FRANCISCO QUEIXALÓS *

Les mythes et les mots de l'identité sikuani

1. *Coup d'œil.*

Entre les fleuves Guaviare et Vichada, affluents de la rive gauche de l'Orénoque, la forêt laisse place, vers le nord, à de vastes étendues planes et herbeuses, la savane, qui s'entrecoupent de forêts galeries. Les rubans de forêt se déroulent d'ouest en est en enserrant chacun son cours d'eau aux méandres multiples. Ces plaines, qui couvrent plusieurs départements en Colombie et plusieurs États au Venezuela, sont appelées *Llanos.*

Aujourd'hui pour la plupart terres d'élevage extensif aux mains des colons, les Llanos ont été dans le passé le cadre d'une vive interaction, tantôt pacifique et tantôt belliqueuse, entre les producteurs sédentaires des familles arawak et saliba, les prédateurs nomades de la famille guahibo, les mercenaires et anthropophages caribes montés des Guyanes par l'Orénoque, et les missionnaires catholiques, descendus de la Cordillère gaspiller leurs efforts à essayer de concentrer et évangéliser tout ce monde (Humboldt [1818-1829] 1980, N. Morey 1975, Useche 1987).

Les Sikuani sont, avec les Cuiba, les descendants des groupes guahibo nomades désignés dans les chroniques par *chiricoa* ou par une des variantes de *waiwa* — vocable arawak aboutissant à l'actuel *guahibo* (Gumilla [1741] 1955). La plupart sont horticulteurs sédentaires, ayant assimilé des Arawak de la région — Achagua et Piapoco — les techniques de culture itinérante sur brûlis et de traitement du manioc amer. La pêche, la chasse et la cueillette sont d'importants compléments aux produits du travail de la terre. L'un après l'autre, les projets officiels d'introduction du bétail font long

* Ethnolinguistique amérindienne (UA 1026, CNRS), Paris.

feu. Des bandes de Sikuani nomades subsistent dans la région des fleuves Tomo et Tuparro. Le flux de colonisation est tel que leurs jours, en tant que nomades, sont comptés.

Traditionnellement, les sédentaires ont occupé les rivages des grands cours d'eau — où la forêt, qui fournit le sol agricole, a plus d'étendue —, reléguant les nomades aux savanes hautes interfluviales. Mais les Sikuani, même sédentarisés et trouvant la très grande majorité de leurs ressources alimentaires dans le milieu forestier, sont extrêmement attachés à la savane, où ils établissent systématiquement leurs habitations.

Dans les lignes qui suivent, je me propose d'explorer un certain nombre de pistes qui, traversant des points de repère comme nomadisme, sédentarité, culture arawak, colonisation blanche, entre autres, nous aideront à approcher et à entrevoir quelques-uns des pans constitutifs de l'identité sikuani (1).

2. *Flore et faune domestiques.*

a) *Les* banakale.

La dénomination sikuani *piasiahawa*, qui provient du verbe *asia*, « être vert (pas mûr), cru », couvre la classe des végétaux.

Banakale nous renvoie à une classification fonctionnelle axée sur les activités de production et de consommation.

En piapoco, la racine *bana* signifie « semer ». Le verbe peut se nominaliser sous la forme *bana-ka-re*, « ce qu'on sème, culture » (A. Reinoso, communication personnelle). Cette forme a été empruntée par les Sikuani, pour qui *banakale* désigne, en première approximation, les plantes cultivées. Le terme apparaît dans le mythe d'origine de l'agriculture, dont voici un bref résumé.

Personne ne sait où se rend Opossum toutes les nuits. On envoie Paca l'épier. Celui-ci constate qu'Opossum a découvert, de l'autre côté de l'Orénoque, un arbre nommé Kaliawiri chargé d'aliments végétaux délicieux et inconnus. Paca revient avec un ananas volé à Opossum. Après avoir consommé collectivement le fruit, on entreprend d'abattre l'arbre. De grandes difficultés surgissent. Parmi elles l'absence d'outils métalliques. Une expédition descend le long de l'Orénoque et revient avec les haches. L'arbre est abattu et l'humanité s'approprie les plantes cultivées. Advient le déluge, et tout est perdu. Puis les plantes sont récupérées pour être adoptées définitivement (2).

« Croyez-vous donc que je vais manger des *banakale* ? » proteste Opossum quand on s'enquiert, de façon intéressée, du but de ses escapades nocturnes. Je pense que dans le contexte et étant donné l'alimentation frugivore de l'animal, cela signifie très exactement « aliments végétaux délicieux et inconnus ». « Je mange du *karakara* ! » répond-il irrité, inventant un mot dont le narrateur infère qu'il renvoie à l'idée de « nourriture insipide, à la limite du non comestible ».

Les *banakale* ont fait leur entrée dans la société des humains grâce à l'arbre Kaliawiri. L'étymologie, piapoco, de ce nom propre serait *karii*, « terre », et *awiri*, « grand-père » (A. Reinoso, communication personnelle), c'est-à-dire « grand-père de la terre ». Les Sikuani le nomment aussi « Arbre à nourriture », *Pexaehawa-nae*, l'antonomase donnant à « nourriture » une connotation valorisante. Si l'on demande à un locuteur le sens du mot *banakale*, on obtient une énumération-échantillon — qui équivaut à une définition en extension — dont le contenu, fortement conventionnel, consiste, plus ou moins, en l'ananas, quelques tubercules — manioc amer en tête —, la banane, la canne et le piment. Une définition en compréhension présenterait des difficultés. Examinons-les.

Bexaetsi, « comestible », ou *pexaehawa*, « nourriture » — dérivés de *xane*, « manger » —, sont à écarter comme termes définitoires, car, par exemple, les fruits des différents palmiers poussant à l'état sauvage sont consommés et appréciés sans être des *banakale*. *Peubihawa*, « chose semée/plantée » également : toutes les plantes tirées de l'Arbre, bien que cultivées, ne sont pas des *banakale*. Ainsi en va-t-il des espèces domestiques de la liane utilisée dans la pêche à la nivrée. Or ces espèces grimpantes affectent, dans l'Arbre, une position marginale, physiquement aussi bien que symboliquement : elles ne sont pas sur les branches, mais attachent le sommet de l'Arbre au ciel et empêchent, au grand dam des humains, la chute tant espérée après l'abattage à la hache.

Le croisement de *bexaetsi* et *peubihawa* serait une bonne approximation, à ceci près que le verbe *xane*, disons « manger », qui donne *bexaetsi*, est inadéquat. *Xuipa* est une autre plante grimpante, *Banisteriopsis caapi*, dont les Sikuani chiquent l'écorce de la racine. Le *capi* était dans l'Arbre — dans une version, il attache aussi l'Arbre au ciel (Ortiz 1982, 88) —, il est cultivé, mais bien qu'on le *xane*, il n'est pas *banakale*. Le verbe englobant la consommation des *banakale* et excluant celle du *capi* semble être *nabane*, qui se traduirait

par « se nourrir de, s'alimenter de » (on peut penser que le *capi* ne nourrit pas, il stimule). Mais comme on se *nabane* aussi de fruits de palmier, la catégorie *banakale* serait l'intersection de *penabanihawa*, « aliment », et *peubihawa*, « chose semée/plantée ».

Là encore il faut restreindre, quoique légèrement. Le piment est *banakale*. A la différence des autres *banakale*, sa désignation *nonohi* ne peut pas être un complément d'objet direct du verbe *nabane*. On dira *nonohi ka-nabane*, littéralement « il se nourrit (de quelque chose qui n'est pas mentionné) en utilisant, en s'accompagnant, du piment ».

J'appellerai « *banakale* prototypiques » les items apparaissant dans la définition en extension conventionnelle et dont le nom peut s'associer directement au verbe *nabane*.

Penchons-nous maintenant sur les fruits d'arbre, *nae-koi*. Cette désignation couvre aussi bien les fruits que donnent les arbres produits par l'homme, *banakale*, que les fruits sauvages. Parmi les premiers on compte la goyave, le citron, le cajou. Ils n'apparaissent jamais comme *banakale* prototypiques. Si l'on s'enquiert des raisons de cette différence, on obtient la réponse : « Pour les fruits, vous jetez une graine n'importe où, n'importe comment, et vous attendez que l'arbre pousse et donne ses fruits. » Pour l'ananas, le manioc, etc., c'est une tout autre affaire : on choisit soigneusement le site, le sol, on défriche, on abat, on brûle ; après les semailles, on protège constamment les cultures contre les mauvaises herbes, les fourmis, les gros prédateurs.

Il y a un rapprochement à faire entre les fruits d'arbres domestiques et les plantes grimpantes cultivées.

La première facette de ce rapprochement vient de leurs positions respectives au regard de la catégorie *banakale* :

— ces fruits s'obtiennent sans l'effort qui caractérise la production des *banakale* ;

— ces plantes grimpantes côtoyaient dans l'Arbre les *banakale*.

Autrement dit : les premiers sont *banakale* mais comportent un élément de disjonction de cette catégorie, les seconds sont non *banakale* mais présentent une certaine contiguïté avec cette catégorie.

Une autre facette du rapprochement est induite de ce que chacune des deux classes a sa contrepartie sylvestre. Au plan de la production et pris globalement, les fruits, comme les plantes grimpantes, s'obtiennent soit par la culture, soit par la nature.

Troisième facette : les fruits et les plantes grimpantes représentent des extrêmes gustatifs et, au-delà, fonctionnels. Les premiers sont *xaika*, « exquis », et, au surplus, nourrissants. Les secondes sont *atsaxa*, « amères », et même vénéneuses. Les uns donnent, les autres ôtent, le plaisir et la vie. Il y a là une piste pour la compréhension du statut de l'amer et stimulant *capi*, plante grimpante associée non à la pêche mais à l'activité chamanique.

Au terme de ces considérations, on voit se profiler la plante *banakale* prototypique comme caractérisable par les propriétés : « cultivée avec effort, exquise au goût, nourrissante pour le corps ». On ne sera nullement surpris de trouver l'ananas jouant le rôle de parangon de *banakale*, au tout premier rang de la définition en extension des *banakale*, et au centre de l'épisode de découverte de l'Arbre.

A l'opposé du cultivé, l'exquis, le nourrissant, dans la catégorie du comestible végétal, que trouve-t-on ? Selon l'intensité dramatique que le locuteur veut faire passer, et en sens croissant : les fruits sauvages, d'arbres et de palmiers, le cœur de palmier, les racines, les champignons, le bois pourri des arbres tombés (3). Laissons de côté les fruits sauvages, qui font partie du régime habituel. Qui mange le cœur de palmier, les racines, les champignons et le bois pourri ? On le dit des humains d'avant l'Arbre, des survivants du déluge qui anéantit les cultures, et, pour les vivants d'aujourd'hui, des gens égarés en forêt et des *nomades*.

Il n'y a pas de terme générique dans la langue pour les plantes non *banakale*, pas plus qu'il n'y en a pour les non *peubihawa*, « non cultivées ». Ces catégories cryptiques nous renvoient, peut-être, à un état où la langue était utilisée par des locuteurs qui n'avaient pas à discriminer entre plantes cultivées et non cultivées, c'est-à-dire à un état d'économie de prédation. Aux Arawak, les Sikuani empruntent et l'agriculture et le terme *banakale*.

Il convient de noter cependant deux détails : *banakale* est un peu plus restrictif en sikuani qu'en piapoco, où son sens serait l'équivalent exact de *peubihawa*, « plante cultivée » ; le verbe *uba*, « semer, planter », dont dérive *peubihawa*, est de fonds guahibo, pas arawak. J'avance l'hypothèse que les deux catégories marginales examinées plus haut, à savoir les *nae-koi*, « fruits d'arbre », qui sont des *banakale* non prototypiques, et les plantes grimpantes (*capi* et racine utilisée pour la pêche à la nivrée), qui sont non *banakale* bien que tirées de l'Arbre, peuvent avoir été l'objet d'une semi-

domestication qui explique la présence du verbe *uba* chez des nomades dont, par voie de conséquence, il faut supposer qu'ils connaissaient certaines formes de territorialité.

