



**HAL**  
open science

## “ Entre Cris et Chuchotements. Représentations de la voix chez les Yanomamï ”

Catherine Alès

► **To cite this version:**

Catherine Alès. “ Entre Cris et Chuchotements. Représentations de la voix chez les Yanomamï ”. Catherine Alès (dir.). *L'Esprit des Voix. Etudes sur la fonction vocale*, Editions de La Pensée Sauvage, pp.221-245, 1990, 2 85919 074 0. halshs-02553965

**HAL Id: halshs-02553965**

**<https://shs.hal.science/halshs-02553965>**

Submitted on 6 May 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ENTRE CRIS ET CHUCHOTEMENTS  
Représentations  
de la voix chez les Yanomamï

Catherine ALÈS\*

Ce sont les Yanomamï eux-mêmes qui ont attiré mon attention sur la complexité de leurs représentations, à la fois symboliques et sociales, de la parole, sur le traitement mythique, rituel et cérémoniel de la production vocale. Il faut savoir, sans pouvoir développer ici tous ces points, que ce traitement renvoie à la problématique du contrôle social et à celle des rapports de sexe et de la domination masculine. En effet, dans cette société sans structure politique séparée, sans institution politique centralisée, la loi se définit entre parole et agression. Ces deux traits dominent la scène sociale chez les Yanomamï où le registre des discours et le registre des combats, se combinant selon le degré de conflit et la distance socio-politique, généalogique et géographique des parties, sont régulateurs de l'ordre et du désordre.

LES VOIX DU JOUR ET LES VOIX DE LA NUIT

Société de chasseurs-collecteurs pratiquant l'horticulture sur brûlis, les Yanomamï, tous groupes confondus, forment aujourd'hui un ensemble comptant 21.000 personnes. Situé au sein du bouclier guyanais, leur territoire s'étend de part et d'autre de la frontière Venezuela-Brésil, dont la ligne partage les eaux qui alimentent le bassin de l'Orénoque et celles coulant vers l'Amazone. Hormis les périodes de nomadisme où ils s'établissent en des camps de forêt, les Yanomamï vivent dans des maisons communes qui comprennent de 50 à 60 personnes en moyenne. Ces maisons sont disséminées sur le territoire, regroupées, suivant les endroits, pour former des ensembles de communautés voisines. L'habitation se présente sous la forme d'une série d'auvents organisés autour d'une place centrale laissée le plus souvent à ciel ouvert. Dans cet espace circulaire, que les Yanomamï dénomment *shapono*, un ou plusieurs segments de parents s'ordonnent successivement en foyers unifamiliaux. C'est dans ce cadre que se déroulent la majorité des activités sociales, rituelles et politiques: la place centrale, véritable agora, sert d'espace public.

\* Catherine Alès, Ethnologue, Chargée de Recherches au CNRS, Paris.

tandis que les foyers relèvent de l'espace privé de chacun tout en étant le plus souvent exposés à la vue de tous.

### La prise de parole intracommunautaire

Des discours monologiques sont tenus à voix haute à l'intérieur d'une maison commune; ils sont destinés à être entendus par une partie ou l'ensemble des membres vivant dans la maison. Bien qu'ils puissent être proférés à tout moment de la journée, ils interviennent plus fréquemment au crépuscule ou à l'aube quand tous les membres de la maison ont rejoint leurs foyers respectifs et que chacun repose dans son hamac. Temps creux de la longue nuit tropicale durant laquelle peu d'activités sont possibles, le début ou la fin de la nuit sont les moments que préfèrent les *pata*, les aînés de la communauté, pour s'épancher dans de longs discours interminables tandis qu'autour d'eux la communauté s'assoupit ou somnole encore.

Une voix s'élève, surgissant tout à coup dans la torpeur enveloppante des bruits de la nuit. Haute et insistante, elle s'impose et raisonne dans l'espace circulaire qui s'anime lentement tandis que les corps s'éveillent et que les feux se raniment. Symbolisant la présence d'un guide, d'un veilleur, cette voix rassure en fait les habitants de la maison et interrompt la solitude du somme. Quand l'une cesse, une autre peut prendre le relai et livrer à son tour ses pensées à l'inattentif auditoire. Dans les communautés de grande taille, il n'est pas rare que des leaders de factions distinctes parlent chacun de leur côté, leur voix étant spécialement destinée à être entendue — plus qu'écoutée — par ceux qui les entourent immédiatement et dont ils sont responsables.

Ces monologues, appelés *kanoamou*, ou *wayou* — «discuter» — selon les personnes<sup>1</sup>, ou encore *patamou* — «agir comme un aîné» — selon les endroits, ont un ton particulier, avec claquement de langue en fin d'énoncé. Ils sont caractérisés par la répétition de mots et de parties de phrases, ce principe contribuant à donner un rythme. Utilisé à l'extrême il produit un effet de persuasion, de fait acquis et d'évidence, le dire est ainsi assimilé à un ordre irréfutable. Il permet aussi de ne pas enchaîner immédiatement avec l'idée suivante; allongé le plus souvent dans son hamac ou accroupi près de son feu, il s'agit pour l'orateur d'occuper un temps de parole, de remplir un discours, plus important par sa forme que par son contenu qui est d'une emphase complaisante. Tout autour, vaquant à leurs occupations, les autres feignent de ne pas l'écouter.

1. Le terme *kanoamou* est cependant davantage associé aux discours criés qui expriment la colère et prennent place la nuit, se distinguant des discours d'harmonisation (*wayou*) qui sont pacifiques et ont lieu à l'approche du jour.

Ces discours concernent le plus fréquemment les activités économiques à conduire le matin même ou dans les jours qui viennent. Ils sont volontiers moralisateurs à l'égard des jeunes, souvent oublieux des tâches à accomplir; ils servent aussi d'exemple: celui qui parle indique ce qu'il va faire ou ce qu'il ferait dans tel cas, et il «mande» les siens — *shimai*, dire de faire, envoyer faire. Il signale aux autres membres de la communauté — hommes, femmes ou enfants — les produits sauvages à récolter, les parties de pêche ou de chasse à effectuer, l'exploitation de jardins ou la construction d'un nouvel avert à mettre en œuvre, ou encore un départ en camp de nomadisme ou la réalisation d'une fête funéraire à envisager... En bref, il distille toutes les informations concernant les projets d'activités économiques, cérémonielles ou militaires<sup>2</sup>.

Comment expliquer que le discours dont le leader indien gratifie les gens de son groupe ait un indice d'écoute en apparence des plus modestes? Ce discours est déjà en soi l'expression d'un consensus: il n'est pas surprenant alors de constater que l'adhésion recherchée par le leader revêt un certain caractère tautologique. Mais il n'est pas uniquement cela. Informer, éduquer, influencer, haranguer est en effet le rôle confié par la société aux hommes expérimentés<sup>3</sup>. Il ne s'agit pas pour les leaders d'un groupe d'ordonner: ils ne font que suggérer et c'est en général par l'exclamation affirmative «*awei kë!* *awei kë!*», «ah oui! ah oui!», que les autres hommes signifient leur approbation, à moins que l'un ou l'autre n'annonce un empêchement. Chacun est maître de ses propres décisions et reste libre de suivre les autres. De même, lorsqu'un discours concerne des affaires internes du groupe résidentiel ou des affaires intercommunautaires — et il est question aussi dans ce cadre des raids de guerre à entreprendre —, il vise plus à influencer qu'à imposer: chacun a la possibilité d'adhérer ou non aux avis exprimés et de livrer des opinions différentes.

Ces monologues permettent encore de manifester pensées, souhaits et désirs ou, au contraire, frustrations, rancœurs et griefs par rapport à un fait précis. Commentaires sur les événements récents

2. En faisant part de ses suggestions, l'orateur parle en son nom propre et indique aux siens le programme des activités proposées auxquelles ils sont en fait conviés. Mais il indique aussi aux autres leaders de factions ses intentions, surtout celles relatives aux départ en nomadisme, et ses positions quant à des raids éventuels. Cette forme de prise de parole permet ainsi d'harmoniser les décisions et de coordonner les activités communes et les mouvements collectifs.
3. Il est même du devoir des leaders de parler; il serait difficile à un homme qui ne saurait parler d'être le leader d'un grand groupe. Mais il y a aussi des hommes qui ne parlent pas car ils n'ont pas l'audience suffisante pour ce faire au sein de la maison qu'ils habitent; autrement dit, ils ne sont pas situés dans un rapport de force leur permettant de représenter le groupe et permettant au groupe de se représenter en eux. Sur le rapport de la parole et du pouvoir, voir aussi P. Clastres 1973; 1974, le chapitre intitulé «La Philosophie de la Chefferie Indienne» et 1980: 192.

dont les conclusions peuvent être aussi bien positives que négatives, ils contiennent souvent des plaintes et délivrent l'animosité au sujet de différends locaux ou supra-locaux. A travers eux on se défend lors de disputes, on répond à des calomnies, souvent à propos d'un vol de récolte ou d'un adultère. Ces discours sont destinés à régler des comptes et peuvent inclure des mises en garde, des accusations ou au contraire des dénégations en réponse aux accusations dont on vient de faire l'objet. Pouvant mettre la cohésion du groupe en danger, ils retiennent alors davantage l'attention des corésidents. Il s'agit toujours d'un monologue, mais le ton plus ou moins pacifique des discours d'information est remplacé par un ton de menace, heurté et agressif. Parlant d'une voix explosive et percutante, l'orateur va et vient devant son foyer, en bordure de l'aire centrale, et gesticule en se claquant de la main les côtés et les épaules pour mieux démontrer sa colère.

