

Les rituels
du
dialogue

PROMENADES ETHNOLINGUISTIQUES
EN TERRES AMÉRINDIENNES

PUBLIÉ PAR
AURORE MONOD BECQUELIN
ET PHILIPPE ERIKSON

NANTERRE
Société d'ethnologie

2000



MUSEU NACIONAL
DEP. DE ANTROPOLOGIA
BIBLIOTECA
Nº REG. 1204-A

BRUNA FRANCHETTO

*Rencontres rituelles dans le Haut-Xingu :
la parole du chef **

LES KUIKURO SONT l'un des quatre groupes locaux (*ótomo*) de langue caribe dont le territoire traditionnel se situe dans la région orientale du bassin supérieur du rio Xingu, affluent méridional de l'Amazonie, au cœur du Brésil. La région du Haut-Xingu constitue une unité écologique, politique et culturelle, résultat d'une longue histoire de migrations et d'adaptation de différentes ethnies qui forment une société intertribale et plurilingue. Dans le Haut-Xingu, on trouve aujourd'hui des ethnies de langues caribe, tupi et arawak — une population de près de mille sept cents personnes réparties en treize villages qui vivent dans un équilibre dynamique entre conflits de factions et interaction pacifique. C'est un réseau complexe d'échanges, où chaque groupe local ou village maintient son identité territoriale, politique, linguistique, ainsi que des éléments culturels spécifiques. Selon l'hypothèse présentée récemment par Heckenberger (1996), et à partir de données sur les récits *kuiкуро* que j'ai moi-même recueillies (Franchetto 1992), les Caribe du Haut-Xingu seraient arrivés dans la région au cours de la première moitié du XVII^e siècle, en provenance de l'est du rio Culicene. À l'ouest, ils ont trouvé — et combattu — des ethnies arawak déjà installées dans de grands villages dont il reste les vestiges d'un périmètre fortifié. Des ethnies tupi seraient arrivées plus tard. Les Trumai, de langue isolée, ont pénétré dans le Haut-Xingu plus récemment encore et, jusqu'à nos jours, ils restent cantonnés à sa

* Cet article repose sur un travail de terrain consacré à la langue *kuiкуро*, qui a commencé en 1976 et se poursuit encore aujourd'hui. J'ai pu compiler sur l'appui constant du Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) et du Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/PPGAS do Museu Nacional, Université fédérale de Rio de Janeiro. Je remercie les *kuiкуро* et plus particulièrement les chefs Atahulu et Tahukidá, pour l'inspiration qu'ils m'ont donnée et pour les échanges que j'ai pu maintenir avec eux. Merci également à Aureo Monod Beccuelin, Ellen Bessa, Carlos Fausto et Michael Heckenberger.

Cet article a été traduit du portugais par
Ottara BOSSILLA JACOBS.

periphérique. Au cours des siècles suivants, les relations belliqueuses se sont transformées au cours d'un processus de genèse du système intertribal du Haut-Xingu, tel que Steinen (1940, 1942) l'a relevé et documenté à la fin du siècle dernier, et tel que nous le connaissons aujourd'hui : un jeu d'intrication entre la préservation de différenciations collectives et le partage de caractéristiques issues de peuples divers et absorbées par une matrice apparemment arawak. Le réseau du Haut-Xingu se tisse et est constamment alimenté, surtout grâce à de longs cycles rituels qui préparent leur propre dénouement. Ces « fêtes » ont une raison d'être cosmologique, une fondation mythique, une chorégraphie, des chants, des danses et des discours qui sont constitutifs des relations entre les *ótomo*. On peut y voir autant de commentaires et d'actes constitutifs de leur histoire.

Du point de vue de la classification génétique au sein de la famille caribe, la langue *kuikuro* — comme celle des Kalapalo, Nahukwá et Matipú, autres groupes locaux proches — est une île séparée, circonscrite en ses structures syntaxique et phonologique. Le jeu des identités socio-politiques des groupes caribe du Haut-Xingu se fait sur la base de différentes structures rythmiques ou prosodiques qui permettent de distinguer des variantes dialectales. Les *ótomo* caribe forment un sous-système à l'intérieur d'un système englobant.

C'est dans ce contexte qu'ont lieu les événements cérémoniels périodiques, solennels, qui rassemblent plusieurs *ótomo* dans un même village d'accueil : Kwarup, Djamurikumalu, Takwara, Jawari. Au cours de ces événements, les moments de rencontre entre *ótomo*,

1. La langue caribe du Haut Xingu, dont le *kuikuro* est une variante, est ergative du point de vue de la typologie morphosyntaxique (FRANCHETTO 1996, 1996). Si l'on admet l'hypothèse diachronique présentée par GILDEA (1992) sur les langues de la famille caribe, de la genèse d'un système ergatif à partir d'un système nominatif dans le Haut-Xingu, on a ce qui pourrait être l'ultime étape de ce processus. En ce qui concerne la phonologie, quand on la compare à d'autres langues de la même famille, la langue caribe du Haut-Xingu présente les résultats d'une dévocalisation articulatoire, de la dissolution totale de groupes consonantaux, de processus de lenisation (FRANCHETTO 1991). En termes de structure rythmique, le *kuikuro* construit des trochées

par l'entremise de leurs représentants *aneti*, sont marqués par des rites verbaux, dits « conversation de chefs ».

Mentionnée dans les ethnographies consacrées au Haut-Xingu, *aneti itarijnu*, la « conversation de chefs », est un genre verbal non familial, donc formel, qui comprend des sous-genres se distinguant entre eux non par le style, mais selon des critères qui vont de la fonction et du contexte d'exécution aux différences de contenu thématique et de type de compétence qui est exigé de la part de l'exécutant. Si la « conversation de chefs » proprement cérémonielle attire l'attention de celui qui l'écoute, du fait qu'elle est circonscrite aux rites solennels des « fêtes » intertribales et par un rythme et un registre linguistique plus marqués, il y a d'autres manifestations, intratribales, telles que les « appels » et l'oraison. Il s'agit toujours de « parole chantée ».

Dans les ethnographies existantes, on trouve des définitions qui font de cette manifestation l'un des traits les plus évidents du statut de chef. Ainsi Ellen Basso dit que la « conversation de chefs » est un parler rituel caractérisé par un rythme et des mots non utilisés dans le discours et le parler quotidiens, et que « Although it is not often understood by the non-anetaw, this formal speech serves to publicly mark the fact that a decision has been made, a decision on the part of the majority to participate in a certain event together. The anetu's speech thus stands as a symbol of the unity of the village for some common cause » (1973 : 133).

Vivretos de Castro (1997 : 218), dans son ethnographie yawalapiti (arawak), ne manque pas d'observer que « le discours véritable est le monopole des *amulaw* » parce qu'ils « savent parler juste » et « n'ont pas *pariku* (honte, gêne, peur) de parler ». Selon cet auteur, le prestige de ce parler découle du fait qu'il exprime une « stratégie pour éluder l'individualité », attitude qui prend le contre-pied de la crainte qu'inspire « le pouvoir réel d'une individualité non soumise ». Toute « conversation de chefs » est une combinaison et une séquence de formules — la notion de « formule » employée ici étant tirée des études déjà classiques qui ont été inaugurées par Parry et Lord [1961] 1978). Elle est aussi caractérisée d'expressions autotérogatoires et d'indices de neutralisation du « je » : formes pronominales d'inclusion collective ou codifiant la distance sociale de l'affinité, particules épistémiques exprimant un savoir qui traverse le locuteur, manifestations d'incertitude, neutralisation de l'expressivité individuelle dans le rythme de la versification. Cependant, ces observations, généralisatrices du signifié

littéral d'éléments stylistiques, n'épuise pas le sens de la « conversation de chefs », qui est un canal d'expression d'intentionnalités particulières et un important instrument politique. En ce sens, « éluder l'individualité » est un recours rhétorique que soit en jeu l'affrontement/interaction entre *ótomo* ou bien la douleur individualisée face à son propre *ótomo*, en des moments d'agitation sociale. L'*anethi* est, à la fois et de façon ambiguë, voix du bien commun, de son propre groupe factionnel et voix de soi-même, individu de descendance « noble » en train de se construire un rôle en tant que « chef », ainsi qu'une trajectoire politique.

