

L'ETHNOGRAPHIE

CXXI^e ANNÉE

TOME LXXV

N^{lle} SÉRIE

N^o 80 (1979-II)

REVUE DE LA SOCIÉTÉ D'ETHNOGRAPHIE DE PARIS
PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU C.N.R.S. diffusion : GABALDA

PRÉSIDENTS DE LA SOCIÉTÉ D'ETHNOGRAPHIE

1859. Baron de Bourgoing, sénateur.
1861. E. F. Jomard, de l'Institut.
1862. Claude Bernard, de l'Institut.
1867. Baron J. de Lesseps.
1870. Vicomte de Rougé, de l'Institut.
1873. Marquis d'Hervey de Saint-Denys.
1880. Hippolyte Carnot, de l'Institut.
1890. Émile Duclaud, de l'Institut.

1900. Léon Bourgeois, ancien président du Conseil.
1903. Paul Guleysse, ancien ministre.
1905. Marquis de La Mazellère.
1906. Eugène Révillout, conservateur au Louvre.
1913. Henry Béranger, sénateur.
1920. Louis Marin, ancien ministre, de l'Institut.
1960. Charles Viroilleaud, de l'Institut.
1969. Comte du Mesnil du Buisson.

MEMBRES D'HONNEUR

M^{me} Louis Marin, Présidente d'Honneur.
André Caquot, Professeur au Collège de France.
Emmanuel Laroche, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France.

Théodore Monod, Membre de l'Institut, Professeur au Muséum National d'Histoire Naturelle.
Léon Noël, Ambassadeur de France, Membre de l'Institut.

CONSEIL D'ADMINISTRATION

Président :

Comte du Mesnil du Buisson, Directeur de la Mission archéologique française de Palmyre.

Vice-Présidents :

Guy de Beauchêne.
Joseph Grelier, Expert de la Coopération technique internationale.
Jean-André Renoux, de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer, Sociétaire des Gens de Lettres de France.

Secrétaire générale :

M^{me} F. Louis Marin, Docteur de l'Université.

Trésorier et Secrétaire de Rédaction de la Revue :

Robert Lacombe, Docteur de l'Université, Secrétaire général de « Culture française ».

Trésorier adjoint :

M^{me} Aline G. Lacoume.

Commissaire aux comptes :

Émile Larose.

Membres :

Professeur Éric de Dampierre, M^{me} R. Hamayon, Comtesse du Mesnil du Buisson, M. Michel Marlière, M^{me} Mahn-Lot, M. Georges-Henri Rivière, Vicomte Roussel de Courcy, M^{me} Louise Weiss.

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE (par ordre alphabétique)

Éric de Dampierre, Professeur à l'Université de Paris X.
Marcel Détienné, Directeur d'Études à l'E.P.H.E.
Altan Gökalp, Attaché de recherche au C.N.R.S.
M^{me} Roberte Hamayon, Directeur d'Études à l'E.P.H.E.
M^{me} Mireille Helffer, Chargée de recherche au C.N.R.S.
M^{me} Françoise Héritier, Maître de recherche au C.N.R.S.

Charles Malamoud, Directeur d'Études à l'E.P.H.E.
Patrick Menget, Assistant à l'Université de Paris X.
Serge Tornay, Maître-Assistant à l'Université de Paris X.
M^{me} Jacqueline Troubetzkoy, Chargée de recherche au C.N.R.S.

Les manuscrits et la correspondance sont à adresser au Secrétaire de la Revue :
M. R. Lacombe, 6, rue Champfleury, 75007 PARIS

