constate donc que cette variante funéraire propose une nouvelle combinatoire d'éléments symboliques déjà évoqués au cours de nos pages précédentes : l'agressivité spécifique des pouvoirs pathogènes associés aux cendres du chamane impose ici leur inhumation et leur dilution dans la compote de banane cérémonielle afin d'assurer leur dissolution dans le sol de l'habitation (place centrale).

Cendres des grands guerriers

Avant leur enterrement les cendres des guerriers réputés

---

(108) La gourde cinéraire n'est souvent pas même ouverte : on la fracasse à l'aide d'un pieu au fond du trou où elle a été hâtivement précipitée.

(109) Ceci pour éviter la vindicte des diverses entités surnaturelles qui y sont associées : jaguar surnaturel, esprits auxiliaires "orphelins" et kamakari qui pour n'être pas spécifique aux chamanes est d'une virulence particulière dans leur cas (cf. infra Ch. XIV p . 640) : shaburibë unokë kuwobëha thëbë rāāmu si ihehe : "là où se trouve la trace d'un chamane mort les gens tombent malades facilement".

sont utilisées, une fois mélangées à de la teinture de roucou, pour frotter la poitrine et le dos des enfants et des jeunes adultes à qui l'on entend ainsi transmettre leurs vertus guerrières :
yānomamëthëbë kë waithiri niyāɨwihi... ushibë yaaɨmi... ushibë shinō yarari naraubëha... oshe thëbë barɨkɨ wei wakëabotayu... bata thëbë maki... bre ! :
"on n'enterre pas dans le feu les cendres des yānomamë qui fléchaient avec courage... on les mélange à de la teinture de roucou pour en enduire les gens... on rougit ainsi la poitrine de tous les enfants... ainsi que des adultes" (110).

Nous avons encore ici une autre variation cohérente sur les thèmes mis en évidence : des cendres, cette fois dotées de pouvoirs bénéfiques (croissance, courage), sont appliquées sur le corps des co-résidents grâce à la médiation d'une substance tinctoriale cérémonielle (équivalent "externe" d'un aliment cérémoniel (111)) aboutissant à leur disparition dans la crasse du corps (shako) qui revient à la poussière du sol (hiikabë) (toujours selon nos informateurs).

Cendres des morts en guerre

Les cendres des hommes décédés des suites de blessures infligées par des ennemis (ce sont des sharaka kanasibë : "reliefs de flèches") sont partiellement enterrées (ushibë yaaɨ) dans un

---

(110) Un tel usage rituel des cendres des grands guerriers a déjà eu lieu lors de la cérémonie de crémation de leurs ossements (cf. supra Ch. XII.2 p. 425 note 22).

(111) Nous avons déjà noté que la teinture de roucou intervient dans les rites comme une sorte de "sang mythologique" qui "reculturalise" l'enveloppe corporelle soumise à des contacts dangereux, notamment, nous l'avons vu, avec les matières corporelles en décomposition (supra p. 377 note 52 et p. 414 note 5). On notera également que ce processus d'incorporation d'une qualité par application sur le corps d'une substance mélangée à de la teinture de roucou se retrouve dans l'usage des plantes bénéfiques ; par exemple waithirikikë (Cyperus sp.) censée donner courage et énergie à celui qui l'applique ainsi sur lui (ou porte en collier des fragments de son bulbe enduits de roucou).

foyer culinaire) mais pour la plus grande partie "éparpillées et frottées sur le sol" : ushibë hɨbrɨkaɨ.
On dit aussi de cet épisode funéraire : ushibë waniāɨ : "détruire, détériorer les cendres". Il est réalisé avant de mener un raid de revanche :
thëbë nabë wayu hithou bihiotëhë ushibë shinō hɨbrɨkɨrihe sharaka kanasi yaaɨetëhë... ushibë totihaɨmihe... moni haba thëbë shinō yaabëki :
"lorsque les gens veulent entrer en guerre ils frottent alors seulement les cendres sur le sol... quand ils ensevelissent les cendres d'un mort en guerre... ils ne terminent pas les cendres... une partie est seulement enterrée dans le feu".
Les cendres sont frottées et éparpillées par les guerriers accroupis, mains à plat sur le sol, en imitant le grondement du jaguar : tɨhɨmu ou l'appel du vautour : watubamu. Ce sont là rappelons-le, des indices de l'incorporation d'images vitales guerrières.
Il s'agit en premier lieu dans ce rite d'exacerber rituellement le désir de vengeance en attisant la "colère du deuil", donc d'inverser le travail symbolique du deuil commun par lequel on s'efforce de "faire oublier les cendres". On les "détériore" ici en les étalant avec ostentation sur la place centrale :
unokai nomɨhɨbraɨbihioetëhë ushibë shinō waniarihe bë hwɨshɨorayutëhë në yuaɨ bihiotëhë :
"lorsque l'on veut rendre réciproque l'état d'homicide alors seulement on détériore les cendres funéraires... lorsque l'on est pris par la colère du deuil... que l'on veut se venger".
Mais il s'agit aussi d'un moyen symbolique d'endormir la méfiance et la vigilance du meurtrier afin de garantir l'exercice effectif de la vengeance :
... unokarimëthë mohotubramani... ushibë hɨbrɨkaɨtëhë yānomamë thë unokai bihi mohoti... bihi mohotiotëhë thë shëanomɨhɨbrari ... "ware nabë huuërahe" bihi kuuimi ! :
"on rend sans méfiance le meurtrier en état rituel d'homicide... lorsque l'on frotte sur le sol les cendres (de sa victime)... alors qu'il est sans méfiance on le tuera à son tour... il ne pensera pas : "des guerriers viennent vers moi" !" (112).

---

(112) Ce procédé de "sépulture" est - au dire de nos informateurs -

Nous avons donc cette fois dans cette variante des cendres en quelque sorte dotées d'un "coefficient de deuil" superlatif (agression directe) qui imposent de ce fait une "non-consommation" qui est aussi, nous l'avons suggéré, un "non-oubli". Il s'agit donc ici d'une inversion du traitement rituel habituel des cendres ; d'une inversion destinée à attiser la "colère du deuil" (113) et à favoriser ainsi l'exacerbation de l'énergie vindicatoire des deuilleurs.
Cette "variante négative" s'articule ainsi de façon cohérente à celles que nous avons décrites jusqu'ici en les inversant toutes.

Cendres des morts d'épidémies

Les cendres des personnes décédées au cours d'une épidémie sont enterrées en bordure de la place centrale de l'habitation,

---

(suite 112) utilisé avec une certaine prédilection dans des reahū au cours desquels on invite traîtreusement (nomihiri shoaɨ), sous prétexte de réconciliation, des ennemis récents. On procède alors à l'enterrement des cendres très anciennes d'une de leurs victimes que l'on souhaite encore venger (alors qu'ils avaient fini par penser qu'elles étaient ensevelies depuis longtemps excluant ainsi toute possibilité de vengeance). Alors que les ennemis sont ainsi persuadés qu'il s'agit de funérailles "normales" (d'un défunt récent dans la mort duquel ils n'ont aucune responsabilité) elles sont répandues sur le sol par leurs amphitryons qui les criblent aussitôt de flèches : Shiiwaniboha Amatheribënë ɨnaha yamakë nomihiri a thararehenë yakōana bë yamakë hōre kowamāɨkuikɨnë... ushibë hote hōyabuwi yaaɨ kubohenë... yamakë yāɨmu kukemamaki... ushibë hɨbrɨkɨremahe... sharakanë yamakë niyayorayomahe... : "à Shiiwanibo (site) les Amatheri (groupe) nous ont ainsi traîtreusement invités... après qu'ils nous eurent fait trompeusement absorber de la drogue... après qu'ils eurent enseveli de vieilles cendres qu'ils maintenaient dissimulées... bien que nous effectuions le dialogue cérémoniel d'échange... ils ont frotté des cendres sur le sol... et ils se sont mis à nous flécher".

(113) La "colère du deuil" est ici attisée, selon nos informateurs, parce qu'en malmenant les cendres on favorise les velléités de retour du spectre du défunt. L'oubli des deuilleurs se voit ici substituer celui du prédateur qui perd toute vigilance à l'égard des vengeurs potentiels de sa victime.

au pied du poteau de soutènement auquel était fixée l'extrémité de leur hamac (114). On considère ainsi que leur ensevelissement dans un feu culinaire "ferait à nouveau éclater le principe pathogène" qu'elles sont encore censées contenir (shawara wayu homobramãɨ kõ).
Cette ultime variante de la sépulture des cendres d'ossements s'apparente donc d'une certaine manière à celle des chamanes (agressivité pathogène excessive conjurée par un enterrement "au froid", "à cru") mais s'en distingue par un traitement plus neutre sur le plan des connotations culinaires (absence de libations).

A titre de conclusion de ce développement consacré aux modalités variables de "sépulture" des cendres d'ossements en fonction de l'âge et du statut du défunt ainsi que des circonstances de sa mort, il nous est maintenant possible de les ordonner au sein d'un groupe de transformations cohérentes qui va de l'incorporation réelle en passant par différentes formes d'incorporation figurée pour aboutir à une négation de l'incorporation :

1- cendres ingérées avec un aliment cérémoniel (enfants)
2- cendres frottées sur le corps des enfants et des jeunes adultes avec une teinture cérémonielle (grands guerriers)
3- cendres enterrées dans un foyer culinaire (adultes communs)
4- cendres enterrées "au froid" mais avec un aliment cérémoniel (chamanes)
5- cendres enterrées "au froid" sans aliment cérémoniel (morts d'épidémie)
6- cendres éparpillées sur le sol (morts à la guerre).

Transformations qui déclinent ainsi le retour des cendres d'ossements à la matière pure et anonyme (poussière, terre) à travers les "périphrases rituelles" d'un cannibalisme funéraire

---

(114) Une partie de ces cendres peut par ailleurs être enterrée lors de la crémation des ossements.

déployé en une méticuleuse combinatoire de connotations "paraculinaires" qui le démarquent d'autant du cannibalisme "réel".

Le cannibalisme funéraire yānomamë apparaît donc ici comme un cannibalisme qui démultiplie les figures de sa transposition pour mieux se pratiquer, si l'on nous permet l'expression, du bout des lèvres : les seules cendres réellement ingérées sont finalement celles des enfants et encore le sont-elles avec des précautions vétilleuses (cendres placées au fond de la bouche, diluées dans de la compote de banane ; rinçage de la bouche après l'opération).

Dialogue cérémoniel d'échange et duels rituels

Revenons maintenant, après cette longue digression sur le traitement des cendres funéraires, à la description des évènements cérémoniels qui clôturent l'ultime matinée du reahū.

Après l'inhumation cinéraire, tous les hommes, invités et amphitryons, se trouvent rassemblés sur la place centrale de la maison collective pour y effectuer le dialogue cérémoniel yāɨmu.

Ce type de dialogue cérémoniel a lieu entre des protagonistes assemblés deux par deux, accroupis ou assis face à face sur le sol et se tenant le cou par un bras (tour à tour ou simultanément). Il s'agit - là encore en schématisant - d'un dialogue essentiellement consacré à la discussion officielle d'échanges (de biens, de femmes, de projets d'invitation, de lieu de chasse henimu...) mené collectivement à la fin du reahū après l'inhalation d'hallucinogènes ("trade talk").

Comme dans le dialogue wayamu ("news talk") chacun des partenaires adopte tour à tour une attitude verbale active (thë a weyeɨ : distribuer la parole") et passive (thë a huaɨ : "répondre à la parole"). Mais le yāɨmu met en oeuvre une prosodie spécifique qui - autant que la teneur de ses messages - le distingue des autres formes de l'art oratoire complexe des Yānomamë (115).

---

(115) Nous avons ainsi trois formes de dialogues rituels :

Les périodes de ce dialogue rituel consistent ainsi en des phrases chantées dont les mots sont décomposés en syllabes (ou phonèmes) scandé(e)s sur un rythme ternaire (la troisième syllabe se trouvant accentuée et souvent répétée comme première syllabe de la triade qui suit) :

1 2 3 1 2 3 .....
sho-ri wë ! hwe-i a ! a-hō wa ! u-kë wā ! ha-rë wë ! wë-a braɨ ! bra-ɨ wi ! ya-në kë ! në-wa ko ! hi-kë a ! tha-ɨ a ! kui-kë në !... :
shoriwë hwei ahō wa ukë wāha rë wëabraɨwi yanëkënë wa kohikë a thaɨ kuikënë :
"beau-frère ce coton dont tu fais mention... lentement après en avoir fait un hamac... (tu descendras avec des collines jusqu'à moi pour que j'y enveloppe ma tête)..."...

Rythme qui deviendra binaire lorsque le dialogue s'échauffera (nakiahuru : litt. "devenir sonore au loin").

1 2 1 2 .....
sho-ri ! wë-ë ! hwe-i ! a-hō ! ho-re ! bë-ë ! the-ri ! wa-shii ! rë-ë ! yë-rë ! ma-bu ! u-ra ! ti-i !... :
shori hwei ahō horebëtheri wa shii rë yërëmaburati.. :
"beau-frère cette argile des collines dont tu possèdes au loin le gisement... (tu descendras avec des collines jusqu'à moi afin que j'y fasse cuire mon gibier)..."...

Au-delà de cette prosodie complexe, les chants rythmiques du yāɨmu usent - et abusent - comme les autres formes de dialogues rituels yānomamë, d'une grande variété de figures de rhétorique (116) et d'usages linguistiques délibérément déplacés (emploi de termes de parenté de dialectes différents, usage de

---

(suite 115) hiimu : "dialogue d'invitation", wayamu : "dialogue d'information", yāɨmu : "dialogue d'échange" ainsi que la harangue des anciens qui peut prendre la forme d'un échange verbal : hwërëamu huayu : "se répondre réciproquement par des harangues"

(116) Par exemple : "une pointe enfoncée dans le sol" = une machette, "couper des lianes" = ouvrir un jardin ; "argile" = pot de terre, "chose posée sur le sol" = marmite d'aluminium.

termes féminins pour les hommes, de termes de consanguinité pour des affins...).

L'exaltation qui règne dans l'habitation collective durant le yāɨmu parvient rapidement à son paroxysme.
Vingt à trente couples de partenaires survoltés se trouvent réunis sur la place centrale, proférant à pleine voix leurs discours saccadés en se frappant sur la poitrine ou sur les cuisses. Des jeunes gens terrorisés par les effets de la drogue tournent en hurlant dans la maison, s'y roulent sur le sol ou en frappent les piliers à coup de machette...
Les chamanes - rompus à l'usage des psychotropes - commencent par contre à exercer leurs talents, avec une maîtrise vocale et chorégraphique parfaite, un peu à l'écart du tohu-bohu général qui s'est emparé de la place centrale (117).
Il est fréquent que ces dialogues cérémoniels entraînent certains des couples de partenaires, enflammés par les effets de la drogue, dans de véhémentes récriminations réciproques qui les conduisent rapidement à en venir aux mains. Ils commencent d'abord à se serrer le cou (ākāyu) en tentant de se déséquilibrer. Puis, si leur contentieux est plus sérieux, à s'engager dans des formes de duel rituel d'une violence éventuellement croissante : si bayu, si yoayu, barɨkɨ shëyu, he shëyu (118) dans lesquels on se frappe respectivement les flancs du plat de la main, du plat d'une machette, la poitrine à l'aide du poing, le sommet du crâne à coup de massue (cf. supra Ch. VIII pp. 266-268) sur les relations entre reahū, conflits, sorcellerie et duels rituels) (119).

---

(117) Les chamanes invités s'astreignent en particulier à effectuer des cures sur les familles de leurs amphitryons afin de prévenir toute accusation de sorcellerie à l'encontre des leurs à l'issue du reahū.

(118) Ces combats à la massue he shëyu ont en fait lieu en forêt, en de rares occasions, dans une clairière spéciale (rotibë) et non sur la place centrale (sauf cas de graves conflits internes à la communauté survenant à l'improviste).

(119) Ces combats de reahū opposent généralement invités et amphitryons mais ils peuvent également impliquer parfois des co-résidents qui profitent de cette occasion pour régler leurs contentieux.

Ces duels, qui commencent en général entre protagonistes de deux ou trois couples de dialogueurs situés en différents points de la place centrale, ne tardent pas à mobiliser la plupart des invités et des amphitryons répartis en cercles compacts autour des antagonistes. Au premier rang de ces spectateurs, les proches parents des rivaux ne tardent pas à s'impliquer de la voix puis du geste dans les conflits.
Les femmes vocifèrent des insultes à l'encontre des adversaires de leurs époux (de leurs frères, de leurs fils...) ; les menacent avec des tisons, des bûches ou des machettes ; enlèvent les ornements (colliers, brassards...) qui peuvent gêner leurs protégés ; arment ou désarment les combattants en fonction de l'équilibre des forces... Les hommes gesticulent en tous sens en se vantant de leur férocité et en proférant des injonctions impérieuses afin de mobiliser les membres de leurs parentèles et de maintenir en respect leurs opposants. Ils s'efforcent par ailleurs tour à tour de relayer les antagonistes épuisés. L'effervescence est alors à son comble, gagnant quelquefois même de jeunes enfants qui n'hésitent pas à se mêler au combat en assenant quelques coups de poing dans le dos de l'adversaire de leur père (de leur frère, de leur beau-frère...) avant de s'enfuir à toutes jambes sous la menace ironique d'un adulte. La maison, saturée de clameurs et de fureurs, ne retrouve peu à peu une atmosphère plus paisible qu'à mesure que, l'effet de l'hallucinogène diminuant, l'énergie des combattants et des dialogueurs s'affaiblit. Les chants deviennent alors plus hésitants et les affrontements moins déterminés. On n'entend bientôt plus que les rythmes exténués de quelques retardataires captivés par leurs déclamations et les chants des quelques chamanes qui pousuivent çà et là leurs invocations. Puis, progressivement, les bruits familiers de la maison et de la forêt parviennent à nouveau à s'imposer : jappements, vols de perroquets, pleurs d'enfants, éclats de rire...

Distribution des viatiques cérémoniels et rétribution du service funéraire

Les hommes, couverts de transpiration et de poussière, se

rendent alors peu à peu prendre un bain à la rivière toute proche et achèvent ainsi de reprendre leurs esprits (120).
Les fils et les beaux-fils du deuilleur principal déposent sur le sol de la place centrale un tapis de feuilles de palmier. Ils y rassemblent peu à peu en amoncellements irréguliers les paquets de gibier funéraire bouilli (ushibë heni : "le gibier cérémoniel des cendres") et les galettes de manioc (ushibë tehi : "accompagnement végétal des cendres funéraires") qu'ils ont été quérir au foyer du deuilleur principal.
Ce dernier et ses proches (WB, ZH, B et éventuellement S, DH s'il s'agit d'hommes mûrs) s'accroupissent alors en cercle autour des victuailles pour superviser leur répartition en parts égales dans des corbeilles (shotehe) destinées à être distribuées en priorité aux familles des invités (121).
Cette distribution est souvent effectuée par le deuilleur principal lui-même, secondé par des jeunes gens de sa parentèle

---

(120) L'effet de la drogue cérémonielle yakōana reahū est particulièrement puissant ; il s'agit de résine (Virola sp.) bouillie dans un pot de terre. Cet hallucinogène est donc obtenu par réduction et cristallisation de la résine alors que dans la yakōana d'usage (chamanique) "courant", seules des raclures séchées et pulvérisées du liber de ce type d'arbre se trouvent utilisées. On dit de cet effet : Yakōanari a noreminë hemaka shërɨnë wayu homobramani bihi mabramani : "L'image vitale de la drogue, après avoir frappé la nuque, y fait éclater son principe "pathogène" et fait disparaître la conscience". Il est décrit dans son état initial (nomāɨ rarohurutëhë) de la façon suivante : disparition en tournoiements rapides de l'habitation, écrasement par un ciel d'une intense luminescence, succession rapide et incontrôlable de motifs géométriques brillants et de scintillements phosphéniques, vertiges terrifiants et/ou hallucinations persécutives (anaconda, jaguars, pécaris agressifs). Puis on dit que "les oreilles éclatent" (yɨ̄mɨkakë homobraɨ) et se mettent à siffler puis que l'on recommence à percevoir son entourage. C'est à ce moment que l'on commence le dialogue cérémoniel yāɨmu pour lequel la drogue semble provoquer un effet désinhibiteur et énergétique : "on fait le dialogue dans un état second ("en état de revenant"), on n'a plus peur de prendre son adversaire à bras le corps et de chanter à haute voix ; on n'a plus peur des gens qui regardent ; on n'a plus peur de combattre ; on est exalté (shii harimu) et agressifs (waithirimu)".

(121) Une part plus petite est donnée aux célibataires. Les corésidents en reçoivent sous certaines conditions que nous décrirons plus loin.

(ZS, BS, S, SS, DH). Ils se déplacent successivement pour apporter ces viatiques jusqu'à chacun des foyers où sont installés leurs hôtes.
Cette ultime séquence rituelle est désignée par le verbe reahūaɨ : "distribuer des nourritures cérémonielles", dont est issu le terme reahū qui dénote la cérémonie dans sa totalité.

Le fossoyeur - qui a porté la gourde cinéraire autour de son cou avant de l'ensevelir ou qui a été le premier à ingérer des cendres - recevra, au cours de cette distribution, une part de nourritures cérémonielles spécialement abondante : une hotte de vannerie surchargée de gibier et de galettes ; qu'il soit un co-résident ou un invité.
Rappelons ici incidemment que le fossoyeur du premier reahū, qui ensevelit les "cendres du dessus" est toujours un co-résident du défunt : c'est la personne à laquelle on a confié les étapes précédentes du service funéraire. Les fossoyeurs des reahū suivants, qui ensevelissent les "cendres du fond", sont par contre le plus souvent des invités (122).
La rétribution du service funéraire va donc d'abord à un affin classificatoire co-résident puis à des affins classificatoires de communautés alliées, ceci au cours d'un cycle de deux à trois reahū. Cette rétribution est génériquement décrite de la façon suivante :
boraashi yarebobëha yaro yamakë komi ithabraki... wɨɨha : "à celui qui a porté la gourde cinéraire autour de son cou, nous déposons "tout le gibier" dans une hotte" (123).

---

(122) kamatherithëha ushibë shinō haba yareamāɨ : "on donne seulement en premier à porter autour du cou les cendres funéraires à un des co-résidents", yahitheri a yaro waɨ mothabrariyutëhë hwamabëha ushibë hɨbɨnomɨhɨohe : "lorsque le co-résident est lassé de manger le gibier (de rétribution du service funéraire) les gens donnent les cendres à leur tour aux invités". A noter que dans le cas des cendres d'enfants, ingérées lors d'un unique reahū, le fossoyeur initial (co-résident) est le premier consommateur et qu'il est ensuite relayé surtout par des invités.

(123) Dans les funérailles d'enfants c'est le fossoyeur qui a effectué les étapes précédentes du rite qui boit en premier les cendres et qui reçoit la rétribution en gibier la plus importante :

Lorsque la personne rétribuée est le co-résident du défunt qui s'est chargé des étapes précédentes des funérailles (exposition du cadavre, nettoyage et crémation des ossements puis confection des cendres funéraires), la norme de rétribution est ainsi commentée :

yahitheri bashoahi hehabraɨwiha... tare hubaɨwiha thëbë tobɨ-tharahe... yarobëha... :

"au co-résident (du mort) qui a déposé la hotte de feuille de palmier (contenant le cadavre) sur la place centrale... à celui qui a touché le pourri... les gens ont coutume de faire un don de gibier".

Lorsque la personne rétribuée est un invité des deuilleurs qui a inhumé les dernières cendres contenues dans la gourde funéraire, on déclare :

ushibë mabramāɨbihio tëhë hwamabëha thëbë hɨbɨanomɨhɨki haikiaɨha... yayobëha yaro ithanomɨhɨo... :

"lorsque l'on veut achever les cendres on les donne aux invités pour qu'ils les terminent... on dépose le gibier à ces autres gens à leur tour".

La personne choisie parmi les invités pour effectuer cet ultime service funéraire est souvent le leader d'une communauté étroitement alliée (124). Il y est convié par le deuilleur principal à travers un dialogue cérémoniel d'invitation hiimu (cf. supra p. 489) (125).

(suite 123) ushibë haba kowaɨwiha wɨɨ a ithashoaki : "à celui qui a bu en premier les cendres on dépose une hotte de gibier". Les invités qui le relaient se voient gratifier de viatiques cérémoniels moins considérables.

(124) C'est particulièrement le cas si la cérémonie funéraire est suivie d'un rite de guerre pour venger le défunt : bata thë waithiriowiha boraashi hɨbɨanomɨhɨki : "on donne à son tour la gourde cinéraire à un ancien qui est un guerrier réputé".

(125) ushibë yarebuwi yamakë hiimumāɨthare : "nous faisons le dialogue d'invitation avec celui qui porte les cendres funéraires autour du cou". Rappelons que ce dialogue cérémoniel intercommunautaire, outre ses fonctions d'invitation et de réception des invités, possède celle de permettre le recrutement formel d'alliés pour mener une incursion guerrière.

Le gibier funéraire et toutes les autres nourritures cérémonielles préparées durant le reahū sont strictement interdits au deuilleur et amphitryon principal qui en est essentiellement le pourvoyeur (126) : kama yaro arabuwi heni waɨmi mahi ... nakë washiari :
"celui qui "porte le gibier sur un boucan" ne mange absolument par le gibier funéraire... cela contaminerait ses dents".
Cette consommation "réflexive" des victuailles funéraires (heni waɨ yabamu : "manger le gibier funéraire "en retour"" (127) l'exposerait tout particulièrement à la vindicte de kamakari, l'entité maléfique liée aux cendres et au revenant (cf. infra Ch. XIV p . 640). Revenant dont nous avons vu qu'il était lui-même étroitement associé au gibier cérémoniel des funérailles : borenë heni yāobëha a yëɨthare... kama e naiki yaro... thë noamamu mahi ! yarobë në kamakariri reahūmutëhë :
"le spectre mange là où est suspendu le gibier funéraire... c'est en effet sa nourriture... il la refuse avec énergie (aux vivants qui vont le consommer) ! aux pièces de gibier est associé l'esprit vindicatif de kamakari durant le reahū" (128).
Cet interdit est de façon cohérente, étendu à tous les membres masculins de la parentèle bilatérale du défunt (deuilleurs "génériques") qui, nous l'avons vu, assurent directement la production et la transformation du gibier rituel : en consacrant durant

---

(126) boraashi kuwobëha heni bouthare : "celui chez qui se trouve la gourde cinéraire possède le gibier cérémoniel des funérailles". On dit que les détenteurs de cendres (ushibë thabuwibë) "possèdent" (bou), ou "portent sur un boucan" (arabu) le gibier funéraire.

(127) Voir sur ce point la similitude avec l'interdit de consommer ses propres prises qui est strictement imposé à tout chasseur (cf. supra Ch. V p. 162).

(128) Ce danger n'est en fait censé menacer que les deuilleurs : yayothëbëha kamakari a ishoimi : "kamakari n'agresse pas les autres gens" (i.e les parents classificatoires). Les fossoyeurs ne peuvent être affectés par cette entité qu'à la suite du contact de leurs dents avec les cendres qu'ils sont amenés à ingérer (cendres d'enfants) : en en croquant des morceaux mal pilés par inadvertance, en ne se rinçant pas la bouche après les avoir absorbées...

la chasse henimu leurs prises principales au boucan tenu par le deuilleur principal et en s'astreignant durant le reahū, sous sa supervision, à tous les travaux cérémoniels nécessaires à leur préparation (129).

La prohibition qui frappe la consommation du gibier funéraire devrait même, selon nos informateurs, se voir appliquée à l'ensemble des co-résidents du défunt, qu'ils soient des parents "véritables" (yayë) ou de simples parents classificatoires (bɨro) : yahitheribënë yaro heni waɨhɨomihe ! : "les co-résidents (du défunt) ne restent pas à manger du gibier funéraire (après la distribution aux invités) !".
Une telle extension, qui repose sur la conception idéale du groupe local comme une parentèle cognatique endogame, paraît cependant contradictoire.
Ainsi, le fossoyeur "initial", qui reçoit une importante rétribution de nourritures cérémonielles, est pourtant un affin classificatoire co-résident du défunt. Cette contradiction entre normes de choix du fossoyeur et de rétribution du service funéraire est d'autant plus intrigante qu'elle nous a été parfois énoncée sous une forme directe : kamatherianë... bre hiraowinë... bashoahi thakiwinë në heni waɨ tëhë kamakarinë nakë wari... : "lorsqu'un co-résident,... une personne qui habitait avec lui... confectionne l'enveloppe mortuaire d'un défunt (exposition) et mange le gibier cérémoniel (reçu à titre de rétribution du service funéraire), l'émanation vindicative du spectre "mange ses dents"".
Il ne s'agit cependant que d'une contradiction théorique. L'interdit sur la consommation de la rétribution funéraire n'est pris ici que comme la formulation négative d'une obligation de redistribution.
Dans la pratique, on constate ainsi effectivement que le fossoyeur co-résident récipiendaire du gibier funéraire en répartit aussitôt la totalité entre les femmes de sa parenté (M, Z,

---

(129) Les femmes, exclues de la production du gibier funéraire, ne sont pas concernées par l'interdit qui frappe sa consommation. Nous avons d'ailleurs vu qu'elles étaient au contraire rétribuées pour leur travail cérémoniel (manioc) par un don de "bras de gibier".

W, D...) (130) pour éviter d'avoir à le consommer lui-même. Fossoyeur, il est un affin classificatoire que l'on doit rétribuer par un don de gibier funéraire ; co-résident, il est assimilé à un cognat et doit à ce titre redistribuer un gibier qu'il ne peut consommer.

Une exception semble pourtant venir infirmer la règle de non-consommation du gibier funéraire par les deuilleurs (et d'une façon générale par les co-résidents du défunt) que nous venons de dégager.

On assiste ainsi lors de certains reahū à une distribution réciproque de gibier cérémoniel entre consanguins et affins réels du défunt. Il s'agit toutefois d'un faux contre-exemple.

Ces échanges de gibier funéraire entre affins et consanguins (yayë) du mort ne peuvent en effet avoir lieu qu'en cas de funérailles multiples et simultanées au sein d'une même communauté, dans lesquelles les détenteurs de cendres sont en relation d'affinité effective.

Ils interchangent ainsi - après que les invités ont été copieusement pourvus - les nourritures cérémonielles qu'ils ont respectivement produites : chacun évite de cette façon de consommer le gibier funéraire consacré à son propre mort.

Une telle procédure n'est également possible qu'à condition que les défunts ne soient pas des cognats communs ("linking relative") aux deux ensembles de deuilleurs :

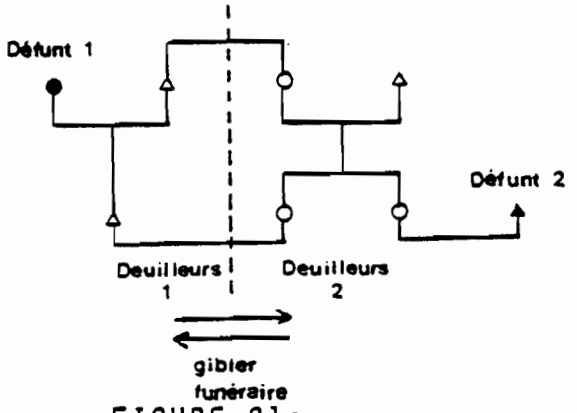


FIGURE 21a

---

(130) Les femmes de la parentèle du défunt ne sont pas, nous l'avons dit, assujetties à l'interdit sur la consommation du gibier funéraire (cf. note précédente).

Cette configuration d'échange du gibier funéraire entre affins (réels) co-résidents peut connaître une variante. Lorsqu'on inhume les cendres d'un mort unique, les affins (yayë) du défunt peuvent choisir de produire séparément du gibier cérémoniel (yaro arahwëtuobɨo : litt. "rassembler du gibier sur un boucan réciproquement simplement") dans le seul but de procéder à son échange contre celui des deuilleurs directs, leurs co-résidents (reahũaɨhwëtuo : litt. "faire une distribution symétrique de nourritures cérémonielles") (131).
On a dans ce cas encore un échange symétrique de victuailles funéraires entre consanguins et affins co-résidents (au sein donc de la parentèle locale) mais ceci en évitant toujours une consommation "socialement réflexive" du gibier associé au mort : en respectant l'interdit fondamental qui exclut la consommation du gibier funéraire par la parentèle du défunt :

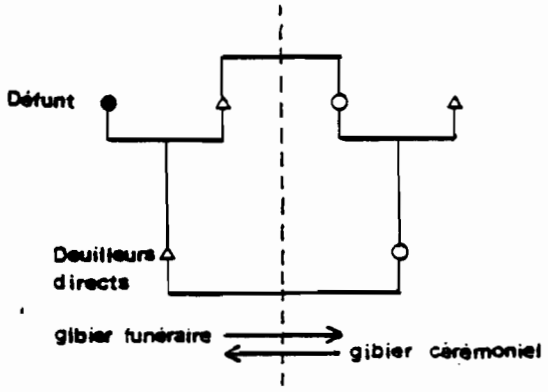


FIGURE 21b (132)

---

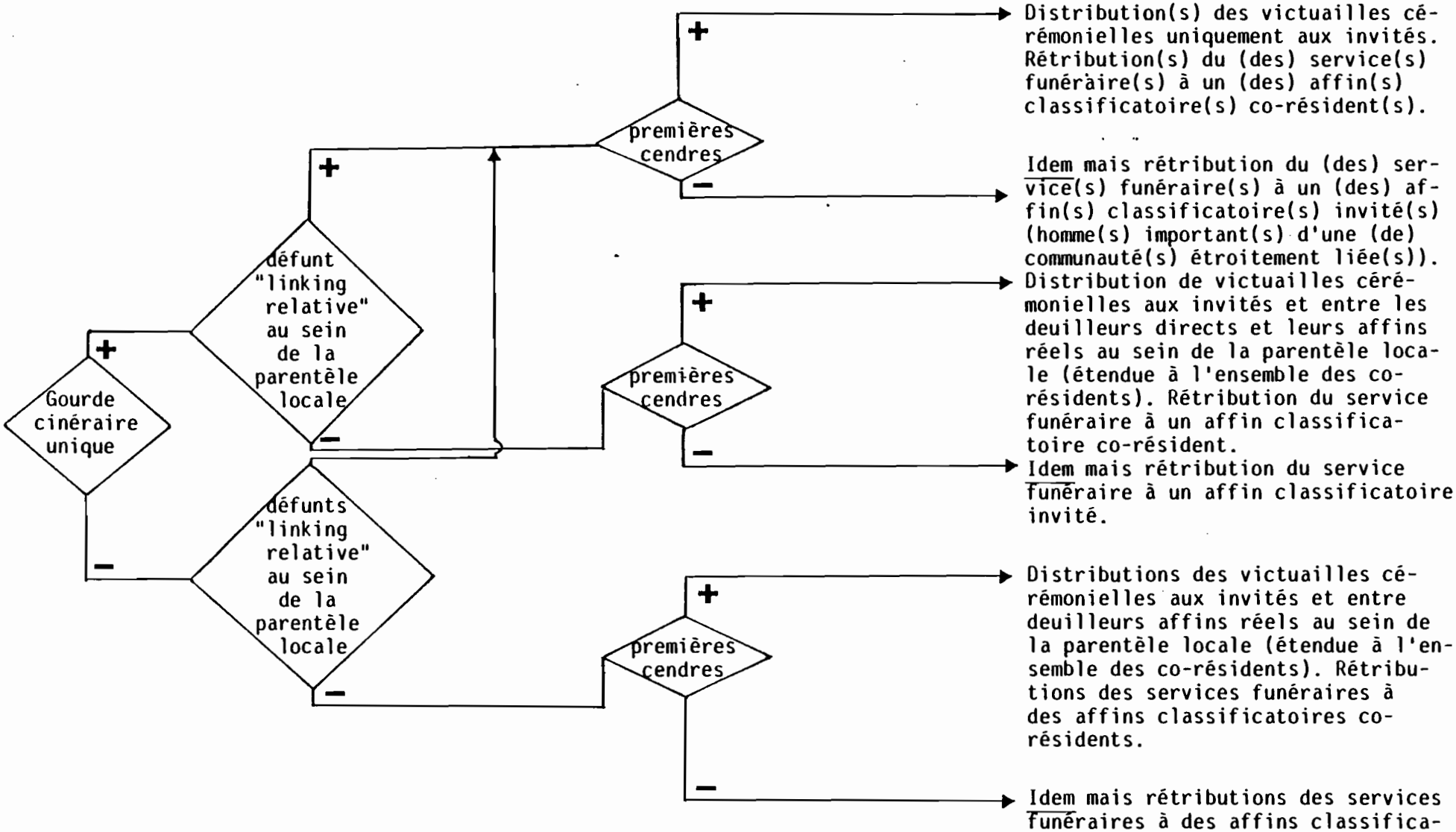
(131) Ceci toujours après la distribution aux invités et au fossoyeur qui sont en tout état de cause prioritaires. La rétribution du service funéraire revient, rappelons-le, au co-résident fossoyeur "initial" pour les premières cendres, à un invité d'une communauté étroitement liée pour les dernières cendres ; (il s'agit dans les deux cas d'un affin classificatoire).

(132) Cf. supra Figure 21a : ce cas est soumis à la même condition que le précédent : le défunt ne doit pas être un "linking relative" entre les partenaires de cet échange.

Nous résumerons maintenant sous forme d'un organigramme l'ensemble des alternatives contextuelles qui régissent la distribution des nourritures cérémonielles (reahūaɨ) et la rétribution du service funéraire (wɨɨ ithabraɨ) telles que nous avons pu les dégager des formulations explicites de nos informateurs et des pratiques qu'il nous a été donné d'observer. Nous suivons dans la présentation de ce modèle d'alternatives de décisions les travaux de Keesing (1970,1971) (133).
(voir page suivante)

---

(133) Travaux sur lesquels A. Ramos (1974 : 174,175) a attiré notre attention.



Organigramme I : Alternatives de distribution des victuailles funéraires et de rétribution du service funéraire.

Nous reviendrons maintenant, le temps de quelques brèves notations, sur les derniers instants du reahū.
La distribution des viatiques cérémoniels s'achève par un crescendo de clameurs graves lancées par le deuilleur principal et ses proches qui frappent dans leurs mains, accroupis autour du tapis de feuilles où se trouvaient amassées les pièces de gibier boucané (134).
Les invités commencent peu à peu dès ce moment à rouler leurs hamacs et à ranger leurs possessions afin de se préparer à emprunter le chemin du retour.
Les amphitryons, répartis en petits groupes autour de chacun de leurs hôtes, se voient alors engagés dans des palabres souvent acharnées durant lesquelles tentent de se concrétiser les échanges discutés au début de la matinée dans le dialogue cérémoniel yāɨmu (135). Echanges de chiens, de hamacs de coton, de perles, de gourdes de roucou, de flèches, d'ornements, de boules de poix (destinée aux travaux de corderie), de pelotes de coton, mais de façon croissante, d'objets "blancs" : machettes, haches, couteaux, sel, allumettes, marmites, vêtements... Certains amphitryons décident souvent à cette occasion d'accompagner leurs invités afin de passer quelque temps en visite chez eux.
Les leaders des communautés réunies à l'occasion du reahū échafaudent pour leur part de nouveaux projets de rencontres cérémonielles et s'accordent sur les périodes au cours desquelles elles auront lieu en évoquant les phases des lunaisons et les perspectives de leurs récoltes. Ils profèrent ensuite à la cantonnade d'ultimes harangues sur la situation et le développement des relations intercommunautaires. Les femmes des invités, courbées sous leurs hottes lourdement chargées, quittent alors peu

---

(134) Certains de nos informateurs nous ont déclaré qu'il s'agissait là encore d'un moyen pour congédier le spectre du défunt dont on a ingéré/enseveli les cendres.

(135) Il s'agit ici le plus souvent d'échanges différés dans lesquels les invités ont l'initiative ; cf. supra Ch. VII.1 pp. 211-212).

à peu l'habitation, presque furtivement. Elles sont peu à peu suivies par les hommes qui se séparent de leurs hôtes sans démonstrations, après un laconique ya kobohuru ! : "je m'en retourne !".
Tous se rassemblent quelque temps après dans une petite clairière en forêt à quelques centaines de mètres au-delà des jardins. Les jeunes hommes prennent la tête du groupe en éclaireur. Puis, après quelques heures de marche seulement, les invités, exténués par ce dernier jour de fête, établissent le premier bivouac de leur voyage de retour ; voyage durant lequel ils se nourriront essentiellement des viatiques cérémoniels reçus de leurs amphitryons.
La maison collective qu'ils ont quittée semble alors brusquement désertée tandis que le temps des activités quotidiennes, intolérablement dilaté, reprend ses droits. Le souvenir du reahū n'y poindra plus maintenant que dans la nostalgie des amours de fête, dans les railleries dont on accable les travers de certains invités, dans l'appréciation des échanges entrepris et dans les accusations de sorcellerie...

4) Deuilleurs, Fossoyeurs et Prédateurs (1) :

Parvenus au terme de notre description analytique des trois grandes séquences rituelles qui constituent les cérémonies funéraires yānomamë (exposition du cadavre, crémation des ossements, "consommation" des cendres) nous nous efforcerons maintenant de revenir brièvement sur les interprétations partielles que nous y avons proposées.
Ce rappel, qui nous permettra de cerner la logique symbolique globale de ces funérailles, devra ensuite déboucher sur une comparaison entre rite funéraire et rite d'homicide pour parvenir à l'ébauche d'un modèle général de la philosophie cannibale du politique intercommunautaire yānomamë.

L'endo-cannibalisme funéraire

Quelques mots d'abord sur les connotations symboliques du travail rituel de transformation progressivement exercé sur les ossements au cours des trois séquences funéraires évoquées.

Les ossements - symboles de la continuité biologique et support de la rémanence eschatologique - sont d'abord extraits des chairs putrides à la suite du rite d'exposition du cadavre ; exposition durant laquelle s'ouvre également un processus d'annulation des "traces" physiques et verbales de l'existence sociale du défunt (unokë waɨ : "manger la trace du mort").
Puis leur irréductibilité physique et métaphysique les voue,

---

(1) On trouvera infra dans notre Annexe II un ensemble de données statistiques sur les rôles cérémoniels attribués au cours des funérailles en fonction des relations de parenté.
De nombreux synopsis funéraires ont été publiés pour les Yanōmamɨ : cf. par exemple Biocca : 1966 vol. II, 1968 ; Chagnon : 1968a et d ; Cocco : 1972 ; Lizot : 1976 ; Clastres et Lizot : 1978 ; Eibl-eibesfeldt : 1976, 1979... Pour les Sanɨma, voir : Colchester 1982 : 450-458. La seule analyse approfondie consacrée aux rites funéraires yanomami est celle d'H. Clastres (Clastres et Lizot : op. cit.).

après un nettoyage et un séchage soigneux, à une crémation (ūbë mano yaaɨ : "mettre au feu (griller) les ossements nus") à la suite de laquelle, fragments calcinés, ils se trouvent pilés et tamisés (ūbë mano rɨbɨ hɨ̄kɨ̄braɨ : "pulvériser les ossements cuits") pour emplir une gourde cinéraire. Gourde qui est elle-même, à partir de ce moment, constamment maintenue à la chaleur d'un foyer (ushibë bomumāɨ : "réchauffer les cendres") afin de "sécher" son contenu.
Les cendres d'ossements sont enfin soit directement ingérées avec un surcroît de "manières de table", soit inhumées avec une superfétation de figurations "para-culinaires".
L'objectif explicite de cet ensemble de séquences funéraires est de parvenir à ce que les ossements incinérés puissent être "mis en oubli" (ushibë mohotuamāɨ : "faire oublier les cendres") par leur fusion dans la matière anonyme du sol de la forêt (urihi).
Les étapes successives du travail funéraire yānomamë forment ainsi un procès de transformation symbolique conçu comme un rite de préparation culinaire qui assure le passage des ossements de l'hyper-naturalité du cadavre fétide à leur statut hyper-culturel d'"aliment" cérémoniel.
Préparation d'une excessive minutie et d'une extrême redondance ; "cuisine hyperbolique" qui soumet les ossements et la mémoire du mort à un processus conjoint de réduction culturelle ; à une "mise en oubli" physique et métaphysique.

Nous avons donc affaire ici à un cannibalisme funéraire qui construit avec insistance sa logique symbolique à travers un ensemble de connotations culinaires ; à un cannibalisme en quelque sorte "sur-culturalisé" par les multiples médiations et déplacements symboliques "hyper-culinaires" par lesquels il se met en forme pour se démarquer du cannibalisme guerrier "anti-culinaire" et du cannibalisme sauvage relevant de la prédation naturelle.

Nous avons également affaire à ce que nous pourrions nommer un "cannibalisme amnestique" : un cannibalisme qui s'alimente avant tout, à travers les ossements incinérés, de l'ultime support biologique de la mémoire et de la rémanence eschatologique du défunt.

Il est assez significatif de noter à ce propos le chiasme sémantique par lequel se voient associées la logique symbolique du cérémonial du deuil et celle du cannibalisme funéraire. Ainsi désigne-t-on par l'expression "manger la trace" (unokë waɨ) l'opération de destruction des vestiges de l'existence sociale du défunt qui incombe à ses cognats et par l'expression "faire oublier les cendres" (ushibë mohotubramãɨ) l'ingestion effective ou figurée des cendres funéraires par ses affins classificatoires. Comme si oblitération et manducation étaient symboliquement interchangeables.
A l'encontre du cliché ethnographique trop habituel sur la relation entre cannibalisme et incorporation d'une force symbolique, le cannibalisme funéraire yãnomamë consiste donc avant tout en un procès rituel de dissociation et de "neutralisation" de constituants de la personne et du corps du défunt dont la persistance est considérée comme éminemment indésirable (ossements-forme spectrale). Ce travail symbolique prend à ce titre sa place dans un dispositif rituel plus vaste au sein duquel il voit ses opérations de réduction biologique et métaphysique complétées par celles du deuil ("trace sociale") et du cannibalisme guerrier (sang-image vitale).

En conclusion de ces quelques remarques il apparaît donc que le cannibalisme funéraire yãnomamë est conçu, sur le plan de ses modalités, comme un processus de transformation "paraculinaire" et, sur le plan de sa finalité, comme un dispositif d'oblitération rituelle. Il s'avère ainsi que sous le premier aspect, il s'inscrit dans la logique d'un ensemble de propositions symboliques sur le cannibalisme (funéraire, guerrier, sauvage) tandis que sous le second, il prend sa place dans un dispositif global de traitement rituel post-mortem des constituants biologiques et métaphysiques.
On soulignera par ailleurs qu'en dehors des caractéristiques symboliques que nous venons d'évoquer le cannibalisme funéraire yãnomamë prend, à travers le grand rite reahũ, une dimension cruciale dans l'articulation et la représentation des alliances intercommunautaires. Cette dimension politique ne devenant là encore pleinement intelligible qu'une fois prise en compte au sein du système global de répartition des rôles rituels tel

qu'il est mis en forme dans le deuil, la réclusion des meurtriers et les différentes séquences du service funéraire.

L'objet de la fin de ce chapitre sera de proposer une synthèse comparative des éléments saillants du système que constituent rites funéraires et rites guerriers yānomamë afin de démontrer leur cohérence et leur complémentarité symboliques sous les trois aspects que nous venons d'évoquer : théorie cannibale, traitement rituel des constituants biologiques et métaphysiques, articulation de l'espace des relations socio-politiques.
Nous insisterons plus particulièrement au cours de cette synthèse sur ce dernier point.
Il nous semble en effet constituer la dimension structurale fondamentale de ce système rituel qui ne prend corps qu'à titre de système de réciprocité symbolique intercommunautaire (réciprocité des services funéraires et des prédations symboliques).

Fossoyeurs et Deuilleurs

Nous reviendrons ici en premier lieu aux normes qui définissent les relations sociologiques (résidence et parenté) entre deuilleurs et fossoyeurs dans la phase terminale du rite funéraire yānomamë (reahū).
Nous avons noté que le choix du fossoyeur par le deuilleur principal s'oriente - lorsqu'il s'agit de "premières cendres" (ushibë heaka : "les cendres du dessus") - vers un co-résident du mort. Il s'agit en fait invariablement de la personne qui s'est déjà trouvée chargée des premières phases du service funéraire : exposition du cadavre, nettoyage et crémation des ossements, confection des cendres funéraires.
Lorsqu'il s'agit des "dernières cendres" (ushibë komosi : "les cendres du fond"), le deuilleur principal portera son choix sur un invité, en général le leader d'une communauté étroitement alliée (2).

---

(2) Etroitement alliée signifie en général dans ce contexte spatialement, historiquement et sociologiquement proche

Dans les deux cas, des invités se trouvent adjoints au fossoyeur principal mais leur rôle demeure pratiquement et symboliquement subordonné : thaɨhwëtuobɨohe : "ils le font aussi simplement" (3), et à ce titre aucune prestation spécifique de nourritures cérémonielles ne vient rétribuer leur participation au service funéraire.

Nous nous attacherons maintenant à reprendre brièvement les critères du choix du fossoyeur, cette fois en fonction de sa relation de parenté avec le défunt.
Qu'il soit un co-résident (yahitheri) ou un invité (hwamathë), le fossoyeur est de préférence, nous l'avons vu, un affin classificatoire de même génération que le mort :

thëbë nëhë heriayubrahabɨowiha boraashi hɨbɨtharahe... brethëbënë yaaɨbiyëkëoimi ! :
"A ceux qui de loin étaient en relation de beau-frère (avec le mort) les gens donnent la gourde cinéraire... tout le monde n'ensevelit pas (les cendres) sans distinction !".
On dit également : yayothënë ... herimubɨowithënë boraashi shinõ yaaɨ thare a washimi hubaɨ kiriimiha... a yayë herimu thouwi kɨbë kuwo hikioma yaro imikë kirithare ! :
"c'est seulement un autre... quelqu'un qui se comportait envers le mort simplement en beau-frère (beau-frère classificatoire) qui enterre habituellement la gourde cinéraire parce qu'il ne craint pas de toucher le cadavre... le véritable beau-frère (MBS = FZS = ZH = WB) du défunt, parce qu'ils "étaient ensemble" effectivement, a par contre peur de le toucher...".

(suite 2) (voisinage ancien à la suite de migrations convergentes ou d'une fission à partir d'une même communauté d'origine conforté par un réseau d'alliances matrimoniales relativement dense).

(3) Dans les phases initiales du rite funéraire (exposition du cadavre, confection des cendres) plusieurs personnes peuvent éventuellement assister le fossoyeur principal dans sa tâche. On les retrouve ("premières cendres") mêlées aux invités "figurants". Ils reçoivent cependant une petite rétribution funéraire.

Ou encore : shorimotimëthëbë ushibë shinō yarebu... kuubɨobra-haotëhë :
"les beaux-frères (4) seulement peuvent porter les cendres autour du cou... lorsqu'il s'agit de beaux-frères classificatoires (5)".

Cette norme peut être aussi formulée en prenant pour référence non plus le défunt mais son père :
bë hɨ̄e shɨɨmu bɨotëhë ushibë shinō kowaɨ mahihe ! :
"lorsque le père (du défunt) est un "simple beau-père" alors les gens boivent tout particulièrement les cendres funéraires !".
Elle peut être enfin énoncée sur le mode de la proscription :
(terme de parenté) + washimi hubaɨ mi mahi ! :
"on ne touche absolument pas au cadavre d'un...".
Les catégories de relation de parenté évoquées dans ce cas sont celles que se voient attribuer les parents yayë (cognats et affins réels non cognats ; cf. supra Ch. VII.2).
La transgression de cet interdit de contact avec le cadavre ou les cendres funéraires d'un cognat (ou assimilé tel) est en fait explicitement conçue comme un inceste funéraire :
shori ushibë yarebukɨnɨha thëbë shɨmɨmurayu... washimi maki hubaɨtëhë shɨmɨmāɨ... :
"si l'on portait autour du cou les cendres d'un beau-frère, on commettrait l'inceste... bien qu'il soit mort si on le touchait cela rendrait incestueux".
Les conséquences d'un tel contact sont énoncées de la façon suivante :
imikë në ōhotaɨ yaro hubaɨ bihiomi... imikë hubaɨ kiri... yobi

---

(4) shori a est le terme de référence (première personne du singulier) pour beau-frère ; heriho a est la forme de la deuxième personne, heri e de la troisième ; herimu signifie "agir en beau-frère" ; herimotimëthëbë désigne la classe des beaux-frères, de même que shorimotimëthëbë. Les parents réels se distinguent des parents classificatoires par le couple de termes : yayë - bio : "véritable" - "sans raison, simplement".

(5) Les cendres de femmes sont toujours ingérées ou ensevelies par des époux classificatoires ; hwearomotimëthëbë : "gens de la classe des époux".

si utiti në kirihibrariyu... yobi hwamāɨ mahi :
"les mains "ont de la peine", on ne veut donc pas toucher (le cadavre d'un cognat)... les mains redoutent le contact (d'un corps) lisse et chaud d'une façon effrayante... cela rend très fiévreux" (6).
On dit également que l'infraction à cet interdit de contact (hubamu kiri) avec le cadavre ou les cendres d'un cognat est susceptible de provoquer une contamination cutanée : washiaɨ, produisant une plaie incurable : washia, qui "mange les chairs" (le danger qu'il y aurait à absorber les cendres d'un cognat suscite bien entendu des commentaires similaires : nakë kiri : "les dents ont peur", amuku taremāɨ : "cela fait pourrir les viscères ("le foie")).

L'application de la norme idéale qui prescrit le choix d'un fossoyeur affin classificatoire de même génération que le défunt souffre bien entendu des exceptions imposées par des contingences pratiques inévitables. Contingences telles que l'absence, circonstancielle ou non, dans le groupe local ou parmi les invités, d'une personne relevant de la catégorie de relation requise ou l'absence d'une personne de cette catégorie qui ait l'âge ou tout simplement même la volonté de se charger du service funéraire. On dit ainsi pour justifier l'intervention d'un affin classificatoire de G-1 ou d'un consanguin classificatoire de Go ou G-1 dans le service funéraire : herimotimëthë maōtëhë mi thabëkema.. aithë mi në waiha ɨnokore a ushibë yareboma :

---

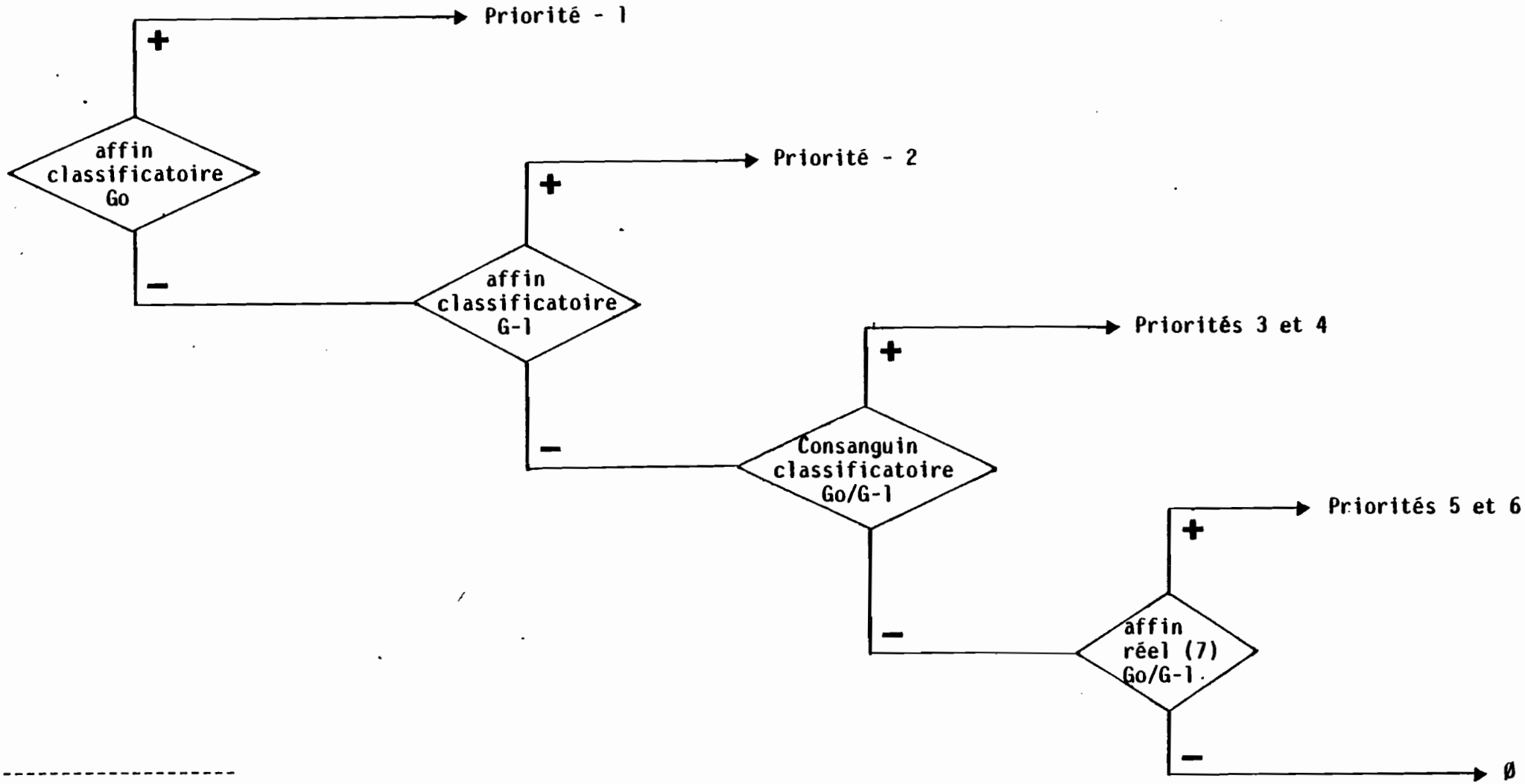
(6) Il y a une association dans la pensée yānomamë entre hyperthermie et excès sanguin (cf. infra Ch. XIII p. 606). L'inceste par contact avec le cadavre d'un cognat aurait donc ici, comme tout inceste, un fondement ethno-physiologique : il s'agirait d'une conjonction de corps symboliquement "identiques" provoquant une sorte de saturation biologique (Lévi-Strauss 1964 : 342,343) qui aboutit, par cumul de sangs/chaleurs identiques, au dessèchement du corps de l'incestueux (cf. infra Ch. XIII pp.61-617 et Héritier 1979). Il peut sembler ici paradoxal que les cadavres des consanguins et des affins (yayë) se voient frappés du même interdit de contact en terme d'inceste. Souvenons-nous cependant que dans l'idéologie de la parenté yānomamë, l'idéal de l'alliance matrimoniale est énoncé dans le registre de la consanguinité cognatique (cf. supra Ch. VII.2). Les affins sont donc, dans la mort, plus que jamais considérés comme des parents (des cognats).

"alors qu'il n'y avait pas de beau-frère (classificatoire) il l'a fait simplement... il a porté les cendres autour du cou en l'absence d'une autre personne (appropriée)".
Les alternatives de choix du fossoyeur, telles qu'elles nous ont été énoncées et telles que nous les avons observées directement, peuvent être synthétisées sous forme de l'organigramme que nous présentons à la page suivante (Organigramme II).

Nous reprendrons maintenant un certain nombre de points relatifs à la figure du deuilleur principal, détenteur de la gourde cinéraire et organisateur du reahū ("chief host").
Il apparaît en premier lieu que ce rôle cérémoniel n'est pas spécifiquement et explicitement associé à une catégorie de relation sociale précise.
Il l'est plutôt, d'une façon générique et "en négatif", à l'ensemble des relations de parenté exclues du service funéraire par l'interdit de contact avec le cadavre et les cendres.
Cette définition "en creux" du deuilleur principal (des deuilleurs) trouve sa formulation courante dans des énoncés tels que : (terme de parenté) -motimëthëbënë ushibë yaaɨmimahihe... bë shinō ɨkɨ :
"la classe des personnes qui agissent comme (terme de parenté en relation au défunt) n'ensevelissent absolument pas les cendres... ils pleurent seulement".
Les termes de parenté qui entrent dans la composition de telles formulations sont ceux qui dénotent l'ensemble des parents yayë ("véritables") du mort (i.e ses cognats et affins réels non cognats ; cf. supra Ch. VII.2).
Au sein de l'ensemble des parents "véritables" (deuilleurs) ainsi définis, le deuilleur principal voit son statut spécifique dénoté par les fonctions qu'il exercera dans le rite funéraire.
Il est ainsi "celui qui détient la gourde cinéraire" (ushibë thabuwi) ; "celui qui possède" ou "porte sur un boucan le gibier funéraire" (heni bouwi ou heni arabuwi) (8).

---

(8) Les épouses (mères, soeurs) des deuilleurs principaux sont "celles qui portent les cendres" (ushibë thabuwibë).



---

(7) Affin réel de préférence non cognat.

Organigramme II : Choix du Fossoyeur en fonction de sa relation de parenté au défunt

Observations sur l'Organigramme II :

1) Cet organigramme décrit plutôt les alternatives de choix pour un décès d'adulte. Dans le cas d'une mort d'enfant, si l'ordre des priorités en terme de catégories de relations ne change pas, celui des niveaux générationnels est partiellement modifié : Priorité -1 : Go; -2 : G+1; -3 et -4 : Go/G+1; -5 et -6 : Go/G+1.

2) Il concerne également plutôt la procédure de choix d'un fossoyeur co-résident ("premières cendres"). En effet, étant données les normes d'endogamie locale et de répétition croisée des alliances matrimoniales sur plusieurs générations, le groupe local yanomamë tend à devenir un groupe cognatique ; ce qui signifie que pour tout ego, la proportion des affins classificatoires y est plus faible, par définition, que dans n'importe quelle autre communauté alliée (cf. supra Ch. VII.2 p.232 note 36). Le choix d'un fossoyeur co-résident nécessite donc plus souvent le recours aux alternatives (2 à 6) schématisées dans notre organigramme.

3) A noter enfin que si le défunt est étranger au groupe local où il est mort (résidence virilocale, uxorilocale, visite...) son "fossoyeur initial" (exposition du cadavre/confection des cendres) sera en priorité un membre de sa communauté d'origine dans la même situation résidentielle que lui, quelle que soit leur relation de parenté. Si une telle personne est indisponible, on choisit un fossoyeur local selon la procédure indiquée dans l'organigramme de la page précédente.

C'est finalement "celui qui distribue le gibier cérémoniel" : heni reahūaɨwi et qui rétribue le service funéraire : wɨɨ a ithamāɨwi : "celui qui dépose la hotte sur le sol".
Le reste des proches du défunt partage avec le deuilleur principal - sous sa supervision et sous sa direction - le travail symbolique et économique du deuil : unokë waɨhe : "ils mangent la trace du défunt" (destruction des vestiges de ses activités et de ses relations) ; mëa bouhe : "ils possèdent les larmes" (lamentations funéraires) ; noa thabuhe : "ils gardent grief de la mort" (9) ; ushibë heni niyāɨhe : "ils chassent le gibier cérémoniel des cendres funéraires" ; ushibë tehi thaɨhe : "ils préparent les aliments végétaux qui accompagnent les cendres funéraires".
Rappelons ici succinctement qu'incombent par contre au fossoyeur les activités cérémonielles suivantes :

a) L'exposition du cadavre : kanasi taremāɨ : "faire pourrir les reliefs" (de l'agression cannibale) ; mais aussi bashoahi thaɨ ou bashoahi katɨmāɨ : "faire la hotte funéraire", "accrocher la hotte funéraire" ;

b) Le grattage et la crémation des ossements : tare hubaɨ : "toucher le pourri", ubë mano aubraɨ : "nettoyer les ossements" et ubë mano yaaɨ : "griller les ossements" ;

c) La consommation réelle ou figurée des cendres : ushibë kowaɨ : "boire les cendres funéraires", ushibë yaaɨ : "mettre les cendres funéraires dans un feu culinaire", etc.
L'objectif de ces séquences successives du service funéraire (transformation "para-culinaire" des ossements et "consommation" des cendres) étant finalement de "faire oublier les cendres" (ushibë mohotubramāɨ) et en cela de "faire fuir le spectre" (bore yashubraɨ).

---

(9) Pour une définition yānomamë de la vengeance, cf. supra Ch. XI pp. 378-380. Ce sentiment, dont les parents proches ont l'apanage, donne sa tonalité au deuil yānomamë, mélange de peine et de colère ; on dit ainsi des deuilleurs : bë shinō ɨkɨ... hwɨshɨo : "ils pleurent seulement (par comparaison avec le travail cérémoniel des fossoyeurs)... ils sont en colère".

C'est donc ici par la "mise en oubli" des cendres funéraires par un affin classificatoire -qui est aussi une "mise en échange" (on dit que la gourde cinéraire ou les cendres "font l'objet d'un dialogue d'échange cérémoniel" : ushibë yāɨmumāɨ, cf. supra Ch. XII.3 p.496)) - que prend fin le deuil des cognats : bë hwɨshɨo mabrariyu boraashi haikiarɨnë... shuhurumumahikibrariyu... :
"leur colère de deuil prend fin après que l'on a terminé la gourde cinéraire... la mélancolie anxieuse s'apaise totalement...". C'est également ainsi avec le dernier reahū d'un cycle de deux ou trois, réalisé "pour en terminer" (haikiaɨ) avec le contenu d'une gourde cinéraire, que prend fin la rétribution du service funéraire (fossoyeur initial co-résident puis fossoyeurs invités) : ushibë yāɨmumarɨnë boraashi yarebobëha wɨɨ a haba ithaki... reahūmukōtëhë ai a ithakoki... ushibë mabrarɨnë ithashinōmarayu :
"après avoir mis la gourde cinéraire en dialogue cérémoniel d'échange on dépose une première hotte de nourriture auprès de celui qui la portait autour du cou... puis lorsque l'on fera à nouveau un reahū on en déposera une autre... quand les cendres seront terminées alors seulement on cessera d'en déposer".

A la lumière des quelques aspects des relations deuilleurs/fossoyeurs que nous venons de reprendre, nous nous trouvons maintenant en mesure de proposer une image plus précise du système socio-symbolique qui trouve son articulation dans le rite funéraire yānomamë.

La répartition du "travail symbolique" (10) et des activités cérémonielles entre deuilleurs et fossoyeurs s'organise dans les funérailles yānomamë, en fonction de la parenté et de la résidence des protagonistes, en un système de complémentarité et de réciprocité qui peut être résumé en un tableau de la forme suivante :

---

(10) i.e opérations symboliques sur les composantes biologiques et métaphysiques du défunt.

Parenté/Résidence	"Travail symbolique"	Activités cérémonielles
DEUILLEURS Cognats co-résidents (11)	"manger la trace" sociale du mort, "porter le grief de la mort"	Production et préparation des nourritures cérémonielles ; rétribution du service funéraire
FOSSOYEURS Affins classificatoires co-résidents puis invités	"faire oublier les cendres", "congédier le spectre"	Préparation, "cuisson" et "consommation" des cendres d'ossements ; effectuation du service funéraire

Tableau 17

Il y a donc ici complémentarité dans l'oblitération des composantes de l'identité sociale et métaphysique du défunt (nom et forme spectrale) et dans celle de leurs supports matériels respectifs ("traces", possessions et ossements) (12). Il y a également réciprocité dans les transactions cérémonielles qui sous-tendent ces activités symboliques ; réciprocité entre le travail funéraire et sa rétribution en nourritures rituelles.

Un fait demeure cependant intrigant dans ce système de complémentarité et de réciprocité funéraire : la caractérisation sociologique de ses protagonistes qui oppose avec insistance cognats et affins classificatoires (virtuels). Opposition qui semble absolument déterminante en-deçà de la dichotomie co-résidents/alliés politiques manifeste dans le reahū, et au-delà

---

(11) Mais aussi affins "véritables" (effectifs) non cognats (WB ≠ MB ≠ FZS par exemple) assimilés à des cognats (cf. supra Ch. VII.2 p. 223).

(12) Le rôle des ennemis prédateurs s'articule bien entendu à celui des deuilleurs et fossoyeurs dans les mêmes registres. Nous y reviendrons plus loin.

de la dichotomie entre affins et consanguins opérante dans la régulation des échanges matrimoniaux, et qui paraît de ce fait, d'une certaine manière, recouper ces deux sphères relationnelles (le politique et la parenté).

Nous nous attacherons donc dans les pages qui suivent à proposer une analyse de cette association privilégiée entre affinité virtuelle et funérailles telle qu'elle prend toute sa mesure dans le rite reahū.

On trouve à l'oeuvre dans ce rite deux types de partitions complémentaires de l'univers social yānomamë :

- d'une part, une opposition entre co-résidents (yahitheribë) et invités (alliés politiques : nohimotimëthëbë) qui relève de la classification des relations intercommunautaires (cf. supra Ch. VII.1) et de sa "projection" géographique en terme de circonscriptions sociales (groupe local vs. ensemble multicommunautaire) ;

- d'autre part, une disjonction entre parentèle cognatique du défunt (consanguins et affins yayë) et ensemble de ses parents classificatoires (consanguins et surtout affins bɨro) qui relève de la classification des relations inter-individuelles (cf. supra Ch. VII.2).

Ces deux grandes dichotomies, combinées ou non, articulent l'ensemble des séquences du reahū.

L'opposition entre groupe local et groupe allié est dominante dans les interactions cérémonielles : dialogues (invitation, information, échange), duels et distribution de victuailles. On a par contre dans la série des épisodes rituels une sorte de passage gradué de l'opposition co-résidents/invités à l'opposition cognats/parents (affins) classificatoires. Les deux oppositions sont ainsi associées dans la danse de présentation, la cérémonie de boisson, la danse hwakëmu (13) et le rite funéraire mais leur dominance relative s'inverse progressivement au fil de chacune de ces séquences du reahū :

---

(13) Cf. supra Ch. XII.3 p . 470 nos remarques sur ces trois séquences rituelles.

co-résidents vs invités			cognats vs parents (affins) classificatoires
++	+−	−+	++
Danse de présentation	Cérémonie de boisson	Danse hwakëmu	Ingestion/Inhumation des cendres
AGRESSIVITÉ PARODIQUE	COMMENSALITÉ "MEURTRIÈRE"	CONJUGALITÉ "PRÉDATRICE"	RÉCIPROCITÉ FUNÉRAIRE

dominance →

Tableau 18

On constate donc ici que le service funéraire et sa rétribution occultent la division des participants au reahū entre co-résidents et invités au profit de leur répartition en cognats et parents (affins) classificatoires.
Un phénomène analogue se produit dans le cérémonial du deuil où l'opposition entre cognats et parents (affins) classificatoires oblitère cette fois la disjonction entre affins et consanguins. Ces deux classes de parents (yayë) y sont en effet confondues par une participation conjointe aux mêmes activités rituelles ("manger la trace" du défunt, "porter le grief" de sa mort ; produire et préparer les aliments cérémoniels).
La phase ultime des funérailles yānomamë, telle qu'elle a lieu dans le reahū, a donc pour propriété de subsumer deux grandes dichotomies fondamentales de l'univers social et politique yānomamë (groupe local/groupe allié) ; consanguion/affin) sous une troisième (cognats/parents (affins) classificatoires) qui permet de les masquer simultanément :

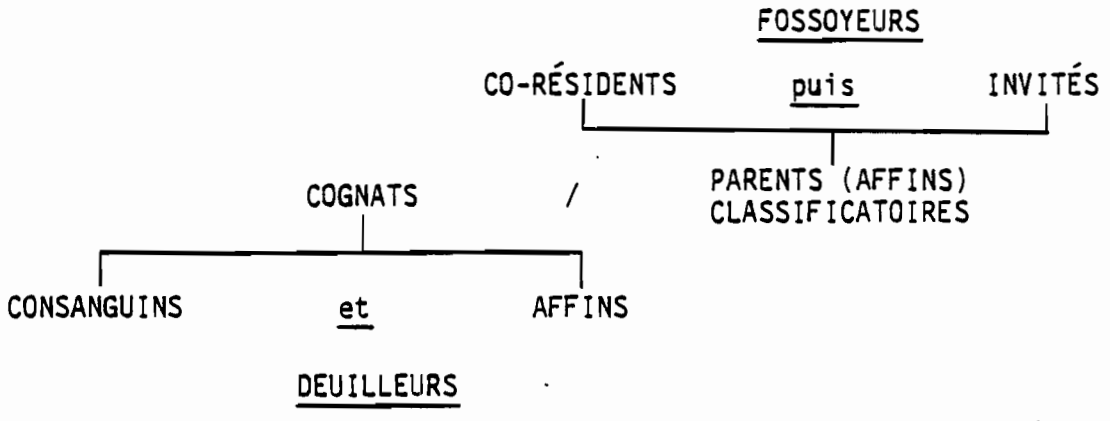


FIGURE 22a

Les groupes (A et B) réunis pour un reahū tendent ainsi à ne former qu'une communauté unique subdivisée en cognats et parents (affins) classificatoires :

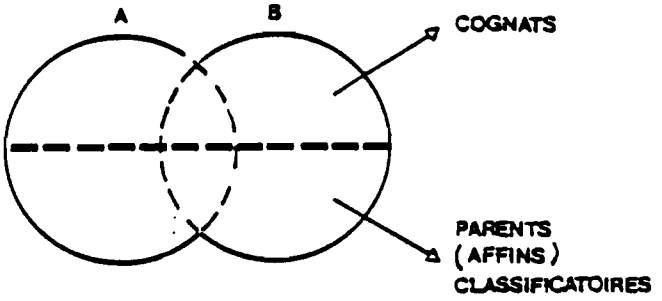


FIGURE 22b

Dans un tel contexte, la disjonction entre consanguins et affins ouverte par la terminologie de parenté et l'opposition entre co-résidents et étrangers posée par la classification politique se trouvent simultanément réduites par la réciprocité cérémonielle que met en oeuvre le reahū entre cognats et parents (affins) classificatoires.
Les parents classificatoires se trouvant génériquement assimilés à des affins classificatoires (14) c'est ainsi à partir d'une ritualisation de l'affinité virtuelle (danse de présentation, cérémonie de boisson, danse hwakëmu, service funéraire) que se construit l'indivision symbolique intra- et intercommunautaire mise en scène dans le reahū. Tout se passe donc comme si le reahū s'efforçait de réduire toute altérité sociale et politique dans et entre les groupes qu'il réunit à une relation d'affinité potentielle.
Comme si la subsomption des divisions internes et externes de ces groupes sous une relation d'affinité virtuelle au sein de la communauté cérémonielle qu'ils forment rendait possible l'oblitération de ces disjonctions dans le cadre d'un système de réciprocité rituelle qui culmine dans l'échange des cendres funéraires.