Tout parler formel est un « converser », *itarjiru*, racine neutre du point de vue de la catégorisation lexicale qui, dans d'autres langues, oppose noms et verbes; le nominal correspondant est *itajirine* (ne est un substantiviseur). *Akésine* est un terme presque synonyme, contenant la racine *aki*, « mot/langue » et dont le signifié, dans une traduction approximative, est « objet/ensemble structuré de mots », différent, par le suffixe, du terme *akijná*, « histoire/récit », autre genre verbal formel chez les Kuikuro.

Les discours cérémoniels sont, de toute façon, *itajiru*, ils présupposent et impliquent une interlocution une interaction, même si cette dialogicité inhérente se cache dans des discours qui se présentent en majorité comme s'ils étaient des monologues, des discours de célébration de l'*ótomo* et de ses représentants/*anethi*. « Le chef converse » non seulement avec des partenaires individualisés et, à son rang, avec d'autres chefs, mais aussi avec une assistance collective, un destinataire apparemment passif, qu'il interpelle et exhorte, et qui participe à l'événement en tant qu'interlocuteur rhétorique dont l'attention est mobilisée par l'orateur. La « conversation de chefs » fait dialoguer, en fin de compte, les *ótomo*, individualités collectives, condition de l'existence et de la reproduction du système du Haut-Xingu. En tant que « conversation », ce genre verbal se caractérise par les marques linguistiques de l'interlocution, comme nous le verrons plus loin, marques qui cachent et exposent à la fois l'individualité du locuteur, en éludant la hiérarchie interne et entre *ótomo* dans la performativité du nous collectif. Ainsi, tous se sentent immédiatement inclus dans ses énonciations.

Ce travail a pour but de décrire et analyser de manière interprétative l'ensemble composé par six discours/dialogues cérémoniels réalisés à l'occasion de la « fête » du *Kwarup*, *Eyiriri* en *kuikuro*, célébration de morts illustres, membres de lignées de chefs. Comme les autres grandes « fêtes » du Haut-Xingu, il s'agit d'un

cycle rituel qui se poursuit durant la saison sèche (de mai à octobre), et dont le point culminant et final a lieu le jour de l'arrivée des *ótomo*, villages invités. Ceux qui parrainent la « fête », ses ou son *oto*, « maître(s) », se chargent d'accumuler nourriture et mois préparatoires, caractérisés par une activité rituelle constante : luttes, chants et danses qui seront tous exécutés le dernier jour en une véritable aporhéoze. La même activité rituelle a cours pendant cette période dans d'autres villages du Haut-Xingu. C'est le temps de la réalimentation et de la consécration du réseau social qui englobe les *ótomo*, unités dont l'autonomie et la fierté sont exaltées concomitamment à la reconnaissance du besoin de leur interdépendance mutuelle. La beauté rituelle est au service de ce moment de renforcement de l'*ótomo*, allant au-delà de ses groupes domestiques et factions, et d'une délicate ouverture aux « autres », ennemis pacifiques et partenaires. Exemple apparent de dialogue caché, pré-supposé ou inféré, entre un locuteur mis en avant-plan, avec son oraison-formulaire, et un interlocuteur muet ou guidé par des expressions préfabriquées, le *anethi itarjiru* est l'icône sublime de la rencontre et de la réciprocité.

En termes de style de parole formelle, dans la littérature ethnographique du Haut-Xingu, il est fait mention d'une langue archaïque, inintelligible, ayant une fonction phatique et non référentielle; ce sont ces affirmations génériques qui doivent être revues. C'est le rythme particulier de ce type d'exécution qui a le plus attiré l'attention des chercheurs : un « discours emphatique prononcé sur un ton scandé, en forme de psalme » (Monod-Becquelin 1975 : 70) ou un « phrasé répétitif où les voyelles terminales sont étouffées » (Gregor 1977 : 80).

Un certain nombre de traits prosodiques identifient la « conversation de chefs ». Les unités rythmiques — représentées dans la transcription par des lignes — se succèdent régulièrement avec le même contour mélodique et tonal. On utilise essentiellement deux

2. URBAN (1991) synthétise des observations faites à partir d'ethnographies de plusieurs sociétés des Basses Terres et affirme que les dialogues cérémoniels sont les indices de contextes de relations potentiellement conflictuelles, puisque les acteurs sont éloignés à l'extrême en termes sociaux. En outre, Urban propose une typologie de sociétés à partir d'une typologie des dialogues cérémoniels et d'un « affrontement » pour le pouvoir.

hauteurs tonales; un monoton qui se casse sur la dernière syllabe vers, dire sur un ton plus bas. Des variations ne se font que par vers/répétitions prononcés sur un ton encore plus bas allant jusqu'à l'imperceptible, comme s'ils étaient presque incidents, ou par des appels, dans lesquels la dernière voyelle du mot est exceptionnellement allongée. La perception générale qu'on en retire est celle d'une répétition égale d'une même structure intonationale, ancrée dans un rythme respiratoire non ordinaire. Les *Kuikuro* diraient que c'est l'exemple par excellence de la « parole chantée », une définition à première vue paradoxale. De fait, « chanté » est la qualification d'un rythme scandé où, dans la monotonalité, la musicalité (structure mélodique) de la parole courante est nivelée, éteinte. Rythme, ici, signifie anéantissement des différences linguistiques marquées essentiellement par la prosodie de chaque langue, de chaque dialecte, emblème de la distinctivité de chaque *ótomo*. C'est cette transfiguration musicale qui rend possible que l'on parle avec l'autre et de l'autre, ce qui est le cas du chant, limite de la musicalité où la parole se soumet à une autre mélodie (alors que dans le langage familier, la musique, le rythme, sont linguistiques).

La compréhension et la traduction conséquente des textes du discours formel sont extrêmement laborieuses en raison de deux caractéristiques de base. D'une part, les énoncés correspondant à des phrases complètes sont, et ce n'est pas rare, cassés dans les unités mélodiques parallèles; d'autre part, le langage figuratif métaphorique et érudite, typique d'un registre extraordinaire et restreint à quelques spécialistes, « chefs » et vieux, constitue une difficulté supplémentaire. Des formules se construisent autour de mots clés qui contiennent des significations denses et nucléaires.

I.a « conversation de chefs » de l'Évitsi

Dans des travaux précédents (Franchetto 1983, 1992), j'ai traité des « conversations » cérémonielles *kuikuro*, en mettant l'accent soit sur la structure des parallélismes en la distinguant de l'autre genre, le *ejijita*, « l'appel », soit en l'envisageant comme sources d'informations pour une reconstruction de l'histoire de l'*ótomo* *kuikuro*. Dans cet article, je présente les textes complets de l'ensemble lié au rituel *Eritisi*, que j'analyse plus en détail et en y ajoutant des informations qui complètent une ethnographie des discours cérémoniels du Haut-Xingu.

Commençons par le processus de formation du spécialiste cérémoniel, qui est toujours un *aneti*, un « chef ». Deux possibilités s'offrent au « chef » qui veut devenir *oto*, « maître » des formules cérémonielles. Il devra se soumettre à un entraînement long et graduel, reposant sur la mémorisation, donné soit par un parent consanguin, « chef » lui aussi — et dans ce cas il profite du fait de vivre sous le même toit —, soit par un *oto* qui accepte de jouer ce rôle de maître. Dans le second cas, la transmission instaure obligatoirement un échange matérialisé par le *ihipiri*, le « paiement » que doit régler le disciple.