Se dessinent là les contours d'une forme de discours hurlé qui est désignée par le terme *hirai*, crier, vilipender (ou *êfa thayou*, quereller), au cours duquel on peut aller, plus le ton s'envenime, jusqu'à *yahatuhou*, insulter, ridiculiser, et *wafëai*, maudire. Ces propos criés interviennent souvent à chaud dans la journée et en présence des personnes concernées, prenant la forme d'une altercation, alors que c'est de manière différée, plus construite, que les hommes *hirai* le soir dans le cadre des discours *kanoamou*. Les plaintes y sont exprimées de manière générale, sans toujours connaître le coupable, et des insultes, des menaces sont aussi proférées à l'encontre d'autres communautés.

Même si ce sont les aînés qui s'adressent le plus fréquemment à la communauté sous forme *kanoamou* et maîtrisent son art, tout homme quand il a un motif, de manière plus ou moins prolongée et avec plus ou moins de savoir-faire, se doit de parler et de clamer sa colère — et être prêt à combattre — sous peine de ne pas parvenir à se faire respecter et à défendre ses intérêts. De même, traitant de menteurs les délateurs, c'est avec véhémence qu'il doit dénier les accusations dont il est l'objet sous peine d'être défié en duel et d'entraîner tension, voire fission, à l'intérieur du groupe. Quand un époux ou un fils *hirai*, crie dans la journée ou lors d'un discours *kanoamou*, et quand il dénie des accusations lancées contre lui, les femmes interviennent «par derrière» et appuient ses dires de la même façon (*yërë mou*, littéralement «en rajouter»).

Dans le domaine des querelles domestiques les femmes aussi sont familières de la prise de parole *hirai* et elles peuvent alors *wafëai* et *yahatuhou*. Elles invectivent en général dans une direction bien précise d'autres femmes qui répondent aux accusations et aux injures portées. Dans les cas les plus graves, tel, par exemple, le

mauvais traitement infligé à une épouse récalcitrante ou infidèle et susceptible de la blesser à mort, des joutes hurlées peuvent s'instaurer entre les femmes divisées en deux camps opposés. Ces camps s'affrontent en vociférations réciproques, alternativement initiées — et spatialisées quand plusieurs communautés voisines sont concernées —, plusieurs fois par jour et plusieurs jours durant suivant les cas. Les hommes pour leur part n'interviennent pas. Ils se taisent, figés dans leur hamac dans une «position de mutisme» marquant la colère rentrée pour les uns et la non intervention pour les autres. Pourtant, c'est à un homme que les femmes de la partie lésée adressent indirectement injures et menaces même si ce sont les femmes le représentant qui assurent la réception du message et y répondent.

Lorsqu'elles se livrent à ce genre d'exercice, les femmes rompent toutes les oreilles alentours. Elles «aboient» littéralement, donnant libre cours à une agressivité redoutable et particulièrement redoutée des hommes. Il est vrai que, lorsque les Yanomamï *hirai*, ils accomplissent une performance vocale assourdissante. Ils jouent sur un registre de voix tonnante, explosée, claquante. Débitées à toute vitesse sur un ton saccadé, les phrases ressemblent à de véritables tirs en salve. La guerre des mots est alors déclarée, et les femmes y excellent. Car c'est sans doute de manière plus manifeste encore que les femmes se distinguent dans la production de ce fracas terrestre. Nous verrons que cela n'est pas sans raison.

Soulignons donc pour conclure sur ce point, que la prise de parole *hirai* ou *kanoamou*<sup>4</sup> est le lieu où se jouent à la fois l'appel et le rappel à l'ordre et qu'elle constitue en cela un puissant moyen de contrôle social. A travers elle, c'est la forme d'organisation sociale et politique des sociétés à structure élémentaire qui se révèle, comme à travers son incessante nécessité se manifeste l'essence même de l'institution politique.

#### L'échange de paroles intercommunautaire: les discours *himou* et *wayamou*

L'une des performances vocales les plus spectaculaires chez les Yanomamï est sans doute celle réalisée lors des discours cérémoniels. Prononcés d'une voix forte et poussée, ils se caractérisent par un

4. Sa fréquence d'apparition est fonction de la taille des communautés, du nombre de segments de parents distincts qui la compose et du degré de proximité des communautés voisines; il semble logique en effet que la fonction d'harmonie assurée par la prise de parole soit plus nécessaire dans le cadre des maisons les plus grandes, dans lesquelles les motifs de conflit concernant le vol dans les jardins ou les intrigues sexuelles ont une plus grande probabilité de surgir, que dans les maisons de petite taille où ces problèmes sont plus contrôlables et la cohésion interne relativement plus facile à maintenir.

rythme particulièrement rapide et soutenu. Leur tonalité cependant n'est jamais uniforme. Des phases aux énoncés délivrés d'une manière chantée alternent avec d'autres où le rythme s'accélère, où les phrases sont plus courtes et plus hachées, ce qui décuple d'un point de vue acoustique l'effet percutant de la voix.

Ces discours sont exécutés lors des rencontres, quand une ou plusieurs personnes visitent une communauté ou quand, à l'occasion d'une fête cérémonielle «*reafu*», une ou plusieurs communautés sont conviées collectivement. Ces grands rassemblements sont organisés à l'occasion d'un rite funéraire au cours duquel une partie des cendres du défunt, conservées dans une gourde, sont mêlées à une bouillie de banane plantain et ingérées ou bien versées dans le foyer du possesseur de la gourde cinéraire.

Les discours intervenant dans les relations intercommunautaires sont cette fois dialogiques. Il s'agit principalement de deux types de duels oratoires, l'un appelé *himou* et l'autre *wayamou*. À dire vrai, ces deux types de discours se ressemblent beaucoup et il est malaisé d'en identifier les différences car elles ne proviennent pas du style ni du ton du dialogue. Les Yanomamï eux-même confondent les deux discours dans la conversation courante. Quand on le fait préciser, le critère les départageant est relatif à une différence temporelle, l'un, le dialogue *himou*, se produisant de jour, l'autre, le dialogue *wayamou*, s'effectuant de nuit.

Mais d'autres différences apparaissent de ce fait: par exemple dans la nature des relations entre les protagonistes, plus proches dans le premier cas que dans le second, ou encore dans le contenu des dialogues, plus conjoncturel et précis dans le premier cas que dans l'autre. Le dialogue *himou*, plus typique des visites et des fêtes cérémonielles réalisées à l'intérieur de la journée, concerne plus spécialement les voisins et les alliés proches; il traite donc des affaires courantes, particulièrement de différends matrimoniaux ou de conflits à régler rapidement, mais aussi de nouvelles à transmettre et d'affaires politiques. Il y a un nombre restreint d'intervenants et un choix précis des personnes, celles concernées par l'affaire qui a amené le visiteur: lors des fêtes, c'est entre personnes importantes qu'il prend place. Le second type de dialogue est tenu lors de visites ou de fêtes de plus ou moins longue durée comprenant au moins une nuit et s'instaure entre membres de communautés alliées mais plus distantes socialement et/ou spatialement. Cela indique un degré moindre d'interaction sociale; il s'agit par conséquent de visites plus extraordinaires et plus «formelles». Le contenu des discours varie de même, bien qu'il puisse traiter aussi par moment d'affaires politiques ou autres sujets, il a un caractère plus conventionnel, il est plus stéréotypé et répétitif, plus souvent formalité que communication

objectivée et un plus grand nombre de paires d'orateurs ordonnées en fonction des classes d'âge se forment<sup>5</sup>.

Il se présente de manière caricaturale comme la demande de biens de prestige — outil de métal (hache ou machette), arc, chien, ustensile de cuisine, hamac de coton —, qui revient, pesante et insistante, comme un leitmotiv<sup>6</sup>. Cependant, cette fonction économique «première» des discours *wayamou* occulte sans doute d'autres enjeux du dialogue cérémoniel<sup>7</sup>. Celui-ci comporte des phases de discussion biographique, événementielle ou politique et des phases de références à la mythologie ou à la toponymie et topologie de la forêt connue par l'orateur ou habitée par ses ancêtres. Usant de métaphores, il s'agit fort de demander un bien d'échange et d'argumenter inlassablement de l'utilité que l'on en a par opposition à son propriétaire, mais aussi de livrer sa manière de vivre comme sa propre identité au travers d'une onomastique et de la connaissance acquise de l'univers. Les habitants portant le nom des lieux où ils vivent, ce «don» de la description des lieux, dont le nom est la métaphore des êtres, est comme livrer le nom — sachons-le, formellement tabou — de soi-même et des siens. Un des sens de cette pratique métonymique, au travers d'un détour par l'infini registre des paysages et de la métaphore, est bien le don de l'identité de l'être et de son savoir. C'est accepter d'être connu pour être reconnu. C'est entendre que nulle relation sociale amicale ne peut exister sans cette forme d'engagement.

