

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

N° : 25502 ex 1

Cote : B 87 M

BRUCE ALBERT

La Fumée du métal

Histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil)*

Bruce ALBERT, *La Fumée du métal. Histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil)*. — Mythes et classifications des relations interethniques sont des registres classiques de l'étude du changement culturel dont il faut parfois savoir se détourner pour rendre compte de la dynamique cognitive, de la contextualité historique et de la stratégie culturelle des représentations du contact. Celles-ci sont prioritairement élaborées chez les Yanomam (sous-groupe yanomami) à travers le prisme d'une théorie cannibale de l'altérité mise en forme et en œuvre par le discours étiologique et le système rituel. On analyse ici comment la représentation des relations entre « blancs », épidémies et objets manufacturés a parcouru une série de transformations symboliques pour interpréter les faits et effets des formes successives de contact au long des cent cinquante dernières années.

Les anthropologues influencés par le structuralisme se sont peu attachés à l'analyse des représentations du contact dans les sociétés qu'ils ont étudiées. Ceci est vrai en particulier dans le domaine de l'américanisme tropical. Lorsqu'ils l'ont fait, c'est généralement à travers les mêmes formes culturelles : récits mythiques ou classifications des relations interethniques ; choix reconduit d'auteur en auteur sans que le privilège conféré à cette approche semble devoir être justifié¹. Cette marginalisation des phénomènes d'« incorporation historique » (Guss 1981) ou cette restriction du cadre ethnographique de leur prise en compte renvoient plus à une fidélité excessive à la lettre de l'œuvre de Lévi-Strauss qu'à des limitations imputables à l'analyse structurale².

Les représentations du contact ouvrent un champ privilégié à l'anthropologie en ce qu'elles constituent un enjeu crucial de la reproduction culturelle des sociétés qui les élaborent. L'avancée de la frontière du « système mondial » soumet l'existence et la permanence des sociétés sans écriture à la résolution d'un défi métaphysique et social d'une magnitude inégalée. Les extrêmes disparités de sens et de puissance qu'instaure cette collision historique ouvrent leurs systèmes culturels à une dynamique de restructuration sans cesse mise en défaut par le développement complexe des faits de contact. Ce processus illustre *in statu nascendi* le travail cognitif de logiques symboliques à la croisée de

conjonctures et d'enjeux sociaux critiques. Il révèle la hiérarchisation stratégique des domaines et registres culturels assignés au traitement des phénomènes de changement. Il met enfin en lumière l'historicité à partir de laquelle et contre laquelle opère cette logique de résistance culturelle. La « pensée sauvage », habituellement restituée à titre d'architecture formelle, retrouve donc dans ce contexte — et probablement dans nul autre à ce degré — toute sa dimension dynamique et pragmatique³.

L'image statique et décontextualisée des représentations du contact qui émane souvent des travaux d'inspiration structuraliste est imputable aux propriétés cognitives des formes culturelles à travers lesquelles ils les abordent. La finalité étiologique et les contraintes mnémoniques du mythe en font un dispositif que son degré de sélectivité, d'abstraction et d'inertie relative⁴ ne prédispose guère, par définition, à servir de cadre d'analyse aux processus des changements culturels. Le problème est comparable en ce qui concerne les classifications des relations interethniques. Systèmes catégoriels, elles ne renvoient qu'au « savoir sémantique » (Sperber 1974 : 103-105) que produit le croisement des traits différentiels qui les sous-tendent. Précipité analytique de la symbolisation des formes d'altérité soumises à la réflexion indigène par le contact, elles sont également peu aptes à servir de champ pour une saisie complexe des mécanismes d'incorporation culturelle.

Nous nous proposons, à partir de ces remarques, d'illustrer comment, par un changement de perspective dans l'analyse des représentations du contact, certains aspects fondamentaux de leur production (dynamique cognitive, contextualité historique et enjeux culturels) peuvent être mieux éclairés. L'exercice aura pour cadre ethnographique un ensemble de réflexions sur la nature des épidémies, l'identité des « blancs » et le statut des objets manufacturés véhiculés par l'histoire orale des Yanomam⁵ — un des quatre groupes territorialement adjacents qui composent l'ensemble culturel et linguistique yanomami⁶.

Les Yanomam ont interprété les faits et effets du contact à travers le creuset symbolique de leur théorie politique des pouvoirs pathogènes, y subordonnant l'identification des « blancs » et des objets manufacturés⁷. Cette conception étiologique du contact s'est trouvée plusieurs fois remaniée au long des cent cinquante dernières années, période que la mémoire sociale yanomam et un ensemble de sources écrites nous permettent de reconstruire. C'est une esquisse de l'« histoire structurale » (Lévi-Strauss 1973 : 26) de ces transformations qui sera proposée dans cet article. Nous situerons d'abord leur contexte culturel en décrivant les grandes lignes de l'organisation sociale et de la théorie étiologique yanomam⁸.

L'ESPACE SOCIAL YANOMAM

Les Yanomam, sous-groupe yanomami le plus représenté au Brésil, comptent environ 3 860 personnes réparties en 84 maisons plurifamiliales de forme conique ou tronconique (*yano*) situées, pour la plupart, sur le cours supérieur des affluents de la rive droite du rio Branco, près de la frontière vénézuélienne (FUNAI 1984). Ce sont des chasseurs-horticulteurs itinérants de la forêt amazonienne interfluviale dont la dispersion résidentielle est variable suivant les régions : leur densité démographique varie de 0,77 à 0,04 hab./km² du centre à la périphérie de leur territoire (Migliazza 1972 : 19-20)⁹.

La morphologie sociale yanomam est caractéristique de la région des Guyanes (cf. Rivière 1984). Chaque maison collective se veut économiquement et politiquement autonome, constituant une parentèle où le « nous » cognatique (*kamiyamakë yayë* « nous les parents véritables ») est idéalement identifié au « nous » résidentiel (*kamitheriyamakë* « nous les corésidents »). La terminologie de parenté est une variante du type dravidien. La prescription matrimoniale porte sur la cousine croisée bilatérale effective (W = MBD = FZD = *thuwë a yayë* « l'épouse véritable »). Deux normes complémentaires orientent la contraction des mariages yanomam : une préférence marquée pour l'endogamie locale et un principe de répétition des échanges matrimoniaux entre mêmes ensembles familiaux au sein d'une génération et d'une génération à l'autre. La neutralisation de l'opposition affins/consanguins qui en résulte, associée à une assimilation éventuelle, *via* mariage, des parents classificatoires (*bio*) à des cognats (parents *yayë*), fait que chaque communauté yanomam tend à se construire sur le modèle (indigène) d'un « entre soi » sociologique idéal. Cette loi de composition de la monade locale, opérant par densification d'une trame d'intermariages, est conçue comme la garantie d'une réciprocité généralisée entre cognats-affins. L'entrecroisement des prestations et des solidarités qui cimentent l'unité résidentielle est régi par un principe de dette matrimoniale (*thuwë në* « la valeur de l'épouse »). Les obligations affinales qu'elle implique (*turahamāi*) s'articulent sous la forme d'une relation hiérarchique intergénérationnelle : la relation beau-père (*shoayë*)/gendre (*thani*) (avec une transposition faible au niveau WB/ZH). C'est la seule relation de subordination que connaisse la société yanomam. Elle fournit le support et l'idiome de l'exercice de l'autorité politique (*nosiamu*), qui n'a d'arène plus ample que la communauté.

Ce modèle indigène d'atomisme sociologique et politique, que l'ethnologue doit éviter de réifier à partir d'une approche sociologique cantonnée au groupe local, s'inscrit dans un espace socio-symbolique intercommunautaire. Cet espace global s'articule en fonction d'une classification des relations politiques qui distingue cinq catégories principales :

- 0) *yahitheribë* « les habitants de la maison collective » ou *kamitheriyamakë* « nous les corésidents » : le groupe local.

- 1) *nohimotimë thëbë* « les gens amis » ou *hwama thëbë* « les hôtes, les visiteurs » : l'ensemble multicommunautaire des alliés.
- 2) *nabë thëbë* « les gens hostiles » : l'ensemble des ennemis proches (actuels).
- 3) *tanomai thëbë* ou *tamuraōwibë* « les gens que l'on ne voit ou ne connaît pas » : l'ensemble des ennemis anciens ou virtuels.
- 4) *tanomai thëbë yayë* ou *tamumimahiwibë* « les gens qu'on ne connaît vraiment pas » : l'ensemble des ennemis inconnus¹⁰.

La projection de ces catégories dans l'espace forme un champ de circonscriptions concentriques dans lequel chaque groupe local répartit l'ensemble des communautés qui constituent son univers d'interconnaissance sociale directe ou indirecte¹¹. Toute communauté de référence entretient avec ses homologues, classés dans ces différentes sphères d'altérité, un ensemble gradué de relations de réciprocité matrimoniale, économique, politique, rituelle et symbolique. L'armature complexe de ces interrelations institue et constitue comme une totalité intégrée l'organisation et la philosophie sociale yanomam.

POUVOIRS PATHOGÈNES ET ALTÉRITÉ CANNIBALE

La théorie des agressions surnaturelles intercommunautaires est un des sous-systèmes fondamentaux de cet ensemble. Selon le système étiologique yanomam, les membres d'un groupe local imputent génériquement à ceux des communautés de chacune des circonscriptions politiques qui les entourent des pouvoirs pathogènes spécifiques. Ils réfèrent à leur exercice la plus grande partie des cas de maladie et de décès qui surviennent parmi eux¹². Ces accusations constituent le registre symbolique dominant à travers lequel se conçoit, s'expriment et se mesurent quotidiennement les relations politiques supra-locales. Elles constituent la toile de fond cognitive et pragmatique de tous les conflits intercommunautaires yanomam.

Au sein de la monade locale, univers idéal des affins-cognats et de la réciprocité/solidarité généralisée, l'entrelacs introverti des relations matrimoniales garantit l'absence d'agressions maléfiques. Au delà de cette fascination pour l'indivision et comme hantise spéculaire : « les autres » (*yayo thëbë*), univers incertain où à mesure que s'atténue et se dénoue l'emprise de la parenté grandit le règne de la violence — effective ou symbolique. « Nous » : cercle d'une parenté par excellence où les dangers de l'affinité sont résorbés dans un cognatisme modèle et dans lequel s'enracine et s'inscrit l'exercice de l'autorité politique. « Les autres » : espace politique acéphale où s'enregistrent et se gèrent, selon un complexe système rituel intercommunautaire, les pouvoirs pathogènes de la parenté ambiguë ou absente, en tout cas impuissante à policer le mouvement relatif des monades communautaires.

Très schématiquement, les pouvoirs maléfiques d'origine humaine (*yāno-mamë thëbë uno*) dont il est question ici sont les suivants :

(1) Au sein de l'ensemble multicommunautaire des alliés — en général quatre ou cinq groupes locaux voisins liés par des intermariages et des relations cérémonielles (politico-économiques) régulières (*reahumu*) —, on craint une forme de sorcellerie dont les effets, souvent graves, sont cependant réductibles grâce à une cure chamanique appropriée. Cette « sorcellerie commune » repose sur l'emploi d'une vingtaine de substances, le plus souvent végétales, desséchées et pulvérisées pour être subrepticement appliquées ou projetées sur une victime lors d'une visite ou d'un rite intercommunautaire (*hēniai*).

(2) Entre ennemis actuels (proches) — parmi lesquels règnent une hostilité institutionnelle sporadiquement manifestée par des raids (*wayu huu*) et une « réciprocité négative » matrimoniale et économique¹³ —, on redoute une sorcellerie aux conséquences invariablement létales. Considérée comme l'apanage des « hommes courageux » (*waithirimē thēbē*), cette « sorcellerie guerrière » consisterait en une incursion secrète visant une communauté ennemie (*ōkara huu*) : soit en soufflant à la sarbacane des fléchettes chargées de substances maléfiques (*horabrai*) sur une victime que ses activités quotidiennes auraient éloignée de ses corésidents¹⁴, soit en profitant de l'obscurité pour verser un poison magique dans ses aliments (*bashuwai*)¹⁵.

(3) Aux ennemis anciens ou virtuels, dont l'hostilité est attestée ou supposée alors que leur éloignement les met hors de portée effective, on impute l'exercice d'un chamanisme agressif (*koiyei*) que l'on tient, entre autres, pour responsable d'une bonne part des morts d'enfants. Ces agressions sont conçues sous la forme d'envois d'esprits auxiliaires maléfiques (*nē waribē ihirubē a nē shaburibi*) dotés d'une apparence humanoïde miniature. Ces esprits, invisibles aux yeux des non-chamanes, sont bardés d'armes et d'objets pathogènes surnaturels avec lesquels ils neutralisent leurs victimes avant de les dévorer.