Le *ihipiri* de l'apprentissage semble résulter du calcul d'une valeur déterminée par l'importance de l'enseignant dans la hiérarchie des connaissances, par la rareté ou la pénurie de maîtres disponibles, par le prestige qu'attendra le futur *oto*. De toute façon, il s'agit toujours d'une valeur/*ihipiri* considérable, traditionnellement des biens de valeur comme des colliers et des ceintures de coquillages, des plumes d'ara, des arcs et même des pirogues. Aujourd'hui, des « choses » de Blanc constituent une partie importante de l'*ihipiri* (perles de verre, casseroles, radios, magnétophones, armes). Le « paiement » est négociable et se fait à tempérament au cours de l'enseignement. Ainsi, un jeune *aneti* pourra s'adresser à un autre plus vieux pour devenir son disciple. Il commencera alors son instruction au cours de séances progressives. La décision du jeune homme ne dépend pas d'une imposition inévitable due à son statut. C'est la conséquence d'un projet conscient pour atteindre et garantir la reconnaissance de sa force et de son prestige, ainsi que de la cohésion de son groupe domestique et d'alliés. L'apprenti explicite sa détermination à perpétuer une tradition qui le relie à un lignage de chefferie. Le rôle de représentant du village lors de rencontres intertribales solennelles ne peut être assumé que par des *aneti* sachant exécuter correctement les longues formules de la parole cérémonielle aux moments et en une succession adéquats.

À l'époque à laquelle je me trouvais dans le village *kuikuro* de Ipate, entre 1976 et 1982, il n'y avait qu'un seul connaisseur des discours cérémoniels, un vieux *aneti ekuru* (« chef véritable »), le *ama oto*, « maître du chemin ». Dans les catégories de « chefferie » *kuikuro*, le « maître du chemin » est celui qui, de fait, a pour fonction de recevoir les messagers d'un autre village qui venaient inviter aux « fêtes » pan-tribales; ce n'est pas par hasard que le *ama oto* réside exactement à l'entrée principale du village, sur le chemin des *tjpi*, les « messagers ». Certains autres vieux *Kuikuro* connaissaient

les textes cérémoniels, en totalité ou en partie, mais ce n'était pas à eux qu'incombait la charge de l'exécution publique. L'apprenti du *ama oto* était, en 1981 et 1982, un jeune *huroso oto*, « maître du milieu », car il n'y avait pas d'autre descendant de « chefs » disposé à maîtriser un tel savoir verbal (Franchetto 1992 : 66). En 1996, le jeune « maître du milieu » était déjà devenu le chef traditionnel le plus important, avait connu une ascension politique solide et recon nue, même au-delà des frontières de l'*ótomo* *kuikúro*. Il avait allié effectivement l'appartenance à un lignage de chefs à un comportement exemplaire en tant que leader traditionnel. Il avait terminé l'apprentissage de la « conversation de chefs » et approfondi ses connaissances auprès d'un autre chef *matipú*. Il présentait maintenant ce qu'il définissait comme la version correcte de ces discours, marquant ainsi son individualité dans la construction d'une légitimité politique. Sa « parole » était la parole « véritable », la « belle » parole.

Nous avons comparé les textes recueillis en octobre 1981, quand le *ama oto* a accepté que soient enregistrées des séances d'apprentissage en échange d'un bon « paiement », avec les enregistrements obtenus pendant la célébration de la « fête », le *Eyrisi* de l'année suivante, ainsi qu'avec les textes de la transcription faite en 1996 de l'exécution du « maître du milieu » alors à l'apogée de son prestige. On relève des différences minimes, mais suffisantes pour conférer aux différentes exécutions la valeur de versions en compétition.

1. Lors de ma dernière visite au village *kuikúro*, en juin 1998, le chef principal, leader prestigieux, spécialiste de la « parole de chef », se trouvait encore dans une phase critique quant à la consolidation de sa position et de sa fonction à la suite de décès successifs survenus dans sa famille, dont celui de sa mère, chef féminin, de son fils aîné, son successeur idéal, et du fils cadet. Dans ce contexte, la fille la plus âgée, qui porte le nom de sa grand-mère paternelle et est héritière du statut de chefferie, est venue me voir pour me demander en secret une copie des cassettes contenant l'enregistrement de la « conversation de chefs », textes qui sont présentés dans cet article. Elle m'a dit qu'elle voulait apprendre par de nouveaux moyens de transmission les insignes verbaux de la chefferie, s'en emparer dans l'intention un jour de se présenter publiquement comme « chef véritable », *áapko* (femme pluriel).

Nous présentons ici la version traduite en écriture du « maître du milieu », et verrons en détail le contexte et le contenu des textes qui constituent cette séquence. Les quatre premiers sont introduits par une sorte de titre qui explicite la fonction rituelle de chacun d'eux. On note le suffixe *-tobó*, « fait pour », ajouté à la racine verbale centrale, employée aussi dans les « titres » des chants cérémoniels indiquant l'interruption, le début ou le changement du mouvement circulaire de la danse qui les accompagne. On observera le parallélisme de vers et de blocs, une architecture que le lecteur peut reconstruire, où devient évident le jeu entre forme et contenu. Les « textes » se superposent, s'interpénètrent et chacun annonce la marque d'une nouvelle phase de la cérémonie.

TEXTE 1 — *etipiñ kukapakitobó*

[à voix forte, devant la maison du *aneti*]

1 *kanamúke kanamúke kanamúke* [ton descendant]

2 *pipoku gápa pobere*

3 *pipoku napa pobere kanamúke*

4 *talokí véléha pipoku atsaku-atái véléha ivé wáke*

5 *ítsu-ínitomi véléha pipoku atsaku-atái véléha ivé wáke*

6 *kukáir-moko atái hile wáke*

7 *apolote hile wáke*

8 *pipoke kusínitomi atái hile vélé wáke*

9 *ítsu-avépoila véléha pipoku atsaku-atái véléha ivé wáke*

10 *(ku)tompiako atái hile wáke*

11 *apolote hile wáke*

12 *pipoku etimbes-oté atái hile wáke*

13 *ítsu-ínitomi atái hile wáke*

14 *(ku)tompiako atái hile wáke*

15 *ítsu-avépoila véléha pipoku atsaku-atái véléha ivé wáke*

16 *ítsu-ínitomi itobáila pipoku atsaku-atái véléha ivé wáke*

17 *tibeke osima pipoku kusínitomi pipoku atsaku-atái véléha ivé wáke*

18 *talokí véléha pipoku atsaku-atái kanamúke* [ton bas]

[à voix plus basse]

19 *talokí véléha pipoku atsaku-atái kanamúke*

20 *tibeke osima pipoku kusínitomi pipoku atsaku-atái véléha ivé wáke*

21 *(ku)tompiako atái hile wáke*

22 *apolote hile wáke*

23 *avépo kuku-ínitote ipa telí (atái) hile wáke*

24 *ítsu-avépoila véléha pipoku atsaku-atái véléha ivé wáke*

25 *ítsu-ínitomi itobáila pipoku atsaku-atái véléha ivé wáke*

- 26 *tibeke osima gijoku kwi-jitomi gijoku atsaku utai velebu ire wäke*
 27 *taloki velebu gijoku atsaku utai kapamake*
 28 *taloki taloki taloki*

[ton descendant]

eti-*i* kuk-*apaki-tobo*

message-COP INCL-appear-fait/pour*

« fait pour que nous apparaissions à l'occasion de l'arrivée des messagers »

[à voix forte, devant la maison du *ameñ*]

- 1 *kejamake*
 enfants!