LA FIBRE ET LA PULPE

par Christine HUGH-JONES

Inévitablement, les Indiens Barasana du Pira-parana (Colombie) s'effacent de ma mémoire, et à leur place, apparaissent des êtres étranges, invraisemblables, qui vivent conformément aux schémas analytiques que j'ai construits dans mon cocon académique européen. En tant qu'interprètes de cultures étrangères, nous prenons l'habitude de répéter ce que nous connaissons et d'oublier que ceci correspond peu à un mode de vie dans lequel nous n'avons été que de rapides intrus, et que nous n'avons pas compris. D'autre part, de nombreux anthropologues effectuant un travail de terrain en Amazonie doivent pouvoir se rappeler le sentiment de stérilité qui les a parfois envahis. Des questions terre à terre sur la parenté, les espèces de grenouilles, l'usage d'instruments — le passé, toutes sortes de sujets susceptibles de faire parler l'Indien (qui essaye réellement de faire autre chose) — perdent leur intérêt. Les réponses ne sont qu'à moitié comprises et, dans tous les cas, nous semblons effleurer à peine le problème. Dans mon propre cas, cette anomie fut étroitement associée à la préparation routinière du manioc, car j'aidais mes hôtes principales dans une série d'opérations techniques occupant une grande partie de la plupart de leurs journées. Cependant — je suppose que beaucoup l'ont constaté —, notre enthousiasme est renouvelé lorsque nous nous apercevons qu'une cérémonie est projetée : ceci va rompre la routine quotidienne et, ce qui est plus important, va, d'une certaine manière, révéler les principes de base ou l'essence de la culture qui nous entoure, mais qui, néanmoins, nous échappe. Bien sûr, quand l'événement se produit, nos hôtes indiens sont absorbés par l'activité, probablement fortement sous l'influence de narcotiques, et les chants, si essentiels à la cérémonie, sont sous une forme linguistique que nous sommes loin de comprendre. Il n'est guère étonnant qu'après cela, tout ce qui nous reste soit des inventaires d'ornements, des visiteurs identifiés à tort, et des emplois du temps embrouillés (22 h 25 : X s'est rendu dans la partie de la maison réservée aux femmes avec une gourde de coca... il semble chanter pour Y qui porte une coiffure

différente des autres... la sœur de X dit que Y est son frère classificatoire venant d'un fleuve près du Tiquié... à présent, ils se sont arrêtés). Mais que faisaient-ils donc ? et pourquoi ? En dépit du fait que les chances sont contre nous — bien plus qu'aux occasions séculières — nous nous sentons dans l'obligation de le découvrir.

La contrainte est forte et l'effort absorbant. On fait appel aux textes mythiques, aux expériences hallucinogènes, aux détails de la pratique chamanique et à d'autres morceaux de choix relatifs au monde surnaturel. Les détails de la vie quotidienne sont utiles dans la mesure où le matériel rituel et mythique fait référence à des choses telles que les liens de parenté, les occupations économiques et l'environnement naturel ; mais la compréhension de la vie quotidienne n'est plus une fin en soi. L'analyste de la vie religieuse ou sacrée relève des fragments de ci de là pour construire son analyse et son explication.

Cette approche du sacré a eu pour résultat de ne pas faire intervenir la question du manioc, produit principal de la majorité des groupes traditionnels des forêts sud-américaines, dans le débat. Partout sa production est presque entièrement entre les mains des femmes ; il y a peu de pratiques rituelles pendant sa culture et sa préparation si bien qu'il est facilement écarté comme récolte «profane». Les ethnographes ont supposé que ces indiens qui comptent sur le manioc pour la majeure partie de leur alimentation, s'accommodent parfaitement de l'ignorer dans leurs systèmes idéologique et rituel. Ceci est particulièrement vrai pour la région du Vaupès, en Amazonie du Nord-Ouest, bien qu'il y ait de nombreuses preuves, même dans les travaux de ceux qui ignorent sa signification symbolique, que le manioc joue un rôle dans les rites. Les commentaires généraux de Goldman sur le manioc chez les Cubeo peuvent être cités en exemple :

Lorsque nous considérons les thèmes principaux des rites Cubeo, nous sommes frappés par le fait qu'ils touchent si peu la nourriture. Il n'y a pas de rite pour le manioc, récolte principale. Pourtant la galette de manioc est le «soutien de la vie», la bière de manioc est le «lubrifiant» de la sociabilité et la farine de manioc (*farinha*) est le produit-clé du commerce... La religion Cubeo ne donne aux femmes virtuellement aucun rôle rituel, et comme la récolte du manioc est considérée comme la leur, elle est également traitée comme une affaire profane... La nourriture comporte généralement un intérêt symbolique plutôt faible pour les Cubeo. Manger est une activité domestique... (Goldman 1964 : 113).