---

(14) Nous avons vu par ailleurs que cette tendance à faire de la parenté classificatoire une affinité virtuelle généralisée est inscrite dans la logique de la terminologie de parenté yānomamë : cf. supra Ch. VII.2 pp. 231-232.

Ainsi, la ritualisation politique de l'affinité classificatoire permet-elle finalement de concilier l'idéal du groupe local comme un groupe de parents endogame (déni de l'opposition affins/consanguins) et l'idéal de solidarité politique intercommunautaire (déni de l'opposition co-résidents/étrangers). Ces deux idéaux deviennent en effet compatibles dès lors que la logique politique du rite funéraire oblitère les disjonctions à partir desquelles prennent forme corrélativement alliance intracommunautaire et altérité intercommunautaire, et qu'elle intègre co-résidents et étrangers au sein d'une communauté cérémonielle dont l'articulation interne se fonde sur l'affinité potentielle.

C'est précisément d'ailleurs en raison de la répartition intra- et intercommunautaire des parents classificatoires que l'affinité virtuelle acquiert ses propriétés médiatrices d'"opérateur logique" au sein du rite funéraire reahū. On a ainsi un glissement progressif au cours d'un cycle de reahū entre deux groupes, d'un fossoyeur affin classificatoire co-résident à des fossoyeurs affins classificatoires non co-résidents ; glissement qui rend possible l'intégration de ces groupes au sein d'un système de réciprocité cérémonielle unique :

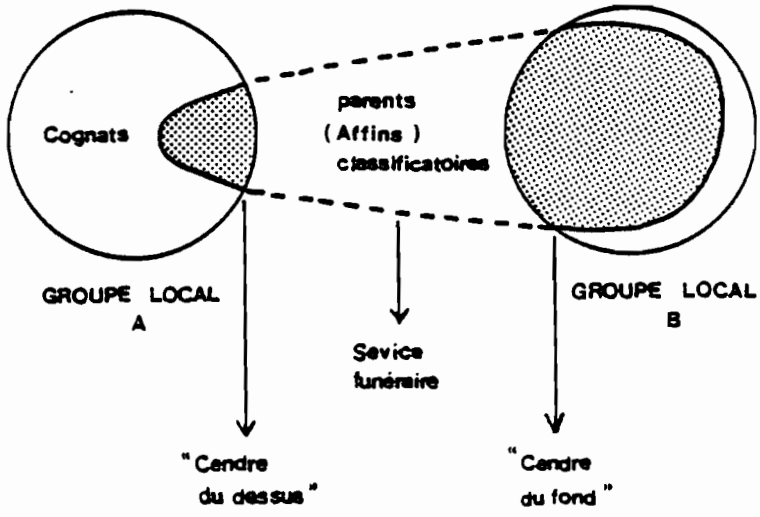


FIGURE 23

La relation intracommunautaire entre cognats et affins classificatoires, transposée en relation rituelle entre deuilleurs et fossoyeurs, devient ainsi, par "dérivation", au cours d'un cycle de reahū, le modèle cérémoniel des relations politiques intercommunautaires.
Les derniers fossoyeurs ("cendres du fond") deviennent des affins classificatoires non co-résidents avec lesquels les femmes des deuilleurs (cognats co-résidents du défunt) contractent des unions cérémonielles (danse hwakëmu) et avec lesquels leurs époux réels entretiennent des relations d'hostilité et de commensalité parodiques (danse de présentation, cérémonie de boisson) fondatrices d'une alliance politique effective : shoayu : "invitation cérémonielle réciproque" (15) et burayu : "recrutement réciproque pour des incursions guerrières" (16). Référent de l'altérité intracommunautaire, l'affinité classificatoire devient progressivement, au fil du cycle funéraire, la mesure de l'altérité intercommunautaire. Affinité virtuelle, elle y passe également de l'absence de réciprocité matrimoniale et économique à la concrétisation d'une réciprocité symbolique où l'échange endo-cannibale des morts et celui des rétributions funéraires viennent se substituer à l'échange des épouses et des rétributions maritales (thuwë no : "la valeur de l'épouse"). Alliance sans réciprocité matrimoniale et économique, l'affinité virtuelle des cousins croisés classificatoires serait vouée à la guerre (exo-cannibalisme). Sous-tendue par la réciprocité du service funéraire (endo-cannibalisme), elle prend inversement effet par des mariages figurés sur le mode de la prédation et des échanges alimentaires sur celui de l'agression, reléguant la guerre dans la parodie ludique.

C'est en fait à partir de l'absence d'isomorphie entre

---

(15) Echanges d'invitations, d'informations et de biens (dialogues cérémoniels hiimu, wayamu et yāimu) ; rivalité formalisée (duels rituels) et distribution de viatiques cérémoniels (reahū).

(16) Dialogue cérémoniel de recrutement hiimu ; rite de départ en guerre watubamu.

groupe local (yahitheribë) et parentèle cognatique (parents yayë) - donc à partir de la contradiction virtuelle au sein de chaque communauté entre affinité cognatique idéale et affinité classificatoire "résiduelle" - que prend forme la symbolique funéraire, matrimoniale et politique du reahū (cf. supra Ch. VII.2).

On peut dire ici que l'affinité classificatoire "résiduelle" que secrète dans ce système social l'idéal du groupe local comme parentèle cognatique endogame se trouve constamment transposée en alliance politico-cérémonielle.

L'affinité classificatoire (bɨo), dangereusement maintenue à l'écart du système matrimonial par le privilège conféré à l'affinité cognatique (yayë) trouve ainsi une place centrale dans le système rituel. Elle y articule la complémentarité cérémonielle entre deuilleurs et fossoyeurs mais y voit également son ambivalence exorcisée dans une série de séquences où mariage et commensalité se muent en agression figurée et où la guerre devient parodie chorégraphique.

Si nous avons donc dans le rite funéraire yānomamë une résolution cognitive et pragmatique des contradictions entre idéal extérieur de solidarité politique et idéal intérieur d'affinité cognatique (cf. supra p. 540), nous pouvons y voir aussi une réduction simultanée des ambiguïtés menaçantes de l'affinité classificatoire.

L'affinité cognatique garantit la pérennité du groupe local comme soi sociologique idéal mais conduit au monadisme politique.

L'affinité classificatoire garantit au contraire son intégration supra-locale mais elle ouvre aux dangers virtuels d'une alliance sans réciprocité.

La mise en oeuvre cérémonielle de l'affinité classificatoire constitue une "solution" idéologique et pratique propre à concilier endogamie cognatique et alliance politique. C'est toutefois une "solution" dont l'ambivalence intrinsèque impose d'être maîtrisée par le dispositif rituel même qui s'efforce de la poser en recours.

C'est, à notre sens, là, toute la rationalité et la cohérence symbolique des quatre grandes séquences du reahū qui mettent

en scène la montée en puissance cérémonielle de l'affinité classificatoire à travers une inversion de ses connotations de la guerre parodique à l'échange funéraire (danse de présentation, cérémonie de boisson, danse hwakëmu et service funéraire : cf. Tableau 18 supra p. 538).

Une telle transposition des ambiguïtés de l'affinité classificatoire en idiome politico-rituel dominant la sphère des relations intercommunautaires n'est sans doute pas rare dans les sociétés des basses terres sud-américaines, bien que trop peu d'analyses lui aient été consacrées.
Nous en évoquerons ici brièvement deux qui nous ont semblées particulièrement intéressantes en raison de l'analogie des données ethnographiques qu'elles discutent avec notre matériel yānomamë.
Les Indiens du Bassin du Haut Xingu (Brésil) possèdent ainsi un rite inter-tribal (17) : le javari, décrit par Monod-Becquelin (1977), qui combine un certain nombre des traits fondamentaux que nous avons mis en évidence dans le reahū des Yānomamë.
Le javari consiste notamment en un duel cérémoniel au propulseur entre beaux-frères classificatoires de villages différents. Il se trouve associé à un rite funéraire : le kwarup, qui oppose également des cousins-croisés classificatoires non co-résidents, mais cette fois à titre de deuilleurs et de fossoyeurs (cf. Menget 1977 : 47-48, Agostinho 1974 : Ch. 2).
Monod-Becquelin conclut la première partie de son article en proposant de considérer le javari comme "un rite guerrier qui traite du problème de l'alliance ambiguë" (p. 7). Ceci nous semble également particulièrement vrai de plusieurs séquences du reahū qui mettent en scène cette ambiguïté pour la résoudre en oblitérant sous l'articulation des rôles cérémoniels conférés aux affins classificatoires et aux cognats (Fossoyeurs/Deuilleurs) l'opposition entre co-résidents et invités et entre

---

(17) Inter-tribal mais d'une certaine manière également intercommunautaire puisque la plupart des ethnies du Xingu forment des villages uniques et qu'elles possèdent un fonds culturel commun important.

affins et consanguins. Ce que semble faire par ailleurs également le javari dès lors qu'on le considère dans ses rapports symboliques avec le rite funéraire kwarup.
Nous ne pouvons pas manquer de citer également ici la remarquable analyse d'Overing Kaplan (1982) consacrée à la mythologie des Piaroa ; analyse dans laquelle le rôle de la représentation des dangers de l'affinité potentielle (classificatoire) est mise en évidence à titre d'idiome privilégié des relations politiques intercommunautaires et des antagonismes cosmologiques (voir également Overing Kaplan 1984 : 146-147). Cette étude est d'ailleurs d'autant plus intéressante pour nous que les analogies sociologiques entre Piaroa (groupe arawak du Moyen Orénoque au Vénézuela) et Yānomamë sont nombreuses (cf. supra Ch. VII.2 et Overing Kaplan 1975).
On trouvera également une représentation symbolique de l'affinité potentielle particulièrement intéressante dans le rite des meurtriers Arawété (18) décrit par Viveiros de Castro (1984). Dans ce rite, le "revenant" de la victime (ha'äwé, op. cit. : 11 à 14) revient ainsi interpeller le guerrier en réclusion en le désignant comme tiwa : "cousin croisé, allié potentiel, non-parent" (op. cit. : 17). tiwa est ici, selon l'auteur, un "moyen terme entre awi (ennemi) et bīdé (être humain, Arawété)" qui "possède des connotations agressives, mais suppose une relation tandis que awi dénote une altérité absolue" (ibid.). Sans préjuger du sens que cette association peut avoir plus spécifiquement dans la culture et la société Arawété, nous retrouvons donc ici une ritualisation qui instaure une médiation symbolique entre le soi sociologique idéal de la parenté cognatique et l'altérité radicale des "autres", les non-parents absolus, les ennemis (19).

---

(18) Les Arawété, groupe tupi du Moyen Xingu au Brésil, constituent (1984) une population de 136 personnes répartie en un seul village : il n'y a donc ici de relations intercommunautaires qu'inter-tribales.

(19) Peut-être est-ce d'ailleurs dans le contexte d'une telle problématique qu'il convient d'analyser la coutume des anciens Tupinamba qui consistait à transformer rituellement leurs captifs en beaux-frères ô combien ambigus ("beaux-frères ennemis" :

C'est également la fonction - cette fois cognitive et pragmatique - de l'affinité classificatoire telle qu'elle est mise en forme dans le rite reahū yānomamë. Rite qui interpose, au sein d'une série graduée de figures de l'altérité et de la réciprocité, les affins bɨro fossoyeurs entre les cognats deuilleurs et les ennemis prédateurs, comme beaux-frères classificatoires posés à titre de médiateurs entre identité et altérité absolues, entre "réciprocité généralisée" et "réciprocité négative" (selon les termes de Sahlins 1972 : 194-195) (20).

Nous reviendrons maintenant, après notre analyse des relations entre deuilleurs et fossoyeurs, à celles qui prévalent entre deuilleurs et prédateurs (cognats et non-parents ; corésidents et ennemis) dont nous venons précisément de suggérer qu'elles ne peuvent être comprises que dans leur articulation aux précédentes.

Deuilleurs et Prédateurs

Le service funéraire yānomamë requis des affins classificatoires du défunt et sa rétribution par ses cognats instaure en fait des cycles d'interconsommation de cendres funéraires doublés, en sens inverse, d'échanges cérémoniels de nourritures rituelles : ceci aussi bien au plan intracommunautaire qu'au plan intercommunautaire :

(suite 19) cf. H. Clastres 1972 : 81).
Sur la place cruciale des relations d'affinité potentielle (beau-père/beau-fils) dans un système rituel mélanésien cette fois, voir Bateson (1936) 1971 : 99 à 108 et 117,118 sur les Iatmül de Nouvelle-Guinée (l'auteur y insiste sur le caractère socialement intégrateur de la cérémonialisation de cette relation classificatoire).

(20) Il s'agit ici de réciprocité "négative" en termes économiques, matrimoniaux et politiques (pillage, rapt, guerre). Du point de vue symbolique, les choses sont plus ambiguës, puisqu'il y a bien réciprocité mais réciprocité des agressions et des dévorations cannibales figurées.

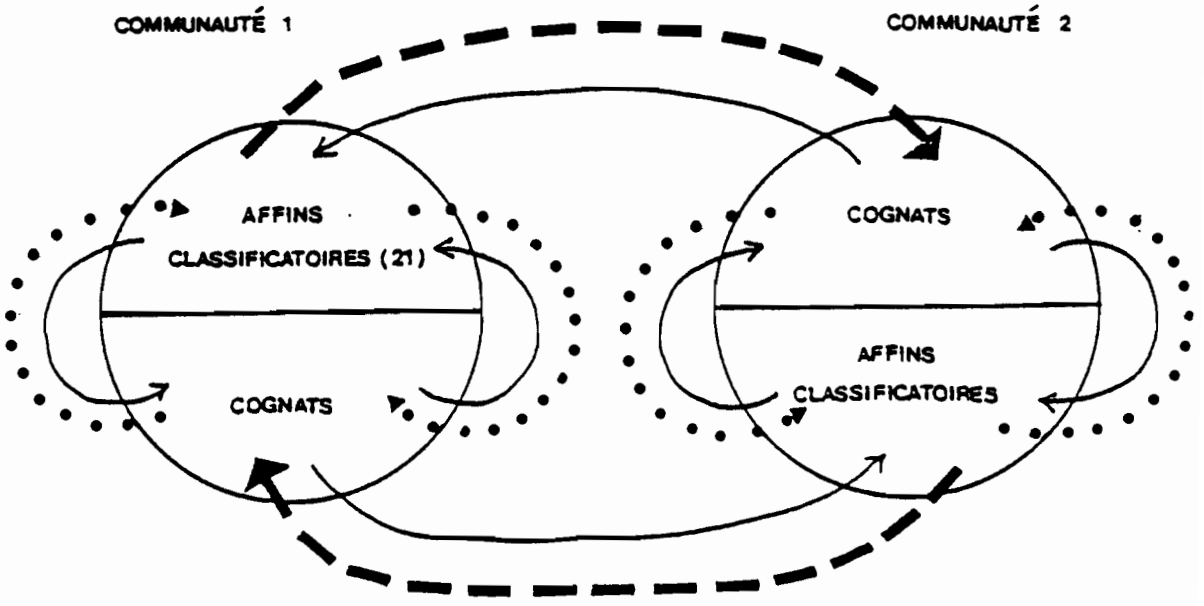


FIGURE 24

•••• ▶ : service funéraire : "cendres du dessus"
▬▬▶ : service funéraire : "cendres du fond"
⟶ : rétribution du service funéraire

Ces cycles de consommation symbolique des ossements incinérés des morts dans le reahū par les affins classificatoires alliés (supra Ch. XII.3) s'articulent, au sein d'une même logique politico-symbolique globale, aux cycles de prédation symbolique de leurs chairs sanglantes dans l'unokaimu par des non-parents (ennemis) (supra Ch. XI).
Tout décès d'un homme tué par les hommes (guerre ou maléfice) se trouve donc inclus par ce système rituel dans des cycles de réciprocité symbolique intercommunautaire.

---

(21) Il s'agit ici en fait de l'ensemble des parents classificatoires recouvert au niveau rituel par celui des affins classificatoires.

Nous avons ainsi :

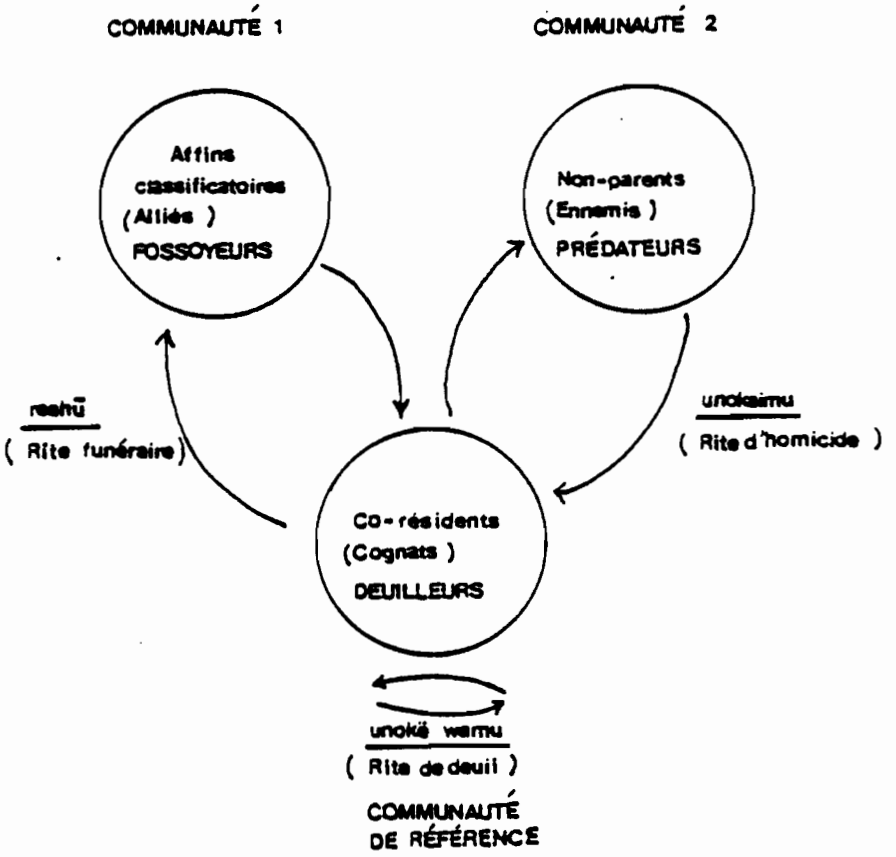


FIGURE 25 (22)

Ce système rituel (rite funéraire et rite d'homicide) vient ainsi recouper les disjonctions conceptuelles de la classification des relations inter-individuelles (qui recouvre ici la classification des relations intercommunautaires : cf. Ch. VII.2 p. 235) par des échanges de substance qui forment une structure de réciprocité au sein de laquelle se répartissent également les travaux d'oblitération des constituants du corps et de la personne des morts (23) :

---

(22) Les alliés politiques sont ici globalement assimilés aux affins classificatoires, les cognats aux co-résidents et les non-parents aux ennemis, ce qui correspond à une réalité statistique : cf. supra note 36 Ch. VII p. 232. Voir d'une façon générale le chapitre VII.2 pp. 234-235 sur les relations entre classification des relations intercommunautaires et classification des relations inter-individuelles dans le système politico-symbolique yānomamë (système des agressions, système rituel).

(23) Voir également sur ce dernier point supra Ch. XII.2 p.435 Tableau 16.

Rôle cérémoniel	: Deuilleurs	Fossoyeurs	Prédateurs
Catégorie sociale	: Cognats	Affins classificatoires	Non-parents
(Catégorie politique	: Co-résidents	Alliés	Ennemis)
Constituants biologiques (ou attributs matériels)	: "Traces" des activités (effacées)	Ossements "cuits" (ingérés, ensevelis..)	Chairs sanglantes (digérées)
Constituants métaphysiques (ou attributs sociaux)	: Noms propres (prohibés)	Formes spectrales (congédiées)	Images vitales (détruites)

Tableau 19

Rites funéraires et rites guerriers établissent ainsi entre les figures de l'identité et de l'altérité sociale et politique qu'ils sélectionnent dans la conceptualisation de la parenté (cognats/affins classificatoires/non-parents) et dans celle des relations intercommunautaires qui s'y trouve transposée (co-résidents/alliés/ennemis), une armature de transactions symboliques constituée de cycles de meurtres, de deuils et de services funéraires (24).
Ces cycles articulent donc finalement la trame d'un espace social (au sens de Condominas 1980 : Introduction) qui constitue également un véritable système de communication intercommunautaire (C. Hugh-Jones 1979 : 71-73).

Il s'agit là d'une armature complexe qui, rituelle (25),

---

(24) Cycles de meurtres entre non-parents, cycles de deuils entre cognats et cycles de funérailles entre affins classificatoires.

(25) Le rite est par son caractère d'objet culturel hybride même - à la fois pensée et action - dans une position stratégique pour constituer une telle articulation dynamique entre spéculation "idéo-logique" et pratique sociale (Voir sur ce point S. Hugh-Jones 1979 : 260).

intègre simultanément, et d'une façon dynamique, les multiples éléments d'une représentation et d'une organisation des disjonctions et des transactions fondatrices de l'ordre socio-politique, ainsi que ceux d'une symbolisation des constituants biologiques et métaphysiques des individus qui s'y trouvent inclus.
L'espace de communication sociale intercommunautaire articulé par le rite funéraire (reahū) et le rite d'homicide (unokaimu) yanomamë intègre ainsi des aspects pragmatiques :

- il met entre autres en forme un système d'interactions politiques :
  - . niyayu : "se faire réciproquement la guerre" (ennemis) ;

  et
  - . burayu : "se recruter réciproquement à des fins militaires",
  - . shëyu : "s'affronter en duel rituel" (alliés politiques).

ainsi que de multiples registres cognitifs :

- conceptuels :
  - . actualisation de certains aspects de la classification des relations interindividuelles (cognats/affins classificatoires/non-parents),
  - . et de celle des relations intercommunautaires (co-résidents/alliés/ennemis)

- symboliques :
  - . théorie des constituants du corps et de la personne
  - . théorie de l'agression humaine (guerre et maléfices)
  - . normes et théorie des rôles et des travaux rituels (deuilleurs, fossoyeurs, prédateurs) (26).

---

(26) Points auxquels il faut adjoindre une théorie de la périodicité biologique et de la périodicité sociale que nous analyserons au cours de nos deux chapitres suivants.

Ce système rituel se présente donc fondamentalement comme le moment de coalescence et le point d'articulation de la représentation (conceptualisations et symbolisations) et de l'organisation (interactions et transactions) du système socio-politique yānomamë en un dispositif culturel global, cohérent et dynamique. Il forme un dispositif de communication sociale en ce qu'il distingue et articule des sphères socio-politiques en mettant "en circulation" et en répartissant entre elles des substances corporelles, des composantes de la personne, des agressions, des invitations, des rôles rituels... Il constitue la trame d'un espace social en ce qu'il intègre cette communication intercommunautaire multidimensionnelle dans le cadre d'une "géographie de l'altérité" (projection spatiale des catégories de relations intercommunautaires et inter-individuelles).

Endo-cannibalisme funéraire, exo-cannibalisme guerrier

Nous nous proposons ici, après avoir établi le rôle complémentaire de ces deux rites dans l'articulation d'une armature socio-politique globale, de reprendre brièvement la comparaison des logiques symboliques mises en oeuvre par leurs exégèses respectives ; exégèses que nous envisagerons à titre de "texture" symbolique de cette armature.
Nous considérons en effet qu'il est possible, voire heuristique, de distinguer dans ce système rituel d'une part des "propriétés de réseau" (27), en tant qu'il actualise une structure de relations socio-politiques intercommunautaires (définition de

---

(27) "Structure de réseau" et "structure de code" sont bien entendu indissociables dans le rituel. Il nous semble cependant intéressant de les distinguer, quoique approximativement et à simple titre méthodologique, pour mieux être à même de prendre en considération les mécanismes complexes de leur interdépendance. Sur ces concepts, voir Sperber (1968) 1972 : 71-85 et 116-118 (à propos du politique, des rites et des formes quotidiennes de communication) : "Appelons structure de code des règles qui régissent exclusivement un ensemble de messages, et structure de réseau des règles qui régissent exclusivement un ensemble d'échanges" (op. cit. : 72). Pour une application mathématique dans le domaine des terminologies de parenté, voir Lorrain 1975 : 77-78 et 192.

catégories d'altérité et des normes de leurs inter-relations), et d'autre part des "propriétés de code", en tant qu'il met en jeu un ensemble de représentations constituant le "message" philosophique véhiculé au sein du réseau considéré (théories cannibales) (28).
Venant donc de nous attacher à l'aspect "réseau" du rite funéraire et du rite d'homicide (instauration des "canaux" de l'échange rituel), nous examinerons maintenant leur aspect "code" (symbolique des "messages" échangés).

Nous avons vu que sous le premier aspect, ces rites sont articulés par des oppositions et des corrélations systématiques et forment ainsi système ; nous tenterons ici de montrer qu'il en est de même sous le second aspect.

Nous noterons en premier lieu que ces deux rites sont construits à partir d'une proposition symbolique commune : l'équation entre relation d'altérité sociale (29) et relation de réciprocité cannibale (30). Mais aussi que les éléments constitutifs de cette proposition se trouvent systématiquement inversés d'un rite à l'autre.
Si affins classificatoires et ennemis sont bien ainsi conjointement figurés comme des "cannibales", les rôles que ces deux rituels leur affectent - fossoyeurs (ostéophages) et meurtriers (hématophages) - structurent la représentation de leurs anthropophagies symboliques en des règles strictement spéculaires (nécrophagie/omophagie).

---

(28) La dichotomie code/réseau évoquée ici n'est bien entendu pas superposable à l'opposition cognitif/pragmatique utilisée à la page 549 . Elle fonctionne au contraire exclusivement dans le domaine cognitif (conceptuel et symbolique).

(29) Hors de la parentèle cognatique idéalement assimilée au groupe local : Alliés-affins classificatoires/Ennemis-non parnets.

(30) Endo-cannibalisme/Exo-cannibalisme.

Nous avons ainsi :

Affins classificatoires FOSSOYEURS (reahū)	: "consommation" d'ossements humains incinérés (ayant subi a priori un processus externe de transformation culturelle : "cuisine hyperbolique" du rite funéraire (31)) ;
Ennemis PREDATEURS (unokaimu)	: "dévoration" de chairs humaines sanglantes (subissant a posteriori) un processus interne de transformation naturelle : "anti-cuisine" du rite d'homicide (32)).

La "mise en scène" du contexte rituel dans lequel chacun de ces cannibalismes symboliques doit s'exercer n'est pas moins scrupuleusement inversée dans l'un et l'autre cas :

Affins classificatoires FOSSOYEURS (reahū)	: socialement et physiquement exposés (interactions cérémonielles prescrites avec des "parents" classificatoires lointains/suractivité rituelle sur la place centrale de la maison/ contacts sans danger avec les "objets" cérémoniels (funéraires)/rétribution alimentaire ostentatoire et dialogues cérémoniels...)
Ennemis PREDATEURS (unokaimu)	: socialement et physiquement reclus (interactions quotidiennes prohibées même avec des cognats directs/inactivité quotidienne au foyer domestique/contacts dangereux avec les objets usuels/

---

(31) Cf. sur cette "cuisine hyperbolique" supra Ch. XII.4 pp.524-527

(32) Cf. sur cette "anti-cuisine" supra Ch. XI pp. 372-374.

restrictions alimentaires et verbales drastiques...) (33).

L'endo-cannibalisme et l'exo-cannibalisme figurés dans les rites funéraire et guerrier yānomamë poursuivent un objectif symbolique identique : il y s'agit toujours d'un travail d'oblitération des composantes de la personne du défunt (image vitale/forme spectrale) (34) par l'entremise de celle de ses contituants corporels (sang/ossements) auxquelles elles sont étroitement associées.
Mais là encore à partir de cette unicité sous-jacente, les rôles cérémoniels complémentaires des affins classificatoires et des ennemis voient leurs modalités spécifiques rigoureusement inversées :

Affins classificatoires : FOSSOYEURS (reahū)	service funéraire ⟶ "consommation" des ossements (continuité biologique) ⟶ annulation de la forme spectrale (os/souffle) par expulsion (à l'extérieur du monde) ;
Ennemis : PREDATEURS (unokaimu)	agression symbolique ⟶ "dévoration" des chairs (devenir biologique) ⟶ annulation de l'image vitale (sang/battements du coeur) par absorption (à l'intérieur du corps).

---

(33) Ce à quoi on peut ajouter également qu'alliés et ennemis s'opposent dans leur mode formalisé de contact avec la communauté de référence. Les premiers sont des hwamabë (invités menant des visites durant lesquelles ils s'efforcent de signaler leur présence avec ostentation : exclamations, sifflets, peintures corporelles au roucou, "casques" de plumules blanches, danse de présentation...), les seconds des okabë (sorciers ennemis menant des incursions au cours desquelles ils s'efforcent de dissimuler leur approche : chuchotements, imitations d'appels d'animaux, peintures corporelles noires, cheveux lissés à la résine, reconnaissances secrètes...). Voir sur ce point supra p. 309 note 29.

(34) Les autres constituants de la personne sont censés se trouver spontanément annulés par le processus métaphysique de

On notera ici que forme spectrale (composante psychique) et image vitale (composante énergétique) sont dotées de pouvoirs agressifs libérés par la mort contre les vivants. Il s'agit respectivement de kamakari (entité cannibale liée aux cendres funéraires et au revenant) et de waithiriri ("principe surnaturel de la férocité") lié au sang de la victime (35). Ces pouvoirs vindicatifs se trouvent donc aussi respectivement neutralisés par le travail cérémoniel des affins classificatoires et des ennemis.
On notera enfin par ailleurs que le destin final des résidus de la digestion des chairs putrides et des ossements calcinés fait l'objet lui aussi d'une symétrie inverse : les premiers doivent être emportés dans l'eau courante tandis que les seconds se trouvent mêlés à la terre de l'espace habité.

Nous avons donc ici deux formes de cannibalisme figuré (institutionnel) qui s'opposent toutes deux au cannibalisme effectif ("sauvage") en ce qu'elles sont médiatisées par des prohibitions et des prescriptions rituelles "para-culinaires" rigoureuses, mais qui s'opposent entre elles par leur degré d'affinité respectif avec la prédation naturelle.
Nous avons ainsi dans un cas un cannibalisme "guerrier" à connotation naturelle ("dévoration" des chairs putrides) associé à une altérité sociale absolue, et un cannibalisme funéraire à connotation culturelle ("consommation" des ossements calcinés) associé à une altérité sociale relative.
Il s'agit par ailleurs de "cannibalismes" qui imposent respectivement une restriction (rite individuel) du champ des relations sociales du meurtrier et de son rapport à la culture

---

(suite 34) la mort : la dissociation de l'image vitale et de la forme spectrale entraîne l'extinction de la pensée consciente (bei bihi) et la mort du double animal (bei a në rishibɨ) ; cf. supra Ch. VI pp. 174-175, 183-184.

(35) Nous avons établi l'existence de cette émanation agressive de l'image vitale supra Ch. V p.147 sans toutefois qu'il nous soit explicitement énoncé qu'elle soit susceptible d'agresser le meurtrier (cf. supra Ch. XI note 47 p. 372).

(désocialisation et déculturation de la réclusion/conjonction négative avec le sang du défunt) et une extension (rite collectif) du champ des relations sociales du fossoyeur et de son rapport à la culture (communication sociale et activités cérémonielles ostentatoires/conjonction positive avec les ossements du défunt).
Cannibalisme funéraire et cannibalisme "guerrier" s'opposent également dans la différence d'attitude qu'ils imposent envers les aliments usuels ; il s'agit ainsi de deux formes d'anti-alimentation mais situées l'une au-delà et l'autre en-deçà de l'alimentation :

Affins classificatoires FOSSOYEURS (reahū)	: ossements calcinés associés à des aliments cérémoniels (à des fins positives : disjonction morts/vivants) ;
Ennemis PREDATEURS (unokaimu)	: chairs putrides incompatibles avec des aliments quotidiens (sous peine d'un danger individuel : vieillissement précoce) (36).

On retrouve encore cette inversion dans l'ordre même des séquences qui constituent ces rites "cannibales". Le rite de "consommation" des ossements est précédé par l'ensevelissement des résidus putrides de la décomposition qui leur sont attachés puis par leur cuisson symbolique. Le rite de "dévoration" des chairs s'ouvre à l'inverse par leur ingestion symbolique crue et s'achève par le vomissement des résidus décomposés de la digestion.

---

(36) Les associations entre cannibalisme funéraire et disjonction morts/vivants et entre cannibalisme "guerrier" et sénescence précoce (donc de deux formes de conception de la "vie brève" : Levi-Strauss 1971 : 153), seront reprises dans nos deux chapitres suivants. Elles permettront de développer un nouvel aspect de la complexité symbolique des théories cannibales yānomamë qui intègrent finalement trois registres essentiels : altérités (socio-politiques) - réciprocités (rituelles) et périodicités (biologique, sociale et cosmologique).

Nous avons ainsi :

Affins classificatoires FOSSOYEURS (reahū)	: résidus putrides ensevelis ⟶ "cuisson" cérémonielle ⟶ "consommation des ossements calcinés ;
Ennemis PREDATEURS (unokaimu)	: "dévoration" des chairs crues ⟶ "digestion" individuelle ⟶ résidus putrides rejetés.

Ces ritualisations du cannibalisme, rigoureusement opposées terme à terme, mettent donc en forme un système de représentation global qui constitue le "message" symbolique à l'oeuvre dans l'espace de communication socio-politique intercommunautaire.
C'est ainsi à travers la dissociation et la répartition rituelles des constituants biologiques et métaphysiques des morts que la mort vient à se transmuer en échange symbolique intercommunautaire. La logique symbolique des rites funéraires et "guerriers" fait du destin des corps l'enjeu d'une structure de relations socio-politiques. Inscrivant le devenir biologique dans l'ordre social, elle fait des corps morts la matière d'une réciprocité cannibale, de la mort le pivot d'un système d'échanges politiques fondateurs de l'état de société (cf. Baudrillard 1976 : 202-215).
Chaque décès se trouve ainsi inscrit à la fois dans un cycle d'échange de meurtres ("prédation" des chairs) et dans un cycle d'échange de funérailles ("consommation" des ossements) (cf. de Coppet 1970) ; chaque cadavre situé à l'intersection d'un exo-cannibalisme guerrier et d'un endo-cannibalisme funéraire.
Ces théorisations en actes du cannibalisme institutionnel permettent de cette manière l'intégration politique et symbolique des diverses figures de l'identité et de l'altérité posées par les classifications sociales yānomamë ; intégration opérée par l'articulation de rôles rituels inverses et complémentaires destinés à assurer l'élimination des constituants biologiques du défunt (chairs/ossements) et l'annulation des composantes

métaphysiques qui leur sont associées (image vitale/forme spectrale).

Ce sont, dans ce système, les deuilleurs qui, en tant que "détenteurs" de la dépouille mortelle et "oblitérateurs" de l'identité sociale du défunt, rendent possible la dissociation de son corps au sein d'un échange cannibale symbolique fondé sur l'intervention rituelle de ces "autres" proches ou lointains que sont les affins classificatoires (alliés politiques) et les non-parents (ennemis).
Les cognats du défunt font ainsi de lui un corps anonyme. Par le "travail symbolique" du deuil (lamentations, destruction des traces tangibles de l'existence passée du mort et prohibition de son nom), ils s'attachent ainsi à le dépouiller aussi méticuleusement que possible des indices rémanents de la singularité de ses relations au sein de leur univers social commun. Devenu cadavre indistinct, le défunt peut alors voir le soin de sa "dé-composition" et de l'incorporation de ses constituants réparti entre différentes figures d'altérité sociale qui trouvent ainsi le fondement idéel de leur articulation politique à la parentèle cognatique des deuilleurs (réciprocité symbolique des cycles de meurtres et de funérailles "cannibales").

Détruire les traces d'activités, les possessions du mort et prohiber l'usage de ses noms revient ici à s'efforcer d'oblitérer avant tout les relations sociales dans lesquelles se trouvaient inscrits ces objets, ces actions et ces appellations. Les deuilleurs opèrent ainsi parmi ce qui subsiste du mort une séparation symbolique entre ce qui relève du social et ce qui relève du "bio-ontologique". Dénouant le défunt des relations du réseau social immédiat dans lequel il se trouvait inscrit de son vivant (la parentèle endogame), ses cognats replacent son cadavre anonyme dans le champ de l'espace socio-politique intercommunautaire.
Le cérémonial du deuil fait ici de l'oblitération des vestiges de l'affinité et de la solidarité cognatiques le moyen d'articulation de l'alliance et de l'hostilité politiques.

Les cycles d'échanges funéraires (invitations cérémonielles) et d'échanges "guerriers" (agressions rituelles) dont il est ici question - l'armature socio-politique qui les articule aussi bien que les théories cannibales qui les sous-tendent - rendent intelligible et organisent finalement de façon simultanée le champ social intercommunautaire yãnomamë à travers l'instauration d'un continuum d'altérités socio-politiques et de réciprocités rituelles :

(voir page suivante)

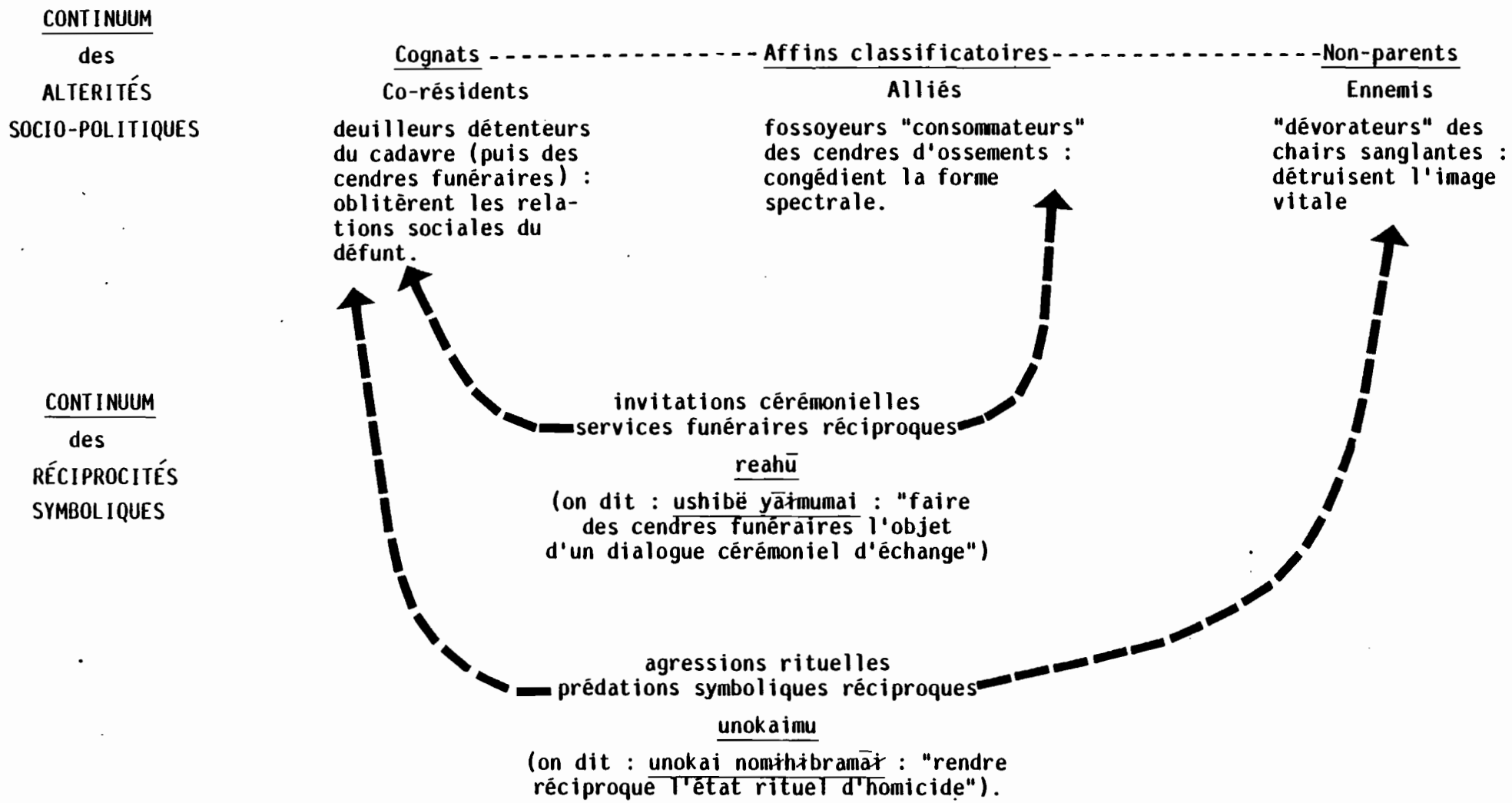

CONTINUUM
des
ALTERITÉS
SOCIO-POLITIQUES
Cognats
Affins classificatoires
Non-parents
Co-résidents
Alliés
Ennemis
deuilleurs détenteurs du cadavre (puis des cendres funéraires) : oblitèrent les relations sociales du défunt.
fossoyeurs "consommateurs" des cendres d'ossements : congédient la forme spectrale.
"dévorateurs" des chairs sanglantes : détruisent l'image vitale
CONTINUUM
des
RÉCIPROCITÉS
SYMBOLIQUES
invitations cérémonielles
services funéraires réciproques
reahū
(on dit : ushibë yāimumai : "faire des cendres funéraires l'objet d'un dialogue cérémoniel d'échange")
agressions rituelles
prédations symboliques réciproques
unokaimu
(on dit : unokai nomihibramāi : "rendre réciproque l'état rituel d'homicide").

FIGURE 26

Au soi sociologique idéal que constitue la parentèle cognatique articulée de l'intérieur par un système de réciprocité socio-économique généralisé, les Yānomamë opposent donc dans leurs rites funéraires et guerriers, d'une part, une altérité relative (affins classificatoires) articulée par une réciprocité cérémonielle dans laquelle l'échange des services et des prestations funéraires supplée à la fragilité de l'échange des épouses et des biens, et, d'autre part, une altérité absolue (non-parents) articulée par une réciprocité symbolique dans laquelle l'échange des meurtres fait écho à la négativité des échanges matrimoniaux et économiques.
Nous avons donc effectivement dans le système rituel considéré mise en forme d'un continuum d'altérités et d'un continuum de réciprocités, parallèles et complémentaires :

Cognats	Affins classificatoires	Non-parents
(Co-résidents)	(Alliés)	(Ennemis)
identité	altérité relative	altérité absolue
"réciprocité généralisée" (37)	"réciprocité équilibrée"	"réciprocité négative"
deuils réciproques	services funéraires réciproques	prédations réciproques

Tableau 20

Au niveau sociologique, nous avons plus précisément entre ces trois termes des oppositions corrélatives de la forme suivante (38) :

- réseau d'inter-mariages dense, coopération et échanges économiques constants (co-résidents),

---

(37) Typologie des réciprocités matrimoniales et économiques d'après Sahlins 1972 : 191-196.

(38) Nous renvoyons ici pour plus de détail à notre Tableau 12 supra Ch. X p. 338.

- réseau d'inter-mariages dispersés, transactions économiques sporadiques (alliés politiques),
- réciprocité matrimoniale et économique négative : mariages par capture et pillages guerriers (ennemis actuels).

Et au niveau politique :

- unité et autonomie idéales (conflits intracommunautaires occasionnels mais anomiques, menaçant l'intégrité du groupe local); absence d'agression par des moyens surnaturels (co-résidents),
- solidarité et interdépendance militaire, rivalités ritualisées sous forme de duels cérémoniels, usage de formes de sorcellerie ("amoureuse", "commune") non létales (alliés),
- incursions guerrières, usage de formes d'agressions symboliques létales ("sorcellerie guerrière", "sorcellerie par prise d'empreinte", chamanisme agressif et agression du double animal) (ennemis).

Nous conclurons maintenant cette analyse de l'interdépendance socio-politique et symbolique des rites funéraires et guerriers yānomamë par la présentation de deux longues réflexions d'un de nos meilleurs informateurs qui portent précisément sur le caractère crucial de cette articulation dans la philosophie sociale de ce groupe, et en constituent une exégèse indigène qui justifie à notre sens pleinement le rôle et l'attention que nous lui avons porté dans ce travail.

Le premier de ces énoncés est un commentaire sur le mythe d'origine de la guerre (cf. infra Annexe III, mythe 1) par lequel notre interlocuteur tentait de nous faire percevoir à la fois les relations étroites entre l'origine des rites funéraires et guerriers - donc la nécessité de les appréhender de façon conjointe - et le caractère culturellement fondateur de cette cohérence originelle :

Ōeōenë bë nɨ̄e hënɨ a në wayariha yānomamëthëbë e unokai shinō nomɨhɨarenothare... haba thëbë niyayu maōmahe... haba raruwithëbë

në yuayu tamumaōmahe... Ōeōenë bë nɨ̄e ushibë shinō thabrari kure... në yuaɨ hirabraɨ shoaokubëre... yai thë kuthaanë !... ɨ̄hɨ̄në ushibë thabrarɨnë bei e wayu hithou shoaokubëre... thabë-brari kure bë nɨ̄e riya në yuaɨ yaro... okabënë bë nɨ̄e waɨheha... bata thëbë riya wayu huu tabramāɨ yaro... haba bei thëbë ushibë thaɨbarɨomaōkubërahe ! :

"C'est seulement lorsque Ōeōe (39) fut rendu furieux par le meurtre de sa mère à l'aide de substances de sorcellerie (40) qu'il fut en état d'homicide réciproque envers ses meurtriers... aux premiers temps de l'humanité les gens ne guerroyaient pas ... les êtres humains qui furent créés en premier (41) ignoraient la vengeance... Ōeōe fut le premier à recueillir des cendres funéraires, celles de sa mère... c'est à partir de ce moment qu'il enseigna aux gens à se venger... c'était en effet un être surnaturel ! c'est après qu'il eut préparé ces cendres funéraires qu'il partit en guerre... il les avait en effet confectionnées afin de pouvoir venger sa mère... parce que des sorciers ennemis l'avaient mangée... il voulait ainsi que les ancêtres sachent aller en guerre... aux premiers temps de l'humanité les gens ne préparaient pas de cendres funéraires !".

Notre informateur se réfère donc ici au temps pré-culturel de la première humanité qu'est venu clore l'enseignement de Oeoe qui, créant le devoir de vengeance, en fit l'articulation indissociable entre agression exo-cannibale (unokaimu) et cérémonie funéraire endo-cannibale (reahū).

---

(39) Nom onomatopéique (pleurs de nouveau-né : oe ! oe ! oe !) de l'enfant mythologique qui donna origine à la guerre, à la vengeance, aux rites unokaimu et reahū.

(40) Ses agresseurs sont désignés comme des okabë ("sorciers ennemis") provenant des groupes Shamathari de l'Ouest (le mythe est censé se dérouler aux sources du Rio Parima).

(41) Cette première humanité pré-culturelle est celle des Yaroribë : les ancêtres animaux mythologiques.

Ōeōenë e thëbë në yuo tamarari tha kure... haba e thëbënë ushibë tamumaōkubërahe... haba yayë ! bata thëbë haba yayë rarutëhë thëbë ushibë thamumaōkubërahe... Ōeōenë e ushibë thabrari kure moni thënë ! ɨhɨnë bei e thëbë hiramakema... yānomamëthëbë yaaɨ tamararema... ɨhɨnë ! ai e thë kuwonëmahi ! haba e thëbë ushibë yaayu maōkubërahe... bei e thëbë shinō wabrayukubërahe... Yaroribënë bë wayukubërahe ! bei e thëbë wayukubërahe... Hewëri... Hayari... Tëbëri... bë waɨ kubërahe ! kihamë thëbënë në aibɨimābëhamë... Yaroribënë në aibɨimāwi... në aibɨimāwi... Ōeōenë e në aibɨanomɨhɨbrariyu kure... e yaithëanomɨhɨbrariyu kure... ɨnaha thëbë kuwo kubëre... bata thëbë... hwei haranë thëbë niyayuashoarayoma ! hɨ ! bei thëbë ka shëbrayodi... ! :

"C'est Ōeōe qui enseigna aux gens à se venger... les gens des premiers temps ne préparaient pas de cendres funéraires... vraiment à l'aube des temps les ancêtres qui furent créés tout au début ne confectionnaient pas de cendres funéraires... c'est Ōeōe qui le fit... c'était le seul ! c'est lui qui enseigna à le faire... oui lui ! ce ne fut pas du tout quelqu'un d'autre ! aux premiers temps les gens n'ensevelissaient pas réciproquement leurs cendres... ils se mangeaient seulement les uns et les autres... les ancêtres animaux se mangeaient réciproquement ! ils se mangeaient... ils ont mangé ainsi Chauve-Souris, Daguet rouge, Tamanoir (42)... ! là-bas où les gens se métamorphosèrent (43)... les ancêtres animaux se sont métamorphosés en venant dans notre direction... en venant dans notre direction (44)... ce fut alors que Ōeōe se transforma à son

---

(42) Personnages mythologiques tués et dévorés par leurs congénères après qu'ils se furent rendus coupables de diverses transgressions (inceste, conflit avec un beau-père (WF)), et, en conséquence, métamorphosés en animaux.

(43) Allusion au centre mythologique du territoire yānomamë : la région des sources de l'Orénoque et de divers affluents (primaires ou secondaires) du Rio Branco : Parima, Catrimani, Mucajai...

(44) Allusion à l'origine mythologique de la trajectoire migratoire qui, depuis plusieurs siècles, conduit au Brésil les

tour... il devint à son tour un être surnaturel (45)... c'est ainsi que furent les gens... les ancêtres... à partir de là et depuis lors les Yãnomamë se mirent à faire la guerre ! ah ! s'ils se mirent à faire la guerre... sans arrêt !".

Ce temps des ancêtres qui se métamorphosèrent peu à peu en animaux par suite de leur inconduite (inversion des règles culturelles actuelles) est donc avant tout ici le temps où la prédation naturelle tenait lieu de funérailles entre les humains.
Õeõe est donc venu substituer, à titre de normes fondatrices de la société et de la culture, à la fois l'état rituel d'homicide réciproque (dévoration symbolique : unokai nomɨhɨbramãɨ (46)) et la réciprocité du service funéraire (consommation symbolique : ushibë yaayu (47)) au cannibalisme "sauvage" qui régnait entre les ancêtres mythologiques.

Nous avons indiqué à plusieurs reprises au cours de ce travail comment rites funéraires et rites guerriers semblaient choisir de s'exprimer dans le registre du cannibalisme tout en s'efforçant de s'en démarquer au plus près, en quelque sorte de l'intérieur. Le cannibalisme "sauvage" qui hante ces rites, et par rapport auquel ils se posent en s'opposant, demeurait pour nous, bien que nous y ayons fait allusion, comme une sorte de filigrane négatif ; il demeurait un cannibalisme "naturel" dont l'existence symbolique n'était peu ou prou que déductive. Les propos que nous venons de rapporter lui rendent enfin sa pleine expression : rites guerriers et rites funéraires s'opposent conjointement au cannibalisme sans règles des Yaroribë,

---

(suite 44) Yãnomamë de la chaîne de la Parima aux basses terres de la rive droite du bassin du Rio Branco.

(45) Sur les modalités de cette métamorphose, voir le texte du mythe : infra Annexe III, mythe 1.

(46) "Rendre réciproque l'état rituel d'homicide".

(47) "Ensevelir (griller) réciproquement les cendres funéraires".

ancêtres animaux de la première humanité mythologique, comme des figurations institutionnelles de cette prédation naturelle et s'opposent entre eux par l'affinité relative de leurs connotations avec elle : "dévoration" guerrière de chairs sanglantes dans l'unokaimu ; "consommation" funéraire d'ossements calcinés dans le reahū.

Ces oppositions se construisent essentiellement, nous l'avons vu, dans un registre de métaphores "para-culinaires" : distingués de la prédation naturelle sur le mode d'une transposition institutionnelle figurée, exo-cannibalisme "guerrier" et endo-cannibalisme funéraire se trouvent simultanément, mais de façon inverse, mis en corrélation et en opposition avec l'alimentation "profane". Le rite d'homicide entoure ainsi la "digestion" des chairs sanglantes de la victime d'un ensemble d'opérations "anti-culinaires" (cf. supra Ch. XI pp. 372-374) tandis que le rite funéraire entoure la "consommation" des ossements incinérés du défunt d'un ensemble d'opérations "hyper-culinaires" (cf. supra Ch. XII.4 pp. 524-526).

S'ils imputent la pratique d'un cannibalisme "sauvage" à leurs ancêtres mythologiques, les Yānomamë l'attribuent également volontiers, dans le monde actuel, aux ethnies différentes de la leur. Ainsi, lorsqu'ils souhaitent souligner l'inhumanité des populations qui entouraient leur territoire dans le passé (et pour certaines jusqu'au début du XXe siècle), les Yānomamë se montrent prolixes sur leurs révoltantes habitudes anthropophages : ce sont des naikiribë, des "êtres surnaturels (monstrueux) affamés de chair humaine". Ils les accusent par ailleurs simultanément d'ignorer les normes funéraires qui distinguent pour eux l'état de société (humanité) de l'état de nature (animalité) : ūbë mano yaa+ tamumishoaomahe... bë hoyabëretayu :

"ils ignorent depuis toujours l'usage de la crémation funéraire des ossements... ils les jettent simplement au loin".

Nous retrouvons donc avec précision dans ce nouveau contexte la transformation symbolique qui oppose du mythe au rite le cannibalisme sans règles des ancêtres animaux (chairs dévorées/ossements jetés) et le "cannibalisme" institutionnel des humains actuels (chairs "dévorées" à travers le rite d'homicide/ossements

"consommés" dans le rite funéraire).
A ceci près que les non-Yānomamë tiennent ici dans l'ailleurs le rôle que les ancêtres animaux se voyaient conférer dans l'autrefois. L'"omophagie" rituelle des ennemis et la "nécrophagie" cérémonielle des alliés politiques constituent des formes culturellement valorisées du cannibalisme, internes au temps et à l'espace de la société, qui s'opposent à ce titre drastiquement à l'ignominie de cet autre cannibalisme - le cannibalisme des autres - anthropophagie "sauvage" reléguée dans l'ailleurs et l'autrefois.
La théorie yānomamë construit donc en cela un véritable "triangle para-culinaire" du cannibalisme (cf. Lévi-Strauss 1968 : 406) :

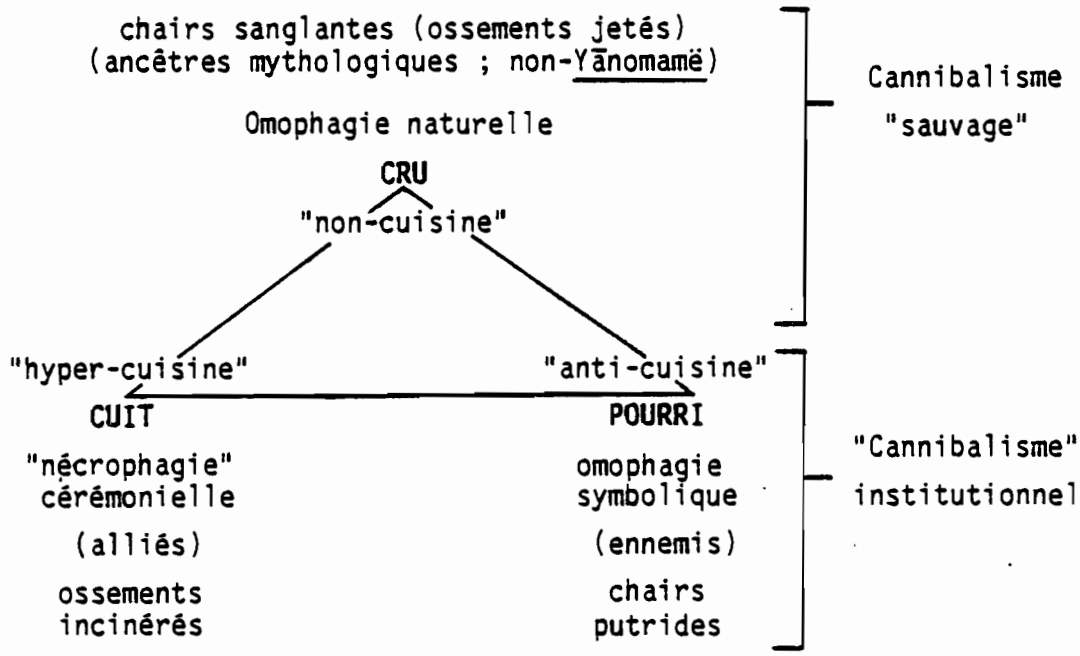


FIGURE 27 (48)

La théorie du cannibalisme à l'oeuvre dans la mythologie et les rites évoqués constitue donc une véritable réflexion philosophique sur la nature et les degrés de l'altérité socio-politique, inter-ethnique et ontologique qui informe les relations entretenues par tout groupe yānomamë avec les catégories qui y sont distinguées

- les affins classificatoires sont des alliés politiques dont on "consomme" cérémoniellement les ossements incinérés ;

---

(48) Dans cette constellation de "recettes" cannibales le cannibalisme "sauvage" s'oppose par ailleurs génériquement à l'alimentation humaine "profane" tandis que le cannibalisme institutionnel des affins classificatoires et des ennemis s'oppose à celui des cognats qui est une transposition sociologique du cannibalisme : "manger la trace du mort" (cf. supra p. 436 note 36)

- les non-parents sont des antagonistes politiques dont on dévore symboliquement la chair putride ;

- les ancêtres mythologiques cannibales sont devenus le gibier que l'on mange actuellement (animaux dont on doit conserver les ossements au-dessus de son foyer sous peine de voir disparaître leurs congénères (49)) ;

- les non-Yãnomamë actuels sont des cannibales qui tuent et dévorent effectivement les humains comme du gibier (et qui jettent leurs ossements dans l'eau faisant ainsi réapparaître sans cesse leurs revenants (50)).

Cette philosophie associe ainsi de manière indissociable modalités du cannibalisme et degrés de l'altérité (sociale, inter-ethnique, ontologique) pour définir en négatif le cercle rassurant de l'identité formé par la parentèle bilatérale idéalement associée au groupe local.
Cercle endogame des cognats où règne l'interdépendance étroite dans la production et la reproduction sociale, hanté par l'univers des "autres" (yayo thëbë) (51), parents ambigus ou non-parents, où règne un cannibalisme plus ou moins "civilisé" suivant qu'ils se trouvent plus ou moins associés matrimonialement et économiquement. Cercle de l'influence politique associée à la parenté, univers de la violence politique associée au rituel.

---

(49) On craint de les laisser "pourrir" à l'humidité et au froid du sol de la forêt.

(50) Les ennemis "civilisés" permettent toujours aux proches de leurs victimes de récupérer leurs ossements. Ils les recueillent même parfois pour que leurs parents puissent venir les récupérer chez eux (cf. Biocca 1968 : 269-270). Jeter des ossements d'ennemis est mentionné comme une dangereuse incongruité qui dénote la férocité inhumaine de ses auteurs.

(51) Il s'agit là d'une catégorie contextuelle qui ne peut servir à désigner l'univers social intercommunautaire comme une totalité que dans son opposition à la parentèle cognatique.

Le système rituel dont nous venons de proposer l'analyse (rite guerrier/rite funéraire) constitue donc stricto sensu un "agencement d'idées organisationnelles" (Leach (1966) 1968 : 34) (52) qui fonde comme totalité intellectuelle et pratique la culture et la société yānomamë par une philosophie en actes de l'altérité cannibale.
Il élabore ainsi au sein d'indissociables structures "de code" et "de réseau", un complexe espace social de communication intercommunautaire intégrateur d'une multiplicité de "savoirs" conceptuels et symboliques (classifications socio-politiques, théorie de l'agression, des composantes de la personne et des substances corporelles...). Il est donc à la fois le moyen et le moment stratégique d'actualisation cognitive de la cohérence virtuelle de ces "savoirs" et de la coalescence pratique de leurs implications socio-politiques.
Le cannibalisme rituel yānomamë doit avant tout ainsi être vu comme une philosophie politique ; philosophie politique du cannibalisme, philosophie cannibale du politique.
Comme l'écrit Baudrillard, en l'occurrence, "les cannibales, eux, ne prétendent pas du tout vivre à l'état de nature ou selon leur désir, ils prétendent tout simplement, par leur cannibalisme, vivre en société" (1976 : 212).

---

(52) La citation complète d'où est extraite cette expression est la suivante : "De mon point de vue, ce groupe de croyances et d'attitudes trobriandaises forme un "agencement d'idées organisationnelles" - il spécifie une série de catégories entre lesquelles il établit des relations particulières, comme dans une équation algébrique".
C'est une telle approche théorique que nous avons tenté d'utiliser dans notre interprétation du système que forment rite guerrier et rite funéraire yānomamë, en proposant d'y distinguer des "propriétés de code" et des "propriétés de réseau" (différenciation des catégories socio-politiques et théorie de la réciprocité "cannibale" qui les articule).

QUATRIÈME PARTIE : TEMPS DU SANG, TEMPS DES CENDRES.

CANNIBALISMES SYMBOLIQUES ET THÉORIES DE LA PÉRIODICITÉ

CHAPITRE XIII - HOMICIDE ET MENSTRUATION : ÉCOULEMENT DU SANG, ÉCOULEMENT DU TEMPS

Nos deux chapitres précédents nous ont permis de mettre à jour dans le système rituel analysé (rite d'homicide, rite funéraire) l'élaboration d'une structure de communication complexe qui constitue à notre sens simultanément l'organisation et la représentation de l'espace social yānomamë.
Nous avons ainsi proposé de voir dans cette structure rituelle le cadre intellectuel et pratique d'une mise en ordre et d'une mise en oeuvre de la dynamique des relations politiques intercommunautaires.
Comme si nous avions affaire ici à un système politique voué à n'être actualisé qu'à titre de rouage du dispositif rituel qui articule les conditions symboliques de son existence.
L'analyse présentée jusqu'ici est cependant loin d'épuiser la complexité des dimensions de l'"idéo-logique" cristallisée par les deux rites auxquels elle s'est attachée. Plusieurs thèmes importants s'y sont en effet trouvés incidemment abordés pour y demeurer inexplorés et notamment des thèmes qui relèvent d'une théorie générale de la périodicité biologique et sociale : sénescence prématurée dans le rite d'homicide ; retour des spectres dans le rite funéraire.

Le présent chapitre et le suivant auront précisément pour objet d'entreprendre une analyse approfondie de cette théorie dont la configuration est directement pertinente au propos que nous avons développé jusqu'ici (1).

---

(1) Parmi les thèmes qui demeureront inexplorés dans le système rituel considéré, il convient de mentionner en particulier le symbolisme du rapport entre les sexes, celui de la chasse et celui des chants hēa dans le reahū. Malgré leur intérêt dans le cadre de notre problématique, en ce qu'ils intègrent au sein du dispositif politico-rituel des contraintes symboliques tenant à la production économique, ils nous entraîneraient trop loi des préoccupations centrales de ce travail, par l'analyse de l'économie yānomamë qu'ils imposeraient de présenter pour être rigoureusement traités.

Nous souhaitons ainsi montrer que si le système rituel étudié met en forme une théorie cannibale de l'altérité et de la réciprocité qui instaure les conditions symboliques d'existence du système politique intercommunautaire, et donc de l'état de société, il articule également une théorie de la périodicité biologique, sociale et cosmologique qui instaure les conditions symboliques de sa permanence, donc les moyens idéels de sa reproduction.
Nous aurions ainsi :

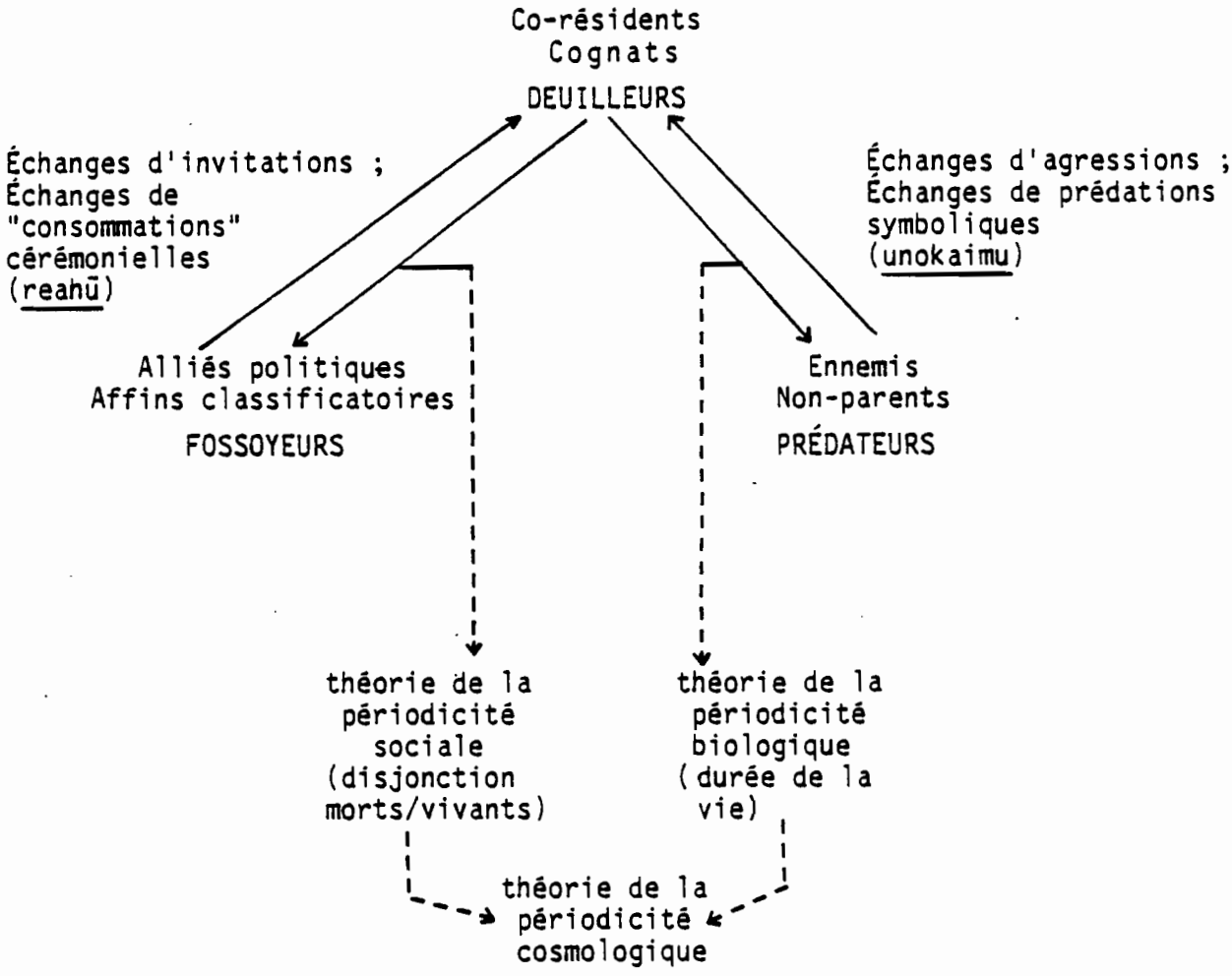


FIGURE 28

Le présent chapitre sera en premier lieu consacré au rapport entre théorie de la réciprocité des prédations symboliques (unokai nomɨhɨbraɨ) et théorie de la périodicité biologique tel qu'il est articulé dans les exégèses associées au rite des meurtriers.

Beaucoup de sociétés des basses terres sud-américaines (2) entourent les situations de contact avec le sang humain (perdu ou versé) de prescriptions et de prohibitions rituelles rigoureuses. La société yānomamë ne déroge pas à cette récurrence. Sang réellement ou symboliquement versé par les hommes (agressions guerrières, agressions maléfiques) et écoulement du sang féminin (menstrues, lochies) se trouvent ainsi associés en des pratiques rituelles aux correspondances symboliques étroites (3).

Nous décrirons donc ici - après quelques notes sur l'ethno-physiologie de la menstruation - le rite de puberté féminin yānomamë avant de reprendre, à des fins comparatives, plusieurs points succinctement évoqués dans notre présentation du rite d'homicide (supra Ch. XI).

Ethno-physiologie de la menstruation

Le phénomène biologique de la menstruation féminine est conçu par les Yānomamë comme le résultat d'un processus périodique de concentration excessive du sang dans le coeur (amo mashikobë) provoquant sa rupture (ou celle d'un canal spécifique y attenant (4)) et un épanchement à travers le corps jusqu'au vagin.

On dit ainsi :

iyē orayutëhë... bei amo mashikobë bɨtɨmanitëhë a hɨtɨrayu... iyē a bëshëashoabrari... iyē a yōrayu bei ōshihamë... bei naha a hwaetorerayu... :

---

(2) Voir par exemple Menget 1984 : 6-7 (à propos des Tchicão, groupe caribe), Carneiro da Cunha 1978 : 54, 100-104 (à propos des Kraho, groupe gê), et Lévi-Strauss 1968 : 87 (à propos des Cashinawa, groupe pano) : .." ... la guerre, sociologiquement sanglante pour les hommes, alors que la fécondité est physiologiquement sanglante pour les femmes."...

(3) Voir sur les Yanōmamɨ : Biocca 1968 : 94-98, 138-139 et Lizot 1976 : 104-108, 1985 : 105-111 ; sur les Sanɨma : Colchester 1982 : 432-436.

(4) Canal qui relierait le coeur au vagin (cf. supra Ch. VIII p. 246 note 9).

"lorsque le sang augmente de volume... lorsque le coeur s'enfle et se déchire... le sang se met alors à s'épancher... il s'écoule verticalement à l'intérieur du corps pour sortir dans le vagin...".
Le flux menstruel relève donc pour les Yānomamë d'une augmentation périodique du sang féminin dont le surcroît s'écoule par une blessure intérieure spontanée et cyclique (hɨtɨhɨtɨmu... kōmakōmamu : "la déchirure et la cicatrisation se répètent sans cesse").
La première menstruation a lieu, selon les Yānomamë, lorsque les seins de la jeune fille "deviennent lâches" (suumukë ihebrutëhë), "lorsque son vagin veut s'ouvrir" (naka horebru bihiotëhë (5)). Son sang - dilué (ehereshi) durant l'enfance - atteint alors sa "maturité" (volume, couleur, consistance) et commence à "amollir le vagin" (bei na iyēnë ëbëhëbru) qui devient ainsi "mûr" (na thatherayu) (6).