2 *gijoku gäpa pöbese*
 messenger EV?

« je suis au courant des messagers »

- 4 *taloki velebu gijoku atsaku-i-i-tai vele-ba ire-i wäke*
 pour/rien encore-ENF mess. courir-DEIT-INT-PLT-COP EV

« pour rien les messagers courent encore maintenant comme toujours »

- 5 *i-tai iji-tomi velebu gijoku atsaku utai velebu ire wäke*
 recevoir-FIN...

[kwi-jini]
 « pour les recevoir encore les messagers doivent courir encore maintenant comme toujours »

6 *kuk-otomo-ko atai bile wäke*

INCL-NOUS-PL TEMP mais EV

« encore au temps des nôtres comme toujours »

7 *ajolote bile wäke*
 vrai mais EV

« encore vrai »

- 9 *is-ai-ire-goi-la vele-ba gijoku atsaku utai velebu ire wäke*

3-égal-SUBST-NEG encore-ENF...

« (pour) quelqu'un qui n'est pas égal à lui les messagers doivent courir maintenant comme toujours »

4. Les significations des gloses dans la traduction interlinéaire sont les suivantes : 1 : intranvisivisateur; 2 : deuxième personne; 3 : troisième personne; INCL : première personne inclusive; AI : allatif; COND : continuatif (aspect verbal); COP : copule; DEIT : déictique; ENF : emphatique; EKG : ergatif; EV : évidentiel; FIN : finalité; FUT : futur; IMP : hypothétique; IMP : impératif; INTER : inter-

tonnel (mode); INTER : interop.; INTR : intranvisivisateur; MO : marque d'objet; NEG : négation; NOMPLZ : nominalisateur; POS : possession; PERF : perfectif; PL : pluriel; PONT : ponctuel; REF : réflexif; REL : relationnel (possession); SUBST : substantivisateur; TEMP : subordination/relation temporelle. Dans la traduction on a éliminé les répétitions parallélistiques.

- 10 *(ku)-tompäo-ko atai bile wäke*
 INCL-anciens/ancêtres-PL...

« encore au temps de nos ancêtres comme toujours »

12 *gijoku etimbe-vote atai bile wäke*
 messenger arriver-TEMP...

« quand c'était le moment de l'arrivée des messagers encore comme toujours »

- 16 *i-tuwipi-kwi-tobo-ida gijoku atsaku utai velebu wäke*
 3-recevoir-PERF-fait/pour-NEG...

« (pour) qui n'a pas été fait pour les accueillir, les messagers doivent courir encore comme toujours »

- 17 *ti-beke osi-ma gijoku kwi-jitomi gijoku atsaku utai velebu ire wäke*
 INTER-AG BON-EV...

« pour qui alors voudrait/pourrait accueillir les messagers, les messagers doivent courir encore comme toujours? »

23 *awipo kukwiji-toite ipa telé (atai) bile wäke*

égal INCL-recevoir-TEMP 3/au/lieu/de aller-PONT

« quelqu'un d'égal va à sa place quand on nous recevra, encore comme toujours »

C'est le discours d'ouverture, lors de l'accueil des messagers qui arrivent au village de Ipatsé par le chemin principal et se tendent en file jusqu'au centre du village. Les messagers, par deux ou trois, ont le corps entièrement peint de noir (charbon et huile de *pequi*) et portent leurs ornements cérémoniels; ils se tiennent un petit moment debout, la tête inclinée, les yeux fixés au sol dans une attitude de *ihisiu*, « honte », jusqu'au moment où ils sont emmenés par le bras vers des bancs disposés devant le *kawékuwu*, la « maison des hommes », centre de l'espace physique et symbolique du village. Assis, ils restent en silence dans cette posture de « honte », attendant le discours que le *ameñ* prononcera devant chez lui, appuyé sur un arc noir. Dans ce texte on trouve déjà les traits fondamentaux qui caractérisent la parole rituelle : registre spécifique au niveau lexical, langage formulaire figuratif, dans une structure parallélistique.

Les formes linguistiques spéciales inhérentes aux différents genres d'exécution rituelle sont presque toujours définies comme « archaïques », incompréhensibles et même ésotériques. Des termes tels que *gijoku* et *erehana*, « messagers », *kwi-jini*, « accueillir/recevoir », ne sont présents que dans le discours cérémoniel et les

Kuiküro les appellent aneti akivi (chef mot-pos), « paroles de chef » ou « langue des anciens ». « Anciens » signifie la reconnaissance d'une tradition, d'une union avec les ancêtres, et non des reliquats d'une variante linguistique disparue. Il s'agit de conventions poétiques qui établissent certaines formes comme appropriées à une langue « littéraire » d'un genre particulier (Finnegan 1977 : 111). J'ai parlé de formules; dans la « conversation de chefs », il s'agit de blocs et de séquences mémorisés. Nous trouvons dans ce premier « texte » du *Eyiti* les éléments sémantiques nucléaires dont la répétition, la variation et la composition caractérisent la plupart des « textes », mots générateurs de significés et de sens qui se réalisent en une variété restreinte de formes morphologiques et syntaxiques : *nyoku* (« messagers »), *kwiji* (« recevoir/accueillir »), *kukotomoko* ou *kutompiaoko* (« nos gens, nos ancêtres ») et *atiateu* (« courir »). L'ouverture et la fermeture sont marquées par l'emploi du terme *kanamuke* à la fin des vers; le chef s'adresse à la collectivité du village en employant le mot « enfants », qui exprime un rapport à la fois hiérarchique et affectif. Des hyperboles autodérogatoires — comme les résultantes de questions rhétoriques et de l'adverbe *taloki*, « en vain, sans importance » — se distribuent parmi les vers et les expressions qui peuvent être définies comme adverbiales et modales, dont le domaine est l'énoncé, et terminent chaque vers avec une régularité absolue. Dans ces hyperboles se combinent le connectif temporel *atai* (« quand, au temps de »), le contrastif *hile* (« mais »), l'adverbe *vele* (« encore »), le déictique de présence/existence/proximité *ire* fixé à la copule *-i* (« c'est ça/ici ») et, finalement, le modal *wake* omniprésent, élément de la catégorie des médiatifs ou des épistémiques. Ce dernier marque le support de l'assertivité de ce dire, la légitimité de celui qui se présente et s'affirme à travers ce propre dire comme « chef », comme le représentant du *otomo*, descendant de « chefs » dans la célébration de la mort de « chefs », comme cela se répète depuis le premier *Eyiti* mythique réalisé par Giti et Aulukuma au temps des premiers hommes du Xingu. Tous ces éléments, combinés en figures complexes de discours, irradient des sens en une réverbération qui va au-delà de l'apparente désémantisation du discours formulatique, pris dans une vague aplatie du rythme.

Le sens véhiculé par l'articulation des éléments sémantiques nucléaires et par le contraste/répétition rimé à la fin de chaque vers, peut être compris comme une paraphrase interprétative. La course des messagers est le mouvement rapide et orienté le long

des chemins qui matérialisent l'union entre les *otomo* du Haut-Xingu. Les messagers « se disposent à courir (*atsaku-yalai*) encore aujourd'hui comme autrefois », dans la réactualisation de la tradition commune des « fêtes » intertribales. Mais le « aujourd'hui » n'est rien qu'une réplique appauvrie du « autrefois » et c'est dans la direction d'un retour à de telles origines que les messagers « devaient courir » quand il y avait « des chefs véritables » pour les accueillir cérémonieusement. Hyperbole et contraste peuvent ainsi être compris à la lumière de l'un des principes de la pensée indigène, celui de la tension permanente entre une matrice modèle et son « devenir » dans la dimension du réel toujours actualisé. Tension constante et dramatique entre passé/modèle/origine et répétition/actualisation, exprimée par les hyperboles qui conjuguent un maintenant précaire qui se fait, que les hommes/*keme* ont en main et dont ils sont responsables, et un passé de référence; le fait du maintenant est de la sorte rehaussé par antinomie. En même temps, cette tension est aussi celle des relations entre *otomo*, entre « nous » et les « autres ». Le marqueur de personne *ku-*, « première personne inclusive », souvent associé au suffixe pluralisateur *-eo*, signifie l'identité non d'un nous indivisé, celui du *otomo* qui est à la fois métonymisé et métaphorisé par le chef, et qui est son auditoire ou son interlocuteur silencieux. D'un autre côté, les formules autodérogatoires définissent par contraste une situation d'asymétrie qui caractérise la relation unissant aussi bien les chefs et les non-chefs que les *otomo* entre eux, vus comme affins, comme alliés, maintenant unité collective, les uns face aux autres.