(4) De la part des membres de groupes situés aux confins de leur univers social, dont l'existence n'est établie que par de lointaines rumeurs intercommunautaires — ensemble flou de communautés hostiles par définition —, les membres d'un groupe local redoutent la chasse meurtrière de leurs *alter ego* animaux (*rishi*). Les Yanomam considèrent qu'à chaque être humain est assigné un *analogon* animal qui vit aux limites de l'espace social de sa communauté. Ces doubles animaux ont une distribution croisée : les *rishi* de la communauté A vivent sur le territoire d'« ennemis inconnus » B, tandis que les *rishi* de B vivent sur celui de A. Le destin de l'animal et celui de la personne sont indissociables : la mise à mort de l'un entraîne inévitablement le décès de l'autre.

Finalement, lorsque maladies et décès ne sont pas imputés à des pouvoirs pathogènes humains — i. e. lorsqu'on ne souhaite pas leur conférer une dimension politique —, ils le sont aux dispositions agressives d'êtres surnaturels (*yai thēbē uno*). Parmi ceux-ci dominent les esprits maléfiques (*nē waribē*), le plus souvent décrits sous l'apparence d'humanoïdes ou d'insectes monstrueux. Incarnations des pouvoirs agressifs de la nature, ils sont en particulier associés

à la forêt profonde, à certains sites physiques et à des phénomènes atmosphériques. Ogres surnaturels, ils sont censés percevoir les humains sous la forme d'un gibier qu'ils chassent et dévorent dès qu'il se trouve à leur portée¹⁶.

Pour compléter cet aperçu des conceptions étiologiques yanomam, il faut évoquer succinctement les prolongements symboliques du système des altérités sociales et ontologiques qu'elles dessinent dans la théorie pathogénique et le système rituel (rites d'homicide et rites funéraires). Chacune des modalités d'agression humaine ou non humaine décrites se caractérise par la mise en action de principes ou d'objets pathogènes surnaturels. En sorcellerie (« commune » ou « guerrière »), c'est la forme essentielle (*hēniri*) de la substance sorcière (*hēni*) qui affecte le « principe vital » de la victime¹⁷. Dans l'agression des esprits chamaniques et celle des esprits maléfiques, ce sont les armes et objets pathogènes surnaturels de ces entités¹⁸. Dans le meurtre du double animal les pointes de flèches qui affectent le corps de l'animal se trouvent surnaturellement transposées dans le « principe vital » de l'être humain. Tous ces objets et armes pathogènes sont les *matihibē* de leurs détenteurs, terme par lequel on désigne en particulier les biens précieux comme les ossements humains et les ornements de plume et, maintenant, les objets manufacturés¹⁹.

L'agression du « principe vital » des victimes vise soit à affecter temporairement son intégrité (« sorcellerie commune »), soit à permettre, par cette neutralisation, sa dévoration surnaturelle (« sorcellerie guerrière », chamanisme agressif, agression du double animal, prédation des esprits maléfiques). Les Yanomam associent étroitement le « principe vital » (*nē utubī*, *noremī*), moteur de l'*animatio* corporelle et des pulsions agressives, au sang (*iyē*), considéré comme composant corporel fondamental et médium du devenir biologique. La masse musculaire est nommée *iyēhikē* (« support du sang ») et les variations de la consistance sanguine régissent maturation et sénescence. Le cadavre, enveloppe corporelle (*bei sikē*) dont un agresseur a surnaturellement dévoré le « principe vital », est désigné par le terme *kanasi* qui signifie « résidus, reliefs d'un repas ». La symbolique yanomam des agressions surnaturelles, humaines ou non humaines, repose donc sur une double métaphore cannibale : l'agression du « principe vital » est vue sur le mode à la fois de la prédation ontologique et de la dévoration biologique²⁰.

Cette pathogénie anthropophagique est conçue sous diverses modalités qui opposent les sphères d'altérité sociale et ontologique auxquelles on les assigne en les articulant selon le modèle d'un « triangle culinaire » cannibale. Nous avons ainsi, du côté du cru, l'omophagie sauvage des esprits maléfiques (non-humains), censés dévorer à la manière des prédateurs les humains assimilés à du gibier ; du côté du pourri, l'omophagie ritualisée des ennemis (non-parents), censés dévorer les chairs en putréfaction de leurs victimes dans le cadre des interdits et prescriptions d'un rite d'homicide (*unokaimu*) ; enfin, du côté du cuit, l'ostéophagie « culinaire » et cérémonielle des alliés (affins potentiels) qui, exclus des imputations d'agression létale, n'en sont pas moins intégrés au

modèle des altérités cannibales en se voyant conviés à consommer les cendres des ossements des morts de leurs hôtes (cognats deuilés) lors des cérémonies funéraires intercommunautaires (*reahu*)²¹. La théorie yanomam des agressions/prédations s'efforce donc de graduer en termes de naturalité relative le cannibalisme métaphorique postulé entre les sphères concentriques d'altérité qu'elle distingue. Les alliés s'opposent aux ennemis comme la cuisine à l'omophagie. Par ailleurs ils s'opposent conjointement, d'une part aux esprits maléfiques comme le cannibalisme institutionnel au cannibalisme sauvage, d'autre part aux cognats comme l'alimentation commune au cannibalisme ritualisé. « Tout se passe donc comme si » cette philosophie socio-ontologique de l'altérité ne se développait dans le registre symbolique du cannibalisme que pour mieux s'opposer, de l'intérieur, au cannibalisme « réel », cet autre cannibalisme — sauvage — qui ne peut être que le cannibalisme des autres, cannibalisme de l'altérité absolue : celui des ogres humanoïdes de la forêt (mais aussi des ancêtres préculturels et des ethnies lointaines). L'altérité relative des alliés et des ennemis renvoie pour sa part à un cannibalisme culturel qui définit les êtres humains et l'état de société comme tels. Cette logique de l'altérité cannibale, qui structure un espace politico-ontologique global d'où se déduit la monade locale comme paradigme de l'identité et de l'humanité, forme l'axe de la philosophie sociale yanomam. Mieux, cette logique constitue et institue indissociablement la société yanomam à travers le système d'interprétation des décès et de traitement cérémoniel des cadavres qu'elle sous-tend : c'est par l'opération de ce dispositif étiologico-rituel que prennent sens et, littéralement, *prennent corps* — au moyen de la mort et des morts — l'organisation et la représentation de l'espace social yanomam.

UNE THÉORIE ÉTIOLOGIQUE DU CONTACT

Il ne paraîtra guère surprenant que, étant donné le lien entre irruption des « blancs », acquisition des objets manufacturés et épidémies, les Yanomam aient fait de leur théorie étiologique un dispositif dominant d'interprétation des faits et effets du contact. Les épidémies (*shawara*) ont été spontanément référées à des pouvoirs pathogènes ne différant qu'en intensité de ceux qu'il était habituel d'imputer aux différentes figures de l'altérité sociale et ontologique. Elles ont ainsi servi de fil conducteur à l'identification des « blancs » et de leurs biens, rangés d'emblée respectivement au rang d'agents étiologiques et l'objets pathogènes. Les modalités de cette caractérisation ont varié, à chaque phase du contact, en fonction des informations disponibles sur les processus de contamination. Les états successifs de ces représentations du lien entre épidémies, objets manufacturés et « blancs » forment un système de transformations qui explore systématiquement les configurations permises par la théorie étiologique yanomam. Analysons maintenant ces « variantes pathologiques »

du contact en nous efforçant de les situer dans le contexte historique et pratique qui a suscité leur production.

Il nous sera possible de reconstruire les formes les plus anciennes de ces représentations à la fois à travers les souvenirs directs ou indirects rapportés par nos informateurs les plus âgés²² et, pour certains aspects, par ce que nous savons de la situation actuelle des groupes yanomami les plus isolés (Good 1981 ; Lizot 1984b, chap. 1). Cette procédure de reconstruction symbolique est en particulier justifiée par les propriétés cognitives de l'enregistrement yanomam des expériences historiques. Nous nous référons ici à la capacité de rémanence de certaines interprétations anciennes qui, malgré leur désuétude, demeurent attachées dans la mémoire collective aux événements historiques dont elles ont rendu compte. Certains épisodes marquants de l'histoire du contact — en particulier les épidémies — se trouvent ainsi toujours évoqués dans le présent selon leur interprétation « d'époque » ; ceci alors même que des événements contemporains similaires font l'objet d'une interprétation différente. Il est probable que ce phénomène d'inertie cognitive relève d'un effet latéral de la procédure yanomam de mémorisation des événements historiques à partir de leur couplage avec les noms des sites occupés lorsqu'ils se sont produits. On peut concevoir qu'une mémoire historique ainsi construite sous forme de cellules narratives uniquement articulées entre elles par un « exosquelette » toponymique²³ (les sites d'une trajectoire migratoire) constitue un obstacle cognitif aux interprétations rétrospectives, la discontinuité des événements entraînant celle de leurs interprétations. Nous donnerons des exemples de ce phénomène.

Contact indirect : sorcellerie guerrière

Le « degré zéro » des représentations yanomam de la présence « blanche » a pris forme au cours de la période d'établissement et d'intensification des contacts entre le front d'expansion coloniale puis nationale et les diverses ethnies qui entouraient les Yanomami dans la vaste région comprise entre la rive droite du rio Branco et la rive gauche du Negro (de 1730 à 1930 environ). Durant cette période de contact indirect ces « ethnies-tampons » constituent progressivement pour les Yanomam — par pillage ou échange²⁴ — une source de fragments d'outils métalliques et de nouveaux cultigènes qui modifient leur système productif et de ce fait favorisent probablement leur croissance démographique. Cette expansion se verra renforcée par l'ouverture de vastes territoires laissés peu à peu vacants par la décimation progressive de ces ethnies circonvoisines²⁵. Les Yanomam sont déjà indirectement contaminés durant cette période par des épidémies occasionnelles de maladies infectieuses. Il est cependant probable que l'effet de quarantaine des voyages de retour après de longues expéditions guerrières ou de troc a pu contribuer à circonscrire l'ampleur des phénomènes de contagion. La chronique des Yanomam du Catrimani rapporte

quelques cas d'épidémies survenues dans des communautés dont nos données historiques et généalogiques permettent d'établir l'occurrence vers la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e.

Ces épidémies sporadiques sont attribuées à la « sorcellerie guerrière » yanomam. Des sorciers ennemis sont accusés de mener des incursions secrètes (*ōkara huu*) afin de précipiter, dans des feux allumés à proximité des habitations visées, des substances maléfiques dont la combustion dégage une fumée pathogène (*shawara wakēshi* « épidémie-fumée ») capable de causer la mort de la plupart de leurs occupants. Les épidémies datables entre 1850 et 1920 qui nous ont été relatées sont toujours interprétées selon ce schéma, notamment lorsqu'on évoque les revanches guerrières qu'elles ont suscitées. Dans cette interprétation antérieure au contact se croisent des références à deux pratiques considérées comme traditionnelles : d'une part l'usage agressif de fumées délétères — utilisation guerrière de fumée de piment par exemple (Albert 1985 : 764) —, d'autre part l'emploi de substances maléfiques lors d'incursions secrètes, tel qu'il est défini dans la sorcellerie entre ennemis. On a ainsi une simple extension de la théorie de la « sorcellerie guerrière » pour rendre compte du fait nouveau que constitue la propagation des premières épidémies par contamination indirecte²⁶.

Les Yanomam ne conçoivent pas, durant cette période, l'existence d'autres groupes humains au delà de celle des ethnies amérindiennes qui les entourent. S'auto-désignant *yānomamē thēbē*, les « êtres humains », ils nomment ces groupes *yānomamē thēbē nabē*, les « êtres humains étrangers »²⁷. L'origine de ces étrangers, attestant leur humanité de second ordre, est rapportée dans un mythe qui décrit leur création par Remori²⁸, demiurge au langage inarticulé habitant les étendues sableuses des confins du monde. Création réalisée à partir de l'écume du sang de Yanomam dévorés par divers prédateurs aquatiques à la suite d'un déluge provoqué par l'infraction à un rite de réclusion pubertaire. L'existence des « blancs » ne semble transparaître que dans des rumeurs sporadiques, parfois encore rapportées par les anciens évoquant cette époque, de rencontres en forêt par des Yanomami, aux confins du disque terrestre, de spectres chauves et blanchâtres, venus du « dos du ciel » et remontant les rivières à la recherche des leurs²⁹.