Le rite de puberté féminin yɨ̄bɨmu : ouverture

Dès les premiers indices de la menstruation (7), les parents de la jeune fille s'empressent d'édifier, au fond de leur foyer domestique, un enclos de feuilles : hikoroenahi (8) destiné à permettre sa réclusion (hikorobu : litt. "porter recluse") durant une dizaine de jours.
Cet enclos est fabriqué à l'aide de lianes attachées aux poteaux

---

(5) Une jeune fille vierge est désignée par l'expression kōmi thë : litt. "une personne fermée".

(6) Impubère, la jeune fille est "crue" (riye).

(7) Douleurs prémenstruelles, premier écoulement, plaintes et pleurs de la jeune fille.

(8) Feuilles yɨ̄bɨhanakë ("feuilles de menstruation") de l'arbuste yɨ̄bɨhi ("arbre de menstruation") (feuilles fines, suspendues sous leur pétiole dont - selon Fuentes 1980 : 75 - les Yanomami "disent qu'elles ont sommeil".

de la maison sur lesquelles sont suspendues des branches fourchues de l'arbuste yɨ̄bɨ̄hi (Scorocea guyanensis) (9).
La désignation de cet enclos mérite ici une remarque. Nommé habituellement par un simple terme descriptif ("enclos de réclusion") il est très couramment dénoté aussi par le mot hebuku qui spécifie très clairement la valeur symbolique qui lui est conférée. hebuku désigne en effet stricto sensu le tapis de feuilles disposé sur le sol par les chasseurs pour découper le gibier et recueillir ainsi son sang.
L'enclos de réclusion du rite de puberté féminin constitue donc aux yeux des Yānomamë avant tout un moyen de protection rituel de la communauté contre les propriétés néfastes du flux menstruel, de la même façon que le tapis de feuilles permet d'éviter le contact des personnes avec le sang décomposé du gibier sur le sol (10). Par ailleurs, si l'enclos de réclusion est associé au feuillage utilisé pour le découpage du gibier, le sang de la première menstruation est lui-même explicitement mis en relation avec le sang d'un animal découpé : roo tutotëhë na iye waroho mahi... yaro iyē kurenaha iyēiyēbë braukuha a roo... : "lorsque la menstruation est très récente le sang est très abondant... comme le sang d'un gibier, elle (la jeune fille) est assise dans les matières sanglantes largement répandues".

Le danger de pollution des menstrues se manifeste avant tout - comme celui du sang versé des ennemis - sous la forme d'une odeur délétère (iyē riya ūkūmūri mahi : "le sang dégage une odeur écoeurante"). Mais, à la différence du sang des ennemis, le sang des femmes est avant tout redouté pour le danger de subversion de l'ordre cosmo-météorologique auquel il expose la communauté.

---

(9) Cet arbuste est quelquefois remplacé, faute d'être disponible dans certaines régions, par de simples feuilles de palmier.

(10) Nous avons vu dans une logique similaire que par une cuisson intensive du gibier, les Yānomamë souhaitent y faire disparaître toute trace d'un sang qu'ils associent à l'image vitale vindicative des animaux (supra Ch. XI p. 373).

Les Yānomamë disent ainsi mettre en réclusion les jeunes filles menstruées pour la première fois (yɨ̄bɨ thë) afin d'éviter une métamorphose destructrice de la surface terrestre, de se prémunir contre l'irruption d'un déluge céleste ou chtonien et de préserver l'alternance du jour et de la nuit :
urihi në aibëeɨ maōbë... maa a keɨshiiwani maōbë... mā u a ōkishiiwani maōbë... thë në ruëɨshiiwani maōbë ! thuwëbë yɨ̄bɨ hikorobumaōtëhë thëbë shiiwanirayu :
"on met en réclusion les jeunes filles menstruées pour que le sol de la forêt ne se métamorphose pas... pour que la pluie ne tombe pas de façon incessante... pour que les eaux ne soient pas toujours en crue... pour que le temps ne soit pas toujours couvert ! si on ne les mettait pas en réclusion les gens se métamorphoseraient".
D'où, durant la saison des pluies, lorsque le jour tarde à se lever sous un ciel plombé, une des plaisanteries favorites des hommes yānomamë qui s'exclament à la cantonnade : tɨtɨ ! ai thë thuwë a yɨ̄bɨmu ! wamakë shio taɨ nëhë mi ! :
"il fait nuit ! une femme doit avoir ses premières règles ! vérifiez l'arrière-train de toutes (les jeunes filles) sans exception !".
On dit en effet que "lorsque les femmes ont le vagin sanglant le jour ne se lève pas" : thuwëbë shio iyēotëhë haruimi.
Les Yānomamë pensent que l'odeur du premier sang menstruel (riya yɨ̄bɨsibëri), s'il n'était médiatisé par la réclusion pubertaire, provoquerait le courroux de Maahi, "l'Arbre de la pluie" (11) : thuwëbë na iyē huutëhë... na iyē risihiritëhë Maahinë a wayarayu ! :
"lorsque les femmes se déplacent avec le vagin sanglant l'Arbre

---

(11) Il s'agit d'un arbre gigantesque censé s'élever "là où est planté l'aval du ciel" (mɨsi koro shatiobëha), point de jonction entre le disque terrestre et la voute céleste. C'est de ses feuilles couvertes de rosée (spécialement à l'époque de sa fructification) que tombe la pluie. Sous ses racines se trouve un lac souterrain Moturari d'où jaillissent toutes les eaux des rivières (depuis que l'écorce terrestre a été percée par Omamë, le démiurge). Autour de Maahi règnent une obscurité (temps perpétuellement couvert) et une humidité permanente qui rendent à son abord le sol boueux et "pourri".

de la pluie sent l'odeur du sang vaginal et cela le rend furieux !",... thëbë shiiwanimãɨ bihio... mã unë thëbë karemãɨ bihio... : "il veut (alors) métamorphoser les gens... les faire emporter par les eaux...".
On trouvera en annexe (III, mythe 4) une version du mythe d'origine des étrangers qui relate précisément comment, à l'ouverture d'un enclos de réclusion pubertaire, une communauté yãnomamë (les Hayowaritheribë, "habitants de la colline Hayowari") s'est trouvée emportée dans l'obscurité par un déluge chtonien (12) qui a détruit l'écorce terrestre au-dessous de son habitation. L'absence de réclusion pubertaire a ainsi, pour les Yãnomamë, effet d'étendre au monde humain les caractéristiques du monde obscur (indistinction nuit/jour) et "pourri" (urihi tare) qui entoure l'"Arbre de la pluie" (13).

Un écoulement de sang non médiatisé par la protection rituelle de l'enclos pubertaire est donc censé produire simultanément un dérèglement de la périodicité saisonnière (pluies et crues permanentes) et une altération de la périodicité quotidienne (soleil indéfiniment voilé).
Le sang, vecteur de la décomposition biologique (cf. supra Ch. XI p. 349), devient ici l'agent d'une "corruption météorologique" de l'univers.

Laissant provisoirement de côté ces premières considérations sur la périodicité, nous aborderons maintenant l'examen des menaces que fait peser l'inobservance des interdits rituels de la puberté féminine cette fois non plus sur la communauté, mais sur la recluse elle-même.
Dans la hutte menstruelle, au début de la réclusion (na'iyẽ mahiotëhë : "le temps durant lequel le sang du vagin est abondant"), la jeune fille est assise sur trois pièces de bois (14)

---

(12) La colère de Maahi se manifeste par une pluie incessante (déluge céleste) ou par une crue exceptionnelle (déluge chtonien) due à l'irruption des eaux de Moturari, le lac souterrain où baignent ses racines.

(13) Sur le symbolisme du "monde pourri" voir Lévi-Strauss 1964 : 299-300.

(14) Simples morceaux de bois de chauffage plus ou moins plats.

disposées à plat sur le sol, adossée à son hamac de liane (15), les bras croisés (poings fermés sous les aisselles ou sous les seins) et les jambes étendues, légèrement pliées, les pieds reposant sur une bûche. On considère ainsi que si la jeune fille menstruée se déplaçait, elle se transformerait en cervidé (hayabrariyu) (16) ; que l'usage d'un hamac de coton lui riderait la peau (si waēkebrariyu) ; que le contact direct avec le sol lui rendrait les fesses molles (siosikë thatherayu) et lui allongerait les lèvres de la vulve (nakasikë rabarayu) ; que si elle ne soutenait pas ses seins, ils s'affaisseraient (suumukë ihebrariyu) ; que ses mains maintenues ouvertes se transformeraient en ongles de tatou géant (Tērēmabrariyu (17)).
Elle ne doit porter aucune parure : des brassards de coton laisseraient des marques de resserrement sur les muscles de ses bras (bokobë enihirayu) ; des ornements fichés dans le lobe de ses oreilles, dans son septum nasal ou au bord de ses lèvres, provoqueraient le pourrissement des chairs.
Il lui est imposé de se gratter avec un fragment de bois pour éviter que le contact de ses ongles sur la peau n'y provoque des lésions cutanées incurables (washia)...
Sa mère doit également entretenir auprès d'elle un feu abondant et constant "pour fumer... pour sécher rapidement le sang de son vagin" (na iyē rōkoi robe ! na wehe+ robe !) sous peine de la voir s'exposer à une métamorphose indésirable (wahati b+r+otëhë shiiwanimā+) ; feu qu'elle ne devra pas attiser en soufflant afin de ne pas provoquer un allongement démesuré de sa lèvre supérieure (h+sho rabarayu).
Elle doit également observer un mutisme presque total ou n'exprimer, le plus laconiquement possible et en chuchotant, que des besoins élémentaires : élever la voix ou parler sans retenue

---

(15) masiki (confectionné avec des brins de la liane Heteropsis jenmanii).

(16) Voir le mythe d'origine des étrangers infra Annexe III, mythe 4.

(17) Voir le mythe "Tērēmë a la jeune fille cannibale", infra Annexe III, mythe 5.

déformerait sa bouche en en étirant les commissures vers le bas (kahikë ayawarayu). Ses yeux doivent rester fixés devant elle sur le sol ou sur la pointe de ses pieds pour éviter qu'elle ne se trouve affectée d'un strabisme (mamobë akererayu) que provoqueraient inéluctablement leurs mouvements désordonnés (mamobë biyëkëotëhë).
Elle est enfin soumise à des "manières de table" spécifiques et à des restrictions alimentaires très strictes.
Elle ne peut ainsi porter sa nourriture à sa bouche qu'à l'aide d'éclats de bois ou de bâtonnets. Elle ne peut boire - uniquement un peu d'eau chaude (18) - qu'à l'aide d'un chalumeau confectionné dans un tube de roseau afin de protéger sa dentition du contact avec le liquide et d'éviter ainsi son déchaussement (nakë ihebrariyu).
Les reliefs de ses repas doivent être jetés dans le feu; en tout autre endroit elle mettrait sa vie en péril. Ces repas, très frugaux (19), sont essentiellement composés de petits poissons (yarakaasikë) cuits dans des paquets de feuilles et de bananes plantains cuites sur la braise (dans leur peau).
Un tel jeûne plonge en général la jeune fille recluse dans un état de faiblesse extrême :

nɨ̄ebënë shinō yamāɨthare... moni... yayothëbënë yamāɨimihe... ɨnaha tete yëɨshiiwaninomai... ɨnaha moni kuratha wariwi në tete a kōrayu... mā u yobi kowariwi... hwei yuribë wī̄sibë wariwi... në tete a kōrayu... ɨnaha e kuwa yaro ohinë bei thëbë në aibɨmāɨthare... bei hɨko ōshi mi... utitimahibrariyu... tete kuwoshiiwanitëhë... :
"ce sont seulement leurs mères qui les nourrissent... d'autres personnes ne les nourrissent pas... ainsi elles mangent très peu pendant longtemps... elles mangent un peu de banane plantain

---

(18) moni mā ubë yobi kowaɨthare : "elle ne boit qu'un peu d'eau chaude" (eau chauffée dans une calebasse en y plongeant un tison).

(19) Les aliments qui les constituent doivent être à peine grignotés avant d'être jetés dans le feu. Ils sont préparés par la mère de la jeune fille.

puis longtemps après elles boivent un peu d'eau chaude... elles mangent quelques petits poissons... il passe encore un temps assez long... c'est à cause de cela que, sous l'effet de la faim, les jeunes filles recluses sont dans un état second... "l'intérieur de leur corps" est vide... elles deviennent très faibles... lorsque cela dure longtemps...".

- a hikoroshiiwanitëhë... në teteotëhë... romihibë mahibrariyu ... waitaro ! huubroimi... yëɨmi yaro ! ohinë... tɨtɨtɨtɨdinë bihi mohoti ! :

"lorsqu'elles sont restées sans arrêt recluses... pendant longtemps... elles deviennent très maigres... elles sont étiques ! elles ont de la difficulté à marcher... parce qu'elles ne mangent pas ! sous l'effet du jeûne et de leur réclusion dans l'obscurité elles demeurent dans un état d'hébétude".

On notera ici que dans les trois ou quatre premiers jours de la menstruation, jeûne et immobilité dans l'enclos de réclusion doivent être absolus : la jeune fille ne boit que de l'eau et passe la plupart de son temps assise sur des bûches, le dos appuyé à son hamac surbaissé. Elle ne pourra s'y étendre brièvement que lorsque l'engourdissement de ses membres deviendra insupportable (ūkë rakaimirayutëhë a uë bɨrɨoashoaki). Par la suite, elle pourra s'alimenter un peu (petits poissons/bananes) et même sortir, à la tombée de la nuit et sous la surveillance de sa mère, pour satisfaire ses besoins naturels (20).

Le rite de première menstruation yɨ̄bɨmu : ouverture (variante en forêt)

Il est évidemment très fréquent que les jeunes filles yānomamë aient leurs premières règles lors de déplacements en forêt (expéditions de collecte ou de chasse collectives, voyages...). Les prohibitions et les prescriptions du rite yɨ̄bɨmu

---

(20) Durant ces quatre premiers jours elle urinera dans la hutte menstruelle et y déféquera sur des feuilles que sa mère jettera à l'extérieur.

subissent dans ce cas un certain nombre de modifications, d'aménagements pratiques qui sont autant de variantes symboliques, dont nous décrirons ici brièvement les caractéristiques spécifiques.

Dès qu'il constate les premiers indices de la menstruation, le père de la jeune fille prévient immédiatement ses compagnons : iba tuushia a në aibɨrayoma ! : "ma fille est devenue autre !".

La jeune fille doit dès ce moment, alors que les voyageurs s'arrêtent sur place, sortir du chemin pour s'accroupir au pied d'un gros arbre aux larges racines aériennes contre lesquelles elle dissimule son visage appuyé sur ses bras croisés (mohe boki).

Il s'agit là à l'évidence d'un substitut métaphorique de la réclusion qui en inverse cependant le procédé (recluse soustraite aux yeux de la communauté dans le premier cas, communauté soustraite aux yeux de la recluse dans le second) tout en en conservant les objectifs symboliques : cette dissimulation demeure là encore destinée à prévenir le déclenchement du type de cataclysme cosmo-météorologique décrit dans nos pages précédentes.

Les voyageurs se remettent ensuite en marche à la recherche d'un endroit propice à l'établissement d'un camp forestier. Débarassée par sa mère de tous ses ornements, la jeune fille menstruée suit alors en sa compagnie le groupe à distance (autre forme de réclusion) (21).

Arrivée près du campement, elle reprend sa position accroupie en dissimulant son visage dans ses bras pliés, appuyés sur les racines d'un grand arbre.

Son père avise de nouveau le groupe : iba tuushia ya hikorobubarɨo waiha yamakë shuruku kō ! :

"je vais d'abord mettre ma fille en réclusion, nous voyagerons ensuite à nouveau !".

---

(21) Elle sera également marquée de trois taches de teinture vermillon de roucou (sur les pommettes et le front) qui rappellent celles dont s'ornent les meurtriers à la fin de leur propre réclusion. Nous reviendrons sur le rôle du roucou dans le rite de menstruation lorsque nous en décrirons la clôture (infra pp. 581-582).

Il édifie alors une hutte menstruelle accolée à l'abri forestier triangulaire dans lequel il s'installera avec son épouse. La jeune fille menstruée y observera ainsi "normalement" le rite yɨ̄bɨmu. A chaque changement de campement éventuel, la jeune fille se trouvera astreinte aux mêmes règles de conduite : dissimulation près d'un arbre aux arrêts des voyageurs en forêt ; marche, nue et à distance, lorsque le groupe se déplace ; réclusion au campement en fin de journée.

Le rite de première menstruation yɨ̄bɨmu : clôture

Au bout des quatre premiers jours, on considère que "le vagin de la jeune fille commence à sécher" (yɨ̄bɨ thë na weheimatayu). La réclusion se poursuit cependant pour compléter ce processus biologique sur le plan symbolique durant environ une semaine (a titio bɨo shoa : "elle est recluse encore simplement"). Lorsque le feuillage qui forme la paroi de la hutte menstruelle est désséché, les anciens de la communauté s'exclament alors à l'adresse de la mère de la jeune fille : yɨ̄bɨ̄ wa hanabë hoyaɨhaɨo ! teteahikirayoma ! : "il faut défaire rapidement les (parois de) feuilles de menstruation ! la réclusion a duré assez longtemps !".

Celle-ci s'exécute en découvrant peu à peu sa fille amaigrie dont la peau, à l'abri du soleil, s'est éclaircie. Elle lui donne un bain d'eau chaude à l'aide d'une calebasse puis l'orne de peintures corporelles à la teinture de roucou. Les motifs de cette peinture sont - dans un premier temps au moins - exclusivement des lignes parallèles verticales : sherirano (associée à une bonne croissance (cf. infra note 22).
La teinture de roucou est considérée ici comme propice à "sécher le vagin" de la jeune fille qui n'est pas, malgré sa sortie, tout-à-fait considérée comme symboliquement "mûre" : wakërayutëhë a na shinō yayë weheahuru :
"c'est lorsqu'on la peint en vermillon que la jeune fille voit son vagin véritablement s'assécher".
Elle se trouve en fait maintenue soigneusement en marge de la culture et de la société pendant quelques temps encore.

Elle demeure ainsi toujours privée d'ornements : hanakë hoya-tutotëhë kōthō shinō rabu shoa :
"lorsque l'on vient de jeter les feuilles de menstruation la jeune fille ne porte encore pour un temps qu'une cordelette de coton autour de la ceinture".
Cette cordelette est portée autour de la taille depuis la naissance. Elle distingue - avec la coupe de cheveux circulaire he hanuno - la nudité humaine (culturelle) de la nudité animale (naturelle) mais s'oppose aux autres ornements de coton (brassards waobë, tablier pubien besimakë) qui ne sont portés constamment qu'à partir de la puberté, marquant ainsi l'entrée à part entière dans la société. La jeune fille récemment menstruée, bien qu'elle ait quitté l'enclos de réclusion, doit donc rester "nue" ; elle doit également s'abstenir de toute relation sociale : a në nabë shoa : "elle démontre toujours de l'hostilité" (attitude contrainte, asociale).
Ce n'est que plus tard, devenue "sèche" (weherayu) et "mûre" (thatherayu) sous l'action des peintures corporelles dont l'orne régulièrement sa mère, après avoir repris une corpulence satisfaisante (witakorayu) en s'alimentant à nouveau normalement, qu'elle pourra être définitivement (ré-)intégrée dans la société.
Elle sera alors parée, toujours par sa mère, de peintures corporelles variées correspondant au code général de l'esthétique cérémonielle yānomamë, dont en particulier des motifs turumamo (taches circulaires), yākano (sinusoïdes), onimamo (traits courts), rohahano (cercles), yawetano (demi-cercles), awetano (motifs en V) (22).

---

(22) Il s'agit donc ici de lignes brisées, sinueuses, angulaires, circulaires... qui s'opposent aux lignes droites parallèles (verticales) : sherirano seules permises pour l'ornementation de la période transitoire (entre la fin de la réclusion et la socialisation) durant laquelle le corps de la jeune fille est considéré comme encore malléable. Nous avons ainsi : liminarité/sociabilité, peintures corporelles linéaires/peintures corporelles non-linéaires... L'utilisation de lignes brisées ou sinueuses durant la période de liminarité post-pubertaire entraînerait des déformations corporelles.

Elle aura le droit de porter un tablier pubien et des brassards de coton neufs. On lui coupera les cheveux (23) selon la coupe traditionnelle "au bol" (avec une petite tonsure, cinq centimètres de diamètre environ, sur le sinciput : hwesika roti). Elle pourra à partir de ce moment rendre des visites, notamment à ses cousines croisées (natihibë) avec lesquelles elle est liée par une relation "à plaisanterie" ; elle pourra "faire la belle" (matihimu) et reprendre une vie normale ou plutôt, commencer une vie sociale à part entière (24).

Après avoir décrit les grandes lignes du rite yɨ̄bɨmu qui marque la puberté féminine - et avant d'en proposer une analyse - il nous reste à dire quelques mots des conséquences génériques de l'inobservance de ses prescriptions et restrictions pour la recluse (nous en avons décrit un certain nombre de conséquences spécifiques supra pp. 577-578).
Nous laisserons ici une nouvelle fois la parole à nos informateurs qui établissent d'abord une corrélation entre réclusion écourtée et sénescence prématurée :
karobraɨ robeotëhë... uë titiotëhë hoshimabramāɨ thare... thuwëbataɨ robe ! :
"lorsqu'on ouvre rapidement (la hutte menstruelle)... lorsque la réclusion est de courte durée cela "détériore"... cela fait rapidement devenir une vieille femme !".
Accélération de la durée de la vie individuelle qu'attestaient déjà implicitement les dangers imputés à l'infraction des interdits de contact, de mouvement et d'alimentation du rite yɨ̄bɨ̄mu : perte des dents, rides, flaccidité de la peau, déformations corporelles... et que réaffirme - avec une redondance on ne peut plus explicite - la croyance dont nous reproduisons

---

(23) On dit que couper les cheveux immédiatement au sortir de la hutte menstruelle émousserait le fil des ciseaux (dents de piranha, lame de bambou dans le passé).

(24) La fin du rite de puberté féminin n'est pas marquée chez les Yānomamë, comme chez les Yanōmamɨ, par une cérémonie collective autour de la jeune fille nubile (voir Lizot 1976 : 108 et 1985 : 107).

ici les termes : yɨ̄bɨ huutëhë kama ushibë në borebɨ tari... kobenabë kurenaha taritëhë nomashoatariyu :
"lorsqu'(une femme) se déplace durant sa première menstruation elle voit, plongée dans un état second, ses propres cendres funéraires... elle les voit sous forme (d'un essaim) de guêpes et peut en mourir aussitôt".
Ne pas observer le rite de puberté, c'est donc, littéralement, anticiper sa propre mort.
La transgression des prohibitions qui régissent toutes les menstruations subséquentes fait encourir un danger similaire mais atténué : roo maõtëhë... iyẽ bɨrɨotëhë... huu shiwaniotëhë thuwë a bataaroberayu ! :
"lorsqu'une femme ne reste pas assise sur le sol durant ses règles... lorsqu'elle s'étend, sanglante, dans son hamac... lorsqu'elle se déplace sans arrêt... elle vieillit rapidement...".
Remarque qui concerne donc les prescriptions qui entourent les menstruations "communes" (roo : litt. "être accroupi") sous la forme d'une sorte de "réclusion" tempérée : la femme demeure assise dans son foyer, ses déplacements et ses relations sociales sont réduits.
On dit à l'inverse que l'observance scrupuleuse d'un comportement approprié durant ces périodes menstruelles conduit à bénéficier d'une enviable longévité : yɨ̄bɨ totihiotëhë thëbë rãã-muimi... ɨnaha iba yayë a kuwo kubëre... yakëmë hɨbëbëmahirayu-tëhë a shinõ nomarayoma :
"lorsqu'(une femme) effectue ses menstruations de façon correcte elle ne tombe pas malade... ce fut le cas de ma grand-mère... elle n'est morte qu'après très longtemps... alors qu'elle était complètement aveugle..." (25).

Rite de puberté féminin, rite d'homicide masculin (I)

Nous proposerons maintenant une brève reprise des thèmes symboliques à l'oeuvre dans le rite yɨ̄bɨmu que nous venons de

---

(25) La perte de la vue et la canitie sont pour les Yãnomamë les indices d'un âge très avancé (plus de 70 ans).

décrire afin d'en dégager la logique implicite et de la comparer à celle du rite unokaimu décrite dans notre chapitre XI.

L'expulsion de son propre sang plonge la jeune fille indisposée dans un état de naturalité excessive ; sanglante : iyē, elle est avant tout "crue" : riye (quasi homophones, ces deux termes sont des synonymes parfaits pour les Yānomamë). Mais il s'agit de plus que cela : d'un processus et non d'un état. Son corps traversé par le flux d'un excédent sanguin l'est avant tout, du point de vue de la théorie physiologique indigène (26), par un excès de mutabilité biologique.
Plus que par sa "crudité" elle-même, c'est donc par sa potentialité accrue de transformation organique, par sa propension excessive à la corruptibilité, qu'elle menace l'univers et son propre corps. Surcroît de corruptibilité qui se manifeste dans l'expérience d'une mort anticipée à laquelle l'exposerait son "insubordination physiologique" (Lévi-Strauss 1968 : 182) et qui se prolonge par une altération des rythmes de la périodicité cosmo-météorologique (monde "pourri").
Une absence de médiatisation culturelle des premières menstruations féminines aboutirait donc, selon les Yānomamë, à la levée simultanée des "règles" qui garantissent conjointement l'harmonie du devenir biologique et celle de la périodicité cosmo-météorologique plongeant le corps des femmes et l'univers, par un processus d'accélération ou d'interruption de la périodicité, dans la "corruption" :
(voir page suivante)

---

(26) Voir supra Ch. XI pp. 348-349 et infra pp. 605-609 l'association de l'ethno-physiologie yānomamë entre sang et devenir biologique.

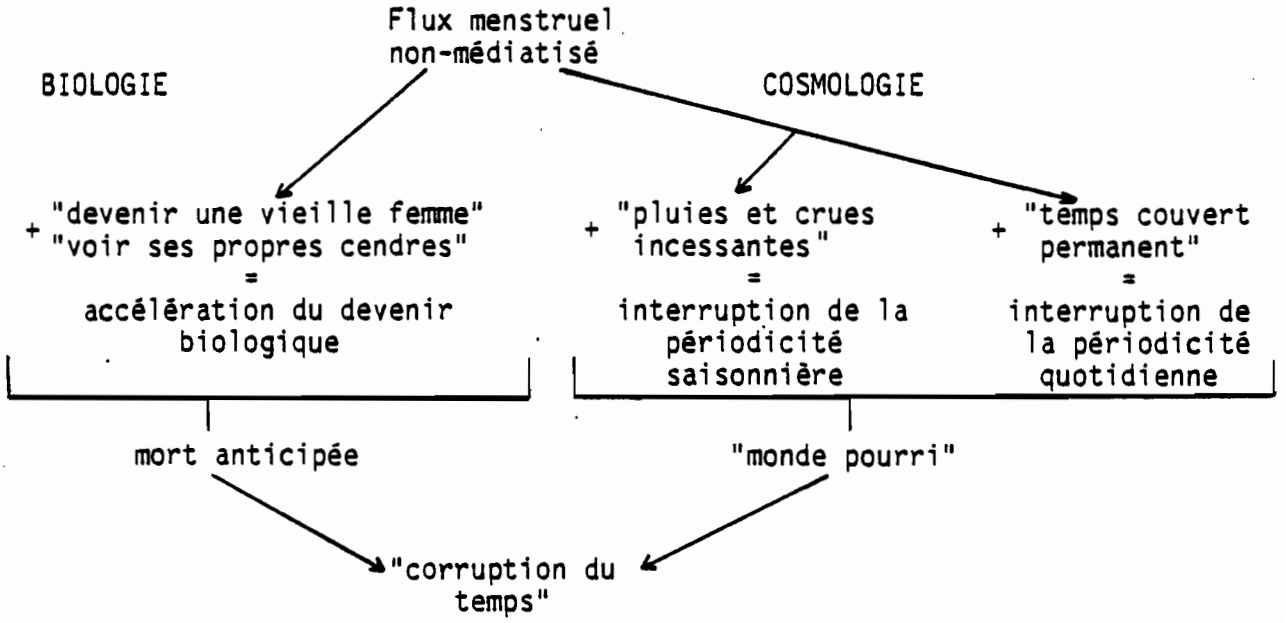


FIGURE 29

Un tel système de congruences, qui établit une équivalence symbolique entre "rythmicité" humaine et cosmique, constitue une formule extrêmement commune dans les systèmes de représentation sud-amérindiens (Lévi-Strauss 1968 : 182-183).

Que dire maintenant des moyens rituels posés (interdits et prescriptions) pour circonscrire l'"insubordination physiologique" des femmes et circonscrire l'irruption du temps déréglé de la corruption biologique et cosmique qui en découlerait ? De la même façon que le rite des meurtriers unokaimu (destiné à déjouer le danger associé à l'absorption d'un sang exogène par les hommes) le rite de première menstruation yɨ̃bɨmu (destiné à déjouer le danger associé à l'expulsion d'un sang endogène par les femmes) opère une désocialisation et une déculturation du corps de la personne qui s'y trouve soumise : réclusion physique et sociale (désocialisation "externe ; inactivité, absence de communication verbale et non-verbale (désocialisation "interne") ; prohibition de contact avec tout objet à connotation culturelle marquée : coton, aliments, ornements (déculturation "externe") ; prohibitions alimentaires : jeûne quasi total sauf aliments insipides et cuits dans la braise avec une médiation "naturelle" (feuilles/peau) (déculturation "interne").

Tout comme le corps du meurtrier, celui de la jeune fille menstruée est ainsi envahi par les effets d'une naturalité excessive (surcroît de mutabilité biologique instauré par l'absorption/expulsion d'un sang excédentaire exogène/endogène) qui se trouve dans un premier temps enregistrée et transposée (27) dans le rite sur le plan social et culturel (immobilité, mutisme, jeûne, nudité...).
Cette naturalité s'y trouve ensuite symboliquement circonscrite ("cuite") : nécessité d'un feu abondant et constant, emploi d'instruments "hyper-culturels" (grattoir, bâtonnets, chalumeau, bûches) (28).
Cette "cuisson" sera enfin parachevée dans l'étape de clôture progressive du rite par une reculturation graduelle qui part de l'ornementation pour parvenir à la reprise des activités sociales (29). Ce parachèvement de la "cuisson" rituelle (la jeune fille menstruée et le meurtrier maintenus près d'un feu puissant y deviennent "secs"), donne une place toute particulière à la peinture corporelle. Teinture de roucou issue du sang des ancêtres animaux mythologiques (Yaroribë), elle vient ainsi se substituer finalement à l'extérieur du corps au sang humain dont l'accroissement, à l'intérieur du corps, a suscité l'ouverture des rites (30).
Dans ces deux cas, l'individu qui voit son rapport à la société et à la culture subverti par l'épanchement ou l'absorption

---

(27) Enregistrée et transposée i.e inscrite dans le registre de la culture où sa réversibilité symbolique pourra être mise en oeuvre.

(28) Sur ces "ustensiles médiateurs hyper-culturels" et leurs propriétés isolantes face à la saturation physiologique des excès sanguins, voir Lévi-Strauss 1964 : 342 et 1968 : 416, 420.

(29) Alors que la réclusion commençait précisément par le dépouillement de tout ornement pour parvenir à l'absence totale de toute communication sociale.

(30) Voir sur la valeur symbolique attribuée à la teinture de roucou supra Ch. XI p. 377 note 52 et Ch. XII p. 414 note 5.

d'un sang excédentaire se trouve d'abord rituellement réduit à la naturalité de sa "frontière corporelle" (nudité, mutisme, immobilité...). Cette frontière est ensuite culturellement reconstruite (objets "hyper-culturels", ornementation) pour aboutir à un redéploiement de sa "frontière sociale" (réintégration dans le champ de la sociabilité quotidienne).
Les phases du "travail symbolique" opéré sur le corps des individus soumis à ces rites par les interdits et les prescriptions qu'ils instaurent peuvent être résumées dans un schéma de la forme suivante :

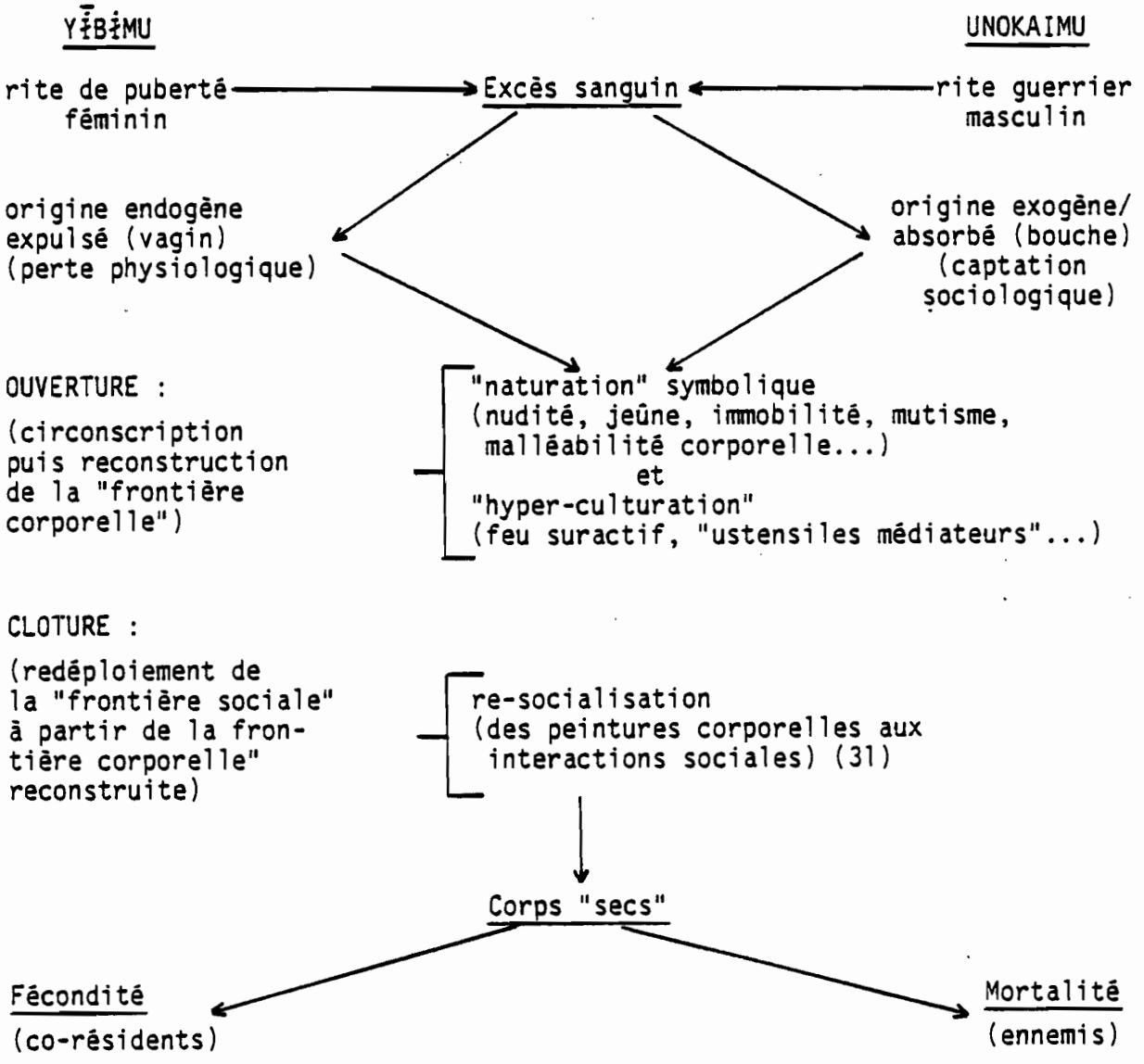


FIGURE 30

---

(31) Reprise des relations de parenté "à plaisanterie" dans le

Nous avons donc dans le rite de puberté féminin et le rite d'homicide masculin un traitement rituel identique appliqué à des évènements analogues (sang perdu, sang versé) mais qui se manifestent selon des modalités inverses (endogène/exogène, absorption/expulsion, fécondité/mortalité, physiologie/sociologie).

Si l'on s'attache maintenant à synthétiser les rapports entre les conséquences symboliques de l'inobservance de ces deux rites, apparaissent des relations d'homologie et de complémentarité qui les associent comme des dispositifs rituels solidaires de contrôle de la périodicité (biologique, cosmique, sociale) :

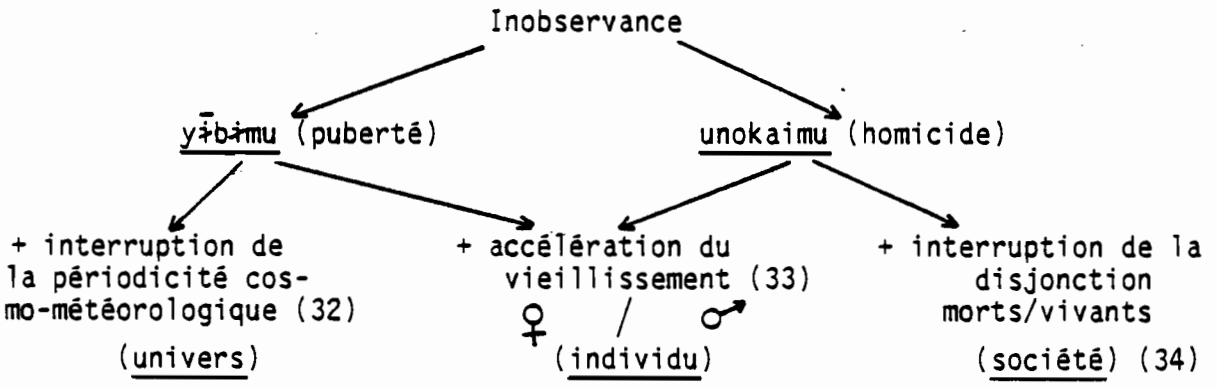


FIGURE 31

(suite 31) rite yībimu ; reprise des contacts avec les membres de la famille conjugale (femme, enfant) dans le rite unokaimu. Ce sont donc dans les deux cas par des relations sociales à forte interaction corporelle que commence à se redéployer la sociabilité de l'individu soumis au rite.

(32) Cf. supra pp. 575-576.

(33) Cf. supra pp. 583-584 pour le rite de puberté ; Ch. XI pp. 366, 369, 379 pour le rite des meurtriers.

(34) Nous avons vu que l'unokaimu est considéré comme étant simultanément un rite d'exposition du cadavre (supra pp. 374, 375, 408). L'inobservance du rite des meurtriers subvertit de façon concomitante le déroulement approprié du rite funéraire qui vise, nous le verrons dans notre chapitre suivant, à réaffirmer et à garantir la disjonction entre morts et vivants qui fonde la succession sociale des générations (supra pp. 364, 408-411).

Rite de puberté (féminin) et rite d'homicide (masculin) forment ainsi en quelque sorte deux des côtés d'un "triangle rituel" de la périodicité :

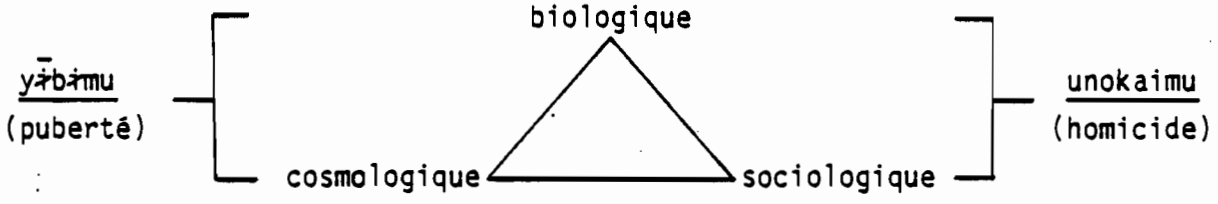


FIGURE 32

Le troisième côté de ce triangle devrait être occupé par un rite dont le "travail symbolique" vise à assurer une maîtrise culturelle simultanée de la périodicité cosmologique et de la périodicité sociologique.
Nous constaterons dans notre prochain chapitre que c'est précisément le cas du rite funéraire reahū qui instaure et réaffirme une disjonction entre morts et vivants fondatrice à la fois de la succession sociale des générations et de la succession cosmique des niveaux de l'univers.

La brève tentative d'analyse des rapports entre rite de puberté et rite des meurtriers dans la culture yānomamë que nous venons de développer est largement redevable - on l'aura constaté - à l'interprétation des rites de première menstruation proposée par Lévi-Strauss dans les Mythologiques (1964 : 340-344 et 1968 : 415-422) que nos données corroborent à notre sens pleinement.

Une variante du rite de puberté féminin : la réclusion en couple

Nous tenterons maintenant de montrer que l'ethnographie yānomamë fournit une autre voie d'analyse que celle que nous avons empruntée pour mettre en évidence les rapports de corrélation et d'opposition - de congruence et de complémentarité - qui associent rite de puberté féminin et rite d'homicide masculin.
Nous aborderons donc ici ces rapports non plus cette fois "de

l'extérieur", pour mettre en évidence leur cohérence implicite, mais "de l'intérieur", pour rendre compte de leur articulation manifeste par l'entremise d'une variante du rite de puberté féminin qui confronte directement "état rituel de puberté" (yɨ̄bɨ) et "état rituel d'homicide" (unokai).

Il est relativement fréquent que les jeunes filles yānomamë soient mariées bien avant la puberté : elles sont alors promises - souvent dès leur plus jeune âge - à un époux qui effectue en contrepartie (thuwë no kōāɨha : "pour retourner la valeur de la femme") un service marital (turahamu) très rigoureux durant toute leur enfance, ou qui même les élèvent totalement (batamāɨ : "faire grandir").
Dans un tel cas, lorsque sa jeune épouse atteint la puberté, le mari doit s'astreindre avec elle à son rite de réclusion pubertaire (35) : kama hwearobë e nahiha kɨbë boaka hikorobu : "au foyer du mari de la jeune fille ils sont reclus tous les deux l'un à côté de l'autre".
Lorsqu'il suppose que sa jeune épouse est sur le point de devenir pubère, le mari s'efforce de s'éloigner le moins possible de l'habitation collective et ne voyage sans elle sous aucun prétexte afin d'être constamment prêt à se soumettre à la réclusion qui lui sera imposée.
Tous les mythes yānomamë qui évoquent le rite de puberté féminin portent d'ailleurs exclusivement sur cette variante du rite (réclusion en couple), et il y est toujours question d'infractions à ce rite perpétrées (plus ou moins involontairement) par le mari.
Infractions dont les conséquences sont : la provocation d'un déluge chtonien (mythe d'origine des étrangers, Annexe III, mythe 4), sa transformation en un revenant cannibale qui dévore son épouse ("Le mari cannibale", Annexe III, mythe 6), sa métamorphose en animal (singe atèle) et celle de ses épouses en pierre

---

(35) Sur cette variante chez les Yanōmamɨ, voir Lizot 1976 : 106, 1985 : 106, et chez les Sanɨma, Colchester 1982 : 436.

("Les épouses pétrifiées", Annexe III, mythe 7), son vieillissement prématuré ("L'amant desséché", Annexe III, mythe 8) (36). Ces figures de la transgression du rite de double réclusion impliquent donc des dérèglements de l'identité ontologique (en-deçà - animal - ou au-delà - revenant - de l'humanité) ou de la périodicité biologique (sénescence prématurée) et cosmique ("monde pourri").

Plus que sur une éventuelle (et ethnographiquement plausible) communauté de substance entre époux, c'est sur une "communication de substance" qu'insiste la théorie indigène. Dès que l'épouse constate le premier écoulement de son flux menstruel, on dit ainsi que son mari voit à distance la cordelette qui ceint sa taille (et à laquelle est attaché son prépuce) se briser, alors que son corps est brusquement envahi de fièvre. Il est ainsi rendu "cru" (nu) par la saturation physiologique qu'induit en lui l'écoulement du sang de sa jeune femme dont la chaleur s'empare de son corps (37) : thuwë a iyē yobi hwaimatayu : "la chaleur du sang féminin se manifeste en lui". Cette "communication de substance" se trouve imputée au fait que l'épanchement de l'excès sanguin féminin devient une sorte de "corps conducteur" entre époux. Il y a donc ici une sorte de "transfusion" symbolique proche de la captation de sang que la philosophie indigène associe à l'"état rituel d'homicide" (unokai).
Cette association est d'ailleurs on ne peut plus explicite :
thuwë a oshe bouwi a yɨ̄bɨmurayutëhë warō e shinō unokai hwaɨ...
kamanë yutuha oshe bouwi e yɨ̄bɨmutëhë a shinō unokaimuthare...

---

(36) Il s'agit dans ce mythe d'un mari potentiel qui pénètre dans l'enclos de réclusion de sa maîtresse, et, ayant copulé avec elle, se trouve totalement desséché (transformé en vieillard) par la chaleur qui émane de son "vagin sanglant".

(37) Sur l'association entre nudité et crudité, cf. Levi-Strauss 1971 : 308 ; sur l'homologie cru/sanglant, cf. supra p. 585 ; sur l'association sang/chaleur, cf. Annexe III, mythe 8, le mythe intitulé "L'amant desséché".

kɨbë bre hikoroki... kɨbë bre hwëtutuoashoaki... mano... huuimi bre kuwa ya ! unokai yayë hwaɨ... warõ e hɨko ashieɨ... kama e yaro... kamanë a batamanema yaro... yarobëha batamaniwihi ebë yɨ̄bɨmu tëhë shinõ unokaimuthare... oshe mahiotëhë a tobɨma yaro... bei mi bata teabëritëhë unokaimumi bashi ! yaminë a yɨ̄bɨmutëhë unokai hwaimi... hubaɨ maõtëhë... :
"lorsque la femme qu'il a épousée très jeune a ses premières règles alors seulement l'homme voit en lui se manifester l'état d'homicide... lorsque celle qu'il a épousée très jeune dans le passé devient pubère alors seulement le mari effectue le rite des meurtriers... ils sont tous deux reclus... côte à côte... nus... ils ne se déplacent pas ! l'état d'homicide se manifeste véritablement... le front de l'homme jaunit (38)... elle est en effet à lui... c'est lui qui l'a élevée... l'ayant élevée avec son gibier, lorsqu'ils sont reclus pour sa première menstruation, il effectue alors le rite des meurtriers... il lui a en effet donné de la nourriture depuis qu'elle est très jeune ... quand on prend simplement une épouse déjà adulte on ne fait évidemment pas de rite d'homicide ! lorsqu'une femme (non-épouse) a sa première menstruation seule l'état d'homicide ne se manifeste pas... si on ne la touche pas..." (39).
Le mari de la jeune fille menstruée se trouve donc placé dans un état de réceptivité particulière à l'égard du sang expulsé par cette dernière, tout comme le meurtrier l'est en relation avec celui qui s'écoule des blessures (réelles ou symboliques) infligées à sa victime. Le mari et l'homicide se trouvent donc dans un état physiologique identique.
On dit ainsi :
thuwë iyẽnë bei ũka riya ũkũmũri... wite hwamãɨ... unokai hwaɨ... :
"le nez (du mari) est pris d'une odeur écoeurante à cause du

---

(38) Allusion à l'exsudation de graisse humaine dans le rite des meurtriers ; cf. supra Ch. XI p. 362-363.

(39) Si on la touchait, les doigts de la main seraient censés rester collés sur son corps. On dit aussi que cela rendrait couard le guerrier le plus féroce et que si un imprudent marchait sur son sang, ses pieds se verraient affectés d'une plaie cutanée incurable.

sang de sa femme... cela fait sortir la graisse... l'état d'homicide se manifeste", hɨko wite... here... mi unokai wīsibë hwaɨ bɨo : "le front est gras... humide... un état atténué d'homicide se manifeste simplement...".
C'est là encore par voie olfactive que se manifestent les pouvoirs délétères du sang répandu :
sikiri ! riya wani ! iyē ūkūmūrinë kahikë wehemāɨ... komoshi yorumāɨ... kahikë kiri mahi... yëɨmi ! :
"cela a une odeur acide ! cela sent mauvais ! l'odeur écoeurante du sang dessèche la bouche... soulève le coeur... la bouche "a peur"... on ne mange pas !".
Et c'est bien là également d'une absorption symbolique (certes atténuée) du sang répandu (menstruel cette fois) dont il s'agit ici tout comme dans le rite des meurtriers :
thuwë iyē bëshëbraritëhë hwearobë e witamāɨ... : "lorsque le sang de la femme s'écoule son mari s'en trouve engraissé".

A la suite des considérations qui précèdent il est donc clair que dans la réclusion en couple, les époux suivent - côte à côte et pour conjurer les effets néfastes d'un même sang excédentaire (40) - deux rites parfaitement homologues dans leurs modalités, mais inversés sous le rapport des processus symboliques qui les suscitent (expulsion d'un excès sanguin endogène/ absorption d'un excès sanguin exogène).
L'association de ces deux rites est ainsi si étroite, dans ce contexte, que les termes qui les dénotent deviennent des synonymes parfaitement interchangeables.
yɨ̄bɨmu : "effectuer le rite de première menstruation" peut se trouver employé pour désigner l'état rituel de l'époux qui relève pourtant de la symbolique de l'homicide :
kɨbë bre yɨ̄bɨmutëhë shinō shiiwanioimihe : "ce n'est que lorsque tous deux s'astreignent au rite de première menstruation qu'ils

---

(40) L'interruption du flux menstruel marque la conclusion de la réclusion pour les deux participants : thuwë a na wehebrariyutëhë warō a bre wehebraɨ : "lorsque le vagin de la femme sèche l'homme sèche aussi".

ne se métamorphosent pas" (41).
A l'inverse, on peut désigner l'état rituel de la jeune fille menstruée par le terme unokai qui définit généralement celui du meurtrier : thuwë a unokai mahi a iyēotëhë : "la femme est en état d'homicide lorsqu'elle est sanglante" (42).

On notera enfin ici que l'effectuation par le mari d'un rite unokaimu pour se prémunir du danger (43) auquel l'expose l'ingestion symbolique du sang de son épouse n'a pas uniquement cours dans le contexte de la première menstruation post-matrimoniale L'écoulement des lochies, qui suit durant quelques semaines l'accouchement, est également redouté par les mari yānomamë qui s'astreignent à cette occasion, avec leurs femmes, à une forme atténuée de réclusion (restriction des activités et des relations sociales) (44). Ceci toujours afin d'éviter de voir le cours de leur évolution biologique soumis à une accélération incontrôlable : warō bataribë... hɨbɨribë nabë kō... thëbë warō bataɨ robe ! :
"(en cas d'infraction) les hommes se voient agressés par les esprits de la vieillesse... par les esprits de la cécité... ils vieillissent rapidement !" (45).

---

(41) Allusion au processus de sénescence précoce.

(42) Voir Lizot 1975b : 86, 1976 : 107 et 1985 : 106, pour l'emploi d'unokai comme synonyme de yɨbɨ chez les Yanōmamɨ.

(43) Vieillissement prématuré.

(44) L'attitude rituelle adoptée par les femmes en cette circonstance se rapproche de celle de la menstruation commune; elle est d'ailleurs désignée par la même expression : iyē roo : "être accroupie sanglante". Celle des hommes est toujours décrite par le terme d'unokai : "être en état d'homicide". Ces prescriptions rituelles sont ici combinées avec celles qu'imposent la couvade pour assurer la protection du nouveau-né qui est, durant cette phase, inclus dans le processus de "communication de substance" de ses parents.

(45) On dit de la même façon que le rite suivi par les femmes les préserve de la sénescence précoce mais aussi qu'il garantit le développement harmonieux du nouveau-né.

Cette attitude rituelle face à l'écoulement des lochies s'explique par le fait qu'il y a là entre époux une communication symbolique de substance similaire à celle qui prévaut dans le cas de la menstruation de l'"épouse enfant".
Par la nutrition de sa jeune femme, le mari entre à son égard dans une sorte de rapport de "participation génétique" (batamāɨ : il la "fait grandir" en se substituant à ses géniteurs). Cette relation de substance fait alors qu'inversement l'écoulement des premières règles de son épouse est à même de l'affecter physiologiquement. Le processus est le même dans le cas des lochies où c'est la relation d'insémination (shemunabɨmāɨ : "mettre enceinte") qui provoque la perméabilité du corps du mari au sang de son épouse.
Dans le rite d'homicide, c'est par contre la relation agressive elle-même, conçue comme une hématophagie symbolique, qui induit directement la relation de "consubstantialité" entre la victime et son meurtrier.

L'examen des données que nous venons de présenter sur la double réclusion à l'occasion de la puberté et des accouchements confirme ainsi à notre sens point par point les corrélations symboliques implicites que nous avons mises à jour entre première menstruation et homicide, et ceci en les articulant explicitement par la juxtaposition effective de ces deux rituels dans le cadre des relations conjugales.
Ces corrélations nous permettent donc de considérer que rite de puberté féminin et rite des meurtriers masculin (46), qu'ils soient implicitement associés ou explicitement articulés l'un à l'autre, reposent sur une logique symbolique sous-jacente commune qui voit dans le contrôle de l'écoulement du sang (masculin/féminin, agression/menstruation) le modèle et le moyen de la maîtrise de l'écoulement du temps (fécondité, mortalité, "cosmicité") ;donc de la reproduction biologique (succession

---

(46) La guerre yānomamë relève exclusivement de l'univers masculin, les femmes n'y participent pas et ne sont jamais les victimes désignées des guerriers, bien qu'elles en soient cependant parfois les victimes accidentelles.

des individus), de la reproduction sociologique (succession des générations) et de la reproduction cosmo-météorologique (succession des jours et des saisons). Nous reviendrons sur ce thème fondamental au fil des différentes parties qui composent la fin de ce chapitre.

Il nous incombe cependant encore ici de proposer une explication au fait assez intrigant que, rendus implicitement congruents par leurs logiques symboliques respectives, rite de première menstruation et rite d'homicide se retrouvent explicitement articulés l'un à l'autre dans la réclusion conjugale. Quelle rationalité y a-t-il ainsi derrière le fait que rite de première menstruation et rite d'homicide associent génériquement sang féminin expulsé et sang masculin absorbé, alors que la réclusion conjugale les assimile spécifiquement (le sang absorbé par le mari est ici le sang expulsé par l'épouse) ?
La réponse tient à notre avis à l'adjonction dans la double réclusion d'une dimension sociologique supplémentaire à la réflexion symbolique sur le contrôle du sang et sur la maîtrise rituelle du temps que propose la complémentarité logique implicite du rite de puberté féminin et du rite d'homicide masculin. Le sang menstruel de l'épouse est dans ce cas symboliquement absorbé par son mari parce qu'elle est pour lui assimilée à un ennemi dont il "ingère" le sang versé : il y a donc ici, en plus de la problématique physiologique et chronologique du sang et du temps, mais toujours dans son cadre, une mise en rapport du mariage et de la guerre.
En reprenant un argument issu de la discussion par Lévi-Strauss des relations entre origine des trophées de guerres (scalps) et des règles dans la mythologie nord-américaine (1968 : 269-356), nous dirons que c'est l'indisponibilité sexuelle cyclique de l'épouse (à partir de la puberté dans la menstruation et la période qui succède aux accouchements) qui - constituant un déni d'alliance périodique (op. cit. : 330, 333) - permet ici de l'assimiler transitoirement à un ennemi (47).

---

(47) Les indispositions de l'épouse la rendent sexuellement indisponible à son mari : "condamnée à un isolement temporaire, la femme indisposée tient son mari à distance, et tout se passe

Les rites de réclusion conjugale semblent donc avoir pour fonction de rattacher à la problématique du contrôle de la périodicité articulée par le rite de première menstruation et par le rite des meurtriers une réflexion symbolique sur l'alliance matrimoniale.
L'écoulement du sang féminin est ainsi conçu ici comme une interruption de l'alliance matrimoniale de la même façon que le sang versé des ennemis constitue le symbole de sa négation.
Cette double équation contribue donc à placer sur le même plan symbolique alliance matrimoniale et guerre comme des rouages concomitants de la périodicité biologique, sociologique et cosmo -météorologique (fécondité, mortalité, "cosmicité").
On peut considérer à ce titre qu'à travers la réclusion conjugale, les relations symboliques entre rite de première menstruation et rite des meurtriers mettent en relief une dichotomie de l'univers social yānomamë (affins "véritables"/ennemis) que masquait et médiatisait la répartition soulignée par l'association entre rite des meurtriers et rites funéraires (cognats/ affins classificatoires/ non-parents) (48).
Il apparaît donc ainsi finalement que ces trois rites (menstruation, homicide, funérailles) entretiennent des relations de complémentarité étroites qui en font des composantes d'un système global articulant trois ordres de discours socio-symboliques (figures de l'altérité, de la réciprocité et de la périodicité) posés comme conditions d'existence et de permanence de l'état de société.

(suite 47) comme si, pendant cette période et dans un sens métaphorique, elle retournait près des siens" (Lévi-Strauss 1968 : 333). C'est dans ce sens que nous parlons ici de déni périodique de l'alliance.
Voir par ailleurs Menget 1977 : 52 pour une discussion de l'équation : négation de l'alliance matrimoniale = guerre.

(48) Nous avons vu ainsi que la symbolique du rite des meurtriers est articulée pour certains de ses aspects aux rites funéraires (dévoration symbolique de la victime assimilée à la phase d'exposition du cadavre) et pour d'autres au rite de puberté féminin (écoulement du sang, écoulement du temps).

Un rite de puberté masculin : ūremi baaribru

A la suite des développements consacrés jusqu'ici au rite de première menstruation et au rite d'homicide, nous pourrions prétendre simplement que le second est un équivalent masculin du premier. Les choses ne sont pourtant pas aussi simples : il existe en effet chez les Yānomamë un rite de puberté masculin littéralement conçu comme une première menstruation masculine.

Ce rite est désigné par l'expression ūremi baaribru qui signifie "la gorge devient hocco" (une sorte de dindon sauvage : Crax alector : baari) par allusion à l'appel rauque de cet oiseau rapproché du son de la voix en mue des adolescents (49) : ūremi baaribrutëhë wāha besisirayu... "baaribë wāha bata besisi kurenaha yamakë kubru bihio" thëbë bihi kuuha bë kuuthare... baaribë wāha bre kurenaha... ɨnaha thëbë bihi kuu hiki... : "lorsque la gorge "devient hocco" la voix commence à se voiler... les gens disent cela parce qu'ils pensent que leur voix veut devenir épaisse et rauque comme celle des dindons sauvages... comme l'appel grave des hoccos... c'est bien ainsi que les gens pensent...".

Ce rite est par sa désignation même posé comme identique au rite de puberté féminin. On dit ainsi que les jeunes gens qui s'y soumettent "effectuent un rite de première menstruation" (yɨ̄bɨmu) :

- hɨyathëbë yɨ̄bɨmutëhë ɨnaha thëbë kuwaɨ... ūremi baaribru... wāha bre... wehe... toku kurenaha a kuwa bɨo :
"lorsque les jeunes gens effectuent leur rite de première menstruation c'est ainsi qu'ils sont... leur gorge "devient hocco" ... leur voix devient grave... sèche... c'est simplement comme l'effet de la toux...",
- ūremi baaribrutëhë warōthëbë bre yɨ̄bɨmutayu :
"lorsque leur voix mue ("leur gorge devient hocco") les hommes

---

(49) On trouvera une allusion à ce rite chez les Yanōmamɨ dans le dictionnaire de Lizot (1975b : 63) et une description pour les Sanɨma dans la thèse de Colchester (1982 : 437-439).

font aussi un rite de première menstruation".

Mais cette assimilation puberté masculine/première menstruation n'est pas seulement lexicale pour les Yānomamë qui considèrent que ce rite sanctionne une véritable menstruation anale des adolescents :
thëbë ūremi baaribrutëhë "he he he he he !" ɨnaha thëbë hwaɨ besisimabutharahe... ūremi baariborayutëhë... shiibë bata iyērayu ... beheti ! bei thëbë shiibë iyēmāɨthare... a ūremi baaribomuha ... a yɨ̄bɨmuha... thuwëthëbë yɨ̄bɨmu kuwaɨnaha ! :
"lorsque les hommes ont la voix qui "devient hocco" ils parlent habituellement ainsi "he he he...!" d'une voix enrouée... lorsque leur gorge "devient hocco"... leurs selles sont ensanglantées... c'est la vérité ! (50)... cela rend les selles sanglantes... parce qu'ils font le rite de puberté masculin (litt. "parce qu'ils agissent en portant la gorge hocco")... parce qu'ils font le rite de première menstruation (litt. "parce qu'ils agissent en état de menstruation")... de la même manière que les femmes suivent le rite de première menstruation...!".
La puberté des adolescents est ainsi censée être marquée par une défécation de sang (51) qui provoque un dessèchement de la gorge (mue) :

- hɨyathëbë ūremi baaribrutëhë wāha wehemāɨ... ūremi wehebru... shio iyēmāɨ... a mi iyēobɨo... shiibë keyuha a shiibë iyē bɨo... :
"lorsque les adolescents muent leur voix devient sèche... leur gorge devient sèche... leur anus devient sanglant... ils saignent simplement... là où ils défèquent leurs selles sont simplement sanglantes",
- wahā hwaɨ besisi... wāha hoshimabraki... iyē hwaɨtëhë wāha wehebrariyu... wīsibërayu... :

---

(50) Réaction à une remarque dubitative de l'ethnographe !

(51) Cette défécation sanglante des adolescents pubères nous a été mentionnée par la majorité de nos informateurs. Certains l'ont cependant niée ; il s'agissait en général de membres de communautés en contact permanent ou très régulier avec des missions religieuses.

"ils parlent d'une voix voilée... leur voix est déformée... lorsque leur sang s'écoule la voix s'assèche... elle devient faible...".

Ce "sang menstruel" masculin est censé provenir d'une déchirure des viscères de la même façon que la menstruation féminine est censée être causée par une déchirure du coeur (cf. supra p. 572): warō thëbë bre yɨ̄bɨmu... shiibë iyēmai taro amukuha... neniha... shikë hɨtɨabëahāthorayuha... :
"les hommes ont également une première menstruation... leurs selles deviennent sanglantes au fond du ventre ("foie")... là où c'est douloureux... là où les viscères se déchirent peut-être...".

Le rite de puberté masculin ūremi baaribru impose l'observation de prescriptions et d'interdits similaires à ceux du rite de puberté féminin (et donc à ceux du rite d'homicide), mais sous une forme atténuée.
L'adolescent doit ainsi demeurer immobile, silencieux et nu, étendu dans son hamac (d'écorce) durant quelques jours, bras croisés, mains sous les aisselles. Il doit également observer les mêmes restrictions alimentaires et les mêmes "manières de table" que la jeune fille menstruée.
L'inobservance de cette réclusion symbolique est censée entraîner des conséquences identiques à celles de la transgression du rite de première menstruation :

- désordres cosmo-météorologiques : thë në ruë : "le temps se couvre", maa shiko mabrimi... tɨtɨashiiwanirayu : "la pluie, torrentielle, ne cesse plus... l'obscurité devient permanente" (52) ;

- sénescence précoce : la peau des fessiers se parchemine : siosikë waēkebrariyu (interdits de contact) ; les cheveux blanchissent : ɨrebɨmāɨ, le dos est perclus de douleurs : hrikë wɨtɨbraɨ, les dents se déchaussent : nakë brërëmāɨ, des hernies

---

(52) On notera également ici que l'adolescent qui suit le rite ne doit s'alimenter qu'en fin d'après-midi et que le hocco est le détenteur mythologique de la nuit.

inguinales surgissent : moshikëmāɨ, la peau se couvre de taches de dépigmentation : yoasibëmāɨ (prohibitions alimentaires) : thëbë nomāɨ si ihehe... waro bataɨ robe ! : "les gens meurent facilement... ils vieillissent rapidement !".

On notera cependant deux conséquences spécifiques à l'inobservance du rite masculin qui, à notre sens, peuvent être ramenées aux deux cas de figures exposés ci-dessus (atteinte à la périodicité cosmo-météorologique/atteinte à la périodicité biologique) :

- le fait d'aller chasser durant ce rite exposerait l'adolescent à se voir agresser par l'image vitale du gibier rendu furieux par l'odeur du sang (53) ;
- le fait de rire ou de parler trop fort l'exposerait à une agression de revenants qui planteraient leurs ongles dans son corps (54).

Nous avons ainsi ici deux modes de dérèglement (inversion des relations hommes/animal et des relations morts/vivants (55)) qui semblent d'une certaine manière transposer les dérèglements de la périodicité évoqués ci-dessus sur le plan des relations ontologiques ; il y a donc en conséquence de la transgression du rite de puberté masculin un dédoublement des perturbations individuelles et collectives attachées au rite de puberté féminin.

---

(53) rama huutëhë yarobë wayu mahi ! yarobë waithirimu a riya ūkūmūriha... bë waithirimu shio iyëha... yaro a në ūtūbɨ kirinë yānomamë a huuimi ! : "lorsqu'il va chasser les animaux sont très dangereux ! ils deviennent agressifs à cause de son odeur écoeurante de sang... ils deviennent agressifs à cause du sang de son anus... parce qu'il craint l'image vitale du gibier l'adolescent ne se déplace pas !".

(54) borebë nahasikë shatiashoaki ! : "les ongles des revenants vont se ficher en lui !".

(55) Rappelons que les revenants sont chassés dans le rite funéraire et qu'ils persécutent ici l'adolescent en infraction rituelle.

Nous avons ainsi :

	individualité	collectivité
périodicité	sénescence précoce	interruption des cycles cosmo-météorologiques
ontologie	inversion des rapports homme/animal	abolition de la disjonction vivants/morts (56)

Tableau 21

Si nous avons donc établi que le rite de puberté masculin est très précisément conçu par les Yānomamë comme une première menstruation, nous verrons maintenant que, comme cette dernière, il est également associé au rite des meurtriers unokaimu :

- shiibë keyutëhë bei thëbë shiibë bata iyē bëshëbramāɨthare... unokai ! :
"(les adolescents) ont, lorsqu'ils défèquent, des écoulements sanglants visibles dans leurs selles... (ils sont) en état d'homicide !",

- ūremi baariboanëmarayutëhë thëbë shiibë iyē nehe mi ! unokai ! :
"lorsqu'ils muent les adolescents ont tous sans exception des selles sanglantes ! ils sont en état d'homicide !",

- ɨnaha a miyo kuwo... hwei wāha hwaɨshariahuru... shio weheahuru... shiibë iyē mi... aueɨ kō... shiibë aueɨkōimatɨnë a unokaimuwi a weheakōbrariyu... thuwë na wehebrariyuwi kuwaɨnaha shio iyērayuwi mabrari yānɨmurɨnë ashoarayu... :

---

(56) Ces thèmes sont d'ailleurs évoqués, mais de façon moins marquée, à propos du rite de puberté féminin : voir les animaux agressifs dans la mythologie consacrée à ce rite (Annexe III, mythe 7) et pour le contact avec les revenants, plus indirectement, le fait que la jeune fille qui ne suit pas correctement le rite risque de voir ses propres cendres funéraires : supra p. 584 (cendres auxquelles sont étroitement associés les revenants). Voir également sur ce dernier point le fait que chez les Sanɨma la jeune fille menstruée est censée être menacée, cette fois directement, par les revenants (Colchester 1982 : 434).

"il dort ainsi (plusieurs nuits)... ce jour-là (le locuteur compte sur ses doigts) sa voix commence à redevenir normale... son anus commence à sécher... ses selles ne sont plus sanglantes ... il redevient "propre"... ses selles sont redevenues normales... lui qui se trouvait en état d'homicide redevient "sec"... de la même façon qu'une femme menstruée voit son vagin s'assécher son anus cesse d'être sanglant... il prend alors un bain et reprend ses activités..."

- ūremi baaribrutëhë unokai hwamāɨ thare thuwë unokai kurenaha : "lorsque l'on a la gorge qui "devient hocco" cela met en état d'homicide... comme l'état d'homicide des femmes (durant la menstruation)".

Cet ensemble de citations nous permet donc de constater l'existence d'une triple association symbolique entre rite des meurtriers, rite de première menstruation et rite de puberté masculin.

Récapitulons maintenant les résultats obtenus jusqu'ici dans ce chapitre.
Nous avons dans un premier temps mis en évidence la cohérence virtuelle de la logique symbolique des rites de première menstruation et d'homicide :

yɨ̄bɨmu : : unokaimu.

Nous avons ensuite analysé leur articulation effective dans la double réclusion conjugale (pubertaire et post-partum) :

yɨ̄bɨmu (épouse) ⟹ unokaimu (mari) ;

et enfin leur commune équivalence avec le rite de puberté masculin :

ūremi baaribru : : yɨ̄bɨmu : : unokaimu.

Nous avons également démontré que l'ensemble de ces équivalences repose sur une théorie indigène de la périodicité (biologique, sociologique et cosmo-météorologique) dans laquelle la maîtrise culturelle du temps s'articule sur un contrôle rituel des épanchements de sang (sang perdu/sang versé, féminin/masculin, menstruation/agression) :

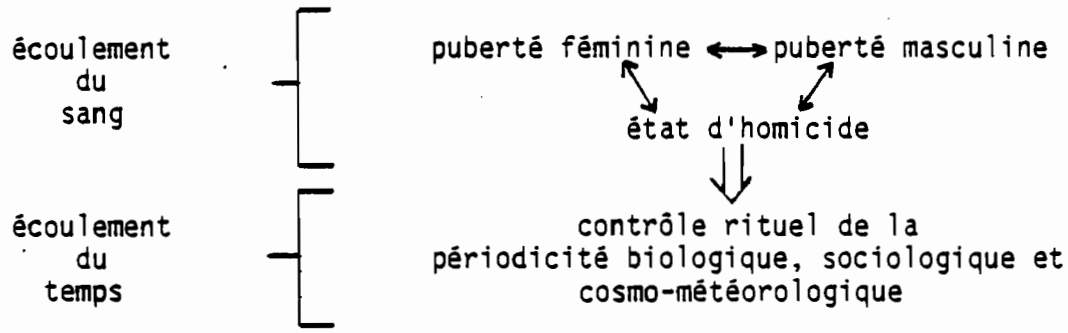


FIGURE 33

Nous tenterons maintenant d'approfondir l'analyse de ces rites afin de réduire le paradoxe apparent auquel nous sommes confrontés ici. Comment expliquer en effet qu'il existe dans la culture yãnomamë un rite de puberté masculin conçu sur le modèle d'une première menstruation alors que le rite d'homicide semble lui-même déjà posé comme un équivalent masculin du rite de puberté féminin ?
Pour ce faire, nous reviendrons brièvement sur l'ethno-physiologie du sang dont nous avons déjà présenté quelques éléments fondamentaux dans notre chapitre XI (supra pp. 348-349).

Sang, devenir biologique et périodicité

Nous avons vu que le sang est considéré par les Yãnomamë comme une substance vitale fondamentale et qu'il se trouve à ce titre associé à une composante de la personne (bei a në ũtũbɨ) censée intégrer à la fois le principe de l'identité corporelle et celui de la puissance énergétique (nous avons ainsi traduit ce concept par la notion d'image vitale (57)).
La conception yãnomamë du développement biologique des êtres humains repose de ce fait sur une théorie implicite de l'évolution quantitative et qualitative du sang contenu dans le corps :
(cf. Tableau 22 page suivante)

---

(57) Cf. supra Ch. V.

oshe thë	hɨya thë (M) moko thë (F)	warō bata thë (M) thuwë bata thë (F)
(enfant)	(adolescent (e))	(ancien (ne))
Quantité :		
iyēhikë au :	iyē ouamahirayu	ōshi weheimatayu
"chair blanche" (sang peu abondant (58) toujours en formation)	"le sang devient surabondant"	"l'intérieur se dessèche"
Qualité :		
iyē ehereshi	iyē wakë	iyē ashi
"sang dilué"	"sang rouge"	"sang jaune (décomposé)"
Corrélats :		
+ ----------▶	+ ----------▶	+
croissance de la chaleur du corps	excès	décroissance de la chaleur du corps
+ ----------▶	..... ----------	▶ +
witarayu	corpulence idéale	romihirayu
"on engraisse" (développement de la masse musculaire)		"on maigrit" (déclin de la masse musculaire)
+ ----------▶	.....	▶ +
début progressif de l'alimentation carnée (yaro beshimāɨimatayu (59) : "ils commencent à vouloir du gibier").	alimentation normale	fin progressive de l'alimentation carnée (benehe shinō beshimāɨhe : "ils ne veulent plus que du tabac").