Enfin, les marques verbales offrent une gamme presque complète d'expressions d'interaction : modes impératif et intentionnel (l'annonce d'une action où le parlant est déjà impliqué avec une intentionnalité pleine); aspect de continuité — l'action/événement vu dans sa temporalité inhérente, sa progression —; rareté de l'aspect ponctuel — l'action/événement perçu d'un point de vue extérieur, temporellement neutre et descriptif. On a au contraire l'hégémonie des marques de la dialogicité : marques de l'intentionnalité, de la volonté, de la temporalité, de la relation, positive et négative, des modes qui donnent une impulsion à des processus interactionnels.

TEXTE 2 — *etiŋi rekaw/kitobo*

[au milieu du village]

- 1 *kaŋamuke kaŋamuke djabedjiba ŋipoku tetai djabedjiba djabedjiba* [sur un ton plus bas]
- 2 *(ka)tompiako bile wāke*
- 3 *ŋipoku ŋiŋatiŋi bile wāke*
- 4 *tamisi vele wāke*
- 5 *ŋiŋumbekeuŋi iretoni bile kupebeni wāke*
- 6 *ŋipoku? akame kupebeni wāke*
- 7 *djabedjiba ŋipoku tetai kaŋamuke djabedjiba djabedjiba*

etiŋi rekaw/kitobo

messager faire/asseoir-fait/pour

« fait pour faire asseoir les messagers »

[au milieu du village]

- 1 *kaŋamuke kaŋamuke djabedjiba ŋipoku te-tai*
vite messager aller-INTC
« enfants, enfants, vite, les messagers veulent s'en aller »
- 3 *ŋipoku te-tai-etiŋi bile wāke*
messager NMLZ-émener-NMLZ...
« celui qui emmène les messagers encore comme toujours »

4 *tamisi vele wāke*

long encore...

« longuement encore comme toujours »

- 5 *ŋiŋumbekeuŋi iretoni bile kupebeni wāke*
chose-véritable-COP apporter mais INCL/AG...
« pour que nous apportions des dons encore comme toujours »

6 *ŋipoku? akame kupebeni wāke*

asseoir INCL/AG...

« [pour] que nous fassions asseoir les messagers »

Le chef entre chez lui. Au bout de quelques minutes, il ressort et rejoint les messagers devant le *kwakuiŋ* d'où, toujours appuyé sur l'arc noir, il se dirige de nouveau vers le village. Le discours s'adresse aux « messagers assis ». Rappelant l'inconfort et la fatigue

qui résulte de longues heures passées au soleil dans une immobilité totale, la parole est un appel aux autres descendants de chefs *kuikuro* pour qu'ils répondent à l'invitation, s'approchent et se disposent à faire des dons (*ŋiŋumbekeuŋi*, « chose/don véritable ») attendus par les messagers.

TEXTE 3 — *etiŋi itar/impakiŋitobo*

[près des messagers, appelant un autre chef]

1 *amaw'o*
ilajna eibatike
ilajna eibatike
ilajna eibatike
[allonge la dernière voyelle en ton descendant]
[sur un ton plus bas]2 *ina kuŋipoku u*
ŋipoku kuŋuŋipitomi
[sur un ton plus bas]3 *ina ŋipoku kuŋkuŋipitomi*4 *itikuŋabipi manja ŋipoku atiatukuli aŋehe i eleba wāke*5 *kuware kaŋa ŋipoku*6 *atiatukhota vele kukatibiri veleba ire wāke*7 *otompiako bile wāke*8 *apolate bile wāke*9 *ŋipoku atiatukwote bile wāke*10 *itararapola veleba yise ŋipoku atiatukotomi muke kukatibiri muke leba yise*11 *kuŋompiako inbitiske muke leba yise**etiŋi itar/impakiŋitobo*

messager accueillir-fait/pour

« fait pour accueillir les messagers »

[près des messagers, appelant un autre chef]

1 *amaw'o*
« vous »
[allonge la dernière voyelle sur un ton descendant]*ila-ŋpa e ibati-ke*

DEIT-pour 2-sortir-IMP

« sortez pour vous rassembler! »

2 *ina ku ŋipoku ym*

DEITINCL-messenger-POS

« par ici nos messagers »

3 *ŋipoku kuŋkuŋipitomi*

INCL-MO-accueillir-FIN

« pour que nous accueillions les messagers »

BRUNA FRANCHETTO

- 4 *ti-kaaga-bijji maga pipoku ataku-li ataha veteha väte*
 INTER-DIR-NEG EV messenger courir-PONT pour/cause...
 « est-ce que les messagers ne courent pas vers personne encore comme toujours? »
- 5 *ku-kusze karaa pipoku*
 INCL-GENS DIR...
 « vers nous/gens, messagers »
- 6 *atiku-ho-la vete kukaatibhi veteha ire väte*
 COURIR-POT-CONT encore INCL-RESTER-PRE...
 « pouvant courir c'est encore nous qui restons encore maintenant comme toujours »
- 10 *is-avare-ga-i-la veteha vise pipoku ataku-tomi muke kuk-ah-hari muke leha vira*
 3-3gal-SUBST-COP-NEG-ENCORE EV messenger courir-FIN EV INCL-RESTER-PERF
 EV EV EV
 « pour qui n'est pas leur égal les messagers veulent encore courir, mais c'est nous qui restons »

Les descendants des chefs sont appelés pour aller accueillir, de fait, les messagers (*tiarimpaki*). Le principal se tourne successivement en direction de l'habitation de chacun d'eux en répétant le même texte, en utilisant comme appel le pronom de la deuxième personne du pluriel réservé aux relations entre affins. Les autres *antii* sont chez eux et attendent l'appel; la place centrale du village est déserte, à l'exception de l'orateur et des messagers. Les descendants des chefs sont appelés à « sortir » (*ibati*). Les derniers quatre vers contiennent de nouveau les formules auto-dérogatoires qu'on a dans le texte 1; on observe l'emploi du potentiel (une forme de l'irréalisé), codifié par le suffixe *-ho-* après la racine verbale *atiku* « courir »; la présence de négation (*-biji*), de particules qui expriment l'incrédulité, la diminution, la dévalorisation (*maga, muke, vira*). C'est le moment où la rencontre, l'alliance, se consolide, et le moment qui précède et prépare le dialogue explicite.