Cette hypothèse complémentaire de base territoriale, même sous forme atténuée, ne fait pas problème si l'on en croit la littérature ethnographique sur les nomades actuels ou récents (Arcand s.d.) et les témoignages des intéressés eux-mêmes (voir plus bas).

b) *Les* duhai *et les* dahubi.

La dénomination *piasaüwi*, provenant du verbe *asaü*, « avoir de la force, de l'énergie, de la vie », couvre la classe des animaux, y compris l'homme.

Dans les animés ou vivants, *piasaüwi*, on distingue *hiwi*, « êtres humains ». Le complémentaire, que nous autres désignons par l'emploi commun d'*animal*, n'a pas de vocable. Mais la notion est là. L'apparition des animaux, au moment de la Création, est décrite selon une liste de sous-classes : les vivants de la forêt, les vivants volants, les vivants des rivières, etc. Cette énumération équivaut, ici aussi, à une définition en extension. Un des narrateurs de *La genèse* utilise le même procédé définitoire pour expliquer l'indifférenciation entre homme et animal : le cerf était humain, le toucan était humain, le singe était humain, l'agouti était humain, le tapir était humain, le paca était humain, etc. (Tiberio, *a*) (4). Le besoin d'un terme se fait tellement sentir qu'un narrateur emprunte le vocable espagnol, sous la forme *animali*, pour désigner la classe.

Il importe de voir qu'à l'origine ce ne sont pas les animaux en tant que tels, pas plus que les *humains*, qui ont peuplé le monde, mais les futurs-animaux et les futurs-humains, réunis en une seule et même classe de vivants. L'idée de « futur- » s'exprime dans les textes par une postposition qui marque normalement le bénéficiaire — « pour grand-mère » — ou la finalité — « pour danser ». Par exemple, *Newüthü-nexa*, « Futur-jaguar ». Bien que partageant la parole, ces « humanimaux » préfigurent leur destin différencié par des caractéristiques biologiques attestées chez les vivants actuels.

L'affirmation que « le cerf, le singe, etc., étaient humains » ne contredit pas l'idée d'« humanimalité ». Elle montre seulement que, parmi les traits qui identifient les différentes catégories de vivants et leurs comportements, est le plus valorisé est la parole. Le

Sikuani ne dira pas que le singe descend de l'homme. Pas plus que nous, en tout cas, ne disons l'inverse. Je pense que le terme « humain », dans ce contexte, recouvre un ensemble de comportements typiques des humains d'aujourd'hui — au premier rang desquels se trouve la parole — qui étaient le lot commun de tous les humanimaux, ancêtres des espèces actuelles. La véritable métamorphose qui aboutit à la spéciation se fait

— plus nettement pour les futurs-animaux et que pour les futurs-humains ;

— par la perte de propriétés d'humain (parole surtout) et non par l'acquisition de propriétés d'animal (déjà présentes).

Je dis « plus nettement » car un passage de *La genèse* m'incite à croire qu'il y a tout de même un saut — sur la nature quantitative/qualitative duquel le narrateur laisse, savamment, planer un certain flou — vers l'hominisation. Et c'est l'activité elle-même, en particulier intellectuelle, qui fait la scission, par contraste avec la non-activité et la biologie.

Tous communiquaient entre eux. C'était une communauté qui utilisait la même langue [...] Il y en avait deux qui surpassaient les autres en *savoir*. Sans que personne ne leur eût rien appris. Leurs noms étaient : Futur-Tsamani et Futur-Liwinai. Ils furent à l'origine de ceux qu'aujourd'hui nous appelons Tsamani et Liwinai [...] Ils évoluèrent. Du jour au lendemain apparurent Tsamani et Liwinai. Ils s'étaient transformés en Tsamani et Liwinai. Ils marchaient, couraient, *pensaient*, pendant que les autres *dormaient*. Parmi ceux qui dormaient il y avait Futur-opossum et Futur-paca (José del Carmen, *a*) *[souligné par moi]*.

Ce subtil processus évolutif n'est pas du tout connecté à la nette métamorphose des futurs animaux — dans la linéarité apparente du récit, il se place à une époque très antérieure. Lorsqu'un chamane maléfique changera l'un après l'autre les humanimaux en animaux, Tsamani et ses proches, déjà dotés de la pensée, par un malicieux subterfuge effectué sur le *yopo* (hallucinogène, *Niptadenia peregrina*) du chamane, réussiront à échapper à la métamorphose. Cela confirme que le détachement du tronc commun est beaucoup plus net pour les animaux que pour l'humanité.

Et néanmoins, la langue par son lexique *(hiwi)* pose, dans la distinction homme/animal, le premier terme comme marqué. Par sa grammaire aussi : une opposition *animé/non animé*, qui instaure la classe des *vivants* — dans l'acception sikuani —, se double d'une distinction, dans l'animé, masculin/féminin ; le deuxième terme *ne*

se réfère qu'à de l'humain femelle, le premier couvrant le reste, c'est-à-dire l'humain mâle et l'animal.

On voit comment l'anthropocentrisme se fait jour inversement dans la langue et dans le récit manifeste du mythe : dans l'une, l'homme est le terme marqué de l'univers, dans l'autre, il tient davantage du fonds commun que le rameau animal qui en jaillit.

Venons-en à *duhai* et *dahubi*.

Le rite le plus vital dans l'existence d'un Sikuani est l'exécution de la cérémonie qu'on traduit en espagnol par l'équivalent de *La prière du poisson*, *Duhai pematawahibihawa*. Pendant une journée ou plus, le chamane débite une litanie où sont invoquées toutes les espèces animales consommées, s'interrompant à intervalles irréguliers pour inhaler le *yopo* et insuffler, à l'aide d'un tube, de l'air dans l'eau d'une marmite. Le rite est destiné à neutraliser les effets létaux des *ainawi*, esprits maléfiques attachés aux espèces zoologiques (Queixalós 1990*a*) (5).

La traduction « prière du poisson », donnée par les Sikuani eux-mêmes, est inadéquate parce que trop restrictive. *Duhai* signifie exactement « proie potentielle, gibier », et recouvre toutes les espèces de poissons, mammifères et oiseaux que s'approprient les humains pour leur consommation. L'antonomase sur le terme, commune dans la vie quotidienne, reflète sans doute la place prépondérante du poisson dans l'ingestion de protéines animales. Le cerf est *duhai* de l'homme, mais aussi du jaguar. L'anaconda, que l'homme tue dès qu'il en a l'occasion, est un ennemi, pas un *duhai*.

Dans la classe des animaux, il n'y a pas de terme s'opposant, au sens de la complémentarité, à *duhai*, mais il en est un qui s'y oppose au sens de la non-intersection : *dahubi*, « animal domestique ». Le *dahubi* n'est pas pourchassé, n'est pas consommé et est nourri par l'homme. Son contraire, le *duhai*, est pourchassé, consommé, et nourrit l'homme. La nature conflictuelle de la relation homme-*duhai* comporte, comme contrepoids à l'agression de l'homme sur l'animal, le danger de l'*ainawi*. Dépourvu d'*ainawi*, le *dahubi* est véritablement une parcelle de la nature dans la maison.

Les observateurs ne manquent jamais de noter que les Indiens ne consomment ni leurs porcs, ni leurs poules, ni leurs canards, sans qu'il semble y avoir de véritable interdit, puisqu'on pourrait parfaitement envisager de les manger si le besoin s'en faisait sentir. C'est que ces animaux sont dans la même catégorie que les chiens,

singes, perroquets et iguanes (6). Aucun n'est sans valeur économique : chien pour la chasse ; porcs et volailles pour le commerce, avec les Blancs surtout ; les autres, bien que les plus proches de l'idée d'animal de compagnie, servent quand même aux échanges.

Aucun Sikuani ne m'a laissé entendre que la consommation de *dahubi* pourrait être une forme atténuée d'anthropophagie. Mais l'anthropomorphisme de certains *dahubi* est clair. Le perroquet parle : il y a des espèces de perroquets monolingues sikuani, et des espèces bilingues sikuani / blanc. Le chien, associé-concurrent direct de l'homme sur le plan économique, parlait, mais comme il colportait des ragots, on lui a allongé la langue pour le priver de la parole. Il est difficile de ne pas évoquer les récits sur les Tupinamba quand on voit que la consommation d'un singe rapporté de la chasse commence par la gourmandise des *pieds* et des *mains* (7) que les enfants s'empressent de faire griller sur les braises.

Le seul *dahubi* que j'ai vu consommer — rarement, j'insiste — est le porc (8). Il faut dire deux choses : ses congénères *duhai* sont très prisés comme proie, contrairement au dur et insipide singe, ainsi qu'au perroquet et à l'iguane qui offrent une chiche ration ; et, surtout, élevés dans une semi-liberté, les porcs deviennent facilement sauvages, fuient les habitations et, à l'instar des cochons de la forêt, attaquent les plantations. Il arrive un moment où les ex-porcs domestiques finissent par être *duhai*.

Je ne peux pas répondre à une question relative aux *ainawi*, mais l'expliciter me semble déjà poser un jalon intéressant. Il y a une différence, de degré de domestication pourrait-on dire, entre le *dahubi* d'origine européenne — porc, volailles, chien — et le *dahubi* d'extraction locale — singe, perroquet, iguane. Le premier, dans les termes sikuani, « naît *dahubi* », le second « est amené à la condition de *dahubi* » (9). On dit des *dahubi* de naissance qu'ils n'ont pas d'*ainawi* parce qu'ils viennent au monde au sein de la société des hommes. Alors les *dahubi* d'adoption perdent-ils leur *ainawi* au moment de s'« installer sous l'aile » de l'homme (10) ? Si l'*ainawi* est amovible, le porc l'acquiert-il en devenant *duhai* ? La double hypothèse à vérifier est la suivante : 1° pour la domestication, l'obligation de capturer les animaux tout petits est justifiée par le moindre danger que présente leur *ainawi* ; 2° le passage effectué par le porc de la société à la nature s'explique par quelque espèce de contagion des *ainawi* de la forêt, où il passe des périodes de plus en plus prolongées de sa vie (11). L'élément de réponse dont je dispose à

l'heure actuelle est qu'une prière accompagne nécessairement la capture d'un perroquet destiné à la domestication, ainsi que la consommation d'un porc chassé (R. Jiménez, communication personnelle). Et, s'agissant d'animaux, qui dit prière dit presque à coup sûr protection contre les *ainawi*.

Du côté de la Création, maintenant, on s'aperçoit que le caractère *duhai*, comme d'autres traits, soit morphologiques soit éthologiques, est inscrit dans les espèces dès leur apparition :

> Le second œuf allait donner naissance à tout ce qui est terrestre. Il y avait là le futur tapir, le futur cochon sauvage, toutes sortes de *gibier* (José del Carmen, *a*) *[souligné par moi]*.

Même si le narrateur ne dit pas « futur-gibier », il faut comprendre que le caractère *duhai* se trouve seulement à l'état latent, puisque, en bons habitants de l'Eden, tous les humanimaux sont appelés à vivre en communauté. L'avènement de la spéciation est probablement lourd d'effets secondaires non dits : acquisition des *ainawi* et manifestation du caractère *duhai*.

Notons ce détail. Dans le passage sur le deuxième œuf, la phrase qui suit *immédiatement* la citation ci-dessus renvoie, par le procédé d'énumération-échantillon, aux animaux domestiques d'origine européenne. Nul doute que l'idée de *duhai* appelle son contraire, l'idée de *dahubi*.