Les Yanomam finissent par acquérir à la suite de longs circuits d'échange inter- et intra-ethniques des fragments de métal qu'ils incorporent à des outils traditionnels, notamment à une sorte de hachette (*haowatimē boo a*) dont ils remplacent la lame de pierre ligaturée à un manche de bois par une lame métallique³⁰. Il s'agit là d'une simple intégration d'un élément nouveau dans un système technique traditionnel. L'usage de fragments métalliques ne fait, semble-t-il, l'objet d'aucune élaboration symbolique qui le distinguerait d'autres emprunts à la culture matérielle des ethnies voisines durant cette période, étant seulement rangés parmi les biens dont ces « étrangers » ont été dotés par leur créateur Remori.

Épidémies, objets métalliques et identification des « blancs », en quelque

sorte « filtrés » par les ethnies qui entourent les Yanomam, se trouvent donc intégrés sans interrelations symboliques dans des systèmes culturels distincts : théorie étiologique, cosmologie et milieu technique ; et cela sous forme d'inclusions qui n'imposent aucun redéploiement structural de leurs systèmes d'accueil. Rien dans la réalité empirique du contact indirect n'impose encore l'élaboration d'une articulation symbolique entre ces trois ordres de réalité. La réflexion porte alors plutôt sur l'origine et l'existence des ethnies circonvoisines dont la différence, sur un fond techno-culturel compatible, se trouve sanctionnée par un discours mythologique centré sur le caractère dégénératif de l'altérité ethnique.

Premiers contacts : la fumée du métal

Au cours des premières décennies du xx^e siècle les derniers survivants des ethnies qui entouraient les Yanomam disparaissent. Ces derniers connaissent alors leurs premiers contacts directs, entre les années 20 et 40 suivant les groupes, avec des collecteurs de produits forestiers, des explorateurs étrangers ou des membres de la Commission brésilienne de démarcation des limites (CBDL) et du Service de protection des Indiens (SPI) (cas des Yanomam du Catrimani, que nous évoquerons ici).

Ces premiers contacts sont invariablement précédés de périodes d'observation. Les Yanomam suivent et épient les intrus durant des jours, maintenant la distance en jetant des pieux à travers la végétation dès que ceux-ci s'approchent ou en liant des branchages pour les dissuader d'emprunter leurs sentiers. Le « premier contact » a enfin lieu : les Yanomam envahissent brusquement le campement des « blancs », arborant les parures cérémonielles propres aux visiteurs. On est de part et d'autre peu rassurés. Les expéditionnaires, appliquant leur manuel de pacification, submergent les Indiens de présents avec un zèle fébrile. Les Yanomam courent précipitamment les remettre aux enfants dissimulés dans la forêt au fur et à mesure qu'ils les reçoivent, ne gardant qu'outils métalliques et cotonnades. Ce premier échange tourne vite au premier malentendu. Les « blancs », pacificateurs pressés, tentent maladroitement de retirer leurs armes aux Indiens en les étreignant en une grotesque danse de fraternisation. Les Yanomam, se sentant menacés, résistent, certains en immobilisant leurs partenaires pour permettre aux leurs de s'enfuir en emportant tout ce qu'ils peuvent du campement ; d'autres par des coups et des jets de pierre. Mais l'effet de l'étrangeté menaçante des « blancs » n'est jamais aussi intense que lorsqu'ils surprennent les Yanomam dans leurs habitations. La plupart s'enfuient alors immédiatement dans les jardins ou la forêt, terrifiés ; seuls quelques hommes osent faire face, discourant avec agitation, surexcités par la frayeur, avant de se laisser agripper, tremblants, par leurs « pacificateurs »³¹.

L'inquiétude ou la crainte des Yanomam devant cette irruption des « blancs » sur leur territoire reposait en fait sur une hésitation, dans leur carac-

térisation ontologique, entre deux catégories d'inhumanité. Inhumanité qu'attestaient par définition leur apparence répugnante et leur origine indéterminable. Leur langage inarticulé³², leur remontée des rivières en territoire yanomam, la pâleur et la calvitie de certains laissaient penser, dans le prolongement des rumeurs du contact indirect, qu'il pouvait s'agir de revenants échappés du « dos du ciel », là où sa courbure le rapproche du disque terrestre. Nos informateurs les plus anciens rapportent que c'est la première interprétation qui se soit imposée à l'esprit de leurs parents. Mais les traits saillants de ces créatures, leur effrayante pilosité, leurs errances dans la forêt « vierge » (*komi*), leur absence d'orteils (chaussures), leur capacité de s'extraire à volonté de leur peau (vêtements) et leurs possessions extraordinaires³³ suggéraient par ailleurs qu'il pouvait s'agir d'esprits maléfiques (*ně waribě*) provenant des confins du territoire yanomam.

Des épidémies ne tardèrent pas à se propager après ces premiers contacts. Cette contamination survenait systématiquement à la suite d'expéditions auprès de campements « blancs » pour y acquérir des objets manufacturés. Les Yanomam élaborèrent une nouvelle théorie épidémiologique en fonction de cette « co-incidence ». Ils prêtèrent un principe pathogène (*wayu*) aux possessions des êtres étranges qui avaient fait irruption sur leur territoire et dénommèrent les épidémies *boobě wakěshi* « fumée du métal » :

« Lorsque les ' blancs ' ouvraient les caisses dans lesquelles ils conservaient leurs biens, s'en échappait une fumée (des volutes de poussière) odoriférante. Ce parfum avait une intensité effrayante et il y avait toutes ces machettes ; nous étions intrigués : ' serait-ce ces machettes qui ont un tel parfum ? ' Les ' blancs ' nous disaient : ' viens beau-frère ! ', et nous respirions cette odeur. C'était en fait la fumée des outils métalliques. Cette fumée sortait des machettes. Après avoir pris les objets que les ' blancs ' m'ont donnés, impatient, je suis tout de suite sorti de leur baraquement et j'ai vomi. J'avais peur, ma poitrine était faible. Nous nous sommes ensuite réunis pour aller laver les objets que nous venions d'acquérir dans un ruisseau à proximité. Nous frottions tout avec avec de la boue et du sable³⁴. Cette fumée était comme celle, douceâtre et écœurante, qui se dégage des moteurs d'avion. Nous laissons les objets à tremper dans les ruisseaux. Nous ne les reprenions que bien plus tard. Lorsqu'on les emportait sans précaution on ne tardait pas à tomber malade. La fumée s'introduisait en nous ; cette fumée odoriférante du métal qui était enfermée dans les caisses de machettes. Elle était sur le dessus, enfermée dans un paquet de papier épais, et imprégnait le contenu des caisses. Lorsqu'elle était libérée elle nous faisait mourir. Nous avions la fièvre. Notre peau à vif se mettait à peler. C'était terrifiant. Les anciens se demandaient : ' qu'avons-nous fait pour qu'ils nous fassent mourir ? ' Ils ajoutaient : ' n'allez pas vous venger chez les ' blancs ' ! ' Nous, les plus jeunes, nous voulions aller les flécher, mais les anciens insistaient : ' ne les fléchez pas ! ce sont aussi des ' gens du fusil ', ils vont nous attaquer avec leurs fusils ! ' » (S.-Toototobi, 1981).

Les faits et effets de ces premiers contacts cadraient avec des conceptions traditionnelles dont la cohérence et la convergence ne pouvaient qu'orienter la réflexion vers la thèse de la « fumée du métal ». La polysémie du terme *mati-*

hibë (« bien précieux » et « objet pathogène »), l'inquiétante étrangeté des « blancs », leur manipulation compulsive d'objets de troc et la relation récurrente entre contagion et acquisition des objets manufacturés, tout cela constituait des indices propres à favoriser l'association des « blancs » à des esprits maléfiques. Les Yanomam identifient, on l'a vu, les possessions familières de ces entités à des objets pathogènes. La forte odeur douceâtre de la poussière qui s'échappait des caisses des « blancs »³⁵ confirmait par ailleurs le caractère délétère des objets qu'elles contenaient. Les Yanomam attribuent traditionnellement aux parfums intenses (*riyeri*) des propriétés dangereuses³⁶ ; ils se représentaient déjà, on s'en souvient, la propagation des épidémies sous forme de fumée pathogène. De plus, les outils métalliques et les cotonnades rouges (*tokokikë* « choses de la toux »), seuls objets « blancs » immédiatement intelligibles lors des premiers contacts, furent appréhendés comme paradigmes de leurs équivalents indigènes (couteaux de bambou, machettes de bois de palmier et hachettes à lame de pierre ou d'éclat de métal ; parures de coton enduites de teinture vermillon). Cette relation d'« affinité superlative », origine de la fascination exclusive qu'ils exerçaient, fondait également la possibilité de leur association aux possessions extraordinaires des esprits maléfiques.

Deux anecdotes attestent la rémanence de ces représentations historiques. Lors d'une visite récente j'ouvre, à la demande de mes hôtes, une cantine contenant des présents qui leur sont destinés. Un vieillard, entreprenant son inventaire, plaisante aussitôt sur l'odeur « dangereuse » qui s'en échappe et explique que c'est ainsi que les premiers « blancs » ont « mangé » les ancêtres du groupe. En 1984, une équipe de télévision réalisant un reportage dans la même communauté offre un coupon de tissu rouge, cadeau caractéristique des premiers contacts. Les anciens, craignant une épidémie, exigent qu'il soit rempaqueté et renvoyé. Dans ces deux cas, une sensation ou un objet du passé auront suffi à faire fugitivement resurgir, sur le mode de la plaisanterie ou de l'inquiétude, une théorie étiologique abandonnée depuis près d'un demi-siècle.

Contact intermittent : visiteurs sorciers et chamanes citadins

Après leurs premières rencontres avec les « blancs » les Yanomam du Catrimani maintiennent des contacts sporadiques avec un poste du SPI et différents représentants de la « frange pionnière » régionale, ouvrant ainsi, entre 1920 et 1965, une période de contact intermittent. Ils acquièrent alors directement des objets manufacturés en échange de produits forestiers ou agricoles et de travaux ponctuels ou saisonniers (collecte, portage, défrichage). Leurs réseaux d'alliance politique, orientés vers les Yanomam du nord dont ils obtiennent des fragments de métal provenant des Yekuana (caribes), sont progressivement abandonnés. Leur trajectoire migratoire s'infléchit vers le sud à la recherche d'alliances avec des groupes yanomam en relation régulière avec les « blancs » ou de sites plus proches des lieux que ces derniers occupent ou fréquentent.

Cette quête d'un accès plus direct aux outils métalliques se solde par de graves pertes démographiques dues aux épidémies de maladies infectieuses et de paludisme invariablement contractées à la suite des contacts entretenus avec la « frontière ». Entre la fin des années 20 et la moitié des années 60 au moins cinq épidémies frappent les communautés du Catrimani.

Plus avisés, certains anciens songèrent, après l'expérience des premières contaminations meurtrières, à rebrousser chemin vers les hautes terres plus salubres. Ils haranguèrent les leurs sans succès : la poussée migratoire des ennemis qu'on y avait laissés imposait de poursuivre l'aventure du contact. Les Yanomam se mirent à fournir régulièrement aux « blancs » produits et services, recevant en paiement toujours plus d'objets de troc. La théorie de la « fumée du métal » et l'identification des intrus à des esprits maléfiques perdirent inévitablement leur crédit, tandis que l'association entre « blancs » et épidémies se renforçait. Une réinterprétation des relations entre identité des « blancs », objets manufacturés et épidémies devenait indispensable pour maîtriser les développements de la situation de contact. Elle prit forme à partir de la sélection de nouveaux faits significatifs³⁷.

Très loin de leurs bases, peu nombreux au milieu d'Indiens inconnus, les « blancs », qui cherchaient à les attirer dans leurs établissements, ne faisaient que des visites brèves chez les Yanomam. Les motifs de conflit ne tardaient cependant pas à se multiplier. Les Yanomam avaient du mal à supporter l'avarice, l'arrogant autoritarisme et les détestables manières de ces intrus. Les « blancs » étaient irrités par les difficultés à mobiliser les Indiens pour leurs entreprises économiques, par leurs demandes constantes d'objets manufacturés et par leur refus de mettre des femmes à leur disposition. Ce climat d'hostilité renforçait le penchant yanomam à considérer ces visiteurs, à peine crédité d'humanité, plus comme des étrangers, c'est-à-dire des ennemis potentiels, que comme des alliés. Ils commençaient à subtiliser leurs biens et à les traiter avec moins d'aménité qu'ils n'en avaient manifesté à leur arrivée, se pliant aux usages cérémoniels de l'accueil.