Tableau 22

Cette théorie physiologique propose ainsi la vision d'un processus de croissance puis de décroissance du volume et de la qualité du sang dans le corps qui conditionnerait la succession des grandes périodes du destin biologique individuel :

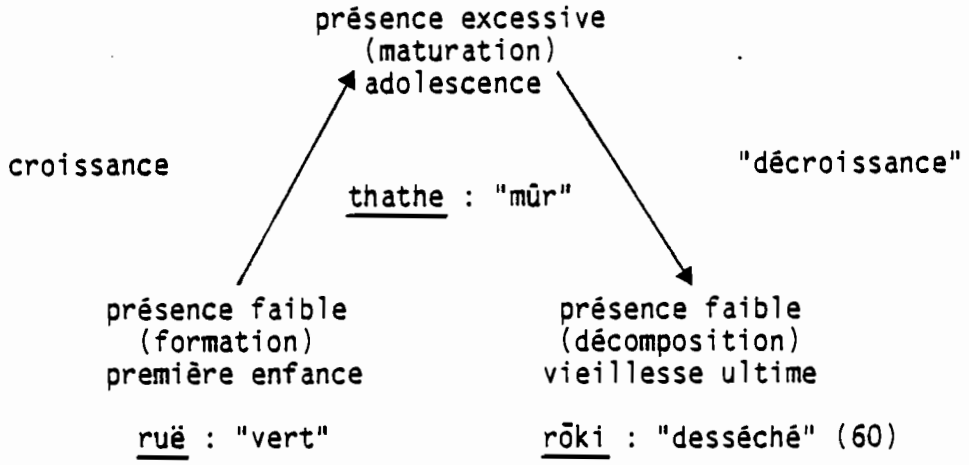


FIGURE 34

Une telle conception fait donc du sang le vecteur fondamental du devenir biologique et un élément symbolique privilégié dans l'élaboration d'une philosophie du temps.
Le sang contenu dans le corps humain est, pour les Yānomamë, à la fois l'agent et le symbole du temps organique cumulatif et irrévocable dont la seule issue est la décomposition. Perdu ou versé, il devient alors, hors des corps, le facteur et le signe d'un dérèglement de la périodicité biologique, sociologique et cosmo-météorologique.

(suite 58) passe de la catégorie oshe thë horie~~r~~wi ("enfant qui marche à quatre pattes") à celle de oshe thë ubra~~r~~wi ("enfant qui se tient debout") (y sont associés le durcissement des os et le début de l'alimentation carnée).

(59) On n'est censé donner du gibier à manger qu'aux enfants qui commencent à marcher ; plus jeunes "leurs intestins pourriraient"(shikë tarerayu).

(60) Ce processus de maturation biologique est associé au processus de croissance des végétaux : le corps passe ainsi de la "verdeur" à la "maturité" (ruë - thathe) puis de la "maturité" au dessèchement" (thathe - rōki).

Comme si faute d'être contenu, il menaçait de corrompre les règles du temps ; de plonger abruptement hommes, société et univers dans un processus d'entropie irréversible assimilé à une dégradation organique généralisée.
Les rites qui s'efforcent de neutraliser cet inquiétant pouvoir du sang viennent donc en quelque sorte pallier les défaillances de sa circonscription naturelle (menstruation, lochies, blessures) au moyen d'une circonscription culturelle tendant ainsi à maîtriser l'écoulement du temps en s'assurant le contrôle de l'écoulement du sang.

La place cruciale conférée au symbolisme de la première menstruation dans cette philosophie yānomamë du temps tient par ailleurs à sa position charnière dans le système ethno-physiologique que nous venons de présenter.
Elle y marque en effet à la fois l'apogée du destin biologique et l'irruption d'une "rythmicité" naturelle. La physiologie des femmes, dont le sang acquiert ici une double valeur (maturation et menstruation), offre donc à la réflexion un support symbolique privilégié pour penser l'articulation entre temps cumulatif et temps cyclique et pour élaborer un dispositif culturel destiné à garantir leur maîtrise conjointe. La première menstruation constitue ainsi un "opérateur logique" fondamental précisément dans la mesure où le corps des filles pubères incarne la dualité dialectique du temps humain individuellement irrévocable (maturation : mortalité) mais collectivement réversible (menstruation : fécondité).
Contrôler rituellement l'épanchement du sang des femmes, c'est ainsi se donner simultanément le moyen de maîtriser culturellement les "règles" de leur destin biologique et celles de la succession des engendrements qui assure la continuité du groupe. Etendre ce modèle aux hommes, c'est étendre cette maîtrise aux règles de leur devenir organique et à celles de la succession des générations. Etendre ses conséquences à l'univers, c'est y soumettre les principes de la continuité des rythmes cosmo-météorologiques (cf. supra Figure 31 p. 603). Le processus d'articulation symbolique du rite de première menstruation, du rite de puberté masculin et du rite d'homicide tend ainsi à

circonscrire dans un même mouvement et dans un même registre les effets corrupteurs du sang répandu sur la durée de la vie humaine, sur la continuité sociologique et sur la périodicité cosmo-météorologique. Contrôler rituellement l'écoulement du sang des femmes et sur le même modèle celui qu'on prête aux hommes à la puberté, ou celui qu'ils provoquent dans la guerre (effective ou symbolique), c'est donc à la fois contenir la subversion du sang et construire une philosophie du temps.

Après avoir ainsi tenté de préciser la logique symbolique du contrôle du temps par celui du sang qui sous-tend le rite de puberté féminin et se trouve étendue à la fois au rite de puberté masculin et au rite des meurtriers, nous nous proposons de reprendre notre analyse des relations entre ces trois rituels par le biais d'une interrogation sur les mécanismes intellectuels de cette extension.

Nous porterons donc en premier lieu notre attention sur l'équivalence symbolique que nous avons pu établir entre rites de puberté féminin (yɨ̃bɨmu) et masculin (ũremi baaribru).

Rite de puberté féminin, rite de puberté masculin

Cette équivalence, posée à la fois dans la désignation du rite masculin et dans son organisation, est cependant peu marquée dans les exégèses indigènes qui comparent ces deux rituels. La "menstruation masculine" qui est censée susciter la tenue du rite ũremi baaribru y est ainsi laconiquement définie comme homologue - mais sur un mode mineur - de la première menstruation féminine.
Le rite qui la circonscrit ne consiste lui-même qu'en une forme réduite de réclusion pubertaire féminine que l'on ne décrit que par référence à celle-ci et que l'on évoque spontanément assez peu. Il est rare que les (nombreux) ethnographes des Yanomami l'aient mentionné et, a fortiori, qu'ils l'aient décrit. Le caractère également peu marqué de la conduite qu'il impose le rend d'ailleurs peu "visible" : les données dont nous disposons à son propos ne sont ainsi que des descriptions

recueillies in abstracto. Tout laisse donc penser que ce rite est modelé sur le rite de puberté féminin par une sorte d'effet d'ajustement structural imposé par la rationalité du modèle ethno-physiologique dégagé dans nos pages précédentes. En effet, ce modèle de croissance/décroissance quantitative et qualitative du sang humain au cours de la vie - qui trouve son point d'équilibre dans la puberté - doit, pour demeurer cohérent, confondre les sexes. Si la puberté féminine s'y trouve plus spécifiquement marquée (pour les raisons que nous avons évoquées), on peut donc considérer qu'il n'en doit pas moins penser la puberté masculine dans des termes similaires sous peine de produire une dysharmonie inintelligible.
Le développement de la physiologie sanguine étant conçu dans les mêmes termes pour l'un et l'autre sexe dans l'enfance et la vieillesse, son point d'apogée, lors de sa puberté, marqué pour les femmes par l'expulsion d'un excès de sang, doit donc pour les hommes se voir symboliquement attribuer un phénomène similaire.
L'équivalence entre rite de puberté féminin et masculin nous semble donc être le produit indirect d'une déduction structurale issue de la logique des représentations à l'oeuvre dans l'ethno-physiologie du développement sanguin.
Si cette hypothèse est valide, cette analogie ne serait donc réellement opératoire que dans ce cadre, tandis que l'association plus fortement marquée entre puberté féminine et état d'homicide le serait plutôt dans celui d'une philosophie du contrôle culturel du temps biologique, sociologique et cosmo-météorologique.
Mais revenons précisément à cette seconde équivalence yɨ̄bɨmu : : unokaimu, dont nous tenterons maintenant, après l'avoir établie dans la première partie de ce chapitre, d'analyser la rationalité symbolique sous-jacente.

Rite de puberté féminin, rite d'homicide masculin (II)

Nous développerons ici deux hypothèses indissociables sur la logique des représentations qui nous semblent fonder l'association étroite qui prévaut entre ces deux rites (qu'elle se

présente sous la forme d'une cohérence implicite ou d'une articulation effective).
La première de ces hypothèses (a) - qui poursuit la réflexion ouverte dans les paragraphes qui précèdent - propose que les Yānomamë conçoivent implicitement l'état d'homicide comme un équivalent masculin de la menstruation.
La seconde (b), qu'ils le pensent comme un équivalent sociologique de la menstruation.

(a) - Sur le plan de l'ethno-physiologie, puberté féminine et puberté masculine sont données comme homologues : elles imposent la tenue de rites très similaires (le rite masculun est en fait une réplique atténuée du rite féminin) parce qu'elles sont censées constituer l'apogée d'un même processus de maturation sanguine marqué par une hémorragie interne.
Sur le plan de la philosophie de la périodicité, la première menstruation est cependant par ailleurs associée à l'homicide masculin ; ceci en ce que la première ouvre une succession cyclique d'expulsions d'un surcroît de sang (endogène) garant de la fécondité du groupe, tandis que le second s'inclut dans une succession périodique d'absorptions d'un supplément de sang (exogène) qui scelle la mortalité de ses ennemis.
Nous avons donc ainsi :

ethno-physiologie :	yɨ̄bɨmu	: :	ūremi baaribru	(homologie)
(temps individuel linéaire)	maturation féminine		maturation masculine	
	↓		↓	
philosophie de la périodicité :	(yɨ̄bɨmu)	: :	unokaimu	(symétrie inverse)
(temps collectif cyclique)	menstruation (61)		agression	
	↓		↓	
	(sang créateur)		(sang destructeur)	
	FECONDITÉ (groupe local)		MORTALITÉ (groupes ennemis)	

FIGURE 35

---

(61) Le rite de première menstruation ne figure ici qu'à titre

Nous constatons donc ici que la triple analogie dégagée dans la première partie de ce chapitre entre rite de première menstruation, rite de puberté masculin et rite d'homicide ne peut devenir intelligible qu'une fois mises en évidence les différentes dimensions de la logique symbolique qui la sous-tend. Seule la dissociation des deux niveaux symboliques où fonctionne le rite de puberté féminin (accession à la maturité physiologique et ouverture du cycle des menstruations) nous permet ainsi de résoudre le paradoxe apparent qui la rendait obscure parce que redondante. Ce paradoxe était le suivant : comment expliquer l'existence de deux rites simultanément conçus comme des équivalents masculins du rite de puberté féminin (l'un en constituant un "modèle réduit" et l'autre une image inversée) ? C'est bien en mettant en lumière la dualité symbolique du rite yɨ̄bɨmu que nous sommes parvenus à réduire cette redondance apparente. Notre interprétation est ainsi que, rite de puberté féminin, on lui associe le rite de puberté masculin sur le plan d'une théorie de la maturation physiologique tandis que, rite de première menstruation, on lui associe le rite d'homicide sur celui d'une philosophie de la périodicité.
Dans ce système (cf. supra Figure 35), on constate que si la maturation sanguine conduit à l'ouverture de la périodicité créatrice des menstruations pour les femmes (yɨ̄bɨmu ⟶ iyē roo), elle conduit pour les hommes à l'ouverture de la périodicité destructrice des agressions (ūremi baaribru ⟶ unokaimu) (62).

(suite 61) de point inaugural des cycles de menstruation et non plus à celui de rite d'accession à la maturité physiologique. C'est donc sa forme atténuée dans les menstruations subséquentes : iyē roo, qu'il faut mettre en regard des rites des meurtriers.

(62) Le premier unokaimu doit être observé dès que possible après la puberté pour confirmer l'entrée des adolescents dans leur statut d'adulte à part entière. Encore peu expérimentés, les jeunes gens se voient même souvent autorisés, par les guerriers plus anciens, lors de leur première incursion, à achever des moribonds à seule fin de pouvoir observer le rite unokaimu. Les guerriers unokai semblent ainsi toujours beaucoup plus nombreux que les victimes effectives d'un raid et les jeunes gens

On comprend donc mieux ici également pourquoi le rite de puberté masculin est associé au rite d'homicide : il en est le préalable symbolique dans le destin individuel des hommes comme le rite de puberté féminin est celui de l'attitude rituelle qui entoure les menstruations ultérieures des femmes.
Ces quatre rites (puberté féminine-menstruations/puberté masculine-homicide) forment ainsi un système symbolique qui construit une philosophie du temps par laquelle la régulation du devenir individuel (cumulatif et biologique) se trouve articulée à celle du devenir collectif (répétitif et social).
Nous pensons donc avoir justifié ici notre hypothèse selon laquelle l'état d'homicide yānomamë est conçu comme un équivalent (symétrique et inverse) de la menstruation féminine.

(b) - Venons-en maintenant à notre seconde hypothèse sur le rite d'homicide, qui n'est bien entendu ici dissociée de la première que pour des raisons de commodité d'exposition, alors que toutes deux rendent compte en fait d'aspects indissociables du même phénomène.
Les considérations développées dans nos pages précédentes laissent à l'évidence penser que si le rite des meurtriers est conçu comme un équivalent masculin (inversé) de la menstruation, il en est également une forme de transposition du plan biologique au plan sociologique.
La plausibilité de cette seconde hypothèse pourrait donc être acceptée à simple titre de sous-produit implicite de la première. Pour tenter de la corroborer d'une façon plus probante, nous emprunterons cependant ici une autre voie ethnographique.

Nous avons vu que les menstruations féminines sont conçues comme des expulsions cycliques d'un excédent de sang endogène et qu'inversement les homicides masculins sont pensés comme des absorptions périodiques d'un supplément de sang exogène.

(suite 62) y sont toujours majoritaires : à la suite d'un raid effectué sur le haut Catrimani en 1975, pour huit morts et blessés, nous avons par exemple pu dénombrer quinze personnes effectuant le rite unokaimu parmi lesquelles onze jeunes adultes.

Si l'on considère que ces rites, tous deux donc liés à la circonscription d'un surcroît sanguin (perdu ou versé), s'opposent en ce que l'un relève du domaine de la physiologie et l'autre de celui de la sociologie, il nous semble légitime de penser que l'existence, dans la culture yānomamë, de conceptions symétriques et inverses, qui s'opposent entre elles de la même façon, validerait d'une façon exemplaire notre assertion suivant laquelle il faut voir dans le rite d'homicide yānomamë une "menstruation sociologique" (inversée).

Dans le registre du symbolisme physiologique évoqué en deux endroits de ce travail (cf. supra Ch. XI pp. 348-350 et ce chapitre pp. 605-609) l'inverse de la maturation (menstruation) est bien entendu la sénescence :

Maturation	= (-1)	Sénescence
- sang surabondant, rouge		- sang réduit, jaune
- corps chaud		- corps froid
- corpulence		- cachexie
- fécondité		- stérilité
- corps menacé par une accélération du devenir biologique (sénilité précoce)		- cadavre menacé d'immutabilité biologique (imputrescibilité)

Tableau 23

Il nous faudra donc maintenant trouver la représentation d'un phénomène qui soit à la fois conçu comme étant l'inverse de la sénescence sur le plan biologique et de l'homicide sur le plan sociologique.
Nous pensons pouvoir établir ici que les croyances relatives à l'inceste occupent une telle place dans l'"idéo-logique" yānomamë.

L'état physiologique des incestueux est de fait pensé par les Yānomamë comme similaire à celui des vieillards mais dans un contexte inversé.
Ils sont ainsi censés se voir affectés, comme les vieillards, d'un tarissement sanguin qui rend leur chair "froide", qui la

durcit et la dessèche (63), et qui fige en eux toute transformation biologique. On dit par exemple qu'ils ne sont jamais malades (a shɨmɨ yaro a bëɨmi mahi ! : "c'est un incestueux c'est pour cela qu'il ne tombe absolument pas malade !").
Mais au contraire des vieillards, qui se trouvent biologiquement figés au seuil de la mort à la suite d'une évolution physiologique naturelle, les incestueux se trouvent biologiquement figés au sein de la vie à la suite d'une infraction sociologique. Caractérisés par un état physiologique similaire, vieillards et incestueux s'opposent donc en ce que les uns sont d'une certaine manière des "morts en suspens" alors que les autres sont des "vivants en suspens" (64).
Nous avons donc entre vieillards et incestueux une relation symbolique de la forme suivante :

$$\text{sénescence} \overset{(-1)}{=\!=\!=} \text{inceste}$$

Si nous prenons maintenant en compte les rapports existants entre homicide et inceste, nous nous trouvons de nouveau confrontés à des relations symboliques de corrélation et d'inversion. Nous résumerons ici ces relations sous forme d'un tableau :
(voir page suivante)

---

(63) Les incestueux sont associés ainsi à des animaux que les Yānomamë disent "exsangues" (iyē mi), "secs" (wehe) : le paresseux Choleopus didactylus : shɨmɨ ou yawere, dont le nom entre dans la formation d'un verbe dénominatif : shɨmɨmu ou yaweremu qui signifie "commettre l'inceste" , le grand tamanoir Myrmecophaga tridactyla : tëbë et les chauves-souris hématophages : hewë.

(64) On pourrait objecter ici que les cadavres des incestueux sont, comme ceux des vieillards, réputés imputrescibles. Il y a là cependant encore similarité dans des contextes inverses : les vieillards sont rendus imputrescibles par l'évolution physiologique qui conduit à leur mort "naturelle" ; les incestueux ne deviennent des cadavres imputrescibles que lorsque leur destin biologique figé est interrompu par une mort violente.

	UNOKAÏMU (rite d'homicide)	SHÏMÏMU (inceste)
cause	Agression (extrême altérité sociale)	Infraction (extrême proximité sociale)
manifestation	Absorption d'un sang exogène (cadavre ennemi réduit à ses ossements : chairs incorporées)	Déperdition d'un sang endogène (corps propre réduit à son ossature : perte des chairs) (65)
communication sociale	rituellement restreinte par réclusion	spontanément restreinte par défaut de l'audition et de la locution (66)
conséquences individuelles	inobservance Gain physiologiquement déséquilibrant (67) de sang ennemi : - symptômes de vieillissement précoce, - gonflement extrême de l'abdomen (hithorebraï) (68), - vengeance éventuelle de revenants de chamanes ennemis (shaburibë a në boreb ï)	accomplissement Perte physiologiquement déséquilibrante de son propre sang : - symptômes d'immutabilité biologique, - dessication extrême du corps (wehebraï), - vengeance éventuelle d'esprits maléfiques de la forêt (urihi a në wanibï) (69)
conséquences collectives	inobservance dérèglement de la périodicité sociale (70)	accomplissement dérèglement de la périodicité cosmo-météorologique (71)
archétype animal	watuba : (Coragyps atratus) le vautour noir dont l'homicide incorpore l'image vitale animal dévorateur de chairs sanglantes et putrides	yawere ou shïmï : Choleopus didactylus le paresseux unau dont l'incestueux acquiert les caractéristiques physiques (72) animal exsangue et imputrescible dont la chair brûlée est créditée de vertus hémostatiques (73)

Tableau 24

(notes page suivante).

(65) Dans les deux cas (rite d'homicide/inceste) le sang absorbé ou perdu est censé être transsudé sous forme de graisse sur le visage. Nous l'avons vu pour l'homicide dans notre chapitre XI, nous en donnerons un exemple ici à propos de l'inceste :
- yaweremutëhë hɨko... ūka wite... unokaiha... yobi hwaɨbɨonomai... shɨmɨshɨmɨebë wite hwaɨ : "lorsque les gens commettent l'inceste leur front... leur nez deviennent gras... la graisse coule aussi au-dessus des yeux... à cause de leur état d'homicide... ce n'est pas simplement de la transpiration... ce sont les substances de l'inceste qui sortent sous forme de graisse" ;
- hayomë iyēbë hwarayutëhë hɨko witarayu... hrakehebrariyu... naraubë hrarebrariyu... mamokë wisibërayu... imikë rababrariyu ... yawere ya kubru bihio thë bihi kuu yaro : "par ici, lorsque le sang est exsudé le front devient gras et glissant... la teinture de roucou y devient orange... les yeux rétrécissent... les bras s'allongent... en effet la personne pense "je veux devenir un paresseux" ".
Nous avons donc incidemment ici également une preuve de l'association "physiologique" entre rite d'homicide et inceste dans la pensée indigène (cf. sur un point similaire chez les Tchikao Menget 1977 : 171).

(66) On dit en effet que les incestueux deviennent sourds ; qu'ils ont la voix enrouée, "sèche" ; qu'ils bégaient ou commettent des lapsus répétés.

(67) Cf. Menget 1977 : 167 sur cette notion.

(68) Voir le mythe d'origine de l'unokaimu dans le mythe intitulé "Ōeōe, l'enfant guerrier", Annexe III, mythe 1.

(69) Nous avons ici une opposition entre force agressive suprahumaine (chamanes) d'origine céleste (revenants) et force agressive infra-humaine d'origine terrestre (esprits maléfiques de la forêt). Les esprits maléfiques, auxquels il est fait allusion ici sont : Yawereri a në wani : "esprit maléfique du paresseux unau" et Riori : un esprit agressif associé à l'obscurité et aux profondeurs aquatiques.

(70) Nous avons vu dans nos chapitres précédents (cf. supra pp. 374-375, 408) que l'unokaimu suivi par un ennemi correspond toujours à l'exposition funéraire du cadavre d'un co-résident (ou inversement que la décomposition du cadavre d'un ennemi dépend toujours de sa consommation symbolique par un co-résident). C'est dire que sans rite d'homicide, il n'y a pas de rite funéraire pensable et donc pas de substitution culturellement réglée des générations, i.e pas de reproduction symbolique de la société (les funérailles permettent, rappelons-le, de congédier les revenants et donc de poser la disjonction morts/vivants) (cf. supra pp. 364, 408-411).

(71) On dit ainsi : yānomamë a shɨmɨmutëhë harushiiwani... tɨtɨteteabërayu : "quand un Yānomamë commet l'inceste le lever

Tableau auquel on peut encore ajouter que les cendres d'ossements des grands guerriers sont, lors des rites funéraires, frottées sur le corps de leurs co-résidents afin de transmettre leurs qualités alors que celles des incestueux sont enterrées au centre de la maison sans démonstration de deuil pour oublier leur asocialité.
Les données présentées dans nos trois pages précédentes nous permettent donc effectivement de prétendre qu'existe dans la pensée yānomamë entre homicide et inceste une relation symbolique de corrélation et d'inversion :

homicide $\overset{(-1)}{=\!=\!=}$ inceste

Si nous récapitulons maintenant l'ensemble des résultats obtenus au cours des développements que nous venons de consacrer à la comparaison des représentations de la menstruation et de la sénescence, puis de la sénescence et de l'inceste, et enfin de l'inceste et de l'homicide, nous obtenons un système d'inversions de la forme suivante :

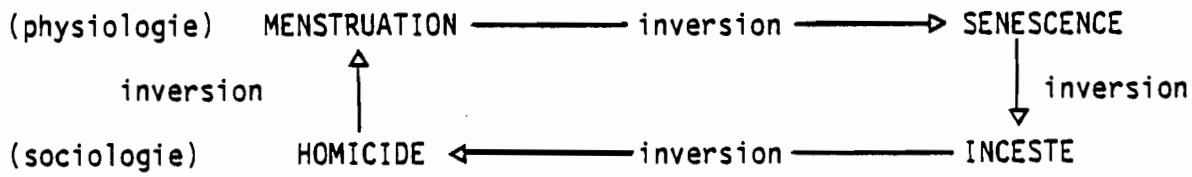


FIGURE 36

(suite 71) du jour s'éternise (ou se détériore)... la nuit dure sans raison".

(72) Cf. note 65 supra, seconde citation.

(73) La chair du paresseux unau est utilisée (cuite) pour mettre un terme aux règles trop abondantes et (brûlée) pour prévenir les hémorragies dues à des blessures du cuir chevelu lors de combats à la massue.
D'autre part, la consommation du paresseux est interdite aux préparateurs de curare sous peine d'annihiler le pouvoir de cette substance dont les effets sont précisément conçus comme produisant une accélération de la putréfaction des chairs de la victime.

La démonstration de l'existence d'un tel système nous permet ainsi de satisfaire aux conditions posées (supra p. 614) pour corroborer notre hypothèse selon laquelle l'état d'homicide est pensé dans la culture yānomamë comme une "menstruation sociologique" (inversée).
Rappelons ici pour mémoire ces conditions : prouver l'existence de conceptions symétriques et inverses à celle de la menstruation et de l'homicide qui s'opposent entre elles de la même façon sur le registre de la physiologie et de la sociologie. Nous avons ainsi pu mettre en évidence un système de représentation où la sénescence est l'inverse biologique de la menstruation et où l'inceste est l'inverse sociologique de l'homicide ; mais également où l'inceste est au plan sociologique l'inverse de ce qu'est la sénescence au plan biologique, et où, donc, l'homicide est au plan sociologique l'inverse de ce qu'est la menstruation au plan biologique (cf. supra Figure 36).

Par ce long développement digressif nous avons donc mis en évidence, dans la symbolique yānomamë du sang, un ensemble réglé de relations qui constituent un "système physio-sociologique" cohérent :

	Excès sanguin	Défaut sanguin
biologie	Menstruation (sang expulsé)	Sénescence (sang consumé)
sociologie	Homicide (sang ingéré)	Inceste (sang exsudé)

Tableau 25

Cette systématique nous permet ainsi maintenant de poser, avec des garanties de validité satisfaisantes, notre hypothèse, étayée jusque là sur des intuitions, suivant laquelle il faut voir dans l'état d'homicide, tel qu'il est conçu par les Yānomamë, une transposition sociologique inversée de la menstruation. Ayant réinscrit la représentation de l'état d'homicide au sein d'un ensemble plus vaste d'états "physio-sociologiques" comparables,

nous avons de ce fait constaté que sa "valence" symbolique lui est conférée par sa position spécifique dans la combinatoire logique qui sous-tend la conception de ces états.
Cette "valeur positionnelle" de l'état d'homicide unokai nous permet ainsi de rendre plus précisément compte de la rationalité qui fonde, dans l'"idéo-logique" yānomamë, l'association du rite de puberté féminin et du rite d'homicide masculin comme des dispositifs solidaires de contrôle de la périodicité.
C'est bien en effet parce que l'homicide est conçu comme une transposition masculine et sociologique de la menstruation (corrélation et inversion) que rite guerrier et rite de puberté féminin sont à la fois construits sur un même modèle et considérés comme strictement complémentaires dans leur instauration d'un ensemble de régulations culturelles du temps :

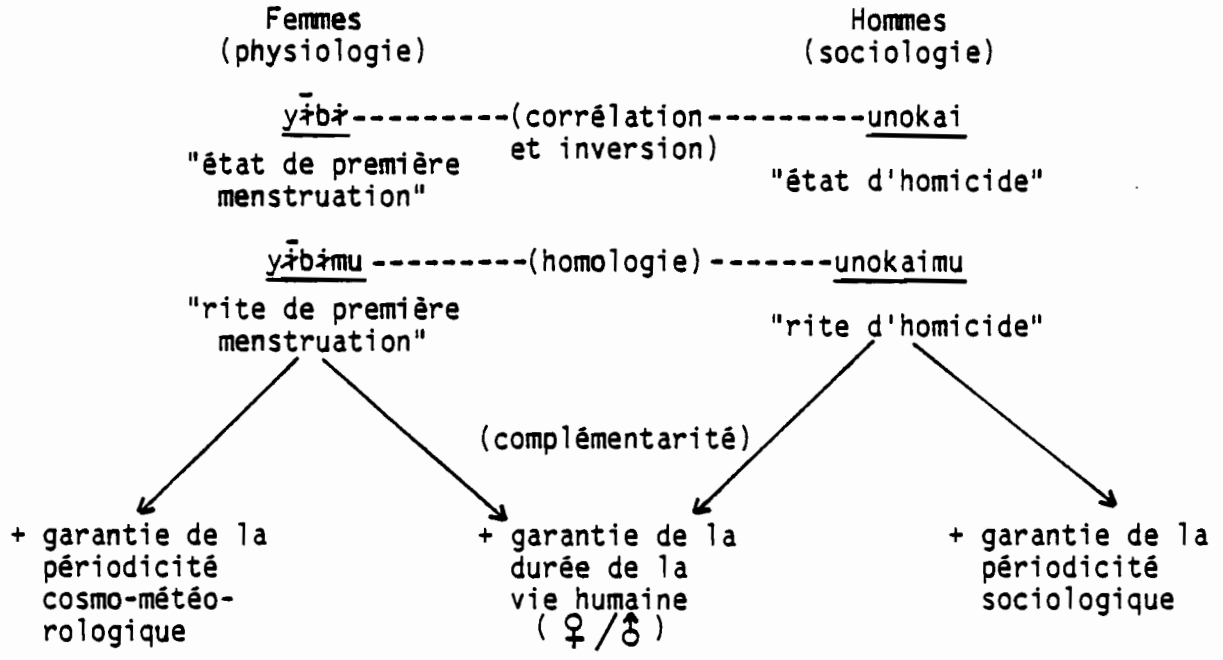


FIGURE 37

Parvenus au terme de ce chapitre nous reprendrons les propos qui l'ont introduit en affirmant donc que si, comme notre chapitre XI l'a démontré, le rite d'homicide unokaimu est un rouage essentiel de la structure de communication politico-symbolique intercommunautaire qui constitue simultanément la représentation et l'organisation de l'espace social yānomamë, il contribue également à mettre en oeuvre une théorie en acte

de la périodicité conçue comme un des moyens de reproduction symbolique de cette structure.
Nous avons vu que le rite des meurtriers est très étroitement articulé aux rites funéraires dans le système idéologique et politique auquel nous venons de faire allusion. Notre chapitre suivant se propose d'établir qu'une telle articulation existe également au niveau de la philosophie du devenir biologique, sociologique et cosmologique dont nous venons d'esquisser les premiers linéaments.

CHAPITRE XIV : CENDRES ET REVENANTS : ESCHATOLOGIE, COSMOLOGIE ET FUNERAILLES

Ayant dans notre chapitre XII limité notre analyse des funérailles yānomamë à l'armature politico-symbolique qu'elles mettent en oeuvre, nous nous emploierons ici à étudier la logique des représentations qu'elles articulent autour du rapport entre morts (borebë) et vivants (temirimëthëbë) pour mettre en forme une philosophie de la périodicité sociale et cosmologique. Cette étude nous permettra de clôturer ainsi l'analyse globale du système rituel yānomamë que nous avons entreprise à partir de notre chapitre XI.

Nous présenterons ici d'abord un certain nombre de données ethnographiques sur l'eschatologie puis sur la cosmologie yānomamë ; nous reprendrons enfin l'analyse d'un ensemble de notations portant sur les relations entre "trace du mort" (unokë), cendres funéraires (ushibë) et revenants (borebë) que nous avons déjà incidemment évoquées au cours de ce travail (Ch. XII).

Départ de la forme spectrale et monde des revenants (eschatologie individuelle)

Nous avons décrit d'une façon relativement détaillée dans nos chapitres V et VI la conception yānomamë du processus sub-létal qui consiste, rappelons-le pour mémoire, en une extirpation de la forme spectrale (bei a në borebɨ) de l'enveloppe charnelle (bei sikë) marquée par l'expiration dernière.
Nous ne reviendrons pas ici sur cet aspect des représentations de la mort ; nous nous attacherons plutôt à décrire le destin post-mortem de la forme spectrale devenue spectre (bore) à partir du moment où elle quitte le corps du défunt dont elle constituait, de son vivant, le double intérieur.

Le trépas

Libéré de la dépouille mortelle, le spectre est tout d'abord censé remonter le long de la corde du hamac située à

la tête du mort :tokonakë yābëha bore a në mayō kuwa :
"là où est attachée la corde du hamac (du mort) se trouve le chemin (1) du spectre".
Il rejoint alors le poteau de soutènement de la maison (tonahi) où cette corde est attachée. Ce poteau constitue pour lui une sorte de passerelle : tonahiha utihi katɨo kuwaɨnaha bore a në beriyō kuwa :
"sur le poteau de soutènement (auquel est lié le hamac du défunt), comme sur une passerelle, se trouve le chemin (2) du spectre".
Cette passerelle mène directement à la porte de la maison (3) des revenants : borebë yano beriyōkaha a ubrashoaki... tete huuimi... "shiri !" bei sikë mamobëha hutumɨsi tire nëhë kuwa bɨa ... bore mamobëha a yayë ahate bashio ! :
"il arrive à partir de cet instant à la porte de la maison collective des revenants... il ne voyage pas pendant longtemps... il y pénètre aussitôt ("shiri !" est une onomatopée qui indique l'entrée dans une habitation)... ce n'est qu'aux yeux de l'enveloppe charnelle (i.e des vivants) que la voûte céleste semble lointaine... aux yeux du spectre elle est évidemment très proche !".
La corde du hamac où gît sa dépouille mortelle et le poteau de l'habitation auquel elle est attachée correspondent donc,"aux yeux du spectre" (bore mamobëha), respectivement à un chemin en forêt et à une passerelle qui, à la suite d'une courte ascension (hemobraɨ), lui permettent de rejoindre directement le monde céleste des revenants (4) : borebë urihi hutumɨsi yaubëha

---

(1) mayō : "empreinte, layon en forêt".

(2) beriyō : "chemin d'accès à la maison collective" ; beriyōka : "porte d'entrée de l'habitation donnant sur un chemin menant à d'autres communautés" (yōka : "porte").

(3) Maison qui correspond dans le monde des spectres à celle que le défunt habitait dans le monde des vivants : elle comprend idéalement tous ses cognats décédés avant lui.

(4) L'enveloppe charnelle (bei sikë) "pense simplement faussement" (bihi hore bɨo) (apparence visible), le revenant est pour sa part confronté aux choses qui "existent véritablement" (yayë kuwaɨ) (réalité invisible).

a kuwa : "le territoire des spectres se trouve sur le dos du ciel".
Afin d'illustrer et de concrétiser ses dires, l'informateur dont nous venons de citer les propos ajoutait :
"j'ai vu moi-même la porte de la demeure des spectres lorsque j'ai failli mourir... on avait pris une empreinte de mes pas (à des fins de sorcellerie, cf. supra Ch. VIII) lorsque je n'étais encore qu'un adolescent... c'étaient les Wanabitheribë (groupe allié)... j'ai alors simplement perdu conscience... les femmes sanglotaient déjà autour de moi et se noircissaient les pommettes... c'est alors que ma forme spectrale est parvenue à l'habitation des revenants depuis le poteau de mon hamac... elle était véritablement très proche d'ici... mais j'ai porté à ce moment mon regard derrière moi et je suis brusquement revenu à la vie..." (5).

Après dissociation des constituants de la personne, le trépas est donc conçu par les Yãnomamë comme un itinéraire spatial qui métaphorise le passage métaphysique de la réalité illusoire des vivants à la surréalité des spectres.
Il s'agit par ailleurs d'un changement de lieu et d'états dont la description enregistre conjointement le point de vue des vivants et des morts sur le franchissement de la frontière (spatiale/métaphysique) qui sépare leurs univers respectifs. Comme s'il était ainsi souhaitable de réaffirmer la connexité de ces deux mondes dans le même mouvement où l'on pose leur disjonction radicale.

Mais la mort yãnomamë offre une autre caractéristique fondamentale. Mourir au monde des vivants revient ainsi ici littéralement à naître au monde des morts : quel que soit l'âge du défunt au moment de son décès, dès lors que sa forme spectrale s'extrait de son corps, elle devient le spectre du nouveau-né qu'il a été : yãnomamë a washimikitëhë bei a në borebɨ oshe ukebehuru :

---

(5) Enoncé noté directement en français pour lequel nous ne disposons donc pas de texte vernaculaire.

"lorsqu'un Yānomamë est mort sa forme spectrale s'extirpe (de son cadavre) sous la forme d'un jeune enfant".
Spectre de nouveau-né qui, "en chemin (vers le monde des morts), se déplace d'abord en s'aidant de ses mains... puis se met rapidement debout et enfin, lorsqu'il est très proche (de l'habitation des spectres) grandit à nouveau pour en franchir l'entrée comme un adulte à part entière..." (hɨrɨrāɨ barɨowinë... robe ubabrariyohuru... ahatemahirayutëhë a batakorayu... beriyōkaha a bata mahi horebi).
L'issue de cette renaissance post-mortem et du processus de croissance accélérée durant le trépas (au sens étymologique de ce terme) demeure cependant assez ambiguë dans les données dont nous disposons.
Certains de nos informateurs déclarent à ce propos que le spectre parvient dans la maison de ses parents décédés avant lui sous l'apparence d'un adolescent (quel que soit son âge de décès) : hweiha hote nomarayutëhë hɨya a bore kobohuru :
"lorsque l'on meurt ici (dans ce monde) à un grand âge on parvient (dans le monde des morts) sous l'apparence du spectre d'un adolescent".
Dans un esprit similaire, on dit également que lorsqu'une veuve rejoint son mari dans le monde des revenants, elle commence par y reproduire son mariage : a moko yākōki... hwearobenë e na komi ikoakōbraki ! :
"adolescente récemment menstruée elle dispose à nouveau son hamac (auprès de celui qui a été son époux (6))... et son mari la déflore à nouveau !".
D'autres sont cependant beaucoup moins précis sur ce point (voir ainsi par exemple l'énoncé cité en haut de cette page) :
"lorsqu'il est proche (de l'habitation des spectres) le fantôme grandit à nouveau (batakōrayu) pour en franchir l'entrée comme un adulte à part entière (bata mahi)".

---

(6) Le mariage yānomamë n'est sanctionné par aucune cérémonie. Il n'est marqué que par l'accrochage du hamac de la jeune fille auprès de celui de son futur époux. Dans les quelques cas dont nous avons pu être le témoin, il s'est toujours agi d'une démarche effectuée par une soeur (réelle ou classificatoire) de l'époux (donc par une cousine croisée de la future épouse : natihi a).

bata peut en effet, suivant les contextes, signifier "grand, adulte ou ancien" ; il est donc difficile d'établir si le nouveau-né est ici censé passer de l'enfance à l'âge adulte pour arriver adolescent dans le monde des morts, ou s'il est censé parvenir en chemin à l'âge adulte pour entrer chez les revenants après avoir atteint un grand âge (tout en préservant une certaine ambiguïté dans notre traduction, nous avons penché plutôt pour la première solution).
Cette imprécision se retrouve également dans les énoncés relatifs à des morts d'enfants : oshe thëbë borebɨ kōtëhë imiha bë horierabɨhuru... batabɨhuru... :
"lorsque les enfants partent sous forme de spectres ils se déplacent "à quatre pattes"... et ils "grandissent" en chemin...".

Malgré cette relative incertitude, que le spectre nouveau-né du défunt soit censé arriver dans le monde des morts après être parvenu, durant le trépas, à l'âge adulte ou à l'adolescence, le fait important demeure ici bien entendu que le déroulement de la vie dans l'au-delà se trouve conçu par les Yānomamë comme une re-production spéculaire de la vie dans ce monde :

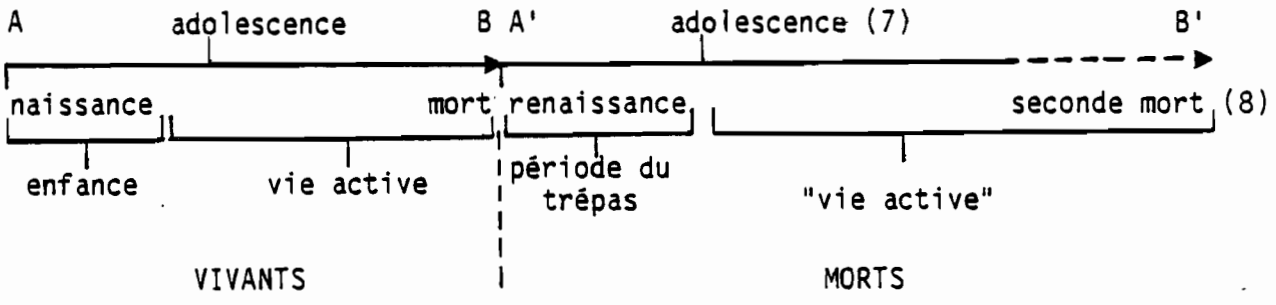


FIGURE 38

---

(7) Si l'entrée du spectre dans la maison des morts est bien censée se faire à l'adolescence comme certains des énoncés cités ci-dessus le laissent entendre, la période du trépas correspond exactement pour les spectres à l'enfance des vivants, tandis que la vie des spectres réinsérés dans l'habitation collective de leurs proches décédés avant eux correspond à la vie socialement active des vivants.

(8) Les spectres peuvent, après une nouvelle et très longue existence sur le "dos du ciel", connaître une nouvelle mort

En chemin vers l'habitation qui abrite ses cognats décédés avant lui, le spectre se voit d'abord pris en charge par ses parents les plus proches venus à sa rencontre après avoir été avertis de sa venue par l'appel des perdrix hōramë a : a në bamāɨ-bɨohe... hēa kuwotëhë... hōramë a wāha kuwo tëhë :
"ils viennent simplement à sa rencontre lorsque se fait entendre son chant annonciateur... lorsqu'ils entendent l'appel du Tinamou bigarré" (9).
On dit ainsi que lorsqu'un Yānomamë est très malade, il ne tarde pas à voir les spectres de ses parents s'approcher de lui en déclarant : wa shuruku haɨo ! wa bebraɨ hikiohe ! :
"dépêche-toi de te mettre en chemin ! ils (les vivants) t'ont déjà assez vilipendé !" (10).
Le malade passe alors dans un état sublétal au cours duquel il ne s'alimente plus : borebënë thë tobɨhikiayarohe : "les revenants le nourrissent déjà". Il est alors censé penser : borebënë ware nakaɨ... ware kōāɨ rëkurakë ! : "les revenants m'appellent... ils veulent me ramener avec eux !".
C'est ainsi, ajoutent nos informateurs, que si l'on souhaite véritablement quitter ce monde, on meurt immédiatement par le simple fait d'accepter de les accompagner : nomāɨ bihiotëhë thë nomāɨhaɨki... rakamë thoku ōkakɨnë nokabërayu :
"lorsque la personne veut mourir elle meurt aussitôt... après

---

(suite 8) qui les fait accéder, à la suite d'une métamorphose, au "ciel embryonnaire" tɨkɨrimë mɨsi situé au-dessus de la voûte céleste. Sur ce point, voir infra pp. 631-632.

(9) Le Tinamou bigarré ponctue l'aube et le crépuscule de son appel : on comprendra ainsi pourquoi il fait ici office de marqueur sonore du passage entre la vie et la mort (nous verrons d'ailleurs que le jour des vivants est équivalent à la nuit des spectres et inversement : cf. infra p. 635). Il s'agit de Crypturellus variegatus.

(10) La mort de leurs parents est pour les revenants un simple départ provoqué par l'agressivité des vivants à leur égard (cf. infra p. 634).
On dit : thë rāākai taritëhë bë babamu thë rāākai kōāɨha :
"lorsqu'ils voient (leur parent) malade ils (les revenants) n'ont de cesse d'aller à sa rencontre pour le ramener, malade, avec eux".

avoir enroulé son hamac elle accompagne simplement (ses parents psychopompes)".

Parvenu à proximité de la maison des morts, le spectre nouveau venu, qui ne porte toujours pour tout bagage que son hamac (11), cueille des cannes à flèches vertes dans les jardins des fantômes et se pare des ornements habituels des invités et des visiteurs (cf. supra Ch. XII.3).
Il fait alors son entrée sur la place centrale de l'habitation, salué par des exclamations de joie. Tous les revenants, qui se sont eux-mêmes soigneusement adornés, se mettent à chanter (heri) et à danser (braɨaɨ) autour de lui, à l'instigation de yānɨ, le tonnerre (12) (wamakë kai braɨaɨ shoa aë ! wamakë kai heri aë ! : "dansez avec lui ! chantez avec lui !").
Puis les femmes de la communauté des spectres dansent successivement en sa compagnie en le tenant par le poignet (hwakëmu) : borebënë nëhë toaɨ mahi bihi wanibrao mahi ha :
"les revenants lui expriment toute leur immense joie (de le retrouver) parce qu'ils étaient très nostalgiques".
On lui apporte, après cette cérémonie de bienvenue animée, force nourritures : calebasses de compote de banane, de jus de fruit de palmier rasha (Guilielma gasipaës) et de fruits mōramakë (fruits de l'arbre mōramahi : Dacryodes burseraceas) (13).
Puis on l'amène enfin au foyer de ses parents les plus proches. Il y installera son hamac pour s'y adonner pleinement à l'allégresse de ces retrouvailles post-mortem.

---

(11) thoku noremi tehuruma... thoku ōshi tehuru mamaki sikë hëbrarema : "il (le spectre) a emporté son hamac sous une forme surnaturelle... bien qu'il ait emporté "l'intérieur immatériel" de son hamac... le hamac réel (la "peau" du hamac) est restée (dans le monde des vivants)".

(12) Ou plutôt les tonnerres yānɨbë. Lesquels vivent sur le "dos du ciel" dans des habitations qui côtoient celles des revenants. Ce sont les harangues (hwërëamu) des tonnerres accueillant les morts que l'on est ainsi censé entendre lors des orages.

(13) On dit que le territoire des revenants est couvert de ces arbres.

Ses soeurs et ses mères (M, MZ) l'épouillent affectueusement en bavardant, ses beaux-frères viennent auprès de lui plaisanter joyeusement tandis que quelques anciens s'approchent pour échanger des nouvelles...
Passé le temps d'effusions et d'euphorie qui entoure son arrivée auprès de ses chers disparus, lorsque "la vie" retrouve son cours normal (yanëkëariyutëhë), le défunt reprend finalement une existence et des activités en tous points semblables à celles qu'il a menées dans le monde des vivants.

L'accueil qui est fait au spectre nouveau venu n'est pourtant pas toujours aussi engageant. Il arrive en effet, selon nos informateurs, qu'il doive parfois essuyer une véritable rebuffade de la part de ceux qui l'ont précédé dans le monde des morts : borebënë yutuha nomabra*withëbënë nëhë wanibutëhë thë yashuri... beebrari..... kirinë mamobë yabamur*në thë hokuashoabrariyu... harorayu :
"les fantômes de ceux qui sont morts depuis longtemps, lorsqu'ils sont agressifs, chassent le nouveau venu... ils le vilipendent... celui-ci, effrayé, détourne alors les yeux et regarde dans la direction d'où il vient... il retourne alors à la vie et guérit" (14).
Cette mauvaise grâce des anciens spectres est attribuée par les Yānomamë au fait que ceux-ci considèrent que les morts sont déjà par trop nombreux par rapport aux vivants. Ils s'exclament ainsi à l'adresse du moribond : wa thëbë yami thabrarema... wa kobohuru ! thëbë yami hiki ! :
"tu as abandonné ces gens (les vivants) qui sont peu nombreux... retourne-t-en auprès d'eux ! ils sont déjà bien assez peu nombreux !".
Puis ils poussent, à la suite de cette déclaration rebutante, une impressionnante clameur qui met immédiatement en fuite le nouvel arrivant et lui fait reprendre aussitôt sa place parmi les vivants qu'il venait à peine de quitter.

---

(14) Voir le témoignage sur ce type de résurrection cité supra p. 624.

Le monde des morts

Les Yānomamë considèrent en premier lieu, nous venons de le suggérer et on ne s'en étonnera guère, que la population des spectres outrepasse considérablement celle des vivants : borebë shinō yayë waroho mahi bashio ! yutuha thëbë nomanomamu-shoaoma yaro ! batathëbë... thuwëbë kai... ihirubë kai... oshe thëbë kai... hweiha yānomamëthëbë yami... temirimëthëbë shinō yami ! :
"seuls les spectres sont réellement très nombreux ! nous ne cessons en effet de mourir depuis les temps les plus lointains ! Les anciens (meurent) mais aussi les femmes... les enfants... les nouveaux-nés... dans ce monde les Yānomamë sont peu nombreux... les vivants sont peu nombreux".
Ces revenants innombrables sont censés habiter des maisons collectives dont la localisation, sur le "dos du ciel", est approximativement symétrique à celle de l'habitation de leurs parents vivants sur la surface terrestre : kamabëbɨrɨobëha .. yōroha kamabë borebë kuwa :
"là où les gens vivent... à la verticale au-dessus d'eux se trouvent les spectres des leurs".
Les habitations des morts sont, par définition, d'une taille bien plus importante que celles des vivants. Mais il en est également ainsi parce que le processus de formation des groupes sociaux qu'elles abritent est inverse : les membres décédés de communautés séparées à la suite des fissions successives à partir d'un même groupe local d'origine dans le monde des vivants se rassemblent peu à peu dans une même maison collective pour reformer cette unité résidentielle originelle dans le monde des morts (thëbë hweshishiakōbrariyu : "les gens se "remélangent" à nouveau") (d'où le fait que la localisation symétrique des habitations des morts et des vivants ne peut être qu'approximative).
Les parentèles et les unions dissociées par les décès successifs se reforment ainsi peu à peu au sein de maisons collectives d'autant plus gigantesques que s'y ressoudent également les groupes séparés par les aléas de l'histoire.

Le monde des revenants est donc pour les Yãnomamë, du point de vue de la parenté et de la résidence, un univers cumulatif où, après renaissance des individus, les générations s'additionnent les unes aux autres pour reconstituer le réseau idéalement exhaustif d'une cognatio naturalis issue du fond des temps mythologiques.
C'est ainsi un monde sociologiquement "à rebours" où se reforment les relations que l'inexorable finitude humaine a dissociées. C'est le monde de la reconstitution d'une intégrité sociale inaccessible ; le monde du temps retrouvé et de la continuité sociale immanente.
Un monde où l'accumulation rétroactive des alliances et des filiations remplace le mouvement de substitution des mariages, des engendrements et des générations qui articule la reproduction du monde des vivants.

L'univers des spectres socialement parfait est en toutes choses réputé édénique : les jardins y sont immenses et les plantations pléthoriques, la forêt y est extraordinairement giboyeuse et la végétation fabuleusement généreuse.
Les cérémonies reahũ, débarassées de leurs séquences funéraires (reahũmu bɨro) et tenues dans d'immenses habitations - densément peuplées d'anciens, de femmes et d'enfants - y deviennent de grandioses célébrations de la solidarité intercommunautaire et de l'abondance retrouvée. L'existence quotidienne y est facile et joyeuse en toutes circonstances ; on y ignore le malheur et la maladie, l'inimitié et la guerre.
La mort n'est cependant, et pour nous paradoxalement, pas absente du monde des spectres : elle y prend seulement une forme idéalisée. Ainsi, les revenants les plus anciens, parvenant au terme d'une existence bien remplie et d'une longévité exceptionnelle (15), abandonnent-ils enfin la forme humaine qu'ils avaient jusque là conservée (16) pour se métamorphoser, dans

---

(15) La conception yãnomamë de la mort naturelle est celle d'une mort par dégénérescence biologique au terme d'une extrême longévité.

(16) Les spectres ne se distinguent des vivants, dans leur aspect, que par leur extrême blancheur.

une seconde mort, en insectes ailés qui vont graduellement peupler l'ultime niveau cosmologique de l'univers, situé au-dessus de la voûte céleste : t*k*rimëm*si (17), une sorte de ciel diaphane et embryonnaire (18). Ces êtres sont nommés warusimaribë ou mrōōribë. Nous n'avons pas d'étymologie pour le premier de ces termes ; le second signifie par contre "mouches surnaturelles".

Nous donnerons ici, pour éclairer notre propos, une représentation succincte (19) de la cosmologie yānomamë. Cosmologie conçue sous la forme d'une "structure feuilletée" comprenant quatre niveaux (m*si) articulés entre eux par des sortes d'arcs-boutants de bois (m*si mahukë : "pieds du ciel") et entourés par le vide cosmique (wawëwawë) (20) :
(voir page suivante)

---

(17) t*k*rimësi et t*k*rimësikë désignent respectivement la nouvelle peau libérée par une mue et la nouvelle pousse d'une plante ; t*k* signifie "d'un blanc parfait, éclatant, lumineux".

(18) Nous verrons infra, pp. 651-652, en quoi ce ciel est "embryonnaire".

(19) Succincte parce que nous n'y mentionnons que ses habitants humains ou d'origine humaine.

(20) wawë qualifie pour les Yānomamë tous les endroits dans lesquels, par opposition à l'enchevêtrement végétal de la forêt, la vue est dégagée et peut porter au loin : clairière, jardin, lac... (Lizot 1975b : 92 traduit wawëwawë par "inondation, terrain inondé, marais"). wawë* (verbe) signifie "apparaître, (se) mettre à découvert".
Nous traduirions, dans le contexte cosmologique qui nous préoccupe ici, wawëwawë par "grand vide".

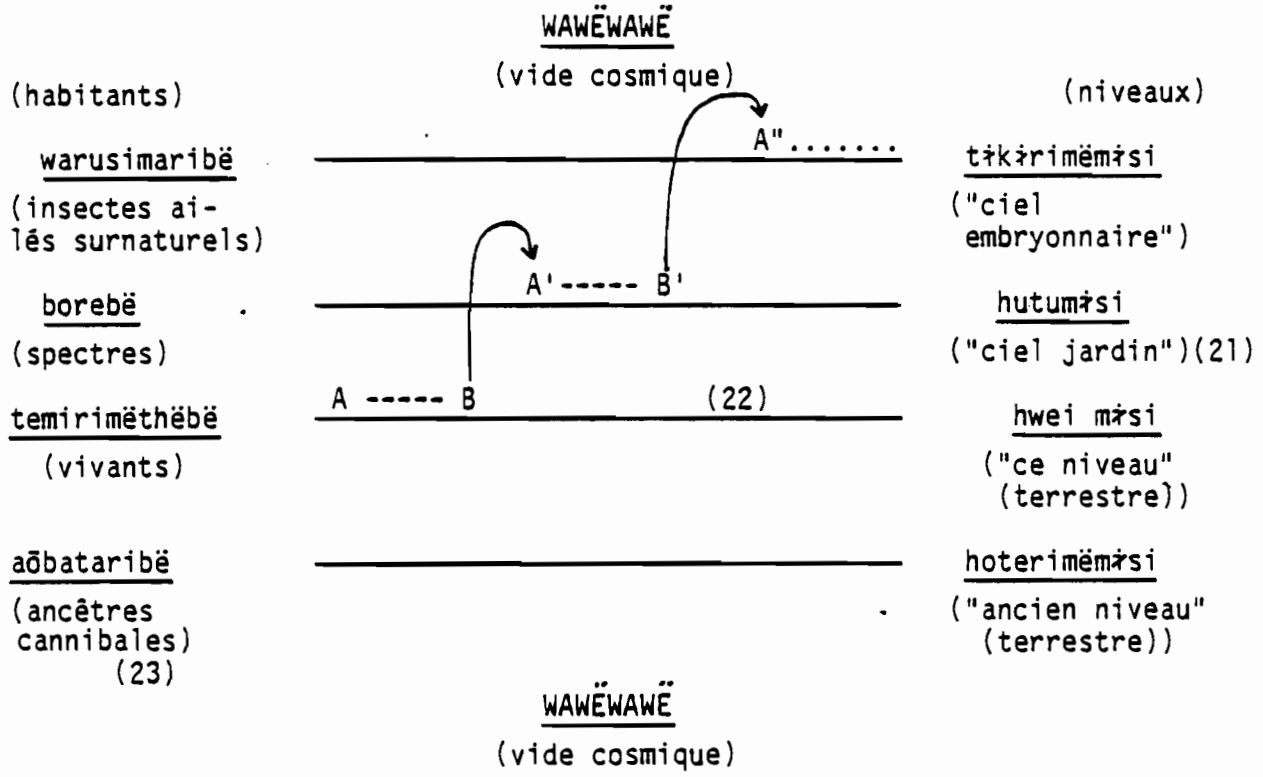


FIGURE 39

Les données que nous avons présentées dans les pages précédentes attestent du fait que, conçu comme une réplique superlative du monde des vivants, le monde des morts en est aussi, par un certain nombre d'aspects (destin biologique, parenté, résidence), considéré comme une réplique spéculaire. D'autres

---

(21) hutu kano et hututherikɨkë signifient respectivement "jardin" et "cultigènes". Aucune étymologie explicite de ce terme ne nous a été fournie. Nous pensons qu'il est cependant plausible de rapprocher hutimɨsi des termes que nous venons de rappeler dans cette note. Par ailleurs, -mɨsi entre dans la désignation de certains objets de vannerie "diagonale" utilisés pour la préparation du manioc (corbeille-tamis, pressoir).

(22) Nous transcrivons ici les trajectoires eschatologiques évoquées dans les pages qui précèdent. Les lettres A-B, A'-B' renvoient à notre figure 38 supra p. 626 (A-B : durée de la vie humaine, A'-B' : durée de la vie spectrale, A"... : durée de la vie des "insectes surnaturels").

(23) Ces êtres souterrains sont les ancêtres d'une première humanité yānomamë précipitée dans le monde chtonien par la chute de ce qui était, en leur temps, le ciel. Voir infra Annexe III, mythe 3, le mythe intitulé "La chute du ciel".

données ethnographiques viennent renforcer cet aspect de la représentation de l'univers des spectres.

Nos informateurs concluent ainsi souvent leur description eschatologique en soulignant que si les vivants identifient les spectres comme tels, ceux-ci se considèrent inversement comme des Yānomamë authentiques et désignent eux-mêmes les vivants comme des revenants (24).
Les fantômes yānomamë sont ainsi censés penser : yānomamë yamakë kuwa yayë a ! bebiha borethëbënë kuwahëa ! :
"nous sommes les véritables Yānomamë ! ce sont les spectres qui demeurent dans le monde inférieur".
On dit également que les défunts récents arrivent dans le monde des morts en se plaignant, éplorés, de l'agressivité des vivants (qu'ils désignent eux-mêmes inversement comme des spectres) : borebënë ware yashuremahe... thëbë wāha në motha kë yayë a ! :
"les revenants m'ont effrayé et chassé... j'en ai véritablement assez de leurs mauvaises paroles !".
Les spectres sont donc ainsi censés imputer leur départ du monde des vivants au fait que ces derniers, qu'ils considèrent comme des fantômes agressifs, ne cessent de les vilipender et de les maltraiter. On dit alors que, venant à leur rencontre sur le "chemin des revenants" (borebë a në mayō), les parents de ces nouveaux morts tentent de les convaincre de les suivre au plus vite afin de les soustraire aux désagréments que leur infligent les vivants qu'ils perçoivent comme des revenants irascibles et intraitables :
wa robaimā ! borethëbë në motha yaithakë hɨ̄ ! wa tete

---

(24) On dit de la même façon que les esprits auxiliaires des chamanes voient les êtres humains comme des revenants.
Lizot (1985 : 147) rapporte par ailleurs que les Yanōmamɨ disent que les ancêtres cannibales du monde souterrain (pour eux amahiri) désignent les vivants comme un "peuple de mouches" (pour eux mrōosiri) et que le disque terrestre leur apparaît transparent. La relation ancêtres cannibales/vivants est ici identique à la relation vivants/"spectres insectes" yānomamë . Sur la cosmologie yanōmamɨ, voir Lizot op. cit. : 145-148 ; sur la cosmologie sanɨma, voir Colchester 1982 : 540-542.

shiiwaniahikibariyoma... thëbë hoshimi... waithiri... wa bee-brahikiomahe ! :
"viens rapidement vers nous ! il y en a véritablement assez de ces revenants ! tu es déjà resté bien trop longtemps dans leur monde... ils sont mauvais... agressifs... ils t'ont bien déjà assez vilipendé !".
Ce que les Yānomamë pensent que les revenants prennent pour le discours agressif des vivants, ce sont les harangues hwërëamu des leaders et des anciens (batathëbë) dont ils sont censés conserver le souvenir déformé (hwërëamu thē a hoshimi tehuruwi : "ayant emmené au loin et de façon défectueuse les harangues"), ou qu'ils sont censés percevoir de loin d'une façon distordue (les Yānomamë pensent inversement que ce sont les harangues des tonnerres (yānɨbë hwërëamuwi) et les chants heri des revenants accueillant l'un des leurs que l'on entend sous forme de claquements et de grondements dans les orages lointains (25)).

La nuit du monde des vivants est d'autre part censée correspondre au jour des spectres : on pense ainsi que ces derniers ne peuvent être perçus par les vivants que s'ils s'approchent d'eux durant leur sommeil (26) : mani tëhë borebë shinō tabramu ! waotoha tabrimi... hwei wakaratëhë borebë huuimi... bë miyo :
"on ne voit les revenants qu'en rêve ! on ne les voit pas du tout dans le monde des apparences ! ils ne sont visibles qu'en rêve ! ici quand c'est la nuit c'est effectivement leur jour... ici lorsque c'est le jour les revenants ne se déplacent pas... ils dorment".
S'approchant avec nostalgie de l'habitation de leurs parents

---

(25) On dit également que les ancêtres cannibales chtoniens, les aōpataribë, perçoivent les harangues des vivants comme des discours agressifs ou des récriminations coléreuses.

(26) Au cours du sommeil, la forme spectrale du dormeur s'échappe de son corps et se trouve alors à même de percevoir le retour de ses homologues "déracinés" : les spectres.

vivants (27), les revenants se trouvent ainsi plongés, à la lisière de leur monde, dans une obscurité totale, dans laquelle ils ont peine à se mouvoir, pour enfin se trouver en face d'êtres qu'ils perçoivent eux-mêmes comme des fantômes : borebë mayō hoshimabrariyu... në aibɨrayu... urihi tɨtɨ... sai ... roo huuimābɨomaki kōasharirariyu... tete rooimi yano siboha ... "ha ! borebë bata kuwono" bë bihi kuurɨnë yabarayu... : "(parvenu à l'orée du monde des vivants) le chemin des spectres se détériore... il "devient autre"... la forêt est alors obscure et froide... ils se dirigent simplement vers nous pour nous rendre visite mais ils ne tardent pas à s'en retourner... ils ne rendent pas de longues visites... accroupis en dehors de l'habitation (28)... ils pensent en voyant les vivants : "ha ! (interjection de déconvenue) ces gens sont donc des revenants !" puis ils repartent vers leur propre monde...".

On peut en conclusion synthétiser brièvement les caractéristiques qui opposent monde des vivants et monde des morts dans l'eschatologie yānomamë de la façon suivante :
(voir p. 637)

---

(27) Ils sont ici censés emprunter à rebours le même itinéraire que celui de leur trépas : poteau de soutènement de l'habitation/corde du hamac = passerelle/chemin en forêt.

(28) Dont les parois sont transparentes pour eux.

temirimëthëbë (vivants)	borebë (morts)
+ forme spectrale (bei a në borebë) subordonnée à la pensée réflexive (bei bihi) dans l'enveloppe charnelle (bei sikë)	+ autonomie de la forme spectrale devenue spectre (bore) hors de l'enveloppe charnelle (bei sikë)
+ rêve, transe... (mort anticipée sporadique)	+ activité consciente (vie prolongée continue)
+ succession et substitution des générations ; défection des relations d'alliance et de filiation ; fissions résidentielles...	+ accumulation et addition des générations ; reconstitution des relations d'alliance et de filiation ; fusions résidentielles...
+ monde imparfait (pénurie, malheur, maladie...)	+ monde édénique (abondance, absence de malheur et de maladie)
+ défunts = spectre	+ vivants = spectres
+ jour	+ nuit
+ niveau terrestre	+ niveau céleste
+ réalité des apparences	+ surréalité de l'invisible
+ mort : passage du niveau terrestre au niveau céleste ; d'une forme inférieure à une forme supérieure d'humanité.	+ mort : passage du niveau céleste au niveau sub-céleste ; de l'humanité à une forme inférieure d'animalité.

Tableau 26

Il s'agit donc là d'une opposition systématique opérant à la fois dans un registre cosmologique, sociologique et ontologique.
Un mythe - dont la traduction est donnée en annexe (infra Annexe III, mythe 2) et que nous avons intitulé "Le retour des spectres" - nous enseigne par ailleurs que cette disjonction radicale (spécularité) entre monde des morts et monde des vivants renvoit, dans la pensée yānomamë, comme on pouvait s'y attendre, à leur conjonction totale aux temps mythologiques.
Il s'agissait là d'une conjonction spatiale : les deux niveaux cosmiques (terrestre/céleste) se trouvaient reliés par une liane (29) qu'empruntaient les spectres à la fois pour

---

(29) boriborithootho une grosse liane à l'écorce rugueuse

quitter l'univers des vivants à leur décès et pour y revenir presque immédiatement après (30).
Il s'agissait également d'une continuité ontologique et sociologique : après une sorte de "mue métaphysique" (bei sikë nomāɨmaki bei ōshi kōakobi : "bien que l'enveloppe charnelle meure, le corps spirituel (intérieur) revenait"), les défunts revenaient à nouveau prendre leur place dans la société des vivants.

Si le chemin des revenants (cette fois tangible) n'avait été sectionné... mais laissons ici la parole au mythe : "si Perroquet n'avait pas sectionné la liane borithootho, nous serions très nombreux... à peine décédés nous reviendrions sans cesse ici-bas ... nous deviendrions nombreux... nous ne disparaîtrions pas... nous ne serions pas véritablement morts..." (Wereherinë (31) boriborithootho manɨmaōkënëha yamakë waroho mahi... yamakë nomāɨmaki yamakë kōakōabramu... ouakōrayu... maimi... yamakë yayë nomāɨimi...).

Ce mythe est donc avant tout un mythe d'origine de la mort marquant l'interruption d'un processus mythologique de résurrection systématique qui, fondé sur une conjonction spatiale indue entre morts et vivants, excluait toute succession et toute substitution des générations humaines. On y retrouve ainsi le motif mythologique de la "vie brève" formulé en des termes très proches de ceux que Lévi-Strauss a analysés dans les Mythologiques (32).

En posant l'interruption d'une continuité spatiale entre univers des spectres et univers des vivants, le mythe du retour des fantômes fonde entre eux la disjonction cosmologique,

---

(suite 29) (Clusia insignis, Clusia grandiflora).

(30) Le lieu qu'évoque ce mythe du retour des spectres : Borebëithobëha ("endroit où descendent les revenants") est situé dans la zone la plus accidentée de la région de la Serra Parima (centre historique et mythologique du territoire yanomami) ; "là où le ciel est proche de la terre".

(31) Le perroquet Amazona farinosa.

(32) Motif développé à la fois sur le thème du vieillissement prématuré, comme dans les rites unokaimu et yɨbɨmu (cf. supra Ch. XIII), et, comme ici, sur celui de la résurrection automatique (Levi-Strauss 1964 : 170, 1971 : 153).

ontologique et sociale que nous venons de décrire (supra Tableau 26 p. 637). Ce faisant, il instaure la périodicité réglée du renouvellement des générations.
Mais il s'agit là d'une périodicité toujours vulnérable. Conjoints par une voie de passage physique dans l'espace mythologique, défunts et vifs ne se trouvent dissociés dans l'espace cosmologique que par une coupure "méta-physique". Si l'on avait dans la réalité mythique un moyen de communication tangible qui provoquait leur indistinction permanente, on a dans la réalité cosmologique un moyen de disjonction intangible qui autorise leurs contacts sporadiques. Contacts qui instaurent donc entre eux des relations "méta-physiques" conçues comme autant de dénis d'une périodicité biologique collective (substitution des générations) que la disjonction morts/vivants posée par le mythe s'astreignait à garantir sur le plan physique.

Mais avant de poursuivre sur ce thème, il nous faut ici décrire en quelques pages en quoi consiste pour les Yãnomamë le retour des spectres dans l'univers des vivants.

Le retour des spectres

Nous avons vu que la forme spectrale est censée s'extraire de son enveloppe corporelle afin de se rendre dans le monde des morts situé sur le "dos du ciel" et que, parvenue chez les revenants à la suite d'un processus de renaissance, elle y mènera, devenue spectre, une vie en tous points semblable à celle des humains ; à ceci près qu'il s'agira là d'une vie idéale où toute chose se voit dotée d'une qualité superlative.
Ce départ dans l'au-delà n'est cependant pas absolument définitif : durant toute la période des funérailles et jusqu'à ce que la totalité des cendres des ossements du défunt ait été ingérée ou ensevelie, la forme spectrale ne cesse de se manifester sous la forme d'un revenant (bore a) nostalgique, affamé et souvent agressif (33).

---

(33) Sur le thème des revenants agressifs chez les Yanõmamɨ, voir Biocca 1968 : 132 et Chagnon 1968a : 48 ; chez les Sanɨma, Ramos 1980 : 46 et Colchester 1982 : 431, 441, 442, 451, 526, 527.

Ce revenant se manifestera essentiellement aux vivants, soit indirectement, la nuit, au cours des rêves (nostalgie) ; soit le jour, durant les rites funéraires, par l'entremise d'une émanation surnaturelle des cendres du mort que l'on nomme bore a në kamakaribɨ : "l'esprit kamakari du spectre" (agression) :

- Yānomamë a nomarayuwi a në kamakaribɨ nàiki kuwa... Yānomamë a në borebɨ kamakariri :
"quand un Yānomamë est mort son émanation surnaturelle kamakari affamée de chair se manifeste... (c'est) l'esprit kamakari du revenant du défunt".
- Yānomamë thëbë në borebɨ kamakari wāha kuwa... ushibë noremi kurayutëhë bë waɨ... kamakaribënë :
"kamakari est le nom des revenants Yānomamë... lorsque les cendres se manifestent sous forme surnaturelle les esprits kamakari mangent" (34).

Lorsque les chamanes extraient du corps de leurs patients un objet pathogène attribué à kamakari en le vomissant en public (matihibë hobraɨ), il s'agit toujours d'un fragment de matière calcinée, de charbon de bois (35) : c'est la seule forme

---

(34) Voir Lizot 1984b (Ch. VII : 133-134) : "kamakari est le nom général qu'on donne aux défunts, c'est également un étrange démon qui, introduit au cours de la consommation des cendres d'un mort, mange la gorge de sa victime et la fait dépérir jusqu'à ce que mort s'ensuive". Cette entité est dans ce chapitre associée à la prohibition du nom des morts ; on en menace ceux qui l'enfreignent. Voir également Lizot 1975b : 37 : "sorte de démon associé aux cendres funéraires". Colchester 1982 : 431 mentionne également cette entité chez les Sanɨma.

(35) On dit que tout revenant qui se manifeste dans le monde des vivants disparaît immédiatement lorsque ceux-ci cherchent à l'atteindre et ne laisse, à l'endroit où il a été aperçu, que quelques fragments calcinés. Plusieurs récits de rencontre avec des spectres m'ont été faits en mentionnant ce détail que l'on retrouve d'ailleurs dans le mythe yānomamë du retour des fantômes (Annexe III.2) ainsi que dans une version yanōmamɨ très proche recueillie par Lizot (1975a : 115).

sous laquelle kamakari puisse apparaître aux "hommes du commun" (kuwabërathëbë : les non-chamanes). Les chamanes possèdent par contre, grâce aux hallucinogènes, le pouvoir de distinguer sa réalité essentielle qui constitue une sorte de matérialisation de son action pathogène.
kamakari leur apparaît comme une mâchoire de piranha (Pygocentris piraya) animée d'une mastication frénétique et bruyante : bore nakë noremi yëɨ : "les dents du revenant mangent sous une forme immatérielle".
Cette association entre manducation (invisible) et crémation (visible) comme caractéristiques fondamentales et indissociables de l'entité kamakari se trouve encore renforcée par des formulations telles que :
ushibë yaabiwihiha shohoremabënë noremi yëɨ :
"celui qui enterre les cendres les charbons le mangent sous forme surnaturelle" (énoncé qui décrit sous forme périphrastique l'éventuelle action pathogène de kamakari sur les fossoyeurs).
Le cannibalisme imputé à cette entité spectrale associée aux cendres funéraires semble donc constituer une image inversée de l'endo-cannibalisme funéraire yānomamë.
kamakari, émanation cinéraire des revenants, "mange" de ses dents acérées la chair des vivants. Ceux-ci n'ont pour leur part de cesse de chasser ces spectres cannibales en "consommant" les ossements de leurs dépouilles mortelles (36).