Quant aux *dahubi*, si l'on en juge par les espèces auxquelles sont associés plus étroitement Tsamani et son groupe dans les aventures subséquentes, la protohumanité est sortie du deuxième œuf (12). Les *dahubi* sont donc, au moment de la Création, en concomitance avec les futurs humains. Il en va de même dans un autre récit, celui du démiurge Maduedani (María, *a*). Là, les *dahubi*, énumérés mais aussi expressément nommés comme catégorie, arrivent mêlés à l'humanité surgissant des entrailles de la terre. Ainsi, la place des animaux domestiques sur l'axe société des hommes/nature est claire.

Mais, dans les deux textes, l'échantillonnage ne concerne que les *dahubi* de naissance, c'est-à-dire d'ascendance européenne. Ils ne jouent aucun rôle d'acteur dans le drame des origines. D'un autre côté, pas un seul des *dahubi* d'adoption, espèces autochtones, n'est mentionné dans un contexte qui le désignerait comme domestique. Nous avons trouvé que l'existence du terme *banakale* renvoyait au

surgissement de l'agriculture dans un contexte de vie économique caractérisé par la prédation. L'origine arawak du vocable renforce cette idée. *Dahubi* semble, lui, de fonds guahibo. Et, en effet, les nomades connaissent la domestication des espèces autochtones — volatiles surtout —, et sont de réputés dresseurs de chiens de chasse. Si on laisse de côté le chien, personnage singulier dans le symbolisme sikuani (Queixalós 1990*a* et 1990*b*), on doit comprendre que le terme *dahubi* est un tant soit peu marqué — requiert une certaine dose de spéculation — seulement dans son acception « domestique de naissance, allogène ». Il en découle que c'est uniquement avec cette restriction sur son domaine que l'idée d'« animal domestique » apparaît dans les textes sur les origines.

Les domestiques allogènes et, particulièrement, le chien dans sa spécificité nous permettront peut-être de comprendre une curiosité de la grammaire sikuani. On sait que le genre animé contient le masculin et le féminin, et que le masculin se réfère aux humains mâles et aux non-humains animés, c'est-à-dire les animaux. Or, il se trouve que les instruments métalliques, à savoir armes à feu et outils tranchants — dont pointes de flèche —, ainsi que la batterie de cuisine, qui devraient tomber sous le genre du non animé, appartiennent au masculin, marqué par le suffixe *-nü*. C'est une irrégularité que je ne me suis jamais expliquée sur le terrain strictement linguistique.

Commençons par noter que les deux textes qui narrent l'origine de l'humanité, *La genèse* de José del Carmen et *Maduedani* de María, non seulement associent à cette origine celle des animaux domestiques non autochtones, mais prennent la peine d'expliquer aussi l'origine des outils et armes métalliques dans des passages que je vais résumer :

Les outils dont les gens disposaient s'avérèrent inefficaces pour abattre l'Arbre à nourriture. Une expédition descend le long de l'Orénoque, et extorque, en les lui faisant vomir, les outils et les armes à un géant blanc ventripotent nommé Palemeko. Les haches de fer permettent d'abattre l'Arbre et d'engager l'humanité sur la voie de l'agriculture.

Encore enfant et futur créateur de l'humanité, Maduedani fait tout mieux que son incapable de père, Matsuludani. Avec son demi-frère il part faire ses besoins dans la savane, rencontre un cerf et prétend le tuer. Son frère lui rappelle qu'il n'a rien dans les mains. On entend une détonation. Maduedani rentre avec le cerf et un fusil. Quand son père, émerveillé, veut s'emparer du fusil, Maduedani lui en montre toute une rangée posée contre le mur de la maison.

Le détail des événements m'intéresse ici moins que le souci lui-même de présenter, chaque fois, l'origine des instruments métalliques avec celle de l'humanité et des animaux domestiques (13). J'en retire une présomption de contiguïté notionnelle entre les intruments métalliques d'un côté, et les hommes et animaux domestiques de l'autre, tout en notant qu'instruments et animaux sont d'extraction non autochtone.

Dans le texte de genèse, les armes et les outils de travail forment une classe, celle des instruments métalliques. Sur un terrain différent, les outils et les armes se constituent également en classe dans un texte sur la révolte des instruments (Hernando, *a*). Un beau-père impose à son gendre une série d'épreuves-services, en lui fournissant le matériel nécessaire : coutelas pour nettoyer le sous-bois, hache pour abattre les arbres, allumettes pour brûler troncs et broussailles, fusil pour la chasse, arc et flèches pour la pêche. Et nous retrouvons, moyennant l'exception des allumettes pour laquelle je n'ai pas d'explication, notre classe d'instruments métalliques (le métal étant, pour l'arc et les flèches, présent dans la pointe de ces dernières) (14). Or les outils sont destinés à l'appropriation des *banakale* — agriculture —, et les armes à celle des *duhai* — chasse et pêche.

Il manque, parmi les objets du genre masculin, la batterie de cuisine, négligée par les explications génétiques. Les réceptacles en écorce ou en terre sont aussi au masculin, ce qui fait problème pour une hypothèse « tout métal ». Deux raisons assez puissantes se présentent à l'esprit pour justifier l'inclusion des casseroles dans une classe contenant armes et outils métalliques. La première consiste en ce que si le trait saillant des instruments métalliques est la conjonction qu'ils opèrent — au travers de la production et de la prédation — entre plantes-animaux et homme, la batterie de cuisine s'insère parfaitement dans cette chaîne, dans la phase terminale de l'appropriation, puisqu'elle sert à la préparation et à l'ingestion, par l'homme, des plantes-animaux. La deuxième viendrait de l'énorme impact psychologique qu'a représenté l'introduction des récipients en aluminium, très vite devenus une denrée de première nécessité et ayant, dans beaucoup d'endroits, évincé totalement le travail de la poterie. Il me semble plausible que leur caractère métallique ait imprégné, de ses implications symboliques, tous les objets de la classe.

Récapitulons. Dès les origines, les instruments métalliques sont posés, aux côtés des animaux domestiques, comme contigus à l'homme. Les deux classes se composent d'objets allogènes (européens). Comme le chien, chasseur, les instruments jouent le rôle de médiateur-rapprochant entre l'homme et les aliments les plus prisés, *duhai* pour le chien, *duhai* et *banakale* pour les instruments. J'en infère que dans une gradation qui va de l'homme à la nature, on trouverait dans une position médiane, peut-être au-delà des animaux domestiques et en deçà des plantes domestiques, les instruments en métal. Dit plus brutalement : un chien, un fusil, une hache, c'est du pareil au même. D'où l'extension, à première vue insolite, du genre masculin à ces derniers items, et la subséquente extrapolation à la batterie de cuisine.

Je reviens sur l'affirmation que seuls les animaux d'extraction européenne apparaissent explicitement comme domestiques dans les textes sur les origines. On trouve un passage où il est dit, sans autre commentaire, que :

En ce temps-là les fourmis manioc étaient nos animaux domestiques, comme si ç'avait été nos poules (José del Carmen, *a*).

Il est vrai que bien avant dans le récit, ces fourmis ont contribué à l'abattage de l'Arbre en emmenant au loin les copeaux qui, toutes les nuits, se rassemblaient pour reconstituer le tronc. Si telle est la raison de les considérer comme *dahubi* — et on a alors un cas, le seul, où des *dahubi* jouent un rôle d'acteur dans les textes fondateurs —, on voit se dessiner une autre opposition : *dahubi vs.* prédateur (15). Jadis les fourmis, de l'intérieur de la société, éparpillèrent sur la surface de la terre des fragments de la plante porteuse des *banakale* — l'Arbre — pour que l'humanité puisse se nourrir. Aujourd'hui, depuis la nature, elles concentrent sous la terre les fragments des plantes porteuses des *banakale* — particulièrement les feuilles des pieds de manioc — empêchant l'humanité de se nourrir. On a donc vu, au long de l'histoire du monde, des *dahubi* devenir des prédateurs. Mieux, ces prédateurs constituent, à leur tour, un mets apprécié.

Nous voici ramenés au porc actuel, *dahubi* toujours enclin à passer du côté de la nature, saccageant les plantations et devenant gibier. Il me manque une donnée pour que le rapprochement soit totalement satisfaisant : les fourmis manioc sont-elles différentes

des autres insectes consommés en ce que leur forte incidence économique — de double signe : menace pour les plantations, consommation abondante à l'arrivée des pluies — a pour contrepartie symbolique l'appartenance à la catégorie *duhai* et l'association à un *ainawi* ? Je peux, de façon indirecte à l'instar du problème de l'*ainawi* pour le perroquet domestiqué et le porc chassé, fournir un indice de réponse affirmative : à la consommation de la fourmi manioc s'associe une prière — mais pas à celle de la sauterelle, par exemple (R. Jiménez, communication personnelle).

Quoi qu'il en soit, l'homothétie entre l'ensauvagement actuel du porc et les événements donnant lieu aux espèces animales d'aujourd'hui était déjà inscrite dans la conjonction de deux hypothèses parallèles : le porc en devenant sauvage, une partie des humanimaux en se métamorphosant en animaux, entrent dans la catégorie des *duhai* et acquièrent les *ainawi*. Le porc, donc, reproduit aujourd'hui la spéciation des temps mythiques.

Il y a plus. Si l'on extrapole en appliquant au porc l'idée appliquée aux humanimaux de « manifestation du caractère *duhai*, déjà porté par eux », on peut inférer que les animaux domestiques de souche européenne seraient des *duhai* en puissance. Il en découlera un enchaînement de conséquences, partant du plan de l'abstraction pour déboucher sur le concret : la « gibiérisation » virtuelle est le mécanisme spéculatif profond de l'assimilation par les Indiens des animaux domestiques européens ; de ce fait, l'assimilation ne donne pas une réplique fidèle de l'idée européenne d'« animal domestique » ; l'adoption des pratiques d'élevage fait difficulté.

Je reviendrai sur ce dernier point, mais j'aimerais, auparavant, insister un peu sur la latence du caractère *duhai* (16). La relation de l'homme à la nature est faite d'une dialectique élaborée sur une trame de liens et de ruptures intriqués. La notion d'« humanimal » n'est que la rétroprojection d'une continuité, éprouvée aujourd'hui, entre l'homme et l'animal. Maint trait de la culture le confirme (17).

Les notions de *duhai* et *dahubi* ne se circonscrivent pas aux animaux. Les nomades sédentarisés de fraîche date, faisant allusion aux chasses à l'homme et aux massacres organisés contre les Guahibo nomades, insistent beaucoup pour dire qu'ils ont été le gibier, *duhai*, des Blancs.

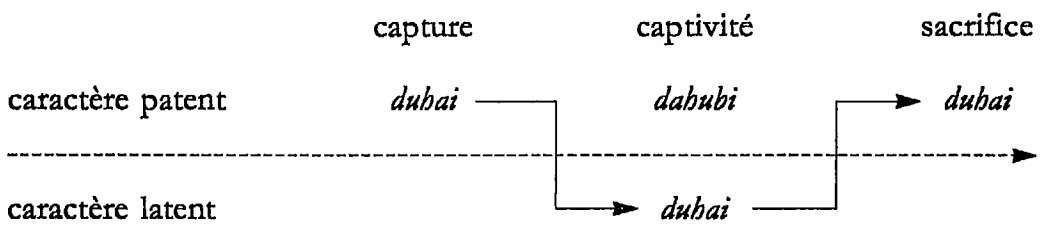
Et ce témoignage : jadis, on pouvait trouver, vivant au sein d'une communauté sikuani, un prisonnier de guerre destiné à être

mangé ; on le désignait par *duhainü* ou *dahubinü*. Je m'empresse de rappeler que *-nü* est un suffixe de masculin, afin de passer au problème ethnographique. Et d'abord pour avouer que je n'ai pas d'autre information sur ce sujet (groupe d'origine, conditions de vie, rite de sacrifice, etc.).