C'est pourquoi le dialogue *wayamou*, s'il est indispensable pour obtenir un bien de prestige, n'a pas nécessairement pour but et *a fortiori* pour finalité un échange de biens dans le sens d'une transaction commerciale, et de nombreux échanges de discours sont pratiqués

5. Comme l'a bien montré P. Rivière (1971), on retrouve chez les Trio, par exemple, une utilisation analogue de deux sortes de dialogues en fonction de la distance socio-spatiale.
6. Des passages de discours traduits sont présentés dans le livre du Père L. Cocco 1972: 326-30. Selon E. Migliazza (1972: 47-sq.), les discours «*wayamou*» sont une sorte de «lingua franca» yanomama, représentant une forme de langue archaïque intelligible par tous les Yanomama, bien que différents dialectes soient actuellement parlés et qu'ils ne soient pas tous intelligibles entre eux. Cette analyse a soulevé des critiques (J. Lizot et MC. Matei-Muller 1981). Il s'agit en fait d'un genre oral de littérature et comme tout langage formalisé on comprend qu'il soit plus figé du point de vue syntaxique, lexical et stylistique que le langage ordinaire, mais comme le note G. Urban (1986:385) cette question mériterait d'être approfondie. Par ailleurs, il ne s'agit en aucun cas d'une langue secrète masculine: si elles ne manipulent ni ne pratiquent ce genre oral, les femmes cependant comprennent et écoutent les discours formels; elles font des remarques dans leurs foyers respectifs et n'hésitent pas à intervenir lors d'une demande de biens trop insistante de la part d'un visiteur auprès de leur époux (pour un chien notamment), et à crier elle-même si celui-ci *péyéprai*, défie son adversaire.
7. L'appellation «dialogue cérémoniel» a été introduite par N. Fock (1963) dans son ouvrage sur les Waiwai pour décrire une institution analogue (coté dans Rivière 1971).

sans échanges de biens correspondant. La demande d'un bien sert plutôt de motif pour effectuer une visite dans une autre communauté, elle est prétexte au contact, et ce dont le dialogue — qui est échange de mots, de nouvelles et de points de vue, échange de noms et de savoir naturel et spirituel — est le support est un échange symbolique. Il ne s'agit pas d'un dialogue au service de l'échange de biens mais d'une demande de biens au service d'un échange de discours, de visites et de rapports sociaux. Ce que le discours *wayamou* en tant que dialogue cérémoniel standardisé sert à créer, maintenir, réaffirmer et ce qu'il recherche fondamentalement, est de l'ordre de la relation sociale.

Les variétés que présentent le contexte du dialogue, son contenu sémantique et ses aspects formels comme la tonalité, l'alternance des phrases et des répons, la gestuelle et la mise en scène correspondent à une gamme nuancée de discours utilisés pour marquer différentes séquences des visites et des rites accomplis lors des rencontres extracommunautaires et qui participent d'une manière générale de l'étiquette régissant les rapports d'alliance et d'amitié avec les différents autres. En raison de la complexité des dialogues cérémoniels et du système dans lequel ils s'inscrivent, le propos de ce texte ne sera pas de les décrire de manière exhaustive et précise mais d'en montrer quelques figures essentielles<sup>8</sup>.

*Himou* est le discours diurne tenu publiquement par deux hommes se tenant côte à côte et face à la place centrale, en avant du foyer de l'hôte. Légèrement tournés l'un vers l'autre, une arme — signe de formalisme et symbole de grandeur — posée à terre près d'eux, ils sont généralement accroupis et scandent leurs mots ou leurs énoncés de mouvements de bras, de hochements de tête et de balancements du corps, et ce de manière distincte selon le sujet traité et selon le rôle occupé dans le déroulement du discours. Le dialogue est en effet guidé alternativement par un des orateurs tandis que l'autre occupe la place du répondant. Se livrant à une étrange

8. Dans la lignée de l'hypothèse Whorf-Sapir soulignant l'influence du langage (de la grammaire) sur la culture, et d'un point de vue distinct de Geertz (1973) qui considère les textes comme métaphores, des recherches d'anthropologie linguistique (notamment Sherzer & Urban 1986, Urban 1986, Sherzer 1987), tentent de mettre en évidence les relations entretenues entre langage, culture et société; les discours seraient à la fois une expression concrète et une représentation particulièrement prononcée de ces relations. Selon Urban (1986), les aspects formels des dialogues agiraient comme modèle *de et pour* la solidarité sociale. Dans ce sens, ce seraient davantage des modèles d'interaction sociale pacifique, réservée aux non-ennemis; nous ne pouvons donc le suivre lorsqu'il affirme que les dialogues cérémoniels sont utilisés dans des situations de relations sociales distantes au maximum (cf. par exemple la note 15 ci-après). Il y a de fait une gamme nuancée de dialogues correspondant à différents degrés de distance sociale; les occasions de conflit potentiel et les discours hurlés interviennent davantage entre communautés qui se fréquentent qu'entre communautés distantes qui s'évitent ou s'ignorent.

écholalie ce dernier se borne le plus souvent à faire des réponses, à reprendre, approuver, acquiescer, répéter les paroles du premier, mais il adapte aussi, neutralise et encore infirme celles-ci<sup>9</sup>. L'explication est souvent tendue, voire houleuse, et l'orateur courroucé — à l'instar de ses mots qui sont censés cingler l'adversaire — se frappe alors la cuisse ou l'arrière de l'épaule, ce qui est une façon d'étayer son opinion. Même celui qui a engagé le dialogue, puis les positions s'inversent à tour de rôle. Ces différentes séquences du dialogue sont relativement équivalentes entre elles et sont de durée variable selon la capacité des orateurs, leur savoir-faire et la nature des enjeux. Le rythme est obtenu par le débit d'énoncés, de même durée et répétitifs, délivrés par le leader du dialogue et par leur reprise partielle par le répondant. Quand plusieurs personnes sont disposées à discuter, l'hôte cède sa place à un autre résident et une nouvelle joute commence dans la continuité de la précédente. De même plusieurs visiteurs peuvent se succéder auprès de leurs hôtes, chacun accomplissant plusieurs dialogues successivement.

Les discours *wayamou* sont les discours nocturnes tenus lors des visites ou des fêtes cérémonielles. Ils se déroulent jusqu'à l'aube avec une succession d'orateurs sur la place centrale. Les postures peuvent être identiques à celles décrites plus haut pour le dialogue *himou*, tout comme les alternances de parole entre celui qui guide la conversation et celui qui répond. Il existe cependant des postures plus ritualisées encore, observées surtout entre communautés d'origine différente et socialement plus distantes. Après avoir lancé un appel à dialoguer sous forme de monologue marmoné et être descendu de son hamac, le visiteur s'approche en position accroupie, avançant tel un canard, du partenaire qui lui fait écho. Il scandé son discours par un arrêt de la marche à chaque énoncé, moment où il pose son arme sur le sol. Une fois rejoints, ils peuvent être accroupis ou bien debout. Dans cette dernière position, le résident prend appui sur son arc qu'il tient droit devant lui, le visiteur va et vient sur la place. A la fin de chaque énoncé, il s'incline pour déposer son arme au sol. Là, il marque un silence, puis il reprend son arme et repart dans l'autre sens en entamant une nouvelle phrase, ramenant ses mains devant la bouche à chaque fois.

A l'inverse du dialogue *himou*, souvent entraîné par un conflit entre alliés proches ou un motif particulier, le dialogue *wayamou* concerne

9. C'est là tout le travail rhétorique qui fait du discours, en contraste avec ses aspects stéréotypés, un véritable processus évolutif, un lieu d'interaction sociale et politique. Il se retrouve à l'œuvre dans le jeu de la position qui peut être adoptée dans certains contextes conflictuels par des orateurs successifs: opposée et agressive pour les premiers, puis neutre et défensive, et enfin amicale et conciliatrice pour les suivants. Une figure analogue — mais dans la simultanéité — est réalisée, nous le verrons, par l'utilisation de différentes formes de discours à l'issue d'altercations interalliées.

plus spécifiquement l'échange de biens, de nouvelles et d'amitié. Celui qui s'incline dans le dialogue est le visiteur qui fait la demande de biens. Il arrive cependant, quand il y a un contentieux, que les hôtes se saisissant de l'occasion prennent à partie le visiteur et *pëyëprai* — menacer, accuser, provoquer, littéralement «faire tomber», «abattre», ici avec la voix et les mots. Le ton de la voix change alors et devient plus menaçant, plus cinglant. Quand décidés à régler quelque comptes les résidents n'ont pas l'intention de parler sans agressivité (*okewë*) mais de *pëyëprai*, le discours commence d'emblée sur ce ton, plusieurs orateurs se succédant pour accabler les invités concernés. Selon le degré de conflit, le duel oratoire peut prendre la forme d'une véritable logomachie où l'on interpelle, accuse, voire fustige son interlocuteur en le ridiculisant et en le maudissant plus le ton monte. Ces pratiques d'agressivité verbale se déroulent dans un climat d'intense émotion provoquant en général une escalade qui peut déboucher sur des combats. Pour le moins, se crée au fil des discours agressifs un nouveau contentieux, chez les visiteurs cette fois, qu'un don de nourriture de la part des hôtes ne compense qu'en partie: ces derniers — réciprocité oblige — de manière à annuler ce nouveau passif sont généralement invités ultérieurement dans les mêmes circonstances et au cours de cette rencontre ils seront à leur tour *pëyëprai*.