Le désagrément ou le danger que représente pour les vivants le retour des spectres varie cependant dans sa forme et son intensité suivant le statut du défunt (homme du commun ou chamane). Nous examinerons maintenant ici successivement ces deux cas.

Les revenants des hommes du commun

Les spectres des non-chamanes sont considérés comme assez

---

(36) Voir pour une logique similaire les "âmes cannibales" mbayátu des Yagua (Chaumeil 1983 : 93, 96) et les "âmes pathogènes" ové des Guayaki (Clastres, P. 1968 : 42-43).

inoffensifs dans la vie quotidienne. "Hantés" par leur nostalgie des vivants, on pense qu'ils sont tout simplement avides de rendre à leurs proches d'affectueuses visites oniriques (37) jusqu'à ce que leurs cendres reçoivent un traitement rituel approprié qui les détournera définitivement de leurs velléités de retour ici-bas. Durant ces effusions nocturnes ils sont ainsi censés prendre les enfants dans leurs bras, se coucher auprès de leurs beaux-frères afin de plaisanter avec eux, tirer leurs parents par le bras ou secouer les cordes de leurs hamacs afin d'attirer leur attention : les pleurs nocturnes des enfants, les rires des dormeurs ou les réveils en sursaut n'ont pour les Yānomamë pas d'autre explication.
Omniprésents dans les rêves de leurs deuilleurs (38) les revenants ne cessent cependant, par leur mélancolique insistance, d'attiser la douleur que ceux-ci ressentent de l'absence des défunts dont ils sont l'émanation : borebënë kōakōamu bihi wanibraoha... kamabë thouwibë kōā+ha... temirimëthëbë manashi wayamā+ shiiwani... shuhurumumā+ mahi ! :
"les spectres reviennent sans arrêt par nostalgie... pour ramener à eux ceux qui leur survivent... ils ne cessent de perturber le sommeil des vivants... ce qui les plonge dans un état d'intense anxiété mélancolique !".
Ces spectres nostalgiques, seulement importuns dans leurs visites nocturnes, s'avèrent beaucoup plus dangereux lors des rites funéraires qui leur sont consacrés.
Ils s'installent alors, cette fois invisibles, dans leur ancien

---

(37) Nous l'avons vu, la nuit des vivants correspond au jour des morts. Les revenants ne sont donc perceptibles par les vivants que durant "le temps du rêve" (manitëhë) au cours duquel ils sont eux-mêmes sous l'emprise de leur forme spectrale (voir supra Ch. V pour la relation entre expérience onirique et forme spectrale et infra p. 636 note 27 pour la question du passage entre les deux mondes).

(38) borethëbënë bihi wanibraotëhë mani noremi kōabëbohuru... mikitëhë : "lorsqu'ils sont nostalgiques les spectres reviennent surnaturellement durant le sommeil (des vivants)".

foyer déserté (kamabë uno kuwobëha : "là où se trouve leur trace") afin de participer clandestinement aux agapes organisées par leurs proches à l'occasion de la "consommation" de leurs cendres (reahū), grignotant ainsi çà et là les nourritures destinées à l'accomplissement de leurs propres funérailles (39). Une compote de banane dénaturée, alors qu'elle emplit encore l'auge cérémonielle dans laquelle hôtes et amphitryons s'apprêtent à puiser allègrement, un gibier laborieusement boucané dont l'intérieur s'avère décomposé avant sa distribution aux invités sont autant d'indices habituels de ces visites indésirables. On dit alors que cette dégradation des nourritures rituelles est due à leur contamination par la salive du revenant (bore kahi ubë). La consommation de ces aliments contaminés (bore kanasi : ce sont les "reliefs du revenants") est censée provoquer diarrhées et infections de la gorge.

En plus de ce danger de contact indirect, on pense que l'émanation cannibale des cendres (kamakari) risque de venir tourmenter les fossoyeurs qui devront les manipuler ainsi que les deuilleurs qui pourvoient le gibier funéraire (que le spectre est censé considérer comme sa propriété ; c'est : bore a në heni : "le gibier funéraire du revenant", ushibë heni : "le gibier funéraire des cendres").
Nous avons vu (Ch. XII.3) que les cognats du défunt, organisateurs de ses funérailles, se voient ainsi strictement interdire la consommation du gibier cérémoniel sous peine de se voir agresser par le revenant (40) et que cette prohibition se trouve étendue à l'ensemble de ses co-résidents (41).

---

(39) borenë kama unokëha a yabaɨthare : "le spectre a l'habitude de revenir sur la trace du défunt". borenë kama nahi brokeha a bɨrɨohëo... a noremi ubrao : "le revenant demeure dans son foyer vide... il s'y tient sous une forme immatérielle".

(40) yaro arabuwi në heni waɨ yabamutëhë kamakarinë këashoaki : "lorsque celui qui possède (litt. "possède posé sur (un boucan)") le gibier funéraire le mange "en retour" alors kamakari (l'esprit des cendres du revenant) s'abat (sur lui)" (cf. supra Ch. XII.3 pp. 516-517).

(41) kamatherianë bashoahi thakitëhë në heni waɨtëhë kamakarinë

Nous avons vu également que l'ingestion des cendres funéraires expose de la même façon les affins classificatoires du défunt, auxquels elle incombe de préférence, aux pouvoirs pathogènes de kamakari, qui ne peuvent être déjoués que par de vétilleuses précautions rituelles (42). Mal préparées, ces cendres peuvent ainsi former une concrétion bloquée dans l'oesophage (ushibë shiiwanibariyu amoku hwesikaha) et provoquer des fièvres intenses et lancinantes (wakë hwahwamu). Imprudemment mises en contact avec les dents, elles peuvent aussi y produire d'insupportables douleurs.
Il faut noter enfin ici que la vindicte de l'émanation cinéraire des revenants est censée s'acharner tout particulièrement durant les reahū sur les parents les plus proches (parents, époux...) du défunt qui détiennent la gourde funéraire. Sans qu'ils manipulent eux-mêmes les cendres ou qu'ils consomment le gibier cérémoniel, on dit que "kamakari s'abat surnaturellement sur eux" (kamakari a noremi këo).

D'une façon générale donc, le kamakari d'un mort commun provoque chez ses victimes, par l'action de ses mâchoires aux dents effilées, d'impitoyables douleurs dans le crâne, les oreilles, les yeux et surtout les dents (43) (plus rarement

---

(suite 41) nakë wari : lorsqu'un co-résident qui a effectué le service funéraire (litt. "confectionné le sac de feuilles de palmier tressées dans lequel est disposé le cadavre") mange le gibier funéraire, kamakari lui "mange les dents"". Les affins classificatoires co-résidents (premiers fossoyeurs) redistribuent donc en général la totalité du gibier reçu à titre de rétribution du service funéraire aux femmes qui ne se considèrent pas menacées par sa consommation (cf. supra Ch. XII.3 pp. 517-518).

(42) Voir chapitre XII.2/3 les règles de la préparation et de la conservation des cendres funéraires, ainsi que celles de leur "consommation". Pour dénoter la présence de l'émanation pathogène du revenant dans le gibier funéraire et dans les cendres du défunt, on dit : yarobë a në kamakariri kuwa : "le gibier possède en lui l'esprit de kamakari sous forme surnaturelle" et ushibëha a në kamakariri yëɨ : "dans les cendres funéraires l'esprit de kamakari mange".

(43) kamakari est quelquefois également nommé nakëwashiari, de nakë : dents et washiaɨ : affection due au contact avec un objet ou une substance qui fait l'objet d'un interdit rituel ; -ri :

dans les jambes ou les bras (44)), ainsi que de violentes fièvres, sans toutefois mettre leur vie en péril.

Les revenants des chamanes

Les spectres des chamanes et leur émanation kamakari sont par contre aux yeux des Yānomamë beaucoup plus dangereux que ceux des hommes du commun.
On leur impute en particulier une susceptibilité extrême à l'égard du traitement rituel de leurs cendres funéraires qui requiert ainsi une attention spécifique :
shaburi thëbë yamakë ushibë noamāɨ totihi mahi... wayamāɨtëhë bë hwɨshɨorayu... wa rāāmumanihe ! :
"nous prenons un très grand soin des cendres des chamanes... lorsqu'on les maltraite ils se mettent en colère... et ils nous rendent malades !" (45).
Les Yānomamë pensent de cette façon que les chamanes morts récriminent volontiers contre la désinvolture avec laquelle ils supposent que les vivants traitent leurs cendres :
- "ya ushibë sai në ōhotaɨ mahi tikoikë !" :
"la froideur de mes cendres me plonge dans une grande peine !" (gourde cinéraire mal conservée près du feu),
- "ware ohi wayamāɨ tikohe ! ya ohi në ōhotamāɨ bɨotikohe !" :

(suite 43) suffixe nominal indicateur de la surnaturalité de l'entité. kamakari shiibë : "excréments de kamakari" désigne les caries dentaires. Les douleurs provoquées par l'action de kamakari peuvent être décrites génériquement par l'expression : kamakarinë ware ōshi waɨ : "kamakari me mange l'intérieur/le corps spirituel".

(44) On dit ainsi par exemple : ya boko wakiwaki në kirihi kamakarinë ware ukë ōshi waɨ tiko ! : "je sens des sensations de morsures effrayantes dans mon bras, kamakari me mange l'intérieur de l'os !".

(45) La fureur des esprits auxiliaires (hekurabë) du chamane mort - devenus orphelins (il était leur "père") - est également redoutée par ses proches et ses co-résidents au point que beaucoup d'abandons de sites d'habitation interviennent à la suite du décès d'un puissant chamane.

"ils me maltraitent en m'affamant ! ils me font peine en m'affamant sans raison !" (défaut de libations appropriées sur les cendres).
Les conséquences potentielles de ce manque d'égard envers un chamane mort sont toujours considérées comme très sérieuses : maladies très graves des enfants, mort ou infirmité des adultes qui peuvent se voir soudainement en forêt fracasser le crâne, déchirer l'abdomen ou briser les jambes par son spectre irascible (46).
Ces agressions portent toujours sur les co-résidents du chamane mort - en particulier ses cognats directs - comme c'était le cas de celles des spectres des "hommes du commun" (47).

Les cendres funéraires des chamanes sont ensevelies très profondément dans le sol au cours d'une cérémonie reahū, au pied d'un poteau de soutènement au bord de la place centrale de la maison collective (et non pas sous le foyer d'un parent comme un mort adulte commun) (48). Lorsqu'il s'agit d'un chamane ancien réputé pour ses pouvoirs (shaburi a bata mahiowi) la gourde cinéraire, obturée par un bouchon de cire d'abeille, se trouve même précipitée au fond de sa sépulture sans être ouverte. Elle y est alors hâtivement fracassée à l'aide d'un pieu avant que l'on ne s'empresse de verser sur les cendres ainsi libérées force compote de banane afin d'apaiser le courroux

---

(46) Ces agressions sont censées être diurnes mais perpétrées sous une forme visible. On ne prête pas à ma connaissance aux spectres des chamanes d'autres activités nocturnes que celles qu'ils partagent avec ceux des hommes du commun.

(47) Quelques morts et plusieurs cas d'infirmité grave attribués au pouvoir vindicatif des spectres de chamanes m'ont été incidemment mentionnés. D'un jeune adulte décédé dans le passé, il m'a ainsi été dit : unoha hëbrariyutëhë hīe borenë a nomamanema : "alors qu'il est resté sur le lieu de sa mort le spectre de son père l'a fait périr".

(48) Cet enterrement profond est destiné à prémunir la communauté d'un retour du spectre agressif sur sa "trace" mais aussi pour égarer ses esprits auxiliaires ivres de vengeance.

du spectre affamé (49) : ushibë a në borebɨ bɨtɨmani... ushibë ihōbrari kuratha unë :
"on fait en sorte que par ses cendres le revenant soit repu... on fait augmenter le volume des cendres avec de la compote de banane".
La sépulture cinéraire est enfin close par de la terre que l'on prend soin de tasser longuement avec le talon.
Les chamanes de la communauté officient ensuite pour annihiler les derniers pouvoirs de l'émanation pathogène des cendres ensevelies :
- hekurabënë wayuwayukɨkë shëbraɨhe :
"les esprits auxiliaires "frappent, tuent" les principes pathogènes (les maladies)",
- boraashi wakëshi noremi shëamāɨ :
"on fait "tuer, frapper" surnaturellement la fumée de la gourde cinéraire".
Ce travail chamanique intervient généralement lorsque la petite corbeille sakosi qui contient la gourde cinéraire est brûlée après l'inhumation des cendres.
La fumée qui s'échappe du foyer est alors "frappée" par le bras des chamanes figurant une machette surnaturelle, ceci afin de protéger les enfants de ses pouvoirs délétères.
Certains chamanes vont même alors jusqu'à s'arc-bouter au-dessus des flammes pour interposer leur poitrine entre la communauté et les émanations redoutées (ɨrari hāthomabu rëo : "faire s'interposer l'esprit auxiliaire jaguar").
Ce n'est enfin qu'au prix de l'ensemble de ces précautions rituelles spécifiques que la communauté du chamane mort parviendra à circonscrire l'agressivité particulièrement redoutée de son revenant.

Si nous résumons maintenant le rapide développement que

---

(49) Il m'a été affirmé qu'il était également indispensable de souffler des hallucinogènes sur les cendres d'un chamane mort afin de : bore noremi ūka horaɨ : "faire inhaler surnaturellement des hallucinogènes au revenant".

nous venons de consacrer au retour des spectres, il apparaît que, fantômes d'hommes du commun ou fantômes de chamanes, ils ne se distinguent que par l'acuité de l'agressivité qu'ils manifestent dans leur commune volonté de reprendre leur place, tandis que se déroulent leurs funérailles, dans le monde qu'ils viennent de quitter.
Les spectres yānomamë sont ainsi censés faire preuve - malgré les obstacles qu'oppose à leurs entreprises la relation spéculaire entre les deux univers - d'une inlassable velléité de retour parmi les vivants.
Pris d'une nostalgie éperdue, ils ne cessent, dans la vie quotidienne, de tenter d'éprouver à nouveau l'affection des leurs ou de les inciter à les suivre dans l'autre monde (50) ; hantant leurs rêves et attisant cruellement de cette manière les affres de leur propre mélancolie.
Importuns dans la vie quotidienne, les revenants se font encore plus pressants et inquiétants lorsque se déroulent les cérémonies reahū consacrées à la "consommation" des cendres funéraires de leurs dépouilles mortelles.
Affamés et irascibles, leur rémanence est d'autant plus redoutée qu'ignorant du fait qu'ils s'efforcent de participer à leurs propres funérailles (51) ils prennent ombrage de leur exclusion des festivités. Ceci alors qu'ils se faisaient joie de se joindre aux leurs dans les agapes qu'ils organisent : wamotimithëbë ka thabokɨrɨheha ya roohenaokɨrɨ ya ebë bihi wanibrao mahi ! : "je rendrai visite demain en bas à ceux qui rassemblent ces

---

(50) Ils agissent là à titre d'entités oniriques ou psychopompes alors que les vivants dont ils s'approchent sont eux-mêmes, dans le sommeil ou l'agonie, sous l'emprise de leur forme spectrale.

(51) borenë kama ushibëha a bihi mohoti mahi : "le revenant ne sait absolument rien de ses propres cendres funéraires".
Notons que c'est précisément un tel retour "innocent" des spectres lors de leur propre cérémonie funéraire qui est à l'origine, dans le mythe d'origine de la mort (cf. infra Annexe III, mythe 2), de la coupure de la liane qui reliait aux temps préculturels monde des morts et monde des vivants.

nourritures... je suis empli de nostalgie à leur égard !".
Se considérant ostracisés , voire maltraités, ils deviennent alors vindicatifs et s'acharnent sur ceux qui leur ont survécu, qu'ils considèrent symétriquement comme des fantômes malfaisants.

Revenant hanter malencontreusement les rêves et les rites de leurs co-résidents durant le temps de leurs funérailles, les défunts rétablissent de cette façon une continuité et une contiguïté indésirables rompues aux temps mythologiques pour fonder la reproduction de la société sur la substitution des générations. Ils les rétablissent à un double titre. Non seulement par leur retour intempestif parmi les vivants, mais également, à l'inverse, parce qu'ils tentent, par leurs invites ou leurs agressions, de les entraîner dans leur propre monde (52). Ainsi, si le retour physique des fantômes aux temps mythiques abolissait la mort, leur retour "méta-physique" actuel l'abolit doublement ; en déréglant par excès ou par défaut la durée de la vie humaine, en prolongeant l'existence des morts et en abrégeant celle des vivants.
L'agressivité psychologique et physique du retour des spectres est donc avant tout celle de la menace que fait peser, sur la société et la culture, l'interruption ou l'accélération de la périodicité biologique collective (53) (succession et substitution des générations) qu'une telle rémanence suppose.

---

(52) On notera ici que le chant des spectres que les Yānomamë disent entendre dans l'écho des orages lointains est également censé pouvoir accélérer la sénescence de ceux qui l'écoutent : borebë wamakë mathemobë kakukaɨ ! rababrari... ! borebë heri wamakë nakasikë hateteki... rabe hoshimi... mathemobë rabe shami në warō bata... wamakë mathemobë iyoki ! : "les revenants vont vous marcher sur le scrotum ! il va s'étirer ! les revenants chantent, relevez les lèvres de vos vulves ! elles vont s'allonger de façon disgracieuse... avoir le scrotum allongé c'est sale... cela rend vieux... relevez vos scrotum pour les attacher !" (L'allongement du scrotum et des lèvres de la vulve est pour les Yānomamë un indice de vieillesse et un sujet de plaisanterie privilégié ; cet énoncé s'est trouvé proféré à la cantonnade par un ancien après qu'on eut entendu l'écho d'un grondement orageux dans le lointain).

(53) Nous avons vu que c'est précisément cet aspect sociologique de la périodicité biologique (collective) qui est marqué dans le discours eschatologique yānomamë : substitution/succession

S'il y a donc de la situation du mythe à celle de l'eschatologie inversion du rapport entre monde des morts et monde des vivants (conjonction physique/disjonction méta-physique), il y a par contre identité du message sur le passage intempestif de l'un à l'autre : la résurrection des morts constitue l'envers fondateur d'un état de société dont la pérennité ne peut être garantie que par un contrôle culturel (rites funéraires) de la durée de la vie humaine.

Eschatologie individuelle, eschatologie collective

La prévention rituelle du retour des spectres dans le monde des vivants ne conditionne cependant pas uniquement le processus de reproduction de la société humaine.
Nous verrons ainsi dans les pages qui suivent qu'elle est également un élément fondamental de la périodicité cosmologique. Nous désignons ici par l'expression "périodicité cosmologique" la dynamique cosmique qui, selon les Yānomamë, fait se succéder et se substituer cycliquement les niveaux de l'univers les uns aux autres.

Les Yānomamë considèrent qu'à la mort d'un grand chamane ses esprits auxiliaires hekurabë, devenus "orphelins", se mettent à découper rageusement le ciel à l'aide de leurs armes surnaturelles (haches et machettes), risquant ainsi de provoquer sa chute sur la surface terrestre et celle de cette dernière dans le monde souterrain (54).
Le niveau terrestre actuel (hwei mɨsi) aurait d'ailleurs pris

---

(suite 53) des générations (vivants) vs. addition/accumulation des générations (spectres) (cf. supra pp. 631-632).

(54) Les craquements tonitruants d'un orage proche sont ainsi perçus par les Yānomamë comme étant ceux du ciel fracassé par les coups frénétiques d'esprits auxiliaires chamaniques "orphelins". Pour prévenir sa chute, jugée d'autant plus imminente que l'orage est impressionnant, les chamanes vivants envoient alors leurs propres esprits auxiliaires qui le soutiennent, le colmatent et s'efforcent de désarmer ses destructeurs.

sa place, à l'aube des temps, au cours d'un tel processus. Il s'agirait ainsi du "dos" d'un ciel ancien qui, tombé sur la terre de l'époque, serait venu la substituer tandis que celle-ci serait devenue le monde souterrain.
Nous aurions donc eu une série de substitutions de la forme suivante :

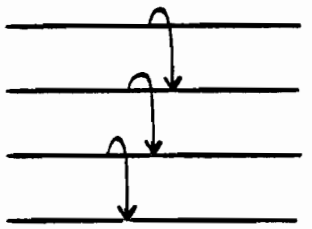
ANTIQUITÉ		ACTUALITÉ
		ciel embryonnaire (formation)
"ciel embryonnaire"	⟶	ciel
ciel	⟶	terre
terre	⟶	monde souterrain
monde souterrain (disparition)		

FIGURE 40 (cf. Figure 39 supra p. 633)

La cosmologie yānomamë est ainsi une cosmologie "processuelle" et non pas une armature cosmique immuable.
On notera, de plus, que le mode de désignation des quatre strates de l'univers laissent penser que ce processus de substitution des niveaux cosmiques renvoit symboliquement à un cycle de phases culturales ou d'étapes de maturation végétale.
Nous avons ainsi : tɨkɨrimëmɨsi ("ciel embryonnaire", litt. "ciel pousse") ⟶ hutumɨsi ("ciel jardin en culture") ⟶ hwei misi (ce niveau cosmique) ⟶ hoterimëmɨsi ("vieux niveau" terrestre) (cf. Figure 39 supra p. 633).

Le cataclysme mythique dont serait issu l'univers actuel est donc pour les Yānomamë le produit d'une dynamique cyclique de maturation et de substitution des niveaux cosmologiques.
A ce titre, il ne manquera pas, ainsi qu'ils le soulignent, de se reproduire tôt ou tard pour venir réaménager l'agencement des strates du cosmos.
Ils considèrent ainsi que le ciel actuel, détérioré (horebɨ : "troué et délabré") par les assauts successifs des esprits auxiliaires des grands chamanes décédés, finira par s'écrouler

sur eux, malgré les efforts désespérés des chamanes vivants pour le consolider et prévenir sa destruction, précipitant la surface terrestre dans le monde souterrain dont elle prendra la place. Le ciel devenant alors un nouveau niveau terrestre, tandis qu'il se voit substitué par le "ciel embryonnaire" devenu un nouveau ciel :

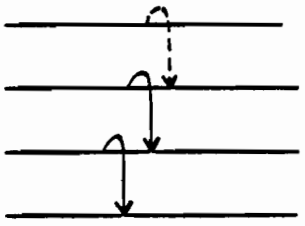


tikirimë misi	: "ciel embryonnaire"
hutumisi	: ciel
hwei misi	: terre
hoterimëmisi	: monde souterrain

(↷ : future chute simultanée des niveaux cosmiques).

FIGURE 41

Mais cette dynamique de renouvellement des strates de l'univers est plus que cela. Substitution cyclique des niveaux cosmologiques, elle est censée produire, de façon concomitante, une substitution périodique des humanités.
Ainsi, à la chute du ciel, les spectres (borebë) qui l'habitaient formeront-ils une nouvelle humanité terrestre tandis que celle qui l'a précédée se trouvera précipitée dans le monde souterrain pour s'y transformer en cohorte d'ancêtres cannibales (aōbataribë). Ce processus de substitution, qui fut à l'origine de l'humanité terrestre actuelle, marquera également sa fin et la création de celle qui lui succèdera :



warusimaribë	: insectes surnaturels
borebë	: revenants
temirimëthëbë	: vivants
aōbataribë	: ancêtres cannibales

(↷ : future substitution simultanée des "humanités").

FIGURE 42

Si nous récapitulons maintenant la structure des étapes eschatologiques et des phases cosmologiques que nous avons analysées au cours de ce chapitre, il apparaît finalement que le processus de transformation des individualités et le processus de substitution des humanités que nous y avons successivement dégagés se trouvent placés en position de symétrie inverse :

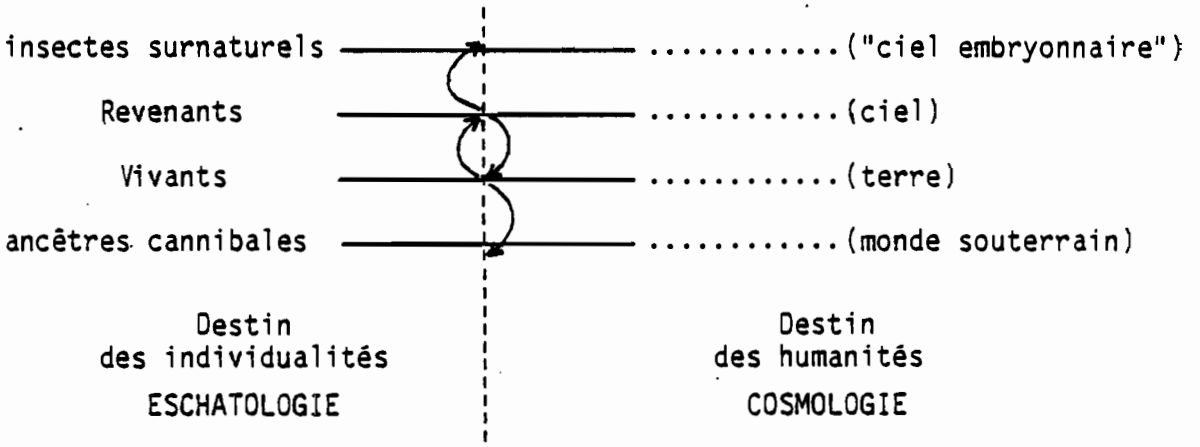


FIGURE 43

Nous constatons donc que la cohérence virtuelle de ces deux systèmes de représentation articule une conception circulaire de la transmigration des morts.
Formes spectrales, ils passent ainsi individuellement, au coeur d'une même période cosmologique, du niveau terrestre au niveau céleste tandis que, revenants, ils passent collectivement, d'une période cosmologique à l'autre, du niveau céleste au niveau terrestre.
Nous avons amplement décrit dans la première partie de ce chapitre, la conception qu'ont les Yānomamë de la trajectoire eschatologique de la forme spectrale.
Celle des revenants en sens inverse, semble, dans la présentation rapide du système de substitution des niveaux cosmiques et des humanités que nous venons d'offrir, plus théorique.
Elle correspond pourtant à une réalité très précise dans la théorie indigène.
Les Yānomamë se considèrent ainsi bel et bien comme des revenants tombés avec un ciel ancien pour constituer une nouvelle humanité terrestre, tandis que leurs prédécesseurs se seraient trouvés précipités avec la terre qu'ils habitaient dans le

monde souterrain pour y former un peuple d'ancêtres cannibales (55) :
hwei borebë ka këanomɨhɨrayuwibë bei yamakë shoa ! borebë yamakë hiki ! Omamanë bihikai kërɨnë yamakë raroahëmaniwi...aibë batabë yayë haba bɨrɨowibënë bebiraɨhuruma... aõbataribë kuwashoabrariyomahe ! :
"nous ici les revenants qui sommes tombés à notre tour nous existons toujours ! nous sommes bien des spectres ! Omamë (le démiurge yãnomàmë), après être tombé (du ciel) avec nous, est resté (sur la terre) pour nous créer (i.e nous transformer en humains vivants)... les autres... les véritables anciens qui vécurent les premiers... ils sont tombés au loin dans le monde souterrain... ils y sont devenus des ancêtres cannibales...".

La trajectoire transmigratoire individuelle des spectres du monde terrestre au monde céleste se trouve donc effectivement conçue comme collectivement réversible au plan de la dynamique cosmologique.
Il s'agit ainsi ici d'un processus conçu comme une boucle de rétroaction dans laquelle le mouvement de l'eschatologie collective inverse indéfiniment celui de l'eschatologie individuelle ; ceci dans la mesure où le "stock" des spectres, successivement accumulés sur le "dos du ciel" durant une période cosmologique donnée par le premier, se trouve brusquement "recyclé" à la suivante sous forme d'une nouvelle humanité de vivants par le second et ainsi de suite...
Notre Figure 43 (supra p. 653) laisse cependant apparaître que cette boucle n'est pas totalement close :
Elle laisse en effet place à deux voies de déperdition relative (conçues là encore de façon symétrique et inverse pour les morts et les vivants).
Les spectres les plus anciens s'évanouissent ainsi graduellement sous forme d'insectes ailés surnaturels habitants du "ciel embryonnaire" (sans indication de leur destin quand ce dernier viendra remplacer le ciel lui-même devenu disque terrestre).

---

(55) Voir sur ce point et ceux qui précèdent les épisodes mythiques rassemblés dans notre Annexe III sous l'intitulé : "La chute du ciel" (mythe 3).

Les vivants les plus récents (56) se trouvent par contre précipités collectivement dans le monde souterrain où ils prennent la forme de monstres cannibales (sans indication de leur destin quand ce dernier se verra repoussé par la chute du niveau terrestre qui viendra le remplacer).
Ces deux trajectoires "dissipatives" empêchent donc en fait que la société céleste des revenants constituée par les décès individuels survenus lors d'une époque cosmologique ne soit intégralement transférée dans la suivante sous forme d'humanité terrestre.
Tout se passe donc comme si ce système inscrivait implicitement dans sa logique la possibilité d'une sorte d'"entropie eschatologique". Question qui ne manque pas d'intérêt philosophique et sur laquelle, dans la suite de ce travail, nos considérations sur la sociologie du monde des spectres apporteront peut-être quelques éclaircissements.

Revenant maintenant aux propos qui ont ouvert cette brève analyse de la cosmologie yānomamë, il nous semble légitime, au regard des données présentées, de conclure ici que l'impératif drastique d'une disjonction symbolique entre morts et vivants fonde la régulation du temps cosmique de la succession des genèses exactement de la même manière qu'il garantit le temps social de la substitution des générations.
La résurrection des spectres enrayant tout processus eschatologique individuel ou collectif désarticulerait ainsi la périodicité sociologique et cosmologique sur laquelle se fonde l'existence humaine et la permanence de l'humanité. Elle ferait de la société des hommes une société morte et une société vouée à l'extinction ; une société dont la reproduction n'est plus que "réduplication" jusqu'à l'involution. Nous reviendrons sur ce point dans les pages qui suivent.

---

(56) C'est-à-dire les ultimes descendants des premiers humains parvenus au niveau terrestre à la suite d'une chute du ciel.

Le congédiement cérémoniel des revenants

Nous consacrerons ainsi la dernière partie de ce chapitre à démontrer que les cérémonies funéraires yānomamë (exposition du cadavre, crémation des ossements, "consommation" des cendres) sont conçues comme un dispositif de contrôle rituel de la périodicité sociologique et cosmologique complémentaire à celui qu'instaurent les rites de puberté et d'homicide (cf. supra Ch. XIII).

Nous récapitulerons d'abord brièvement ici pour mémoire l'ensemble des exégèses qui, à chacune des étapes du rite funéraire, marquent ses opérations symboliques comme des séquences d'un processus de congédiement cérémoniel du spectre du défunt :

a) Exposition du cadavre

+ La "consommation de la trace du mort" (unokë waɨ) par ses deuilleurs est en fait, juste après le décès, la première manifestation rituelle de l'effort des vivants pour éviter la rémanence de son spectre :
"Ce n'est que lorsque l'on mange sa trace que le spectre s'en retourne véritablement... que l'on égare ses recherches alors que, nostalgique, il tente de revenir parmi les vivants pour y réoccuper sa trace" (cf. supra Ch. XII.1. pp. 393-394) ;

+ La proscription du (des) nom(s) du mort répond implicitement à un objectif identique puisque son inobservance provoque le retour de son spectre qui châtiera son nominateur imprudent ou provoquant (cf. supra Ch. XII.1. p. 400).

b) Crémation des ossements

+ La crémation nocturne des ossements évite le retour pathogène des spectres (cf. supra Ch. XII.2. p. 418) ;

+ Le réchauffement et le vieillissement des cendres avant leur "consommation" prémunit contre leur insistance onirique (cf. supra Ch. XII.2 p. 434) ;

+ Le fait de jeter les ossements d'un mort en forêt sans crémation condamnerait son fantôme à l'errance parmi les vivants (ibid.).

c) Consommation (réelle ou figurée) des cendres funéraires

+ Au retour des chasses collectives henimu, les clameurs des porteurs du gibier funéraire s'efforcent de mettre en fuite les revenants des défunts qu'on dit réinstallés dans leurs foyers vides pour y prendre part à leurs propres cérémonies funèbres (cf. supra Ch. XII.3. p. 442) ;

+ Le cinquième jour du reahū, ces mêmes clameurs sont répétées dans le même but lors du portage du gibier funéraire à la rivière où il doit être gratté et lavé (cf. supra Ch. XII.3. p. 482-483) (57).

Ces cris poussés au cours des reahū pour chasser les revenants précédent, nous le constatons, les grandes manipulations du gibier cérémoniel ; gibier dont nous avons précisément montré qu'il était tout spécialement censé attirer le spectre nostalgique, affamé et ignorant du déroulement de ses propres funérailles (cf. supra pp. 642-643, 648-649).
Les Yānomamë disent ainsi de ces cris : yaro kai hɨyabënë watubamu bɨo... kamakari tokumāɨheha... watubaribënë kamakari bë yashuthare... watubaribënë hōhōmutëhë kamakari a ruuthare... "ware sikë wahikirayoma !" a bihi kuuha... :
"les jeunes gens imitent simplement le vautour en portant le gibier... ceci afin de mettre en fuite l'émanation spectrale agressive kamakari... l'image vitale des vautours fait fuir kamakari (58)... lorsque les images vitales des vautours font

---

(57) On notera de plus ici que toute infraction à ce rite funéraire est censée avoir d'une façon générale pour conséquence de provoquer la vindicte des revenants : voir supra pp. 640-644 nos considérations sur l'émanation spectrale agressive (kamakari) des cendres funéraires.

(58) Sur l'incorporation des images vitales des vautours cf. supra Ch. V pp. 156-163.

entendre leur appel : hō hō hō hō...! kamakari s'enfuit parce qu'elle pense "ces vautours ont déjà dévoré mon enveloppe charnelle" !".
Il convient enfin d'ajouter ici (nous avons omis de la mentionner dans notre chapitre XII.3.) que les fossoyeurs imitent souvent dans le même but l'appel du vautour avant d'inhumer ou d'ingérer les cendres funéraires (59).

Ces différents épisodes des funérailles, et notamment les derniers (ceux du reahū), n'ont donc, du point de vue de ceux qui s'y livrent qu'un seul objectif : le congédiement rituel d'un spectre récalcitrant.
Ce qu'ils expriment d'ailleurs de façon parfaitement explicite : kama uno kuwobëha... kama nahiha bore ka yabamuwinë... bore yashutëhë... brahabrahamutëhë... a kiribrariyohuru... ɨnaha batathëbënë thaɨshoamahe ! :
"ce spectre qui revient sur sa trace... qui revient dans son foyer... lorsqu'on le chasse en l'effrayant... lorsqu'on ne cesse de le faire partir au loin... il prend peur et s'éloigne ... c'est ainsi que les anciens ont toujours procédé !".
On remarquera ainsi que le reahū renvoit très précisément dans ce contexte à la situation décrite par le mythe du retour des fantômes (infra Annexe III mythe 2) ; mythe qui relate de quelle manière les spectres revenaient sur terre se réinstaller allègrement dans leurs foyers, avec une ingénuité parfaitement incongrue, au moment même où se déroulaient, dans leur communauté, les préparatifs alimentaires destinés à leur propre

---

(59) Certains informateurs m'ont cependant assuré que l'imitation du vautour lors de la cérémonie d'ingestion ou d'inhumation de cendres funéraires était destinée à signifier (garantir) que le défunt serait vengé : watubaribë noremi këo... nabëbëobëhamë : "les images vitales des vautours tombent surnaturellement chez les ennemis". Ces deux exégèses ne sont d'ailleurs en rien contradictoires : elles démontrent que le congédiement d'un spectre peut être considéré comme indissociable du processus de vengeance du défunt dont il procède. Une telle croyance n'est pas sans exemple dans les sociétés des basses terres sud-américaines : voir par exemple Chaumeil 1983 : 93 et 96 sur les Yagua du Nord-Est péruvien.

cérémonie funéraire et comment ils furent mis en fuite par l'envol tonitruant et soudain d'un grand Tinamou (Tinamus major) (60) qu'ils confondirent avec les vociférations d'esprits maléfiques.

L'ingestion et l'inhumation des cendres constituent par ailleurs au sein du reahū l'ultime étape de ce processus de congédiement cérémoniel des revenants, celle qui permet leur oblitération définitive.
Rappelons ainsi qu'ingestion ou inhumation cinéraires sont désignées, lorsque l'on souhaite souligner leur fonction, par une même expression : boraashi mohotubramāɨ : "faire oublier la gourde cinéraire". Rappelons également que ce processus de "mise en oubli" trouve son terme, aux yeux des Yānomamë, par le retour des cendres à l'anonymat naturel de la terre (cf. supra Ch. XII.3. pp. 501-502).
"Faire oublier" les cendres funéraires, c'est donc en terminer avec la rémanence des ossements et de la forme spectrale qui leur est associée (cf. supra Ch. XII.2. pp. 433-434) au terme d'un scrupuleux processus culinaire ritualisé (séparation des chairs, nettoyage, "cuisson", pulvérisation, réchauffement, "consommation") couronné par une digestion réelle ou métaphorique qui réduit les os au degré le plus infinitésimal et le plus indifférencié de la naturalité : la matière du sol de la forêt.
"Faire oublier" les cendres, c'est ainsi autant annihiler physiquement les ossements du mort que congédier immatériellement son spectre nostalgique, affamé et éventuellement agressif.
C'est donc aussi, et surtout, comme le disent également les Yānomamë : bore nëhë mohotuamāɨ : "faire oublier le revenant" ; faire oublier ce spectre indésirable dont on redoute des manifestations plus ou moins désagréables ou dangereuses selon qu'il s'agit de celui d'un homme du commun ou d'un chamane et,

---

(60)
Sur la valence symbolique des Tinamidés "à la limite de la vie et de la mort", et leur fréquence dans la mythologie sud-américaine, voir Lévi-Strauss 1971 : 481-482.

dans tous les cas, la douloureuse importunité onirique : bore mani tabraɨ bihioimi... shuhurumu bihioimi : "on ne veut pas voir le revenant en rêve... on ne veut pas être pris de mélancolie anxieuse" (61).

La "mise en oubli" des cendres et des spectres qui y sont associés revient donc ainsi finalement à réaffirmer rituellement, dans la clôture des funérailles de chaque défunt, l'étanchéité qui doit prévaloir entre le monde des vivants et celui des morts afin que puissent être garanties la succession des générations et la substitution des genèses sur lesquelles se fonde la pérennité de l'humanité.

La disparition des cendres des ossements des morts est donc essentiellement celle du dernier support physique de leur rémanence dans le monde des vivants : elle laisse sans objet le nostalgique désir de pérégrination des spectres, mettant ainsi un terme à leurs apparitions constantes dans les rêves des vivants (62) : borebë kōtakōtamu mabrari... mani tabraɨ mamahirayu... bihi mabrariyu... shuhurumu mabrariyu... hwɨshɨo mabrariyu... :

"les spectres cessent de revenir sans arrêt... on ne les voit plus du tout en rêve... ils disparaissent de nos pensées... on cesse d'être pris de mélancolie anxieuse... la colère du deuil prend fin...".

---

(61) On dit que le spectre d'un défunt dont le cadavre vient d'être exposé en forêt fait preuve, durant cette période initiale du deuil, d'une activité incessante dans les rêves de ses proches, qu'il visite durant leur sommeil pour les appeler à le rejoindre dans l'au-delà.

(62) Elle les réduit en fait à des proportions tolérables plus qu'elle ne les élimine : ushibë yaabitëhë moni yutuha bore a shinō tabru thare : "très longtemps après avoir mis les cendres en terre on ne reverra que rarement le spectre du défunt". C'est d'une façon générale, dans la théorie yānomamë du rêve, la nostalgie des autres (ici celle des spectres) qui produit leur apparition dans les rêves d'une personne : ai thëbënë wa bihibutëhë thëbë shinō mani tabramu : "ce n'est que lorsque d'autres personnes vous "portent dans leur pensée" que vous les voyez en rêve".

Les exégèses des cérémonies funéraires, et notamment celles du reahū qui en constitue la séquence terminale, laissent penser que les relations entre vifs et défunts sont conçues dans la pensée yānomamë sur le mode de l'animosité mutuelle, si ce n'est de l'hostilité réciproque. Nous avons vu l'importunité et l'agressivité que l'on impute aux revenants ; voyons maintenant les sentiments que nourrissent à leur égard les vivants : boraashi haikia+ bihiotëhë thëbë reahūmu... boraashi tete thabu bihio maōnë... shinōbru bihio yaro... ushibë në ōhotabrarubio bihio maonë... bore kōakōamu shiiwani nëhë wani... bore ta+ bihi maōnë thëbë reahūmu... :

"lorsqu'ils veulent en terminer avec une gourde de cendres funéraires les gens font des cérémonies reahū... ils ne veulent pas conserver la gourde longtemps... ils veulent s'en dessaisir ... ils ne veulent pas avoir peine des cendres sans raison... ils voient avec hostilité le retour incessant du spectre du défunt... c'est parce qu'ils souhaitent ne plus voir le revenant que les gens font des cérémonies funéraires reahū".

Un deuilleur, détenteur de la gourde cinéraire d'un de ses cognats, dira ainsi au fossoyeur auquel il la transmet au cours du reahū : iba boraashi taroha wa këmani... bore a në wani... wa ashi mohotuamahibramani ! :

"inhume ("fais tomber") profondément ma gourde cinéraire... le revenant m'est odieux... "fais oublier" de toute ta volonté cette gourde...".

Cette sorte de rancoeur des vivants à l'encontre des spectres de leurs chers disparus (63) trouve implicitement sa justification dans les exactions qu'ils prêtent à leur émanation cannibale (kamakari) censée pouvoir provoquer la mort ou, au moins, d'intolérables douleurs physiques. Mais elle la trouve également, et finalement peut-être surtout, dans le fait qu'ils sont des faux parents, affectivement décepteurs, dont on redoute les

---

(63) On notera d'ailleurs ici, comme nous l'avons évoqué, que les revenants sont censés penser que l'arrivée de nouveaux spectres dans le monde des morts est due à l'agressivité des vivants envers eux.

blessures psychologiques : borebë nëhë wani wamarekë bihi miramāɨ shiiwaniha... thëbë waoto tamutëhë bë bihi wanibramāɨ mamaki... bë hore maraɨhuru... :
"les spectres sont détestables car ils trompent sans arrêt nos sentiments... lorsqu'on les voit d'une façon tangible (i.e en rêve) bien qu'ils attisent notre nostalgie, ils nous déçoivent en disparaissant au loin".
On remarquera là encore que ce propos renvoie directement à un épisode du mythe du retour des spectres déjà évoqué (cf. infra Annexe III mythe 2) dans lequel une mère, qui serre avec effusion dans ses bras le fantôme de sa fille revenu sur terre, la voit soudain, malgré ses pleurs, disparaître pour ne laisser pour toute trace dans ses mains vides qu'un morceau de charbon (64).

La "consommation" finale des cendres funéraires du défunt, et le congédiement rituel de son spectre qui va de pair, sont donc censés mettre fin à deux formes de sa rémanence jugées intolérables par ses cognats et ses co-résidents pour être conçues l'une en terme d'agression physique (celle de kamakari : l'entité vindicative liée aux cendres d'ossements) et l'autre en terme d'agression psychologique (celle de bore la forme spectrale devenue revenant) (65).
Malveillance à laquelle vient donc répondre l'animosité que manifestent les vivants à l'encontre des morts telle qu'elle transparaît sans ambiguïté dans les exégèses du reahū dont nous avons cité quelques exemples significatifs dans les pages qui précèdent.

L'importunité et l'agressivité que les Yānomamë prêtent aux revenants de leurs défunts vise avant tout, nous l'avons vu, leurs cognats chargés d'en porter le deuil. Nous nous poserons donc maintenant ici la question de savoir sur quelle

---

(64) Cf. supra p. 640 note 35 l'association revenant/charbon (reste de la crémation des ossements).

(65) Voir pour des conceptions analogues chez les Guayaki (Tupi du Paraguay) H. Clastres 1968 : 65, 72 et P. Clastres 1968 : 41, 44 et 46.

rationalité sociologique peut reposer la caractérisation des spectres yãnomamë comme de mauvais parents.
L'analyse des données ethnographiques déjà présentées dans ce travail, notamment au cours de notre chapitre XII, permet à notre sens d'apporter une réponse assez précise à cette question. La théorie indigène du deuil laisse ainsi penser que ce qu'ont à reprocher aux défunts leurs cognats, c'est avant tout qu'ils survivent à leur inexistence sociale ; qu'ils prétendent demeurer individuellement au monde tout en ayant par leur décès même inscrit une rupture dans le réseau d'alliance indispensable à la cohésion interne de leur parentèle ; donc qu'ils font finalement de l'alliance "intra-cognatique" dont ils étaient le support une alliance qui persiste "à vide", privée de ses fondements sociaux effectifs.
Le deuil commun des cognats autour d'un mort "chaînon manquant" de l'alliance qui les unissait au sein d'une parentèle endogame conçue comme un soi sociologique idéal constitue en fait, dans ce système social, une manière rituelle de célébrer avec nostalgie leur alliance défunte (lamentations funèbres) et d'entériner sa rupture (désocialisation du cadavre dont on "mange la trace") (66).
Il s'agit d'un deuil conjoint de familles en relation affinale autour de l'un des leurs qui constitue donc avant tout un deuil de l'alliance qui les articulait l'une à l'autre : la "mise en oubli" des cendres funéraires met un terme à la vengeance qu'elles ont exercée en commun, veuf ou veuve peuvent alors contracter de nouveaux mariages créateurs d'autres alliances interfamiliales, déliant ainsi la solidarité économique et politique qui associaient les familles dont le mort constituait le "trait d'union".
Le défunt fait de ses deuilleurs des alliés en mal d'alliance ;

---

(66) Ne chante-t-on pas dans ces lamentations ce qui faisait précisément la quotidienneté de cette alliance : relations affectives, prestations, coopérations... (cf. supra Ch. XII.1 p. 384) ? Ne détruit-on pas dans le travail rituel du deuil tout ce qui en constitue les vestiges matériels : cheveux que sa main a touchés, objets - toujours donnés ou reçus -, plantations et traces de chasses (cf. supra Ch. XII.1. p. 392) ?

des alliés qui "possèdent les larmes" (mëa bou) et "mangent la trace" (unokë waɨ) d'un mort qui devient un cadavre anonyme, symbole d'une alliance littéralement privée de sa substance (matrimoniale, politique, économique).
Ce qui éclaire incidemment ici aussi le fait que seuls des affins classificatoires - c'est-à-dire précisément des alliés personnifiant une alliance sans réciprocité, une alliance sans substance - puissent assurer le service funéraire qui resocialise le cadavre, parent perdu, dans la sphère des échanges politiques (67).
Les morts sont pour les yãnomamë de mauvais parents en ce qu'ils sont avant tout des négateurs de l'alliance "intra-cognatique" et associés en cela à ces "faux alliés" (ni cognats ni ennemis) que sont les affins classificatoires : l'alliance dissociée (obsolète) dont les défunts sont les fauteurs renvoit ici directement à l'alliance "classificatoire" (non-advenue) dont les affins non-cognats sont les représentants.
Alliances sans substance (matrimoniale, politique et économique) - à la fois présentes et absentes - l'une et l'autre ne sont ainsi que de dangereux faux semblants sociologiques au regard de l'endogamie (autarcie) cognatique indéfiniment reproduite de génération en génération qui constitue l'idéal social de ce groupe (68).
Mauvais parents les défunts yãnomamë donc, qui, subvertissant l'ordre établi de l'affinité idéale, menacent ainsi transitoirement ce dispositif crucial où se noue la reproduction biologique et sociale.
"Le mort interrompt de telle façon les échanges que le groupe ne peut qu'appréhender par l'hostilité la plus radicale celui

---

(67) Sur l'alliance "classificatoire" cf. Overing Kaplan 1982 et 1984, et supra Ch. XII.4. pp. 536-545. La resocialisation politique du cadavre consiste ici en son oblitération finale dans le cadre des échanges symboliques qu'instaurent rites funéraires et rite d'homicide tels que nous les avons mis en évidence dans la troisième partie de cette thèse (cf. supra Ch. XII.4.).

(68) Cf. Overing Kaplan 1975,1984 sur cet idéal de l'endogamie cognatique chez les Piaroa du Vénézuela.

qui ainsi lui échappe" écrivait H. Clastres à propos des Indiens Guayaki (1968 : 72) (69) dont la pensée présente, sur ce point, une affinité certaine avec les conceptions yānomamë. A ceci près que l'hostilité que ceux-ci témoignent envers leurs défunts est une hostilité relative : pour les Guayaki (Tupi du Paraguay) ou les Kraho (Gê du Brésil central - cf. Carneiro da Cunha 1977 : 292, 1978 : 145), les morts sont assimilés à des ennemis prédateurs, pour les Yānomamë ce sont plutôt des "ennemis intérieurs", analogues symboliques des alliés classificatoires.

Si les morts sont socialement néfastes par la rupture qu'ils inscrivent dans le réseau social idéal, ils le sont également, mais inversement, par leur rémanence spectrale. Mais si l'animosité que nourrissent les vivants à l'égard des défunts renvoit plutôt au déni d'alliance qu'ils incarnent, sur quoi se fonde l'agressivité physique et l'importunité psychologique que les Yānomamë prêtent aux revenants ?
Nous avons en fait déjà répondu indirectement à cette question au cours de ce chapitre.
L'agressivité physique et l'importunité psychologique des spectres renvoit, nous l'avons vu, à un déni de la disjonction entre morts et vivants à travers un double "abus de communication". Les revenants sont ainsi censés vouloir reprendre leur place dans la société des vivants ou attirer ceux-ci dans leur propre monde.
Double conjonction abusive qui tend à subvertir la régulation de la durée de la vie humaine, donc celle de la périodicité biologique collective sur laquelle se fonde la reproduction sociale (succession des générations) ; et qui menace par conséquent également, en enrayant les règles de l'eschatologie collective, la reproduction cosmologique de l'humanité (substitution des genèses).

Les funérailles yānomamë constituent donc finalement, pour conclure, un dispositif cérémoniel voué à la conjuration d'un

---

(69) Citée in Carneiro da Cunha 1977 : 292.

double danger : celui de la rupture des alliances matrimoniales qui articulent la parentèle cognatique, sanctionnée par l'animosité ritualisée envers ceux - indûment absents - en qui elles s'incarnaient ; celui de la rupture des règles de la périodicité humaine (sociale et cosmologique), manifestée par l'hostilité de ceux - indûment présents - qui en sont les fauteurs. Double menace à l'encontre des conditions sociologiques et cosmologiques d'existence et de permanence de l'humanité yānomamë qu'elles s'efforcent de circonscrire inlassablement, décès après décès, d'une part en ré-instaurant des relations d'alliance symbolique au moyen des morts (70), et d'autre part en réaffirmant une disjonction radicale entre monde des vivants et monde des spectres (71).

On peut donc voir dans ces cérémonies, et notamment dans le reahū (cérémonie terminale), en plus d'une "machine politique", une "machine symbolique" destinée à garantir les mécanismes de la reproduction sociale et cosmologique (maîtrise des dangers de l'alliance sans réciprocité ; de la dérégulation de la succession des générations et de la substitution des genèses) par une affirmation, rituellement ressassée, de l'origine mythologique de la mort.

La philosophie eschatologique qui se rattache à ces rites élabore d'ailleurs à notre sens une théorisation complémentaire des dangers qu'ils conjurent dans la mesure où elle propose une réflexion implicite sur ce que serait une société humaine d'où la mort serait exclue (72).

---

(70) Alliances cérémonielles avec des affins classificatoires qui "substituent" cérémoniellement les alliances matrimoniales défaites entre affins cognats : le mort désocialisé par le deuil de ses cognats est réinscrit socialement dans le champ du politique par l'échange des services et des rétributions funéraires entre affins classificatoires co-résidents puis non co-résidents.

(71) En chassant les spectres récalcitrants.

(72) Voir Carneiro da Cunha 1977 : 291. Nous tenons compte dans ce qui suit - dans la mesure où nos données peuvent en être éclairées - de la remarquable analyse qu'a faite Carneiro da Cunha (1977, 1978) de l'eschatologie Kraho.

Nous avons vu que la société des morts croît ici selon un processus d'addition et d'accumulation des générations à l'inverse de la société des vivants dont la continuité se fonde sur un processus de substitution et de succession des générations précisément articulé par le mariage et la mort.
Le principe de continuité sur lequel repose la société des spectres est donc extérieur à elle : les morts n'ont pour époux que ceux, décédés à leur tour, qu'ils avaient déjà dans le monde des vivants, tandis qu'ils ne connaissent pour naissances que des renaissances en forme de résurrection (les morts qui viennent se joindre à eux sont censés renaître durant leur trépas et être chassés par les revenants que sont à leurs yeux les vivants) (cf. sur tous ces points supra pp. 624-627).
La société des spectres se donne ainsi comme une société dépourvue de dynamisme et de devenir propre : alliances et naissances n'y sont toujours que des répliques d'elles-mêmes, des reconstitutions sociologiques post-mortem. C'est une société qui n'a pour destin qu'un futur antérieur et dont les membres méconnaissent les aléas du temps et de la sociabilité humaine.
La société des revenants offre par ailleurs la vision contradictoire d'une société humaine idéale qui, soustraite au manque et à la finitude, se trouverait cependant menacée par une sorte d'"entropie ontologique" : la métamorphose graduelle de ses membres en insectes surnaturels (mouches ou fourmis ailées). Société dans laquelle, si la naissance est une résurrection, la mort se traduit donc par une dégradation ontologique irréversible ; société dont le caractère idéal ne peut ainsi être maintenu qu'au prix de sa négation inexorable en tant que société humaine.

Le message philosophique implicite de l'eschatologie yānomamë est sans ambiguïté : la perfection d'une société où le mariage et la mort seraient absents n'est qu'un leurre, certes réconfortant (73), mais qui dissimule mal son devenir

---

(73) Les chamanes yānomamë déclarent souvent qu'ils ne sont pas effrayés à l'idée de mourir, ou qu'ils ne sont pas affligés de la mort des leurs, car ils disent avoir vu, lors de leurs pérégrinations cosmologiques, combien l'existence des morts est idéale.

inhumain. Une telle société, dotée d'une reproduction "végétative" serait vouée en cela à l'involution et à la désagrégation ontologique et ne peut donc être qu'une société de spectres.
La conjonction du monde des morts et de celui des vivants qu'induit le retour intempestif de spectres appelant ou agressant leurs proches menace de faire de la société humaine ce qu'est censée être celle des spectres : une société de morts, une société vouée à la mort. L'existence et la permanence de la société humaine ne peut donc que reposer sur une indispensable finitude biologique et métaphysique réaffirmée par les rites funéraires : pas de succession des générations et des genèses sans irréversibilité du trépas.
Le processus de re-production sociale et cosmologique de l'humanité garanti par le maintien d'une périodicité réglée de la vie humaine aboutit au renouvellement des individus et des humanités ; la reconstitution statique de la société des revenants, basée sur un processus de résurrection immédiate, a pour issue l'animalité la plus indistincte (la métamorphose en un peuple de mouches).

D'une manière bien évidemment assez différente, mais avec une logique similaire à celle de la théorie Kraho de la mort (Carneiro da Cunha 1977), l'eschatologie yānomamë rappelle donc que, dépourvue de mort, la société humaine, devenue apériodique, serait une société analogue à celle des spectres : une société parfaite dont la perfection même scelle la condamnation.
S'efforçant sans relâche de congédier définitivement les morts dont ils annihilent les vestiges sociaux et biologiques (les "traces", les noms, les ossements), les rites funéraires yānomamë se donnent donc en quelque sorte les moyens "pratiques" de leur politique symbolique.
Le mythe du retour des fantômes et la théorie eschatologique yānomamë enseignent, littéralement, que la société humaine ne peut renaître de ses cendres (74) ; les rites funéraires viennent

---

(74) Voir ainsi dans le mythe du retour des spectres (infra Annexe III, mythe 2) l'interrogation insistante des revenants à propos de leurs propres cendres funéraires.

corroborer ce message en l'inversant : la société humaine ne peut se reproduire qu'en oblitérant ses morts par la "mise en oubli" de leurs cendres.

On remarquera enfin incidemment que, posant avec radicalité la disjonction entre défunts et vivants comme une contrainte fondamentale de sa production et de sa reproduction, la société yãnomamë évacue tout recours généalogique et symbolique aux morts à des fins d'identification de groupes ou de catégories sociales (75). C'est là à notre sens une preuve "par les représentations" du caractère fondamentalement "non-linéaire" de l'organisation sociale yãnomamë. Preuve décisive en ce qu'elle démontre également qu'il est parfaitement vain de s'en tenir à la réification de la "méthode généalogique" (Rivers 1910, Conklin (1964) 1969), c'est-à-dire d'exclure tout recours à la philosophie indigène, pour analyser une structure sociale qui entrelace à l'évidence de manière indissociable la représentation et l'organisation de ses propres conditions d'existence et de permanence.

Nous concluerons maintenant brièvement ce dernier chapitre en rappelant les articulations symboliques qui associent la théorie de la périodicité mise en forme dans les rites funéraires à celles que proposent les exégèses du rite masculin d'homicide et du rite de puberté féminin analysés dans notre chapitre précédent.
Nous résumerons ici graphiquement ces articulations sous la forme d'un schéma qui reprend et complète celui que nous avons présenté supra p. 630 (Figure 37).
(voir page suivante)

---

(75) Voir également sur ce point les remarques de Carneiro da Cunha 1977 : 277-283, 291-293.

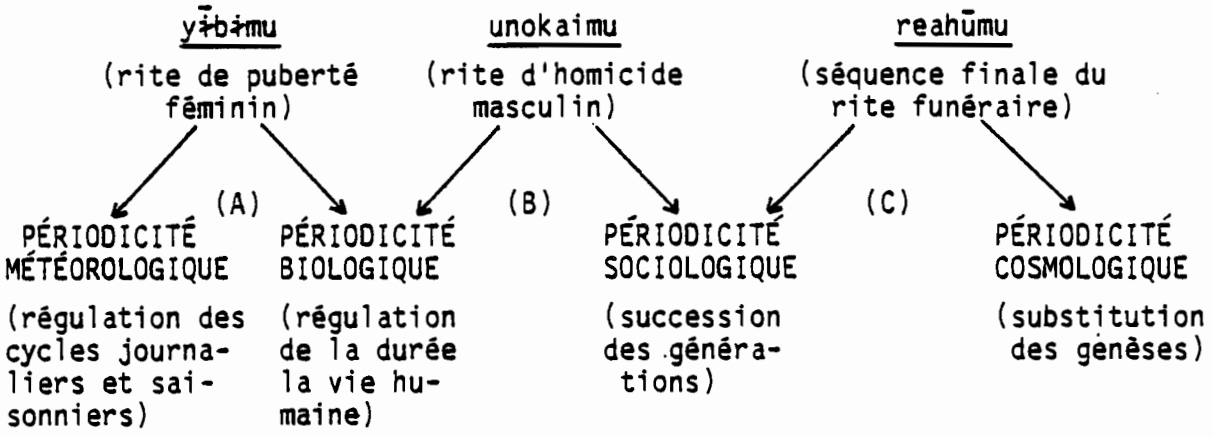


FIGURE 44

Ce schéma permet de rendre compte de façon succincte de la logique globale qui fait du système rituel yānomamë analysé un dispositif de maîtrise culturelle de différents ordres de périodicité complémentaires. On y notera également les articulations par recoupement partiel de la symbolique élaborée dans chacun des rites considérés.
Revenons brièvement sur ce point afin de rappeler les éléments ethnographiques qui permettent de le justifier :

(A) : La description du rite de puberté féminin et de ses exégèses (Ch. XIII) nous a permis d'établir que son inobservance entraîne une interruption de la périodicité journalière (obscurité permanente) et de la périodicité saisonnière (pluies permanentes) mais également une accélération de la périodicité biologique des femmes (sénescence précoce).

(B) : La description du rite d'homicide masculin et de ses exégèses nous a également permis d'établir que son inobservance aboutissait d'une part à une accélération de la périodicité biologique du meurtrier (sénescence précoce ; cf. supra Ch. XI) et d'autre part à enrayer le déroulement approprié des funérailles de sa victime (en vertu de l'équivalence symbolique entre exposition du cadavre par un affin classificatoire et sa digestion figurée par un ennemi ; cf. supra pp. 374-375, 408-411) et ce faisant à favoriser la persistance de son spectre (76) :

---

(76) Voir dans le mythe d'origine de la guerre (infra Annexe III,

à enrayer donc la succession appropriée des générations réglée et scandée par les rites funéraires (périodicité sociologique).

(C) : Le présent chapitre nous a enfin permis de démontrer le double objectif symbolique atteint par le congédiement rituel des spectres dans les rites funéraires : réaffirmation d'une part de la durée finie de l'existence humaine permettant le renouvellement des générations (périodicité sociologique) et d'autre part une substitution périodique des niveaux cosmiques et des genèses (périodicité cosmologique).

Parvenus au terme de nos quatre longs chapitres (XI à XIV) consacrés à l'analyse d'un ensemble de rites yānomamë centrés autour d'évènements tels que l'homicide, la puberté et la mort, nous pensons donc avoir démontré qu'ils constituent un système de représentation globale articulant essentiellement trois grandes composantes : la mise en forme d'un ensemble de figures de l'altérité socio-politique (77), la mise en place d'une armature de réciprocité symbolique entre ces figures (78) et enfin l'élaboration d'un dispositif général de contrôle de la périodicité qui garantit la reproduction du réseau social ainsi constitué (79).

(suite 76) mythe 1) le retour agressif des spectres auprès des meurtriers en cas d'inobservance du rite d'homicide unokaimu.

(77) Figures de l'altérité construites à partir de la sélection d'un certain nombre de dimensions cruciales de la classification des relations inter-individuelles et des relations intercommunautaires : cognats/affins classificatoires/non-parents - co-résidents/alliés politiques/ennemis (Ch. VII).

(78) Réciprocité des deuils, des "consommations" de cendres et des prédations "guerrières" évoquées dans nos chapitres XI et XII.

(79) Périodicité météorologique, biologique, sociologique et cosmologique que nos chapitres XIII et XIV viennent de mettre en lumière.

Il nous semble donc légitime de prétendre ici avoir rempli l'objectif que nous nous étions imparti dans ce travail : faire la preuve que le système symbolique, actualisé par les rites (80) que nous nous proposions d'analyser articule en une totalité intégrée la représentation et l'organisation de l'espace socio-politique yānomamë. Ceci dans la mesure où il pose simultanément les conditions intellectuelles et pratiques de son existence et de sa permanence.

---

(80) Actualisé par ces rites et tous les registres symboliques qu'ils intègrent : conception de la personne ; théories étiologiques, pathogéniques (chapitres V, VI, VIII, IX, X) ; conceptions de l'ontogenèse ; ethnophysiologie ; conception de l'inceste ; théorie eschatologique ; conceptions cosmologiques... (chapitres XI, XII, XIII, XIV).

CONCLUSION

1 - Des sociétés "floues" ?

On trouve dans la littérature anthropologique consacrée aux ethnies des basses terres sud-américaines de constantes références à la "fluidité", à la flexibilité et à l'absence de formalité de leurs organisations sociales (1).
Plusieurs auteurs (2) ont à juste titre récemment souligné qu'une telle caractérisation négative de ces sytèmes sociaux, produite par l'hégémonie des modèles africanistes classiques, ne constitue qu'une "illusion d'optique" et une impasse théorique.
La recherche de modèles positifs qui rendent compte de la spécificité des espaces sociaux sud-amérindiens en abandonnant tout recours à des catégories indigènes extérieures réifiées en "concepts" anthropologiques (telle celle de lignage ; cf. Seeger et alii 1979 : 8) et à des découpages de sphères fonctionnelles arbitraires (telles que la parenté, le rituel, le politique... ; cf. Overing Kaplan 1977a : 10), est devenue, pour de nombreux spécialistes de cette région, une nécessité incontournable.
On peut considérer à ce titre que les symposia "Descent in Lowland South America" (American Anthropological Association Meetings, San Francisco) en 1975 et "Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies", (Centenaire du Congrès international des Américanistes, Paris) en 1976 cons-

tituent des dates clef dans l'affirmation de cette préoccupation théorique comme un axe de recherche collectif original au sein de ce secteur des études américanistes.

Le travail présenté dans cette thèse s'inscrit très précisément dans ce mouvement général de remise en question. Ses développements ont pour origine un malaise identique à celui ressenti par la plupart des auteurs évoqués face à l'inadéquation ou à l'insuffisance des modèles classiques d'analyse de la parenté appliqués à l'étude des organisations sociales des basses terres sud-américaines. Malaise d'autant moins supportable qu'il semble devoir conduire , faute d'une remise en cause théorique, à une sorte de schizophasie ethnographique. C'est ainsi que l'on doit tout particulièrement redouter le développement d'un double langage à propos des sociétés amérindiennes : celui d'un discours scientifique orthodoxe qui plaquerait un schéma issu de la sociologie africaniste classique sur une réalité culturelle qui ne s'y prête guère, et celui d'un discours littéraire qui aurait pour vocation implicite de suppléer aux apories du précédent en "recyclant" ce qui lui échappe sous forme d'une phénoménologie lyrique de l'informalité du mode de vie amérindien.
L'objectif que nous nous sommes fixé dans ce travail repose donc sur un pari difficile : nous pensons qu'il est possible d'unifier l'angle d'appréhension des organisations sociales des basses terres sud-américaines au sein d'un modèle théorique qui rende à la fois compte de leurs propriétés structurales spécifiques et, à travers elles, de ce qui a pu susciter, à partir des études de parenté classiques, leur caractérisation comme des sociétés relativement "fluides" ou "amorphes" (3).

A travers notre étude de la place de la théorie étiologique et du système rituel dans la construction culturelle de l'espace social yānomamë nous avons, dans cette perspective, tenté de mettre en évidence la configuration politico-

symbolique globale sur laquelle repose la représentation et l'organisation de cette société.Société dont la structuration, aussi rigoureuse que d'autres, prend plutôt appui sur des catégories de relation ego-centrées ou socio-centrées(4) et des systèmes d'échanges symboliques ritualisés (5), que sur des groupes formels permanents et des interrrelations juridico-économiques.

Trois grandes orientations, exposées dans notre introduction (chapitre IV), ont ainsi guidé notre entreprise :

- l'appréhension de l'ordre social yānomamë dans les termes de sa théorie indigène, c'est-à-dire comme un espace de relations sociales maximal formant une totalité politique contextuelle qui donne sens et consistance à ses subdivisions internes (groupe local, ensemble multicommunautaire...) ;
- la réintégration des composantes symboliques de cet espace socio-politique dans l'analyse de son armature dès lors posée indissociablement comme organisation et comme représentation des conditions de son existence et de sa permanence ;
- la réunification des multiples registres idéels dissociés par l'approche monographique classique afin de pouvoir mettre en lumière leur cohérence implicite sous la forme d'une théorie globale dont toutes les différentes facettes concourent à constituer une philosophie en acte de l'état de société considéré.

Ces trois orientations générales imparties à notre analyse de l'organisation sociale yānomamë nous ont effectivement permis de dégager - ce qui n'avait jamais encore été fait dans le cadre des études yanomami - les linéaments d'une totalité politico-symbolique complexe intégratrice d'un vaste ensemble de croyances, de classifications, de normes, de rites et de mythes dont le système d'articulation constitue et institue les fondements de la sociabilité yānomamë.
Il serait d'autant plus fastidieux de résumer ici les éléments et la combinatoire à l'oeuvre dans cette totalité que

nous en avons proposé, au cours de notre étude, une série de synthèses progressives. Nous nous bornerons à rappeler que ce système politico-symbolique s'emploie à articuler, sur le plan cognitif et pragmatique, un ensemble de configurations de l'altérité (ch. VII) , de la réciprocité (ch. VIII à XII) et de la périodicité (ch. XIII et XIV) à partir desquelles se met en forme et se met en oeuvre globalement l'ordre culturel et social qui caractérise cette ethnie.

Une telle intrication socio-symbolique n'est sans doute en rien particulière aux sociétés des basses terres sud-américaines, quoique l'empirisme sociologique fonctionnaliste appliqué avec plus de succès dans d'autres régions du monde puisse souvent le laisser penser.

L'accent porté par les ethnies sud-amérindiennes sur le partage ou l'échange de propriétés ou d'attributs symboliques comme dispositif fondamental de construction culturelle et d'articulation sociologique des différenciations et des interrelations socio-politiques nous semble par contre constituer une propriété plus caractéristique de cette aire culturelle.

Il est ainsi rigoureusement impossible, sous peine de mutiler grossièrement leur réalité, d'isoler au sein de ces organisations sociales un discours autonome de la parenté à titre d'opérateur sociologique dominant ; opérateur qui assurerait le découpage d'unités sociales discrètes et fonderait la logique de leurs interrelations.

Les contraintes techno-économiques et écologiques spécifiques qui s'exercent dans et sur ces sociétés n'imposent par ailleurs ni l'existence de mécanismes durables de régulation de l'appropriation des ressources naturelles, ni de mobilisation collective des capacités productrices qui aboutiraient à la formation de groupes sociaux permanents.

Il est donc permis de considérer que les sociétés des basses terres sud-américaines se trouvent organisées de telle manière que c'est plus sur le contrôle (rituel) de "ressources symboliques" (centrées sur les constituants biologiques

et métaphysiques des individus, nous y reviendrons) que sur celui (juridico-économique) de ressources humaines et matérielles que se fonde l'articulation de l'espace des relations socio-politiques.
C'est sans doute à ce déplacement du principe de structuration dominant du social du plan juridico-économique de la parenté au plan rituel et métaphysique (Overing Kaplan 1977b: 391) qu'il convient en premier lieu d'imputer le fait que bon nombre d'auteurs aient prêté à ces sociétés une sorte de flou morphologique.

Une autre caractéristique de ces organisations sociales, non moins importante et qui s'est souvent trouvée tout autant oblitérée par les "illusions d'optiques" engendrées par l'usage de modèles analytiques inappropriés, a sans doute passablement concouru à leur caractérisation sociologique négative.
La tradition ethnologique nous a légué, y compris à travers le structuralisme, une vision des organisations sociales réifiant non seulement la parenté (comme lieu objectif de la structuration sociale ; cf. Woortman 1977) mais également les relations entre groupes échangistes (cf. Overing Kaplan 1975: 183-6).
Notre travail démontre là encore combien ces présupposés doivent être mis en question pour rendre compte de la complexité spécifique des sociétés sud-amérindiennes. Nous y avons ainsi amplement constaté d'une part que l'organisation sociale yānomamë fait de la parenté un rouage largement subordonné à la logique structurale d'un système politico-symbolique global (via la théorie étiologique et le système rituel) et d'autre part qu'elle privilégie non les relations entre groupes sociaux permanents mais les relations entre catégories sociales et politiques égo-centrées et socio-centrées (6).
La parenté yānomamë ne constitue donc, d'une certaine manière, qu'une des pièces d'un "agencement d'idées organisationnelles" (Leach (1966) 1968 : 24) plus vaste ; agencement qui

construit la cohérence symbolique d'un ensemble d'éléments idéels issus de divers registres culturels (7) de telle sorte qu'ils s'articulent en un système contextuel de gradation de l'altérité et de la réciprocité socio-politique.

"Idéalistes", les sociétés des basses terres sud-américaines sont donc par ailleurs éminemment relativistes dans leurs constructions sociales. Ce qui ne signifie en rien qu'on aït affaire à des organisations sociales "floues", "fluides", "amorphes" ou moins structurées que d'autres. Leurs registres et leurs principes de structuration sont simplement différents de ceux que notre tradition ethnologique nous a le mieux armés à aborder.

Le travail présenté dans cette thèse, consacrée aux fondements symboliques de l'espace socio-politique yānomamë, illustre à notre sens parfaitement les traits fondamentaux de la spécificité des organisations sociales sud-amérindiennes que nous venons d'évoquer, et en quoi ils rendent inadéquat l'usage des modèles lignagers dont on cherche encore trop souvent à leur imposer le lit de Procuste (Murphy 1979) (8). Ni anomalies sociologiques ni lieu d'une sociabilité édénique ces sociétés font preuve d'une originalité culturelle qui mérite simplement qu'on fasse l'effort intellectuel de la prendre pour ce qu'elle est.