Les épidémies que provoquèrent ces visites surgissaient donc pour les Yanomam dans un contexte de conflits économiques et « matrimoniaux » avec des visiteurs étrangers. Leur déclenchement coïncidait par ailleurs souvent avec le départ plus ou moins précipité des « blancs », soit parce qu'ils écourtaient leur visite craignant l'issue de ces tensions, soit parce que les effets de l'épidémie commençaient à se manifester et qu'ils redoutaient la réaction des Indiens. La propagation des épidémies étant associée à ces visites conflictuelles, les décès qu'elles provoquaient ne pouvaient qu'être attribués à la vengeance des « blancs », visiteurs-ennemis, qui signaient d'ailleurs leur forfait en s'enfuyant³⁸. Tout cela renvoyait à une configuration des interactions politiques traditionnelles : les rencontres entre groupes inconnus ou ennemis lors de tentatives d'alliance ou de réconciliation *remimu* (Albert 1985 : 212-214).

Cette situation de contact suscita une nouvelle translation du triangle épidémies/blancs/objets manufacturés dans le cadre de la théorie étiologique

yanomam. Les épidémies provoquées par les « blancs », ennemis en visite, se trouvèrent culturellement enregistrées comme une forme de « sorcellerie guerrière ». La « sorcellerie guerrière » est traditionnellement imputée à des ennemis yanomam dans l'interprétation de décès individuels. Durant la période du contact indirect on avait, nous l'avons vu, étendu les compétences de ces guerriers-sorciers pour rendre compte des premières épidémies. La théorie de la « sorcellerie guerrière » avait ainsi été adaptée une première fois pour rendre compte des expériences de contamination indirecte. Il y avait eu dérivation de la conception d'une sorcellerie par propagation à effet collectif (fumée pathogène) à partir de celle d'une sorcellerie par projection (substances/poisons magiques) à effet individuel. Les épidémies par contamination directe pendant la période de contact intermittent imposèrent de développer la théorie d'une nouvelle technique sorcière adaptée aux « blancs » et aux contextes d'interaction dans lesquels ils étaient censés exercer leur malveillance. On pensa alors que pour se venger des chapardages ou des refus féminins, ils s'isolaient à proximité de l'habitation visitée, comme des sorciers ennemis, afin d'y propager une fumée pathogène, soit en la laissant s'échapper d'une boîte métallique (contenant des papiers couverts d'inscriptions), soit en faisant fuser dans le sol ou dans les airs des matières explosives³⁹, soit enfin en brûlant des débris d'objets⁴⁰ (*shawara yaai*). On a ici également une transformation de la théorie des objets manufacturés pathogènes. Outils et cotonnades cessent de se voir attribuer des exhalaisons délétères tandis que d'autres biens ou produits industriels, mineurs ou résiduels, acquièrent le statut de substances maléfiqes de la sorcellerie guerrière des « blancs ». Le thème de la fumée mortifère varie corrélativement, passant du statut d'émanation odorante à celui de produit de combustion.

Les exemples de rémanence de ces conceptions, toujours en vigueur dans les communautés isolées, sont omniprésents dans l'histoire orale des groupes les plus contactés qui pourtant les ont aujourd'hui abandonnées. On peut sans doute en trouver une manifestation supplémentaire dans le fait que les Yanomam continuent à redouter la combustion du papier, des plastiques et de tout autre produit des « blancs », même lorsqu'ils ne croient plus en leur sorcellerie.

Ce modèle épidémiologique du contact intermittent échouait cependant à rendre compte de la persistance des épidémies transmises de groupe en groupe à partir de situations et de points de contact lointains, donc sans intervention apparente des « blancs ». La théorie étiologique traditionnelle offrit un nouveau recours pour interpréter ces situations de contamination indirecte : le chamanisme d'agression. Ainsi les épidémies qui ne pouvaient être associées à des rencontres avec les « blancs » le furent-elles aux effets de leur malveillance exercée à distance, comme s'ils disposaient de pouvoirs chamaniques. Les esprits auxiliaires maléfiqes des chamanes « blancs » furent nommés *toko-ribë* « esprits de la toux ». Les Yanomam se représentèrent leurs armes/objets pathogènes (*matihibë*) sous la forme de machettes surnaturelles découpant la

gorge de leurs victimes et de cotonnades rouges, couvertes d'inscriptions odoriférantes, enserrant leurs poitrines pour les étouffer en provoquant une fièvre violente. Ces esprits chamaniques *tokoribë*, affamés de chair humaine, étaient censés se déplacer dans les airs, des villes vers les communautés yanomam, en vols matérialisés par la propagation d'une fumée translucide.

Cette nouvelle extension et transformation du statut étiologique et pathogénique des « blancs » aboutit à la formation d'un système au sein duquel il se différenciaient maintenant, par projection de la classification socio-politique yanomam, en ennemis proches (actuels) et lointains (virtuels) pratiquant respectivement des formes dérivées de « sorcellerie guerrière » et de « chamanisme agressif ». Ce réagencement s'accompagna d'un nouveau déplacement symbolique du thème des objets manufacturés pathogènes, devenus armes surnaturelles d'esprits chamaniques « blancs », tandis que la fumée délétère associée à leur fragrance devint, en une mutation parallèle, manifestation tangible de leur vol agressif.

Les deux réinterprétations des pouvoirs pathogènes des « blancs » élaborées durant la période du contact intermittent imposaient une révision du statut ontologique et classificatoire de leurs détenteurs. Les Yanomam durent ainsi aménager leur mythe d'origine des étrangers afin d'y intégrer la création des « blancs ». Son épisode initial relate l'engloutissement d'un groupe d'ancêtres par un flot chthonien provoqué par une infraction rituelle et leur dévoration par des prédateurs aquatiques. Le second décrit comment Remori réinsuffla la vie à l'écume sanglante qui résulta de cette prédation pour créer les étrangers, considérés à ce titre comme des Yanomam métamorphosés ou, plus littéralement, « dégénérés » (*shiiwarirayuwí*). Les remaniements du mythe ont porté sur ce second épisode. Ils opposent généralement la genèse des « blancs » à celle des Amérindiens non yanomam, suivant les versions, soit en postulant entre elles un écart de temps (avant/après) ou d'espace (amont/aval), soit à partir de variations de procédure (récipient ouvert/fermé) ou de matière (écume foncée/claire), ces diverses configurations pouvant se combiner. Plus qu'à une transformation mythique on a donc affaire ici à des hypothèses à l'essai, à des variantes exploratoires s'attachant à concilier la reconnaissance d'une humanité commune avec la constatation de différences culturelles et physiques radicales.

L'humanité relative des « blancs » n'était encore empiriquement dénotée que par quelques traits de leur comportement et en particulier par l'usage vindicatoire des pouvoirs pathogènes humains qu'on leur prêtait. Les anciens évoquent les discours qu'à cette époque tenaient leurs pères pour convaincre les plus méfiants que les « blancs » n'étaient pas des esprits maléfiques mais des Yanomam métamorphosés. Dans cette perspective, la classification des relations interethniques se vit également remaniée pour tirer les conséquences de cette humanisation. On les nomma *nabë kraiwabë* « étrangers ' blancs » par opposition à *yānomamë thëbë nabë* « Amérindiens étrangers »⁴¹.

La dérivation sémantique de la désignation des étrangers à partir de celle des ennemis (*nabë thëbë*) induit entre classification des relations intercommu-

nautaires et classification des relations interethniques un recouvrement qui articule logiquement la seconde à la première et ontologiquement les seconds aux premiers. Ainsi, dans le système social yanomam, les non-Yanomam sont toujours des ennemis avant d'être des étrangers et ne sont des étrangers (et non des esprits) que parce qu'ils sont des ennemis. Ce qui explique pourquoi ce n'est qu'une fois crédités de pouvoirs pathogènes caractéristiques des ennemis que les « blancs » ont pu accéder à l'humanité. Ennemis, il devenait possible de ranger leur altérité du côté de l'humanité des étrangers — Yanomam métamorphosés — et de la dissocier du champ de la surnature des esprits maléfiques auquel elle avait été initialement assignée.

Ces efforts de différenciation mythologique et classificatoire de la catégorie d'ennemis-étrangers sont cependant demeurés embryonnaires pour la simple raison que, au moins dans la région étudiée, la période du contact intermittent a également été celle de la disparition des derniers survivants des ethnies voisines. Le flou des informations disponibles sur ces élaborations, notamment dans la mythologie, est sans doute l'indice que ce travail interprétatif, devenu assez rapidement sans objet, a dû rester inachevé. Du contact indirect au contact intermittent le mythe d'origine des Amérindiens non yanomam est progressivement devenu le mythe d'origine des « blancs » tandis que la catégorie d'étrangers (*nabë*) a elle-même fini par les désigner exclusivement⁴².

Contact permanent : orphelins inoffensifs et doubles cannibales

La fin des années 50 et le début des années 60 marquent l'établissement permanent, en territoire yanomam, d'un cordon de postes missionnaires (une mission catholique sur le Catrimani, en 1965) qui sédentarisent les groupes locaux périphériques et interrompent ainsi définitivement l'expansion territoriale de l'ethnie. Les communautés les plus proches des missions s'arrogent un monopole régional sur les objets manufacturés qu'elles obtiennent en abondance en s'employant régulièrement aux travaux de maintien et d'extension de ces établissements, ou en les y échangeant contre du gibier et de l'artisanat. Elles bénéficient en priorité de l'assistance paramédicale missionnaire et de la protection contre les aléas de la politique intercommunautaire que leur assure la présence dissuasive, dans l'imaginaire des groupes plus isolés, de ces « blancs » et de leur puissance mortifère⁴³. Les « communautés de mission » s'efforcent ainsi de monopoliser et de manipuler à leur profit, dans le jeu politique intercommunautaire, les bénéfices matériels et immatériels tirés de la présence de ces postes établis sur leur territoire. Les avantages de ce phagocytage pratique et symbolique de la puissance missionnaire, explicitement reconnus par les intéressés, sont apparemment considérés comme une contrepartie suffisante aux désagréments de la sédentarité, de la docilité et de la dépendance.

Les réseaux d'alliance intercommunautaires se polarisent et se densifient progressivement autour de ces communautés de mission : les groupes locaux

voisins s'efforcent de tisser avec elles autant d'alliances matrimoniales qu'ils le peuvent afin de se ménager, par leurs relations affinales, un accès régulier aux soins et au pactole missionnaire (droit de visite et de séjour prolongé à la mission pour y faire du troc ou y travailler ; exigence de prestations prémaritales en objets manufacturés)⁴⁴. La population des groupes de mission tend à croître plus rapidement que celle des communautés plus « isolées », à la fois en raison des soins reçus et du fort taux d'immigrés venant de groupes alliés voisins⁴⁵.

Des contacts irréguliers sont maintenus, surtout par les groupes les plus éloignés de la mission, avec quelques représentants de la frange pionnière régionale devenue progressivement résiduelle. La présence des missionnaires exerce un effet dissuasif sur la pénétration « blanche » dans la zone où ils exercent leur influence. Le monopole sur les biens et les pouvoirs de « leurs blancs » qu'entendent conserver les Yanomam qui y sont situés dissuade les communautés de l'intérieur de visiter régulièrement ou trop longuement les missions. Des épidémies sporadiques (« grippe », coqueluche, rougeole...) continuent d'affecter gravement les groupes situés hors de la sphère missionnaire, plus exposés et moins accessibles aux soins, tandis que ceux qui y sont inclus échappent le plus souvent à la contamination ou, au moins, reçoivent rapidement des soins qui réduisent ses effets létaux. Deux épidémies graves se sont ainsi propagées dans la région du Catrimani (1967 et 1973) durant cette période de contact missionnaire quasi exclusif.

Les premières visites des Pères (*baterebë*) sur le Catrimani (1960-1965) ne se sont d'abord pas distinguées, pour les Yanomam, des expériences de contact antérieures, d'autant qu'ils utilisaient des guides qui, anciens collecteurs de latex, n'étaient pas inconnus dans la région. Leurs installations furent longtemps précaires et leur présence ne se stabilisa réellement qu'au bout de quelques années (1965-1968). Par ailleurs leurs employés, recrutés dans la population régionale, causaient les mêmes problèmes de contamination (une épidémie en 1967) et de cohabitation (par exemple l'enlèvement d'une femme yanomam). Les relations économiques entre missionnaires et Indiens, auxquels il s'agissait d'« apprendre à travailler », n'étaient pas non plus très différentes : recrutement pour le défrichage d'une piste d'atterrissage et de jardins, échanges d'objets manufacturés contre gibier et produits agricoles...⁴⁶.