La formule oratoire *wayamou* est aussi utilisée au moment où s'ouvre la rencontre des communautés lors d'une fête<sup>10</sup>. Un émissaire va au devant de son groupe, entre et s'immobilise au centre de la place. Il est alors conduit à la périphérie, un hôte se met en arrière de lui et s'entame un dialogue parlé, scandé à chaque énoncé par un mouvement d'inclinaison vers l'avant du corps et de l'arme dont chacun est pourvu, puis de rapprochement des mains jusqu'au niveau de la bouche en se redressant. Plusieurs des amphytrions peuvent se relayer pour pratiquer de manière relativement courte ce rite dialogique, changeant alors d'endroit sur le pourtour de la place à chaque succession d'orateur. Les règles de la rencontre sont éventuellement fixées dans ce discours et des messages transmis. Mais il est des circonstances où la personne, spécialement convoquée, peut être personnellement prise à partie par un ou plusieurs hôtes qui manifestent un grief précis et *pëyëprai*; dans les cas extrêmes elle peut même être défiée en un combat ritualisé<sup>11</sup>.

10. L'invitation à participer à une fête (*shoai*) s'effectue par l'intermédiaire d'un messager qui se peint et se pare pour l'occasion avant de pénétrer dans la communauté qu'il vient convier. Après avoir été reçu comme un visiteur et nourri, il exécute un court dialogue avec un des hommes importants du groupe sur la place de la maison dans lequel il transmet les informations relatives à l'invitation. Le jour dit, quelques temps plus tard, la communauté invitée se met en route pour se rendre à la fête.

11. Plusieurs formules de combat sont possibles, voir sur ce sujet C. Alès (1984). Par ailleurs, il est aussi des fois où ce dialogue prend place non pas avant, mais suite à la présentation dansée réalisée par les visiteurs lors de leur arrivée.

Les discours *wayamou* peuvent revêtir d'autres formes encore lors des fêtes cérémonielles dites *haohaomou* ou *yaimou*<sup>12</sup>. Ces termes sont employés suivant les endroits pour désigner une formule des duels oratoires pratiqués entre convives et amphitryons. Celle-ci peut constituer la dernière phase du dialogue *wayamou* ou être exécutée le matin, juste avant le départ des invités, et mise en jeu dans des contextes de conflit accompagnés d'un passage à l'acte, d'un combat. Lorsque la fête se termine par exemple par des duels au poing, hôtes et visiteurs, réunis par paires, peuvent effectuer immédiatement après des discours relativement courts de réconciliation, de promesse d'alliance et d'échange de biens. Sur la place, plusieurs couples d'hommes s'accroupissent face à face ou s'assoient au sol étroitement embrassés, adoptant encore une position où les jambes de l'un sont passées par dessus celles de l'autre de manière à s'accoler solidement, chacun la tête penchée vers l'oreille de l'autre. Se balançant rapidement d'avant en arrière, les deux hommes d'une voix essoufflée s'engagent dans un duel verbal au rythme spécialement heurté et rapide rendu par un découpage et une alternance extrêmement soutenue des échanges<sup>13</sup>.

L'encadrement des joutes physiques par des joutes oratoires corps à corps symbolise la fragile frontière entre violence physique et violence verbale. Ceci peut expliquer la forme hachée, mono- ou tri-syllabique des sons émis par les protagonistes et le balancement solidaire — mais opposé — des deux êtres engagés dans une épreuve où l'endurance verbale contraint celle du corps. C'est une façon de bien se faire entendre: les Yanomamü eux-mêmes soulignent que l'intention de la posture est d'*être bouche contre oreille*, de manière à parler le plus directement dans l'oreille de l'autre.

La réciprocité des coups, conçue dans les paires de combattants, comme la réciprocité des mots, conçue dans les paires d'orateurs, se retrouvent ici unies dans les paires où l'empoignade est simultanément physique et verbale. Si l'on se réfère à un axe graduant les relations socio-politiques et allant de l'alliance maximale à l'hostilité, ce dernier rite conjugue deux formes parfois limitrophes mais cependant opposées, la parole et la force physique, la première correspondant à l'échange amical et à l'alliance, la seconde à l'échange hostile et à l'inimitié; symbolisant la conjonction de l'échange de coups et

12. Dans la zone désignée sous le nom de la Parima au Venezuela, seul le rite *yaimou* est pratiqué et ceci lors des rencontres avec leurs voisins dénommés Shamatari.

13. L'orateur délivre de courtes séquences, scandées syllabe par syllabe, et coupées à intervalles réguliers, toutes les trois syllabes soit par le redoublement de la dernière syllabe, l'auditeur dans ce cas fait seulement écho en fin d'énoncé, soit par la reprise aspirée de la dernière syllabe (ou voyelle) à chaque fois prononcée à l'unisson avec l'auditeur (cf. Migliazza 1972:57).

de l'échange de discours, cette formule rituelle médiatise les rapports agonistiques dans le cadre du conflit entre communautés amies.

Le déroulement du rite comme les figures qu'on y fait intervenir sont à ce titre exemplaires: les combattants les plus touchés, furieux, partent les premiers: les paires qui s'accolent au centre de la place, jouant entre la violence de la force physique et la violence de la force vocale, constituent un entre-deux permettant une réconciliation en termes médians; les aînés des deux camps échangent par paires des discours *himou* sur le pourtour de la place centrale. Ils se situent dans un degré supérieur de la cohésion et de la solidarité, afin que ne soit pas rompue l'alliance et l'inimitié trop durablement installée. *De facto* se scelle le contrat de la réciprocité par la convention d'une joute en retour dans le village des visiteurs, et fonctionne le modèle de la rétorsion.

Ces prodigieux exercices vocaux décrits ici sont les plus aisés à repérer. Bien plus indiscernable est le ton, pourtant ritualisé, de certaines conversations quotidiennes (*wayou*)<sup>14</sup>. Lorsque deux personnes ou plus, hommes et femmes confondus, se rencontrent au hasard des visites entre maisons voisines ou lorsqu'un groupe se forme dans une maison et que des nouvelles sont échangées, qu'un sujet d'importance est abordé (annonce de décès ou maladie, récit événementiel — chasse, dispute —, informations sur les mouvements concernant les ennemis...), le ton au départ anodin de la conversation prend peu à peu tournure, un rythme se précise insensiblement, des paroles ou des énoncés sont appuyés, des claquements de langue ou de la main dans le dos ou sur le corps signifiant les sentiments de mécontentement se font entendre et des exclamations ou, à l'inverse, des chuchotements forcés — pour parler d'un mort, de guerriers ou sorciers supposés embusqués à l'entour — s'accompagnent de fortes mimiques du visage. L'emphase culmine quand l'un commence à se dandiner, croise les bras sur sa poitrine en se tenant par le haut des épaules et accentue le déhanchement...

Travail permanent du tissu social, la parole subit un traitement particulier dont la voix est un des moyens indispensable. L'ensemble des discours publics obéit à des normes déterminées et contribue à modeler les relations à l'intérieur et entre communautés ainsi qu'à réguler les comportements de chaque individu envers ses corésidents et envers les voisins avec lesquels il entretient des relations d'alliance et d'amitié. Ces discours permettent de formuler plaintes et reproches, de s'attaquer verbalement, tout en évitant la détérioration des relations. C'est enfin — et ce n'est pas la moindre

14. P. Rivière (1971) remarque le même phénomène chez les Trio à propos de conversations en apparence anodines.

de leurs fonctions — lorsque des *pata* vont échanger des dialogues d'amitié confirmant l'armistice et plaident avec force et emphase pour la cessation définitive des attaques que se conclut la paix entre communautés ayant pratiqué des raids armés.

C'est pourquoi il importe de souligner combien les discours, jouant sur une gamme très fine à l'intérieur d'une grille de relations socio-politiques, sont au cœur d'un mécanisme constitutif des relations d'alliance et des relations pacifiques. Des échanges de discours sont systématiques lors des visites que se font les hommes appartenant à des ensembles distincts de communautés; ils président toujours à l'ouverture des relations d'amitié, comme à leur reprise à l'issue d'hostilités. Obligation rendue aux conventions de l'autre, c'est un test verbal auquel se soumet le visiteur. Ce dernier répond aux attentes de l'hôte auquel il permet de jauger la valeur de son alliance: celle-ci, privée de toute forme de garantie organisée, est en effet dans le duel oratoire subordonnée à une mise en doute systématisée. Ainsi dans le cadre de cette société acéphale, si la parole produit et perpétue l'alliance, elle exerce aussi un puissant contrôle social et, en ce sens, elle est avec la violence un moyen de régulation des plus fondamentaux (Alès 1984).