TEXTE 4 — *kukerikatobo*

[s'adressant aux messagers]

AUTRE CHEF :

1 e

RENCONTRES RITUELLES DANS LE HAUT-INGU

PREMIER CHEF :

2 *pipoku*
pipoku isipogambakha
eku atage

AUTRE CHEF :

3 e
pipok i isipogambatai

LES GENS : BIEN DE JOUR :

4 *wak*

PREMIER CHEF :

5 *pipok-i pipoku pipoku*
evetuna
atiku-itar-i beke
inavo imalia
anatao imalia

[ton descendant, s'allongeant]
 [ton descendant, s'allongeant]
 [ton descendant, s'allongeant]

LE MESSAGER RÉPOND :

6 e

wz

atiku-itar-i beke

aripo beke

wabek-hetihvi er be'z

[s'allongeant]
 [s'allongeant]

kuk-avika-tobo
 INCL-fêter-fait pour
 « fait pour fêter »

2 *pipoku i-sipogamba-ke-ha*

3-ASSOIR / à côté-IMP-ENF

« messagers, asseyez-le! »

eku atage

VÉRITABLE ENF

« C'est ce qu'on doit faire »

AUTRE CHEF :

3 e

pipoku n-sipogamba-tai

MO-ASSOIR / à côté-INTC

« je vais m'asseoir à côté des messagers »

PREMIER CHEF :

5 *pipoku pipoku pipoku*

evetuna

« MESSAGERS »

[ton descendant, s'allongeant]

[ton descendant, s'allongeant]

[ton descendant, s'allongeant]

atukw-ia'i beke

COURT-COURT AG

« c'est le court »

imawo ima-ia

ils chemin-comme/neg

« ce n'est pas comme le chemin de ceux-là »

anetawo imalaha

« ce n'est pas comme le chemin des chefs »

1. MESSAGER RÉPOND :

6 e

mo

moi

atukw-ia'i beke

« c'est le court »

awo-ipo beke

« c'est l'égal »

u uba-beke-tibiri ese beke

1 tenir/par le bras-trémi il AG/te-eg

« c'est lui qui m'ennuie »

Une fois sortis de chez eux, les *aneti* se placent en demi-cercle, non loin des messagers assis. Au milieu, le principal chef répète à chacun le texte dialogué. À « l'appel » il invite l'interlocuteur à « s'asseoir aux côtés des messagers » (*repogampa*), acte qui scelle l'acceptation formelle du rôle de leader rituel du groupe qui ira au *Eyiti*. Une phrase unique — « je vais m'asseoir à côté des messagers » — fait part de la réponse positive. La distance physique qui sépare les hôtes et invités, indice d'implication (mutuelle) précaire, de conflit virtuel, de hiérarchie ou, pour le moins, d'asymétrie, signifiée par les postures, les gestes et les regards, est dépassée dans le mouvement « s'asseoir à côté » et dans le geste du *abekebe*, « tenir par le bras ». Le principal conclut l'accord sur une hyperbole antinomique rhétorique : « Ce n'est pas ce chemin que les messagers auraient dû parcourir, ce chemin n'est pas celui des chefs. » À la fin, nous entendons pour la première fois la voix du messager qui, en réponse à la modeste de l'amphitryon, affirme que celui-ci est tout autant « chef » que celui qui l'a envoyé. Nous avons ici un autre élément sémantique nucléaire, le mot « chemin » (*ama*), dont la forme de possession est *-ima-*; c'est l'image des larges chemins, véritables routes qui dessinent de façon visible le réseau de communication entre les villages du Haut-Xingu, que les

messagers parcourent comme s'ils cousaient périodiquement les bouts d'un même tissu. On note que la rencontre se fait entre *olomo* de langues différentes (caribe et arawak, par exemple) qui excellent le dialogue cérémoniel dans leurs langues respectives. Ce choc d'identités sociales différenciées et codifiées linguistiquement est encore plus impressionnant au cours de la phase suivante, quand le messager intercale et superpose son long discours à celui du chef qui les accueille. Deux voix et deux langues s'entrelacent, de cette manière en un rythme à l'unisson.

TEXTE 5

[discours culminant du chef]

- 1 *taloki veléba atukw-ake gipoku*
- 2 *anetao imalaha atukw-ake gipoku*
- 3 *inawo imalaha veléba atukw-ake gipoku*
- 4 *intela atai bile atukw-ake gipoku*
- 5 *Apahuku kwaga atai bile atukw-ake gipoku*
- 6 *iteke beke veléba gupa urei wáke*
- 7 *imari apawo veléba gupa urei wáke*
- 8 *Kuhikuru urawihari atabéba gupa urei wáke*
- 9 *etsuhétseli etsuhétses-ake gipoku*
- 10 *abihéba kwéwe tiburimbiéla gipoku*
- 11 *Kudjatsiha tiburimbiéla gipoku*
- 12 *apolo atai bile wáke*
- 13 *ipéle bu'imbari kwaga atukw-ake gipoku*
- 14 *isariyo veléba atukw-ake gipoku*
- 15 *inawo imalaha veléba atukw-ake gipoku*
- 16 *anetao imalaha veléba atukw-ake gipoku*
- 17 *etsuhétseli etsuhétses-ake gipoku*
- 18 *abihéba kwéwe tiburimbiéla gipoku*
- 19 *Amatuari tiburimbiéla gipoku*
- 20 *apolo atai bile wáke*
- 21 *ipéle bu'imbari kwaga atukw-ake gipoku*
- 22 *isariyo veléba atukw-ake gipoku*

1. HECHINGER (1996) reconstruit, sur la base d'une longue recherche ethno-archéologique, la forme et les dimensions des villages préhistoriques du Haut-Xingu : beaucoup plus grands que les villages actuels, entourés de fortifications, reliés par de vastes routes droites. La mémoire indigène est la preuve de la continuité d'un système régional qui s'est étendu à l'époque de la Conquête et a pris ses traits actuels à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle.

- 23 *inawo imalia yeloha atsakawake gipoku*
 24 *anetao imalia yeloha atsakawake gipoku*
 25 *etsubehetseli etubehetsawake gipoku*
 26 *abitiha kukaw tihwimbihihila gipoku*
 27 *Akusa wäke tihwimbihihila gipoku*
 28 *apolo atai bile wäke*
 29 *ipele hiwimbwi kaega atsakubotaw i gipoku*
 30 *isaw ipa yeloha atsakawake gipoku*
 31 *entanimi yeloha atsakawake gipoku*
 32 *inawo imalia yeloha atsakawake gipoku*
 33 *anetao imalia yeloha atsakawake gipoku*
 34 *etsubehetseli etubehetsawake gipoku*
 35 *abitiha kukaw tihwimbihihila gipoku*
 36 *Oyoswä tihwimbihihila gipoku*
 37 *apolo atai bile wäke*
 38 *ipele hiwimbwi kaega atsakubotaw i gipoku*
 39 *isaw ipa yeloha atsakawake gipoku*
 40 *inawo imalia yeloha atsakawake gipoku*
 41 *anetao imalia yeloha atsakawake gipoku*
 42 *etsubehetseli etubehetsawake gipoku*
 43 *abitiha kukaw tihwimbihihila gipoku*
 44 *gutsimi tihwimbihihila gipoku*
 45 *apolo atai bile wäke*
 46 *ipele hiwimbwi kaega atsakubotaw i gipoku*
 47 *entanimi yeloha atsakawake gipoku*
 48 *inawo imalia yeloha atsakawake gipoku*
 49 *anetao imalia yeloha atsakawake gipoku*
 50 *etsubehetseli etubehetsawake gipoku*
 51 *abitiha kukaw tihwimbihihila gipoku*
 52 *Inikutaha tihwimbihihila gipoku*
 53 *apolo atai bile wäke*
 54 *ipele hiwimbwi kaega atsakubotaw i gipoku*
 55 *entanimi yeloha atsakawake gipoku*
 56 *inawo imalia yeloha atsakawake gipoku*
 57 *anetao imalia yeloha atsakawake gipoku*
 58 *etsubehetseli etubehetsawake gipoku*
 59 *abitiha kukaw tihwimbihihila gipoku*
 60 *Tuhat tihwimbihihila gipoku*
 61 *apolo atai bile wäke*
 62 *ipele hiwimbwi kaega atsakubotaw i gipoku*
 63 *isaw ipa yeloha atsakawake gipoku*