Les représentations épidémiologiques yanomam élaborées durant la période du contact intermittent purent demeurer en vigueur durant la phase d'implantation des missionnaires. Cependant, les années passant, les indices croissants de leur bienveillance et de la permanence de leur établissement⁴⁷ imposèrent une nouvelle adaptation à la théorie indigène. Il ne pouvait plus s'agir là d'ennemis visiteurs soupçonnables de « sorcellerie guerrière » (comme cela avait encore été le cas pour l'épidémie de 1967 : *batere a shawara* « épidémie du Père »). Les Yanomam « de la mission » ont alors progressivement absorbé les missionnaires dans le cadre de leur espace politique et symbolique. Les expressions dénotant la relation qui sous-tend cette intégration sont éloquentes. Un leader (*bata thë*) se référerait ainsi à « mes ' blancs ' » (*iba nabëbë*), « ceux

que j'ai à charge » (*thëbë ya ka thabuwi*). Le verbe *thabu* (« avoir à charge ») s'applique généralement aux orphelins et aux réfugiés⁴⁸.

Cette incorporation-adoption sociale repose donc fondamentalement, là encore, sur une déduction étiologique. Ces « étrangers » ne pouvaient se voir associés au groupe local que dans la mesure où il était possible de les y relever de toute suspicion d'agression magique létale. Deux aspects de la présence missionnaire, assistance et corésidence, trouvant écho dans la logique diagnostique yanomam, ont permis la reconnaissance culturelle de cette neutralité étiologique. Un chamane qui fait bénéficier de ses cures les malades d'un groupe qui n'est pas le sien (visite, rite intercommunautaire) prouve ainsi son innocence, et celle des siens, dans l'étiologie des cas qu'il s'efforce de réduire. Par ailleurs, on impute toujours un décès, lorsqu'une responsabilité humaine est invoquée, à la visite récente d'ennemis (à celle d'alliés pour une maladie). Visite ritualisée de pacification *remimu*⁴⁹ (ennemis anciens ou potentiels) ou « visite » occulte d'agression *ōkara huu* (ennemis actuels), leur départ est toujours interprété comme une « fuite en état rituel d'homicide » (*unokai tokuu*). Les missionnaires corésidents, qui ne s'enfuyaient ni avant ni pendant les épidémies et qui en soignaient les victimes, n'étaient plus, contrairement aux « blancs » qui les avaient précédés, assimilables à des sorciers ennemis⁵⁰.

Cette première expérience du contact permanent a donc débouché sur une extension du modèle épidémiologique yanomam dans le prolongement direct de ses réélaborations précédentes. La diversification politico-étiologique des « blancs » s'est ainsi accrue pour venir quasiment coïncider avec le système des distances sociales et des agressions maléfiques yanomam. C'est, après l'existence de « blancs » ennemis lointains usant de chamanisme agressif ou ennemis proches usant de « sorcellerie guerrière », celle de « blancs » « corésidents » dénués de pouvoirs pathogènes, qui se trouva reconnue.

Les années 70 ont été marquées par la mise en œuvre en territoire yanomami de grands projets de développement prolongeant — à retardement et sur un mode mineur — ceux qu'avait lancés l'État brésilien en Amazonie centrale quelques années auparavant : ouverture d'une parallèle septentrionale de la Transamazonienne (1973-1974) et d'un projet de colonisation publique (1978-1979). La route, dont la construction a été abandonnée en 1976, coupe sur 220 km les terres yanomam et la frange pionnière, en expansion depuis 1980, est maintenant à 80 km environ des premiers villages. Deux postes de l'organisme indigéniste brésilien successeur du SPI (la Fondation nationale de l'Indien — FUNAI) ont été également établis dans la région (1974, 1976). Un inventaire des ressources amazoniennes (1975) a par ailleurs révélé l'existence de gisements miniers en pays yanomami. Bien que des prospections *in loco* se soient révélées économiquement peu encourageantes pour les entreprises industrielles (1977-1978), cette nouvelle a fini par susciter une invasion de mineurs clandestins qui s'est désastreusement intensifiée ces dernières années. Un placer aurifère est exploité par plusieurs centaines d'hommes près du haut Catrimani depuis 1980.

A partir de 1974 les Yanomam de cette région sont donc brusquement passés de l'exclusivité d'un contact régulier ou permanent avec une mission à la diversité de contacts qui incluent des relations sporadiques avec différents représentants de la frontière économique régionale (colons et mineurs notamment). Bien que la « frontière protectionniste » (mission et postes FUNAI) soit encore dominante dans la région, l'articulation de la société Yanomam au front d'expansion « blanc » s'y complexifie à un rythme rapide. On rencontre ainsi deux situations qui prolongent certaines caractéristiques de la période précédente dans un tout autre contexte : des groupes sédentarisés auprès de postes missionnaires et gouvernementaux auxquels ils identifient leur destin, et des groupes « indépendants » qui maintiennent des contacts plus réguliers avec les établissements de colons ou de mineurs dont ils rapprochent souvent leurs sites d'habitation. Les groupes qui relèvent du premier cas sont toujours mieux lotis sur le plan économique et sanitaire que ceux qui relèvent du second ; toutefois le « cloisonnement » territorial relatif qui régnait auparavant entre ces deux types de groupes tend à s'effacer : la circulation des personnes — donc des maladies et des biens — est de plus en plus généralisée et intense entre les différents pôles de contact sur l'ensemble de la région. Cette circulation est soutenue par l'accélération des échanges intercommunautaires, liée à l'abondance et à la diversité des biens manufacturés disponibles (*cf.* n. 19), à la disponibilité relative des types d'objets selon les pôles de contact⁵¹, à la multiplication croissante de ces points d'attraction économique et au système de transport (aérien, automobile) qui les relie, directement ou via les petites villes régionales. Avec le développement de ces relations économiques (travail et troc) multipolaires la quantité et la diversité des objets que les Yanomam acquièrent depuis les années 75 — et dont ils sont dépendants — sont de plus en plus importantes (Saffirio 1980). L'amplification du processus de contamination dû à cette intensification du contact, ajoutée aux mutations provoquées par la sédentarisation et parfois aux effets pervers de l'assistance paramédicale approximative dispensée par certains postes, a accéléré la dégradation de la situation sanitaire yanomam (CCPY 1982).

L'avancée de la frontière du développement amazonien a fait subir aux Yanomam du Catrimani des bouleversements sociaux et sanitaires qui ont subverti les bases mêmes de leur modèle de représentation du contact. Il est ainsi devenu progressivement impossible de maintenir l'association entre épidémies et malveillance des « blancs » (visiteurs ou citadins) et entre absence de contamination et présence missionnaire. Les travailleurs des chantiers routiers ne recrutaient pas les Indiens pour exploiter les ressources locales ni ne dépendaient d'eux pour assurer leur subsistance. Leur entreprise avait donné ordre de satisfaire aux exigences matérielles des Yanomam pour éviter tout conflit⁵². Les membres de certaines communautés vécurent plus d'un an sur les chantiers, nourris par la compagnie, vêtus et équipés grâce aux échanges avec les ouvriers ou, surtout, à une sorte de « mendicité » organisée le long de la route. Affluaient d'autre part dans la région, *via* la mission, nombre de visiteurs des

petites villes voisines : militaires, cadres de l'entreprise et notables locaux en week-end familial ou simples badauds venus par camions entiers « voir les Indiens nus » et, dans une ambiance de kermesse, prendre force photos, rétribuées par les présents les plus hétéroclites : déodorant en bombe, lunettes de soleil, T-shirts électoraux, ventilateurs à pile... Submergés d'objets manufacturés de toute nature reçus de « blancs » de toute provenance, apparemment bienveillants et chaleureux, les Yanomam n'en voyaient pas moins leur situation sanitaire se dégrader à un rythme vertigineux⁵³. Parallèlement, le système d'assistance missionnaire se trouva progressivement pris dans une sorte de cercle vicieux épidémiologique. Le processus de contamination accéléré dans la région imposait d'avoir recours à des hospitalisations fréquentes en ville. Les Indiens, une fois leur traitement terminé, étaient parfois involontairement ramenés à la mission en incubation d'autres maladies, contractées à l'hôpital. Ces maladies finissaient par se propager dans toute la région à partir de la mission. Une épidémie de rougeole décima ainsi en 1977 la moitié de la population du haut Catrimani (CCPY 1982 : 34).

Ces contacts simultanés et chaotiques avec des « blancs » de toutes origines, allant et venant sur leur territoire, et une contamination généralisée déconnectée de toute situation de conflit, ont suscité une nouvelle transformation du modèle étiologique yanomam que nous avons recueillie, en 1984, de la bouche d'un Wakathautheri (Mission Catrimani). Dans cette version, l'attribution aux « blancs » de formes de sorcellerie guerrière ou de chamanisme agressif spécifiques a disparu, de la même manière qu'a été abolie leur distinction en corésidents adoptifs bienveillants et visiteurs ou citoyens malveillants. La différenciation politico-spatiale et étiologique : Pères/visiteurs riverains/citadins lointains⁵⁴, élaborée durant la période de contact intermittent et de contact missionnaire, a basculé avec l'irruption de la route et la contamination généralisée. Désocialisés et déterritorialisés, les « blancs » ne pouvaient qu'être renvoyés à la radicalité inhumaine de leur altérité prédatrice. Le modèle épidémiologique yanomam s'est ainsi rabattu sur son équation première entre « blancs » et esprits maléfiques.

Ainsi *tous* les étrangers (*nabëbë*), indépendamment de leur bienveillance ou malveillance et de leurs situations géographiques, sont maintenant associés à des doubles surnaturels maléfiques (*nabëribë*). Ces « esprits étrangers », créés par le frelon mythologique Remori, comme tous les étrangers et leurs possessions, hanteraient le territoire des « blancs » (*nabëbë urihi*) de la même manière que les esprits maléfiques *në waribë* se déplacent en forêt pour « dévorer » les Yanomam. Mais, alors que les *në waribë* sont plutôt associés aux sites naturels et à la forêt non habitée dans laquelle ils errent librement, les *nabëribë* sont subordonnés aux habitations et possessions des « blancs » et sont censés suivre leurs véhicules dans leurs déplacements (cette dépendance relative est conceptualisée sous la forme d'une relation beau-père/beau-fils). C'est ainsi qu'ils pénètrent en territoire yanomam, décimant aveuglément les communautés qu'ils rencontrent pour satisfaire leur cannibalisme insatiable. Ces

esprits maléfiques se répartissent en quatre classes principales, correspondant aux affections épidémiques létales qui touchent le plus lourdement la population yanomam : *saraboribë* « esprits de la rougeole » (*sarampo* en portugais) *huraribë* « esprits du paludisme », *shuuribë* « esprits de la diarrhée », *tokoribë* « esprit de la toux ». Ils sont censés agresser, avant de le dévorer, le « principe vital » de leurs victimes à l'aide d'armes, d'objets ou de substances pathogènes (*nabëribë a në matihibi*) symboliquement associées aux moteurs des véhicules des « blancs »⁵⁵ ou à leurs biens de troc : exhalaisons d'essence pour les « esprits de la rougeole », gaz et eau d'échappement des moteurs hors-bord pour les « esprits du paludisme », huile de moteur et émanations de sa décomposition pour les « esprits de la diarrhée » et, plus classiquement, machettes et tissus odoriférants pour les « esprits de la toux »⁵⁶. Tout se passe donc comme si la mutation brutale de la situation du contact, matérialisant une puissance démographique, technologique et pathogène inouïe, avait imposé à la logique culturelle yanomam de reprendre son travail d'incorporation symbolique des « blancs » à son point de départ. Comme si l'irruption de la frange pionnière du développement amazonien de la fin du xx^e siècle était à l'origine d'un effet de rupture qui reproduirait celui des premiers contacts. Ce retour à la représentation originelle des « blancs » ne se fait cependant pas de façon circulaire : initialement identifiés à des esprits maléfiques, ils sont maintenant associés à des doubles qui sont eux-mêmes des esprits maléfiques. Le retour de l'association « blancs »/esprits maléfiques se fait ainsi en spirale : les termes restent identiques, mais leur mise en relation se trouve décalée d'un degré. Le thème des objets manufacturés pathogènes revient à la faveur d'un déplacement symbolique similaire. Objets et produits industriels ne sont plus directement délétères mais constituent, sous la forme de leurs images essentielles (*utubë*), les armes et objets pathogènes utilisés par les esprits maléfiques *nabëribë*. On retrouve enfin ici toujours l'image de la « fumée du métal » : échappement des moteurs, émanation des carburants, fragrance des biens de troc.