Au-delà de ces remarques générales sur l'originalité sociologique des sociétés sud-amérindiennes, devenues d'ailleurs banales pour nombre de spécialistes de cette aire culturelle, il nous incombe maintenant de tirer certains enseignements théoriques spécifiques de notre matériel yānomamë. Ces enseignements constitueront notre contribution, modeste, à l'élaboration de perspectives et d'instruments analytiques plus adéquats aux sociétés de cette région du monde. Sociétés dont la sociologie comparative se développe d'ailleurs avec une certaine vigueur depuis deux décennies pour aboutir ces dernières années à des synthèses régionales extrêmement riches (cf. par exemple Maybury-Lewis (ed.) 1979

pour les Gê du Brésil central et Rivière 1984 pour les ethnies des Guyanes).

2) - Espace socio-politique et organisation sociale

La première de nos réflexions reprendra tout d'abord quelques-uns des points soulevés dans notre introduction à propos de la définition d'un champ du politique comme lieu de déploiement et d'articulation maximal de la totalité sociale yãnomamë (cf. supra ch. IV, pp. 131-134).

Les structures de subordination ou les institutions hiérarchiques supra-locales, multi-communautaires ou régionales (9) sont généralement absentes dans les sociétés des basses terres sud-américaines. Les études portant sur le politique dans cette région du monde ayant tendance à en réduire la problématique à celle du pouvoir (cf. par exemple P. Clastres 1974 : ch. 1 (10)- ou plutôt à celle de l'absence de son exercice (cf. P. Clastres 1980 : ch. 6 (11); ch. 8 (12)) - restreignent donc généralement leurs analyses à la sphère du groupe local ou prend effet le "pouvoir impuissant" des leaders sud-amérindiens.

Dans la société yãnomamë, comme dans la plupart des sociétés voisines des Guyanes, le champ de cette "arène politique" est particulièrement réduit (cf. Rivière 1984 : ch. 6.1) et repose entièrement sur la constitution et le maintien d'un réseau de parenté local approprié.

Nous l'avons brièvement mentionné(supra ch.VII, pp.205-206), le leader yãnomamë, le "Grand" ou l'"Ancien" (bata thë), n'est jamais que l'homme situé au niveau généalogique le plus haut dans la parentèle endogame dominante constituant le noyau sociologique d'une communauté composée de 44 personnes en moyenne dans la région étudiée. Son influence au sein de cette parentèle repose essentiellement par ailleurs sur l'actualisation progressive d'un réseau d'alliances matrimoniales

inscrit dans les catégories de relation en vigueur entre ses membres et ainsi, sur la contrainte, relative mais réelle, des dettes affinales (thuwë no : "la valeur de l'épouse") contractées à son égard par les membres masculins de ce réseau (ZH, DH).
Réduire l'organisation sociale yānomamë à la question de la parenté et l'organisation politique à celle du "pouvoir" c'est donc se contraindre à ne pas dépasser le niveau sociologique minimal de la communauté. C'est en fait demeurer prisonnier d'un aspect de l'idéologie indigène qui tend à hypostasier le groupe local comme monade socio-politique. C'est ainsi finalement exclure toute réflexion systématique sur le champ politico-rituel global au sein duquel et par lequel l'unité locale se trouve cognitivement et pragmatiquement posée comme telle.

Malgré une persistante réification du groupe local dans l'ethnologie des basses terres sud-américaines, les aspects empiriques les plus notables des relations politiques intercommunautaires ont parfois fait l'objet d'analyses et de réflexions théoriques fécondes : voir par exemple P. Clastres 1974 : ch. 3 sur les relations matrimoniales, P. Clastres 1980 : ch. 11 sur les incursions guerrières et Thomas 1973 sur les échanges. Il n'en reste pas moins que même dans ce cas les travaux ethnographiques qui décrivent les relations entre groupes locaux dans les sociétés sud-amérindiennes le font comme si ces unités de base n'étaient aucunement insérées dans des modèles socio-symboliques globaux par lesquels ces différentes cultures construisent leurs espaces socio-politiques intercommunautaires.

De telles études laissent ainsi le plus souvent, malgré la richesse et le détail de leurs observations, la curieuse impression qu'il n'y a plus de représentation ni d'organisation sociales bien définies dès lors que l'on franchit la frontière de la communauté locale. Il semble alors que l'on pénètre dans un "ensemble flou" de pratiques,

d'événements et de stratégies politiques ad hoc (rencontres cérémonielles, guerres, alliances matrimoniales...) produits dans le cadre d'une sorte de mouvement brownien intercommunautaire (fissions, fusions, migrations divergentes et convergentes...)

La littérature consacrée à l'organisation sociale des différents sous-groupes yanomami est un exemple très représentatif de cette insuffisance théorique. C'est précisément pourquoi notre propre étude sur l'espace social yānomamë s'est à l'inverse efforcée de démontrer que tout groupe local se trouve pensé et situé au sein d'un système politico-symbolique global qui informe et articule ses relations avec l'ensemble des unités homologues qui relèvent de son champ d'inter-connaissance.

Nous pensons ainsi avoir établi qu'un tel modèle holiste (Dumont 1970 : 22-23) du champ socio-politique constitue et institue l'organisation sociale yānomamë dans la mesure où il construit un système gradué de différenciations et de communications socio-symboliques au sein d'une totalité posée comme l'univers social maximal de toute communauté de cette ethnie.

Ce modèle, qui est autant un système intellectuel qu'un cadre pratique, définit donc ainsi un "espace socio-politique total" dans lequel on constate que le champ local du "politique ego-centré" (leadership), associé aux pouvoirs cohésifs issus de la parenté cognatique, se trouve englobé dans un champ supra-local du "politique socio-centré" (relations inter-communautaires), associé aux pouvoirs agressifs issus de la parenté classificatoire et de la non-parenté. On a ainsi un espace socio-politique minimal reposant sur la réciprocité matrimoniale et économique subordonné à un espace socio-politique maximal reposant sur la réciprocité rituelle exo- et endo-cannibale.

Pour résumer ces premiers enseignements théoriques de notre analyse de l'organisation socio-politique yānomamë,

nous proposerons ici qu'une analyse non réductrice des espaces sociaux sud-amérindiens impose un triple renversement de perspective :

- (a) - Il convient d'abord de déplacer l'angle d'approche de l'unité locale au modèle de la totalité intercommunautaire qui l'englobe et dont elle n'est qu'une des composantes structurales. Cette totalité, qui est plus que la somme de ses parties, doit donc se trouver appréhendée comme un champ social total dans lequel se met en ordre et se met en oeuvre un modèle politico-symbolique gradué des altérités et des réciprocités.
  L'unité locale, bien qu'elle constitue le seul groupe social qui s'offre à l'observateur, ne doit donc en aucun cas - comme l'idéal indigène y invite par ailleurs - être considérée comme une monade sociologique, structuralement dominante, dont diverses institutions intercommunautaires auraient pour fonction de rompre l'isolement (Rivière 1984 : 80-84). Elle doit être au contraire constamment resituée au sein du modèle holiste de l'espace social qui lui donne sens comme telle.
- (b) - Il faut également se départir de la réification de la parenté comme domaine structural hégémonique au sein des organisations sociales. Il est ainsi évident que dans l'espace social que nous avons analysé au cours de ce travail, le rôle de la parenté n'est pleinement opératoire qu'au niveau local (parentèle endogame). Au niveau intercommunautaire, hormis le réseau éminemment labile et épars des alliances matrimoniales exogames, la parenté, par l'entremise de certains traits de la classification des relations interindividuelles

(cf. supra, ch. VII.2), se trouve subordonnée et transposée dans la logique du système rituel qui domine ce champ social maximal.

- (c) - Il faut enfin reconsidérer la question du politique qui doit ici impérativement dépasser la question du pouvoir individuel (ou de l'absence de son exercice) pour se trouver réinscrite dans celle des relations entre "personnes publiques" (ou "corps politiques" ; cf. Rousseau (1762) 1943: 92-93, Du contrat social ch. VI). Comme nous l'avons évoqué dans notre introduction (supra ch. IV pp.132-133), le destin et les stratégies politiques des "headmen" yānomamë, basés essentiellement sur le réseau des alliances intracommunautaires (13), se trouvent totalement subordonnés à la logique propre du modèle indigène des relations entre collectivités politiques (parentèles / factions au niveau local, communautés au niveau supra-local) ; ceci même s'ils ont un rôle prépondérant dans son actualisation empirique. De plus, l'opérationnalité de leur influence politique, étant intrinsèquement liée à la parenté, décroît proportionnellement avec l'extension du champ politique extra-communautaire.

Focaliser l'analyse du politique sur l'influence individuelle des leaders yānomamë c'est cantonner l'analyse à un secteur extrêmement réduit du champ socio-politique qui caractérise cette société. L'espace du politique tel qu'il doit être globalement appréhendé pour tout groupe local dans une société de ce type ne peut donc en aucun cas être considéré comme coextensif à la sphère d'influence de son leader. Le champ du

> politique est ici plutôt constitué par la sphère d'inclusion maximale de l'espace des relations sociales et symboliques entre collectivités inclusives au sein de laquelle se trouve insérée toute communauté (cf. supra ch. VII.1)
> Ce champ du politique forme ainsi un "espace social total" subdivisé par la distinction d'un ensemble d'altérités collectives auxquelles la référence à cette totalité donne sens et cohérence et articulé par un système de réciprocités (effectives ou symboliques) qui traduit leur interdépendance et leur cohésion.

L'organisation socio-politique analysée dans cette étude nous a donc imposé, afin d'être restituée dans toute sa complexité, d'abandonner tout recours au modèle lignager qu'induirait une réification "diagrammatique" du matériel généalogique recueilli (cf. Guiart 1971 : 35-36). Elle nous a amené à lui substituer le concept beaucoup plus heuristique d'espace social (géographique, économique, matrimonial,politique et rituel) tel qu'il a été proposé par Condominas pour l'Asie du Sud-Est (Condominas 1980 : Introduction) : "L'espace social est l'espace déterminé par l'ensemble des systèmes de relation caractéristique du groupe considéré"(op.cit.: 14).
Cet espace social peut être également défini, afin de souligner sa nature intrinsèquement dynamique, comme le champ d'opérationnalité d'une structure de communication intercommunautaire permettant simultanément de penser et d'organiser, en tant que totalité cohérente et intégrée, la gradation des altérités socio-politiques et la gradation des réciprocités économiques, matrimoniales et symboliques fondatrices de la société considérée (14).
Il ne faut cependant jamais perdre de vue ici le fait que le modèle de cet espace social et celui de la structure de com-

munication qui en constitue l'armature "processuelle" ne forment en rien une entité "socio-logique" absolue englobant l'ensemble linguistique et culturel yānomamë. On retiendra au contraire que son actualisation concrète n'est toujours que le "point de vue" d'un groupe spécifique sur l'ensemble des communautés avec lesquelles il entretient des relations d'interconnaissance directes ou indirectes.
Il s'agit donc essentiellement, et c'est là une de ses caractéristiques premières, d'un système de catégories socio-politiques fondamentalement contextuel dont la structure formelle s'oppose à ce titre radicalement à celle des systèmes lignagers dans lesquels les identités collectives se distribuent à partir de la référence à un emboîtement hiérarchique centré sur un point de référence collectif immuable : l'ancêtre éponyme (15).

3) - Espace socio-politique et échanges rituels

La caractérisation de l'organisation sociale yānomamë en tant qu'"espace social total" articulé par une structure de communication politico-symbolique entre sphères d'altérités contextuelles (cf. ch. VII.1) impose que nous définissions ici plus précisément le dispositif institutionnel par lequel ce modèle acquiert une actualisation effective.
Nous l'avons suggéré, le système rituel yānomamë induit la coalescence logique et pratique d'une multiplicité de représentations (classifications, croyances, normes) portant sur le corps, la personne et la société, en leur fournissant le moment social d'une cohérence qui les constitue comme cadre fondateur d'une praxis politique.
Il est donc ici permis de considérer que c'est ce système rituel, longuement analysé au cours de ce travail (ch. XI à XIV), qui met effectivement en ordre et en oeuvre l'armature "idéo-logique" dont les articulations instaurent l'espace socio-politique yānomamë tel qu'il est conçu et tel qu'il est

vécu.
Au-delà de la labilité empirique des groupes sociaux et de la contextualité multiforme des catégories sociales qui, dans les sociétés des basses terres sud-américaines, ont tendance à dérouter l'observateur imbu des modèles lignagers classiques, c'est donc ici à travers le système rituel que se construit le principe structural fondateur - l'"épine dorsale" - de la cohérence et de la cohésion du système social considéré.

Le système rituel évoqué articule la subordination de toutes les composantes du système social et symbolique yānomamë au sein d'une totalité intellectuelle et pratique dont il permet de reproduire indéfiniment la coalescence et l'actualisation à chaque décès (rites d'homicide, rites funéraires). Il donne corps ainsi périodiquement à l'armature d'un système d'échanges symboliques (échange de violences, échanges de substances biologiques et de constituants ontologiques) entre catégories socio-politiques contextuelles auxquelles il confère ainsi consistance en réaffirmant leur interdépendance. Il actualise dans le même mouvement la cohérence virtuelle d'une multiplicité de propositions symboliques relatives à la construction de l'identité individuelle (ethno-physiologie,ethno-ontologie et nomination), à la définition des altérités collectives (classification des relations sociales et politiques) et à l'organisation de leurs interrelations(théorie de l'agression cannibale et de la réciprocité rituelle).
Il nous semble donc à ce titre légitime d'affirmer que le système des échanges symboliques posés par les rites funéraires et les rites d'homicide que nous avons étudiés constitue l'axe structural dominant de l'espace socio-politique yānomamë et le principe dynamique des pratiques qui s'y inscrivent.

Un tel processus de condensation rituelle des traits fondamentaux d'une organisation et d'une philosophie sociale n'est pas rare dans les sociétés des basses terres sud-

américaines ; J.C. Crocker (1977a : 169-170, 1977b : 247) et S. Hugh-Jones (1979 : 155) en ont donné de remarquables exemples respectivement chez les Bororo du Brésil central et chez les Barasana de l'ouest amazonien (Colombie) (cf. d'une façon générale sur ce point Overing Kaplan 1977a : 10).
Nous nous trouvons donc finalement ici dans une situation similaire à celle de nos collègues spécialistes du domaine mélanésien qui, face à l'inadéquation des modèles d'analyse traditionnels de la parenté, se sont orientés vers la recherche d'un axe de structuration plus pertinent dans les organisations sociales qu'ils étudient, pour aboutir à la mise en évidence du rôle des systèmes d'échanges rituels comme véritable "centre de gravité" de ces sociétés (cf. Coppet 1968, 1970 ; Iteanu 1983) (16). La similitude n'est cependant pas absolue : les échanges rituels mélanésiens sont fondamentalement incrits dans une économie cérémonielle de prestations et de contre-prestations tandis que les échanges rituels sud-amérindiens reposent plutôt sur des échanges immatériels (substances, identités). Echanges "métaphysiques" qui posent en actes les termes de la différenciation sociale (catégories de relation socio-politiques) tout en s'efforçant de les "retotaliser" par un système de réciprocité symbolique (échange des traitements rituels des constituants biologiques et ontologiques des morts chez les Yānomamë).
Tout se passe donc dans ce cas comme si les disjonctions conceptuelles entre divers degrés d'altérité sociale et politique se voyaient, dans le mouvement même de leur affirmation, recoupés par des cycles de transactions rituelles (exo- et endo-cannibalisme pour les Yānomamë) qui en posent l'indispensable interdépendance au sein d'une même totalité (17).
Cette caractéristique extrêmement importante des organisations sociales des basses terres sud-américaines a d'ailleurs été récemment soulignée par Overing Kaplan (1981 : 164) dans une formulation qui nous semble particulièrement heureuse et dont notre matériel yānomamë corrobore totalement

la pertinence :
"Dans chacune de ces sociétés les principes de l'échange sont dans une certaine mesure des principes métaphysiques qui mettent l'accent moins sur un type spécifique de constitution de groupes sociaux que sur la mise en forme de relations appropriées entre des êtres ou des catégories conçues comme significativement différentes mais indispensables l'une à l'autre pour que la société existe".
Il nous semble que c'est précisément dans le cadre d'une telle démarche que la logique de l'altérité et de la réciprocité des rites "cannibales" yānomamë élabore une structure d'échange symbolique entre catégories sociales antagonistes constitutive de l'ordre social ; ordre dont elle pose ainsi les conditions idéelles d'existence et de permanence (voir Overing Kaplan 1984 : 150-151 sur la notion de "Structures élémentaires de réciprocité").

L'ensemble des remarques qui précèdent doivent nous amener par ailleurs à une reconsidération, partielle, des thèses de Lévi-Strauss sur le rite, telles qu'au moins elles ont été formulées dans le Finale de l'Homme nu (Lévi-Strauss 1971). La confrontation de notre description du rite funéraire reahū (supra ch. XII.3) et du rite d'homicide unokaimu (supra ch. XI) avec les mythes qui leur correspondent (respectivement infra Annexe III : Mythes 1 et 2) permet aisément de constater que, par des processus logiques d'homologie ou d'inversion, le rituel est effectivement, comme le propose Lévi-Strauss, le support d'une reformulation en acte des représentations mythiques ..."à l'état de notes, d'esquisses ou de fragments" (18), comme autant de connotations associées à des conduites non verbales (op.cit : 598-599). En ce sens, le rite vise effectivement à "reconstruire le continu par des opérations pratiques depuis le discontinu spéculatif..." (op.cit : 610) (19).
Il nous semble cependant que cette analyse, qui limite les

"opérations pratiques" du rite à des comportements, (gestes, manipulations d'objets, récitations), oblitère de ce fait sa dimension "socio-logique" fondamentale.
La dimension ainsi occultée est celle qui sous-tend la caractérisation socio-politique des partenaires mobilisés par le rite et la définition des normes d'interaction et de transaction qui articulent leur intervention rituelle.
Notre analyse du système rituel yānomamë démontre parfaitement, dans cette perspective, que le rite est un objet culturel essentiellement hybride qui opère à la fois par la mise en place d'une "structure de code" (comme "mythologie implicite") et par celle d'une "structure de réseau" (comme armature sociologique des interactions et des transactions rituelles) (cf. Sperber 1972 : ch. 3 sur ces points).
Lévi-Strauss a mis en évidence sur le plan du "code" rituel un travail de recomposition pratique des disjonctions cognitives produites par la philosophie mythique. Le matériel yānomamë analysé au cours de cette étude suggère que le rite s'astreint à une recomposition similaire sur le plan de la logique socio-politique qu'il met en oeuvre, donc sur le plan de ses propriétés de "réseau".
La mise en scène de la "mythologie implicite" et des différents systèmes de croyance évoqués dans le déploiement des rites se trouve généralement sous-tendue par un ensemble de règles à finalités spécifiquement "socio-logiques" : ces règles sont essentiellement des normes de réciprocité entre partenaires rituels sociologiquement opposés (20). Ainsi, les rites associent-ils constamment par un système d'échanges cérémoniels et symboliques les catégories socio-politiques disjointes par la logique cognitive qui les constitue comme telles.
Nous avons donc bien ici dans les rites, sur le plan socio-politique, une véritable "retotalisation" symbolique des discriminations conceptuelles mises en forme par les classifications sociologiques (cf. sur ce point nos remarques des pages 687-688 supra).

C'est un tel processus que nous avons tenté de mettre en évidence dans notre étude des rites guerriers et funéraires yānomamë. Rites dont nous avons vu qu'ils constituent précisément un dispositif d'articulation et d'actualisation politique périodique des catégories antagonistes qui découpent l'univers social de tout groupe local yānomamë à travers la mise en oeuvre d'une symbolique des échanges "cannibales" intercommunautaires.
Le rituel aurait donc bien sur le plan sociologique, comme sur le plan mythologique, vocation à constamment recomposer les disjonctions imposées par l'organisation cognitive du réel. Il tendrait cependant dans ce cas à faire de ce processus une démarche fondatrice de l'état de société ; en effet, si la logique disjonctive des conceptualisations sociales fait advenir une société à la cohérence intellectuelle, seul le mouvement inverse de "retotalisation" des catégories qu'elles opposent par le système des échanges socio-symboliques construit sa cohésion pratique.
Nous pensons donc que les "propriétés de réseau" des rites, telles que nous avons pu les dégager dans cette étude, nous permettent de postuler que le rituel est plus qu'une simple "mythologie à rebours" luttant - avec obstination et impuissance (Lévi-Strauss 1971 : 608) - contre la discontinuité cognitive à l'aide de répétitions ou de différenciations infinitésimales (op.cit. 602).
A notre sens, les rites, s'ils travaillent effectivement contre la pensée discrète pour retrouver la continuité du vécu, ne le font pas exclusivement, en vain, sur le plan de la spéculation intellectuelle. En multipliant, sur le plan de la logique sociale, les normes de réciprocité entre catégories d'altérité socio-politique, ils posent ces catégories comme telles en les opposant et en garantissant simultanément les conditions de leur interdépendance. Ce faisant, ils fondent tout simplement une structure de communication constitutive de l'articulation interne de tout ordre social.

Plutôt que de considérer le rite, tel Lévi-Strauss, comme une sorte de rocher de Sisyphe intellectuel, comme un exercice maniaque et désespéré (cf. op.cit. : 608), il nous semble plus approprié d'y voir, ainsi que l'a récemment proposé S. Hugh-Jones dans une étude sur les rites Yurupary des Barasana d'Amazonie colombienne, un dispositif culturel charnière entre organisation cognitive et pratique sociale :
"... le rite ne s'assimile pas au mythe parce qu'il se situe à mi-chemin de la pensée et de l'action. C'est à travers les rites que les catégories de la pensée produisent des effets. Le mythe peut instaurer l'ordre de la pensée mais c'est à travers le rite que cet ordre est manipulé pour ordonner l'action et la société dans son ensemble" (S. Hugh-Jones 1979: 260).
Les considérations de Sperber ((1968) 1972 : ch. 3 et pp. 116-118) sur l'interdépendance des "propriétés de code" et des "propriétés de réseau" des rites, évoquéesdans les pages qui précèdent, constituaient une critique anticipée de la perspective strictement sémiologique de la théorie lévi-straussienne (1971); critique que rejoint dans une grande mesure la réflexion de Hugh-Jones que nous venons de citer. Sperber ouvre cependant une dimension supplémentaire à cette hypothèse en associant, dans sa discussion des structures de code et de réseau, systèmes rituels et systèmes politiques comme des "systèmes totaux de communication" imbriquant inextricablement systèmes de signes et systèmes d'échanges (op.cit : 76, par exemple).
L'analyse des rites yānomamë proposée dans ce travail s'inscrit très exactement dans une telle perspective. D'une certaine manière, elle s'efforce même d'en prolonger la pertinence puisque, si nous y avons tenté de mettre en lumière l'interdépendance entre la structure de code et la structure de réseau des rites considérés (21), nous nous y sommes également efforcés de montrer que système rituel et champ du politique sont, dans cette société, parfaitement indissociables. Indissociables dans l'articulation d'un espace social

sous-tendu par un système total de communication qui constitue et institue simultanément l'organisation et la réprésentation de l'état de société considéré.

4 - Système rituel, théorie étiologique et symbolisme "bio-ontologique"

Nous achéverons cette conclusion par une série de remarques sur deux aspects complémentaires du système rituel yānomamë qu'il nous semble à tous égards importants de relever pour compléter son analyse : son articulation à l'économie d'une théorie indigène de l'agression (effective ou magique) et la focalisation de son "travail symbolique" sur les constituants de la personne et du corps des morts.

4.1. - Le rite funéraire et le rite d'homicide yānomamë ne relèvent à notre sens ni des rites périodiques ni des rites occasionnels stricto sensu (cf. sur cette classification Smith 1979 : 145-148). Il est plus juste de considérer qu'ils renvoient simultanément à ces deux catégories dans la mesure où ils ont pour vocation de prendre en charge solidairement le traitement symbolique des décès imputés aux agressions humaines ; donc de morts à la fois individuellement particulièrement imprévisibles et socialement particulièrement récurrentes (cf. sur ces notions Augé 1977 : 132-137) (22).
Ces rites, dont l'organisation cognitive repose sur un schème intellectuel et institutionnel générique et intangible (la représentation et la gestion cérémonielle de la mort), voient donc leur actualisation tributaire d'un dispositif interprétatif connexe qui gère pour sa part la singularité et l'imprévisibilité des décès (via le savoir ethno-médical : nosologie, pathogénie, étiologie).
On peut donc considérer qu'afin de pouvoir mettre en oeuvre les rapports de sens institutionnellement articulés autour de la mort ces rites doivent se trouver articulés à un système

de lecture des rapports de force qu'enregistre chaque décès (modalité de l'agression, distance socio-politique de l'agresseur).
Ces rapports de force se trouvent inscrits dans la partition politique de l'univers social de tout groupe local (gradations spatiales de l'altérité) sous forme d'une théorie des pouvoirs pathogènes (cf. supra ch. VIII, IX, X). Tout décès imputé à une intervention humaine impose ainsi, du point de vue des co-résidents (cognats) du défunt (deuilleurs), la spécification et la distinction d'alliés (affins classificatoires) et d'ennemis (non parents) susceptibles d'endosser les rôles rituels (effectifs ou supposés) de fossoyeurs et de prédateurs requis par la tenue des rites funéraires et du rite d'homicide (cf. supra ch. XI et XII).
Il est ainsi évident que ces rites ne peuvent déployer leur "structure de code" sans que le dispositif diagnostique ait assuré la définition de leur "structure de réseau" ; sans qu'il ait spécifié les partenaires socio-politiques qui sous-tendront l'actualisation cérémonielle (réciprocité endo-cannibale) et symbolique (réciprocité exo-cannibale) du schème cognitif dont ils sont porteurs (représentation et gestion de la mort).
La mort est donc dans ce système "bonne à penser" sur un double registre. Elle est, comme phénomène structurel (prévisible et récurrent), la pierre angulaire de la représentation/organisation de l'espace socio-politique à travers le dispositif rituel qui en assure le traitement symbolique. Elle est également, comme phénomène événementiel (unique et imprévisible), le point focal d'enregistrement des pouvoirs agressifs qui traversent cet espace. La mort est de cette manière le lieu simultané d'un système de signes et d'un système d'échanges dont l'entrecroisement indissociable constitue la totalité sociale comme telle.
La théorie étiologique, ainsi que la nosologie et la pathogénie qui la traduisent, forment donc ici une sorte d'"embrayeur" du système rituel et des relations socio-politiques

empiriques qui en découlent : solidarité, rivalité et hostilité entre co-résidents (cognats),alliés(affins classificatoires) et ennemis (non-parents).
Le savoir ethno-médical interprète les désordres somatiques individuels dans le cadre du système des représentations socio-politiques qu'articule la théorie indigène de l'altérité cannibale (repérage cognitif) tandis qu'il les situe, dans le même mouvement, au sein de la dynamique des relations politiques intercommunautaires empiriques au sein desquelles est intégré le groupe local du (des) malade(s) (repérage pragmatique).
Le système diagnostique a donc ici littéralement vocation à donner corps au système rituel à travers la gestion politico-symbolique des événements biologiques individuels.
Il s'agit d'un dispositif de symbolisation qui met en rapports constants le surgissement aléatoire des troubles corporels individuels et le schème symbolique permanent des figures génériques de l'altérité socio-politique, sous forme d'une théorie pathogénique de la prédation réciproque.
L'ensemble virtuel des diagnostics concevables assure ainsi la transcription de la singularité des décès au sein d'une configuration politico-rituelle institutionnelle dont il garantit dans le même mouvement l'actualisation pratique et fonde le principe dynamique.
Ce système diagnostique constitue sur le plan cognitif également un dispositif "syntaxique" qui articule les multiples ordres de représentation partiels (23) d'une logique symbolique et sociale globale au sein d'un processus d'interprétation in statu nascendi des infortunes biologiques singulières.
Il constitue donc finalement, à ce double titre, une sorte de "processeur" cognitif et pragmatique général qui assure la coalescence et l'actualisation périodique de la cohérence structurale virtuelle de l'ensemble des dimensions sociologiques et symboliques constitutives de l'espace social yãnomamë (24).

4.2. - L'organisation et la représentation des conditions d'existence et de permanence de l'ordre socio-politique yānomamë telles que nous avons tenté de les cerner au cours de ce travail constituent un exemple particulièrement pertinent de l'hypothèse générale formulée par Augé (1984 : 35-36) à propos de l'interprétation traditionnelle de la maladie : "...une même logique intellectuelle commande la mise en ordre biologique et la mise en ordre sociale... il y a en quelque sorte, dans une société donnée, une seule grille d'interprétation du monde s'appliquant aussi bien au corps individuel qu'aux institutions sociales, plus exactement... si logique il y a, elle est celle même dont procèdent simultanément la constitution du corps et l'institution du social...".
La validité de cette hypothèse est, nous semble-t-il, encore plus littéralement pertinente dans le domaine des sociétés sud-amérindiennes que dans celui des sociétés africaines qui ont suscité son élaboration. Le discours symbolique sur le corps et la personne (étiologique, rituel) est en effet, dans les sociétés des basses terres sud-américaines, beaucoup plus que le moyen privilégié d'un"rappel à l'ordre social"(op.cit. 36) (25), ordre dont le socle structural,économico-juridique, semble être ailleurs.
Notre analyse du système rituel yānomamë nous paraît l'avoir amplement démontré : la répartition socio-politique des pouvoirs pathogènes et celle des "travaux" rituels sur les constituants biologiques et ontologiques des morts constituent véritablement, dans cette société, l'axe structural fondateur à partir duquel prennent corps - aussi littéralement que possible - l'organisation et la représentation de l'espace des relations socio-politiques.
Le symbolisme "bio-ontologique" n'est donc pas seulement ici, à travers la représentation de la maladie et les rites qui s'y associent, le moyen d'une lecture et d'une gestion des aléas de la dynamique sociale. Il fournit également et peut-être surtout, en tant que point focal d'une réflexion sur l'individuation, le matériau fondamental à partir duquel se

pensent et s'organisent les dimensions constitutives de l'ordre social et politique.
L'articulation symbolique des composantes biologiques et ontologiques de l'individu n'ont ainsi de sens dans la culture yānomamë que par rapport à la répartition de leur traitement post-mortem entre différents agents rituels socio-politiquement définis ; leur intégration vitale n'est, de la même manière, dotée de signification qu'en relation au champ socio-politique des pouvoirs pathogènes susceptibles de la mettre en cause.
Inversement donc, les catégories sociologiques au sein desquelles se répartissent, pour tout groupe local, agents rituels et agresseurs potentiels n'acquièrent de réalité cognitive et pragmatique qu'à travers les relations qui leurs sont prêtées avec le corps et la personne des membres de ce groupe.
La symbolique corporelle et ontologique ego-centrée du système étiologique et du système rituel yānomamë constitue bien ici l'idiome privilégié sur lequel repose l'opérationalité et l'intelligibilité des relations et des positions sociales qui structurent cette société (ainsi par ailleurs que la théorie de sa reproduction puisque le traitement rituel des constituants biologiques et ontologiques induit également la maîtrise du temps météorologique, biologique, sociologique et cosmologique ; cf. supra ch. XIII et XIV).
Le schème culturel global par lequel l'espace social yānomamë acquiert cohérence et cohésion prend donc ici racine dans un registre symbolique dominant qui est celui de la "dé-composition" politico-rituelle du corps et de la personne des individus ; "dé-composition" à travers laquelle se pose une théorie en acte de l'altérité cannibale comme axe idéologique fondateur de cette totalité sociale et culturelle.
C'est ainsi via le discours biologique et ontologique de l'individuation et de sa "dé-construction" rituelle post-mortem, attribuée aux ressortissants de diverses circonscriptions socio-politiques contextuellement définies

(26), et non sur une logique symbolique de l'identité collective et de la transmission linéaire dans le cadre de groupes constitués, que s'élaborent solidairement les propositions culturelles fondamentales qui régissent et constituent comme tel cet ordre social. Propositions qui établissent les modalités d'articulations des altérités (différenciations socio-politiques), des réciprocités (économiques, matrimoniales et symboliques) et des périodicités (météorologiques, biologiques, sociologiques et cosmologiques).

Une telle relation entre construction culturelle de l'espace/temps social et symbolisme "bio-ontologique" de l'individuation s'est trouvée dégagée comme une dimension fondamentale des structures et des philosophies sociales sud-amérindiennes par un certain nombre de spécialistes de cette région depuis quelques années (voir par exemple les contributions du symposium "Social Time and Social Space in Lowland South America" organisé en 1976 à Paris par J.Overing Kaplan et celles du symposium "A pesquiza etnologica no Brasil" organisé par A. Seeger, R. Da Matta et E. Viveiros de Castro à Rio de Janeiro en 1978 ; Overing Kaplan 1977a et b, Seeger et alii 1979).
Sur ce point comme sur plusieurs autres, l'analyse de la société yānomamë proposée dans cette thèse doit donc être resituée dans le cadre d'une entreprise comparative collective sur les cultures des sociétés des basses terres sud-américaines; entreprise au développement de laquelle nous avons souhaité contribuer en ouvrant un nouveau dossier ethnographique sur une société amazonienne dont l'univers intellectuel s'est trouvé, malgré l'étonnante notoriété dont elle jouit, paradoxalement assez peu exploré.

D'une façon générale, les réflexions que nous venons de proposer à titre de conclusion de ce travail ont donc pour but de reprendre plusieurs axes comparatifs déjà dégagés par

un ensemble de recherches récentes menées dans cette région du monde et de montrer en quoi notre matériel yãnomamë permet d'en corroborer et, peut-être, d'en développer la fécondité. Mais elles ont également pour objectif d'en proposer un certain nombre d'autres que la spécificité des données que nous avons recueillies permet de mettre en lumière avec une acuité particulière.

On notera enfin que l'anthropologie dont nous nous réclamons ici persiste patiemment à porter une attention privilégiée à des systèmes intellectuels qu'une pléthore de travaux néo-fonctionnalistes accablent avec une prédilection marquée, depuis un certain nombre d'années, de leur réductionnisme outrancier (écologisant ou biologisant). Sous la plume corrosive de leurs auteurs la richesse et la complexité des cultures des peuples sud-amérindiens se voient ainsi de plus en plus défigurées sous forme de fragments idéologiques (au sens d'"opium des Sauvages" selon le mot de P. Clastres) ; reflets disparates, falots, et étrangement redondants de contraintes "infrastructurelles" implacables.

Notre thèse a dans ce contexte également pour ambition de rappeler,à propos d'une ethnie trop souvent mise à mal par les fétichistes de la "raison utilitaire" de toutes obédiences, qu'au-delà du cadre des contraintes naturelles dans lequel elle s'inscrit incontestablement (mais que rien ne permet d'assimiler à un ensemble de déterminismes culturels : cf. Shalins 1976 : 259), la dynamique sociale observable dans cette société ne peut être véritablement comprise indépendamment du schème conceptuel et symbolique global (cf. Lévi-Strauss 1962b : 173) qui rend intelligible, et de ce fait organise, l'espace socio-politique au sein duquel elle prend forme. Nous avons donc souhaité ainsi rappeler modestement que, chez les Yanomami ou ailleurs, "la culture n'est pas simplement la nature exprimée sous une autre forme" (Sahlins 1976 : 260).

NOTES DE LA CONCLUSION

(1) Cf. Rivière 1984 : 4, à propos de quelques ethnies des Guyanes.

(2) Par exemple Overing Kaplan 1977a : 9-10 ; Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro 1979:9-10 ; Seeger 1980 : 127.

(3) C'est le terme qu'emploie par exemple Thomas 1982:1 pour décrire l'organisation sociale des Pemon du Vénézuéla.

(4) Classification des relations interindividuelles (parenté) centrées sur un ego de référence (supra ch. VII.2); classification des relations intercommunautaires (supra ch. VII. 1) centrées sur un groupe local de référence.

(5) Cf. supra ch. XI et XII sur le système rituel des échanges symboliques exo- et endo-cannibales.

(6) Sur tous ces points, voir supra notre ch. VII, consacré à la présentation de la terminologie de parenté et de la classification des relations intercommunautaires yãno-mamë.

(7) Classification des relations interindividuelles et intercommunautaires, ethnophysiologie, ethno-ontologie, théorie étiologique, exégèses rituelles...

(8) On mettra ici en parallèle la mise en question de la pertinence des modèles africanistes par les spécialistes de la Nouvelle-Guinée depuis Barnes (1962) dans les sociétés qu'ils étudient ; sociétés qui se voyaient auparavant imputer sur cette base une prétendue "fluidité structurale" ("structural looseness" ; cf. par exemple Pouwer 1960, Van der Leeden 1960 et Scheffler 1985 : 11-16), et dans lesquelles un ensemble de travaux comparatifs récents révèle au contraire l'importance des systèmes d'échanges cérémoniels comme axe structural fondamental de l'organisation sociale (cf. Iteanu 1983 : 2-4).

(9) Elles ne sont toutefois pas, ou n'ont pas toujours été dans un passé relativement récent, inexistantes : cf. par exemple Overing Kaplan 1975 : ch. III et Kracke 1978 : 76-79.

(10) "On peut penser le politique sans la violence, on ne peut pas penser le social sans le politique : en d'autres termes il n'y a pas de société sans pouvoir" (P. Clastres 1974 : 21).

(11) "La politique des sauvages, c'est bien en effet de faire sans cesse obstacle à l'apparition d'un organe séparé du pouvoir, d'empêcher la rencontre d'avance fatale entre institution de la chefferie et exercice du pouvoir" (P. Clastres 1980 : 107-108).

(12) "C'est bien,au contraire, de refuser la séparation du pouvoir d'avec la société que la tribu entretient avec son chef une relation de dette car c'est bien

elle qui demeure détentrice du pouvoir et qui l'exerce sur le chef. La relation de pouvoir existe bien : elle prend la figure de la dette qu'à jamais doit payer le leader" (P. Clastres 1980 : 141).

(13) Et dans une proportion bien moindre sur celui des alliances matrimoniales intercommunautaires (cf. supra ch. VII.1).

(14) Cf. C. Hugh-Jones 1979:71-73 sur la notion de structure de communication intercommunautaire et Sperber 1972 : ch. 3 sur le politique comme structure de communication alliant indissociablement "propriétés de code" et "propriétés de réseau".

(15) voir, sur l'opposition entre réseaux acentrés et graphes hiérarchiques, Rosenstiehl et Petitot 1974.

(16) "Pour la Mélanésie, au contraire, l'organisation sociale est en perpétuel mouvement : il n'y a pas de groupes fixes, ni empiriquement ni conceptuellement. Par contre, les rituels offrent une stabilité remarquable quant à leur perpétuation dans le temps" (Iteanu 1983 : 19).

(17) Sur les relations entre "effet stuctural de disjonction" et "échange symbolique", voir Baudrillard 1976 : 204-206.

(18) Le rite multiplie effectivement, hors de ses exégèses proprement dites, les connotations et les renvois, allusifs et fragmentaires, verbaux ou non verbaux, au mythe qui lui correspond (Lévi-Strauss 1971 : 600-602) : voir par exemple les allusions au retour mythologique des spectres dans la séquence terminale du rite funéraire, le reahū (cf. supra ch. XII.3, XIV et infra Annexe III.2).

(19) "Ainsi donc tandis que le mythe tourne résolument le dos au continu pour découper et désarticuler le monde au moyen de distinctions, de contrastes et d'oppositions, le rite suit un mouvement en sens inverse : parti des unités discrètes qui lui sont imposées par cette conceptualisation préalable du réel, il court après le continu et cherche à le rejoindre bien que la rupture initiale opérée par la pensée mythique rende la tâche impossible à jamais" (op.cit.: 607).

(20) Par exemple chez les Yanōmamë :
cognats(co-résidents)/affins classificatoires (alliés) : réciprocité cérémonielle endo-cannibale ;
cognats(co-résidents)/non-parents (ennemis) : réciprocité rituelle exo-cannibale.

(21) Relèvent du "code" le discours "para-culinaire" sur le cannibalisme, la conception du travail symbolique des agents rituels sur les composantes du corps et de la personne du défunt, les théories de la périodicité attachées aux différents rites; relèvent du "réseau" la définition socio-politique du choix des agents rituels, les normes de réciprocité effective et symbolique à l'oeuvre dans les interactions et transactions rituelles.

(22) Rappelons incidemment ici que pour le groupe local d'un défunt ces deux rites sont associés comme des versants simultanés et complémentaires du traitement de son cadavre : le service funéraire des alliés ("consommation" des cendres d'ossement) renvoie à la prédation "guerrière" des ennemis ("dévoration" des chairs putrides) (cf. supra ch. XI et XII.1).

(23) Théorie ontologique, ethno-physiologie, nosologie, étiologie, classifications sociales et politiques, théorie du cannibalisme...

(24) Voir par exemple Augé 1974b : 60 et 1975: xviii pour le rôle de la nosologie comme registre "idéo-logique" articulateur des domaines ethnographiques dissociés par la perspective monographique classique.Voir également Augé 1974a sur la notion de "cohérence virtuelle" des divers ordres de représentation dans une société donnée("idéo-logique").

(25) Voir par exemple Zempléni 1973 : 141-142 sur l'utilisation de la maladie dans la gestion des liens des individus avec les structures socio-politiques de leurs groupes (cf. également Zempléni 1982).

(26) On notera par ailleurs l'insistance des sociétés des basses terres sud-américaines à lier indissociablement l'intégration des constituants biologiques, ontologiques et sociaux et la question de l'identité individuelle à l'intervention rituelle de différentes figures de l'altérité sociale ou politique (cf. par exemple J.C. Crocker 1977a, M. Carneiro da Cunha 1979). L'association rituelle entre composantes du corps, de la personne, nom propre et différents agents socio-politiques que l'on trouve chez les Yānomamë est à cet égard parfaitement exemplaire.

ANNEXES

ANNEXE I : CATEGORIES ETIOLOGIQUES ET CHOIX DIAGNOSTIQUES

A) Ordre de prépondérance, répartition par sexe et par classe d'âge

1) Nous proposerons ici en premier lieu un aperçu statistique sur les diagnostics de cas concrets de maladies qui nous ont été rapportés durant vingt-sept mois d'enquête de terrain (1975/1976, 1978, 1979, 1981) dans deux communautés (Catrimani et Tootobi (1)) dans lesquelles nous avons le plus longuement séjourné.
Ces 107 diagnostics portent sur des cas de maladies graves (rāākai) ; cas qui, s'ils concernent essentiellement les membres des communautés considérées, incluent parfois également des diagnostics de maladies ayant affecté des membres de groupes locaux voisins en visite de plus ou moins longue durée.
Le tableau qui les regroupe (Tableau 27) ne peut donc en aucun cas être considéré comme le résultat d'une enquête médicale ni comme celui d'une étude statistique stricto sensu. Il doit surtout retenir l'attention par les indications qualitatives qu'il fournit sur la manipulation concrète du discours étiologique yānomamë (importance relative du choix des catégories diagnostiques).
(voir page suivante)

---

(1) Wakathautheri et Thoothothobitheri : dénomination de groupes existant encore en 1984 auprès des missions Catrimani et Tootobi et dont la population respective était en 1981 de 61 et 83 personnes.

Tableau 27 : 107 cas de maladies

Etiologies	Nombre de cas	Pourcentage
Agressions humaines Yānomamë thëbë uno :		
+ agression du double animal	2	2 %
+ chamanisme agressif	10	9 %
+ sorcellerie et magie amoureuse	11	10 %
+ sorcellerie commune	33	31 %
+ sorcellerie par prise d'empreinte	13	12 %
+ sorcellerie guerrière	9	8 %
Total sorcellerie	66	62 %
Total agressions humaines	78	73 %
Agressions non-humaines Yai thëbë uno :		
+ esprits maléfiques	15	14 %
+ images vitales naturelles (accidents, transgressions)	14	12 %
Total agressions non-humaines	29	27 %
Total général des diagnostics émis	107	100 %

Une remarque doit être faite à propos de ce tableau. Les maladies contagieuses dont la propagation est imputée aux "blancs" n'y ont pas été comptabilisées. Essentiellement pour deux raisons. D'une part, les épidémies récentes (rougeole, coqueluche) qui ont très gravement affecté les groupes des régions étudiées ont eu lieu lors de notre absence du terrain (1974, 1977, août 1981). D'autre part les affections de moindre létalité mais de même origine (syndromes grippaux, infections intestinales, affections cutanées...) sont désormais constantes : le nombre de leurs occurrences individuelles, qui devrait se voir inclus dans notre tableau, serait d'une ampleur telle qu'il relèguerait les étiologies traditionnelles à une position insignifiante (il nous aurait également imposé de consacrer l'exclusivité de notre enquête à leur enregistrement).
Pour donner un aperçu de cette ampleur, nous nous bornerons à rappeler ici des chiffres déjà publiés (Albert and Zacquini 1979 : 144) (2) : les traitements para-médicaux dispensés par la Mission Catrimani (affections virales et leurs complications, dysenteries, affections cutanées) sont passés de 1999 (février 1971 à mars 1974) - avant la construction de la route Périmétrale Nord dans la région - à 11585 pour les 38 mois suivants (avril à mai 1977).
Le passage d'un contact permanent "simple" (mission) avec la frontière "blanche" à un contact permanent "complexe" (divers représentants de la société nationale) s'est donc ainsi soldé pour les Yānomamë du Catrimani par une multiplication par six de l'importance des soins médicaux nécessaires au maintien de leur situation sanitaire à un niveau acceptable.

2) Le second tableau présenté ci-après (Tableau 28) regroupe un ensemble de 29 causes de morts récentes énoncées par nos informateurs lors de trois de nos séjours dans la région du Rio Catrimani (22 mois de 1975 à 1979).
Ces causes ont été invoquées à l'occasion de décès de membres d'un ensemble de dix communautés (environ 300 personnes) auxquels

---

(2) Données provenant des archives médicales de la Mission Catrimani.

nous avons assisté ou qui nous ont été simplement rapportés. Il s'agit donc là encore d'un échantillon statistique dont la valeur est essentiellement indicative.
Comme dans le tableau précédent, et pour les mêmes raisons, nous n'avons pas fait figurer ici les décès imputables aux épidémies "blanches" (sauf cas de décès individuels à la suite de complications de syndromes grippaux).
Deux épidémies de rougeole ont frappé la région du Catrimani en 1974 et en 1977. La première a provoqué au moins quatre morts (soit environ 7 % de la population du groupe atteint) ; la seconde 68 morts (soit respectivement 50 %, 45 % et 30 % de la population des trois communautés affectées).
La disparité du nombre de décès entre ces deux épidémies tient au fait que le groupe contaminé en 1974 se trouve situé à proximité d'un poste missionnaire (Mission Catrimani) qui a pu intervenir immédiatement pour enrayer une évolution catastrophique de la situation, tandis que les trois communautés atteintes en 1977 en étaient beaucoup plus éloignées (trois à quatre jours de marche).
(voir page suivante)

Tableau 28 : 29 causes de morts récentes

Etiologies	Nombre de cas	Pourcentage
Agressions humaines Yãnomamë thëbë uno :		
+ agression du double animal	4	14 %
+ chamanisme agressif	3	10 %
+ sorcellerie par prise d'empreinte	2	7 %
+ sorcellerie guerrière	11	38 %
Total sorcellerie (3)	13	45 %
Total agressions humaines	20	69 %
Agressions non-humaines Yai thëbë uno :		
+ esprits maléfiques	2	7 %
+ images vitales naturelles (4)	4	14 %
Total agressions non-humaines	6	21 %
Divers :		
+ maladies "blanches" (syndromes grippaux)	3	10 %
Total général des causes de mort	29	100 %

---

(3) Rappelons ici que la "sorcellerie commune" et la "sorcellerie amoureuse" ne sont jamais considérées comme létales.

(4) La totalité de ces cas de décès sont ceux de nouveaux-nés imputés à la transgression d'interdits de couvade.

3) Nous proposerons maintenant, pour compléter l'analyse des données présentées dans les deux tableaux précédents, un regroupement des causes invoquées par nos informateurs pour le décès de 131 personnes à l'occasion du recueil de généalogies de quatre villages du haut Catrimani (5) issus par fissions successives d'une même communauté d'origine dont l'existence remonte à près d'un siècle.
Il s'agit de morts survenues jusqu'en 1974, avant notre premier séjour sur le terrain, exclusivement sur les sites successivement occupés par ces communautés : les décès d'individus mariés à l'extérieur de cet ensemble ne sont ainsi pas comptabilisés alors que ceux de leurs alliés uxorilocaux le sont.
Ce tableau et sa comparaison avec ceux qui précèdent valent donc de nouveau ici plus par leur enseignement qualitatif que pour leur rigueur et leur exhaustivité statistique.
(voir page suivante)

---

(5) Makudasihibitheri, Manihibitheri, Hwayautheri, Ushiutheri : dénomination des sites occupés en 1976 ; population totale de 141 personnes (été 1975). Voir carte supra p. 52 (groupes 26 à 29).

Tableau 29 : 131 causes de morts anciennes

Etiologies	Nombre de cas	Pourcentage
Agressions humaines Yãnomamë thëbë uno :		
+ agression du double animal	7	5 %
+ chamanisme agressif	2	2 %
+ sorcellerie par prise d'empreinte	9	7 %
+ sorcellerie guerrière	46	35 %
Total sorcellerie	55	42 %
Total agressions humaines	64	49 %
Agressions non-humaines Yai thëbë uno :		
+ esprits maléfiques	7	5 %
+ images vitales naturelles (6)	3	2 %
Total agressions non-humaines	10	7 %
Divers :		
+ maladies "blanches"	34	26 %
+ guerre	9	7 %
+ mort de vieillesse	9	7 %
+ violence conjugale, mort en couches...	4	3 %
+ non identifiées (7)	1	1 %
Total des causes de mort formulées	131	100 %

---

(6) Accidents de chasse (deux cas), morsure de serpent (un cas).

(7) Dysenterie pour laquelle aucune étiologie précise ne m'a été fournie.

Plusieurs faits nouveaux sont à remarquer dans ce tableau :

+ L'importance relativement considérable des morts (26 %) attribuées aux maladies épidémiques dans le passé de ces quatre groupes qui ne furent que de 1968 à 1974 en contact intermittent avec une mission située de un à quatre jours de marche suivant les villages.
En 1977 - donc après la construction de la route Périmétrale nord au sud de leur territoire - trois de ces groupes locaux ont vu, nous l'avons dit, leur population réduite en moyenne d'environ 45 % par une épidémie de rougeole.

+ La mention de décès occasionnés par des incursions guerrières ou des conflits conjugaux (environ 9 % des causes de mort invoquées) survenus essentiellement durant une période au cours de laquelle l'influence missionnaire - qui proscrit farouchement ce genre de violence actuellement - était absente.

+ La mention de morts de vieillesse que la dégradation actuelle de la situation sanitaire globale a maintenant pratiquement éliminées.

4) Nous donnerons maintenant sous forme de trois tableaux (Tableaux 30, 31, 32) une synthèse des informations sur l'étiologie des maladies et des morts (récentes et anciennes) que nous venons de présenter (ordre de prépondérance relative des choix diagnostiques) ainsi que des données sur leur répartition par sexe et par catégorie d'âge.
(voir page suivante)

Tableau 30 : Ordre de prépondérance relative des choix diagnostiques

	MALADIE (107 cas)		MORTS (160 cas)	
Etiologies	Tableau 27		Tableaux 28 et 29	
Agressions humaines Yānomamë thëbë uno :	%	ordre	%	ordre
+ agression du double animal	2 %	(7)	7 %	(3)
+ chamanisme agressif	9 %	(5)	3 %	(6)
+ sorcellerie et magie amoureuse	10 %	(4)	0	
+ sorcellerie commune	31 %	(1)	0	
+ sorcellerie par prise d'empreinte	12 %	(3)	7 %	(3)
+ sorcellerie guerrière	8 %	(6)	36 %	(1)
Totaux sorcellerie	62 %		43 %	
Totaux agressions humaines	73 %		53 %	
Agressions non-humaines Yai thëbë uno :				
+ esprits maléfiques	14 %	(2)	6 %	(4)
+ images vitales naturelles	12 %	(3)	4 %	(5)
Totaux agressions non-humaines	27 %		10 %	
Divers :				
+ maladies "blanches"	...	-	23 %	(2)
+ guerre	0	-	6 %	(4)
+ mort de vieillesse	0	-	6 %	(4)
+ violence conjugale, mort en couches	0	-	2 %	(7)
+ non identifiées	0	-	1 %	

Il convient en premier lieu ici de noter l'hégémonie des cas de maladies et de morts attribuées aux agressions humaines par des moyens magiques ainsi que, au sein de celles-ci, la prévalence absolue de la sorcellerie guerrière comme cause de létalité et de la sorcellerie commune comme cause de morbidité alors que la sorcellerie par prise d'empreinte occupe une importance relativement homogène dans les deux colonnes de notre tableau (la sorcellerie à elle seule - tous types confondus - ne représente pas moins de 62 % des cas de maladies et 43 % des cas de mort).

L'agression des doubles animaux est plus fréquemment invoquée dans les causes de mort que dans les causes de maladies ; c'est l'inverse pour le chamanisme agressif.
Esprits maléfiques et images vitales naturelles ont une position dominante comparable dans les causes de maladie, mais sont moins représentés - toujours dans les mêmes proportions - dans les causes de mort.
(Les maladies "blanches", prépondérantes dans les cas de maladies - bien que non comptabilisées dans notre tableau 27 pour des raisons exposées supra p. 705 - sont également largement représentées dans les causes de mort récentes et anciennes (8) - mais pas exhaustivement ; cf. supra p. 706)).

---

(8) Il faudrait bien entendu traiter la question de ces maladies allogènes dans un tout autre contexte et à l'aide d'un ensemble de données et d'une gamme de paramètres beaucoup plus vastes et complexes.
Nous souhaitons réserver ce travail à une étude spécifique ; nous n'avons donc mentionné ici qu'incidemment l'impact de ces maladies sur la population yānomamë car le propos de ce travail concerne avant tout le système étiologique traditionnel.

Tableau 31 : Répartition des choix diagnostiques par sexe (par nombre de cas)

	FEMMES (Adultes)		HOMMES (Adultes)	
	Maladie	Mort	Maladie	Mort
Etiologies	T 27	T 28 + T 29	T 27	T 28 + T 29
Agressions humaines Yānomamë thëbë uno :				
+ agression du double animal	0	3	0	1
+ chamanisme agressif	1	0	2	2
+ sorcellerie et magie amoureuse	7	0	0	0
+ sorcellerie commune	6	0	10	0
+ sorcellerie par prise d'empreinte	0	3	9	4
+ sorcellerie guerrière	2	15	1	5
Agressions non-humaines Yai thëbë uno :				
+ esprits maléfiques	3	3	5	0
+ images vitales naturelles	0	2	9	0

Tableau 32 : Répartition des choix diagnostiques par catégorie d'âge (par nombre de cas)

	ENFANTS		ADULTES		ANCIENS	
	Maladie	Mort	Maladie	Mort	Maladie	Mort
Etiologies	T 27	T 28 + T 29	T 27	T 28 + T 29	T 27	T 28 + T 29
Agressions humaines Yānomamë thëbë uno :						
+ agression du double animal	2	4	0	4	0	3
+ chamanisme agressif	4	2	3	2	3	1
+ sorcellerie et magie amoureuse	0	0	7	0	4	0
+ sorcellerie commune	6	0	16	0	11	0
+ sorcellerie par prise d'empreinte	1	0	9	7	3	4
+ sorcellerie guerrière	1	2	3	20	5	35
Agressions non-humaines Yai thëbë uno :						
+ esprits maléfiques	3	2	8	3	4	4
+ images vitales naturelles	2	4	9	2	3	1

Les deux tableaux qui précèdent (Tableaux 31, 32) nous permettent donc d'établir, dans le cadre de l'échantillon statistique considéré, que les causes de maladies dominantes sont pour les femmes et les hommes adultes, du point de vue indigène, respectivement la "sorcellerie amoureuse" et la "sorcellerie commune", tandis que leur cause de décès la plus importante est la "sorcellerie guerrière".
La "sorcellerie commune" est également l'étiologie la plus fréquemment invoquée à propos des maladies d'enfants et d'anciens alors que les décès enfantins sont associés plus souvent aux agressions du double animal et à celles des images vitales naturelles et que les décès d'anciens sont plus couramment rapportés (plus encore que ceux des adultes) à la "sorcellerie guerrière".

B) Répartition des choix diagnostiques en fonction des distances socio-politiques

Nous reprendrons maintenant ici la partie de notre échantillon statistique consacrée aux agressions maléfiques d'origine humaine afin d'analyser en sept tableaux (Tableaux 33 à 39) la distribution des cas qui y sont relevés en fonction des catégories diagnostiques et des catégories socio-politiques reconnues par les Yānomamë.
(voir page suivante)

Tableau 33 : Causes de maladie et distances sociales

(78 cas de maladie imputées à des agressions humaines)

(par nombre de cas)

Distances sociales (9)	Ennemis virtuels	Ennemis réels		Alliés	Alliés co-résidents	Ex-co-résidents
Etiologies		récents	actuels			
+ agression du double animal	1 (10)	0	0	0	0	0
+ chamanisme agressif	7 (11)	0	0	0	0	0
+ sorcellerie et magie amoureuse	0	0	0	6 (15)	3 (16)	1 (17)
+ sorcellerie commune	0	4 (12)	0	25	0	3
+ sorcellerie par prise d'empreinte	0	7	2 (13)	4	0	0
+ sorcellerie guerrière	0	7	2 (14)	0	0	0

---

(9) Les ennemis virtuels correspondent aux "ennemis virtuels ou anciens" et aux "ennemis inconnus" (hwāthoho thëbë tanomaithëbë) de la classification des relations intercommunautaires exposée supra Ch. VII.1. Il n'a pas été possible de les distinguer ici en raison de la relative imprécision des diagnostics relevés à leur propos. Les ennemis réels sont les ennemis actuels de la même classification (nabëthëbē). Leur subdivision en récents/actuels, qui n'est pas indigène, nous a été imposée par la spécificité de la région étudiée : la présence missionnaire y ayant arbitrairement réduit les activités guerrières, nous avons dû ainsi distinguer les groupes classés comme ennemis avant le contact avec la mission (ennemis récents) avec qui les guerres continueraient sans la présence missionnaire et les (rares) groupes avec lesquels sont toujours entretenue des relations d'hostilité ouverte (ennemis actuels). Les alliés correspond à l'ensemble multicommunautaire (nohimotimëthëbë) ; les alliés co-résidents sont des uxoi locaux établis dans la communauté de la victime (turaha bɨrɨowibë) ; les ex-co-résidents des membres de la communauté d'origine de la victime qui est en résidence virilocale dans un groupe allié (bre bɨrɨobarɨowibë).

(10) Le second cas non enregistré ici est celui d'un enfant dont le double animal est censé s'être blessé seul.

(11) Trois cas non enregistrés ici ne font aucune mention de l'origine socio-politique de l'agresseur.

(12) Un cinquième cas non enregistré ici demeure sans origine. Ces quatre cas ont été imputés à des ennemis "récents" en visite de troc auprès d'une

Tableau 34 : Causes de morts récentes et distances sociales (20 cas)

(par nombre de cas)

tances sociales	Ennemis virtuels	Ennemis réels		Alliés	Alliés co-résidents	Ex-co-résidents
Etiologies		récents	actuels			
gression du ble animal	2 (18)	0	0	0	0	0
hamanisme essif	2	0	0	1 (20)	0	0
orcellerie et ie amoureuse	0	0	0	0	0	0
orcellerie mune	0	0	0	0	0	0
orcellerie par se d'empreinte	0	0	1	1	0	0
orcellerie rrière	0	2	8 (19)	0	0	0

---

uite 12) mission où ils ont rencontré "pacifiquement" leurs victimes isites non traditionnelles).

3) Ces neuf cas de "sorcellerie par prise d'empreinte" relèvent de si-ations similaires à celle que nous venons d'évoquer dans la note pré-dente. Les quatre cas imputés à des alliés corroborent par contre la rme traditionnelle de cette forme de sorcellerie (cf. supra Ch. VIII.3).

4) Quatre de ces neuf cas sont imputés à la sorcellerie bashuwai (cf. pra Ch. IX.2) ; deux lors d'incursions secrètes, deux lors de visites n-traditionnelles.

5) Un septième cas non enregistré ici demeure sans origine.

6) Ces cas concernent des hommes de groupes alliés en résidence uxori-cale.

7) Ces cas concernent des femmes de groupes alliés en résidence viri-cale.

8) Deux autres cas non enregistrés ici demeurent sans origine.

9) Un onzième cas non enregistré ici demeure sans origine. Parmi ces dix

Tableau 35 : Causes de morts anciennes et distances sociales (64 cas)

(par nombre de cas)

Distances sociales	Ennemis virtuels	Ennemis réels (21)	Alliés	Alliés co-résidents	Ex-co-résidents
Causes de morts					
+ agression du double animal	4 (22)	0	0	0	0
+ chamanisme agressif	1	1	0	0	0
+ sorcellerie et magie amoureuse	0	0	0	0	0
+ sorcellerie commune	0	0	0	0	0
+ sorcellerie par prise d'empreinte	0	0	3	2	3 (25)
+ sorcellerie guerrière	0	42 (23)	3 (24)	0	0

(suite 19) cas, cinq sont dus à la sorcellerie bashuwai, trois par incursion secrète de sorciers okabë, et deux lors de visites "non traditionnelles" d'ennemis (récents).

(20) Cas unique de chamanisme agressif entre alliés. Peut-être dû au fait qu'il s'agit de groupes alliés symétriquement à un troisième sans l'être véritablement entre eux.

(21) S'agissant ici essentiellement de cas de mort ayant précédé la présence des missions la distinction entre ennemis réels "récents" et "actuels" est devenue sans objet.

(22) Trois cas non enregistrés ici demeurent sans origine.

(23) Un quarante-troisième cas non enregistré ici demeure sans origine. L répartition de ces cas se fait de la façon suivante : Marashitheribë (ennemis du nord, région de Couto de Magalhães) : 27 cas d'accusations ; Yawaribë ou Moshihatetemëthëbë (ennemis de l'est, région du Rio Apiaú) : sept cas ; Sharaitheribë-Bakidaibë-Amatheribë (ennemis de l'ouest ; régio du Haut Orénoque, Haut Demini et Haut Ioototobi) : huit cas. A noter que les neuf cas de morts dues à la guerre se distribuent de la façon suivant une attribuée aux Marashitheribë et huit aux Amatheribë et Bakidaibë. On peut faire l'hypothèse ici d'une relation inversement proportionnelle

Les résultats présentés dans les tableaux qui précèdent permettent donc de mettre en évidence une association assez précise entre catégories diagnostiques et distances sociales des agresseurs et entre distances sociales et fréquence des imputations.
Nous avons ainsi :

Tableau 36 : Associations dominantes entre catégories diagnostiques et distances sociales (MALADIE)

Catégories diagnostiques	Distances sociales
+ agression du double animal	+ ennemis virtuels ;
+ chamanisme agressif	+ ennemis virtuels ;
+ sorcellerie amoureuse	+ alliés, alliés co-résidents, ex-co-résidents ;
+ sorcellerie commune	+ alliés (ennemis réels (26)) ;
+ sorcellerie par prise d'empreinte	+ (ennemis réels (27)), alliés ;
+ sorcellerie guerrière	+ ennemis réels.

(suite 23) entre guerre effective et imputations de sorcellerie guerrière à l'encontre d'un groupe ennemi.
Parmi ces 42 cas, à noter également six cas de sorcellerie Bashuwai par des sorciers ennemis en incursion secrète (4) ou des visiteurs lors d'épisodes pacifiques transitoires entre groupes ennemis (2).

(24) Il s'agit ici de trois cas de sorcellerie bashuwai totalement atypique puisqu'employée entre alliés. Dans les trois cas il s'agit de femmes censées avoir été tuées de cette façon par des prétendants éconduits particulièrement irascibles.

(25) Un cas supplémentaire est resté indéterminé.

(26 et 27) L'imputation de maléfices par "sorcellerie commune" et par "sorcellerie par prise d'empreinte" (prise) à des ennemis réels est aberrante par rapport à la norme qui les associe nettement aux alliés. Un tel phénomène est dû en grande partie au fait que les possibilités de contacts pacifiques entre les groupes se sont trouvées largement étendues au-delà de leur cadre traditionnel par la présence des missions et de postes

Tableau 37 : Association entre distances sociales et fréquence des imputations (MALADIE)

Distances sociales	% sur 78 cas	
+ ex-co-résidents	+ 5 %	
+ alliés co-résidents	+ 4 %	49 %
+ alliés	+ 45 %	
+ ennemis réels : - "récents"	+ 23 %	28 %
- "actuels"	+ 5 %	
+ ennemis virtuels	+ 10 %	
		(8 % non identifiés)

Tableau 38 : Associations dominantes entre catégories diagnostiques et distances sociales (MORT)

Causes de mort	Distances sociales
+ agression du double animal	+ ennemis virtuels ;
+ chamanisme agressif	+ ennemis virtuels ;
+ sorcellerie amoureuse	+ Ø
+ sorcellerie commune	+ Ø
+ sorcellerie par prise d'empreinte	+ alliés, ex-co-résidents, alliés co-résidents, (ennemis réels (28)) ;
+ sorcellerie guerrière	+ ennemis réels, (alliés (29)).

(suite 26 et 27) indigènes dans la région considérée. Des ennemis avec lesquels on serait en guerre en situation traditionnelle sont ainsi rencontrés pacifiquement, comme des alliés, auprès des postes blancs.

(28) Un cas attribué à l'intervention directe d'ennemis proches (prise d'empreinte) ; cf. page précédente notes 26-27).

(29) Trois cas atypiques évoqués supra p. 719 note 24.

Tableau 39 : Associations entre distances sociales et fréquence des imputations (MORT)

Distances sociales	% sur 84 cas	
+ ex-co-résidents	+ 4 %	
+ alliés co-résidents	+ 2 %	12 %
+ alliés	+ 10 %	
+ ennemis réels	+ 64 %	75 %
+ ennemis virtuels	+ 11 %	

ANNEXE II : PARENTE ET ROLES CEREMONIELS (STATISTIQUES) (1)

Deuilleurs principaux (cognats) (2) :

CENDRES D'ADULTES			
CONSANGUINS		AFFINS	
détenteurs des cendres (hommes)	"porteuses" de cendres (femmes)	détenteurs des cendres (hommes)	"porteuses" de cendres (femmes)
B = 4 S = 2 F = 1	Z = 7 M = 2 D = 2	H, ex-H, HB = 5 DH/ZS = 4 WB = 1 WF = 1	W, co-W = 4 BW/HZ = 2 SW = 1
7	11	11	7
CENDRES D'ENFANTS			
F = 6	M = 5 MM = 1	Ø	Ø
6	6	0	0

Tableau 40

---

(1) Les relations de parenté mentionnées dans cet annexe se réfèrent aux morts. Nous avons adopté pour les transcrire la notation anglaise.

(2) La totalité des parents mentionnés dans ce tableau sont des parents yayë (cognats). Ces statistiques portent sur 18 gourdes cinéraires d'adultes et 6 d'enfants détenues dans les régions de Catrimani et Tootobi entre 1975 et 1981.

Fossoyeurs (parents classificatoires) (3) :

CENDRES D'ADULTES (4)			
CO-RESIDENTS		INVITES	
CONSANGUINS	AFFINS	CONSANGUINS	AFFINS
GO = 2	GO = 17 G-1 = 4	GO = 3 G-1 = 1 G+1 = 1	GO = 20 G-1 = 4 G+1 = 4
2	21	5	28
CENDRES D'ENFANTS (5)			
Ø	GO = 4 G+1 = 17	Ø	G+1 = 6
0	21	0	6

Tableau 41

---

(3) La totalité des parents mentionnés dans ce tableau sont des parents bɨo (classificatoires).

(4) Ces statistiques portent sur l'ensevelissement du contenu des 18 gourdes précédentes ; chaque gourde étant utilisée en moyenne pour trois cérémonies reahū (nous avons ici un total de 56 inhumations).

(5) Ces statistiques portent sur l'ingestion du contenu des six gourdes précédentes. Chaque gourde n'a été utilisée que pour un reahū. Ce sont cette fois les "consommateurs" qui sont plusieurs à absorber le contenu de chaque gourde (quatre à cinq en moyenne).

Synthèse :

	DEUILLEURS (cendres d'adultes par génération)							
	CONSANGUINS				AFFINS			
G + 1	F	=	1	6 %	WF	=	1	6 %
GO	B	=	4	22 %	H, WB	=	6	33 %
G - 1	S	=	2	11 %	DH/ZS	=	4	22 %
Total			7	39 %			11	61 %

Tableau 42

par sexe et catégorie d'âge du défunt	DEUILLEURS (cendres d'adultes)	
	CONSANGUINS	AFFINS
Hommes	B = 3, S = 1	DH/ZS = 2, WB = 1, WF = 1
Femmes	F = 1, B = 1, S = 1	H = 5, DH/ZS = 2
Enfants	F = 6	Ø

Tableau 43

	FOSSOYEURS (cendres d'adultes par génération)			
	CONSANGUINS		AFFINS	
G + 1	1	2 %	4	7 %
GO	5	9 %	37	66 %
G - 1	1	2 %	8	14 %
Total	7	12,5 %	49	87,5 %

(co-résidents vs. invités = 23 (41 %) / 33 (59 %)

Tableau 44

	FOSSOYEURS (cendres d'enfants par génération)			
	CONSANGUINS		AFFINS	
G + 1	0	0 %	23	85 %
GO	0	0 %	4	15 %
G - 1	0	0 %	0	0 %
Total	0	0 %	27	100 %

(co-résidents vs. invités = 21 (78 %) / 6 (22 %).

Tableau 45

Au sein de l'échantillon statistique recueilli, le deuilleur préférentiel est donc pour un adulte (sexes confondus) toujours un cognat (100 %) et plus souvent un affin (61 %) qu'un consanguin (39 %). Mais qu'il s'agisse d'un affin ou d'un consanguin, le deuilleur principal d'un adulte est prioritairement un cognat de même génération que le défunt (56 % des cas). Pour un enfant, le deuilleur principal est, dans tous les cas enregistrés, le père.

Le fossoyeur choisi de préférence pour un adulte est toujours un parent classificatoire (100 %), le plus souvent un affin (87,5 %), un affin de même génération que le défunt (66 %) et un affin provenant d'un groupe allié (50 %). Pour un enfant, les fossoyeurs prioritaires sont des affins classificatoires co-résidents (78 %), des affins classificatoires co-résidents de G + 1 (63 %).

Les résultats de cette brève étude statistique confirment donc les normes qui régissent la distribution des rôles cérémoniels dans le reahu (séquence terminale des funérailles yanomamë) que nous avons mises en évidence dans notre chapitre XII :

DEUILLEURS	/	FOSSOYEURS
Cognats (100 %)		Affins classificatoires (100 %)

Ils en précisent de plus l'application concrète :

<u>Cendres d'adultes</u> :

1) DEUILLEURS / FOSSOYEURS

DEUILLEURS: cognats de GO (56 %)
- affins 33 % (H, WB)
- consanguins 22 % (B)

FOSSOYEURS: affins classificatoires de GO (66 %)
- co-résidents 30 %
- invités 36 %

2) DEUILLEURS / FOSSOYEURS

DEUILLEURS: cognats de G-1 (33 %)
- affins 22 % (DH/ZS)
- consanguins 11 % (S)

FOSSOYEURS: affins classificatoires de G-1 (14 %)
- co-résidents 7 %
- invités 7 %

3) DEUILLEURS / FOSSOYEURS

DEUILLEURS: cognats de G+1 (11 %)
- affins 6 % (WF)
- consanguins 6 % (F)

FOSSOYEURS: affins classificatoires de G+1 (7 %)
- co-résidents 0
- invités 7 %

4) DEUILLEURS / FOSSOYEURS

DEUILLEURS: Ø

FOSSOYEURS: consanguins classificatoires
- GO (9 %)
  - co-résidents 4 %
  - invités 5 %
- G+1 (2 %)
  - co-résidents 0
  - invités 2 %
- G-1 (2 %)
  - co-résidents 0
  - invités 2 %

Cendres d'enfants :

1) DEUILLEURS / FOSSOYEURS
cognats de G+1 — affins classificatoires de G+1
(100 %) — (85 %)
(F)

co-résidents 63 % — invités 22 %

2) DEUILLEURS / FOSSOYEURS
Ø — affins classificatoires de GO
(15 %)

co-résidents 15 % — invités 0

Afin d'offrir un aperçu du caractère cyclique des reahū et de la réciprocité funéraire qu'ils instaurent entre communautés alliées, nous donnerons ici l'exemple des relations cérémonielles entretenues par deux communautés étroitement alliées (Vallée du Catrimani ; communautés n° 29-31, cf. carte supra p. 52) au cours de deux années (1975-1976)) :

1975		1976	
(reahū) 31 → 29	janvier.....	29 → 31	(reahū)
	février.....	29 → 31	(crémation)
	mars		
	avril.....	29 → 31	(reahū)
	mai		
	juin.....	31 → 29	(crémation)
(reahū) 29 → 31	juillet		
(reahū) 31 → 29	août		
	septembre.....	31 → 29	(reahū)
(crémation) 29 → 31	octobre		
	novembre.....	31 → 29	(reahū)
	décembre.....	29 → 31	(reahū)

Tableau 46

De telles relations d'invitations funéraires réciproques lient bien entendu tous les groupes qui composent chaque ensemble multicommunautaire (cf. supra Ch. VII.1). Chaque ensemble multicommunautaire comprenant en général quatre groupes locaux qui sont tour à tour en position d'amphitryons et d'invités, on imagine aisément l'intensité de la vie cérémonielle qui articule les ensembles multicommunautaires yānomamë. D'autant que, comme le démontre l'exemple de notre tableau 46 ci-dessus, les communautés les plus étroitement alliées, reliées par un réseau d'intermariages particulièrement dense, renouvellent deux à trois fois par an leurs invitations réciproques.