Dans cet essai, je vais travailler d'une manière opposée à celle décrite plus haut. Au lieu de porter toute mon attention sur les rites, je la porterai sur la culture et la préparation du manioc dans la vie quotidienne. Puis, en utilisant des bribes d'information des mythes et des rites, je vais montrer que le processus de préparation du manioc dans son ensemble se voit attribuer une certaine signification qui l'associe aux thèmes de l'activité rituelle et le rend approprié à l'usage rituel. Cette signification ne pourrait jamais être comprise à partir d'une considération de l'usage rituel du manioc, ni des épisodes révélateurs du mythe, sans la compréhension de tout le processus profane de la production du manioc. J'espère convaincre le lecteur qu'une production féminine ne peut pas être si facilement éliminée du sacré et laissée à la

consommation des écologistes et des historiens des cultures amérindiennes (2).

Dans un souci de brièveté, je limiterai mon exposé de la technologie Barasana du manioc à des produits spécifiques du manioc et ainsi aux caractéristiques les mieux connues du processus de préparation du manioc amer : la fragmentation des racines et l'élimination des éléments toxiques, suivis de la cuisson des parties solides sous forme de galettes. La galette de manioc, ou cassave, est un aliment que l'on mange tous les jours et à tous les repas ou collations « profanes ». Le reste du repas peut être fait de viande, de poisson ou de certains végétaux et insectes : tout ceci est bouilli avec du piment. Les plats pimentés doivent être accompagnés de cassave. Dans les rites communautaires, il est interdit aux participants de manger les mêmes aliments que les jours ordinaires : ceci s'applique aux plats épicés et à la cassave mais plus fortement aux premiers. Au contraire, les hommes, qui sont les principaux participants, utilisent une série de substances qui peuvent être classées comme « drogues ». Ce sont la coca (*Erythroxylon coca*), le tabac, le yagé (boisson amère hallucinogène préparée à partir du *Banisteriopsis caapi*) et la bière de manioc. L'initiation masculine, au cours de laquelle on fait connaître aux garçons les instruments de musique ancestraux (« Jurupary »), peut être considérée comme la forme la plus sacrée, la plus intense de rite communautaire (3). Une analyse de ses éléments montre qu'elle fournit un modèle à d'autres rites communautaires qui comportent les mêmes caractéristiques de base sous une forme atténuée ou modifiée (S. Hugh-Jones 1974).

Au moment de l'initiation, trois jours d'activité rituelle intense sont suivis d'une période d'isolement. Pendant les principaux événements, on décore certaines des trompettes ancestrales en faisant pénétrer de la fécule de manioc dans leurs motifs incisés. Tout le temps de cette période d'isolement, les aliments épicés, qui sont considérés comme une manifestation de la chaleur, sont totalement interdits ainsi que le contact avec le feu domestique et la nourriture chaude. Cependant, la cassave n'est pas seulement autorisée mais elle constitue presque leur unique alimentation car elle ne peut être complétée que par des espèces particulières de fourmis et de termites. La cassave consommée au cours de cette période d'isolement doit être faite de fécule seule, cuite sous la forme d'une mince galette gélatineuse. Cette période s'achève par la réintroduction d'aliments pimentés et d'autres éléments « chauds ». Le rite qui interrompt les interdits sur la chaleur est suivi d'une danse communautaire où d'épaisses galettes de fécule de cassave sont distribuées à tous ceux qui y assistent : hommes, femmes et enfants. Puis on revient à l'alimentation de cassave ordinaire, contenant la fécule et la partie fibreuse de la racine. Les aliments constituant les plats pimentés sont introduits par ordre de danger croissant. L'alimentation typique de la période d'isolement pour les garçons ayant participé à l'initiation est la même que celle pour les femmes en période de menstruation et les parents d'un nouveau-né (4). D'autres détails concernant l'utilisation de la cassave et de la fécule seront mentionnés plus loin au cours de mon analyse, mais les principaux points ont été évoqués ici.

Il est clair qu'une alimentation à base de fécule de cassave est prescrite à ceux dont l'état rituel provient de leur position dans le processus vital

de la naissance, de la croissance et de la reproduction. Ma thèse est que, compte tenu du contraste entre la cassave sous forme de féculé et la cassave complète, les produits du manioc sont adaptés à une incorporation dans le rituel du cycle de vie précisément parce que le processus de la production du manioc dans son ensemble est lié métaphoriquement au processus de la vie. Je pense également que la manière dont les Indiens conçoivent et ritualisent le processus de la vie est conforme à la manière dont les groupes sociaux se perpétuent dans le temps. Avant de décrire la production de manioc en détail, je voudrais donner quelques informations générales sur la structure sociale et le cycle de vie.