Cette dernière version de la représentation yanomam des relations entre épidémies, objets manufacturés et « blancs » peut n'être qu'idiosyncrasique ou ne renvoyer qu'à l'expérience d'un groupe local. Hypothèse plus que transformation culturelle, sa logique n'en soulignerait qu'avec plus d'acuité la prégnance du cadre symbolique qui s'impose ici à toute tentative de maîtrise cognitive des développements du contact.

CONCLUSION

Nous avons tenté d'éclairer, à travers l'analyse de représentations étiologiques issues de l'histoire yanomam du contact, certains aspects fondamentaux des phénomènes d'incorporation culturelle qui échappent à l'approche mythologique ou taxinomique.

D'abord, leur dynamique cognitive : on a affaire à la logique d'un mouve-

ment interprétatif et non plus seulement aux structures formelles d'un système symbolique. Cette perspective permet d'accéder aux procédures de sélection et de corrélation des événements et changements à partir desquelles se construit la pertinence culturelle des situations de contact. Elle laisse apparaître les processus de déstabilisation cognitive qui sous-tendent l'enchaînement de leurs réinterprétations. Elle révèle enfin le développement logique de ces versions dans le champ des états combinatoires qu'autorise la structure de leur cadre symbolique de référence et comment, ces configurations épuisées, le mouvement interprétatif peut se poursuivre « en spirale », par décalages successifs de son registre initial.

Ensuite, leur contextualité historique : l'histoire du contact et ses représentations se présentent sous une forme indissociable. Cela conduit à prêter attention aux contraintes qu'exercent sur la forme et le rythme des interprétations indigènes des faits et effets de contact la nature de l'articulation du groupe au front d'expansion « blanc » et la logique de développement de ce dernier.

Enfin, leur stratégie symbolique : les choix cognitifs du traitement des phénomènes socio-historiques se réinscrivent dans le projet de résistance culturelle qui les sous-tend. Cette optique fait apparaître des opérations de sélection et de valorisation thématique qui délimitent un champ interprétatif dominant et y soulignent des enjeux symboliques critiques. Elle met donc en lumière, au delà d'une simple représentation du contact, une stratégie de reproduction, sous tension historique, de la dimension culturelle prééminente qui constitue et institue comme totalité l'organisation et la philosophie d'une société.

Les interprétations du contact manifestent ces propriétés avec une acuité qui varie en fonction de la mobilité et de la finalité cognitives des formes culturelles où elles prennent effet. La littérature ethnographique consacrée aux basses terres sud-américaines révèle que ces formes sont très diverses suivant les sociétés⁵⁷. Mais cette multiplicité des façons de traiter le changement se rencontre en fait au sein de chaque société, articulée selon un système complexe de complémentarité et de hiérarchisation dont l'étude reste à développer⁵⁸. Mythes et classifications des relations interethniques font partie de ces divers domaines au même titre que les récits historiques⁵⁹ ou que, par exemple, les discours politiques (Ramos 1987 : 25-28). Tous imposent des contraintes spécifiques à l'analyse des processus d'incorporation culturelle. Nous avons évoqué celles de l'approche mythique ou taxinomique. Celles de l'histoire orale indigène peuvent être inverses : sa focalisation événementielle fait parfois perdre en « symbolité » ce qui est gagné en historicité. D'autres systèmes de représentations, dotés de propriétés et orientations diverses, peuvent ouvrir des perspectives différentes sur l'interprétation du contact. Nous avons ainsi, par le biais des conceptions yanomam relatives à l'étiologie des épidémies, tenté de cumuler les avantages d'un abordage symbolique et ceux d'une optique historique. Leur logique sous-jacente s'inscrit en effet, par sa dynamique pragmatique (procédure diagnostique) et son architecture culturelle (théorie de l'altérité), à la fois dans le champ de la chronique historique et dans celui de la philosophie sociale.

Les mécanismes d'« incorporation historique » que nous avons décrits semblent représentatifs des efforts par lesquels certaines sociétés, que Lévi-Strauss a naguère qualifiées de « froides »⁶⁰, tentent de « re-produire » culturellement événements et changements comme des actualisations d'un modèle préexistant, en les absorbant dans le mouvement apparent d'un cycle de transformations logiques. Cela ne signifie ni que ces sociétés sont impuissantes à mener une lutte contre la déstructuration hors du plan spéculatif, ni que toutes les sociétés sans écriture sont des « sociétés contre l'histoire » (Gauchet 1975).

La résistance au contact prend en général, en dehors de la guerre, deux voies qui peuvent alterner, se succéder ou même coexister (Rappaport 1980) : soit celle du messianisme, non plus en tentant de reproduire la structure culturelle aux dépens de l'événement mais en s'efforçant de remodeler la société selon un modèle rituel de réappropriation politico-symbolique des événements (Carneiro da Cunha 1973, Wright & Hill 1986) ; soit celle d'une lutte politique qui s'empare des catégories nationales ou internationales d'appréhension juridique des sociétés autochtones pour en faire les armes d'un projet de revendication territoriale, exigeant de la société « blanche » le respect de ses propres normes (Seeger & Viveiros de Castro 1979). Rites messianiques et luttes politiques n'excluent nullement le travail d'incorporation symbolique du contact mais s'inscrivent au contraire dans son prolongement afin, précisément, de surmonter ce qui lui échappe. C'est à l'approche du seuil de déstructuration, culturelle et économique, que la logique de résorption symbolique du changement commence à se voir doublée par ces formes de résistance active⁶¹. En revanche, le franchissement de ce point de rupture débouche, à long terme, sur la reconstruction d'une « identité ethnique » par reprise de fragments culturels anciens réarticulés en une nouvelle structure posée dans son opposition à la société « blanche » (Carneiro da Cunha 1979)⁶².

Sahlins (1981) a proposé une théorie de la « réévaluation fonctionnelle » des catégories culturelles dans la *praxis* du contact. Cette théorie, modèle d'une transition progressive entre réitération et mutation structurale des schèmes symboliques indigènes, semblait rendre caduque la notion de « société froide » que corrobore au contraire le type de changement culturel traumatique que nous venons d'évoquer. Redéfinissant par la suite la portée de ses conceptions, Sahlins y a cependant réintroduit la distinction lévi-straussienne entre « sociétés froides » et « sociétés chaudes » sous forme d'une opposition entre sociétés « prescriptives » et « performatives » (Sahlins 1985 : xi, xii, xiii et 26-31). Il oppose ainsi aux sociétés où « ... all is execution and repetition as in the classic *Pensée Sauvage* » (comme les sociétés australiennes) des sociétés où « Responding to the shifting conditions of its existence [...] the cultural order reproduces itself in and as change » (comme l'ancien Hawaï). Lévi-Strauss (1983) avait lui-même déjà précisé dans ce sens le statut de son opposition classique en montrant que ses termes caractérisent des attitudes culturelles d'ouverture et de fermeture à l'histoire dont la distinction n'est pas homologue à une opposition entre sociétés « primitives » et sociétés « complexes ». Les sociétés

de type yanomam sont donc effectivement définissables, selon la terminologie de Sahlins, comme des sociétés à « mode de production symbolique prescriptif », et ceci sans incompatibilité avec le fait que d'autres — comme par exemple, pour rester en Amérique du Sud non andine, les anciens Tupinamba (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1986) — sont plutôt à classer parmi les sociétés « performatives ».

L'étude que nous venons de proposer s'est efforcée de décrire les mécanismes de résistance symbolique qu'oppose la société yanomam, encore relativement autonome, à l'effraction de l'historicité induite par son articulation progressive à la frontière « blanche ». Véritable fil rouge de cette résistance, le motif de la « fumée du métal » traverse toutes les représentations qu'elle déploie, comme s'il tentait d'exorciser, en une métaphore toujours recommencée, la « double contrainte » tragique que propose à la réflexion et au destin yanomam l'irruption des « blancs » : l'engagement dans un système d'échange où le pouvoir de fascination des biens acquis ne trouve rétribution que sous la forme d'une impitoyable prédation. Hantise d'une figure extrême de l'altérité où l'excès de la puissance matérielle renvoie à celui des pouvoirs cannibales. La « fumée du métal » : miroir noir yanomam de la « société de consommation ».

ORSTOM, Paris — Museu Paraense Emilio Goeldi, Belém

NOTES

- * Cet article est la version remaniée et augmentée d'une communication au symposium « Cosmologia, Valores e Transformação » tenu en mai 1986 à l'université de Brasilia. Je remercie D. Buchillet, M. Carneiro da Cunha, P. Menget, M. Perrin, J. Pouillon, E. Viveiros de Castro et A. Ramos pour leurs commentaires durant cet exposé ou leur lecture critique des versions antérieures de ce travail. Mes séjours sur le terrain ont été financés par le ministère brésilien des Relations extérieures, le L. A. 140/CNRS de l'université de Paris X et l'ORSTOM. Le CNPq et la FUNAI m'ont accordé au Brésil les autorisations nécessaires.
- 1. Sur mythe et contact, avec une inspiration structuraliste plus ou moins précise, cf. BIDOU 1986, DA MATTÀ 1970, DRUMMOND 1977, GALLOIS 1985, GUSS 1981 et 1986, JACOPIN 1977, KRACKE 1986, MELATTI 1985, PERRIN 1986. Cf. également les contributions au symposium « From History to Myth in South America », AAA Meetings-Denver 1984 (cf. HILL 1986a). Sur classifications des relations interethniques et contact, cf. CARDOSO DE OLIVEIRA 1976, 1980.
- 2. Sur les bases théoriques d'une « histoire structurale » et le dégagement de la notion de « pensée mythique » de celle de mythe comme genre narratif dans l'œuvre de Lévi-Strauss, voir respectivement GABORIAU 1963 : 586-591 et SMITH 1980.
- 3. Cf. DRUMMOND 1977 : 843-846 et SPERBER 1973 : 114-116 sur la centralité du concept de transformation pour l'analyse structurale ; DRUMMOND 1977 : 851, SPERBER 1982 : 114-115 et PIAGET 1983 : 121 sur l'opposition entre transformations formelles et transformations génétiques.
- 4. Cf. SPERBER 1973 : 114-116, 1974 : 90-92, 1982 : 104 et 115, 1985 : 85-86.
- 5. Forme simplifiée de l'ethnonyme *yānomamë thëbë* ou *yānomae thëbë* en usage dans la région étudiée.