Les différentes formes de discours, comme nous venons de le voir, s'inscrivent dans le cadre de la série graduée des échanges pacifiques. Ils correspondent aux différents degrés d'interaction sociale, de relations de solidarité et d'alliance, engendrées, maintenues et transformées en fonction de la proximité et de la distance, à la fois sociale et spatiale, entre groupes locaux. Si l'on considère que les échanges de parole sont ainsi l'opposé des échanges de violence et que la parole correspond à la loi interne du groupe et la violence à sa loi externe, les échanges dialogiques — qui prennent là une dimension stratégique — sont donc volonté de traiter autrui, tout en différenciant et en nuancant les formes utilisées, sur le même mode de loi que les membres du groupe d'appartenance. Dit autrement, le monologue serait le mode de communication avec le monde de la parenté (le groupe résidentiel étant compris comme un groupe de parents), le dialogue serait le propre de la communication avec le monde de l'alliance. En témoignent les termes d'adresse «consanguins» utilisés dans l'un et les termes «affinaux» dans l'autre. Le dialogue est alors un mode de communication intermédiaire réservé aux alliances et la forme du contrat à et dans laquelle elles sont tenues<sup>15</sup>.

15. On ne visite pas en principe de villages totalement étrangers ou ennemis et on ne se rend que chez ceux où l'on *wayamou*. Quand la relation est très distante sans toutefois être hostile (longtemps après une guerre par exemple), les dialogues n'interviennent qu'après plusieurs contacts, plusieurs visites durant lesquelles les visiteurs ont peur de

Le dialogue — et à travers lui le langage — est une matière dont se sert la société pour établir un système de signes propre à produire du lien social et en édicter les règles. Il s'inscrit dans le code des échanges comme l'échange de biens lui-même ou tous les autres échanges significatifs de la relation amiable (les échanges de visites, conversations et nourriture, les échanges matrimoniaux et encore la réciprocité implicite de services économiques, rituels et agonistiques, et d'invitations au partage de surplus alimentaires et à des fêtes cérémonielles), ou comme les échanges de violence qui marquent l'hostilité. Dans le cadre de cette structure globale de la communication, le discours *wayamou* est la forme la plus achevée de langage et de savoir réservée à la politique contractuelle conduite à l'égard de l'environnement humain et spirituel<sup>16</sup>. Instrument de la stratégie des alliances à l'extérieur du Soi ou, pour reprendre la formule de Claude Lévi-Strauss, arme de «guerres potentielles pacifiquement résolues», il médianise les rapports que les hommes entretiennent avec d'autres hommes comme les rapports que les hommes entretiennent avec les esprits.

#### L'acquisition de la voix qui porte

Un tel usage de la parole dans l'organisation sociale tant locale que supra-locale, un tel degré d'intervention de la parole dans le contrôle social, la résolution des conflits et la réalisation des alliances supposent une capacité vocale singulière. Car il s'agit bien pour les hommes de faire preuve d'endurance et d'accomplir une course vocale poussée au maximum au point que l'on peut comparer cet exploit à un véritable marathon oral. Seuls les adultes savent faire de longs discours et ont le savoir nécessaire pour manier avec suffisamment d'habileté les références symboliques. Au gré de leur tempérament, les jeunes commencent timidement à participer aux dialogues aux environs de vingt à vingt-cinq ans. Le faire trop tôt — avant que leur système pileux soit totalement développé — serait mauvais présage: cela porterait atteinte à leur croissance physique précipitant un vieillissement (et donc la mort) précoce de leur corps. Cependant, c'est dès le plus jeune âge que les situations et les postures de dia-

---

*wayamou*, de prononcer des discours à voix haute la nuit: seuls les hommes *waitheri*, téméraires, osent le faire. Effectuer le rite dialogique suppose déjà un certain degré de confiance à l'égard du groupe où l'on séjourne, des relations d'amitié déjà entamées de manière substantielle, cela suppose que l'on ne craigne pas une agression même si l'on est toujours sur la réserve dans un village étranger et tout autant soupçonné que soupçonneux.

16. Selon Jean Chiappino (*comm. pers.*), les chamanes utilisent la forme *wayamou* pour communiquer avec les esprits qui peuplent la «surnature»; et c'est une relation d'alliance, de type «beau-père/gendre», qui définit leurs rapports.

logues leur sont enseignées par les aînés à l'occasion de répétitions «en miniature» des divers rites relatifs au *reafu*. Outre un apprentissage spontané lors des rencontres, c'est souvent à leurs moments de désœuvrement que les jeunes garçons s'essayent à déclamer. Reproduisant des formules de rhétorique et des effets phoniques sur le modèle de leurs aînés, ils s'initient peu à peu aux styles de langage et aux pratiques vocales de leur société, aux chants chamaniques et aux dialogues cérémoniels. Plus tard, c'est le soir ou durant la nuit que les hommes s'entraînent tandis qu'ils reposent dans leur hamac. Les femmes entendent ces voix depuis leur enfance et comprennent ces registres de langage et de chants, mais leur participation s'effectuant sur un autre mode, elles n'ont pas à les apprendre. Ce sont les hommes en effet qui détiennent les moyens de production de l'alliance et c'est précisément le moyen de communication par lequel ils sont appelés à tisser un réseau de relations d'alliances tant dans le monde des hommes que dans le monde des esprits.

Une fois atteint le niveau stéréotypé, mécanique de la déclamation, il faut encore de longues années de pratique pour acquérir le savoir-dire des orateurs confirmés. Il faut dépasser le stade du débit machinal, formuler des phrases en grand nombre et imaginer avec suffisamment de distance la forêt que l'on décrit. Il s'agit en effet de dire «la bordure» des choses et non la chose elle-même. Contourner le signifié, s'en éloigner le plus possible par une surenchère de signifiants tangentiels ne signifiant pas la chose mais cependant livrant le référent, c'est délivrer le sens sans délivrer le mot. Tout l'art du dialogue *wayamou* réside dans ce stratagème. De même l'emploi de métaphores concernant les biens de prestige demandés garantit l'efficacité du discours. Pour obtenir les choses il ne faut pas les dire, car nommer les choses, tout comme exprimer de manière directe un souhait, équivaldrait à provoquer un effet négatif. Certes ce procédé relève d'une pensée magique, mais surtout du contrôle des choses du monde par le contrôle des mots qui les disent, des mots qui les représentent. La parole signifiant directement, sans distance, la chose est une parole violente et par conséquent dangereuse: tant le mot *appelle* la chose qu'il exige ce contrôle.

Certains hommes n'arriveront jamais à parler en situation de dialogue, d'autres sauront exécuter de façon minimum des discours; ils en manient la forme, le contenu stéréotypé mais ne savent que de manière partielle utiliser le registre des discours sans maîtriser l'art des inversions ou des jeux de langage et celui des références symboliques. Ils ne se considèrent d'ailleurs pas comme des orateurs et se disent eux-mêmes *aka porepi*, «langue de revenant». Or «parler comme un spectre» équivaut à ne pas savoir parler, cette expression désignant aussi bien les mal-entendants que les individus rencontrant des diffi-

cultés dans l'exercice du langage (bégaiement, problème d'élocution...). Mais d'autres réussissent à la perfection ce style d'exercice.

L'ordre des intervenants lors d'une série de duels oratoires *wayamou* suit cette même progression de l'apprentissage du bien-parler. Les plus jeunes vont intervenir les premiers, brièvement, faisant leurs premières armes en public, puis se succèdent des orateurs un peu plus âgés, jusqu'à ce que les plus performants prennent le relai.

Cet ordre est pensé dans un rapport de simultanéité avec le noir de la nuit, au fur et à mesure qu'elle s'épaissit. La dimension temporelle des dialogues *wayamou* ne peut être qu'évoquée ici mais elle est un élément majeur de leur symbolique: le rassemblement nocturne des batraciens autour des marécages gonflés par les premières pluies est une métaphore des dialogues *wayamou*. En effet, les dialogues nocturnes sont comparés aux vocalises des rainettes, elles-mêmes annonciatrices de la saison des pluies et par là de la fécondité végétale. Descendant des arbres où elles nichent, les rainettes mâles lancent un appel auquel d'autres mâles répondent; elles se rapprochent ainsi et s'assemblent en grand nombre autour des trous d'eau réalisant un concert de coassements avant de trouver partenaire et de s'étreindre. On peut alors penser que les êtres humains, les Yanomamï, sont à leur image quand ils lancent leur appel et quand ils descendent de leur hamac et s'avancent — non «en canard» mais «en grenouille» — vers la place centrale attirés par le répons.