Nous donnerons enfin ici un exemple de la mobilisation de la parenté du défunt lors des travaux cérémoniels d'un reahū (mai 1978 - Wakathautheri - communauté 31, cf. carte supra p. 52) (6). Les chiffres mentionnés ici sont des nombres de participations de plusieurs parents yayë du mort de chaque catégorie à différents travaux au cours du reahū considéré :

	CONSANGUINS	AFFINS
FEMMES	Z = 8	ZD = 17
	BD = 6 (= D)	BW = 6 (= W)
	ZSW = 3 (= D)	ZDD = 5 (= ZD)
		BSW = 2 (= SW)
HOMMES	BS = 14 (= S)	ZS = 11
	S = 5	ZH = 4
	B = 3	BSS = 3 (= SS)
	ZDH = 1 (= S)	ZDDH = 3 (= DS)
		SS = 2
		BWF = 2 (= WF)
		BDH = 1 (= DH)

Tableau 47

---

(6) Nos tableaux 40 et 42 (supra pp. 722 et 724) ont présenté

Synthèse :

	CONSANGUINS	AFFINS	TOTAL
FEMMES	. D = BD = ZSW (thëë a) : 9 % . Z (yaɨ a) : 8 %	. ZD = ZDD = SW (thathe a) : 25 % . BW = W (thuwë a) : 6 %	49 %
HOMMES	. S = BS = ZDH (ihiru a) : 21 % . B (hwebara) : 3 %	. DH = BDH = ZS (thani a) : 12 % . SS = BSS = DS = ZDDH (thani a) (7) : 8 % . ZH (shori a) : 4 % . BWF = WF (shoayë a) : 2 %	51 %
TOTAL	41 %	58 %	

Tableau 48

On notera ici que s'agissant d'un défunt d'une cinquantaine d'années, la répartition des parents par génération démontre par définition une nette inflexion à G-1 (67 %) (G=0 : 21 % ; G-2 : 8 % ; G+1 : 2 %) ; tendance qui, bien entendu, s'inverserait pour un enfant (G+1, G+2 dominants) et s'équilibrerait (G0, G+1 dominants) pour un jeune adulte.

(suite 6) une brève étude statistique sur les relations de parenté entre défunt et deuilleurs principaux (détenteurs des gourdes cinéraires). Ce nouveau tableau concerne les deuilleurs "en général", participant aux travaux cérémoniels sous la direction du deuilleur principal.

(7) Petits-fils. Sur l'application de termes affinaux de G-1 aux petits enfants (et de G+1 aux grands-parents) cf. supra Ch. VII.2.

ANNEXE III : MYTHOLOGIE (Guerre, revenants, cosmologie et puberté)

SOMMAIRE

1 - Ōeōe, l'enfant guerrier 731
2 - Le retour des spectres 740
3 - La chute du ciel 745
4 - Le déluge et l'origine des étrangers 750
5 - La jeune fille cannibale 755
6 - Le mari cannibale 762
7 - Les épouses pétrifiées 767
8 - L'amant desséché 770

1 - Ōeōe, l'enfant guerrier (1)

(origine de la guerre, du rite d'homicide et de l'inhumation cinéraire)

Une femme dont le nouveau-né ne cessait de pleurer décida de quitter la maison collective pour se rendre en forêt collecter des écrevisses. Cet enfant pleurait sans arrêt depuis sa naissance : "ōe ! ōe ! ōe ! ōe !" et c'est de ces cris continuels qu'il prit son nom : Ōeōe.
Sa mère se mit à rechercher des écrevisses dans les ruisseaux. C'est alors que des sorciers ennemis, des Shamathari (2), la surprirent. Ils soufflèrent dans sa direction, à l'aide de leurs sarbacanes, des substances magiques. Puis, lorsqu'elle fut plongée dans un état second, ils se précipitèrent sur elle et lui brisèrent la colonne vertébrale sur un pieu. Les sorciers ennemis préfèrent tuer des adultes. Ils décidèrent donc d'abandonner le nouveau-né en forêt pour qu'il y meure seul, en le déposant sur une fourmilière auprès du cadavre de sa mère.
Sous l'effet des brûlures provoquées par ces fourmis rouges (3), l'enfant pleurait de plus belle "ōe ! ōe ! ōe ! ōe !" et il finit par se transformer en un être surnaturel.

Les beaux-pères d'Ōeōe (4), ne voyant pas revenir sa mère, se mirent à sa recherche. Ils furent guidés jusqu'à son cadavre par les cris sonores de l'enfant. Ils le ramenèrent jusqu'à la maison collective puis se mirent à chercher la piste de ses agresseurs. Ils la suivirent et parvinrent en se dissimulant jusqu'à leur habitation, puis s'en retournèrent.

Ōeōe, devenu un être surnaturel, s'était mis à grandir en leur absence. Lorsqu'ils revinrent à la suite de leur découverte, Ōeōe leur demanda de lui remettre des pointes de flèches enduites de curare. Ils les tirèrent de leur carquois et lui remirent en lui indiquant la piste des meurtriers de sa mère. Il se mit alors en route et parvint en courant jusqu'à leur habitation sur la place centrale de laquelle il pénétra immédiatement.

Ōeōe dissimulait les pointes de flèches au curare sous son aisselle. Il parcourut ainsi le cercle des foyers de la maison

shamathari, s'arrêtant devant chacun d'entre eux en s'exclamant d'une petite voix coléreuse : "Qui a donc vraiment mangé ma mère !".
Il ne cessait de répéter ces paroles à la ronde. Il était seul, c'était un enfant, mais il était devenu un être surnaturel et recherchait celui qui était en état rituel d'homicide.

Pendant ce temps, ses beaux-pères, qui étaient restés dans leur habitation, se préparaient à lancer une incursion. Ils lui confectionnaient un arc. Ōeōe était parti seul avec des pointes de flèches à la main. Il ne savait pas encore se servir d'un arc pour chasser. Ils étaient restés pour lui préparer un arc et des flèches. Ils s'apprêtaient à entreprendre un raid chez les ennemis dont ils avaient repéré l'habitation.

Ōeōe continuait à poser sa question inlassablement en s'arrêtant devant chaque foyer jusqu'à ce que le meurtrier lui réponde brusquement d'une voix excédée : "C'est bien moi qui l'ai mangée !".
A ces mots, fou de colère, Ōeōe lui plongea à plusieurs reprises à la base du cou les pointes de flèches au curare qu'il tenait dissimulées sous son aisselle : "kosho ! kosho ! kosho !".

Les Shamathari, furieux, se précipitèrent tous dans sa direction pour tenter de le tuer. Mais c'était un être surnaturel. Ils tentaient de toutes parts de le frapper avec des massues, avec des bâtons à fouir, mais il leur échappait sans cesse et il réussit enfin à s'enfuir de leur habitation en poussant son cri : "ōe ! ōe !" pour les narguer.
Il parvint à son propre village durant la même journée. Il y pénétra en s'exclamant : "Je l'ai mangé à mon tour ! je me suis bien vengé !".
En état d'homicide, il envoya ses beaux-pères chercher des rayons de nid d'abeilles (5) afin de préparer une incursion guerrière.
C'est en utilisant pour nourriture cérémonielle des rayons de nid d'abeilles qu'Ōeōe, en état d'homicide, effectua ses raids guerriers. C'est ainsi, après que ses beaux-pères eurent coupé des arbres et ramené une grande quantité de ces rayons, qu'ils firent une cérémonie de départ en guerre. Ces rayons accompagnèrent

la consommation du gibier funéraire de sa mère (6). Il repartit en raid après que ses cendres furent ensevelies.

Ses beaux-pères étaient restés pour lui confectionner un arc, des flèches et des pointes au curare pour qu'il reparte exterminer les ennemis avec de véritables armes.
Il s'en empara et repartit vers le village shamathari. Alors que les siens avaient lancé leur raid, il les avait déjà devancés depuis longtemps. Durant cette même journée, il avait déjà attaqué à nouveau. C'était un être surnaturel. Les adultes attaquèrent après lui avec des épieux (7) dont ils transpercèrent les ennemis qu'ils avaient encerclés.

Ōeōe fléchait les ennemis depuis la place de leur propre habitation (8). Ceux-ci le poursuivaient en tous sens dans leur vaste maison en tentant de l'atteindre à coup de hache et de gourdin ou de le flécher. En vain.
Une seule flèche l'atteignit, sans parvenir à pénétrer dans son corps. Il feignit cependant d'être blessé en s'exclamant à la cantonnade : "Je suis touché ! je souffre !" (9).
Trompant ainsi l'attention de ses agresseurs, il parvint à s'esquiver de leur habitation. Il grimpa alors sur une montagne sous forme d'un esprit. Cette montagne a pris son nom, elle se nomme Ōeōemakë et se trouve près des sources de l'Orénoque (Hwara u). Auprès d'elle, les Yānomamë guerroient toujours, très loin.

Alors qu'il escaladait ce pic montagneux, les Shamathari cessèrent de le poursuivre tandis qu'il continuait à les narguer en leur criant sans cesse : "Mangez-moi ! essayez de me manger ! ōe ! ōe ! ōe !".
Puis, parvenu au sommet, il dit encore "ho ! orobo a !", nommant ainsi la colline (10) qui s'élevait en face de lui et au pied de laquelle se trouvait la maison shamathari.
C'est là que Ōeōe les avait attaqués. C'est là qu'après avoir cessé, il revint sur ses pas et que, bien qu'ils fussent embusqués, il leur échappa à nouveau en se glissant entre leurs jambes alors qu'ils tentaient de s'emparer de lui. Il était très petit et c'était un être surnaturel.
Ils ne réussirent pas à le tuer et il les décima alors peu

à peu en les fléchant et en les transperçant à l'aide d'un épieu.

Ayant tué beaucoup de Shamathari pour venger sa mère, Ōeōe s'en retourna en état rituel d'homicide. Son ventre se mit alors à gonfler démesurément (11). Il avait tué beaucoup d'ennemis et son état d'homicide l'avait rendu malade.
Alors qu'il gisait ainsi dans son hamac, les spectres des chamanes shamathari qu'il avait tués revinrent à lui pour se venger.

Ōeōe était resté seul dans la maison collective alors que tous ses habitants s'étaient rendus aux jardins pour arracher des tubercules de manioc. Il gisait, malade, l'abdomen gonflé parce qu'il ignorait le rite d'homicide unokaimu. Les revenants des chamanes ennemis entrèrent alors dans la maison, s'approchèrent de lui en lançant leur appel : "yāri ! yāri ! yāri !" (12).

Ils déposèrent devant son foyer une platine de terre cuite sur laquelle ils avaient disposé un petit tas de poudre hallucinogène yakōana (13) et lui dirent : "beau-fils ! viens t'accroupir ici ! en inhalant cette substance tu pourras guérir ton mal !".
Ils lui promirent ainsi de le guérir en le trompant. Il les crut et vint s'accroupir auprès d'eux. Ils lui soufflèrent alors tour à tour dans les narines, à l'aide d'un tube à drogue, une énorme quantité de yakōana. Ils lui répétaient : "beau-fils ! approche ton nez ! avec cette substance ton mal va guérir ! tu vas peu à peu inhaler toute cette yakōana !".
"shai !" "shai !" "shai !"... : ils ne cessaient de lui souffler la drogue... "haaa !" "haaa !" "haaa !" : à chaque inhalation il poussait une plainte...

Ils firent tant et si bien qu'il finit par perdre totalement conscience et par tomber sur le dos. Ils le découpèrent alors à la machette avant de s'enfuir.
Les femmes qui travaillaient dans les jardins furent alertées par ses plaintes : "beau-père perd conscience ! sa voix est devenue étrange !". Tous ses co-résidents revinrent précipitamment à la maison collective pour y découvrir son cadavre sur le sol. Les femmes se mirent à pleurer : "On a tué beau-père en

notre absence ! yaiyo ! yaiyo ! yaiyo !".

C'est ainsi que les revenants des chamanes ennemis qu'il avait tués le trompèrent en lui faisant inhaler de la drogue pour le tuer.
Là-bas, où Ōeōe s'est transformé, les Yānomamë ne cessent maintenant de guerroyer. Là-bas, dans les hautes terres (14), là-bas, où vivent maintenant les Shiithetheribë, aux sources de l'Orénoque, au pied des pics montagneux, depuis que s'est propagée l'image vitale d'Ōeōe, les Yānomamë se sont mis à faire la guerre. Ne continuent-ils pas toujours à la faire sans cesse ? La guerre s'est étendue partout. C'est comme cela que les Yānomamë ont commencé à "penser droit" ; c'est comme cela qu'ils se sont mis à procéder.
Aux premiers temps, les Yānomamë ne connaissaient pas la guerre. C'est Ōeōe qui leur a enseigné à faire la guerre. Il a rendu les Yanomamë farouches, il leur a appris à guerroyer. Oui, lui, Ōeōe.

Les Yānomamë ne font-ils pas la guerre sans cesse ? Les Yānomamë se vengent. Ōeōe leur a appris à se venger, à cause du meurtre de sa mère. Il a vengé sa mère et c'est toujours de cette manière que les Yānomamë continuent à se venger. Là où vivait Ōeōe, c'est comme cela que les Yānomamë procèdent encore. Ils continuent à se venger. Lorsque des sorciers ennemis tuent les leurs, ils se vengent. Ils ne les laissent pas impunément effectuer le rite d'homicide. Ils les flèchent ; puis ceux-ci se vengent à leur tour en faisant un raid. C'est comme cela que les Yānomamë se font la guerre. Bien que les hostilités cessent dès qu'ils inhument les cendres des victimes, les Yānomamë redeviennent féroces et relancent la guerre. C'est ainsi que les Yānomamë se font encore la guerre.

Oui, c'est Ōeōe qui a enseigné aux Yānomamë à faire la guerre. Après sa mort, les Yānomamë ont commencé à guerroyer sans cesse. Là où se trouve l'image vitale de Ōeōe, là où il est mort, les Yānomamë ne se font-ils pas la guerre ? C'est à cet endroit que les gens se font la guerre et se mangent réciproquement sans arrêt. Ils se font vraiment la guerre. Ils ne se menacent pas simplement. Oui, là où vivait Ōeōe, les Yānomamë

sont toujours particulièrement belliqueux... Ils sont très féroces. Mais bien qu'ils se tuent sans arrêt, leurs enfants grandissent et continuent à se faire la guerre avec acharnement car ils sont vraiment nombreux. Ces Yānomamë font des enfants l'un après l'autre et ne cesse de guerroyer. Oui, là où se trouve l'image vitale d'Ōeōe, là où les Yānomamë commencèrent dans les temps anciens à se faire la guerre ; là où Ōeōe devint un être surnaturel et où, après s'être métamorphosé, il fit la guerre avec exaltation. C'est pour cela qu'à cet endroit les gens se sont mis à guerroyer sans cesse. Là où n'est pas l'image vitale d'Ōeōe, nous ne faisons pas la guerre (15).
Ōeōe est devenu un guerrier féroce sous la douleur infligée par des fourmis où l'avaient déposé les sorciers ennemis meurtriers de sa mère. C'est lui qui a enseigné aux Yānomamë à faire la guerre, et ils guerroient toujours intensément.

Lorsque les cendres de sa mère furent terminées, Ōeōe avait exterminé tous ses meurtriers, des Shamathari. Il commença à tomber malade, son ventre se mit à gonfler démesurément. Il les avait complètement décimés, leur maison était vide ; il les avait tous mangés. Son ventre était enflé et il gisait sur le sol. C'est alors que les revenants de leurs chamanes sont venus se venger.
Les Yānomamë ignoraient à cette époque le rite d'homicide unokaimu car ils ne se fléchaient pas. Après avoir vu comment Ōeōe est tombé malade, les Yānomamë ont cessé de manger alors qu'ils étaient en état d'homicide.
Quand on effectue maintenant le rite des meurtriers, on ne mange pas. On est avisé, on ne mange qu'un peu de banane, quelques petits poissons. On mange peu ; il ne faut pas être repu. On ne chique pas de tabac. C'est ainsi que les gens procèdent depuis les temps anciens car s'ils ignorent le rite unokaimu, les meurtriers voient leur ventre se mettre à enfler jusqu'à la rupture.
Oui, c'est Ōeōe qui a donné l'exemple du rite d'homicide. C'est lui qui le premier a été en état d'homicide. Comme il l'a été, les Yānomamë le sont maintenant à leur tour. Comme on peut le constater, certains meurtriers ont le ventre qui gonfle. Avant Ōeōe, cela n'arrivait pas. Les Yānomamë ne se faisaient pas la guerre.

C'est seulement lorsqu'Ōeōe fut rendu furieux par le meurtre de sa mère par des sorciers ennemis, qu'il rendit la réciproque de l'état rituel d'homicide. Aux premiers temps, les Yānomamë ne guerroyaient pas. La première humanité ignorait la vengeance. Ōeōe fut le premier à recueillir des cendres funéraires, celles de sa mère. C'est à partir de ce moment qu'il enseigna aux Yānomamë à se venger. C'était un être surnaturel. C'est après qu'il eut préparé ces cendres funéraires qu'il partit en raid. Il les avait en effet confectionnées pour pouvoir venger sa mère, parce que des sorciers ennemis l'avaient mangée. Il voulait ainsi que les ancêtres sachent faire la guerre. Aux premiers temps, les gens ne préparaient pas de cendres funéraires.

C'est Ōeōe qui enseigna aux Yānomamë à se venger. Les gens des premiers temps ne préparaient pas de cendres funéraires. Vraiment à l'aube des temps, les ancêtres qui furent créés les premiers ne confectionnaient pas de cendres funéraires. C'est Ōeōe qui le fit le premier. C'était le seul. C'est lui qui enseigna à le faire. Oui, lui. Ce ne fut pas quelqu'un d'autre. Aux premiers temps, les Yānomamë n'ensevelissaient pas réciproquement les cendres de leurs morts. Ils se mangeaient simplement les uns les autres. Les ancêtres animaux se mangeaient réciproquement. Ils ont mangé ainsi Chauve-Souris, Daguet-Rouge, Tamanoir... Là-bas où les gens se métamorphosèrent.
Les ancêtres animaux se sont métamorphosés en venant dans notre direction. Ce fut alors Ōeōe qui se métamorphosa à son tour pour devenir un être surnaturel. C'est ainsi que furent les ancêtres. A partir de ce moment, ils se mirent à guerroyer sans arrêt.

NOTES

(1) Le texte présenté ici est une synthèse de deux versions de ce mythe qui m'ont été contées par le même informateur, un homme d'une soixantaine d'années : Ikahi, du groupe Hewënahi-bitheribë (communauté 29, cf. supra carte p. 52) en juin 1978. Ces deux récits ont été accompagnés de commentaires sur l'origine de la guerre, du rite d'homicide et de l'inhumation cinéraire que nous avons également intégrés ici. Le travail de traduction à partir de ces deux enregistrements a été fait avec

(suite 1) la collaboration patiente et efficace du fils aîné d'Ikahi : Manokoi.
Ce mythe est diffusé, avec d'infimes variantes, dans toute la région étudiée (Toototobi, Catrimani, Couto de Magalhães). Nous en avons recueilli au total sept versions. Il semble par contre inconnu chez les Yanōmamɨ (Lizot 1975a) et chez les Sanɨma (Colchester 1980).

(2) Les Shamathari englobent pour les Yānomamë tous les groupes yanomami situés à l'ouest de la Serra Parima au Venezuela et sur les tributaires de la rive gauche du Rio Negro au Brésil.

(3) Il s'agit de minuscules fourmis rouges (kashibë : wasmannia sp. ? dont la piqûre provoque des brûlures très douloureuses (solenopsis sp. in Lizot 1975b : 38).

(4) Ces "beaux-pères" (shoayëebë) peuvent être des grands-parents ou des frères de la mère.

(5) Il s'agit de rayons du nid des abeilles buuashinakë (Scaptotrigona sp.).
Le nid de ces abeilles est situé particulièrement bas dans les arbres ; le long tube de cire de son entrée est repérable de loin ; il contient un miel sucré. Ses rayons font une dizaine de centimètres de diamètre et ne sont pas particulièrement nombreux. Cependant les rayons de la partie supérieure du nid de ces abeilles (nashinashikɨkë) sont utilisés comme émétique à la fin du rite d'homicide (cf. supra Ch. XI p. 375). Ces rayons contiennent des oeufs et un liquide nutritif acide et écoeurant.

(6) Les rayons des nids d'abeilles buuashi (buuashi arunakë) sont ici assimilés aux galettes de manioc qui accompagnent le gibier funéraire des reahū.

(7) Ces épieux (hwaroa) sont en fait des sortes de lances effilées en bois de palmier d'une longueur d'environ deux mètres que les Yānomamë utilisaient, semble-t-il, dans le passé lors des combats rapprochés.

(8) Flécher ses ennemis en pénétrant sur la place de leur habitation est pour un guerrier la démonstration la plus éclatante de vaillance (waithiri) qui soit. Ōeōe est considéré comme l'incarnation de la quintessence des vertus guerrières. Son image vitale est à ce titre invoquée avant tout départ en raid (cf. supra Ch. V p. 159).

(9) Cette expression : hɨ̄ ! bei yëkë ! ya nenirëhëyë, est habituellement utilisée lors des duels rituels lorsque l'on veut cesser le combat et faire appel à un parent qui vous relaiera et vous vengera _ de la douleur qui vous oblige à abandonner la lutte. Ōeōe l'utilise ici pour tromper ses ennemis.

(10) Cette colline, Orobo a, se trouverait située près du pic rocheux Ōeōemakë (plus de 1000 m d'altitude) près des sources de l'Orénoque (Rio Ugueto).

(11) Ōeōe ignorant le rite des meurtriers unokaimu voit son ventre gonflé par l'entité surnaturelle Hithore après avoir mangé du gibier alors qu'il est en état d'homicide (cf. supra Ch. XI p. 370).

(12) Cet appel est celui qu'on attribue à tous les spectres qui reviennent dans le monde des vivants. C'est aussi le "chant annonciateur" des cigales qui sont censées indiquer en forêt la présence de lianes Strychnos sp. (maōkori hea).

(13) Substance hallucinogène à base de tryptamines confectionnée avec le liber séché et pulvérisé des arbres Virola sp.

(14) Ces hautes terres de la Serra Parima (horebɨha) constituent une partie de l'interfluve Orénoque-Amazone. C'est le centre mythologique, historique et démographique du territoire yanomami. Ses habitants, très nombreux et isolés, sont considérés par les Yānomamë des basses terres (yarɨha) comme particulièrement belliqueux et intrépides. Les raids semblent effectivement très fréquents dans cette région et la plupart des habitations sont fortifiées par des palissades (aranabë).

(15) En comparaison des Yānomamë des hautes terres, héritiers de l'image vitale d'Ōeōe, ceux des basses terres considèrent leur activité guerrière comme négligeable.

2 - Le retour des spectres (1)
(origine de la mort)

Après la mort de plusieurs Yānomamë, les membres de leur communauté effectuaient une chasse cérémonielle henimu pour rassembler le gibier et les fruits nécessaires à la célébration de leurs funérailles.
Kurekari (2) était grimpé dans un arbre à quelque distance du campement pour en couper des branches et récolter ainsi des fruits momo (3) destinés à la cérémonie funéraire. C'est alors qu'il entendit au loin les spectres des défunts se diriger bruyamment en direction des abris forestiers.

Les revenants conversaient avec animation :
- "C'est par là ! c'est bien le chemin ! c'est par là que nous sommes venus !"
- "Oui, c'est bien notre chemin ! c'est par là que nous devons aller !"
- "C'est là que nous étions ! nous allons nous y réinstaller !".
Les morts, nostalgiques, étaient revenus dans le monde des vivants alors qu'on s'apprêtait à organiser la cérémonie d'ensevelissement de leurs cendres.

Kurekari, surpris et indigné, s'écria alors :
- "waaa ! vous osez revenir alors que l'on récolte des fruits momo pour vos funérailles ! kurekraõ kraõ kraõ ! alors que l'on va consommer votre gibier funéraire !".
Il s'en prit à eux car il était furieux de ce retour intempestif. Il voulait en effet inhumer leurs cendres en leur absence. Il cria pour prévenir les siens :
- "waaa ! voici les spectres qui reviennent dans notre direction !".
Les défunts qui venaient de redescendre du ciel à peine quelque temps après leur décès commencèrent à s'installer comme si de rien n'était dans le campement forestier de leurs parents. Une jeune fille se détacha du groupe des revenants pour s'étendre dans le hamac de sa mère qui l'enlaça avec effusion (4). Les autres spectres posèrent leurs hamacs et leurs flèches puis se mirent, dans les environs, à couper des pieux et à collecter de

larges feuilles (5) pour confectionner leurs abris forestiers. Ils évoquaient pendant ce temps joyeusement leurs campements passés :

- "C'est ici que je m'installais !"
- "Mon abri se trouvait là !"
- "Mon emplacement est ici !"
- "Le mien par là !"...

La jeune fille défunte qui venait de retrouver sa mère commença alors à l'interroger sur les signes de deuil qu'elle arborait :

- "Mère ! Avec quoi as-tu donc noirci de cette façon tes pommettes ?" (6)

Elle lui répondit par un mensonge :

- "Ton frère est vraiment stupide ! Il m'a frotté ce matin les pommettes avec du charbon de bois !"

La gourde cinéraire de la jeune fille était fixée près du foyer de sa mère à un piquet. Elle commença également à l'interroger avec la même malencontreuse ignorance sur ses propres cendres funéraires (7) :

- "Mère ! Qu'est-ce donc que ce panier accroché à un piquet ? Que contient cette gourde ?" (8)

Sa mère lui mentit encore par peur de lui révéler la vérité :

- "Ce n'est rien ! C'est ton frère qui par espièglerie a empli cette gourde de cendres du foyer !"

La jeune fille morte ne cessait d'effrayer sa mère en posant des questions incongrues :

- "Mère ! Pourquoi verses-tu des larmes ?"

Elle mentit encore :

- "Ce n'est rien. Ce sont des fourmis qui m'ont piqué l'oeil !".

Il y avait sur le sol, enfermé dans un panier ajouré, un oiseau Tinamou (9). La jeune fille continua à questionner sa mère :

- "Mère ! Quelle est cette chose étrange dans cette autre corbeille ?"

Elle lui répondit cette fois l'évidence :

- "Ne reconnais-tu pas l'oiseau familier de ton frère ?".

Pendant ce temps, les autres revenants poursuivaient leurs

travaux, allant et venant dans le campement en maniant bruyamment feuilles et pieux. Le Tinamou était enfermé dans une corbeille usagée. Ils finirent par la bousculer en passant. L'oiseau, effrayé par le vacarme, s'échappa alors brusquement en battant lourdement des ailes : "hututututu !".

Les revenants, effrayés par ce bruit, qu'ils prirent pour les vociférations d'un être surnaturel, se rassemblèrent alors brusquement pour s'enfuir sur le "dos du ciel". Le campement redevint brusquement silencieux. La mère éplorée tenta de retenir sa fille en l'enlaçant, mais en vain ; elle ne retrouva dans ses mains vides qu'un morceau de charbon de bois.

Tous les spectres étaient retournés à nouveau sur le "dos du ciel" en grimpant à la grosse liane (10) qui le reliait à la terre et par laquelle ils avaient pu y revenir. Cette liane pendait de l'intérieur du ciel dans les hautes terres (11). C'était le chemin des revenants.

Les habitants du campement possédaient également un perroquet (12) perché sur un morceau de bois. Il s'envola à la suite des revenants qui s'enfuyaient et il sectionna derrière eux d'un coup de bec la liane qui avait permis leur retour intempestif. Elle est alors tombée sur le sol et les spectres ont cessé de redescendre sur terre.

Aux premiers temps, ils ne cessaient de revenir sur terre parmi les vivants grâce à cette liane. Perroquet a sectionné leur chemin et il est resté tronqué. Les spectres ne reviennent plus. Si Perroquet n'avait pas sectionné cette liane, les spectres de nos morts ne cesseraient de revenir peu après leur décès. Nous ne mourrions pas véritablement, nous redeviendrions très nombreux. Seule notre enveloppe charnelle mourrait et notre corps spirituel reviendrait ici rapidement. Nous ne connaîtrions pas véritablement la mort.

Maintenant, les revenants cherchent en vain leur chemin pour revenir sur la terre. Il est devenu obscur. On ne peut voir simplement les spectres que durant le temps du rêve (13). Ils ne reviennent pas véritablement, leur chemin est détérioré.

NOTES

(1) Ce mythe émane du même informateur que le précédent. Il a été rédigé ici dans les mêmes conditions. On en trouvera une version yanomamɨ dans le recueil de Lizot 1975a : 114-115.

(2) Il s'agit du perroquet kurekaɨsë (Amazona amazonica). Il se nourrit de fruits à la cime des arbres. Les Yãnomamë disent que c'est un des seuls animaux à pouvoir consommer les fruits empoisonnés de l'arbre momohi.

(3) Ces fruits proviennent de l'arbre momohi (Micrandra rossii) qui ne pousse que dans les hautes terres du territoire yanomami. Il s'agit de fruits empoisonnés qui ne peuvent être consommés qu'en étant desséchés, bouillis et détrempés. Ils seraient très fréquement utilisés comme nourriture cérémonielle par les Yanomami de ces régions.

(4) Il s'agit d'un campement de chasse cérémonielle. Les femmes y demeurent pratiquement seules la plupart de la journée.

(5) Ce sont de larges feuilles ruruasëhanakë (Calathea sp.).

(6) Cf. sur ce point supra Ch. XII.1. pp. 385-387.

(7) Les spectres sont censés tout ignorer de leur propre mort et s'interroger sur ces indices avec une incongruité innocente mais parfaitement effrayante pour les vivants pour qui c'est un sujet entouré de toutes les contraintes de discrétion possibles.

(8) Sur le mode de conservation des cendres funéraires cf. supra Ch. XII.2. pp. 425-430.

(9) Il s'agit ici du Grand Tinamou hwashimo (Tinamus major). Son appel, au crépuscule, est le "chant annonciateur de la nuit" (tɨtɨ hẽa). Les Yãnomamë disent qu'un malade qui mangerait la chair de cet oiseau ne tarderait pas à périr. Ce tinamidé a donc ici un rôle de "passeur" symbolique entre jour et nuit, vie et mort. C'est un oiseau terricole dont l'envol est particulièrement soudain et bruyant dans les sous-bois.

(10) Il s'agit d'une liane épiphyte d'une dizaine de centimètres de diamètre, très droite et couverte d'aspérités : boribori-thootho (Clusia insignis et Clusia grandiflora).

(11) Le lieu mythologique d'origine des yãnomamë dans la chaîne de la Serra Parima est souvent désigné sous le nom de borebëhi-thobë : "l'endroit où sont descendus les revenants".

(12) Il s'agit du grand perroquet werehe (Amazona farinosa) qui a pour particularité de se percher souvent à la cime de très hauts arbres.

(13) Voir sur ces points le début de notre chapitre XIV.

3 - La chute du ciel (1)

(origine de l'humanité et de la cosmologie actuelles)

Il y a très longtemps le ciel est tombé sur le disque terrestre. Un grand chamane est mort et ses esprits auxiliaires (hekurabë) orphelins, rendus furieux, se sont mis à découper le ciel avec leurs armes surnaturelles. Le ciel déchiré est tombé sur la terre précipitant la forêt et les montagnes dans le monde souterrain. Les ancêtres chamanes ont alors tenté de faire retenir le ciel par leurs propres hekurabë, mais en vain. L'ancien ciel s'est déchiré. Cette terre où nous sommes n'est que le "dos du ciel" des premiers temps qui a été remplacé par un nouveau ciel. Au-dessus, se trouve encore un ciel diaphane où vit un peuple de mouches (2).

Les premiers ancêtres ont été précipités par sa chute dans le monde souterrain et s'y sont transformés en monstres cannibales aux longues dents, les aõbataribë. Ce sont les chamanes qui les nourrissent en leur envoyant des substances de sorcellerie et des esprits maléfiques qu'ils considèrent comme leur gibier.

Mais tous ne tombèrent pas sous terre sous l'impact de la chute du ciel. A un endroit, aux sources des rivières, le ciel s'est posé lentement sur un immense cacaoyer (3) formant les collines qui s'élèvent là-bas. Des Yãnomamë s'étaient précipités pour se réfugier sous cet arbre afin d'échapper à la chute du ciel.
Un perroquet (4), enfermé avec eux sous le ciel qui recouvrait le cacaoyer, se mit à le déchirer avec son bec. Il finit par y pratiquer un orifice qui leur permit de sortir (5).

Ils virent alors la forêt. Ils se dirent : "C'est la véritable forêt ! nous sommes ici sur le dos du ciel ! allons dans cette direction !".
Ils se dispersèrent et firent des jardins. Ce fut ainsi. Il y avait un grand trou en amont du ciel tombé (6). Après la chute du ciel, il ne restait que quelques anciens qui réussirent à ne pas être précipités dans le monde souterrain. Ils s'établirent dans cette forêt, ils y vécurent mais ils finirent par mourir.

Ce sont ces ancêtres qui se transformèrent peu à peu en gibier ; ces gens qui furent créés en premier. Les tapirs, les aras, les cervidés, les toucans... que nous voyons maintenant, ce sont des Yãnomamë qui se sont métamorphosés aux premiers temps (7) et qui se sont dispersés en tous sens. Aux premiers temps, il n'y avait pas de gibier, il n'y avait pas de nuit, pas de feu... Ce sont des gens transformés en gibier que nous mangeons aujourd'hui ; des ancêtres gibiers (8).

Les ancêtres qui furent créés aux premiers temps, il y a très longtemps, étaient ignorants. Ils n'ensevelissaient pas leurs cendres funéraires. Ils se mangeaient les uns les autres, à chaque fois que l'un d'entre eux se transformait, ils le tuaient pour le manger. Comme nous mangeons du gibier. Ils ne mettaient pas ses cendres en dialogue cérémoniel (9), ils ne portaient pas le deuil ; ils se mangeaient les uns les autres (10). C'est ainsi que les ancêtres procédaient dans leur ignorance. Ils finirent par disparaître.

Nous qui sommes ici, c'est Omamë (11) qui nous a créés à notre tour. Après la mort de ces premiers ancêtres, Omamë nous a créés, nous, qui sommes d'autres gens ; il nous a recréés et nous avons augmenté à nouveau.

Nous qui existons toujours, nous sommes les revenants des premiers ancêtres qui ont été précipités dans le monde souterrain. Nous sommes bien des spectres (12). Omamë, après être tombé avec nous sur le dos du ciel, est resté pour nous créer. Les autres, les véritables ancêtres sont tombés dans les profondeurs du monde souterrain. Ils y sont devenus des monstres cannibales.

Omamë est simplement advenu à l'existence... C'est un être surnaturel qui s'est mis à exister sans cause et il nous a créés comme cela, simplement.
Nous étions des revenants enfermés dans la tige creuse d'un jeune palmier dont on fait les sarbacanes (13), comme des oeufs de fourmi (14).
Il entendit du bruit qui s'échappait du palmier. Il s'approcha et écouta. Puis il coupa la tige et l'ouvrit sur toute sa longueur. Nous étions des revenants comme des oeufs de fourmi. Il

nous déposa dans une large feuille d'Heliconia (15) sur le sol. Il nous transforma en Yānomamë en nous retournant la peau. Puis il nous créa en nous donnant la parole et il nous mit debout. Et il dit ainsi en prenant chacun :

- "Toi tu feras le dialogue cérémoniel wayamu (16) !"
- "Toi tu feras le dialogue cérémoniel hiimu (17) !"
- "Toi tu seras chamane !"
- "Toi tu feras des harangues hwëräamu (18) !"

..... (19).

NOTES

(1) Le texte de ce mythe a été rédigé à partir de la synthèse de quatre récits et de commentaires épars produits par le même informateur que les précédents.
On en trouvera une version yanōmamɨ in Lizot 1975a : 20-21, et deux versions sanɨma in Colchester 1980 : 71-73.

(2) Il s'agit ici du ciel "embryonnaire" (tikirimë misi) et du peuple d'insectes ailés (Warusimaribë ou Mrooribë) évoqués dans la partie de notre chapitre XIV consacré à la cosmologie yānomamë.

(3) Le cacaoyer borounahi (Theobroma cacao) tient sa forme, selon les Yānomamë, du fait qu'il ait ployé sous l'ancien ciel qui s'est reposé sur lui aux temps mythologiques.

(4) Le perroquet mentionné ici est encore werehe (Amazona farinosa) dont le bec puissant est déjà censé avoir permis de sectionner la liane qui permettait aux revenants de redescendre sur terre (cf. supra p. 743 note 12).

(5) L'endroit où l'ancien ciel déchiré s'est reposé sur le cacaoyer mythologique est censé se trouver dans la région centrale de la Serra Parima. On nomme précisément cette région montagneuse horebɨha ; horebɨ signifiant "troué, déchiré, détérioré". C'est également l'endroit où le démiurge Omamë a percé le sol pour donner naissance à un réseau hydrographique qui irrigue le territoire yanomami de part et d'autre de la Serra Parima (interfluve Orénoque-Amazone).

(6) L'amont du ciel est situé par les Yānomamë en direction du couchant ; l'aval en direction du levant ; leur territoire étant situé au centre du disque terrestre.

(7) La plupart des mythes yānomamë font allusion à ces métamorphoses

(suite 7) animales des ancêtres mythologiques à la suite du non-respect des règles culturelles sur lesquelles reposent l'existence et la permanence du monde actuel.

(8) Les ancêtres de la première humanité sont ainsi nommés Yaroribë : "les animaux surnaturels" ou yaro batabë : "les ancêtres animaux".

(9) ushibë yāɨmumāɨ : "faire des cendres funéraires l'objet d'un dialogue cérémoniel" ; voir sur ce point notre description de la cérémonie d'ensevelissement des cendres funéraires supra Ch. XII.3.

(10) Cf. supra Ch. XII.4. pp. 564-566 notre analyse du cannibalisme des ancêtres animaux dans son rapport au cannibalisme rituel (funéraire et guerrier).

(11) Omamë est le démiurge yānomamë, créateur du monde et de la culture de l'humanité actuelle. Son action civilisatrice s'est trouvée constamment entravée par l'empressement brouillon de son frère Yoasi, le "trickster" yānomamë.

(12) On désigne ainsi souvent l'époque de la chute du ciel par l'expression : urihi borebëeɨtëhë : "le temps où la forêt est devenue celle des revenants".

(13) Il s'agit du palmier horomasikë (Iriartella sp.) qui pousse spécialement dans les hautes terres yānomamë. On en tirait des tubes creux destinés à la fabrication des sarbacanes utilisées par les sorciers okabë (cf. supra le début du chapitre IX).

(14) Il s'agit ici des grosses fourmis noires wayahomë (Camponotus sp.) qui établissent leur nid dans les bambous, les tubes à sarbacanes et le col des gourdes Lagenaria sp.. Les Yanomamë disent qu'elles produisent la nuit un son perceptible à quelque distance de leur nid : "wayōhōhōhō !".

(15) inokomëhanakë (Heliconia cf. aurea).

(16) Dialogue cérémoniel d'information (cf. supra Ch. XII.3. p.459)

(17) Dialogue cérémoniel d'invitation (cf. supra Ch. XII.3 pp. 490-491).

(18) Harangue des leaders factionnels (bata thëbë) (cf. supra Ch. VII pp. 206-207 notes 19 et 20, et Ch. XII.3 p. 441 note 10).

(19) Cette narration se poursuit ici par la relation d'un mythe décrivant les activités du démiurge Omamë et de son frère Yoasi, le décepteur. Il s'agit d'un long mythe qui ne figure pas dans cet annexe pour n'être pas directement pertinent au propos de cette thèse.

4 - Le déluge et l'origine des étrangers (1)

(réclusion pubertaire conjugale, cataclysme météorologique et métamorphose collective)

Aux premiers temps, les habitants de la colline Hayowari (2) se sont métamorphosés. C'était comme en ce moment (3) la saison des pluies. Le temps était très couvert depuis l'aube et il y avait une grande nappe de brume posée sur la place centrale de leur habitation (4). C'était à la fin d'une cérémonie reahū (5) et les Hayowaritheribë effectuaient un dialogue cérémoniel d'échange avec leurs invités. Ils avaient inhalé de la drogue yakōana (6) et menaient leur dialogue cérémoniel dans une grande exaltation.

Certains partenaires ne tardèrent pas à s'engager dans un duel rituel. Ils se frappèrent d'abord les flancs du plat de la main puis la poitrine à l'aide du poing (7). Un homme de la communauté s'affrontait avec des invités qui avaient détruit des pousses de palmier rasha (8) qu'il avait récemment plantées. Son beau-frère était en réclusion de première menstruation avec son épouse dans son foyer (9), loin de la drogue yakōana (10).

Le voyant mis à mal par ses adversaires, sa mère se précipita vers l'enclos de réclusion et s'écria à l'adresse de son beau-frère reclus :

- "On frappe ton beau-frère ! venge-le !"

Elle le tira hors de la hutte menstruelle et il s'engagea dans le combat pour relayer le frère de sa femme (11).

Alors qu'ils combattaient ainsi en état second, sous l'effet de l'hallucinogène, un flot puissant se mit à jaillir en grondant du pied de la colline Hayowari et le monde fut plongé dans une profonde obscurité. Ce déluge provenant des entrailles de la terre (12) ne tarda pas à submerger l'habitation et à détruire le sol de la forêt qui l'entourait.

La maison fut immédiatement disloquée et ses habitants emportés par les eaux en poursuivant leur dialogue cérémoniel. Il ne resta de la maison que ses poteaux de soutènement. Certains, terrifiés, tentèrent cependant de s'enfuir en forêt et se transformèrent en cervidés (13) ; d'autres essayèrent de

grimper aux arbres : ils s'y métamorphosèrent en termitières (14). Le flot immense s'écoulait rapidement au loin.

Seule une vieille femme chamane réussit par ses invocations à consolider un pan de forêt en arrêtant la dislocation du sol : - "tukrei... tukrei... tukrei... !" (15). Les flots tourbillonaient autour d'elle.
Tous les autres furent emportés au loin. Il ne restait qu'un perroquet (16) perché sur les branches les plus fines de la cime d'un arbre, là-bas où le flot s'élargissait en aval.

Les Yānomamë charriés par les eaux furent dévorés par les loutres et les caïmans (17) alors qu'ils tentaient de nager. L'écume de leur sang recouvrait les eaux emportées par le courant.

En aval, là où la voûte céleste se courbe vers la terre vivait Remori (18) un être surnaturel. Il vivait là où la terre était faite de sable, où il n'y avait pas d'eau (19).
Les flots parvinrent jusqu'à lui en se ralentissant, il s'interposa et fixa le terme de leur cours en les faisant se précipiter dans le monde souterrain aux confins du monde, en aval du disque terrestre, au levant.

Puis il commença à recueillir l'écume du sang des Hayowaritheribë à la surface des eaux. Il la recueillait peu à peu dans ses mains jointes et portait leur contenu près de sa bouche (20). Il lui insufflait la parole et lui redonnait vie. Les parcelles d'écume prenaient alors ainsi corps. C'est de cette façon qu'il donna naissance aux étrangers.

Il recueillit de cette manière toute l'écume sanglante qui couvrait le fleuve immense et n'en laissa pas échapper. Il recommençait à chaque fois à lui insuffler sa parole en la portant à ses lèvres. C'est ainsi que Remori transmit sa parole aux étrangers auxquels il donna vie.
"rōrōrōrōrōrō", c'est ainsi qu'il donna sa parole "emmêlée" aux étrangers ; une parole "emmêlée" comme le bourdonnement du frelon remoremoreashi (21). Il procéda ainsi que tu fais parler ta machine (magnétophone). Tu y fais nommer les choses en yānomamë. C'est comme cela qu'il insuffla la parole.
C'est ainsi que Remori créa les étrangers. N'avez-vous pas une

langue de revenant ? Nous, dont les ancêtres n'ont pas été emportés par le déluge, nous parlons "droit".

La grande rivière dans laquelle les Yānomamë se sont métamorphosés existe toujours, c'est le Kokoi u (22) qui s'écoule au loin jusqu'à Manasho (23).
Avant, les étrangers n'existaient pas ; c'est Remori qui les a créés. Remori était aux premiers temps le seul étranger. C'était un être surnaturel.
Il a transformé les Hayowaritheribë en étrangers comme lui.
C'est lui qui a fait les radios.
Ceux qui se sont métamorphosés sur le Kokoi u étaient de vrais étrangers (24). Vous les blancs, vous avez été emportés très loin ! Très loin ! Vous êtes des étrangers kraiwa (25).

NOTES

(1) Ce mythe est la synthèse de deux récits du même informateur que les précédents et de quelques commentaires faits sur ces récits par son frère, Arianamë.
On trouvera des versions yānōmamɨ de ce mythe in Lizot 1975a : 35-36 et 74, et pour les Sanɨma, un mythe d'origine des étrangers totalement différent in Colchester 1980 : 74 et 113-118.

(2) Colline située par les Yānomamë aux sources de la rivière Demini, affluent de la rive gauche du Rio Negro au Brésil.

(3) Ce mythe a été enregistré en juin 1978 (saison des pluies).

(4) La plupart des habitations collectives yānomamë sont coniques. Il s'agit ici cependant d'une maison tronconique dont la place centrale est à ciel ouvert.

(5) Cf. supra Ch. XIII.3. notre description de la dernière matinée de la cérémonie funéraire reahū (pp. 509-512).

(6) Drogue confectionnée à l'aide du liber de l'arbre yakōanahi (Virola sp.).

(7) Il s'agit des duels cérémoniels si bayu et bariki shëyu brièvement évoqués supra dans nos chapitres VIII et XII.3 (pp. 262-263 et 511-512).

(8) Il s'agit du palmier cultivé Guilielma gasipaës et Bactris gasipaës dont on plante d'abord les noyaux des fruits près de l'habitation, protégés par de courtes lattes de bois, avant d'en

(suite 8) transporter les pousses dans les jardins.

(9) Cf. supra Ch. XIII pp. 590-598 notre discussion de la réclusion pubertaire conjugale.

(10) Le regard des femmes menstruées sur l'hallucinogène en annihilerait tous les pouvoirs.

(11) Cette solidarité dans les duels rituels est une des obligations du service marital yānomamë (turahamu) envers les WB et WF.

(12) Il s'agit des eaux chtoniennes de Moturari, le lac surnaturel du monde souterrain qui est à l'origine des crues. Sur la relation entre Moturari et sang menstruel, cf. supra Ch. XIII p. 575-576.

(13) Daguets rouges haya (Mazama americana).

(14) Nids oblongs et noirâtres des termites arebobë (Nasutitermes chaguimayensis).

(15) Le verbe tukreaɨ signifie "border, marquer la limite de".

(16) Il s'agit là encore d'un perroquet werehe (Amazona farinosa). Nous avons vu dans les notes des mythes précédents que ce perroquet a la particularité de percher à la cime des arbres les plus hauts.

(17) Loutres carnivores kana (Pteronura brasiliensis).

(18) Le nom de cet être mythologique vient de celui du frelon cuivré remoremoreashi (Centris sp.).

(19) Les frelons Centris sp. se rencontrent le plus souvent sur les bancs de sable durant la période sèche.

(20) Ces frelons ont également la particularité, selon les Yānomamë, de "goûter" le sable en le touchant sans cesse du bout de leur "langue".

(21) La langue des étrangers est ici comparée au vrombissement du frelon. Il s'agit pour eux d'une langue inarticulée, d'une "langue de revenant" (aka borebɨ).

(22) La rivière Demini, tributaire important de la rive gauche du Rio Negro.

(23) Il s'agit de la ville de Manaus située près de l'embouchure

(suite 23) du Rio Negro sur l'Amazone.

(24) nabë yayë : "les véritables étrangers" désigne ici les ethnies amérindiennes non-yānomamë.

(25) nabë kraiwabë : "les étrangers kraiwa" désigne les "blancs". kraiwa est sans doute une déformation du terme "Caraiba" (Caribe, Caraïbe) largement répandu parmi les groupes amazoniens pour désigner les "blancs".
Caribe, Caraïbe viendraient d'un mot par lequel les Taino de l'ancienne Haïti désignaient leurs ennemis des petites Antilles (Kalinago) : Kaniba ; terme qui aurait signifié "belliqueux, féroce" (Dreyfus 1984, Séminaire EHESS). On peut penser que les raids esclavagiste des "caribes" (notamment les Kaliña) au service des blancs jusqu'au XVIIIe siècle, a étayé une telle association.

5 - La jeune fille cannibale (1)

(première menstruation et cannibalisme)

Tērēmë a n'était pas un esprit de la forêt. C'était une jeune fille yānomamë qui s'est métamorphosée. C'était une véritable jeune fille yānomamë mais une de ses mains est devenue un ongle énorme à la suite de sa première menstruation.

Sa mère lui avait recommandé :
- "C'est ainsi que tu dois garder tes mains lors du rite de puberté. Tu dois garder les poings fermés placés sous tes aisselles !".
Mais, malgré cela, elle avait mis ses mains à plat sous ses bras. Ses doigts se sont alors collés les uns aux autres et une de ses mains s'est transformée en un ongle aussi grand que les griffes d'un tatou géant (2).

Elle ne cessait d'affûter cet ongle sur une pierre posée sur le sol : "wēko ! wēko ! wēko !".
Puis elle en essayait le tranchant en coupant des arbustes à la volée : "thë ! thë ! thë !".
Lorsqu'elle collectait des crabes avec sa mère, elle les frappait avec son ongle et cela produisait un son : "tērē ! tērē !", qui lui a donné son nom.
Mais un jour, elle l'utilisa pour tuer un Yānomamë.

Tērēmë a était célibataire, seule sa soeur aînée était mariée. Elle venait tout juste d'avoir ses premières règles.

Sa soeur et son époux s'en furent un matin en forêt pour collecter des fruits hayi (3).
Ils convièrent Tērēmë a à se joindre à eux en passant devant le foyer où elle vivait avec son père.
- "Prends ta hotte ! Nous allons manger des fruits hayi."
C'est ainsi que lui parla sa soeur aînée.

Tērēmë a les suivit. Ils marchèrent en forêt. Lorsqu'ils parvinrent à l'endroit choisi, l'homme, qui s'appelait Hayikiamëri (4) grimpa à un arbre hayihi et commença à en couper des branches chargées de fruits (5).

Les deux femmes étaient assises sur le sol non loin de là.

La soeur de Tërëmë a se leva pour récolter des fruits. Elle lui confia son enfant nouveau-né qu'elle avait emmené avec elle. Tërëmë a déposa sur le sol le tatou (6) qu'elle portait contre elle dans une bandoulière d'écorce (7) et prit l'enfant.
La soeur de Tërëmë a rassemblait les fruits et lui en donnait pour qu'elle les mange (8).

Lorsque Tërëmë a eut mangé ces fruits, elle blessa soudain le nouveau-né avec son ongle démesuré. Elle lui plongea sous l'omoplate : "kosho !". Puis elle se mit à aspirer avec avidité le sang qui s'écoulait de sa blessure.

Sa mère ne s'aperçut de rien, mais elle vint reprendre l'enfant des bras de sa cadette pour calmer ses pleurs. En le soulevant, elle vit le sang de sa plaie. Elle s'en inquiéta et dit à sa soeur :
- "Qu'as-tu fait à mon enfant ?"
Celle-ci lui répondit en mentant :
- "Ce n'est que des fruits hayi qu'il a écrasés sur lui !" (9).

Sa soeur appela alors son époux :
- "Descends ! nous allons rentrer !"
Il lui répondit :
- "Attends ! je commence à descendre !"
Elle voulait le faire descendre rapidement mais il tardait. Elle s'enfuit alors en direction de l'habitation.

Lorsque l'homme fut presque descendu, Tërëmë a s'approcha pour s'emparer de lui.
Elle s'en saisit. Il tenta d'échapper à son étreinte mais elle parvint à lui enfoncer son ongle à la base du cou : "kosho !". Son sang s'écoula et elle appliqua sa bouche sur la blessure pour l'aspirer.

Lorsqu'il fut exsangue, elle le découpa. Elle découpa petit à petit sa chair en suçant le sang qui y restait encore, puis elle en dissimula les lambeaux au fond de sa hotte en les recouvrant de fruits hayi.

Ne voyant pas revenir le mari, ses co-résidents s'inquiétaient :
- "Pourquoi ne revient-il pas ? Pourquoi ne revient-il pas ?".

C'est ce qu'ils disaient lorsqu'ils virent Tērēmë a qui revenait vers la maison collective. Elle leur mentit :
- "Il est resté déterrer un tatou !".
Elle posa sa hotte sur le sol. Elle l'ouvrit et laissa apparaître la chair de sa victime. Ils lui demandèrent :
- "Qu'est-ce donc que cette viande dans ta hotte ?"
Elle leur mentit encore :
- "Il vient d'assomer un pécari (10). Il m'a envoyée puiser de l'eau à la rivière pour mettre cette viande à bouillir".
Puis elle s'en fut à la rivière.

Ils profitèrent alors de son absence pour se rassembler autour de la hotte de Tērēmë a. Ils l'ouvrirent et y virent une peau dépourvue de poil, et de longs tibias, brisés en plusieurs endroits.
Ils comprirent. La mère de l'homme commença à pleurer et à se lamenter :
- "Mon fils ! yaiyo ! yaiyo ! yaiyo !" (11).
Mais on lui dit :
- "Ne pleure pas ! Tu vas provoquer la colère de Tērēmë a !".
Ils l'empêchèrent de pleurer pour ne pas provoquer la vindicte de la jeune fille cannibale.
Ils ne mentionnèrent pas son forfait et se contentèrent de brûler le hamac et les flèches de sa victime.

Le lendemain, un ancien de la communauté s'adressa à Tērēmë a au cours d'une harangue :
- "Belle-fille ! Il te faut chercher du bois dès l'aube pour cuire les noyaux de fruits hayi que tu as ramenés (12) ! Et lorsque tu seras sur le point de les cuire, nous ferons une danse hwakëmu (13) comme nous avons coutume de le faire !".
Tērēmë a s'en fut tout le jour dans les jardins pour y fendre du bois (14).
Elle revint au crépuscule et disposa le bois en étoile au bord de la place centrale.

C'était la nuit. Les Yānomamë commencèrent à danser par couple en se tenant par le poignet.
Les anciens lancèrent de nouvelles harangues :
- "C'est après avoir entonné leur "chant annonciateur" (15) que

l'on cuit le lendemain les noyaux de fruits hayi ! Que deux hommes prennent Teremë a par le bras pour la faire danser ! Belle-fille ! Fais-nous entendre le chant des fruits hayi !".
Tērēmë a dansa autour de la place centrale avec deux hommes qui la tenaient de part et d'autre par les poignets.
- "Belle-fille ! Fais-nous entendre le chant des fruits hayi !" répétèrent les anciens.
Elle s'exécuta :
- "Les fruits hayi sont savoureux ! Ils pendent... ils pendent des arbres !".
Tous les habitants du village ponctuaient son chant par des clameurs de joie :
- "yaitakë aaaa !". Ils pensaient qu'ils allaient pouvoir se venger de la jeune fille cannibale.
Les chants et les danses se poursuivirent toute la nuit.

Lorsque l'aube commença à poindre, on alluma le feu dont les flammes se mirent à grandir rapidement.
Les anciens s'exclamèrent alors :
- "Il fait jour maintenant ! Courez en dansant autour de la place centrale ! (16)".
Ils avaient trompé Tērēmë a et voulaient la précipiter dans le brasier pour se venger en la brûlant en état d'homicide.

Les deux hommes qui tenaient Tērēmë a par le bras l'entraînaient en dansant de plus en plus près du brasier. Elle disait à chaque fois :
- "ushë ! ushë ! Attention vous allez me brûler !".
Elle était sans méfiance.
Soudain, ils prirent leur élan et la précipitèrent dans le feu.
Elle cria de douleur : "akaaa ! akaaa ! akaaa !".

Tous les habitants de la maison coururent alors jusqu'à leurs foyers pour y chercher des pierres et des troncs d'arbres pour les jeter sur Tērēmë a et l'empêcher de s'échapper.
Elle se débattait et tentait de se défendre en brandissant son ongle monstrueux. Mais il se ficha dans un tronc d'arbre (17). Elle ne parvenait pas à s'en libérer malgré des secousses frénétiques.

Elle tentait de se venger alors qu'on ne cessait de précipiter sur elle des grosses roches et des bûches. Mais ses

chairs commençaient à se liquéfier dans le brasier.

Lorsque le bas de son corps fut entièrement carbonisé, elle lança avec colère une imprécation :
- "Vous voulez me refuser la chair humaine parce que vous pensez qu'elle est savoureuse ! Mais en réalité elle est affreusement amère !".
Elle déprécia avec colère la chair humaine en disant qu'elle est amère (18).
Puis sa voix se tut. Elle fut entièrement brûlée.

Les habitants de la maison commencèrent alors à pleurer leurs morts : "yaiyo ! yaiyo ! yaiyo !".
Ils allumèrent un bûcher funéraire près de celui où venait de se consumer Tērēmë a et ils y incinérèrent le corps de l'enfant et de l'homme que Tērēmë a avait tués. Ils se lamentèrent.
Puis lorsque les cendres des ossements se refroidirent, ils les pilèrent et en emplirent des gourdes (19). Seule la mère de Tērēmë a pleura sa fille.
C'était sa fille cadette. Lorsque Tērēmë a mourut, son image vitale se réfugia dans les montagnes sous la forme d'un esprit maléfique cannibale (20).

NOTES

(1) Ce texte a été rédigé à partir d'une version unique de ce mythe contée en juillet 1978 par Arianamë, un homme d'une cinquantaine d'années, frère de notre informateur précédent, en résidence uxorilocale à Wakathau (communauté 31 ; cf. supra carte p. 52). Comme pour les mythes précédents, nous avons ici eu recours pour sa traduction aux précieux commentaires de Manokoi (cf. supra p. 737 note 1).
On trouvera une très brève version yanōmamɨ de ce mythe in Lizot 1975a : 99, et deux versions sanɨma in Colchester 1980 : 61-63.

(2) waka (Priodontes giganteus). Tērēmë a (ou Tērēmëri, Tērēmiyomë a) est constamment associée aux tatous dans ce mythe et dans les versions yanomami et sanima.

(3) Petites baies rouges au goût acidulé de l'arbre hayihi (Pseudomeldia sp.).

(4) Ce nom provient de celui de l'oiseau hayikiamë a (Caryothraustes canadensis) amateur de fruits hayi. Son appel (hayi

(suite 4) kiyō kiyō kiyō !) est le "chant annonciateur" (hēa) de ces fruits.

(5) Les Yānomamë récoltent habituellement les fruits au sol après avoir coupé les branchages auxquels ils sont attachés.

(6) Il s'agit ici d'un tatou obo nouveau-né (Dasypus novemcinctus).

(7) Elle le porte dans une bandoulière d'écorce d'arbre rainatihi (Anaxagorea acuminata) comme un enfant. Les Yānomamë disent qu'on ne peut conserver en captivité les jeunes tatous dans une corbeille ajourée comme les autres animaux familiers, car ils s'échapperaient grâce à leurs griffes, et qu'il faut donc les porter constamment avec soi.

(8) Ce sont ici en fait les noyaux de ces fruits que l'on récolte pour en manger les amandes. Leur pulpe, assez mince, est donc consommée sur place, tandis que les noyaux sont peu à peu rassemblés dans des corbeilles. Ils sont ensuite séchés, puis chauffés sur une platine à manioc (mahe) afin d'en cuire et d'en libérer les graines.

(9) Le jus des fruits hayi est d'un rouge qui rappelle le sang.

(10) Il s'agit ici d'un pécari à collier (Tayassu tajacu), petit cochon sauvage qui vit en bandes d'une quinzaine d'individus au maximum. Il arrive fréquemment que les Yānomamë tentent d'assommer quelques-uns de ces pécaris lorsqu'ils les rencontrent inopinément et qu'ils ne possèdent pas d'armes plus adéquates (expéditions de collecte).

(11) Sur ces lamentations funéraires, cf. supra Ch. XII.1 pp. 383-384.

(12) Sur la préparation des noyaux des fruits hayi, cf. supra note 8.

(13) Sur les danses hwakëmu durant les cérémonies funéraires intercommunautaires reahū, cf. supra Ch. XII.3. pp. 463-470.

(14) Le bois de chauffage est débité par les femmes yānomamë sur les troncs qui ont partiellement échappé au brûlis dans les abattis.

(15) Sur les "chants annonciateurs" hēa, cf. supra Ch. XII.3. pp. 474-478.

(16) Course qui marque la fin des danses hwakëmu.

(17) Il s'agit ici d'"arbres au tronc mou" (usihibë) tels que

(suite 17) kahuusihi (Cecropia scadophylla) et arausihi (Croton matourensis) : végétation secondaire).

(18) L'amertume est pour les Yānomamë la propriété première de l'incomestible.
witati : "savoureux" (goût de graisse) est ici opposé à kōaimi : "amer" (goût des poisons).
Il est intéressant de rappeler à ce propos quelques lignes d'H. Clastres (1972 : 82) à propos du cannibalisme guayaki :
... "les Guayaki dont un groupe est cannibale et l'autre ne l'est pas, répondirent à la question de l'ethnologue qui voulait savoir pourquoi chacun était ce qu'il était :
Les cannibales : nous mangeons les morts parce que la chair humaine est douce.
Les autres : nous ne mangeons pas la chair humaine parce que c'est amer."
Les propositions symboliques de ce mythe s'inscrivent donc dans une logique partiellement complémentaire à celle de ce que nous avons nommé le "triangle para-culinaire" du cannibalisme yānomamë (cf. supra Ch. XII.4 p. 566) : la chair humaine savoureuse pour les êtres surnaturels cannibales (naikiribë), est amère pour les humains (yānomamëthëbë).
Le cannibalisme des naikiribë est le résultat d'une prédation naturelle, l'exo-cannibalisme humain est le résultat d'une transformation "para-culinaire" ("anti-cuisine").
On notera également l'insistance de ce mythe sur l'hématophagie comme c'était le cas dans le rite d'homicide (cf. supra Ch. XI).

(19) Sur la préparation des gourdes cinéraires, cf. supra Ch. XII.2. p. 411.

(20) Nous retrouverons cet esprit cannibale de Tērēmë a dans notre mythe suivant.

6 - Le mari cannibale (1)

(réclusion pubertaire conjugale, cannibalisme et revenants)

Un Yānomamë s'était joint à une chasse collective henimu (2) alors que sa jeune femme, demeurée à son foyer dans l'habitation collective, était sur le point d'avoir sa première menstruation. Lorsqu'elle eut ses premières règles, son époux se transforma en cannibale alors qu'il était encore en forêt (3).

Il revint alors en direction de la maison, chargé d'une hotte de feuille emplie de singes boucanés (4) en chantant inlassablement :
- "Menstruée je la mangerai ! Menstruée je la mangerai !" (5).
Il voulait vraiment la dévorer. Il s'était transformé en esprit cannibale et de longues dents lui avaient poussé.

Les autres habitants de la maison collectaient des fruits mōraemakë (6). Ils l'entendirent et s'écrièrent effrayés :
- "Attention ! aaaa ! Il revient par ici pour dévorer sa femme menstruée !".

Le mari cannibale arriva dans la maison où la jeune fille recluse et sa mère étaient restées seules.
Il déposa sa hotte de gibier, s'étendit dans son hamac et dit à sa belle-mère :
- "Faites bouillir du gibier ! Allez puiser de l'eau à la rivière !" (7).
Il pleuvait. Pensant remplir sa marmite avec l'eau de pluie qui s'écoulait du toit de la maison, elle la déposa sur le sol et s'éloigna un peu pour rassembler du bois. Mais, méfiante, elle ne tarda pas à revenir dans la maison.

Elle y surprit son beau-fils qui avait profité de son absence pour s'introduire dans la hutte menstruelle de sa jeune épouse. Elle l'interpella :
- "Que faites-vous à ma fille ?"
Il lui répondit par un mensonge :
- "Elle me manque ! Je ne veux que m'asseoir dans son hamac pour bavarder ! Mais voilà que vous êtes déjà revenue !"
Il tenta à nouveau de l'éloigner :
- "L'eau du toit a mauvais goût ! Retournez à la rivière puiser

de l'eau courante !"
Réticente, elle finit cependant par s'en aller.

Le mari cannibale pénétra à nouveau dans l'enclos de réclusion. Il s'y empara de sa jeune femme, lui brisa les reins : krohou ! et la mit dans la hotte de feuille dans laquelle il avait ramené le gibier boucané. Puis il s'enfuit en forêt.

Il y rencontra ses deux beaux-frères qui étaient encore des enfants : ils jouaient en se balançant au bout d'une liane. Il s'en saisit et les chargea au sommet de sa hotte, puis il poursuivit sa route.

Sa belle-mère et les autres membres de la communauté se hâtèrent de revenir jusqu'à l'habitation. Ils la trouvèrent entièrement vide. La belle-mère se lamentait. Ils se mirent à chercher sa fille dans la forêt avoisinante. En vain.

Le mari cannibale poursuivit sa route jusqu'à une grotte dans les montagnes. Il y pénétra. L'entrée de cette grotte était entourée de lianes. Un des deux enfants captifs réussit à s'y agripper et à s'enfuir à son insu.

Son ravisseur s'était aperçu de son absence.
Il avait dit à une femme spectre dans la grotte :
- "Mon perroquet (8) est resté sur une liane en chemin ! Vois où il se trouve".
Elle ne le trouva pas et ne vit collé sur une liane à l'entrée de la caverne qu'un peu de duvet blanc.
L'enfant avait réussi à s'échapper et s'enfuyait en courant en direction de sa communauté.

Il finit par rencontrer dans ses environs un groupe d'hommes partis à la poursuite du mari cannibale :
- "Dans quelle direction se dirige-t-il ?" lui demandèrent-ils.
Il leur indiqua le chemin qu'il venait d'emprunter :
- "C'est par là qu'il s'est enfui ! Il a pénétré avec le cadavre de ma soeur dans une grotte ! Dans ces montagnes !".
C'était l'aîné des deux enfants. Il était intelligent.

L'enfant accompagna alors les poursuivants. Ils parvinrent à la tombée de la nuit à l'entrée de la grotte. Le mari cannibale y répartissait le corps de sa victime avec des spectres (9)

et l'esprit maléfique de Tērēmë a (10).
Ils entendirent ses paroles alors qu'il s'adressait à une femme revenant :
- "Ha ! Ce n'était que le foie et les viscères ! Il n'y en avait pas assez ! "
La femme revenant reprit :
- "Oui, ce n'est que le foie et les viscères ! C'est trop peu mais le reste est suspendu, nous le mangerons demain !" (11).

Le groupe d'hommes embusqués parvint à distinguer le mari cannibale. Son front était gras ; il était en état d'homicide et il venait de manger avec Tērēmë a et les revenants le cadavre de son épouse.

Ils s'en retournèrent alors vers leur habitation dont ils rassemblèrent tous les habitants. Ils décidèrent d'allumer un grand feu devant la grotte pour y enfumer tous les cannibales.

Ils se mirent donc à écorcer un arbre amahi (12), à couper une grande quantité de feuilles de palmier. Ils rassemblèrent également une grande quantité de bois et firent sécher de pleines corbeilles de piment (13).

Ils se mirent enfin en route vers la grotte, lourdement chargés. Ils progressaient lentement. Lorsqu'ils s'en approchèrent, les revenants tentèrent de les repousser sous un tir nourri de dards de sarbacanes (14) :
- "brohu ! wa ! brohu ! wa !".

Mais ils parvinrent finalement jusqu'à l'entrée de la grotte dissimulés derrière l'écorce épaisse de l'arbre amahi. Ils y jetèrent peu à peu le bois, les feuilles de palmier et les piments. Ils allumèrent alors le feu qui devint rapidement un énorme brasier.

Les revenants asphyxiés par la fumée âcre des piments (15) crachaient et criaient dans le plus grand désordre :
- "kushë wa ! kushë wa ! yāri ! yāri yāri !".
L'esprit Tērēmë a se débattait aussi en tentant de repousser le feu de son ongle redoutable :
- "tērē ! tērē ! tērē !".

Le jeune enfant,toujours tenu en captivité par les revenants,criait aussi :
- "Père ! Je suis encore vivant aë ! Arrêtez le feu aë !"
Son père éploré lui répondit :
- "Enfuis-toi ! Sors de la caverne !"
Mais il était trop tard. L'enfant s'écria en pleurant :
- "Je ne peux pas, les revenants me retiennent prisonnier !"
Et les flammes de l'incendie enveloppèrent toute la montagne. Tous périrent brûlés et asphyxiés dans la caverne. Tērēmë a ne parvint pas à éteindre le feu. Les plaintes et les cris se turent peu à peu.

Lorsque tout fut devenu silencieux, les Yānomamë se mirent à pleurer à cause de l'enfant qui n'avait pu s'échapper du brasier. Son père entonna des lamentations funéraires :
- "Mon fils ! Mon fils ! Il a vraiment péri dans les flammes ! yaiyo ! yaiyo ! yaiyo !".
Tous s'en retournèrent enfin en état rituel d'homicide.

NOTES

(1) Ce texte a été rédigé à partir d'une version unique de ce mythe contée par le même informateur que le précédent. On en trouvera deux versions yanōmamɨ in Lizot 1975a : 95-97, et une version sanɨma in Colchester 1980 : 66-68.

(2) Sur la chasse cérémonielle henimu, prélude aux cérémonies funéraires reahū, cf. supra Ch. XII.3 pp. 440-443. pp.

(3) Transformation due au non-respect de la réclusion pubertaire conjugale (cf. supra Ch. XIII pp. 590-598).

(4) Il s'agit du gibier funéraire heni rassemblé durant la chasse cérémonielle.

(5) yɨ̄bɨ wari ! yɨ̄bɨ wari !

(6) Fruits de l'arbre mōramahi (Dacryodes burseraceas).

(7) Les relations d'évitement qui prévalent entre beau-fils et beaux-parents imposent, lorsqu'ils s'adressent la parole (ce qui demeure exceptionnel) l'emploi de pronoms personnels de la seconde personne du pluriel : wamakë au lieu de wa (seconde personne du singulier).

(8) Il s'agit ici d'un perroquet werehe (Amazona farinosa). Les Yānomamë pensent que les esprits maléfiques de la forêt (në wanibë) perçoivent leurs victimes humaines sous forme d'animaux ; par exemple, pour les enfants féminins, de loutres broro (Lutra ennudris), pour les enfants masculins, de perroquets werehe.

(9) Spectres dont nous avons vu dans notre mythe 2 supra qu'ils avaient, aux temps mythologiques, pouvoir de revenir s'établir sur terre.

(10) Cf. à la fin de notre mythe 5 supra l'origine de cet esprit cannibale.

(11) Lorsque les chasseurs yānomamë reviennent à la nuit à leur habitation, le foie et les viscères de leurs prises sont immédiatement cuits et consommés, car il serait impossible de les conserver sans qu'ils ne se corrompent. Les chairs sont simplement découpées et suspendues pour être cuites et consommées le jour suivant.