6. MIGLIAZZA 1972. Les Yanomami se situent de part et d'autre de la frontière du Brésil (8 400 personnes) et du Venezuela (12 600) et sont répartis en environ 390 groupes locaux (cf. ALBERT 1985 : 6-7 et COLCHESTER, ed., 1985 : 7).
7. Les Yanomam associent étroitement objets manufacturés et maladies « blanches », comme les Yanomami (LIZOT 1976 : 10-11, BIOCCHA 1968 : 287, VALERO 1984 : 38-39, 158, 169-170, 470, 506), les Wakuenai (HILL 1983 : 389-390) ou les Yaminahua (TOWNSLEY 1984 : 76-77). Sur l'impact de ces épidémies, cf. NEEL *et al.* 1970, CHAGNON & MELANCON 1984 ; sur la manière dont elles sont vécues, VALERO 1984, chap. XXI et XXXV ; sur les changements technologiques, PETERS 1973, SAFFIRIO 1980, LIZOT 1984b, chap. X.
8. Pour plus de précision sur les éléments ethnographiques et ethnohistoriques évoqués dans les pages qui suivent, cf. ALBERT 1985, chap. VII et X et chap. I-II. Nos données sur les représentations du contact ont été recueillies lors d'une enquête sur l'histoire du peuplement yanomam menée dans la région du rio Catrimani (Territoire de Roraima, Brésil).
9. Près de 60 *yano* se situent dans les hautes terres (*horebi a*) de la Serra Parima, le reste dans les basses terres yanomam (*yari a*). Plus d'un tiers de ces groupes sont isolés ; les autres connaissent différentes situations de contact, intermittent ou permanent, avec des missions (catholiques et évangélistes), des postes gouvernementaux (indigénistes et militaires), ou des établissements de colons, orpailleurs et collecteurs de produits forestiers.
10. La désignation des ennemis inconnus (4) est ici dérivée de celle des ennemis anciens ou virtuels (3). Un autre usage dérive la dénotation des ennemis anciens ou virtuels (3) de celle des ennemis actuels (2), tandis que *tanomai thëbë* est réservé aux ennemis inconnus (cf. ALBERT 1985 : 193).
11. La dynamique de fission/migration du peuplement yanomami (CHAGNON 1974, COLCHESTER 1982 : 83-103, HAMES 1983 et LIZOT 1984a) rend bien entendu très labile la composition empirique de ces circonscriptions socio-politiques.
12. Sur un ensemble de 107 diagnostics de maladie, 73 % renvoient à des agressions maléfiques d'origine humaine et 27 % à des agressions surnaturelles non humaines. Sur 160 causes de décès (récents et anciens) les proportions sont respectivement de 53 % et 10 % (ALBERT 1985 : 711).
13. Rapt de femmes et pillage des communautés ennemies constituent un bénéfice apprécié, mais secondaire, des raids yanomami. C'est net sur le plan matériel (quoique les premiers outils métalliques aient souvent été acquis de cette manière). Une étude de LIZOT (1985 : 96) sur 350 mariages yanomami, évaluant à 0,8 % les unions par capture, le confirme sur le plan matrimonial. Sur les ressorts rituels de la guerre yanomam, cf. ALBERT 1985, chap. XIII.
14. Ceci devant plonger la victime dans un état second permettant aux sorciers/guerriers de lui briser les os.
15. Nous omettons ici, pour aller à l'essentiel, une forme de sorcellerie par prise d'empreinte, techniquement et sociologiquement charnière entre « sorcellerie commune » et « sorcellerie guerrière » (ALBERT 1985 : 268-282).
16. Plus d'une cinquantaine de *në waribë* nous ont été décrits ; 14 % des cas de maladie et 6 % des décès de notre échantillon leur sont imputés. Le reste des agressions non humaines est attribué aux pouvoirs vindicatifs du « principe vital » des animaux ou des végétaux contre leurs prédateurs humains : 13 % des cas de maladie, 4 % des décès.
17. Les substances *hëni* de la « sorcellerie commune » « brûlent » le « principe vital », produisant fièvre, troubles de la perception, asthénie...
18. Esprits chamaniques et esprits maléfiques blessent le « principe vital » à l'aide de machettes et de fléchettes, l'enlacent de fils de coton incandescents, l'enserrent dans des vanneries... métaphores d'autant de symptômes.
19. Exotiques et innombrables c'est, au delà de l'utilité productive de certains (COLCHESTER 1982 : 332-345), la « valeur d'échange » superlative de tous qui fonde l'intérêt des Yanomami pour les objets manufacturés (cf. SAFFIRIO 1980 : 51-52 sur la diversité des objets échangés, CHAGNON 1983 : 61 sur leur quantité et SAHLINS 1980 : 188-204 sur l'ethnocentrisme de la notion de « valeur d'usage »).
20. Tous les homicides, magiques ou physiques, constituent pour les Yanomam des formes de prédation symbolique qui imposent la tenue d'un même rite de digestion cannibale : *unokaimu*. Dans les agressions physiques, à l'inverse des agressions magiques, la dévoration métaphorique des chairs aboutit à celle du « principe vital » (ALBERT 1985, chap. XI).
21. Consommation figurée pour les cendres d'ossement des adultes, effective pour celles des enfants.
22. Les anciens relatent la chronique historique des sites où ils ont vécu, ou celle de sites contemporains qu'on leur a rapportée, à l'occasion des harangues qu'ils profèrent au crépuscule ou à l'aube. Ils y transmettent plus rarement ce qu'ils tiennent des discours de leurs ascendants.

23. Cf. ALBERT 1985 : 121-126 et, pour d'autres cas ROSALDO 1980 : 55-56 et SEEGER 1981 : 75-79.
24. Quelques sources font état de relations de guerre ou d'échange entre les Yanomami et au moins six ethnies voisines au XIX^e siècle (ALBERT 1985 : 40-41).
25. Les Yanomam du Catrimani sont issus par fissions successives de communautés situées dans la Serra Parima vers la fin du XIX^e siècle. Les Paushiana (caribes) qui occupaient le cours supérieur du Catrimani au XVIII^e siècle (NIMUENDAJU 1981) étaient environ 250 à la fin du XIX^e (COUDREAU 1887 : 255) et 10 en 1932 (HOLDRIDGE 1933 : 374).
26. Les Yanomam du Catrimani ont peu été en contact direct avec des ethnies non yanomam. D'autres groupes yanomami qui le furent plus étroitement interprétèrent différemment les épidémies de cette période : les Sanima (Yanomami du nord) ont ainsi introduit dans leur étiologie des entités maléfiques auxquelles ils prêtent l'apparence de leurs voisins Yekuana (COLCHESTER 1982 : 528, COLCHESTER, ed. 1985 : 56).
27. *nabë* signifie « étranger » et « ennemi », recouvrant génériquement toutes les sortes d'ennemis (actuels, anciens, virtuels) et d'étrangers (Amérindiens ou « blancs »). Il peut signifier également : « Yanomami d'une autre aire dialectale, Yanomam acculturé » et parfois même « esprit maléfique ».
28. « Frelon », de *remoremoreashi* : *Centris sp.* ; les Yanomam comparent les langues étrangères à son bourdonnement.
29. Le « dos du ciel », habitat des morts, est un des quatre niveaux de l'univers yanomam. Cette association indirecte des « blancs » avec des revenants se retrouvera dans leur identification directe lors des premiers contacts. Le retour des spectres est un thème insistant du système mythologique et rituel yanomam (ALBERT 1985 : 740-744 et chap. xiv).
30. Nous possédons une lame de hachette de pierre yanomami récemment utilisée provenant du haut Apiaú (1975). Sur les hachettes à lame de fer, cf. ZERRIES 1974, tabl. xxiv, n° 148-149, SMOLE 1976 : 112, COLCHESTER 1982 : 89 et LIZOT 1984b : 16. Sur d'autres outils « syncrétiques » de même principe, cf. LIZOT, *ibid.*, *loc. cit.* et JOVITA 1948 : 86.
31. Cf. SPI-1a IR : « Relatório, referente ao exercício de 1941 » : 160-161 et 165, « Relatório de viagem ao Demini », S. M. XEREZ, 1941 : 6 ; CBDL-1a Divisão 1944 : 212 et JOVITA 1948 : 64, 69, 109, 112, 316. Pour des récits de premiers contacts au Venezuela, cf. LIZOT 1976 : 10-12 et 1984b : 11-12, 20-21.
32. Proférer des sons inarticulés, être muet ou ne pas parler yanomam, c'est parler « une langue de revenant ».
33. Les chamanes attribuent aux esprits maléfiques une surabondance de biens matériels extraordinaires.
34. CREVAUX (1883 : 539) rapporte que les Macu du Ventuari (autrefois voisins des Yanomami) prenaient avec une feuille les colliers donnés par les « blancs » et les frottaient dans le sable pour se prémunir des fièvres et de la toux.
35. Cette odeur provenait probablement du papier huilé qui entourait les machettes, des barres de savon et des cotonnades également contenues dans ces caisses.
36. *riyeri* est une odeur forte et douceâtre associée au principe actif des hallucinogènes et des objets pathogènes.
37. Nous synthétisons ici plusieurs récits yanomam (régions du Catrimani et du Demini) et « blancs » (Archives SPI-1a IR/Posto Ajuricaba).
38. Tout meurtrier est censé s'enfuir pour s'astreindre au rite de digestion cannibale figurée *unokaimu*.
39. Le SPI utilisait à cette époque des fusées à des fins de signalisation ou d'intimidation (SPI-1a IR : *Normas para Atração e Pacificação*, 1943).
40. Sur une théorie yanomami similaire (épidémies causées en brûlant des fragments de bouteilles, de miroirs et de toile), cf. VALERO 1984 : 38-39, 158, 169-170, 506. Sur la crainte des « fumées » produites par les « blancs », cf. LIZOT 1976 : 11 (cuisson de latex), COLCHESTER 1982 : 408-409 (pulvérisation d'insecticide), VALERO 1984 : 205 (échappement de moteur).
41. Sur l'incorporation mythique des « blancs » dans les différents sous-groupes yanomami, cf. ALBERT 1985 : 750-754, COLCHESTER 1981 : 67-70 et LIZOT 1975 : 35-36 ; sur leur intégration taxinomique, ALBERT 1985 : 191, COLCHESTER 1982 : 381-382, LIZOT 1976 : 9, RAMOS 1985 et RAMOS *et al.* 1985 : 8.
42. Les Sanima réservent inversement le terme *nabë* aux Yekuana avec lesquels ils ont eu des contacts presque exclusifs jusqu'à une période récente (RAMOS 1985 : 99-100, COLCHESTER 1982 : 381-382).

En raison de leur participation au mouvement indien régional et national les Yanomam commencent à nommer les autres Amérindiens, resurgis dans l'actualité, *nabëbë yayë*, les « véritables étrangers ».

43. Les Yanomam « de mission » invoquent parfois les pouvoirs pathogènes de « leurs blancs » dans les différends politiques qui les opposent aux groupes lointains. Le fait que ceux-ci souffrent des épidémies davantage qu'eux-mêmes leur suffit pour accréditer ces menaces.
44. Les visites de troc ou de travail de non-cognats ou affins sont mal accueillies par les groupes de mission. Elles suscitent inévitablement, dès qu'elles se prolongent, des accusations de sorcellerie ou des conflits ouverts.
45. Le groupe Wakathautheri (Mission Catrimani) comptait 32 habitants en 1967 et 85 en 1984 ; 23 habitants de groupes voisins s'y sont établis durant cette période.
46. Sur ce qui précède cf. CCPY 1982 : 32-35, DINIZ 1969 : 6 et SHOUMATOFF 1978 : 141-142, 159.
47. Édification de constructions durables, meilleur contrôle de leurs employés, assistance paramédicale, approvisionnement régulier en biens de troc, célibat...
48. Les Yanomam disent par contre que les « blancs » les « tiennent en leur possession » (*bou*).
49. Ces ennemis visiteurs sont généralement accusés de formes de sorcellerie imputées aux alliés malveillants (prise d'empreinte) ou aux ennemis (poisons magiques).
50. Les Yanomam « isolés » ont cependant continué à imputer parfois des épidémies à la sorcellerie de missionnaires en visite.
51. Comparable pour les Yanomam aux spécialisations locales qui articulent leurs systèmes d'échange intercommunautaires (ALBERT 1985 : 212).
52. Ces caractéristiques valent moins pour la phase initiale de défrichage du tracé routier utilisant une main-d'œuvre sous-qualifiée et peu contrôlable.
53. Deux épidémies de rougeole : 1974 et 1977 ; 2 485 traitements dispensés par la mission de 1971 à 1974, 12 529 de 1974 à 1977 (Archives Mission Catrimani).
54. Respectivement : *baterëbë* (du portugais « padre »)/*mãutheribë* (« habitants des rivières »)/*manashotheribë* (« habitants de Manaus », capitale de l'État Amazonas).
55. Cf. TOWNSLEY (1984 : 76-77) sur l'importance des véhicules et des carburants dans les chants de cure yaminahua.
56. Recyclés ici à partir de la théorie obsolète du chamanisme « blanc ».
57. Cf. CARNEIRO DA CUNHA 1973 (messianisme canela), FARAGE 1985 (guerre caribe), GREGOR 1984 (rêves mehinaku), HILL 1986b (rites wakuenai), RAMOS 1979 (rumeurs sanima), TOWNSLEY 1984 (chamanisme yaminahua), TURNER 1985 (discours kayapo).
58. Cf. SMITH 1980 : 79-80 sur l'effet de cohérence culturelle de cette mise en circulation d'un thème symbolique au sein de divers systèmes de représentations.
59. Sur histoire orale et contact, cf. GUSS 1981 (Yekuana), LOPES DA SILVA 1984 (Shavante), MELATTI 1974 (Kraho), WRIGHT & HILL 1986 (Wakuenai), et HILL 1986a pour d'autres exemples : Waura, Canelos Quichua, Kayapo...
60. Cf. CHARBONNIER 1969 : 38-39, 44-48 ; LÉVI-STRAUSS 1962 : 309-310 ; 1973 : 40-41 et 1983 : 1218, 1225. L'histoire orale yanomam est culturellement forclosée du système de reproduction symbolique du *socius* (LEDERMAN 1986 : 5, 22 et 24). Il s'agit en ce sens d'une « société froide » ; ce qui ne signifie ni société sans histoire (WOLF 1982 : 385), ni société sans représentations historiques (ROSALDO 1980 : 26-27).
61. Sur seuil de déstructuration et degrés de contact, cf. RIBEIRO 1982. Sur la continuité entre cosmologie, messianisme et luttes politiques, cf. CARNEIRO DA CUNHA 1973, RAPPAPORT 1985, TURNER 1985, WHITTEN 1978, WRIGHT & HILL 1986.
62. Sur le passage, via rupture socio-culturelle, de l'incorporation symbolique du contact à la restructuration ethnique, cf. l'exemple des Wakuenai in HILL 1983, chap. x.