Ne dit-on pas d'un ancien *shapono* d'une population aujourd'hui disparue que c'est un lieu où beaucoup de rainettes ont chanté la nuit? Autrement dit, cette clairière abandonnée sur laquelle la nature a depuis longtemps repris ses droits est un site où de nombreux dialogues *wayamou* se sont fait entendre, un lieu alors de forte activité sociale. Source de prestige et de renommée d'une maison, ce sont ces ruptures bruyantes de la nuit par lesquels les vivants se manifestent qui inscrivent l'effectivité de leur existence dans l'ordre du temps et dans le cosmos. C'est grâce à cette mégaphonie — véritable empreinte spatiale — qu'ils subsisteront longtemps après quand la trace de l'habitation laissée sur le sol de la forêt ne sera plus que silence. Signe d'un ordre fixé et éternel, les chants *wayamou* — pour mieux le maîtriser peut-être — scandent le temps, l'alternance du jour et de la nuit, de la vie et de la mort comme les chants des grenouilles marquent l'alternance des saisons avec l'arrivée des pluies dont le chant, nous y reviendrons, est produit par les âmes humaines célestes: la reproduction sociale est ainsi pensée dans un rapport d'analogie avec la reproduction animale et la reproduction végétale.

Une fois entamé le premier dialogue, il s'agit en effet de garder la parole jusqu'à l'apparition du jour. Quand l'aube s'annonce, c'est

d'une injonction suivie d'un claquement de langue qu'un ou plusieurs aînés indiquent que l'on peut cesser. C'est pourquoi lorsque les visiteurs sont peu nombreux, ils retardent le plus longtemps possible le lancement du premier signal. Ils attendent le milieu de la nuit (*pëshëku*) — l'heure des hommes d'âge mûr — pour entamer la série de joutes oratoires, calculant en fonction de leur nombre et capacité pour parvenir à tenir leur rôle jusqu'au petit jour.

Leur performance vocale est aussi une véritable performance physique, un travail physique entendu comme tel. C'est la raison pour laquelle on ne peut en dernière instance que leur concéder un bien: on ne peut refuser d'accéder à la demande d'une personne qui s'est égosillé de la sorte et s'est échiné de manière aussi laborieuse à réclamer quelque chose. Car c'est aphone, ou la voix totalement éraillée, que le visiteur s'en retourne au petit matin, s'enfuyant très vite après avoir reçu les biens brigués. Il a *orami nini*, a mal à la gorge, et a *preaï*, a peiné, une longue partie de la nuit à s'époumoner et rester éveillé, loin du feu dans la fraîche nuit amazonienne. Soumis à l'épreuve, par l'accomplissement de sa prestation l'orateur crée de la valeur dont les hôtes sont redevables: cela mérite son juste prix et il serait délicat de ne rien offrir aux visiteurs ou de ne rien leur promettre pour plus tard<sup>17</sup>.

Cette capacité vocale et cette performance phonatoire est un savoir-faire exclusivement masculin, comme nous l'avons vu plus haut les femmes sont exclues de cette pratique dialogique, et tous les hommes n'y parviennent pas pleinement. Il est cependant fondamental que la plupart des hommes sachent plus ou moins bien prononcer de tels discours: en dépendent leur prestige et la défense de leurs intérêts — politiques ou matrimoniaux — personnels, ceux de leur famille et ceux de leur groupe. Exceller dans l'art oratoire est une qualité indispensable aux leaders, aux «*pata*», aux grands, aux aînés. De leur force de conviction dépend tout autant l'assise de leur influence locale que la réussite de leurs stratégies externes. Jamais sûres ou définitives, c'est inlassablement qu'il faut affirmer et relancer les alliances déjà anciennes comme défendre et sauvegarder les alliances affaiblies par des conflits réels ou supposés; et c'est sou-

17. C'est pourquoi ce sont en général les orateurs qui savent discourir et ont la force de réaliser de longs dialogues, de demander avec insistance et résistance un bien, c'est-à-dire les hommes d'âge mûr, qui obtiennent les biens de prestige comme les haches, les machettes ou les chiens. Les plus jeunes, n'accomplissant que des dialogues de courte durée, ne reçoivent que des biens ordinaires comme des petits couteaux, flèches, bobines de coton... (Ce principe étant posé, il y a naturellement des échanges de biens qui sont pratiqués sans l'intervention de dialogues cérémoniels). On comprendra par ailleurs qu'une fois atteint un certain âge les hommes cessent de participer aux joutes oratoires et, un rôle plus neutre de temporisateur et d'intercesseur leur étant d'ores et déjà dévolu, ils n'interviennent plus sous cette forme.

vent, pris de court, qu'il faut en activer de nouvelles. Perpétuelle, la contrainte de l'alliance exige un grand talent de persuasion. Certes, certains individus sont plus doués pour s'exprimer, plus volubiles ils sont plus habiles que d'autres à manipuler la langue et plus agiles à manier leur langue. Mais se pose dès lors la question: quel est le secret d'une telle éloquence?

#### REPRESENTATIONS DE LA VOIX: LA PAROLE DE FEU

Curieusement c'est grâce à une femme, Thafirayoma, l'épouse de Tonnerre, qu'aisance élocutoire et énergie phonatoire viennent aux hommes. Si une des composantes spirituelles, «l'âme» de Thafirayoma, qui ne serait autre que Foudre, ne pénètre pas dans l'orateur, ce dernier ne pourra jamais accomplir de dialogue cérémoniel, il ne saura ni articuler ni trouver ses mots, avoir facilité de langage, rapidité de parole et agilité vocale. La volonté de puissance de Thafirayoma a un effet «foudroyant», mais loin de laisser muet, stupide et sans voix la personne foudroyée elle lui confère au contraire éloquence, volubilité et puissance phonique. D'autres informateurs l'appellent encore par association «Kafirayoma»<sup>18</sup>, autrement dit «Bouche», ( /kafiki / la bouche et par extension le langage, et /yoma / suffixe féminin). Ils prétendent que c'est parce qu'elle ne les pénètre pas qu'ils ne savent pas sortir les sons, discourir, et qu'ils sont «aka hayumi», ne disposent pas d'une langue adroite. Ce n'est donc qu'avec l'aide cosmique de Foudre que les hommes parviennent à parler. Foudre qui a pour propriété de posséder une «âme» de feu.

Selon la théorie indigène du cosmos, celui-ci se compose en différents étages superposés. Dans un *shapono* céleste habite Yêru, Tonnerre, avec son épouse Thafirayoma. Maîtresse des eaux du ciel, c'est elle qui est responsable de la pluie et des éclairs. Thafirayoma fait bander l'arc de Yêru lequel éclate alors dans un fracas inouï. Personnage irascible, Thafirayoma est réputée gronder et fulminer en permanence rendue folle furieuse par le vol d'avocats dans son jardin. De rage, elle lance des éclairs, aidée en sa tâche par ses animaux familiers, perroches, singes, perroquets..., tous êtres de vacarme. Elle est assise en leur compagnie sur un arbre posé en travers du chemin qui mène chez Tonnerre. Là, elle se met en colère à l'arrivée des Yanomami décédés dont «l'âme-image» rejoint le *shapono* de Tonnerre lequel gronde alors. Elle *hirai*, vocifère, tempête car elle déteste les Yanomami et leur manière de s'incruster, et elle peut les renvoyer sur terre «ressusci-

<sup>18</sup>. En raison de l'interdit portant sur la prononciation des noms, les Yanomami jouent beaucoup sur les mots par transformation ou inversion consonantique, et chaque esprit possède plusieurs noms.

tés» non sans les avoir sérieusement disputés et malproprement éconduits pour leur venue inopportune. Elle possède le feu dans son «âme» et elle partage cette qualité avec tous ses animaux familiers, avec tous les êtres «*yêrupi*», littéralement «tonnants», qui sont capables de faire éclater le tonnerre. C'est grâce à ce feu qu'elle possède en elle que Thafirayoma tonne, fulmine et gronde, lance des éclairs, fait tomber la pluie et sait exprimer violemment sa colère en parlant très fort (ainsi font les femmes yanomamï à sa suite). Voilà donc la source de l'énergie qu'elle communique à tous les êtres qu'elle pénètre lorsqu'ils sont à même de crier ou utilisent le registre de la voix retentissante.

Explorons cependant plus avant ce rapport qui vient d'apparaître entre puissance de la voix, la voix tonitruante, et le genre féminin. De prime abord, cette relation peut en effet sembler contradictoire. Or, en dépit de l'importance des discours et de la médiation par la parole dans l'organisation socio-politique des Yanomamï, et en dépit du fait que l'être masculin est le principal acteur de la manipulation du langage et possède un registre de voix beaucoup plus étendu et travaillé, en ce qui concerne la voix retentissante un faisceau de représentations nous ramène au genre féminin.<sup>19</sup>

Ainsi, c'est avec une plante féminine — le piment —, que les hommes prêts à exécuter des dialogues *wayamou* une large partie de la nuit s'éclaircissent la gorge et préparent leur larynx à l'épreuve (Alès 1987). Ils la réclament en effet auprès des femmes qui en possèdent pour obtenir facilité d'élocution et une voix qui porte<sup>20</sup>. On dit que ce sont les *aka porepi*, ceux qui ne savent pas parler, qui prennent du piment avant de déclamer, mais on observe cette pratique chez les orateurs parmi les meilleurs. Le piment (*Capsicum frutescens*) est davantage utilisé par les Yanomamï à des fins magiques et rituelles qu'à des fins condimentaires. Or dans cette société la sphère du jardin reste d'un point de vue économique un domaine à dominante masculine; la majeure partie des cultigènes appartient aux hommes lesquels réalisent aussi la plus grande partie des travaux horticoles. Il n'en est que plus remarquable que le piment soit une des rares plantes cultivées que possèdent les femmes. Selon la tradition c'est une femme — l'Héroïne Boa — qui le détenait; son mari lui demandait des fruits séchés de piment pour les mêler à l'eau et il buvait cette décoction avant d'accomplir des dialogues

19. Une analyse plus détaillée de la problématique exposée ici a fait l'objet d'une communication présentée dans le cadre du 46<sup>e</sup> Congrès des Américanistes (cf. Alès 1988).