Les habitants de la région du Pira-parana se divisent en groupes exogames patrilinéaires, dont chacun est présumé descendre d'un ancêtre anaconda qui serait venu à la nage en remontant vers l'amont depuis le bord Est du monde, dans les temps mythiques. Les Barasana sont un de ces groupes exogames ; cependant, j'utilise le terme Barasana dans un sens plus vague pour englober les communautés fondées sur les patrilignages Barasana (5). Chaque unité exogame plus large est divisée en un certain nombre de sous-unités hiérarchisées ou «sibs» selon la terminologie de certains auteurs. Ces sous-unités sont hiérarchisées des «plus vieilles» aux «plus jeunes» de la même façon qu'un groupe de germains agnatiques dans une famille nucléaire. Le «sib» peut comprendre jusqu'à cent membres (mais habituellement, il en a beaucoup moins) et donne naissance à une ou plusieurs communautés locales. Le groupe de filiation local est le noyau de la communauté d'une maison collective. Les personnes n'étant pas membres du groupe de filiation local sont des femmes mariées qui, selon la règle de l'exogamie, sont venues de l'extérieur dans ces communautés, représentant des groupes exogames différents. En retour, lorsque les filles du groupe de filiation local atteignent l'âge de la maturité, elles quittent le groupe pour devenir les femmes de membres d'autres groupes exogames. Idéalement, le mariage prend la forme d'un échange de sœurs.

Les divisions principales dans la maison collective qui abrite la communauté locale s'effectuent en fonction du sexe et de la famille nucléaire (cf. fig. 1). Il y a la partie des hommes et la partie des femmes, la porte principale utilisée par les hommes et par les visiteurs se trouvant dans la partie des hommes. Les compartiments familiaux sont agencés autour de la partie des femmes, qui est parfois de forme ronde. La partie des hommes est utilisée pour la conversation des hommes, le chant rituel, la préparation de la coca, et la distraction des visiteurs ; la partie des femmes est utilisée pour les activités des femmes et des enfants comprenant la préparation du manioc ; les compartiments sont utilisés pour la cuisson et le boucanage des aliments, ainsi que pour dormir.

Au moment de l'initiation, les garçons quittent le compartiment familial et suspendent leur hamac dans la partie centrale, ouverte, de la maison pour la nuit. Ils y restent ainsi jusqu'au mariage où ils créent de nouveaux compartiments à la périphérie. Les filles restent dans le compartiment de leurs parents jusqu'au mariage, moment où elles sont intégrées à des communautés étrangères.

Comme l'opposition entre les parties masculine et féminine de la maison le laisse penser, la division sociale entre les sexes est marquée. Pour les affaires économiques, ceci se reflète dans une division sexuelle relativement rigide du travail en fonction de laquelle les hommes pêchent et chassent tandis que les femmes produisent le manioc et cuisent la nourriture rapportée par les hommes. Les cultures masculines sont presque entièrement réduites à celles du coca, du tabac et du yagé, et de quelques arbres fruitiers. Dans la fabrication des biens matériels, les femmes font tous les objets de poterie tandis que les hommes font tous les objets de bois et de vannerie, y compris la charpente des habitations. Ils fabriquent également les accessoires et les ornements rituels à l'exception des objets en poterie. La division sexuelle du travail encourage fortement la réalisation d'unités productives sexuellement équilibrées que ce soit au niveau de la famille ou de la maison collective. Les Indiens justifient ainsi l'échange des sœurs et affirment également qu'il assure la perpétuation du groupe.