Dans la région, l'anthropophagie était surtout le fait des Caribes (Gumilla [1741] 1955, Rivero [1729] 1883). Les captifs pouvaient être incorporés socialement par le mariage (Ortiz 1983). Le souvenir, très vivace, du cannibalisme est entré dans la tradition orale (Queixalós 1991). Les groupes sikuani sont divisés en clans (Ortiz 1983), bandes régionales dans la terminologie de R. Morey. L'un de ces clans s'auto-identifie et est identifié par les autres clans comme anthropophage, le clan du Piranha. Ses membres se disent issus d'un croisement des cannibales de l'Orénoque, les Kawiri, avec un groupe de leurs victimes sikuani (María, *b* ; Tiberio, *b*). On le nomme aussi clan Kawiri (18).

Je ne dispose pas de témoignage vraiment digne de foi sur des pratiques cannibales récentes, ni au sein du clan Kawiri, ni ailleurs chez les Sikuani. D'autre part, l'information sur l'institution du prisonnier de guerre provient d'informateurs appartenant à des clans autres que le clan Kawiri, sans que le fait lui-même soit attribué au clan Kawiri. N'ayant pas connaissance de témoignage historique sur cette institution dans la région, en particulier chez les Caribes, je laisserai en suspens le problème de la base ethnographique de cette donnée pour retourner au niveau symbolique (19).

La double désignation *duhainü* et *dahubinü* renvoie, me semble-t-il, à une thématisation soit des circonstances de la capture — on dira alors *duhainü* —, soit de la vie en captivité — et on dira *dahubinü* (20). Mais si le prisonnier doit être mangé, c'est qu'au moment du sacrifique il se départit de son statut de *dahubi* pour réassumer celui de *duhai*. On peut supposer, par interpolation, la présence à l'état latent du caractère *duhai* pendant la période *dahubi*.



Pour un Sikuani, il y a toujours du *duhai* dans un *dahubi*.

Je résume. Les *banakale* et les *dahubi* représentent les êtres de la nature directement contigus à la société des hommes, dans les domaines, respectivement, des « êtres verts », *piasiahawa*, et des « êtres vivants », *piasaïwi* (21). Aucun des deux vocables n'exhibe de terme contradictoire, « plantes sauvages », « animaux sauvages ».

Ces correspondances ouvrent la voie, moyennant la prise en considération des résultats obtenus sur le terme *dahubi*, à un approfondissement de la notion de *banakale*. Le vocable relatif aux animaux a un terme contraire, « gibier », dont on ne voit pas le pendant du côté des plantes. L'équivalent du processus d'« ensauvagement-gibiérisation » que peuvent encourir les animaux domestiques est, pour les plantes, difficile à élucider (22).

Mais regardons-y de plus près. Les périodes de disette sont précédées d'événements qui privent les hommes du produit de leurs cultures, les ramenant au plus près de la nature. Ainsi, les insectes et les mauvaises herbes qui envahissent une plantation peuvent détruire complètement les récoltes ; le Déluge a signifié la perte totale des espèces cultivées ; le déménagement d'un groupe et sa subséquente réinstallation signifient une année de vaches maigres jusqu'à la maturité des nouvelles plantations. Chaque fois, une baisse de l'apport en *banakale* se traduit par une augmentation de la consommation de végétaux sauvages, et donc par l'intensification des activités de cueillette. L'épisode du Déluge nous explique exactement ce mécanisme, en passant d'un plan quantitatif à un plan qualitatif : les cultures ayant disparu, les humains ont été obligés de devenir nomades pour trouver les végétaux sauvages nécessaires à leur survie. Il y a donc bel et bien un ensauvagement de l'alimentation végétale, seulement il se fait par transposition des espèces biologiques, alors que l'ensauvagement des animaux maintient l'identité de l'espèce.

Une autre inversion apparaît dans la manière dont plantes et animaux domestiques se disjoignent de la société des hommes : les animaux, dans leur état domestique, représentent une valeur alimentaire quasi nulle ; en devenant sauvages et donc gibier, leur valeur augmente du tout au tout ; l'inverse se produit chez les plantes qui, dans leur état domestique, sont l'aliment de base et, dans leur état sauvage, sont ou un simple appoint pour les sédentaires, ou la nourriture propre des nomades tant méprisée des sédentaires.

3. *Il y a une plante entre le sédentaire et le nomade*

Le jour où les Sikuani m'ont vu manger du cœur de palmier, ils ont eu les mêmes sourires de réprobation condescendante que lorsqu'il est question de porter un cache-sexe, de traverser une rivière en radeau ou d'avoir les cheveux coupés au bol.

La relation entre sédentaires et nomades, bien que marquée par l'identité de la langue et un échange commercial avantageux pour les deux parties (23), n'est ni amicale ni égalitaire. Pour le sédentaire, le nomade a une forte tendance à faire main basse sur ses plantations. Quant au nomade, il soupçonne l'autre de sorcellerie, d'anthropophagie selon les clans, et d'alliance avec le Blanc contre lui. Cela n'a pas empêché une lente absorption des populations nomades par les sédentaires, du fait des alliances spontanées ou de la dislocation des bandes après massacres et épidémies. Il n'est pas rare de trouver dans un village sikuani des gens ayant eu une enfance nomade ou dont les ascendants de première ou deuxième génération ont été nomades.

Le souvenir historique d'une réalité toute récente, le souvenir mythique de l'ère ayant précédé l'avènement de l'agriculture, imprègnent, à mon sens, l'esprit du Sikuani de l'idée — je ne sais jusqu'à quel point limpide — que le nomade est l'image même de sa propre primitivité, dans tous les sens qu'on veuille attribuer à cette expression.

Je vais essayer d'illustrer cette affirmation, à travers des données qui mettent à nu l'ambiguïté constitutive de l'image que le sédentaire se donne du nomade le sédentaire, image faite autant de répulsion de l'autre que de reconnaissance de soi-même en l'autre.

Le terme *sikuani* est un bon exemple. Les sédentaires s'autodésignent ainsi quand ils sont entre eux, mais n'aiment guère qu'un non-Sikuani utilise le terme à leur endroit, et ils l'utiliseront devant lui seulement pour désigner des groupes qui, dans leur opinion, sont plus proches qu'eux-mêmes de l'état nomade. Cette gradation peut porter sur les polarités agriculteur / prédateur, habillé / nu, parlant doucement / fort, occidental / oriental, riverain des grands fleuves / habitant des plaines hautes interfluviales, « civilisé » / « sauvage », etc.

Voici trois cas d'emploi. Le premier renvoie à « sédentaire », les deux autres à « nomade ».

L'affaire de l'Arbre à nourriture a signifié le premier abattage d'arbre pour se nourrir. « Depuis ce jour, nous, les Sikuani, sommes incapables de voir un arbre debout [... sans l'abattre]. » C'est, de toute évidence et indépendamment de l'emploi de la première personne, des sédentaires qu'il s'agit puisque cette action a été le point de départ de l'agriculture.

Le *même* narrateur commence un autre récit par les mots : « Nos ancêtres se battaient entre eux. » Suit l'histoire d'une bataille entre Piapoco et Sikuani, racontée du point de vue du vainqueur, un nommé Keleto, piapoco. Le dénouement dit, en substance : « Depuis ce jour, les Sikuani se sont repliés vers l'est, et nous, nous occupons la partie ouest du territoire » (José del Carmen, *b*). En fin de compte, un Sikuani sédentaire peut s'identifier davantage à un Piapoco, sans pour autant se désigner comme Piapoco, qu'à un Sikuani nomade, faisant prévaloir le mode de vie économique sur la langue. Une formulation plus atténuée, mais peut-être plus juste sur un plan général, serait que l'héritage arawak pour un Sikuani sédentaire compte au moins autant dans son appréhension de sa propre identité que l'héritage guahibo.

Un certain nombre de valeurs sociologiques convergent pour former une échelle où les agriculteurs occupent le haut et les nomades le bas, exactement comme entre groupes tukano et maku, plus au sud dans le Vaupés. Dans la perspective des Indiens piapoco, le passé, voire le passif, nomade des Sikuani leur inspire un net mépris pour ces derniers, même sédentaires, à qui ils donnent le sobriquet de « coureurs de cerfs », à mon avis par allusion à la chasse et au déplacement dans la savane (on ne court guère en forêt, surtout après un animal). Dans la même veine, le récit de bataille montre Keleto le Piapoco insultant les Sikuani par l'emploi du terme « mange-merde ».

Les « manières de table » sont, bien sûr, un trait culturel qui permet aux groupes de bien marquer les différences entre soi et les autres. Chez les Sikuani, elles constituent la propriété identificatrice de certains clans (24). Je pense que les nouveaux sédentaires — comme on dit « nouveaux riches » — affectent d'être choqués par les conduites alimentaires des nomades qui diffèrent des leurs. J'ai déjà évoqué la consommation du cœur de palmier — sous-tendue, comme il apparaît dans la première partie, par l'assimilation de l'alimentation des nomades à celle de l'ère préagricole (le temps d'avant la découverte de l'Arbre) des sédentaires d'aujourd'hui. On

peut y ajouter l'étonnement d'un Sikuani sédentaire ayant aidé les navigateurs commerçants blancs à amadouer les nomades belliqueux du fleuve Meta :

Le Meta, en période de basses eaux, avait laissé à découvert une grande quantité de plages de sable. Ils rencontrèrent sur une de ces plages un groupe d'Indiens. Ceux-ci étaient très nombreux, comme lorsque vous regardez les fourmis. Ils étaient complètement nus. Ils ramassaient probablement des œufs de tortue. Cette nourriture était très abondante à l'époque, car ces Indiens étaient les seuls habitants de ces contrées.

« Ils ne mangent pas le sel comme nous ! Ils le lèchent ! » rapporta Ramon Gaitan.

On leur déposait une poignée de sel dans le creux de la main, et ils mordaient dedans à pleines dents, ou bien le léchaient (Rosalba).

Pour en revenir à l'épisode du combat entre Indiens, c'est le détail de l'insulte relative à l'alimentation qui me fait présumer de l'état nomade des Sikuani y figurant, car je n'ai jamais vu un Indien tenir les produits de l'agriculture — encore moins ceux de la pêche et de la chasse — pour de la « merde ». Donc cette désignation renvoie vraisemblablement aux produits de la cueillette, majoritairement végétaux. Ainsi, un Sikuani sédentaire — le narrateur — place les non-*banakale* consommés par les nomades au rang de la plus basse des substances, les excréments (25).

Cette échelle de valeurs — ainsi que ses conséquences — semble être admise aussi par ceux au détriment de qui elle s'applique. Dans une réserve (Casanare) où cohabitent — tant bien que mal — différents groupes indiens, les Cuiba, nomades fixés tout récemment, font figure de parents pauvres des Sikuani sédentaires. Ils travaillent pour le compte de ces derniers dans une relation qui tient plus de la servitude que de l'emploi rétribué (A. Merchan, communication personnelle), reproduisant ainsi, une fois de plus, le schéma inégalitaire qui caractérise le Vaupés.