20. Probablement le piment chauffe-t-il l'organe vocal facilitant la mobilité musculaire et la mise en vibrations des cordes vocales. Selon J. Abitbol (*comm. pers.*), cela provoque une vasodilatation capillaire entraînant une oxygénation accrue du muscle cardiaque. Certains Yanomamï, friants des nouveautés possédées par les étrangers, nous ont demandé du poivre pour se mettre pareillement en voix.

*wayamou*. Les hommes yanomamî disent que lorsque le feu du piment emporte la bouche, la langue devient mouvante et s'agite avec légèreté. Ajouté à la fougue apportée par Foudre, ceci leur permettra d'être *aka hayu*, d'avoir la langue habile et de parler sans peine.

Pourtant ce sont bien les femmes qui incarnent dans la vie sociale le rôle de Stentor. La contradiction n'est qu'apparente car la violence par la parole, la parole qui tue, est surtout possédée par les femmes. C'est la forme d'agressivité féminine dont les hommes ont peur. L'agressivité directe par les armes — ostensible ou dissimulée —, la violence physique mortelle est réservée aux hommes, mais il est une autre forme d'arme tout aussi redoutable et capable d'envoyer à la mort en la prédisant, c'est la malédiction qu'adressent les femmes aux hommes lorsqu'elles défendent les leurs: enfants, parents et proches. Or, c'est sur ce mode que les femmes — totalement exclues de la prise de parole formelle dialogique — peuvent intervenir. Nous l'avons vu, elles «en rajoutent», si l'on m'autorise cette expression, quand un mari ou un fils donne de la voix. Mais, quel que soit le contexte, c'est surtout quand il y a menace d'affrontement ou combat effectif que leur participation se concrétise plus particulièrement sur le mode acoustique. Elles enveniment et provoquent l'altercation, emphasent le dommage et précipitent le règlement de comptes, et elles persévèrent encore bien après que l'escarmouche ait pris fin. Par rafales elles couvrent d'injures, mènent au ridicule et maudissent à l'ignominie leurs opposants comme elles les harcèlent de leurs insultes durant le combat lorsqu'il a lieu. Innombrable vacarme que les hommes pris à partie exècrent par dessus tout. Contraste saisissant, ces derniers, alors en position de combattants virtuels ou réels, sont commis au silence.

Si la domination masculine établie par l'exclusion totale des femmes de l'emploi des charmes de sorcellerie létale, du maniement des armes de guerre et par un monopole de la pratique des combats parvient à leur verrouiller l'accès au pouvoir de destruction, elle ne parvient pas cependant à les empêcher d'accéder à cet autre pouvoir de destruction qu'engendre le maniement de la langue et de la voix. Autant l'éducation martiale comme l'accès aux charmes mortels sont prohibés aux femmes par la culture, autant par définition elles sont des vindicatrices: usant de leur voix, elles récriminent, réclament et crient vengeance.

Dans les temps primordiaux, c'est en raison du vol du feu opéré par les ancêtres à l'encontre de son mari Caïman que Grenouille est amenée à maudire les humains. Depuis lors, toutes les femmes yanomamî sont la copie conforme de cette femme «initiale»: elle est le modèle sur lequel se calquent les femmes d'aujourd'hui lorsqu'elles vocifèrent. Les événements mythiques ont en effet une valeur heu-

ristique en ce qui concerne les us et coutumes des Yanomamĩ actuels. Ce sont les ancêtres —une humanité passée où les Yanomamĩ portaient des noms d'animaux et se sont souvent transformés en gibier une fois l'histoire mythique accomplie — qui sont la condition d'existence de l'humanité contemporaine. Ils ont créé les choses et agi les premiers comme depuis lors procèdent par homologie les Yanomamĩ d'aujourd'hui. Les racines de la vie sociale et de son organisation plongent ainsi dans une ancestralité mythique fondatrice de la culture yanomamĩ.

Ici, plus ou moins explicitement selon les versions, le mythe révélateur de l'accession à la culture assigne à la femme un rôle de justicière et le moyen en est sa voix: on ne la voit pas mais on l'entend. C'est ce pouvoir précisément dont les femmes sont détentrices que le mythe du vol du feu énonce. Comme Claude Lévi-Strauss (1964, 1984) l'a bien montré, ce mythe symbolise le passage de la nature à la culture dans la pensée amérindienne. Dans le mythe du feu raconté par les Yanomamĩ, avec l'avènement du passage du cru au cuit, c'est-à-dire avec l'acquisition par les humains du feu de cuisine, s'annonce dans un même temps leur destin *post-mortem*: leur enveloppe charnelle subira le sort de la nourriture soumise à l'épreuve du feu, la dépouille des défunts sera livrée aux flammes d'un bûcher funéraire<sup>21</sup>. Et c'est inlassablement que les lugubres coassements de Grenouille, cachée sous les feuilles sur la berge de la rivière où vit éternellement son mari Caïman, rappellent le terrible destin auquel tout Yanomamĩ est voué, celui de la mort et de la crémation de son corps. A ce moment, Grenouille est totalement invisible. Confondue parmi les feuilles, elle n'a plus d'apparence physique<sup>22</sup>. Sensible cependant, elle est toute dans sa fantastique capacité phonatoire, omniprésence d'un illisible vacarme. Annonceuse macabre, dénonciatrice perpétuelle de sa vengeance, Grenouille, ou à ce stade Femme, est «voix». Et encore faut-il insister davantage, la voix incarnée par Grenouille — et par les femmes à son image — est la voix de malédiction.

Ne soyons pas surpris à la fin — ou presque — de ce parcours dans le dédale des représentations yanomamĩ relatives à la voix de trouver un marquage particulier de celle-ci au sein des rites de puberté. Si la voix tonitruante des femmes est utile dans les méca-

21. Sur ce thème, lire l'article d'H. Clastres et J. Lizot (1978).

22. Il s'agit d'une grenouille, appelée *pruehemi* par les Yanomamĩ. Elle est difficile à repérer bien qu'on l'entende car elle se dissimule parfaitement grâce à sa robe de couleur rousse qui se confond avec le tapis de feuilles. Un exemplaire recueilli sur le terrain a été identifié comme étant la grenouille de la famille des microhylidaeae dénommée *Otophryne robusta*; cette grenouille d'altitude vit dans les fissures sous les roches des cours d'eau ou sous les feuilles et son cri porte spécialement loin, signalant l'eau.

nismes de résolution des conflits et des guerres mais néanmoins dangereuse pour les hommes du groupe, il est nécessaire d'en assurer le contrôle. Celui-ci va s'effectuer au travers du rituel de puberté féminine: tandis que le rite de puberté masculine révèle l'homme comme être de grosse voix, être de parole, les femmes restent dans le même temps «sans voix». En effet, durant tout le rituel concernant les premières menstrues, où elle est recluse le temps de la ménorrhée dans un réduit de branchages, puis s'adonne à des bains réguliers et enfin à un rite de parure, la jeune fille est soumise à un évitement de la phonation puissante. Sous le tabou de l'émission verbale à voix haute, elle adopte une conduite de quasi mutité et s'astreint au chuchotement. Seul l'éclat de rire — éclat de la voix — qui est provoqué au cours d'un rite de chatouillement, l'autorisera à sortir de son mutisme et pourra mettre fin au feutrement de sa voix.

En revanche, si émission de voix et émission de flux sanguin sont disjointes et rendues incompatibles chez la jeune pubère, elles vont être considérées comme conjointes chez le garçon. Chez les Yanomamï en effet, la puberté masculine n'est pas signée par les émissions séminales, lesquelles seraient comparables aux émissions menstruelles, mais par la mue de la voix. Cette transition se désigne par le terme d'*oramisi parurimou*, «la gorge faisant comme le hocco» (*Crax sp.*, pouji, coq sauvage d'Amérique). Cet animal fait entendre un cri bien particulier durant la saison de la couvaison et les Yanomamï établissent un rapport d'analogie entre le phénomène vocal du hocco<sup>23</sup> et celui de l'homme durant la période de la mue. Ce passage où sa gorge est douloureuse et où la mutation qui intervient dans le timbre lui donne une voix désagréable, par moment rauque ou caverneuse<sup>24</sup>, est considéré comme l'équivalent des premières règles pour les jeunes filles, y compris jusque dans ses manifestations: les hommes disent qu'alors, mêlé aux sécrétions buccales, s'échappe du sang.