R É F É R E N C E S

ALBERT, B.

- 1985 *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*. Thèse de Doctorat, Université de Paris X-Nanterre.

BIOCCA, E.

- 1968 *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens*. Paris, Plon.

BIDOU, P.

- 1986 « Le Mythe : une machine à traiter l'histoire », *L'Homme* 100, XXVI (4) : 65-89.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

- 1976 *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora.
1980 « Identidade e estrutura social », *Anuario antropológico 1978* : 243-263.

CARNEIRO DA CUNHA, M.

- 1973 « Logique du mythe et de l'action. Le mouvement messianique canela de 1963 », *L'Homme* XIII (4) : 5-37.
1979 « Etnicidade : da cultura residual mas irredutível », *Revista de Cultura e Política*, CEDEC 1 (1) : 35-39.

CARNEIRO DA CUNHA, M. & E. B. VIVEIROS DE CASTRO.

- 1986 « Vingança e temporalidade : os Tupinamba », *Journal de la Société des Américanistes* LXXI : 191-208.

CHAGNON, N. A.

- 1974 *Studying the Yanomamö*. New York, Holt, Rinehart & Winston.
1983 *Yanomamö. The Fierce People*. New York, Holt, Rinehart & Winston.

CHAGNON, N. A. & T. MELANCON.

- 1984 « Reproduction, Numbers of Kin and Epidemics in Tribal Populations : A Case Study », in KEYFIZ, N., ed., *Population and Biology*. Liège, Ordina Éditions : 147-167.

CHARBONNIER, G.

- 1969 *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris, Union générale d'Édition (1^{re} éd. 1961).

COLCHESTER, M.

- 1981 « Myths and Legends of the Sanema », *Antropológica* 56 : 25-127.
1982 *The Economy, Ecology and Ethnobiology of the Sanema Indians of Southern Venezuela*. Doctoral Dissertation, Oxford University.

COLCHESTER, M. ed.

- 1985 *The Health and Survival of the Venezuelan Yanoama*. Copenhagen, IWGIA (« ARC/SI/IWGIA Document » 53).

COMISSÃO BRASILEIRA DE DEMARCAÇÃO DE LIMITES (CBDL)

- 1940 *Trabalhos da CBDL-1a Divisão nas fronteiras da Venezuela e Guiana britânica e neerlandesa, de 1930 à 1940*. Belém, Publicações da CBDL-1a Divisão.
1944 *Na Fronteira Norte do Brasil. O Vale do Rio Negro*. Belém, Publicações da CBDL-1a Divisão.

COMISSÃO PELA CRIAÇÃO DO PARQUE YANOMAMI (CCPY)

- 1982 *Relatório Yanomami 1982. Situação de contato e saúde*. São Paulo, CCPY.

COUDREAU, H. A.

- 1887 *La France Équinoxiale. 2 : Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie*. Paris, Challamel Aîné.

- CREVAUX, J.
1883 *Voyages dans l'Amérique du Sud*. Paris, Hachette.
- DA MATTA, R.
1970 « Mito e anti-mito entre os Timbira », in *Mito e Linguagem Social* : 77-105. Rio de Janeiro, Editora Tempo Brasileiro.
- DINIZ, E. S.
1969 « Aspectos das relações sociais entre os Yanomamö do Rio Catrimami », *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 39 : 1-18.
- DRUMMOND, L.
1977 « Structure and Process in the Interpretation of South American Myth : The Arawak Dog Spirit People », *American Anthropologist* 79 (4) : 842-868.
- FARAGE, N.
1985 « De Guerreiros, escravos e súditos : o tráfico de escravos Caribe-Holandes no século XVIII », *Anuario antropológico 1984* : 174-187.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI)
1984 *Terra indígena yanomami. Documentos 1984*. Brasília, DPI-FUNAI.
- GABORLAU, M.
1963 « Anthropologie structurale et histoire », *Esprit* 322 : 579-594.
- GALLOIS, D.
1985 « Índios e Brancos na mitologia waiãpi : da separação dos povos a recuperação das ferramentas », *Revista do Museu Paulista* XXX : 43-60.
- GAUCHET, M.
1975 « Politique et société : la leçon des Sauvages (II) », *Textures* : 67-105.
- GOOD, K. R.
1981 Estableciendo los primeros contactos con nuevos grupos Shamathari, Yanomami del Sur », *Boletín indigenista venezolano* XX (17) : 45-52.
- GREGOR, T.
1984 « O Branco dos meus sonhos », *Anuario antropológico 1982* : 53-68.
- GUSS, D. M.
1981 « Historical Incorporation Among the Makiritare : From Legend to Myth », *Journal of Latin American Lore* 7 (1) : 23-35.
1986 « Keeping it Oral : A Yekuana Ethnology », *American Ethnologist* 13 (3) : 413-429.
- HAMES, R. B.
1983 « The Settlement Pattern of a Yanomamö Population Bloc : a Behavioral Ecological Interpretation », in HAMES, R. B. & W. T. VICKERS, eds., *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York, Academic Press : 393-427.
- HILL, J. D.
1983 *Wakuenai Society : A Processual-Structural Analysis of Indigenous Cultural Life in the Upper Rio Negro Region of Venezuela*. Ph. D. Thesis, Indiana University.
1986a « Introductory Essay : Myth and History » (ms.), in J. D. HILL, ed., *Rethinking History and Myth* (à paraître).
1986b « Cosmology and Situation of Contact in the Upper Rio Negro Basin », Paper for session on « Cosmology, Values and Situation of Contact », AAA Meetings, Philadelphia.
- HOLDRIDGE, D.
1933 « Exploration Between the Rio Branco and the Serra Parima », *The Geographical Review* XXIII : 372-384.
- JACOPIN, P.-Y.
1977 « La Parole et la différence ou de l'entrée des blancs dans la mythologie des Indiens Yukuna », *Bulletin de la Société suisse des Américanistes* 41 : 5-19.

JOVITA, M. DE L.

1948 *Roteiro etnográfico (Catálogo e Síntese)*. Belém, Publicações da CBDL-1a Divisão.

KRACKE, W.

1986 « Death Comes As the White Man. The Conqueror in Kagwahiv Cosmology », Paper for session on « Cosmology, Values and Situation of Contact », AAA Meetings, Philadelphia.

LEDERMAN, R.

1986 « Changing Times in Mendi : Notes Towards Writing Highland New Guinea History », *Ethnohistory* 33 (1) : 1-30.

LÉVI-STRAUSS, C.

1962 *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.

1973 *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon.

1983 « Histoire et ethnologie », *Annales. ESC* 38 : 1217-1231.

LIZOT, J.

1975 *El Hombre de la pantorilla preñada y otros mitos yanōmami*. Caracas, Fundación La Salle de Ciencias naturales.

1976 *Le Cercle des feux*. Paris, Éd. du Seuil.

1984a « Histoire, organisation et évolution du peuplement yanōmami », *L'Homme* XXIV (2) : 5-40.

1984b *Les Yanōmami centraux*. Paris, Éd. de l'EHESS (« Cahiers de L'Homme », n. s., XXII).

1985 *Los Yanōmami*, ms. multigr.

LOPES DA SILVA, A.

1984 « A Expressão mítica da vivência histórica : tempo e espaço na construção da identidade », *Anuario antropológico 1982* : 200-214.

MELATTI, J. C.

1974 « Reflexões sobre algumas narrativas krahó », *Trabalhos de Ciências sociais, Série Antropologia* 8. Brasília, Fundação Universidade de Brasília.

1985 « A Origem dos Brancos no mito de Shoma Wetsa », *Anuario antropológico 1984* : 109-173.

MIGLIAZZA, E. C.

1972 *Yanomama Grammar and Intelligibility*. Ph. D. Thesis, Indiana University.

NEEL, J. V. *et al.*

1970 « Notes on the Effect of Measles and Measles Vaccine in a Virgin-Soil Population of South American Indians », *American Journal of Epidemiology* 91 : 418-429.

NIMUENDAJU, C.

1981 *Mapa etno-histórico*. Rio de Janeiro, IBGE.

PERRIN, M.

1986 « The Myth in the Face of Change : An Anthropologist View », *Social Research* 52 (2) : 309-321.

PETERS, J. H.

1973 *The Effect of Western Material Goods on the Social Structure of the Family among the Shirishana*. Ph. D. Thesis, University of Michigan.

PIAGET, J.

1983 *Le Structuralisme*. Paris, PUF.

RAMOS, A. R.

1979 « Rumor : the Ideology of an Inter-Tribal Situation », *Antropológica* 51 : 3-25.

1985 « Categorias étnicas do pensamento sanúma : contrastes intra e interétnicos », *Anuario antropológico 1984* : 95-108.

1987 « Indian Voices : Contact Experienced and Expressed » (ms.), in J. D. HILL, ed., *Rethinking History and Myth* (à paraître).

RAMOS, A. R. *et al.*

1985 « Yanomami em tempo de ouro. Relatório de pesquisa », *Trabalhos de Ciências sociais, Série Antropologia* 51. Brasília, Fundação Universidade de Brasília.

RAPPAPORT, J.

- 1980 « Mesianismo y las transformaciones de símbolos mesiánicos en Tierradentro », *Revista colombiana de Antropología* XXIII : 367-413.
- 1985 « History, Myth and the Dynamics of Territorial Maintenance in Tierradentro, Colombia », *American Ethnologist* 12 (1) : 27-45.

RIBEIRO, D.

- 1982 *Os Índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis, Editora Vózes.

RIVIÈRE, P.

- 1984 *Individual and Society in Guiana. A Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge, Cambridge University Press.

ROSALDO, R.

- 1980 *Ilongot Head-Hunting 1883-1974 : A Study in Society and History*. Stanford, Stanford University Press.

SAFFIRIO, G.

- 1980 *Some Social and Economic changes Among the Yanomama of Northern Brazil (Roraima) : A Comparison of « Forest » and « Highway » Villages*. M. A. Thesis, University of Pittsburgh.

SAHLINS, M.

- 1980 *Au Cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*. Paris, Gallimard.
- 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- 1985 *Islands of History*. Chicago, The University of Chicago Press.

SEEGER, A.

- 1981 *Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Harvard University Press.

SEEGER, A. & E. B. VIVEIROS DE CASTRO.

- 1979 « Terras e territórios indígenas no Brasil », *Encontro com a Civilização brasileira* 12 : 101-109.

SHOUMATOFF, A.

- 1978 *The River Amazon*. San Francisco, Sierra Club Books.

SMITH, P.

- 1980 « Positions du mythe », *Le Temps de la Réflexion* : 61-81.

SMOLE, W. J.

- 1976 *The Yanoama Indians : A Cultural Geography*. Austin, University of Texas Press.

SPERBER, D.

- 1973 *Le Structuralisme en anthropologie*. Paris, Éd. du Seuil (« Points » 46).
- 1974 *Le Symbolisme en général*. Paris, Hermann.
- 1982 *Le Savoir des anthropologues*. Paris, Hermann.
- 1985 « Anthropology and Psychology : Towards an Epidemiology of Representations », *Man*, n. s., 20 : 73-89.

TOWNSLEY, G.

- 1984 « Gasoliné Song : A Shamanic Chant of the Yaminahua, an Amazonian Group of the Peruvian Lowlands », *Cambridge Anthropology* 9 (2) : 75-79.

TURNER, T. S.

- 1985 « History, Myth, and Social Consciousness Among the Kayapo of Central Brazil » (ms.), in J. D. HILL, ed., *Rethinking History and Myth* (à paraître).

VALERO, H.

- 1984 *Yo soy Napëyoma. Relato de una mujer raptada por los indígenas Yanomami*. Caracas, Fundación La Salle de Ciencias naturales.

WHITTEN, N. E.

- 1978 « Ecological Imagery and Cultural Adaptability : The Canelos Quichua of Eastern Ecuador », *American Anthropologist* 80 (4) : 836-859.

WOLF, E.

- 1982 *Europe and the People Without History*. Berkeley, University of California Press.

WRIGHT, R. & J. D. HILL.

- 1986 « History, Ritual, and Myth : Nineteenth Century Millenarian Movements in the NorthWest Amazon », *Ethnohistory* 33 (1) : 31-54.

ZERRIES, O.

- 1974 *Mahekodootheri*. Munich, Klaus Renner Verlag.