- 64 *entanimi yeloha atsakawake gipoku*
 65 *inawo imalia yeloha atsakawake gipoku*
 66 *anetao imalia yeloha atsakawake gipoku*
 67 *etsubehetseli etubehetsawake gipoku*
 68 *abitiha kukaw tihwimbihihila gipoku*
 69 *abitiha kaega tihwimbihihila gipoku*
 70 *Tihwimbihihila tihwimbihihila gipoku*
 71 *apolo atai bile wäke*
 72 *ipele hiwimbwi kaega atsakubotaw i gipoku*
 73 *isaw ipa yeloha atsakawake gipoku*
 74 *entanimi yeloha atsakawake gipoku*
 75 *inawo imalia yeloha atsakawake gipoku*
 76 *anetao imalia yeloha atsakawake gipoku*
 77 *etsubehetseli etubehetsawake gipoku*
 78 *gipoku gipoku gipoku*
 79 *inawo imalia yeloha atsakawake gipoku*
 80 *anetao imalia yeloha atsakawake gipoku*
 81 *gipoku*
- [discours culminant du chef]
- 1 *taloke yeloha atsakawake gipoku*
 « pour rien encore cours messager! »
- 2 *anetao imalia atsakawake gipoku*
 « ce n'est pas par le chemin des chefs, cours messager! »
- 3 *inawo imalia yeloha atsakawake gipoku*
 « ce n'est pas par le chemin de ceux-là, cours messager! »
- 4 *intila atai bile atsakubotaw i gipoku*
 « ce n'est pas par ici que doivent encore courir les messagers »
- 5 *Apahuku kaega atai bile atsakubotaw i gipoku*
 « au temps que c'était vers Apahuku devaient encore courir les messagers »
- 6 *itoke hoke yeloha napa u re wäke*
 « je sais qu'ils étaient là les super-êtres blancs comme toujours »
- 7 *imawo apawu yeloha napa u re wäke*
 « je sais que c'était celui-là le chemin comme toujours »
- 8 *Kuhikaw u re atihwi ateha napa u re wäke*
 « parce que je sais qu'ils étaient de Kuhikaw, ceux qui apparaissent comme toujours »
- 9 *etsubehetseli etubehetsawake gipoku*
 « c'est une erreur d'être venus ici, messagers »

[base]
 [plate base]
 [plate base]
 [sur un ton plate haut]

- 10 *abit-ha ku-kur ti hu-i-imbiki-la jigoku*
NEG-ENF INCL-GENS REEL-PEUR/FILS-AVEC-NEG...
« il n'y a plus de descendants de nos gens messagers »
- 11 *Kudjatsiba itiba imbiki-la jigoku*
« il n'y a plus de descendants de Kudjatsi messagers »
- 12 *upolo atut bile wàke*
« au temps de la vérité encore comme toujours »
- 13 *iyede hia imbu-i kweya atukubota-i jigoku*
« vers les descendants de celui-là devraient courir les messagers »
- 14 *isa-ipo yelaha atsukaw-ake jigoku*
« encore égal à lui, cours messager! »
- 15 *imawo imaha yelaha atsukaw-ake jigoku*
« ce n'est pas encore comme par le chemin de ceux-là, cours messager! »
- 16 *unetaw imaha yelaha atsukaw-ake jigoku*
« ce n'est pas encore comme par le chemin des chefs, cours messager! » [...]

Ce discours a été prononcé par le principal devant les messagers, à la fin de la réception. Sa structure et son contenu ont été analysés dans un travail antérieur (Franchetto 1993). Il s'agit d'une métaphore épique de l'identité du *Labatsai otomo*, les *Kuikuro*. À ce moment, le groupe local se projette comme une unité singulière sur la scène où sont mutuellement représentées les relations intertribales.

Cette séquence est en fait une chronologie et une galène des grands chefs anciens, histoire célébrée d'une identité collective en relation de contraste avec les autres *otomo*.

Les premiers vers ouvrent le discours avec des formules déjà connues. Les messagers parcourent les mauvais chemins car il n'y a plus de « chefs comme jadis ». La rime est donnée maintenant par la répétition du terme *jigoku*, « messagers », et non plus par *wàke*, « autrefois/jadis ». Dans les vers qui introduisent la partie centrale du discours, on parle des bons chemins par lesquels les messagers « devaient courir » et qui sont (ou étaient) ceux de Anjahuku, la région des sources du rio Buri, où a débuté l'histoire commune des ancêtres des *Kuikuro*, provenant de l'est du rio Culuene, et de ceux des *Matipú*, qui étaient déjà installés dans le bassin des rivières formatrices. À cette image s'associe immédiatement une autre, celle des Blancs, appelés *itieke* tout comme les êtres dangereux et monstrueux qui provoquent la maladie et la mort et habitent les eaux et la forêt. Les Blancs/*itieke* « ont emporté les

anciens » — souvenir de l'époque où l'on emprisonnait les Indiens, antérieure à l'arrivée de Karl von den Steinen, l'ethnologue allemand à qui nous devons la première relation digne de foi sur les peuples du Haut-Xingu à la fin du siècle dernier. Ce fut probablement pour fuir les incursions des *itieke* que le groupe ancestral *kuikuro* a pénétré la région située à l'ouest du Culuene; à Anjahuku ils furent également la cible d'attaques. Il s'établit un *nexu* entre « origine » du *otomo* et les Blancs. Nous trouvons, articulées à des symbolismes mythico-cosmologiques, des références historio-géographiques dans le temps et dans l'espace.⁶

Le discours est le plus long de l'ensemble du *Eriti*. Y sont mentionnés l'un après l'autre les « grands chefs anciens », identifiés avec l'ancêtre *oti otomo* (« les gens de *oti* », d'où sont originaires les *Kuikuro* et les *Matipú*) et avec la fondation de *Kuhikuru*, un nouveau groupe local. À chaque nom de « chef » sont répétés les mêmes vers, neuf en tout; de nouveau une hyperbole dépréciative oppose le temps de l'énonciation au *wàke* — les « descendants de chefs » ne sont plus parmi les *Kuikuro* de Ipatse. Chaque fois, le nom propre en première position est souligné par le suffixe emphatique *-ha* et est qualifié par un mot segmentable comme *is-bigt-mpi-ki-la* (KEFL-PETIT-FILS-NOMIZ-INST-NEG), littéralement « il n'a pas sa propre descendance de petits-enfants ». Alors, dans un ordre qui reflète une séquence temporelle, *Kudjatsi*, *Amatuavi*, *Akusa*, *Ojosigi*, *Nutisimi*, *Ihikutaha*, *Tuhai*, se mettent à défilier; en dernier lieu vient *Tihajakú*, la seule femme. C'est par cette procession de figures emblématiques de l'identité *kuikuro* que se conclut l'accueil des messagers et que débute la dernière phase de la « fête » dont le point culminant sera le rituel complexe de la rencontre des *otomo*.

TEXTE 6

- 1 *jigope jigope*
- 2 *kuilmo ureh ukawisare wàke jigope*
- 3 *é, taloki yelaha ure wàke*

6. Les discours ou dialogues cérémoniels des grandes « fêtes » intertribales du Haut-Xingu sont des manifestations, entre autres choses, des processus de construction et de transmission du passé, d'une mémoire collective et certainement pas statique. En ce sens,

comme je l'ai déjà montré (FRANCHETTO 1993), ils peuvent également être utilisés pour une réflexion historique autant de la part du chercheur que de celle des auteurs et acteurs indigènes eux-mêmes.