Le dernier exemple d'emploi du terme *sikuani* que je donnerai évoque ce même type de hiérarchie. Le rite de deuxième inhumation des morts, qui consiste en une réappropriation du défunt par les vivants, comporte une première partie où les os les plus importants du squelette sont déterrés, grattés et lavés. D'après le récit que j'en détiens, les sédentaires répugnent à manipuler les ossements avant qu'ils aient été nettoyés. « Nous n'avons rien de semblable à ce que vous, les Blancs, mettez aux mains pour toucher

ces choses. Alors on fait appel aux *matatsünüpihiwi*. Nous ne touchons pas les os. Les Sikuani les touchent sans problème. On fait appel aux vieillards. » *Matatsünüpihiwi*, littéralement « habitants des savanes hautes interfluviales », désigne sans ambiguïté les nomades, par opposition à *pepomenepihiwi*, « riverains du grand fleuve » (26). Le préposé à cette besogne est vieux et nomade. S'il y a congruence entre le vieillard et la mort, on peut penser qu'il y a, de même, congruence entre le nomade et la nature, cette dernière étant représentée par la phase de pourrissement des tissus, entre le moment où l'individu quitte la société des hommes en mourant et le moment où le défunt la réintègre en se faisant inhumer au centre de la maison.

L'ambivalence du terme *sikuani* dans la polarité nomade/sédentaire me semble évidente. Mais puisque nous en sommes à parler de la mort, il convient de noter que la réappropriation du défunt par les vivants doit être une pratique de sédentaires, puisqu'il y faut deux conditions : n'avoir pas déménagé depuis le décès (27) ; habiter dans des maisons (28). Compte tenu de la progressive absorption d'individus ou de familles nomades par les agriculteurs, on peut espérer trouver dans la mémoire des sédentaires une trace de comportements à l'égard de la mort plus propres aux nomades (29). Voyons ce témoignage :

> Ils habitaient et enterraient leurs morts au même endroit [...] Ils les enterraient dans la maison même où ils vivaient [il est question de la deuxième inhumation].
>
> [...] Une autre coutume consistait à changer d'endroit lorsqu'un parent mourait. Quand quelqu'un mourait nous cherchions un autre endroit pour vivre. On changeait de site chaque fois qu'un parent ou voisin mourait [...] Quand une personne était gravement malade nous fuyions dans la forêt. Nous ne restions pas vivre avec elle. Nous l'abandonnions. Ainsi faisait, il y a longtemps, ma famille. J'ai vu ça quand j'étais petite et qu'on me portait d'un endroit à l'autre. (Simona, *b*).

A mon sens, les deux parties du passage évoquent l'une la conjonction, l'autre la disjonction entre morts et vivants, instituées respectivement par la sédentarité et le nomadisme (30). Nomadisme qui ressemblerait peut-être davantage à un état transitoire, car si, d'un côté, le déplacement « d'un endroit à l'autre » est exprimé dans le texte par le verbe *warapa*, qui signifie aussi bien « déménager » que « nomadiser », il est vraisemblable, de l'autre, que si l'on va en forêt c'est qu'on est dans la savane. Car nous pouvons

tenir pour certain que l'habitat constitue le trait le plus saillant de l'identification des groupes des Llanos comme sédentaires ou nomades.

J'ai toujours pensé à propos des Sikuani sédentaires, qui s'identifiaient avec insistance comme *wayaphopihiwi*, « gens de la savane », se distinguant ainsi des *unupihiwi*, « gens de la forêt », qu'ils me parlaient du constraste entre eux-mêmes et les groupes de la forêt proprement dite. « Comme les Piaroa, n'est-ce pas ? — Oui, comme les Piaroa », acquiesçaient-ils. La lecture de J. Monod, où j'avais trouvé ces mêmes désignations mais énoncées du côté piaroa, n'était sans doute pas étrangère à ce qu'à l'heure actuelle je considère comme une méprise de ma part. Car ce qu'un Sikuani sédentaire a derrière la tête quand aujourd'hui il s'identifie comme « homme de la savane », c'est : « De grâce, ne me confondez pas avec cet homme de la forêt qu'est le nomade ! » (31). Le propos spontané d'un sédentaire voulant caractériser le mode de vie des nomades est : « Ils errent en bande dans la forêt comme les cochons sauvages ! »

On peut trouver un air de contradiction entre les désignations « homme de la savane » / « homme de la forêt », et celles de « riverains du grand fleuve » pour les sédentaires, et « habitants des savanes hautes interfluviales » pour les nomades, puisque la forêt est toujours galerie, et qu'elle est d'autant plus large que le cours d'eau est important. Je dirai ceci : les sédentaires vivent *de* la forêt, mais vivent *dans* la savane ; les nomades vivent *de* et *dans* la forêt. Le village des agriculteurs est en pleine savane. Ils vont dans la forêt pour une fin précise et en ressortent. Pour le nomade, la savane est un espace vide à traverser entre deux pans de forêt. « Je n'ai pas encore rencontré les Mapayeri [bande nomade]. Si je les trouve, je les emmène au village. Je les ferai sortir de la forêt quand je tomberai sur eux », dit un sédentaire. Le territoire de l'autre est la forêt pour le sédentaire, la savane pour le nomade. Nulle équivoque pour ce dernier : la forêt est son milieu. Il se met à découvert en s'aventurant dans la savane.

Les choses sont moins claires pour le sédentaire. Pour lui, la forêt est mère de tous les maux et de tous les bienfaits, tour à tour demeure des esprits *ainawi*, des cannibales actuels (González 1988, Queixalós 1990*a*), des nomades, source de vie (nourriture, sexualité, naissance) et refuge (32). La savane pourrait alors être un lieu relativement neutre où il fait bon vivre. « Pour voir au loin »,

dit le Sikuani. Voir quoi ? Les dangers, je pense. Et le premier réflexe d'un sédentaire qui se croit menacé est de s'enfoncer dans la forêt.

Nous avons déjà vu la fuite devant la maladie grave. Pendant la guerre civile colombienne des années cinquante, chaque fois qu'un détachement de l'armée ou de la guérilla libérale était signalé, c'est tout le village qui déménageait en forêt (Simona, *a*). A la fin des années soixante, plusieurs communautés sikuani ont pris le maquis, en forêt bien sûr, à la suite de meurtriers affrontements avec l'armée (Pérez Ramírez 1971) (33). Lorsque, sur leur vrombissante auto tout terrain, des missionnaires prospecteurs firent irruption dans certain village sikuani, ils provoquèrent une débandade générale en forêt (Rosalba). Et j'appris un jour, avec huit mois de retard, que c'est exactement ce qui manqua d'arriver la première nuit que je passai au village de Kotsipa, les Indiens, plus frappés par la pilosité de mon corps que par mes richesses, m'ayant pris pour un cannibale... de la forêt.

Le sédentaire de tout à l'heure avait quelque raison de se languir des nomades mapayeri, et de souhaiter les extraire de la forêt pour les emmener au village. C'est que tout le monde trouve son compte dans ces rencontres. Voici son nostalgique témoignage sur ses partenaires commerciaux :

Jadis venaient les nomades en visite jusqu'à nous. La famille de Kuliwakua. Uhenio venait aussi. Ainsi que Tonoto. Et Kuwaiyeto. Et Yahoto. Et aussi Tulupuwa. Ils nous invitaient a inhaler le *yopo*. La famille de Matsena venait aussi. Et les femmes de Bohopihi. Les visiteurs arrivaient pour faire du commerce. [...] Ils apportaient du *yopo*. Nous leur donnions des arcs, du roseau pour les flèches, des marmites en terre pour faire cuire leurs aliments. C'est ce que nous leur donnions en échange des hamacs en fibre de palme et des perroquets. Ils apportaient également des chiens pour chasser le cerf. Et des chiens pour lever le jaguar. De leur côté ils étaient intéressés par les coutelas et les marmites. Ils appréciaient aussi les pointes de flèche à barbelure. Et les différentes sortes de peinture pour le visage. De la peinture, des coutelas, des haches, c'est ce qu'ils venaient chercher, et nous leur donnions tout ça. On voyait arriver les Matsena, les Tulupu, les Kuliwakua. Ainsi que les Kawelo. Sitôt arrivés ils nous invitaient à inhaler le *yopo*. Et nous, nous inhalions. [...] Ils venaient aussi pour dispenser des soins médicaux. Ils étaient capables de s'envoler. Ils venaient tous vêtus d'un cache-sexe. Même les hommes efféminés venaient. On recevait aussi la visite des Masialo et des Baratsui. Aussi des Bahuwai. Tous ces gens étaient nos parents. Il n'en reste plus. Ils sont tous morts. On se souvient à peine d'eux. Les Cardoso vivent à l'heure actuelle très loin vers l'est, de même que les Malewa Sisibarü et les Sakapialo. Il ne reste plus personne ici, de ceux qui faisaient du troc avec

nous. Il y avait aussi les Piolo, les Maliawa Sisi, les Sianito, les Manuawiru. Tous ceux qui conversaient avec nous ont disparu. Ceux qui nous apportaient du *yopo*, nous ne les voyons plus. Quant à nous, nous sommes venus jusqu'ici, très à l'est, pour vivre. Autrefois nous avions des partenaires pour pratiquer l'échange et ils nous procuraient des hamacs. Ils apportaient des chiens. Ils repartaient avec toutes sortes de peintures. Les gens de la rivière Tomo apportaient du poisson fumé et de la farine de poisson. Ils apportaient aussi de la viande grillée de cerf. Et de la viande grillée de caïman. De notre côté nous leur donnions des cassaves, de la farine de manioc amer, des fruits de cajou. Ils nous donnaient un coup de main pour semer dans la plantation. On leur donnait de la cassave. Et à notre tour on les invitait à prendre du *yopo* (Amaro).

Je voudrais maintenant montrer, en rapportant des discours de première main sur la vie nomade, que le regard porté par les Sikuani sédentaires sur les nomades, s'il n'est pas exempt du mépris éprouvé par le parvenu vis-à-vis de son parent resté pauvre — « mangemerde », « cochons sauvages », etc. —, concorde assez avec le regard que portent sur eux-mêmes les Cuiba et les Sikuani sédentarisés de fraîche date pour qu'on puisse à bon droit affirmer que, en dépit de leurs allégations, les Sikuani d'aujourd'hui sont au fond des ex-nomades, davantage que des sédentaires à la façon piapoco.

Ma famille, jadis, vivait dans ces forêts-ci. Certains vivaient au Venezuela. D'autres dans le Vichada. D'autres dans la région du Meta. Ils n'avaient pas de terre à eux. Les Blancs nous ont attaqués. C'est pour ça que maintenant nous vivons dispersés. [...] Au début ma famille n'avait pas d'emplacement fixe pour vivre, pas plus que de plantation. Nous n'avions pas nos aliments en un seul endroit, mais plutôt éparpillés dans différents parages. [...] Cependant, un jour, Toxoro s'est enfui de la plantation d'autres personnes en emportant des graines de maïs. Depuis, ma famille a des plantations de maïs. Si cet individu n'avait pas fait ça, nous serions encore aujourd'hui dans le nomadisme total. [...] Jadis nous ne vivions pas bien. On passait notre temps à explorer les forêts d'un endroit à l'autre. On connaissait tous les animaux. [...] D'abord nous marchions nus. Les hommes avaient le pénis à découvert, et les femmes avaient la vulve à découvert. Plus tard nous nous sommes couverts. Nous les hommes, nous mîmes le cache-sexe, et les femmes la blouse en écorce. Maintenant ce n'est plus pareil. Les femmes et les hommes se sont habillés. [...] A l'époque où nous étions nus, nous parcourions le bord des rivières. C'est à cette époque que les Blancs nous exterminèrent. Maintenant nous habitons le village de Mochuelo. Jadis nous nous déplacions à pied partout. Nous poursuivions le gibier. Maintenant nous sommes installés ici. Nous avons des plantations qui nous procurent notre nourriture. Nous ne connaissons pas la faim. Notre famille a sa propre terre. Nous sommes dans la réserve. Nous sommes bien (Matewa).