Le cycle de vie

Dans la phase productive de leur vie, les femmes vivent comme semi-étrangères dans des groupes de filiation locaux étrangers tandis que les hommes y grandissent jusqu'à ce qu'ils arrivent à maturité, puis quittent leur famille d'origine et créent une famille de procréation à l'intérieur de la même communauté, liée par le même système de relations hiérarchiquement structurées de germains agnatiques. Si l'événement principal dans la vie d'une femme est son déplacement vers la communauté de son mari, le changement équivalent dans la vie d'un homme est dû à la succession des générations patrilinéaires — les enfants sous l'autorité des adultes deviennent des adultes ayant autorité sur des enfants. Conceptuellement, cette structure en deux étapes du cycle de vie de l'homme est très importante. La preuve principale de ceci est que les enfants reçoivent le nom, et partant l'âme de leurs parents patrilinéaires récemment décédés de la deuxième génération ascendante (et du sexe correspondant). Idéalement, un garçon porte le nom du père de son père et une fille, le nom de la sœur de celui-ci. Cette pratique implique que la génération des grands-parents meure quand les petits-enfants naissent ; ceci laisse également penser que la naissance d'un enfant correspond à un tournant dans la vie du père car au fur et à mesure que l'enfant grandit, le père approche de la mort.

Bien que le tournant réel dans le cycle de vie des hommes et des femmes puisse être identifié avec le mariage, le mariage lui-même n'est pas un événement cérémoniel ; de plus, il a déjà été préparé par les rites de maturité célébrés au moment de la première menstruation pour une fille et de l'initiation pour un garçon. Ce sont ces rites qui marquent la séparation physiologique des garçons et des filles, et imposent une séparation sociale concomitante entre les sexes. Puisque les rites doivent être subis avant le mariage, ils sont célébrés pour les filles pendant qu'elles vivent encore dans la communauté de leur propre groupe de filiation. Les rites d'initiation et de menstrua-

tion séparent effectivement frères et sœurs de sorte que les relations germaines entre sexes opposés peuvent se transformer en relations maritales. Les rites eux-mêmes sont considérés comme couplés si bien que l'initiation est vue comme la version masculine, ou parfois même comme une imitation, de la menstruation féminine. La similarité se poursuit dans la vie future car, de même que les femmes continuent à menstruer en cycles réguliers, les hommes continuent à participer à des rites Jurupary à des intervalles réguliers quand ils sont adultes (6). Cependant, il existe aussi des différences significatives. L'initiation est un rite communautaire à l'occasion duquel les hommes adultes et les initiés de plusieurs communautés se rassemblent dans la partie antérieure centrale de la maison des hôtes pendant que les femmes et les enfants sont relégués à la périphérie, dans la partie des femmes (cf. fig. 1). La menstruation n'est pas tant un rite qu'un événement naturel dont l'apparition entraîne un isolement rituel. La fille isolée est confinée dans son compartiment périphérique et soumise à l'alimentation spéciale déjà mentionnée ainsi qu'à de nombreuses autres restrictions. Par conséquent, c'est la perte de sang qui est parallèle au rite masculin Jurupary parce que l'isolement de la fille est parallèle à celui du garçon. Le caractère individuel de la menstruation et de l'isolement menstruel, ainsi que la situation du sujet à la périphérie de la maison contrastent avec le caractère communautaire et solidaire du rite Jurupary et de son isolement subséquent. La forme des rites reflète la destinée des membres adultes de sexes opposés car les femmes seront dispersées hors du groupe de filiation et les hommes resteront ensemble pour le perpétuer.

Tandis que les rites masculins marquent la transformation des garçons en adultes, les rites menstruels n'ont pas d'effet parallèle. La fille est déjà en voie de devenir compétente dans son rôle économique de femme et continue simplement son éducation d'une manière informelle. En revanche, on enseigne systématiquement aux garçons initiés les arts masculins pendant leur isolement. A la fin de cette période, un certain nombre d'événements liés à ceux déjà mentionnés se produisent. Après avoir quitté le monde ancestral, qualifié de «froid» et de «mort», en cessant d'observer l'interdiction du piment, ils enfreignent ensuite l'interdiction de poisson en mangeant de petits poissons pris dans des pièges fabriqués, posés et relevés par eux. Ils entrent aussi en commerce cérémoniel avec des femmes qui les peignent en rouge et qui reçoivent, à titre de paiement, des objets en vannerie qu'ils ont fait pendant leur période d'isolement. Puis ils participent à une danse communautaire dans laquelle les femmes dansent avec les hommes, et au cours de laquelle a lieu la distribution cérémonielle d'épaisses galettes de fécula. Ces événements fixent le rôle économique nouveau, adulte, du garçon comme pourvoyeur de protéines et de vannerie dans le contexte des échanges adultes entre sexes.