- 4 *ulimo injinisi itikugui yeleha ire i wäke*
 5 *inawo etuhitsika yeleha ire wäke*
 6 *urugikowu injinisi itikugui yeleha wäke ubeki ire wäke*
 7 *xpogonapali itikugui yeleha ire wäke ubeki ire wäke*
 8 *okwa oto kangya tile wäke*
 9 *lape impeli heke tile wäke*
 10 *tuhijimpipi kangya tile wäke*
 11 *aikaku tile wäke*
 12 *kivadjai tile wäke*
 13 *kudjaiti tile wäke*
 14 *inasa tile wäke*

A : EX-MESSAGES S'ADRESSANT AU CHEF INVITÉ

15 *itangini hä'i*

B : CHEF INVITÉ

16 *ai*A 17 *gijohumpe*18 *avaha ivake muke enjikomporoboi*19 *ti ubitohoba irei*20 *ubitohoba akatsere enjinimi*B 21 *okangi bobo*22 *kumpovitsai bobo*23 *kumpovitsai bobo*24 *aintaha irei ivelingo ubeki timitila uhovisote*A 25 *keröke*1 *gigo-pe gigo-pe*

messaget-ex

« vous qui étiez messagers »

2 *ku-limo ire-i akatsere u-heke gigo-pe*

1-INCL-fils amener-PONT ENF 1-AG

« j'amène nos enfants, ex-messagers »

3 *e, taloki yele-ha ire wäke*

« oui, en vain encore c'est comme toujours »

4 *u-limo inji-nä'i itikugui yele-ha ire-i wäke*

1-fils emmener-PONT vérité encore-ENF DEIT-COP

« j'ai emmené mes enfants véritables c'est encore comme toujours »

5 *inawo e-i ubi-tseke yele-ha ire wäke*

ils 2-INTR-chercher-IMP

« cherchez les chefs encore comme toujours »

- 6 *u epikowu inji-nä'i itikugui yele-ha wäke u-heke ire wäke*
 1 chose-POS amener-PONT vérité encore...
 « j'ai apporté mes choses véritables c'est encore comme toujours »
- 7 *xpogonapali itikugui yele-ha ire wäke u-heke ire wäke*
 PERTO-AL-VERB-INSNT...
 « je me suis assis aux côtés pour accueillir les messagers véritables encore comme toujours »
- 8 *okowu oto kowu tile wäke*
 belida-POS donno PERTO-AL EV...
 « devant le maître de la boisson, j'affirme, comme toujours »
- 9 *lape impeli heke tile wäke*
 1-POIS trazer-PONT...
 « c'est après que j'ai conduit mes gens comme toujours, j'affirme »
- 10 *i ubi-ni-mpipi kae-ga tile wäke*
 PHTL-procurar-NOMIZ-SUBST PERTO-AL...
 « à qui est venu jusqu'à nous comme toujours » [deux fois]
- 11 *akaku tile wäke*
 « les colliers de Aikaku, j'affirme comme toujours » [deux fois]
- 12 *j-i adjai tile wäke*
 « l'arc noir, j'affirme comme toujours » [deux fois]
- 13 *kudjaiti tile wäke*
 « les couteaux de Kudjaiti, j'affirme comme toujours » [deux fois]
- 14 *inasa tile wäke*
 « les colliers de Inasa, j'affirme comme toujours »

A : EX-MESSAGES S'ADRESSANT AU CHEF INVITÉ

15 *itangini hä'i*

chef petit/fils-POS

« petit-fils du chef »

B : CHEF INVITÉ

16 *ai*

« oui, dites »

A 17 *gigo-bu-mpé*

messaget-accueillir-ex

« vous qui avez accueilli les messagers »

18 *ire-ha ire-ke muke e-nikomporoboi*

1-1-ENF emmener-IMP EV 2-chose/don-COP

« emporte alors les cadeaux que tu as apportés »

19 *ti ubi-tseke hä'i*

1-INTR chercher-fait/pour-ENF DEIT-COP

« qu'offres-tu aux messagers ici? »

RÉFÉRENCES

- BASSO, E. B.
1973 *The Kalapalo Indians of Central Brazil* (New York, Holt, Rinehart and Winston).
- FINNEGAN, R.
1977 *Oral Poetry* (Cambridge, Cambridge University Press).
- FRANCHETTO, B.
1983 A fala do chefe: um gênero de fala kuikuro, *Cadernos de Estudos Linguísticos*, 4 : 43-72.
1986 *Falar Kuikuro: estudo etnolinguístico de um grupo karibe do Alto Xingu*, tese de doutorado (Rio de Janeiro, FFGAS/MN/UFRJ).
- 1990 Ergativity and nominativity in Kuikuro and other Carib languages, in D. Payne (org.), *Amazonian Linguistics. Studies in Lowland South American Languages* (Austin, University of Texas Press) : 407-428.
1992 O aparecimento dos caraiiba : para uma história kuikuro e alto-tinguana, in M. Carneiro da Cunha (éd.), *História dos Índios no Brasil* (São Paulo, Companhia das Letras, FAPESP, SMC) : 339-356.
1993 A celebração da história nos discursos cerimoniais kuikuro (Alto Xingu), in M. Carneiro da Cunha et E. B. Viveiros de Castro (éd.), *Amazônia. Etnologia e história indígena* (São Paulo, NNU/USP, FAPESP) : 95-116.
1995 Processos fonológicos em Kuikuro : uma visão auto-segmental, in Leo Wetzel (éd.), *Estudos fonológicos das línguas indígenas brasileiras* (Rio de Janeiro, Editora da UFRJ) : 53-84.
1996 As línguas ergativas e a teoria da gramática, *Atas do I Congresso Internacional da Associação Brasileira de Linguística* (Salvador, ABRALIN-FINEF-UFBA) : 220-226.
- GILDEA, S. L. O.
1992 *Comparative Caribbean Morphology* : On the Genesis of Ergativity in Independent Clauses, Ph. D. dissertation, Linguistics (University of Oregon).
- GREGOR, Th.
1977 *Mehinaku. The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village* (Chicago, The University of Chicago Press).
- HECKENBERGER, M.
1996 *War and Peace in the Shadow of Empire : Sociopolitical Change in the Upper Xingu of South-Eastern Amazonia*, ca. 1175-1400-200, Ph. D. Dissertation (University of Pittsburgh, Ann Arbor, University Microfilms International).
- 1998 Estrutura, história e transformação : a cultura xinguana na longa duração, d.C. 1000-2000, in B. Franchetto et M. Heckenberger (éd.), *Cultura e história no Alto Xingu. Visões antropológicas* (Rio de Janeiro, Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro).
- RENCONTRES RITUELLES DANS LE HAUT-XINGU
- LORD, A. B.
[1965] 1978 *The Singer of Tales* (New York, Atheneum).
- MENGET, P.
1993 Les frontières de la chefferie. Remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil), *L'Homme*, XXXIII, n° 126-128 (avril-décembre) : 59-76.
- MONOD-BECCOUELIN, A.
1975 *La pratique linguistique des Indiens Timucú* (Haut Xingu, Mato Grosso, Brésil) (Paris, SFLAP).
- STEINEN, K. von den
1940 Entre os Aborígenes do Brasil Central, *Revista do Arquivo Municipal*, n° 54-58 (São Paulo, Departamento de Cultura) [série Brasileira Extra, vol. 3]. Traduit de l'allemand : *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* (Berlin, Dietrich Reimer, 1894).
1942 O Brasil Central : expedição em 1884 para a exploração do rio Xingu (São Paulo, Companhia Editora Nacional). Traduit de l'allemand : *Dutch Zentral-Brasilien* (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1886).
- URBAN, G.
1991 *A Discourse Centered Approach to Culture. Native South American Myths and Rituals* (Austin, University of Texas Press).
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B.
1977 *Individuo e sociedade no Alto Xingu - os Yanakapiti*, diss. de mestrado (Rio de Janeiro, FFGAS/MN/UFRJ).