Ma famille se déplaçait partout. Nous n'avions pas d'endroit fixe. On allait vers l'ouest, puis on parcourait la région du Tomo. On n'avait pas de terre à nous. On nettoyait les jachères à la recherche de tubercules de manioc doux. On y campait aussi longtemps qu'on pouvait récolter les tubercules. Nous n'avions pas de plantation. On mangeait des fruits. On n'avait pas de manioc doux. On n'avait rien à manger. Quand la faim se faisait sentir, nous campions là où les palmiers *Mauritia* étaient en production. On mangeait de l'ananas sylvestre. Ainsi que de la patate douce et du cœur de palmier. Il nous arrivait de nous déplacer en pirogue le long des rivières. A la saison sèche nous allions vers l'ouest. Plus tard on revenait pour chercher notre alimentation dans la forêt.

[...] Mon père m'a raconté les choses de jadis. Nous n'avions pas l'idée d'acheter des affaires aux Blancs. On était vêtus de cache-sexe. Nous n'avions ni chemise ni pantalon. Il n'y avait rien de tout ça. Nous avons commencé à connaître le monde des Blancs quand arrivèrent les bateaux [sur le Meta]. Les femmes aussi se vêtaient d'un cache-sexe. Maintenant nous nous habillons. Les Hamorua et les Cuiba utilisaient aussi le cache-sexe. Les Saliba non, car ils sont semblables aux Blancs. Ils mettaient le pantalon et la chemise. Nous faisions du commerce avec les Saliba : on leur donnait des hamacs en fibre de palme et, eux, ils nous donnaient des pantalons et des chemises (Gabriel).

Nous marchions un peu partout. A travers la région d'Ayacucho et la région de Yamaxü. Et dans des forêts dont je ne connais pas le nom. Nous parcourions toute la région du Tomo et une partie du Vichada. Cette rivière que nous voyons là, l'Agua Clarita, nous la connaissions aussi. Nous passions par ici. On est allés jusqu'au Guaviare, en traversant les savanes qui se trouvent au milieu de la forêt. [...] Nous nous déplacions en forêt. Nous mangions ce que nous pouvions obtenir en fouillant le sol. Nous étions vêtus d'un cache-sexe. On vivait d'une façon qui aujourd'hui me semble bizarre. A cette époque, aller à la plantation pour nous consistait à ramasser les noix du palmier *Mauritia*. A l'endroit où nous nous trouvions nous suspendions nos hamacs. Nous n'abattions pas la forêt pour cultiver. On allait loin pour chasser (Bautista).

Ma famille ne construisait pas de maison. Je traversais la rivière Araita [Tuparro] en radeau quand elle était en crue. [...] Les femmes blanches [des religieuses] nous dirent : « Travaillez ! Travaillez ! Semez ! Il n'y a plus de terre pour nomadiser ! »

Et c'est vrai que nous n'avons plus où aller (Antonio).

Certains Blancs nous ont dit : « Cessez de marcher comme ça ! »

Nous marchions toujours le long de cette rivière-ci et d'aucune autre. D'abord nous obtenions de l'argent en vendant des hamacs en fibre de palme. Maintenant nous cultivons (Justo).

On remarquera la différence entre une sédentarisation résultant du contact avec les Arawak et une sédentarisation induite par les Blancs — missionnaires de tous bords : le manioc amer ne figure pas parmi les plantes produites par ces nouveaux agriculteurs (34).

Et qui dit manioc amer dit techniques et instruments pour son traitement. On parle parfois de semi-nomadisme à propos des agriculteurs sikuani traditionnels, qui, quêtant de nouveaux lopins de forêt à cultiver, déménagent leurs villages tous les trois ou quatre ans.

Nous sommes faits de telle manière que dès qu'il y a quelque chose à manger quelque part, nous allons nous y installer. Alors les gens se mirent en chemin. Ils émigrèrent vers l'est, fuyant les soldats de Guadalupe [guérilla des années cinquante]. Ils traversèrent la rivière Muco. Ils campèrent un moment à Warulia, près des sources du Tomo. Là ils firent leurs plantations et restèrent un certain temps. [...] Nous déménageons d'un endroit à l'autre sans qu'on puisse jamais dire combien de temps durera le voyage. Si un endroit nous plaît, on y reste le temps qu'il faut. Sur le trajet se produisent beaucoup d'événements imprévus. Il arrive même qu'on change de projet. [...] Chez nous les Sikuani, il y en a toujours un qui part devant afin d'explorer un nouveau territoire. Ensuite il revient convaincre les autres (Rosalba).

La sédentarité des groupes récemment fixés est encore plus légère : elle ne comporte pas tout l'attirail qu'implique le traitement du manioc amer. Et de fait, on assiste régulièrement à des dépeuplements partiels et prolongés des villages lorsque la saison de tel ou tel fruit arrive. Au passage on visite la plantation d'un sédentaire, comme au temps du vrai nomadisme :

Certains d'entre nous volaient le manioc appartenant à d'autres Indiens. Alors ces Indiens nous éliminaient aussi (Matewa).

Quand le sédentaire compare un groupe de nomades à une bande de cochons sauvages, il dit donc non seulement que les nomades « errent dans la forêt », mais également : 1° qu'ils s'attaquent à ses plantations ; 2° qu'il est en droit de leur faire la chasse. Et, pour lui, le fait de se reconnaître une essence nomade — comme il ressort de la dernière citation de Rosalba — n'implique aucune bienveillance vis-à-vis du nomade « professionnel ». On sait que des Sikuani sédentaires ont occasionnellement participé aux expéditions d'extermination de nomades organisées par les colons blancs.

Les uns défendent leur manioc, les autres — on le verra tout de suite — leurs vaches.

4. *Il y a un animal entre l'Indien et le Blanc.*

Nous allons comprendre maintenant à quel point la réflexion menée sur le porc s'applique au bétail. Si j'ai commencé par le porc, c'est parce que celui-ci me semble plus intégré dans la vie quotidienne des Sikuani que le bétail. Les Indiens connaissent sans doute le bétail depuis longtemps, probablement depuis les missions des siècles passés. Mais les tentatives d'appropriation de l'élevage bovin sont toutes récentes.

La discussion à propos du porc en est restée à l'idée que dans tout animal domestique sommeillait le gibier. Cela est vrai chez l'Indien sédentaire. Chez le nomade, la chose est plus simple : porc et bétail ne sont que du gibier.

Certains d'entre nous chassaient les vaches des Blancs. Et aussi leurs porcs. C'est pourquoi ils se sont mis à nous tirer dessus. Les Blancs nous ont agressés (Matewa).

Les porcs étaient fléchés. Quant au bétail, des colons m'ont expliqué que la technique de chasse consistait à poursuivre l'animal à la course, et à lui couper le jarret d'un coup de couteau. Le *dahubi* du Blanc est le *duhai* de l'Indien, et l'Indien est le *duhai* du Blanc (35).

Nous avons été comme du gibier pour les Blancs (Matewa).

Les Blancs avec leurs armes nous tuaient. Ils nous considéraient comme leur gibier (Justo).

Dans cette situation de conflit ouvert, le sédentaire choisit son camp — nous l'avons vu à propos des représailles contre les voleurs de manioc — du côté du Blanc, se tournant, comme lorsqu'il narre le conflit entre Piapoco (sédentaires) et Sikuani (nomades), contre le nomade.

La relation du sédentaire au bétail n'a pas du tout la limpidité de celle du nomade. Essayons d'en cerner les grandes lignes. Tout ce qui a été dit pour le porc vaut pour le bétail. D'ailleurs, dans les deux textes fondateurs de *La genèse* et de *Maduedani*, le bétail est nommé à côté du porc en tête de l'énumération des animaux domestiques (36). Néanmoins le porc a, historiquement, précédé le bétail comme *dahubi* d'Indien.

Lorsque les sédentaires n'avaient pas encore de bétail, il leur arrivait, à l'instar des nomades, de chasser une vache de temps à autre. Au moment du conflit avec le propriétaire blanc, le forfait, s'il ne pouvait être mis sur le compte de nomades rôdeurs, était toujours imputé à des sédentaires de passage — nomades occasionnels, en fin de compte.

Depuis quelques lustres, les Sikuani se mettent à l'élevage bovin. A ma connaissance, aucune des expériences d'introduction du bétail n'a été le fruit d'une initiative purement sikuani « de base ». Pour pousser les Indiens à l'élevage les missionnaires s'y sont mis, tant protestants que catholiques, de multiples agences de l'État, les organisations indiennes, voire certains colons éleveurs qui, plutôt que de disputer les terres aux autochtones, s'associent à eux en leur cédant quelques animaux en échange de main-d'œuvre. Autant que je sache, *toutes* ces expériences ont échoué à, disons, moyen terme. Le troupeau périclite, victime des infections, parasites, serpents, jaguars et, à ce qu'on dit, nomades. Les villageois n'ont aucun scrupule, lorsque le cheptel est réduit à sa plus simple expression, à sacrifier eux-mêmes les bêtes restantes et à s'offrir une ripaille qui peut se prolonger sur plusieurs jours. Sans chercher très loin : en octobre 1990 j'ai participé, dans un village des rives de l'Orénoque, à une fête dont le principal attrait résidait dans la possibilité, pour les nombreux assistants, de consommer de la viande de bœuf à satiété. On y célébrait la remise, par le gouvernement, d'un petit lot de bétail destiné à démarrer un élevage...

Bovins et porcs en tant qu'animaux domestiques des Indiens vivent dans une liberté presque totale. Mais à la différence du porc, qui prospère relativement bien auprès des Sikuani, le bovin exige des soins périodiques. Et il n'y a rien dans la catégorie *dahubi* qui permette d'articuler l'idée de soins aux animaux, en dehors des conduites de domestication des espèces autochtones (37).

Plus explicative cependant me paraît la latence du caractère *duhai* dont il était question plus haut. Le Sikuani sédentaire ne peut se départir, rejoignant après un détour le nomade, de l'idée que bovins et porcins sont tout simplement du gibier. Mais il ne les consommera qu'à condition qu'ils perdent leur statut, superficiel, de *dahubi* pour réassumer celui de *duhai*.

Je ne crois pas que les Sikuani soient moins capables que d'autres de s'occuper du bétail. Voici un cas qui non seulement montre que les Sikuani peuvent prendre soin du bétail, mais qui

confirme aussi avec éclat le malentendu qui ne saurait manquer de s'attacher à la notion de « domestique » :

Dans le village de Watuliba, une agence de l'État lance un programme d'élevage bovin. Étant donné que, chaque fois qu'un projet d'élevage échoue, on évoque le manque de connaissances des Indiens, on entreprend, cette fois, de les munir d'une solide formation. Moyennant quoi les Indiens s'occupent en effet du bétail, le soignent, et le troupeau semble prospérer. Au bout de quelques années, les experts reviennent, et constatent des signes de dégénérescence génétique (taille des bêtes, organes génitaux des mâles). La cause en est attribuée au fait que le taureau reproducteur est resté le même depuis le démarrage du programme. Les experts s'apprêtent à changer le reproducteur, mais les Indiens s'y opposent avec la dernière fermeté : le taureau est aimé de la communauté, il vient manger dans la main des gens, d'ailleurs on l'appelle Augustin, comme le chef du village. Les Indiens refusent de voir Augustin remplacé par un autre taureau : nul doute que les Blancs le tueront aussitôt. Les experts jurent qu'il n'arrivera rien à Augustin, mais impossible d'infléchir les Indiens : Augustin reste au village. Et le programme d'élevage continue de péricliter doucement : une vache est mangée de temps en temps, et Augustin vieillissant coule de paisibles jours parmi ses amis indiens (R. Chaparro, communication personnelle).