Durant ce temps de perturbation physiologique, les garçons à la voix enrouée doivent en effet demeurer inactifs à leur foyer et prendre un certain nombre de précautions similaires à celles du rite

23. Les hoccos chantent perchés dans un arbre durant toute la période de la couvaison. Leur chant est en général initié en fin de nuit et accompagne le lever du soleil: ils «pleurent» disent les Yanomamï. Les hoccos mâles ont en effet une très longue trachée — qui passe entre la peau et les muscles pectoraux avant de faire une boucle et de remonter s'insérer au syrinx — ce qui donne beaucoup de force et d'intensité à leur chant. Une longue trachée aurait pour effet d'abaisser la hauteur du son, la fréquence paraît être d'un octave plus bas qu'elle n'est en réalité. Le son produit est généralement un très bas, profond et monotone mugissement qui résonne comme un bruit tamisé, ventriloqué, et distant. La femelle émet un son un peu plus haut que le mâle, plus rugueux et plus désagréable. C'est ce dernier criaillement qui caractériserait précisément selon certains la mue masculine.

24. Dans son *Histoire des animaux*, Aristote décrivait déjà ainsi cette transition vocale: «... la voix commence à se transformer, passant à un registre plus rauque et plus in-

féminin. Cependant s'ils évitent de parler lorsqu'ils ont mal, c'est de peur d'émettre des sons grinçants, des sons discordants, toujours porteurs d'effroi et de mauvais augure, mais ils ne sont pas pour autant contraints à la discrétion comme les jeunes filles, ils peuvent même rire et s'exprimer fort. La voix grave venant aux hommes par la bouche comme le sang menstruel vient aux femmes par la vulve, il est juste alors que la mue provoque chez le jeune pubère des saignements par la bouche.

Le sang joue ici le rôle de médiateur au sein d'une double opposition, entre les sexes d'une part et entre les orifices corporels buccal et génital d'autre part. L'analogie établie entre la bouche et le sexe féminin, entre l'oralité et la génitalité est partagée par de nombreuses cultures — la nôtre par exemple — elle est aussi largement répandue chez les amérindiens (Lévi-Strauss 1985). Au niveau ces pouvoirs symboliques de l'un et l'autre sexe, c'est dire que le flux de voix est aux hommes par le haut ce que le flux de sang est aux femmes par le bas. S'éclaire dans un même temps le traitement symbolique particulier de la voix, que nous avons retrouvé à travers pratiques, mythes et croyances en tant que code féminin.

Code féminin, us et pouvoir masculin. La description de la place et des fonctions de la parole dans la société yanomamï nous situe à nouveau au cœur de leur culture. Obtenue des femmes, la parole masculine structure le temps et l'espace social, affirme les positions politiques, rythme les échanges entre les groupes. Dans cette société «segmentaire» où aucune institution n'assure durablement les relations entre les groupes constitutifs, l'ordre de la parole, comme celui de la violence, organise ces relations, scande les alliances, ponctue leurs dénouements, les dissensions et les séparations (Alès 1984). Au delà des caractères performatifs du discours yanomamï — qui en justifie le traitement phonétique, rhétorique et social — il apparaît comme générateur de l'ordre et du désordre social. «Revanche» féminine, la parole, relevant du genre des femmes mais dont elles sont dépossédées rituellement au moment de la puberté, se retrouve comme leur arme ultime rappelant qu'elles sont indispensables au destin des hommes, source de vie mais aussi source de mort.

---

égal. La voix cesse d'être aiguë, tout en n'étant pas encore grave. Elle n'est plus entière. Elle n'est plus uniforme. Elle fait penser à des instruments de musique dont les cordes seraient détendues et rauques. C'est ce qu'on appelle *bêler comme un bouc* ; et sous la plume de Pascal Quignard (1987: 87, 94, 87, 88) lui-même, «Lors de la mue des garçons, en Grèce ancienne, c'est le bêlement d'un bouc qui trahit le sacrifice définitoire de l'espèce», «...un bouc sans âge venait bêler dans le corps des garçons à l'instant même où ils devenaient des hommes»; «...ce bris dans la voix des garçons...», «C'est la voix raboteuse, tout à coup trompetante, escarpée. C'est le sens ancien et perdu de chèvrellement, de chevrotter dans notre langue».

Cette place privilégiée qu'accorde à la parole la société yanomami, l'ensemble cohérent de pratiques et de représentations qu'elle offre dans son traitement de la voix et du discours ouvrent un champ de recherche, encore insuffisamment exploré, mais riche d'approches comparatives<sup>25</sup>. Hors de ses codifications rituelle, incantatoires, politiques... qui ne peuvent que gagner à être simultanément étudiées comme acte, comme performance vocale, il reste en effet dans chaque société ce constant usage de la parole pour médiatiser, produire, reproduire ou détruire un ordre social: l'anathème, la malédiction extrême, ne sont-ils pas, dans de nombreuses cultures, l'affirmation dans et aux limites de cet ordre social du terrible poids des mots, du Verbe? Et, par là, ne seraient-ils pas fondateurs de cet ordre?

#### BIBLIOGRAPHIE

- ALÈS C., 1984, «Violence et Ordre social dans une Société amazonienne. Les Yanomami du Venezuela», *Etudes Rurales* n° 96-97: 89-114.  
 — 1987, «Le Piment chez les Yanomami», in *Parfum de Plantes*, Editions du Museum National d'Histoire Naturelle, Paris: 38.  
 — 1988, «Le Geste de la Parole», communication présentée au symposium *Words of the Tribe: Amerindian Conceptions of Language, Amerindian linguistic Conceptions*, 46e Congrès International des Américanistes, Amsterdam.
- AUSTIN J., 1962, «How to do Things with Words», Oxford University Press, Oxford. («Quand dire, c'est faire», Editions du Seuil, Paris, 1970).
- BLOCH M., ed. 1975, «Political Language and Oratory in Traditional Society», Academic Press, New-York.
- COCCO L., 1972, «Jyëwei-teri. Quinze años entre los Yanomamos», Ed. Escuela Técnica Popular Don Bosco, Caracas.
- CLASTRES H. & LIZOT J., 1978, «La Part du Feu. Rites et discours de la mort chez les Yanomami», *Libre* n°3:103-133.
- CLASTRES P., 1973, «Le Devoir de Parole», *La Nouvelle Revue de Psychanalyse* n°8:133-136.  
 — 1974, «La Société contre l'Etat», Les Editions de Minuit, Paris.  
 — 1980, «Recherches d'Anthropologie politique», Editions du Seuil, Paris.
- GEERTZ Cl., 1973, «The Interpretation of Cultures», Basic Books, New-York.

25. Au sein de la discipline anthropologique, la parole — en tant que fait culturel — a récemment connu un renouveau d'intérêt sous l'influence de la philosophie du langage anglo-saxonne, principalement à partir des travaux d'Austin (1962) et de Searle (1969). L'étude des propriétés «performatives» du «dire», devenant au même titre qu'un geste accompli au cours d'un rite une action, a ouvert de nouvelles problématiques et a permis le développement du thème de l'énonciation et de l'intentionnalité dans le champ sociologique. Sur le thème qui nous préoccupe ici, citons les contributions assemblées dans Bloch (1975), Sapir et Crocker (1977), Myers et Brenneis (1984), et l'article de D.Parkin (1984). Examinant les travaux d'anthropologie politique mettant l'accent sur les actes de parole, ce dernier propose l'élégante formule de «société comme discours» afin de souligner la mutuelle irréductibilité du linguistique et du social.

- LÉVI-STRAUSS Cl., 1964, «*Mythologiques* \*. *Le Cru et le Cuit*», Plon, Paris.  
— 1984, «*Paroles Données*», Plon, Paris.  
— 1985, «*La Potière Jalouse*», Plon, Paris.
- MIGLIAZZA E., 1972, «*Yanomama Grammar and Intelligibility*», PH Dissertation, University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan.
- LIZOT J. & MATTEI-MULLER M.-C., 1980, «El Sistema fonológico del Yanomamí central», *Boletín Indigenista venezolano* XX, n°17:117-143.
- MYERS F. & BRENNEIS D., eds., 1984, «*Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*», New-York Univ. Press, New-York.
- PARKIN D., 1984, «Political Language», *Annual Review of Anthropology*, n°13:345-65.
- QUIGNARD P., 1987, *Le Maître de Musique*, Textes du XX<sup>e</sup> siècle, Hachette, Paris.
- RIVIERE P., 1971, «The Political Structure of the Trio Indians as Manifested in a System of Ceremonial Dialogue», in *The Translation of Culture*, Beidelman T.O. ed., Tavistock Publications, Londres: 293-311.
- SAPIR J.D. & CROCKER J.C., eds., 1977, «*The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*», Univ. Penn. Press, Philadelphia.
- SEARLE J.R., 1969, «*Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*», Cambridge University Press, Cambridge.
- SHERZER J., 1987, "A Discourse-Centered Approach to Language and Culture", *American Anthropologist* n° 89: 295-309.
- SHERZER J. & G. URBAN, eds., 1986. " *Native South American Discourse* ", Mouton, Berlin.
- URBAN G., 1986, "Ceremonial Dialogues in South America". *American Anthropologist* n° 88 : 371-386.