(12) Ecorce de l'arbre Elizabetha princeps réputée pour son épaisseur et sa dureté.

(13) Piment rouge brika a (Capsicum frutescens), condiment fort apprécié par les Yānomamë.

(14) De nombreux groupes entourant les Yānomamë utilisaient des sarbacanes pour la chasse et la guerre. Parmi ces groupes, seuls subsistent les Ye'kuana (Caribes) dont les sarbacanes kurata (Arthrostylidium schomburgkii) étaient réputées dans toute la région de l'Orénoque et du Rio Branco (voir de Civrieux 1980 : Introduction et Ramos 1980 : 82).

(15) On retrouve cet usage de la fumée de piment dans la littérature consacrée à la guerre chez les anciens Tupi du Brésil (Fernandes 1970 : 27-28).
Voir par ailleurs un épisode identique dans un mythe tukuna (Lévi-Strauss 1966 : 335 - 336).

7 - Les épouses pétrifiées (1)

(réclusion pubertaire conjugale et métamorphoses)

D'autres Yãnomamë se sont métamorphosés aux premiers temps. C'était dans cette direction, à un endroit nommé Thuwëiyẽkë (2), au-delà des sources de la rivière Wakatha u (3), proche de l'Orénoque.

Un homme et ses deux épouses s'étaient joints à une expédition de cueillette de longue durée (4). Ils voyageaient en forêt bien que la plus jeune femme vînt d'avoir ses premières règles. Son mari l'avait fait sortir de son enclos de réclusion pour voyager.

En chemin, les deux épouses, qui étaient des soeurs (5), s'étaient arrêtées dans une petite clairière. Elles étaient assises sur le sol l'une à côté de l'autre et l'aînée épouillait la cadette (6).
Leur mari était parti chasser en dehors du chemin.

Le temps se couvrait (7). Les autres femmes commençaient à se remettre en route. Les deux soeurs restaient assises en poursuivant leur épouillage. Leur mère les exhorta à se presser :
- "Hâtez-vous ! Nous voulons arriver au plus vite au site de notre campement forestier !".

Mais elles ne répondirent pas. Elles avaient commencé à se changer en pierre, leur arrière-train fiché dans le sol. Leurs compagnes tentèrent de les faire se mouvoir sans y parvenir, malgré tous leurs efforts.

Elles les tirèrent par les bras, mais leurs bras cédèrent l'un après l'autre. Elles tentèrent de les dégager du sol en s'aidant de haches. Elles n'y parvinrent pas non plus. Leur mère se mit à pleurer :
- "Mes filles ! yaiyo ! yaiyo ! yaiyo !".

Les deux soeurs devinrent ainsi deux montagnes accolées, l'une en surplomb de l'autre, comme l'aînée surplombait sa cadette en l'épouillant.
C'est maintenant la montagne Thuwëiyẽkë que l'on peut voir près de la rivière Amathau (8).

Pendant ce temps, leur mari était à la poursuite d'une bande de singes. Il les chassait à la sarbacane avec des fléchettes en bois de palmier (9). Il commença à les tuer. Il en tua de plus en plus mais les singes, métamorphosés par son état menstruel (10), ne cessaient d'affluer vers lui de toutes parts en vociférant furieusement.

Ses fléchettes diminuaient peu à peu mais les singes l'encerclaient de plus en plus. Il en tombait beaucoup "bro ! thou ! bro ! thou !" mais il y en avait toujours plus ; des bandes de singes yōkoshi, de singes wisha, de singes basho, de singes iro, de singes yārimi (11). Agressifs, ils ne cessaient de descendre vers lui en criant : "a ē a ē a ē !...".

Puis il n'eut plus de fléchettes. Les singes furieux parvinrent alors jusqu'à lui et le saisirent par les bras pour l'entraîner avec eux dans les arbres. Ils le halèrent dans les branchages tandis qu'il commençait à se transformer lui-même en singe.

Ils s'emparèrent également de sa sarbacane et la lui fichèrent dans le bas des reins pour lui en faire une queue : "koshiiiii !".
Bien qu'il se soit métamorphosé en singe, sa peau restait lisse, car c'était à l'origine un Yānomamë.
Ils l'entraînèrent très loin dans les arbres dans une montagne ; dans la montagne Sherekɨkë, aux sources de la rivière Wakathau. Il y a toujours beaucoup de singes dans cette montagne (12).

C'était un Yānomamë mais il imitait les singes grimpant de branches en branches en poussant des cris de singe basho : "hë ! hë ! hë ! hë !".
Il s'en fut vivre avec les singes à cause de la menstruation de sa jeune épouse.

NOTES

(1) Ce texte a été rédigé à partir de deux versions de ce mythe dues au même informateur que celui des récits 1 à 4 supra et d'explications fournies, à l'écoute des enregistrements, par son fils aîné.
On en trouvera deux courtes versions yanōmamɨ in Lizot 1975a : 73, mais pas de version sanɨma.

(2) Nom d'une montagne qui signifie "sang de femme".

(3) C'est la rivière Catrimani, affluent important de la rive droite du Rio Branco au Brésil.

(4) Sur ces expéditions de cueillette collectives de longue durée (waimë huu ou yanomuāɨ), voir supra Ch. I.

(5) La polygamie sororale est fort appréciée des maris yānomamë qui y voient le meilleur moyen d'éviter des conflits incessants entre co-épouses et la rupture d'une des unions qui en découle habituellement.

(6) L'épouillage est une marque d'affection féminine, appréciée des proches parents.

(7) L'association entre obscurité, humidité et menstruation est constante dans les représentations yānomamë (cf. supra Ch. XIII).

(8) Un petit affluent des sources de l'Orénoque.

(9) rihumakë : fléchettes taillées dans le pétiole ligneux du palmier krɨbɨsikë (Iriartella ventricosa). Sur les sarbacanes dans la mythologie yānomamë, cf. supra mythe 6 note 14 p. 766 ; voir également l'usage de sarbacanes et de fléchettes en bois de palmier par les sorciers okabë (supra Ch. IX pp. 284-285).

(10) Les singes sont rendus furieux par "l'odeur menstruelle" de l'époux (riya yɨbɨsibëriha). Sur l'état menstruel partagé par le mari dans la réclusion pubertaire conjugale, cf. supra Ch. XIII pp. 590-598.

(11) Il s'agit des cinq principaux types de singes chassés par les Yānomamë ; respectivement : Callicebus torquatus, Chiripotes satanas chiripotes, Ateles belzebuth, Alouatta seniculus et Cebus apella.

(12) Mais on dit que si l'on veut chasser ces singes, on se trouve plongé dans l'obscurité et qu'une pluie incessante se met à tomber dès que l'on fixe ses pointes de flèches (cf. supra note 7 de ce mythe).

8 - L'amant desséché (1)

(copulation et première menstruation)

Yaori (2) était un grand chasseur. Il revenait d'une chasse henimu (3) chargé d'une grande quantité de gibier. Une jeune fille récemment menstruée était recluse dans l'habitation. Sa mère était partie puiser de l'eau à la rivière pour cuire le gibier.

Yaori, profitant de son absence, s'introduisit dans la hutte menstruelle. La jeune fille était étendue dans son hamac, le corps droit, les poings fermés soutenant ses seins (4). Elle se tenait ainsi immobile depuis longtemps.

Il lui écarta les jambes et la pénétra : "kosho !". Elle était vierge. Il la déflora et se sentit envahi par une effrayante chaleur. Son vagin sanglant dégageait une chaleur puissante (5). Il jouit et il se dessécha immédiatement.

Yaori était un grand chasseur. Il tuait beaucoup de toucans et il ornait ses brassards de leurs queues (6). Mais après avoir "mangé" cette jeune fille menstruée (7), ses chairs se desséchèrent ; il devint très maigre et se recroquevillait sur lui-même frissonnant de froid.

Il ne quittait plus la proximité de son foyer effrayé par la froide humidité de la forêt (8). Il ne pouvait plus se déplacer. Sa mère devait le porter sans arrêt sur le haut de sa hotte.

Sa faim de gibier augmenta et bien qu'il fût un adulte, il ne cessait de pleurnicher.
Sa mère lui proposait des morceaux de viande, mais il s'entêtait à les refuser :
- "Veux-tu la tête ?"
- "Non ! Je veux l'aile !"
- "Veux-tu l'aile ?"
- "Non ! Je veux la poitrine !"
- "Mais que préfères-tu donc enfin ! Veux-tu le cou ?"
- "Non ! Je veux la tête !"

Il ne cessait ainsi de contrarier sa mère d'un ton geignard.

Ses bras et ses jambes étaient très maigres. Sa mère devait le porter sans arrêt. Elle était exaspérée par ses plaintes incessantes. Bien qu'il fût un adulte, il pleurnichait à tout propos. Sa mère finit par se mettre en colère. Elle était lasse de le porter sur ses épaules et de l'entendre (9). Elle finit par lui briser les reins : "krayi !".

Yaori avait été trop avide de copuler. Il déflora une jeune fille durant sa première menstruation. C'est cela qui l'a fait se dessécher bien qu'il fût un grand chasseur ; ce sont les effluves de la chaleur de son sang.

NOTES

(1) Ce texte a été rédigé à partir d'une version unique de ce mythe contée par le même informateur que les récits 1, 2, 3, 4 et 7 supra.
Aucune version yanōmamɨ ou sanɨma de ce mythe n'a été publiée. Il est diffusé sur l'ensemble de la région étudiée (de Tootobi à Couto de Magalhães) où nous en avons recueilli quatre versions extrêmement proches.

(2) Yaosi est l'ocelot Leopardus pardalis (yao en yanōmamɨ : Lizot 1975b : 98). Le nom de Yaori vient de Yao- ("ocelot") + -ri ("mythologique C'est ici l'archétype du chasseur émérite.

(3) Voir supra Ch. XII.3 pp. 440-443 sur la chasse cérémonielle henimu qui précède les cérémonies funéraires intercommunautaires reahū.

(4) Voir supra Ch. XIII notre description des prescriptions du rite de puberté féminin yɨbɨmu (pp. 573-584).

(5) Le sang est associé à la chaleur du corps. Les Yānomamë disent que les vieillards, les incestueux (considérés comme exsangues) et les femmes stériles (non menstruées) ont un corps froid.

(6) L'excellence des chasseurs a généralement pour indice le nombre de dépouilles d'oiseaux, et notamment de petits oiseaux, qui figurent parmi leurs ornements cérémoniels.

(7) Dans le mythe précédent, la consommation de la jeune fille menstruée (yɨbɨ wai) était effective ; elle est ici métaphorique.

(8) Lorsqu'un jeune homme reste trop souvent près de son feu, on dit en plaisantant : bei a hwërayoma thuwë na moko warenɨ ! :

(suite 8) "Il s'est desséché après avoir mangé le vagin d'une jeune fille pubère !".
On dit également des mauvais chasseurs qu'ils sont des yahitheribë, ici dans le sens de : "habitants de la maison", qui ne pensent qu'à demeurer dans la maison collective pour copuler sans arrêt.
On met également souvent en garde les jeunes gens contre la tentation de "manger le vagin" des jeunes filles récemment menstruées : wa oshe shoa... yɨbɨ thë wari tëhë wa hwëatikorayu ! : "Tu es encore jeune... si tu copules avec une jeune fille menstruée, tu te desséchéras !".

(9) Yaori, le grand chasseur, est devenu sous l'effet de la chaleur du sang menstruel, une sorte de vieillard retombé en enfance.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Acuna, C. de :
(1641) 1859
Nuevo descubrimento del Gran Rio de las Amazonas, Expeditions into the valley of the Amazon, Markham C. (ed.), Hakluyt Society n° 24, London.

Adonias, I. :
1963
A cartografia da região amazônica, 2 volumes, CNPq-INPA, Rio de Janeiro.

Agostinho, P.
1974
Kwarí p. Mito e ritual no Alto Xingu, EPU-EDUSP, Sao Paulo.

Albert, B. :
1976
The Yanomam of the Catrimani valley : a reassessment of their social organization, ms. 48 p., Université de Brasilia.

Albert, B. :
1977
Réifications généalogiques et théories indigènes de la reproduction sociale : le cas Yanomam, ms. 25 p., Université de Paris-X.

Albert, B. :
1980-81
"Brésil. Les événements de 1980", Journal de la Société des Américanistes, tome LXVII, pp. 421-426.

Albert, B. :
1982
"Campagne pour la création du "Parc indigène yanomami"", Journal de la société des Américanistes, tome LXVIII, pp. 228-231.

Albert, B. :
1983
"La situation des Yanomami au Brésil (mars 1982-mai 1983)", Journal de la société des Américanistes, tome LXIX, pp. 185-187.

Albert, B. :
1984a
L'interprétation traditionnelle de la maladie chez les Yanomamë (sous-groupe yanomami), ms., 224 p., CCPY.

Albert, B. :
1984b
"Les Yanomami du Brésil : droits territoriaux et assistance sanitaire (mai 1983-octobre 1984)", Journal de la Société des Américanistes, tome LXX, pp. 185-190.

Albert, B. and C. Zacquini (CCPY) :
1979
"Yanomami Indian Park : proposal and justification", in : Yanoama in Brasil 1979, International Work Group for indigenous Affairs Document n° 37, pp. 99-170,IWGIA, Copenhagen.

Albright S. :
1965
"Aykamtheli higher-level phonology", Anthropological linguistics, vol. 7, n° 7, pp. 16-22.

Albright, S. :
1970
"Kind of knowledge, information source, location and time in Shirishana predicates", Seminar papers series, paper n° 1, California State College, Fullerton.

Alès, C. et J. Chiappino :
1982
"Approche de la maladie et de la thérapie chamanique chez les Yanomami (Vénézuéla)", Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines, vol. XVIII, n° 4, pp. 531-542.

Anatolini, G. e S. Sabatini (eds.) :
sd.
La terra e' degli Indios, Centro di Appoggio al Parco Yanomami, Roma.

Anderson, A.B. :
1977
"Os nomes e usos de palmeiras entre uma tribo de Indios Yanomama", Acta Amazonica, Ano VII, n° 1, pp.5-13, INPA.

Arcand, B. :
sd.
A contribution to Cuiva ethnography, Unpublished PhD Thesis, University of Cambridge.

Aron, R. :
1967
Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard, Paris.

Arvello-Jimenez, N. :
1971
Political relations in a tribal society : a study of the Ye'kwana Indians of Venezuela, Cornell University Latin American Program Dissertation Series, n° 31.

Arvello-Jimenez, N. (ed.) :
1983
La Reserva de Biosfera Yanomami : una autentica estrategia para el ecodesarrolo nacional, Instituto Venezolano de Investigaciones Cientificas, Caracas.

Augé, M. :
1974a
"Présentation. Dieux et rituels ou rituels sans dieux ?" in : Anthropologie religieuse. Textes fondamentaux, Middleton, J. (ed.), pp. 9-36, Larousse, Paris.

Augé, M. :
1974b
"Les croyances à la sorcellerie", in : La construction du monde. Religion, représentations, idé ologies, sous la direction de M. Augé, Maspéro, Paris.

Augé, M. :
1975
Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire, Hermann, Paris.

Augé, M. :
1977
Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort, Flammarion, Paris.

Augé, M. :
1979
Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie, Hachette, Paris.

Augé, M. :
1984
"Ordre biologique, ordre social ; la maladie, forme élémentaire de l'événement", in: Le sens du mal. Anthropologie,

histoire, sociologie de la maladie, Augé, M. et C. Herzlich (eds.), pp. 35-91, Editions des Archives Contemporaines, Paris.

Avila, J.B. de e J. de S. Campos :
1959
"Observaçao de um accampamento de Indios Padauari e Paquidari", Boletin da Sociedade de Geografia de Lisboa, serie 77, n° 7-9, pp. 259-272.

Balandier, G. :
1967
Anthropologie politique, Presses Universitaires de France, Paris.

Barandiaran, D. de :
1965
"Mundo espiritual y shamanismo Sanema", Anthropologica, n° 15, pp. 1-28.

Barandiaran, D. de :
1966
"La fiesta del Pijiguao entre los Indios Waika", El Farol, Ano XXVIII, n° 219.

Barandiaran, D. de :
1967
"Vida e muerte entre los Indios Sanema-Yanoama", Anthropologica, n° 21, pp. 3-65.

Barandiaran, D. de y Aushi Walalam :
1974
Los hijos de la luna. Monografia sobre los Indios Sanema-Yanoama, Editorial Arte, Caracas.

Barbosa Rodrigues, J. :
1885
Rio Jauapery. Pacificaçaõ dos Crichanas, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.

Barker, J. :
1955
"Guaica burial customs in "The Headwaters"", Venezuelan Field Papers, n° 6, New Tribes Mission.

Barker, J. :
1979
"Une grammatica tecnica de la lengua Shamathari", Boletin Indigenista Venezolano, tomo XVIII, n° 15, pp. 194-226.

Barnes, J. :
1962
"African models in New Guinea Highlands",Man, n° 62, pp. 5-9.

Bateson, G. :
(1936) 1971
La cérémonie du Naven, Editions de Minuit, Paris.

Baudrillard, J. :
1976
L'échange symbolique et la mort, Gallimard, Paris.

Becher, H. :
(1957a) 1958
"Un viaje de investigacion por los Rios Demini y Araca (Brasil)", Trabajos y Conferencias, Seminario de Estudios Americanistas, II, 3, pp. 149-160, Faculdad de Filosofia y Letras, Madrid.

Becher, H. :
1957b
"Die Yanonami (Ein Beitrag zur Frage der Völkergruppierung zwischen Rio Branco, Uraricuéra, Serra Parima und Rio Negro)", Wiener Völkerkundliche Mitteilungen, Jahrgang 5, nr. 1, pp. 13-20.

Becher, H. :
1959
"Algumas notas sobre a religiaõ e a mitologia dos Surara", Revista do Museu Paulista, n.s., vol. XI, pp. 99-107.

Becher, H. :
1960
"Die Surara und Pakidai : zwei Yanonami stammë in nordwestbrasilien", Mitteilungen aus dem Museum fur Völkerkunde in Hamburg, XXVI, Kommisionsverlag Cram, De Gruyter & Co, Hamburg.

Becher, H. :
1968
"Endocanibalismo yanomami",Actas y Memorias, XXXVII° Congresso Internacional de Americanistas, Buenos Aires.

Becher, H. :
1971-73
"Yanomami-ergebnisse meiner völkerkundlichen Amazonas expedizion marz-nov. 1970", Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Americanische Ethnologie und Urgeschischte, Band IV, Heft 1.

Becher, H. :
1974
Poré Perimbo. Einwirkungen der lunaren mythologie auf den lebenstil von drei Yanomami stammen : Surara, Pakidai und Ironasitheri, Volkerkundliche Abhandlungen, Band VI,Hannover.

Becher, H. :
1976
"Moon and reincarnation : anthropogenesis as imagined by the Surara and Pakidai Indians of north-west Brazil", in: The realm of the extra-human, ideas and actions, Bharati, A. (ed.), pp. 339-345, Mouton, The Hague.

Becher, H. :
1979
"As representações do Além e da alma dos Indios Yanomami no Brasil noroeste", Indiana, n° 5, pp. 299-305.

Biocca, E. :
1966
Viaggi tra gli Indi. Alto Rio Negro-Alto Orinoco, vol. II et III : Yanoama, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.

Biocca, E. :
1968
Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens, Plon, Paris.

Birraux, P. :
sd.
Yanomami da regiaõ do Parimi u e do Buutha u, ms. 26 p., Fonds National de la Recherche - Suisse.

Bohannan, P. (ed.) :
1967
Law and Warfare. Studies in the Anthropology of conflict, The Natural History Press, New York.

Borgman, D.M. :
1976
Grammatica pedagogica sanuma, Missaõ Evangélica da Amazonia, Boa Vista.

Borgman, D.M. and S. Cue :
1963
"Sentence and clause types in central Waika (Shiriana)", International Journal of American Linguistics, vol. 29, n° 3, pp. 222-229.

Borgman, D.M., S. Cue, S. Albright, M. Seeley and J.E.Grimes:
1965
"The Waikan languages", Anthropological Linguistics, vol. 7, n° 7, pp. 1-4.

Bourdieu, P. :
1972
Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle, Librairie Droz, Genève.

Brinton, D.G. :
1891
The american race : a linguistic classification and ethnographic description of the native tribes of North and South America, N.D.C. Hodges, New York.

Brooks, E., R. Fuerst, H. Hemming and F. Huxley :
1973
Tribes of the Amazon basin in Brazil 1972. Report for the Aborigines Protection Society, Charles Knight & Co Ltd, London.

Butt Colson, A.J. :
1976
"Binary oppositions and the treatment of sickness among the Akawaio", in: Social anthropology and medicine, Loudon, J. (ed.), ASA Monograph n° 13, pp. 422-499, Academic Press, New York.

Carneiro da Cunha, M. :
1977
"Espace funéraire, eschatologie et culte des ancêtres : encore le problème des paradigmes africains", in : Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, vol. II, pp. 277-295, Paris.

Carneiro da Cunha, M.
1978
Os mortos e os Outros. Uma analise do sistema funerario e da noção de pessoa entre os Indios Kraho, Editora Hucitec, São Paulo.

Carneiro da Cunha, M. :
1979
"De amigos formais e pessoa ; de companheiros, espelhos e identidades", in : A construção da pessoa nas sociedades indigenas brasileiras, Seeger, A., R. Da Matta e E.B. Viveiros de Castro (eds.), Boletim do Museu Nacional, Nova Serie n° 32, pp. 31-39.

Caulin, P.A. :
(1779) 1966
Historia corographica natural y evangelica de la Nueva Andalucia, provincias de Cumana, Guayana y vertientes del Rio Orinoco, réédité in : Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, vol. 81, Caracas.

Chaffanjon, J. :
1889
L'Orénoque et le Caura : relation de voyages exécutés en 1886-1887, Librairie Hachette, Paris.

Chagnon, N.A. :
1966
Yanomamö warfare : social organization and marriage alliance,

Unpublished PhD thesis, University of Michigan.

Chagnon, N.A. :
1967
"Yanomamö the Fierce People", Natural history, vol.LXXVI,n°1, pp. 22-31.

Chagnon, N.A. :
1968a
Yanomamö the fierce people, Holt, Rinehart and Winston, New York.

Chagnon, N.A. :
1968b
"The culture ecology of shifting (pioneering) cultivation among the Yanomamö indians", in : Proceedings of the 8th Congress of anthropological and ethnographical sciences, vol. III : 249-255, Tokyo and Kyoto.

Chagnon, N.A. :
1968c
"Yanomamö social organization and warfare", in: The anthropology of armed conflict and agression, Fried, M., M. Harris and R. Murphy (eds.), pp. 109-159, The Natural History Press, New York.

Chagnon, N.A. :
1968d
"The feast", Natural History, n° 77, pp. 34-41.

Chagnon, N.A. :
1974
Studying the Yanomamö, Holt, Rinehart and Winston, New York.

Chagnon, N.A. :
1976
"Yanomamö the True People", National Geographic, vol. 150, n° 2, pp. 210-223.

Chagnon,N.A., J.V.Neel, L.Weitkamp, H.Gershowitz and M.Ayres:
1970
"The influence of cultural factors on the demography and pattern of gene flow from the Makiritare to the Yanoama Indians", American Journal of Physical Anthropology, vol. 32, n° 3, pp. 339-349.

Chagnon, N.A., M. Flinn and T. Melancon :
1979
"Sex-ratio variation among Yanomamö Indians",in: Evolutionary biology and human social behavior : an anthropological perspective, Chagnon, N.A. and W. Irons (eds.), pp. 290-320, Duxbury Press, North Scituate.

Chagnon, N.A. and R.B. Hames :
1979
"Protein deficiency and tribal warfare in amazonia : new data", Science vol. 203, n° 4383, pp. 910-913.

Chagnon, N.A. and R.B. Hames :
1980
"La "hypothesis proteica" y la adaptacion indigena a la cuenca del Amazonas : una revision critica de los datos y la teoria", Interciencia, vol. 5, n° 6, pp. 346-358.

Chagnon, N.A. and T.F. Melancon :
1983
"Epidemics in a tribal population",in :The impact of contact: two Yanomamö case studies, published as Cultural Survival Report n° 11 and Working Paper on South American Indians n°6, pp. 53-78, Cultural Survival, Cambridge.

Chaumeil, J.P. :
1983
Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Chesnais, J.C. :
1981
Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours, Editions Robert Laffont, Paris.

Civrieux, M. de :
1980
Watunna. An Orinoco creation cycle, North Point Press, San Francisco.

Clastres, H. :
1968
"Rites funéraires Guayaki", Journal de la Société des Américanistes, tome LVII, pp. 63-72.

Clastres, H. :
1972
"Les beaux-frères ennemis. A propos du cannibalisme Tupinamba", Nouvelle revue de psychanalyse, n° 6, pp. 71-82.

Clastres, H. et J. Lizot :
1978
"La part du feu. Rites et discours de la mort chez les Yanōmamɨ", Libre, n° 3, pp. 103-133.

Clastres, P. :
1968
"Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay-Brésil)", Journal de la Société des Américanistes, tome LVII, pp. 8-61.

Clastres, P. :
1972
Chronique des Indiens Guayaki, Plon, Paris.

Clastres, P. :
1974
La société contre l'Etat, Editions de Minuit, Paris.

Clastres, P. :
1980
Recherches d'anthropologie politique, Editions du Seuil, Paris.

Cocco, L :
1970
"Mitos de los Indios Yanomamö", Venezuela Misionera, n° 32, Caracas.

Cocco, L. :
1972
Iyewei-teri. Quince anos entre los Yanomamös, Escuela Tecnica Popular Don Bosco, Caracas.

Cocco, L. :
1975
Parima. Dove la terra non accoglie i morti, Libreria Ateneo Salesiano, Roma.

Codazzi, A. :
1841
Resumen de la geografia de Venezuela, Impr. de H. Fournier y Ca, Paris.

Colchester, M. :
1980
Myth and legends of the Sanema, ms. 194 p. (To be published in Anthropologica).

Colchester, M. :
1982
The economy, ecology and ethnobiology of the Sanema Indians of Southern Venezuela, Unpublished PhD Thesis, Oxford University.

Colchester, M. :
1983 .
The venezuelan Ninam (north-eastern Yanoama), their health and survival, ms. (To be published in a forthcoming ARC/SI/WGIA Document).

Colchester, M. :
1984a
Yanoama population location (Unpublished Map).

Colchester, M. :
1984b
"Rethinking Stone Age Economics : Some Speculations concerning the pre-columbian Yanoama economy",Human ecology, vol.12,n°3,pp.291-314.

Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY) :
1982
Relatorio Yanomami 82/situação de contato e saude/recomendações para a criação e estructuração do parque indigena, CCPY, São Paulo.

Condominas, G. :
1980
L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est. Flammarion, Paris.

Conklin, H.C. :
(1964) 1969
"Ethnogenealogical method", in : Cognitive Anthropology, Tyler, S.A. (ed.), pp. 93-122, Holt, Rinehart and Winston, New York.

Coppet, D. de :
1968
"Pour une étude des échanges cérémoniels en Mélanésie", L'Homme, vol. VIII, n° 4, pp. 45-47.

Coppet, D. de :
1970
"Cycles de meurtres et cycles funéraires : esquisse de deux structures d'échange", in : Echange et communication. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss, pp. 759-781, Mouton, La Haye.

Coudreau, H.A. :
1886-87
La France équinoxiale, 2 volumes, Challamel Aîné, Paris.
(t. 1 : Etudes sur les Guyanes et l'Amazonie, 1886 ; t. 2 : Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie, 1887).

Cowgill, V.M. :
1962
"An agricultural study of the southern Maya Lowlands", American Anthropologist, n° 64, pp. 273-286.

Crocker, J.C. :
1977a
"Les réflexions du soi (The mirrored self)", in : L'Identité. Séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss, pp. 157-179, Grasset, Paris.

Crocker, J.C. :
1977b
"Why are the Bororo matrilineal ?" in :Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, vol. II, pp. 245-258, Paris.

Cruxent, J.M. :
1953
"Indios Waika : incineracion de cadaveres", Boletin Indigenista Venezolano, Ano I, tomo I, n° 1, pp. 149-150.

Da Matta, R. :
1975
Um mundo dividido. A estrutura social dos Indios Apinayé, Editora Vôzes, Petropolis.

Davis, S.H. :
1976
The geological imperative : anthropology and development in the Amazon basin of South America, Anthropology Resource Center (ARC), Cambridge.

Descola, P. et J.L. Lory :
1982
"Les guerriers de l'invisible. Sociologie comparative de l'agression chamanique en Papouasie Nouvelle-Guinée (Baruya) et en Haute Amazonie (Achuar)", L'Ethnographie, tome LXXVIII, n° 87-88, pp. 85-109.

Dias de Aguiar, B. :
1940
"Trabalho da Comissão Demarcadora de Limites nas Fronteiras da Venezuela e Guiana britannica e neerlandesa de 1930 à 1940",in:Anais do IX Congresso Brasileiro de Geografia, vol. II, pp. 204-375, Rio de Janeiro.

Dias de Aguiar, B. :
1944
"Geografia amazônica : nas fronteiras do norte (1930-40)" Revista brasileira de Geografia, vol. 6, n° 3, pp. 19-38.

Diniz, E.S. :
1969
"Aspectos das relaçoes sociais entre os Yanomamö do Rio Catrimani", Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Antropologia, n° 39.

Dumont, J.P. :
1977
"Le sens de l'espace chez les Panaré", in : Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, vol. II, pp. 47-53, Paris.

Dumont, J.P. :
1978
The Headman and I. Ambiguity and ambivalence in the field-working experience, University of Texas Press, Austin.

Dumont, L. :
1970
Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes, Gallimard, Paris.

Dumont, L. :
1975
Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud, et en Australie, Mouron, La Haye.

Eibl-Eibesfeldt, I. :
1976
Par-delà nos différences, Flammarion, Paris.

Eibl-Eibesfeldt, I. :
1979
L'Homme programmé, Flammarion, Paris.

Emiri, L. :
1981
Gramatica pedagogica da lingua Yãnomamë, ms., 76 p., Missão Catrimani.

Evans-Pritchard, E.E. :
(1937) 1972
Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé, Gallimard, Paris.

Fernandes, F. :
1970
A função social da guerra na sociedade Tupinamba, Livraria Pioneira Editora e Editora Universidade de Sao Paulo, Sao Paulo.

Ferreira Reis, A.C. :
1940
Lobo d'Almada. Um estadista colonial, Imprensa Publica, Manaus.

Ferreira Reis, A.C. :
1943
"En las selvas del Demini", Revista Geografica Americana, vol. XX.

Ferreira Reis, A.C. :
1944
"As cabaceiras do Orinoco e a fronteira brasileira-venezuelana, Revista brasileira de Geografia, vol. 4, n° 2, pp. 93-105.

Forno, M. :
1966a
"I Guaica, attivita economiche", L'Universo, vol. XLVI, n° 3, pp. 455-476.

Forno, M. :
1966 b
"I.Guaica, vita sociale", L'Universo, vol. XLVI, n° 6, pp. 907-936.

Fortune, R.F. :
(1932) 1972
Sorciers de Dobu. Anthropologie sociale des insulaires de Dobu dans le Pacifique, Maspero, Paris.

Fox, R :
(1967) 1972
Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance, Gallimard, Paris.

Fredlund, E.V. and V. Dyke :
1976
"Measuring marriage preference", Ethnology, vol. 15, n° 1, pp. 35-45.

Fuentes, E. :
1980
"Los Yanomami y las plantas silvestres", Antropologica,n° 54, pp. 3-138.

Fundação Nacional do Indio (FUNAI)
1984
Terra indigena yanomami ; Documentos, D.P.I.-FUNAI, Brasilia.

Giacone, A. :
1976
Trentacinque ani fra le tribu del Rio Vaupes (Amazzonia Brasile), Libreria Ateneo Salesiano, Roma.

Gilij, F.S. :
1780-84
Saggio di storia americana..., 4 volumes, Luigi Perego Erede Salvioni, Roma.

Gillin, J. :
1948
"Tribes of the Guianas and the left Amazon tributaries", in: Handbook of South American Indians, vol. 3, pp. 799-820, Smithsonian Institution, Washington.

Godelier, M. :
1978
"La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologie", L'Homme, tome XVIII, n° 3-4, pp. 155-188.

Good, K.R. :
1981
"Estableciendo los primeros contactos con nuevos grupos Shamathari, Yanōmamɨ del Sur", Boletin Indigenista Venezolano, tomo XX, n° 17, pp. 45-52.

Good, K.R. :
1982
Limiting factor in amazonian ecology, Paper delivered at the meetings of the American Anthropological Association, Washington, D.C.

Goodenough, W. :
1970
Description and comparison in cultural anthropology, Aldine Publishing Company, Chicago.

Greenberg, J. :
(1956) 1959
"Linguistic classification of South America" in : Steward, J.H. and L.C. Faron, Native Peoples of South America, p. 22, Mc Graw-Hill, New York.

Gregor, T. :
1977
Mehinaku. The drama of daily life in a brazilian indian village, The University of Chicago Press, Chicago.

Grenand, P. et F. Grenand :
1982
"La médecine traditionnelle des Wayãpi", Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines, vol. XVIII, n° 4, pp. 561-567.

Gross, D.R. :
1975
"Protein capture and cultural development in the Amazon basin", American Anthropologist, n° 77, pp. 526-549.

Gross, D.R. :
1982
"Proteina y cultura en la Amazonia : una segunda revision", Amazonia Peruana, vol. III, n° 6, pp. 127-144.

Guiart, J. :
1971
Clefs pour l'Ethnologie, Editions Seghers, Paris.

Guidieri, R. :
1980
La route des morts, Editions du Seuil, Paris.

Hames, R.B. :
1979
"A comparison of the efficiencies of the shotgun and the bow in neotropical forest hunting", Human ecology, vol. 7, n° 3, pp. 219-252.

Hames, R.B. :
1980
"Game depletion and hunting zone rotation among the Ye'kwana and Yanomamö of Amazonas, Venezuela", in : Studies in hunting and fishing in the Neotropics, Working Papers on South American Indians, n° 2, Hames, R.B. Issue editor ; Kensinger K.M. series editor, Bennington College, Bennington.

Hames, R.B. :
1983a
"The settlement pattern of a Yanomamö population bloc : a behavioral ecological interpretation", in : Adaptive responses of native Amazonians, Hames, R.B. and W.T. Vickers (eds.), pp. 393-427, Academic Press, New York.

Hames, R.B. :
1983b
"Monoculture, polyculture and polyvariety in tropical forest swidden cultivation", Human ecology, vol. 11, n° 1, pp.13-34.

Hames, R.B. and W.T. Vickers :
1982
"Optimal diet breadth and hunting image : examples from the Siona-Secoya, Ye'kwana and Yanomamö", American Ethnologist, vol. 9, n° 2, pp. 358-378.

Hames, R.B. and W.T. Vickers :
1983
"Introduction", in : Adaptative responses of native Amazonians, Hames, R.B. and Vickers W.T. (eds.), pp. 1-26, Academic Press, New York.

Hanbury-Tenison, R. :
1982
Yanomami. Aborigines of the Amazon Rain Forest, (conseiller scientifique : B. Albert), Time Life Books, London.

Harner, M.J. :
1968
"Technological and social change among the eastern Jivaro", in : Actas y Memorias, XXXVII Congresso Internacional de Americanistas, vol. I, pp. 363-388, Buenos-Aires.

Harris, D.R. :
1971
"The ecology of swidden cultivation in the upper Orinoco rain forest, Venezuela", Geographical Review, vol. 61, pp. 475-495.

Harris, M. :
1974
Cows, Pigs, Wars and Witches : the riddles of culture, Random House, New York.

Harris, M. :
(1977) 1979
Cannibales et Monarques. Essai sur l'origine des cultures, Flammarion, Paris.

Harris, M. :
1984
"Animal capture and yanomamö warfare : retrospect and new evidence", Journal of Anthropological Research, vol. 40, n°1, pp. 183-201.

Hoehne, F.C. :
1937
Botanica e agricultura no Brasil no seculo XVI, Brasiliana, vol. 71, Editora Nacional, São Paulo.

Holdridge, D. :
1933
"Exploration between the Rio Branco and the Serra Parima", The Geographical Review, vol. XXIII, pp. 372-84.

Huber, O., J.A. Steyermark, G.T. Prance and C. Alès :
1984
"The vegetation of the Sierra Parima, Venezuela-Brazil : some results of recent exploration", Brittonia, vol. 36, n° 2, pp. 104-139.

Hugh-Jones, C. :
1979
From the milk river. Spatial and temporal processes in northwest Amazonia, Cambridge University Press, Cambridge.

Hugh-Jones, S. :
1979
The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia, Cambridge University Press, Cambridge.

Humboldt, A. von :
(1814-1825) 1965
L'Amérique espagnole en 1800 vue par un savant allemand : Humboldt, Calmann-Lévy, Paris.

Huxley, F. :
1960
Aimables Sauvages, Plon, Paris.

Héritier, F. :
1978
"Symbolique de l'inceste et de sa prohibition",in: La fonction symbolique. Essais d'anthropologie, Izard, M. et P. Smith (eds.), pp. 209-243, Gallimard, Paris.

Héritier, F. :
1981
L'exercice de la parenté, Gallimard - Le Seuil, Paris.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatistica (IBGE) :
1970
Territorio de Roraima (Mapa), Fundação IBGE, Rio de Janeiro.

Iteanu, A. :
1983
La ronde des échanges. De la circulation aux valeurs chez les Orokaiva,Editions de la Maison des Sciences de l'Homme,Paris.

Kant, E. :
(1781) 1965
Critique de la raison pure, Presses Universitaires de France, Paris.

Keesing, R. :
1971
"Formalization and the construction of ethnographies", in : Explorations in mathematical anthropology, Kay, P. (ed.), pp. 36-49, MIT Press, Boston.

Keesing, R. :
1980
"Kwaio Fosterage", American Anthropologist, n° 72, pp. 991-1019.

Knobloch, F. :
1967
Die Aharaibu-Indianer in Nordwest- brasilien, Collectanea Instituti Anthropos, vol. 1, St Augustin.

Knobloch, F. :
1975a
"Lungo il Cauaboris (Storia di una missione)", estratto da "Salesianum", anno XXXVII, n° 1, pp. 131-158.

Knobloch, F. :
1975b
"Riten und Gebrauche der Aharaibu", Anthropos, vol. 70, pp. 627-632.

Knobloch, F. :
1977
"Ordem familiar numa aldeia Yanomame", Bolletino CSSMS, n° 7, pp. 4-11.

Koch-Grünberg, T. :
(1917) 1979
Del Roraima al Orinoco, vol. 1, Banco Central de Venezuela, Caracas.

Koch-Grünberg, T. :
1922
"Die völkergruppierung zwischen Rio Branco, Rio Orinoco, Rio Negro und Yapura", Festschrift Eduard Seler : herausgegeben von Walter Lhemann, pp. 205-266, Stuttgart.

Koch-Grünberg, T. :
(1923) 1982
Del Roraima al Orinoco, vol. 3, Banco Central de Venezuela, Caracas.

Koch-Grünberg, T. :
1928
Vom Roraima zum Orinoco, Band IV: Sprachen, Stuttgart.

Kracke, W.H. :
1978
Force and persuasion. Leadership in an Amazonian society, The University of Chicago Press, Chicago.

Kunstadter, P., R. Bulher, F.F. Stephan and C.F. Westoff :
1963
"Demographic variability and preferential marriage patterns", American Journal of Physical Anthropology, vol. 21, n° 4, pp. 511-519.

Kuper, A. :
(1973) 1978
Antropologos e Antropologia, Livraria Francisco Alves Editora S.A., Rio de Janeiro.

Langdon, J.M. :
1974
The Siona medical system : beliefs and behavior, Unpublished PhD Thesis, Tulane University.

Lathrap, D. :
(1968) 1973
"The "hunting" economies of the tropical forest zone of south america : an attempt at historical perspective", in : Peoples and cultures of native South America, Gross, D.R. (ed.) pp.83-95, Natural History Press, New York.

Lathrap, D. :
1970
The Upper Amazon, Praeger, New York.

Lavondès, H. :
1969
Idéologie patrilinéaire et parenté cognatique dans le sud-ouest de Madagascar, ms., 42 p., ORSTOM.

Leach, E.E. :
(1954) 1972
Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie, Maspero, Paris.

Leach, E. :
(1966) 1968
Critique de l'anthropologie, Presses Universitaires de France, Paris.

Lévi-Strauss, C. :
1948
"La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara", Journal de la Société des Américanistes, N.S. tome XXXVII, pp. 1-131, Paris.

Lévi-Strauss, C. :
1955
Tristes Tropiques, Plon, Paris.

Lévi-Strauss, C. :
1958
Anthropologie structurale, Plon, Paris.

Lévi-Strauss, C. :
1962a
Le totémisme aujourd'hui, Presses Universitaires de France, Paris.

Lévi-Strauss, C. :
1962b
La pensée sauvage, Plon, Paris.

Lévi-Strauss, C. :
1964
Le cru et le cuit, Plon, Paris.

Lévi-Strauss, C.
1966
Du miel aux cendres, Plon, Paris.

Lévi-Strauss, C. :
1967
Les structures élémentaires de la parenté, Mouton, La Haye.

Lévi-Strauss, C. :
1968
L'origine des matières de table, Plon, Paris.

Lévi-Strauss, C. :
1971
L'Homme nu, Plon, Paris.

Lévi-Strauss, C. :
1984
Paroles données, Plon, Paris.

Lhermilier, A. et Lhermilier, N. :
1975
Vie économique et sociale d'une unité familiale yanōmamɨ, Mémoire de l'EHESS.

Lizot, J. :
1970
Dictionnaire yanōmamɨ-français, Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France, Paris.

Lizot, J. :
1972
"L'ethnologie du déshonneur", in : Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique, pp. 205-223, Jaulin, R. (ed.), Fayard, Paris.

Lizot, J. :
1975a
El hombre de la pantorilla prenada y otros mitos yanōmamɨ, Monografia de la Fundacion La Salle, n° 21, Fundacion La Salle, Caracas.

Lizot, J. :
1975b
Diccionario yanōmamɨ-espanol, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Lizot, J. :
1976
Le cercle des feux
Editions du Seuil, Paris.

Lizot, J. :
1978
"Economie primitive et subsistance. Essai sur le travail et l'alimentation chez les Yanōmamɨ", Libre, n° 4, pp. 69-109.

Lizot, J. :
1980
"La agricultura yanōmamɨ", Antropologica, n° 53, pp. 3-93.

Lizot, J. :
1984a
"Histoire, organisation et évolution du peuplement yanōmamɨ", L'Homme, tome XXIV, n° 2, pp. 5-40.

Lizot, J. :
1984b
Les Yanōmamɨ centraux, Cahiers de l'Homme, N.s. n° XXII, Editions de l'EHESS, Paris.

Lizot, J. :
1985 (sous presse)
Los Yanōmamɨ (série Los Aborigenes de Venezuela), Fundacion La Salle, Caracas.

Lizot, J. y M.C. Mattei-Muller :
1981
"El sistema fonologico del Yanōmamɨ central", Boletin Indigenista Venezolano, tomo XX, n° 17, pp. 117-143.

Lobo d'Almada, G. :
(1787) 1861
"Descrição relativa ao Rio Branco e seu territorio-ano 1787", Revista do Instituto Historico, Geografico e Etnografico do Brasil, tomo XXIV, pp. 617-683.

Lopes de Araujo, F.X. :
1884
Relatorio da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites Brasil-Venezuela (1879-1884), ITAMARATY, Rio de Janeiro.

Lopes de Souza, B.L. :
1959
Do Rio Negro ao Orinoco. A terra, o homen, Publicação III, Conselho de Proteção aos Indios, Rio de Janeiro.

Lorrain, F. :
1975
Réseaux sociaux et classifications sociales. Essai sur l'algèbre et la géométrie des structures sociales, Hermann, Paris.

Loukotka, C. :
1939
Linguas indigenas do Brasil, Departamento de Cultura, Sao Paulo.

Loukotka, C. :
1968
Classification of South American Indian Languages, Latin American Center Reference Series, vol. 7, University of California, Los Angeles.

Mac Quown, N.A.
1955
"Indigenous languages of Latin America", American Anthropologist, n° 57, pp. 501-570.

Malinowski, B. :
(1922) 1972
Argonauts of the Western Pacific, Routledge and Kegan Paul, London.

Malinowski, B. :
1967
A diary in the strict sense of the term, Preface by V. Malinowska, Introduction by R. Firth, Routledge and Kegan Paul, London.

Mason, J.A. :
1950
"The languages of South American Indians", in : Handbook of South American Indians, vol. 6, pp. 157-317, Smithsonian Institution, Washington.

Matsumoto, Y., K. Fujimoto et R. Tsuda :
1974
Yanomamutachi, Tankenbu Kansai Daigaku, Osaka.

Maybury-Lewis, D. :
1965
"Prescriptive marriage systems", Southwestern Journal of Anthropology, n° 21, pp. 207-230.

Maybury-Lewis, D. :
(1967) 1974
Akwẽ-Shavante society, Oxford University Press, New York.

Maybury-Lewis, D. (ed.) :
1980
Dialectical Societies : the Gê and Bororo of Central Brazil, Harvard University Press, Cambridge.

Melatti, J.C. :
(1968) 1976
"Nominadores e genitores : um aspecto do dualismo Kraho", in: Leituras de etnologia brasileira, Schaden, E. (ed.), pp. 139-147, Companhia Editora Nacional, São Paulo.

Menget, P. :
1977
Au nom des autres. Classification des relations sociales chez les Indiens Txicão du Haut-Xingu (Brésil), Thèse de 3e cycle, E.P.H.E.

Menget, P. :
1984
"Delights and danger : notes on sexuality in the upper Xingu", in : Sexual ideologies in Lowland South America, Working Papers on South American Indians, Kensinger, K.M. (ed.), n° 5, pp. 4-11. Bennington College, Bennington.

Meyer, A.W. :
1956
Pauxiana. Pequeno ensaio sobre a tribo Pauxiana e sua lingua, comparada com a lingua Macuchi, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

Michelena y Rojas, F. :
1867
Exploration official ... desde el norte de la America del Sur... en los anos 1855 hasta 1859, A. Lacroix, Verboeckhoven & Cia, Bruselas.

Migliazza, E.C. :
1964
"Notas sobre a organização social dos Xiriana do Rio Uraricaá", Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Antropologia, n° 22.

Migliazza, E.C. :
1966
"Cultura materiale degli Sciriana-I", Terra Ameriga, n° 7, pp. 3-13.

Migliazza, E.C. :
1967a
"Grupos linguisticos do T.F. de Roraima", in Atas do Simposio sobre a Biota Amazônica, vol. 2, pp. 153-173, Rio de Janeiro.

Migliazza, E.C. :
1967b
"Cultura materiale degli Sciriana - II", Terra Ameriga, n° 8, pp. 9-16.

Migliazza, E.C. :
1970
População indigena, Rio Branco-Orinoco. Mapa e relatorio, Boa Vista.

Migliazza, E.C. :
1972
Yanomama grammar and intelligibility, Unpublished PhD, Indiana University.

Migliazza, E.C. :
1978a
Evidences for Panoan-Yanomama genetic relationship, Paper delivered at the Linguistic Society of America Summer Meeting, Urbana Illinois.

Migliazza, E.C. :
1978b
The integration of the indigenous peoples of the territory of Roraima-Brasil, International Workgroup for Indigenous Affairs Document n° 32, IWGIA, Copenhagen.

Migliazza, E.C. :
1980
"Languages of the Rio Branco-Rio Orinoco region : Current status", Antropologica, n° 53, pp. 95-162.

Migliazza, E.C. :
1982
"Linguistic prehistory and the refuge model in Amazônia",in : Biological diversification in the tropics, Proceedings of the 5th International Symposium for tropical biology, Prance, G.T. (ed.), pp. 497-519, Columbia University Press, New York.

Migliazza, E.C. and J.E. Grimes :
1961
"Shiriana phonology", Antropological Linguistics, vol. 3, n° 6, pp. 31-41.

Ministerio da Aeronautica :
1978
WAC-Carta aeronautica mundial, n° 2948 (Manaus), 2892 (Pico da Neblina), 2893 (Boa Vista), Fundaçao IBGE, Rio de Janeiro.

Mitrani, P. :
1979a
"Essai de systématisation de la pratique médicale Yaruro", in: Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, vol. VI, pp. 373-386, Paris.

Mitrani, P. :
1979b
Salud y enfermedad en la conception Yaruro (Ensayo de antropologia medical), Universidad Catolica Andres Bello, Caracas.

Monod-Becquelin, A. :
1977
Contribution to the study of the Javari in the Xingu culture, ms., 17 p., CNRS-Université de Paris X.

Montgomery, E. :
1970
With the Shiriana in Brazil, Kendall-Hunt, Dubuque.

Murphy, R.F. :
1979
"Lineage and lineality in lowland South America", in:Brazil: anthropological perspectives. Essays in honor of Charles Wagley, Margolis, M.L. and W.E. Carter (eds.), pp. 217-224, Columbia University Press, New York.

Metraux, A. :
1948
"Tribes of the middle and upper Amazon", in : Handbook of South American Indians, vol. 3, pp. 686-712, Smithsonian Institution, Washington.

Nadel, F. :
1951
The foundations of social anthropology, The Free Press, Chicago.

Needham, R. :
1960
"Lineal equations in a two-section system. A problem in the social structure of Mota (Banks Island)", Journal of the Polynesian Society, n° 69, pp. 23-30.

Needham, R. :
1964
"The Mota problem and its lessons", Journal of the Polynesian Society, n° 73, pp. 302-314.

Needham, R. :
1971
"Introduction", in : Rethinking kinship and marriage,Needham, R. (ed.), Tavistock Publications, London.

Needham, R. :
1974
Remarks and Inventions : skeptical essays about kinship, Tavistock Publications, London.

Neel, J.V. et alii :
1972
"Studies on the Yanomama Indians", in : Proceedings of the 4th Congress of Human Genetics, Excerpta Medica, vol. 250, pp. 96-111.

New Tribes Mission :
1980
Diretrizes de levantamento de dados para elaboração de projetos, Missão Tootobi, ms. 12 p.

Nimuendaju, C. :
1942
The Sherente, Frederick Webb Hodge Anniversary Publication, Fund, Los Angeles.

Nimuendaju, C. :
(1943-44) 1982
Mapa etno-historico do Brasil e regiões adjacentes, IBGE, Rio de Janeiro.

Orlove, B.S. :
1980
"Ecological Anthropology", in: Annual Review of Anthropology, vol. 9, pp. 235-273.

Overing Kaplan, J. :
1973
"Endogamy and the marriage alliance : a note on continuity in kindred-based groups", Man, n° 8, pp. 555-570.

Overing Kaplan, K.
1975
The Piaroa a people of the Orinoco basin. A study in kinship and marriage, Oxford University Press, Oxford.

Overing Kaplan, J. :
1977a
"Orientation for papers topics", in : Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, vol. II, pp. 9-10, Paris.

Overing Kaplan, J. :
1977b
"Comments", in : Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, vol. II, pp. 387-394, Paris.

Overing Kaplan, J. :
1981
"Review article : Amazonian Anthropology", Journal of Latin American Studies, vol. 13, part 1 , pp. 151-165.

Overing Kaplan, J. :
1982
The tapir and the anaconda : cosmogony and leadership in Piaroa society, Paper delivered at the Carib political and social organization symposium, 44th International Congress of Americanists, Manchester.

Overing Kaplan, J. :
1984
"Dualism as an expression of difference and danger : marriage exchanges and reciprocity among the Piaroa of Venezuela", in: Marriages practices in Lowland South America, Kensinger,K.M. (ed.), pp. 127-155, Illinois University Press, Urbana.

Perrin, M. :
1979
"Théories et pratiques médicales Goajiro", in : Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, vol. VI, pp. 387-405, Paris.

Perrin, M. :
1982
Antropologos y medicos frente al arte Goajiro de curar, Universidad Catolica Andres Bello, Caracas.

Peters, J.H. :
1971
"Mate selection among the Shirishana", Practical Anthropology, vol 18, n° 1, pp. 19-23.

Peters, J.H. :
1973
The effects of western material goods on the social structure of the family among the Shiriana, Unpublished PhD Thesis, University of Michigan.

Peters, J.H.
1974
"Demography of the Shirishana", Social Biology, vol. 21, n°1, pp. 58-69.

Peters, J.H. :
1982
"Polyandry among the Yanomama Shirishana revisited", Journal of Comparative Family Studies, vol. XIII, n° 1, pp. 89-95.

Peters, J.H., and C.L. Hunt :
1975
"Polyandry among the Yanomama Shirishana", Journal of Comparative Family Studies, vol. VI, pp. 197-207.

Poli, J. :
1970
Habitat, classificação linguistica e estudo fonemico da lingua Korihanatheri, ms., Missão Catrimani.

Polykrates, G. :
1965
"Wawanauetéri. Ein Janonami-stamm nordwesbrasiliens", Folk, vol. 7, pp. 125-152.

Polykrates, G. :
1966-67
"Aus der mythologie der Wawanauetéri und Pukimapueitéri Janonami-stämme nordwestbrasiliens", Folk, n° 8/9, pp. 281-292.

Polykrates, G. :
1966a
"Wawanauéteri. Ein Janonami indianerstämme in nordwestbrasiliens", Naturens Verden, pp. 33-51.

Polykrates, G. :
1966b
"Wawanauéteri, en indianstam från nordvästra Brasilien", Naturens Värld, Häfte III, del 7, pp. 65-83.

Polykrates, G. :
1969
"Wawanautéri und Pukimapuei. Zwei Yanomami-stämme nordwestbrasiliens", Publications of the National Museum of Denmark, Ethnographical series, vol. XIII, Copenhagen.

Polykrates, G. :
1974
Beitrage zur religionsfrage der Yanomami Indianer, Publications of the National Museum of Denmark, Ethnographical series, vol. XIV, Copenhagen.

Pottier, B. :
1974
Linguistique générale. Théorie et description, éditions Klincksieck, Paris.

Pouwer, J. :
1960
""Loosely structured societies" in netherlands New Guinea", Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde, Deel 116,pp.109-118.

Projeto RADAMBRASIL :
1975
Levantamento de recursos naturais, vol. 8, Ministerio das Minas e Energia, D.N.P.M., Rio de Janeiro.

Projeto RADAMBRASIL :
1976
Levantamento de recursos naturais, vol. 11, Ministerio das Minas e Energia, D.N.P.M., Rio de Janeiro.

Ramos, R.A. :
1972
The social system of the Sanuma of Northern Brazil, Unpublished PhD Thesis, University of Wisconsin.

Ramos, R.A.
1974
"How the Sanuma acquire their names", Ethnology, vol. 3, n° 2, pp. 171-185.

Ramos, R.A. :
1975
Manual para treinamento na lingua Yanomam, Trabalhos de Ciencias Sociais, serie Antropologia, Fundaçaõ Universidade de Brasilia, Brasilia.

Ramos, A.R. :
1976
"O publico e o privado : nomes pessoais entre os Sanuma", Anuario Antropologico, pp. 13-38, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

Ramos, A.R. :
1977a
"Tecnonimia e conceitualização social entre os Indios Sanuma", Anuario Antropologico, pp. 148-167, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

Ramos, A.R. :
1977b
"El indio y los outros : la vision multietnica de un indio Maiongong", America Indigena, vol. XXXVII, n° 1, pp. 89-111.

Ramos, A.R. :
1979a
"Yanoama Indians in North Brasil threatened by highway", in : The Yanoama in Brazil 1979, International Work Group for Indigenous Affairs Document n° 37, pp. 1-41, IWGIA, Copenhagen.

Ramos, A.R. :
1979b
"On women's status in Yanoama societies", Current Anthropology, vol. 20, n°1, pp. 185-187.

Ramos, A.R. :
1979c
"Personal names and social classifications in Sanuma (Yanoama) society", in : Peasants, Primitives and Proletariats. The struggle for identity in South America, Browman, D.L. and R.A. Schwarz (eds.), Mouton, The Hague.

Ramos, A.R. :
1979d
"Rumor : the ideology of an inter-tribal situation", Antropologica, n° 51, pp. 3-26.

Ramos, A.R. :
1980
Hierarquia e simbiose. Relaçoes intertribais no Brasil, Editora Hucitec, INL-MEC, Sao Paulo.

Ramos, A.R. :
1984
Categorias etnicas do pensamento Sanuma : contrastes intra e inter-etnicos, Trabalhos de Ciencias Sociais, serie Antropologia, n° 45, Fundação Universidade de Brasilia, Brasilia.

Ramos, A.R. and B. Albert :
1977
"Yanoama descent and affinity : the Sanuma/Yanomam contrast", in : Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, vol. II, pp. 71-90, Paris.

Reynolds, P.K. :
1927
The banana : its history, cultivation and place among stapple foods, Houghton Mifflin Company, Boston.

Rice, H.A. :
(1937) 1978
Exploraçao na Guiana brasileira, Coleção Reconquista do Brasil, vol. 47, Editora U.S.P., Livraria Itatiaia Ltda., São Paulo

Rice, H.A. :
1921
"The Rio Negro, the Cassiquiare Canal and the Upper Orinoco, 1919-1920", Geographical Journal, vol. 58, n° 5, pp. 321-343.

Rivers, W.H.R. :
1910
"The genealogical method of anthropological inquiry", Sociological Review, vol. 3, n° 1, pp. 1-12.

Rivet, P. :
1924
"Langues de l'Amérique du Sud et des Antilles",in:Meillet,A., et M. Cohen (eds.), Les Langues du Monde, vol. 16, pp. 639-712, Société Linguistique de Paris, Paris.

Rivière, P. :
1969
Marriage among the Trio : a principle of social organization, Oxford University Press, Oxford.

Rivière, P. :
1982
Aspects of carib political economy, Paper delivered at the Carib political and social organization symposium, 44th International Congress of Americanists, Manchester.

Rivière, P. :
1984
Individual and society in Guiana. A comparative study of Amerindian social organization, Cambridge Studies in Social Anthropology, n° 51, Cambridge University Press, Cambridge.

Rodrigues, A. Dall'Igna :
1960
"Uber die sprache der Surara und Pakidai", Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde, vol. XXVI, pp. 134-138, Hamburg.

Rondon, J.V. :
1927
"Relatorio apresentado ao Sr Tenente Coronel chefe do Estado maior da Inspeçaõ de Fronteiras", Relatorio do General Inspector, Anexo n° 3, Ministerio da Guerra, Inspeçaõ de Fronteiras, Rio de Janiero.

Roosevelt, A.C. :
1980
Parmana : prehistoric maize and manioc subsistence along the Amazon and Orinoco, Academic Press, New York.

Rosaldo, M. :
1980
Knowledge and Passion. Ilongot notions of self and social life, Cambridge University Press, Cambridge.

Rosenstiehl, P. et J. Petitot :
1974
"Automate asocial et systèmes acentrés", Communications, n° 22, pp. 45-62.

Ross, E.B. :
1978
"Food taboos, diet and hunting strategy : the adaptation to animals in Amazon cultural ecology", Current Anthropology, vol. 19, n° 1, pp. 1-36.

Ross, E.B. and J. Ross :
1980
"Amazon warfare", Science, vol. 207, pp. 590-591.

Rousseau, J.J. :
(1762) 1943
Du Contrat social, Aubier-éditions Montaigne, Paris.

Rowe, J.H. :
1974
"Indian tribes of South America" (Map), in :Native South Americans. Ethnology of the least known continent, Lyon, P.J. (ed.), Little, Brown and Company, Boston.

Saffirio, G. :
1980
Some social and economic changes among the Yanomama of northern Brazil (Roraima) : a comparison of "forest" and "highway" villages, Unpublished M.A. Thesis, University of Pittsburgh.

Saffirio, G. :
1982
Patterns of village movements among the Yanomama, ms. 17 p.

Saffirio, G. and R. Scaglion :
1982
"Hunting efficiency in acculturated and unacculturated yanomama villages", Journal of Anthropological Research, vol. 38, n° 3, pp. 315-327.

Saffirio, G. and R.H. Hames :
1983
"The Forest and the Highway", in : The impact of contact : two Yanomamö case studies, published as Cultural Survival Report n° 11, and Working Papers on South American Indians n° 6, pp. 1-52., Cultural Survival, Cambridge.

Sahlins, M. :
1961
"The segmentary lineage : an organization of predatory expansion", American Anthropologist, vol. 63, pp. 322-345.

Sahlins, M. :
1965
"On the ideology and composition of descent groups", Man, vol. 65, art. 97, pp. 104-107.

Sahlins, M. :
1972
Stone age economics, Tavistock Publications, London.

Sahlins, M. :
1976
Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison pratique, Gallimard, Paris.

Sahlins, M. :
(1978) 1979
"Culture, protéines, profit", Libre, n° 5, pp. 105-128.

Salathé, G. :
1932
"Les Indiens Karimé", Revista de la Universidad Nacional de Tucuman, n°2, pp. 297-316.

Sauer, C.O.
1949
"Cultivated plants of South and central America", in : Handbook of South American Indians, vol. 6, pp. 319-344, Smithsonian Institution, Washington.

Schauensee, R.M. de and W.H. Phelps Jr. :
1978
Birds of Venezuela, Princeton University Press, Princeton.

Scheffler, H.W. :
1966
"Ancestor worship in anthropology : or, observations on descent and descent groups", Current Anthropology, vol. VII, n° 5, pp. 541-551.

Scheffler, H.W. :
1985
"Filiation and affiliation", Man, vol. 20, n° 1, pp. 1-21.

Scheffler, H.W. and F.G. Lounsbury :
1971
A study in structural semantics. The siriono kinship system, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

Schkolnik, S. :
1984
"Fecundidad entre los Yanomami : el caso de la Sierra Parima (Venezuela)", Interciencia, vol. 9, n° 5, pp. 280-289.

Schneider, D.M. :
1965
"Some muddles in the models : or, how the system really works", in : The relevance of models for social anthropology, Banton, M. (ed.), pp. 25-85, Praeger, New York.

Schomburck, R.H. :
1841 (1931)
Travels in the Guianas and on the Orinoco during the years 1835-1839, Traduit par W.E. Roth, Geographical Society, London.

Schurz, W.L.
1925
Rubber production in the Amazon valley, U.S. Government Printing Office, Washington.

Seeger, A. :
1980
Os Indios e Nos. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras, Editora Campus, Rio de Janeiro.

Seeger, A. :
1981
Nature and society in central Brasil. The Suya Indians of Mato Grosso, Harvard University Press, Cambridge.

Seeger, A. R. Da Matta e E.B. Viveiros de Castro :
1979
"A construção da pessoa nas sociedades indigenas brasileiras", Boletim do Museu Nacional, Antropologia, Nova Serie n° 32, pp. 2-19.

Seitz, G. :
1963
People of the rain forest, Heinemann, London.

Serviço de Proteção aos Indios (SPI) :
1957
Relatorio, ms., 23 p., Manaus.

Serviço de Proteção aos Indios (SPI) :
1958
Relatorio, ms. 5 p., Manaus.

Shapiro, J. :
1970
Yanomamö women : how the other half lives, Paper delivered at the annual meetings of the American Anthropological Association, San Diego.

Shapiro, J. :
1972
Sex roles and social structure among the Yanomama Indians of northern Brazil, Unpublished PhD Thesis, Columbia University.

Shoumatoff, A. :
1978
The River Amazon, Sierra Club Books, San Francisco.

Silvestri, R.P. :
1953
Una spedizione tra gli Indios nelle foreste del Rio Apiaú, Missioni Consolata, Torino.

Simmonds, N.W. :
1959
Bananas, Longmans, Green and Co, New York.

Siskind, J. :
1973
"Tropical forest hunters and the economy of sex", in Peoples and cultures of native South America, Gross, D.R. (ed.), pp. 226-240, Natural History Press, New York.

Smith, P. :
1979
"Aspects de l'organisation des rites", in : La fonction symbolique. Essais d'anthropologie, Izard, M. et P.Smith (eds.), pp. 139-170, Gallimard, Paris.

Smole, W.J. :
1976
The Yanoama Indians : a cultural geography, University of Texas Press, Austin.

Sorenson, E.R. :
1972
"Socio-ecological change among the Fore of New-Guinea", Current Anthropology, vol. 13, n° 3-4, pp. 349-372.

Sperber, D. :
1972
Le structuralisme en anthropologie, Editions du Seuil, Paris.

Sperber, D. :
1982
Le savoir des anthropologues. Trois essais, Hermann, Paris.

Spielman, R.S., E.C. Migliazza and J.V. Neel :
1974
"Regional linguistic and genetic differences among Yanomama Indians", Science, vol. 184, n° 4137, pp. 637-644.

Spielman, R.S., E.C. Migliazza, J.V. Neel, H. Gershowitz and R. Torres de Arauz :
1979
"The evolutionary relationships of two populations : a study of the Guayimi and the Yanomama", Current Anthropology, vol. 20, n° 2, pp. 377-388.

Sponsel, L.E. :
1981
The hunter and the hunted in the Amazon : an integrated biological approach to the behavioral ecology of human predation, Unpublished PhD Thesis, Cornell University.

Sponsel, L.E.
1982
Fallacies in criticism of the "protein hypothesis", Paper delivered at the annual meetings of the American Anthropological Association, Washington, D.C.

Spruce, R. :
1908
Notes of a botanist on the Amazon and the Andes-1848-1864,, ed. by A.R. Wallace, London.

Steward, J.H. :
1948
"Culture areas of the tropical forest", in : Handbook of South American Indians, vol. 3, pp. 883-899, Smithsonian Institution, Washington.

Steward, J.H. :
1949
"South american cultures : an interpretative summary", in : Handbook of South American Indians, vol. 5, pp. 669-672, Smithsonian Institution, Washington.

Steward, J.H. and L.C. Faron :
1959
Native People of South America, Mc Graw-Hill, New York.

Surville, L. de :
1778
Mapà Coro-grafico de la Nueva Andalucia..., in : Historia de la Nueva Andalucia, Caulin P.A. (1779) 1966.

Sutter, J. :
1958
"Recherche sur les effets de la consanguinité chez l'homme", Biologie Médicale, n° 47, pp. 563-660.

Swadesh, M. :
1959
Mapas de classificacion linguistica de Mexico y las Americas, Cuadernos del Instituto de Historia, Serie Antropologia,n°8, Universidad Nacional de Mexico, Mexico.

Swain, C.L. :
1978
"Climax in Shiriana narrative", Linguistics, n° 203, pp. 29-50.

Sweet, D.G. :
1974
A rich real of nature destroyed, Unpublished PhD Thesis, University of Wisconsin.

Tax, S. :
1960
"Aboriginal languages of Latin America", Current Anthropology, vol. 1, n° 5-6, pp. 430-436.

Taylor, K.I. :
1972
Sanuma (Yanoama) food prohibitions. The multiple classification of society and fauna, Unpublished PhD Thesis, University of Wisconsin.

Taylor, K.I. :
1974
Sanuma fauna. Prohibitions and classifications, Fundacion La Salle, Caracas.

Taylor, K.I. :
1975
"Descriçaõ sumaria do Projeto Yanoama", in : Politica e açao indigenista brasileira, FUNAI, Brasilia.

Taylor, K.I. :
1976
"Body and spirit among the Sanuma (Yanoama) of north Brazil", in : Medical Anthropology, Grolling, F. and H.B. Haley (eds.), World Anthropology Series, Mouton, The Hague.

Taylor, K.I. :
1977a
"Raiding, dueling and descent group membership among the Sanuma", in : Actes du XLII Congrès International des Américanistes, vol. II, pp. 91-104, Paris.

Taylor, K.I. :
1977b
"Sistemas de classificaçaõ e a ciencia do concreto", Anuario Antropologico 76, pp. 121-148, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

Taylor, K.I. :
1979a
"Development against the Yanoama. The case of mining and agriculture", in : The Yanoama in Brazil 1979, International Work Group for Indigenous Affairs Document n° 37, pp. 43-98, IWGIA, Copenhagen.

Taylor, K.I. :
1979b
"Sanuma food prohibitions and para-totemic classification", Antropologica, n° 51, pp. 63-92.

Taylor, K.I. :
1981
"Knowledge and praxis in Sanuma food prohibitions", in: Working Papers on South American Indians, n° 3, pp. 25-54, Food Taboos in Lowland South America, Kensinger, K.M. and W.H. Kracke (eds.), Bennington College, Bennington.

Thomas, D.J. :
1973
Pemon demography, kinship and trade, Unpublished PhD Thesis, University of Michigan.

Thomas, D.J. :
1982
Order without government. The society of the Pemon Indians of Venezuela, Illinois Studies in Anthropology n° 13, University of Illinois Press, Urbana.

Tovar, A. :
1961
Catalogo de las lenguas de America del Sur ; enumeracion con indicaciones tipologicas, bibliografia y mapas, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Tracy, F.V. :
1966
The phonology and outline grammar of the Aykamtheli dialect of Shiriana with notes of other dialects, Unpublished M.A Thesis, University of Pennsylvania.

Van der Leeden, A.C. :
1960
"Social structure in New Guinea", Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde, Deel 116, pp. 119-149

Verdier, R. :
1980
"Le système vindicatoire. Esquisse théorique", in : La vengeance I. La vengeance dans les sociétés extra-occidentales, Verdier, R. (ed.), pp. 12-42, Editions Cujas, Paris.

Vickers, W.T. :
1983
"The territorial dimensions of Siona-Secoya and Encabellado adaptation", in : Adaptive responses of native Amazonians, Hames, R.B. and W.T. Vickers (eds.), Academic Press, New York.

Vidal, L.B. :
1977
Morte e vida de uma sociedade indigena brasileira, Editora Hucitec e Universidade de Sao Paulo, São Paulo.

Viveiros de Castro, E.B. :
1978
Individuo e sociedade no Alto Xingu : os Yawalapiti, Tese de Mestrado, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Viveiros de Castro, E. :
1984
Os deuses canibais. A morte e o destino da alma entre os Araweté,, ms. 28 p., Museu Nacional, Universidade federal de Rio de Janeiro.

Voeglin, C.F. and F.M. Voeglin :
1965
"Languages of the World : Native America Fascicle Two", Anthropological Linguistic, vol. 7, n° 6, pp. 1-150.

Von Ihering, R. :
1968
Dicionario dos animais do Brasil, Editora Universidade de Brasilia, Sao Paulo.

Ward, R.H. :
1972
"The genetic structure of a tribal population, the Yanomama Indians - V. Comparison of a series of genetic networks", Annual of Human Genetics, n° 36, pp. 21-43.

Wilbert, J. :
1962
"Notes on a Sanema vocabulary", Journal de la Société des Américanistes, tome LI, pp. 83-101.

Wilbert, J. :
1963
Indios de la region Orinoco-Ventuari, Monografia de la Fundacion La Salle, n° 8, Fundacion La Salle, Caracas.

Williams, F.E. :
1932
"Sex affiliation and its implications", Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 62, pp. 51-81.

Woortman, K. :
1977
"Reconsiderando o parentesco", Anuario Antropologico 76, pp. 149-186, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

Yalman, N. :
1962
"The structure of the Sinhalese kindred : a reexamination of the dravidian terminology", American Anthropologist, n° 64, pp. 548-575.

Zempléni, A. :
1973
"Pouvoir dans la cure et pouvoir social", Nouvelle revue de psychanalyse, n° 8, pp. 141-178.

Zempléni, A. :
1982
"Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique", Archives sociales des religions, vol. 54, n° 1, pp. 5-19.

Zerries, O. :
1955
"Das Iashafest der Waika-Indianer", Die Umschau in Wissenschaft und Technik, 55 Jahrg., Heft 21, pp. 662-665.

Zerries, O. :
1960
"Medizinmannwesen und geisterglaube der Waika-Indianer des oberen Orinoco", Festschrift für M. Heydrich, Ethnologica, N.F.Bd. 2.

Zerries, O. :
1964
Waika, Klaus Renner Verlag, Munchen.

Zerries, O. :
1969
"The South American Indians and their culture", in : Biogeography and ecology in South America, Fittkau, E.J. et alii (eds.), vol. 1, pp. 329-388, DR. W. Junk N.V. Publishers, The Hague.

Zerries, O. und M. Schuster :
1974
Mahekodotheri, KLaus Renner Verlag, Munchen.

Addenda

p.792:

Fredlund,E.V.:

1982

Shitari Yanomamö incestuous marriage: a study of the use of structural,lineal and biological criteria when classifying marriages, unpublished PhD,Pennsylvania State University .

p.806

Melancon,T.F.:

1982

Marriage and reproduction among the Yanomamö indians of Venezuela,unpublished PhD,Pennsylvania State University.