En dehors d'un cas comme celui-là, où la perte du caractère latent *duhai* signifie, *aussi*, l'échec du programme d'élevage, le comportement du Sikuani vis-à-vis du bétail ressemble plutôt à celui de quelqu'un qui, par une attitude passive, espère aider le bétail à redevenir lui-même, à redevenir du *duhai*. C'est un des sens de ce passage où le décepteur Lapin prépare une farce cruelle à Jaguar — le chasseur par excellence —, en feignant de transposer son propre *dahubi* en *duhai* de l'autre :

« Écoute, beau-frère, j'ai du bétail ! Ah ! Avec une vache, tu pourras te rassasier ! Mais si c'est moi que tu manges, tu resteras sur ta faim ! Regarde comme je suis maigre, rien que des os ! J'ai du bétail près d'ici ! »

C'est ainsi qu'il convainquit Jaguar (Hernando).

Un autre sens, ou plutôt un prolongement du premier sens, réside dans le parallélisme entre cette situation et celle de l'Indien et du Blanc face à face pour une affaire, justement, de bétail. Si le bétail est le *dahubi* de Lapin et du Blanc, et aussi le *duhai* de Jaguar et de l'Indien, alors Lapin et Blanc sont apparentés d'un côté, Jaguar et Indien de l'autre. Et là on touche un thème qui m'a toujours semblé tissé sur un fond de névrose : la façon dont certains groupes se considèrent comme inférieurs à d'autres groupes, et, en

particulier, aux Blancs. Car dans le cycle du décepteur sikuani, Lapin joue toujours le rôle du futé, et Jaguar celui du balourd. Et l'auditoire de ces histoires est censé rire avec Lapin aux dépens de Jaguar.

Les Sikuani font partie de ces groupes qui expliquent le surgissement de leur identité par un échec aux examens (38). Or voici que l'origine des Blancs — détachés d'un tronc humain indifférencié tout comme les animaux se détachèrent d'un tronc humanimal indifférencié —, et, par contrecoup soustractif, l'origine des Indiens se sont faites sur la base des manières de table autour d'une vache :

Maduedani donna plusieurs préceptes à ces premiers habitants. Il fit tuer quelques têtes de bétail et dit : « Dépouillez les bêtes de leur peau ! Conservez le cuir ! Salez la viande ! Faites-la sécher au soleil ! »

Il répétait ça à tout le monde. Mais nos ancêtres *ne comprirent pas*. Ils découpèrent les animaux avec leur peau. C'est notre coutume. Ils firent griller la viande, comme si ç'avait été du tapir (39). Exactement comme nous faisons aujourd'hui. D'autres Sikuani *comprirent*. Alors ils enlevèrent le cuir et salèrent la viande. Ils étaient déjà sur la voie de se transformer en Blancs. Nos ancêtres ne firent pas comme il leur avait été indiqué. Ils découpèrent la viande avec son cuir. C'est pour cette raison que nous les Sikuani sommes restés tels que nous sommes. Quant aux autres, ils étaient déjà en train de frire la viande.

Au bout d'un moment il ordonna : « Mangez maintenant ! »

Et tous mangèrent. C'est ainsi qu'une partie des Sikuani est devenue les Blancs (María, *a*) *[souligné par moi]*.

Lapin, en voulant berner Jaguar, prend la Création à rebours. Dans celle-ci, si l'on regarde ce que l'humain fait à la bête mais en inversant la perspective des conséquences, c'est-à-dire en considérant non ce qu'il advient de l'humain, mais ce qui en résulte pour la bête, on voit que le Sikuani futur-Blanc efface définitivement le caractère *duhai* du bétail par la façon dont il l'apprête et le consomme. C'est la domestication originelle. Le Sikuani futur-Sikuani au contraire le traite en *duhai*. S'il y a un fond de vrai dans le rapprochement tenté tout à l'heure entre les animaux de la fable et les humains, alors Lapin, l'intelligent, le propriétaire, le Blanc en un mot, « dédomestique » le bétail en l'offrant comme *duhai* à Jaguar, le musclé, le chasseur, le pas très malin, l'Indien quoi. Parce que Jaguar-Indien n'attend en permanence, depuis l'époque où il était Sikuani futur-Sikuani et à travers ses phases de nomadisme et de sédentarité, qu'une chose : chasser le bétail (40).

5. *Épilogue*

Je n'ai pas dit le dénouement de la fable, mais le lecteur la connaît sans doute parce que la trame en est très répandue : le bétail dévale une pente, Jaguar bondit sur une bête, mais il n'y a point de bêtes, ce sont des rochers ; Jaguar périt écrasé.

Autrement dit, toutes les issues sont bouchées. Le Blanc maintient l'Indien loin de la propriété et dans sa condition de chasseur. Mais rester l'Indien chasseur de toujours, c'est la mort.

Du petit vieux qui donna à sa vie le dénouement que je vais maintenant raconter, on pourrait se demander, à l'instar de Talleyrand apprenant la mort d'un de ses plus grands ennemis : « Mais qu'est-ce qu'il a voulu dire par là ? ! »

C'était un village de la partie occidentale du territoire, la plus touchée par le contact avec les Blancs. Jour après jour, un petit homme âgé voyait comment les nouvelles générations étaient moins intéressées par ce que les grands-pères avaient à leur dire que par le match de volley ou l'acquisition d'une vieille bicyclette. Tous les soirs il entendait, du fond de son hamac, les hymnes évangéliques aux paroles obscures, accompagnés de claires harangues fustigeant les coutumes d'antan.

Un jour, sans se soucier des regards ébahis, il ôta chemise et pantalon, enfila un cache-sexe, peignit son corps et son visage, inhala force *yopo* et prit le chemin de la forêt. Personne ne l'a jamais revu (F. Salazar, communication personnelle).

NOTES

(1) Les matériaux utilisés dans cette étude proviennent de mes notes de terrain, de Queixalós 1991, et de conversations récentes avec Rosalba Jiménez. Je tiens à exprimer ma gratitude à cette linguiste sikuani pour m'avoir permis d'accéder à la vivacité et à la justesse de sa pensée.

(2) Les versions diffèrent sur la nature de l'événement qui permet de sortir de la calamité alimentaire survenue à cause du déluge.

(3) Voir aussi, pour ces listes, les différentes versions de l'*Arbre* dans Ortiz 1982.

(4) On trouvera dans la référence Queixalós 1991 la liste des informateurs avec les titres des textes correspondants.

(5) Les insectes, consommés ou non,

n'y figurent pas. La mythologie n'est pas explicite sur l'origine des insectes, à l'exception du surgissement, tardif, des moustiques, échappés d'une boîte de Pandore. Bien qu'ils se voient attribuer quelques rôles de second plan dans les mythes, les insectes — dépourvus d'*ainawi* (mais voir plus bas) — offrent peu d'intérêt symbolique.

(6) Je n'ai pas vu de chat dans les villages où j'ai séjourné. Le mot « chat » existe néanmoins dans la langue.

(7) Ce sont les mêmes termes en sikuani pour les singes.

(8) Insensibles à maints traits de sa biologie (régime alimentaire, morphologie de l'appareil digestif, du cœur), les Sikuani ne paraissent pas le voir comme très anthropomorphe.

(9) Le verbe « domestiquer » existe : *yakoropheeta*.

(10) Sens littéral plausible du verbe « domestiquer ».

(11) Tous les *duhai* ont un *ainawi*, mais quelques animaux à *ainawi* ne sont pas des *duhai*, l'anaconda et le jaguar, par exemple. (Je n'ai pas approfondi l'éventuelle notion d'ennemi non humain.) Si le porc, dont on connaît la qualité de la chair, acquiert un *ainawi*, alors il peut être *duhai* (il conviendrait de se pencher, à ce propos, sur les rituels de la préparation à la chasse). Cette absence de solution de continuité dans le passage d'un état à un autre qualitativement différent du premier n'est pas insolite dans la pensée indienne et ne serait pas sans rappeler la mort vue par les Sikuani : le malade est dit dans un état grave, au point de non-retour, lorsque l'esprit des défunts, *dowathi*, commence à l'habiter (Queixalós 1990*a*) ; le décès ne constituerait que la conclusion du processus d'aggravation (dans certaines langues comme le cubeo [S. Valencia, communication personnelle] ou le tunebo [Roques s.d.], « être malade » et « mourir » se disent avec la même racine lexicale, la différence étant marquée par les aspects imperfectif / perfectif). Je prends le porc comme prototype des animaux domestiques d'origine européenne. Dans la troisième partie, on verra comment les considérations sur le porc sont extensibles au bétail et ce qu'il en résulte. Malgré tout, le porc n'est pas, en rigueur, entièrement représentatif des animaux domestiques d'origine européenne : j'ai déjà signalé le statut particulier du chien (mythe du chien bavard) ; à quoi il convient d'ajouter que, en l'état actuel de mes connaissances, les volailles d'origine européenne ne passent pas davantage du côté de la nature. En resserrant un peu les notions, on peut dire que la classe représentée par le porc est plutôt celle des « animaux domestiques d'origine européenne éventuellement consommables ».

(12) Du premier sortent une vieille femme et son petit-fils, qui ne sont pas les ancêtres de l'humanité (la vieille se change en Lune, le garçon devient l'Arbre à nourriture), ainsi que les habitants de l'eau — poissons, etc. Du troisième naissent les grands volatiles, non comestibles vraisemblablement, et les arbres de la forêt. Quant au deuxième, il faut ajouter aux catégories déjà mentionnées les volatiles comestibles.

(13) Disons tout de même que le récit de l'expédition, dans le premier texte, est une représentation transparente de certains aspects — parcours, marchandises — du trafic d'esclaves auquel s'adonnaient les Caribes pour le compte des Européens de Guyane, rivaux des Espagnols (Useche 1987). Le nom du pourvoyeur dans le premier récit, Palemeko ou, aussi, Palameko, pourrait avoir une origine caribe : en galibi, *pala:nagi:li*, qui vient de *pala:na-aki:li*, « esprit de la mer »,

signifie « homme blanc » (Renault-Lescure 1981, 231).

(14) Que le métal soit un des protagonistes de ce texte est confirmé par un détail quelque peu énigmatique qui prépare le dénouement : le gendre a surmonté les échecs dus à la révolte des instruments grâce à l'intervention magique de sa femme ; au moment d'imposer une nouvelle épreuve, le beau-père parle d'un morceau de métal massif qu'il garde enterré quelque part — on n'en dit pas plus —, mais la fille considère que c'en est trop et brise la série d'épreuves en s'enfuyant avec son mari.

(15) Je ne connais pas d'équivalent sikuani pour ce terme.

(16) ... non sans m'arrêter un instant, en imagination, sur l'expression ahurie du fonctionnaire d'État devant qui l'on insinuerait que ces considérations byzantines seront derrière l'échec de sa trente-sixième tentative d'introduction du bétail chez les Sikuani.

(17) Les anthroponymes, les danses, etc. Pour les insultes, voir Queixalós 1990*a*.

(18) Sur les Kawiri, amalgame probable des Caribes et des féroces Cabere arawak, voir González 1988. A propos du croisement, voir Queixalós 1990*a*.

(19) Toutefois, et sans aller jusqu'à penser que mes informateurs sikuani ont lu les textes de Thevet et Léry, il semble que cette pratique est attestée dans la région amazonienne du Caqueta, chez les Bora et les Witoto (J. Landaburu, communication personnelle). Plus près, et selon des récits recueillis à la fin du siècle dernier dans le Rio Negro (Brandao de Amorim 1987), les Tariana (arawak) détenaient dans leurs villages des prisonniers de guerre qui avaient le statut de domestiques.

(20) Les sociétés pour qui la chasse et la guerre ne sont que les deux faces d'une même réalité manieraient, à un niveau plus profond, une notion très apparentée à celle d'humanimaux que je développe ici.

(21) Je dis « vivants » pour ce qui, en nos termes, serait « animés », afin de conserver une certaine littéralité au vocable sikuani. La catégorie des « êtres vivants » en nos termes, c'est-à-dire plantes et animaux, n'a pas de désignation en sikuani, mais elle existe. Le nom générique *wiria*, qui couvre des notions comme « genre, race, ethnie, clan, espèce, variété », ne s'applique qu'à des entités organiques. Le générique équivalent pour les êtres inertes est *kuene*, « classe, sorte, etc. ».

(22) Je parle, une fois de plus, des animaux de souche européenne, dont le porc est un bon représentant pour ce qui nous occupe. Comme eux, les *banakale* « naissent » domestiques.

(23) Généralement : dans le sens nomades-sédentaires, produits ou dérivés de végétaux sylvestres et chiens de chasse ; dans l'autre sens, produits de l'agriculture et objets manufacturés, principalement métalliques (voir plus loin le témoignage d'Amaro). Cela renforce singulièrement le rapprochement, établi plus haut, entre le chien et les instruments métalliques.

(24) L'identité des clans n'est pas associée, pour autant que l'on sache, à des tabous alimentaires. Les comportements mis en avant sont souvent analogues à ceux attribués aux espèces. Quelques exemples : ceux du clan de l'Ara mangent séparés les uns des autres ; ceux du clan de la Sardine mangent dans le même récipient ; ceux du clan du Jaguar n'aiment pas le poisson, seulement la viande de gibier à moitié crue, et quand il n'y a pas de viande ils disent : « Il n'y a pas de nourriture » ; ceux du clan du Piranha mangent de la chair humaine et ils laissent les aliments mordus, sans les

consommer complètement (R. Jiménez, communication personnelle). Les manières de table expliqueront aussi la différenciation entre Indiens et Blancs (voir ci-dessous).

(25) Qu'un Piapoco parle par sa bouche ne fait pas grand-chose à l'affaire, puisque ce Piapoco est mis au nombre des ancêtres du narrateur sikuani. Quant au rôle de l'excrément dans les jugements de valeur des Indiens, en voici un autre exemple (mettant également en cause le clivage sédentaire/nomade) : un Yuruti (famille tukano) tient un Maku pour un membre du clan qui, dans la hiérarchie, vient après celui du ver de la merde du tapir ! (J. Rodríguez, communication personnelle).

(26) *Matatsünü*, littéralement, veut dire « terre ferme ». Pour l'idée de « riverain », dans l'esprit du Sikuani il y a toujours un « grand fleuve » là où on se trouve, qui sert de référence pour les localisations. C'est, pour la plupart des Sikuani sédentaires, le Vichada qui joue ce rôle.

(27) Entre celui-ci et l'exhumation il s'écoule un à deux ans. Au plan spatial, la sépulture correspondant à cette période de disjonction entre morts et vivants se trouve à une distance assez grande des habitations (pas moins d'un kilomètre pour les deux que j'ai vues dans des villages différents).

(28) Dans une version de l'*Arbre*, les Indiens ont commencé à faire des maisons au retour de chez le pourvoyeur de métal, par instigation d'un oiseau hocco qui leur donnait ses instructions en piapoco (Ortiz 1982, 90). On a l'impression que le basculement qui va modifier tout le mode de vie des Indiens s'enclenche, là, bien avant la chute de l'Arbre (agriculture), dès l'acquisition du métal. Dans le même texte, la construction des pirogues a commencé au moment de traverser l'Orénoque pour atteindre l'Arbre, alors que dans d'autres versions, qui semblent ainsi placer le début du processus de sédentarisation à la chute de l'Arbre, le grand fleuve est encore traversé en radeau (Tiberio, *a*).

(29) J'entends : des comportements non destinés à conserver une certaine contiguïté du mort avec les vivants. A propos des Cuiba, Ortiz (1983) ne parle pas des rituels funéraires, et Arcand n'est pas explicite sur le point qui m'intéresse ici. Ce dernier rapporte cependant que le groupe par lui décrit pratique l'incinération. On peut y voir l'oblitération la plus radicale de la contiguïté, car il faut ajouter que, loin de collecter les cendres, les membres du groupe ramassent minutieusement les dents et les débris d'os non consumés pour les jeter à la rivière (Arcand s.d., 242).

(30) Pour l'identité d'essence entre maladie grave et mort, cf. note 11.

(31) Je n'écarterai, faute de données, aucune des deux possibilités suivantes pour ce qui a pu se produire à date ancienne : 1° les désignations « gens de la savane » et « gens de la forêt » coexistaient et renvoyaient effectivement d'un côté à soi, c'est-à-dire aux groupes guahibo, habitants des Llanos, et de l'autre aux Piaroa, Makiritare, Waika, Puinave, etc., habitants de la grande forêt, la savane étant le trait qui distingue les Llanos de la forêt ; 2° ces désignations ont surgi au moment du passage à l'agriculture sous l'influence arawak ; servant, déjà, à marquer ce qui était senti comme une prééminence culturelle des sédentaires sur les nomades, elles ont pu résulter d'un calque sur des expressions achagua ou piapoco.

(32) Une anecdote rapportée par T. Bolaños (communication personnelle) me fait penser que les derniers venus dans la catégorie des « gens de

la forêt » sont les membres des guérillas révolutionnaires, qui, comme l'armée, suscitent chez les Indiens un fort sentiment de terreur.

(33) Certains ne l'ont plus quittée, puisqu'ils sont descendus s'installer dans la grande forêt du Guaviare.

(34) ... pas plus qu'il n'était possible de le consommer quand, aux temps du nomadisme, les jachères — mais aussi quelques plantations en production — étaient fouillées à la recherche de tubercules ; c'est pourquoi Gabriel mentionne le manioc doux (1991).

(35) L'ordre dans lequel j'énonce cette relation à double sens ne doit pas faire croire que j'entérine la causalité contenue dans le « c'est pourquoi » de Matewa. Il serait sans doute tout aussi juste de dire que le Blanc extermine l'Indien et spolie ses terres, et que *donc* l'Indien s'en prend à la plus claire manifestation de l'occupation blanche, le bétail. Dans les deux cas la supériorité du potentiel destructeur du Blanc fait l'asymétrie de la relation. La forme donnée par Matewa à son témoignage peut être empreinte des leçons de morale qu'il n'a pas dû manquer de recevoir des bonnes âmes chargées de sédentariser les nomades et de les préparer à la vie dans l'au-delà chrétien. Quant au procédé de chasse au bétail, il n'est pas sans rappeler la dénomination « coureur de cerfs » en usage chez les Piapoco pour parler des Sikuani (voir plus haut).

(36) Dans une autre version, appauvrie, de *Maduedani*, le porc et le bétail sont aussi nommés ensemble.

(37) Celui qui a vu un chien d'Indien sait de quoi je parle.

(38) Le terme d'« examen », on le verra, n'est pas vraiment abusif ; voir Ortiz (s.d., 35 *sqq.*) pour un exemple clair chez les Matapi, Caqueta.

(39) Notons au passage la généralité du rapprochement entre la vache (domestique, habitat à ciel ouvert) et le tapir (sauvage, habitat forestier). Si pour les Sikuani, gens des basses terres, la vache est comme un tapir — ainsi que pour les Baniwa du Brésil, qui désignent par *eema* les deux animaux, et pour les *caboclos* du Rio Negro, qui disent *tapiira* à la vache, et *tapiira-ête*, « tapir vrai », au tapir (G. Taylor, communication personnelle) —, pour les Quechua descendus des hautes terres andines, le tapir est comme une vache : leur désignation pour le tapir est « vache de la forêt », *sacha-vaca*, dont les composants signifient respectivement « forêt » et « bétail, animal domestique » (Taylor 1979, 153 et 191).

(40) L'assimilation de l'Indien-chasseur au jaguar-chasseur s'exprime clairement à travers la possibilité de substituer la flèche au croc : dans l'histoire de la *Lune cannibale*, un jeune homme accompagne son oncle à la chasse, se change subrepticement en jaguar, bondit sur un cerf et le mord à la nuque, redevient humain et introduit ses flèches dans les orifices de la morsure pour ne rien laisser paraître de sa métamorphose (Juan Bautista).

RÉFÉRENCES

ARCAND, B.
s.d. *A Contribution to Cuiva Ethnography*, thesis (Université de Cambridge).

BRANDAO DE AMORIM, A.
1987 *Lendas em nheengatu e em português* (Manaus, Fundo Editorial ACA).

GONZÁLEZ, J.
1988 Los káwiri : guerreros del Orinoco, *Arqueología* (Bogotá, Universidad Nacional), n° 6, 34-43, et n° 7-8, 21-26.

GUMILLA, J.
[1741] 1955 *El Orinoco ilustrado* (Bogotá, Editorial ABC).

HUMBOLDT, A. de
[1818-29] 1980 *Voyages dans l'Amérique équinoxiale* (Paris, Maspéro).

MONOD, J.
1972 *Un riche cannibale* (Paris, Union générale d'Éditions) [collection 10/18].

MOREY, N.
1975 *Ethnohistory of the Colombian and Venezuelan Llanos*, thesis (University of Utah).

MOREY, R.
1970 *Ecology and Culture Change Among the Colombian Guahibo*, thesis (Ann Arbor, University Microfilms).

ORTIZ, F.
s.d. *Literatura oral matapi, por Alaruna y Pewami Matapi* (Bogotá, Centro Gaitán).
1982 *Literatura oral sikuani* (Tunja, Centro Gaitán y Universidad Pedagógica y Tecnológica).
1983 *Organisation sociale et mythologie des Indiens cuiba et sikuani (Guahibo)*, thèse (Paris, École des hautes études en sciences sociales).

PÉREZ RAMÍREZ, G.
1971 *Planas : las contradicciones del capitalismo. Un año después* (Bogotá, Tercer Mundo).

QUEIXALÓS, F.
1979 L'arbre à nourriture, mythe sikwani (guahibo) sur l'origine de l'agriculture, *Amerindia*, 4, 95-125.
1985 Maduedani, héroe cultural sikuani, *Amerindia*, 10, 93-125.
1990*a* Entre duendes, blancos y perros. Aproximación lingüística a la identidad sikuani, in *Lingüística. Ecología. Selvas tropicales.* Actas del V Congreso Nacional de Antropología (Bogotá, ICFES), 63-80.
1990*b* Note sur la honte en sikuani, *Amerindia*, 15, 125-131.
1991 *Entre cantos y llantos.* Tradición oral sikuani (Bogotá, Etnollano).
Avec des textes de :
Amaro, « Autobiográficas ».
Antonio, « Crónica hamorúa ».
Bautista, « Crónica yamoti ».

Gabriel, « Crónica yamarero».
Hernando *a*, « La esposa prodigiosa » ; *b*, « Conejo y Jaguar ».
José del Carmen *a*, « El Génesis » ; *b*, « Los combates de Keleto ».
Juan Bautista, « Kuliwakúa, la luna caníbal ».
Justo, « Crónica majibeni ».
María *a*, « Maduédani » [aussi *in* Queixalós 1985] ; *b*, « Los Káwiri, antropófagos ».
Matewa, « Crónica cuiba ».
Rosalba, « Ramón Gaitán ».
Simona *a*, « Crónica del fuego » ; *b*, « La muerte ».
Tiberio *a*, « El árbol Kaliawiri » [aussi *in* Queixalós 1979] ; *b*, « Los Káwiri, antropófagos ».

RENAULT-LESCURE, O.
1981 *Évolution lexicale du galibi, langue caribe de Guyane française*, thèse (Paris, Université de Paris IV).

RIVERO, J.
[1729] 1883 *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y ríos Orinoco y Meta* (Bogotá).

ROQUES, F.
s.d. *Présentation du tunebo, une langue indienne à tradition orale de Colombie*, thèse (Université de Toulouse-Le Mirail).

TAYLOR, G.
1979 *Diccionario normalizado y comparativo quechua : chachapoyas-lamas* (Paris, L'Harmattan).

USECHE, M.
1987 *El proceso colonial en el Alto Orinoco-Río Negro (siglos XVI a XVIII)* (Bogotá, Banco de la República).