La comparaison de l'initiation et de la menstruation offre un autre aperçu de la différence entre les sexes : la possession par la femme de pouvoirs sexuellement créateurs, naturels et incontrôlables, manifestes dans le cycle menstruel, et la possession par les hommes de pouvoirs créateurs contrôlables, complémentaires, manifestes dans leurs instruments sacrés. Tandis que les

femmes donnent naissance à des enfants de chair, les hommes donnent naissance à des membres du groupe de filiation. L'utilisation des instruments Jurupary, considérés comme des ancêtres vivants et également propriété du groupe de filiation, est le signe de ce contrôle masculin sur la continuité patrilinéaire. La division entre l'aspect physiologique et l'aspect social de la créativité peut aussi être décrite comme celle existant entre le changement de peau et le changement d'âme, car c'est ainsi que les Indiens caractérisent respectivement le cycle menstruel et les rites Jurupary (C. Hugh-Jones 1970). Ces deux pouvoirs proviennent fondamentalement d'une figure mythique unique, la première ancêtre, qui avait le pouvoir de vie éternelle par son aptitude à changer de peau, et qui détenait le pouvoir chamanique originel ainsi que les instruments Jurupary eux-mêmes. Les pouvoirs de cette femme chamane (*Romi Kumu*) se séparèrent progressivement pour donner la menstruation féminine, fréquemment décrite comme dangereuse et de mauvais augure d'une part, et le chamanisme mâle créateur ainsi que les instruments Jurupary de l'autre. Par ailleurs, il existe des épisodes mythiques qui associent explicitement le piment et le feu avec la sexualité féminine ; ceci explique clairement pourquoi ils sont interdits lorsque sont présents les instruments Jurupary sous la conduite des chamanes.

La différenciation sexuelle réalisée à la puberté est suivie du mariage, puis de la procréation. La théorie la plus répandue de la procréation est que le fœtus est fait de sperme ; cependant il est particulièrement souligné que c'est au sperme qu'est due la structure osseuse, tandis que le sang féminin est considéré comme une source d'alimentation fœtale. La physiologie indienne classe le sperme avec la moelle des os et le cerveau, le sang avec la chair, la graisse, la peau et le lait, lesquels sont décrits comme des « liquides du corps » (*ruhu oko*). Sans reproduire ici le raisonnement complexe que cette classification implique, je voudrais simplement spécifier que le « liquide du corps » mou est un élément féminin de l'être physique, associé au sang menstruel, tandis que la structure osseuse dure est un élément masculin associé au sperme. Pris comme unité, le corps entier est féminin par opposition à l'âme ou au nom patrilinéaire, attribué à l'enfant quelques jours après sa naissance. Alors que la substance physique du corps est éphémère, pourrissant dans la tombe, le nom passe dans la postérité. Ces aspects sexuellement différenciés de l'individu sont liés à d'autres distinctions plus générales entre les sexes : les Barasana, ainsi que beaucoup d'autres groupes amazoniens, considèrent que les hommes sont durs et qu'ils possèdent une endurance supérieure tandis que les femmes sont molles et dominées par des désirs naturels tels que ceux de nourriture, de sommeil, de chaleur et de confort.

L'enfant naît dans le champ de manioc : le cordon ombilical est coupé et le placenta est enterré soit par la mère soit par une femme qui l'aide. Les femmes sont appelées « mères de la tige de manioc » (*ki ruku hako*) dans le langage rituel et l'enfant est amené dans la maison par le « chemin de la tige de manioc » (*ki ruku ma*), chemin le long duquel les tiges de manioc sont portées pour être plantées dans un endroit récemment défriché (c'est-à-dire le chemin principal de la maison au champ). Les femmes ont donc une double relation avec leur plantation, lieu où elles donnent naissance à leurs

enfants humains et à leurs «enfants» manioc. Puisque le placenta et le cordon qui reliait originairement l'enfant à l'utérus sont enterrés dans le champ de manioc, sa terre fertile peut être comparée à l'utérus et la croissance du manioc à la croissance de l'enfant. D'après ce modèle, la tige de manioc qu'on plante dans le champ représente l'insémination ; au reste, les mythes viennent à l'appui de cette interprétation. En termes crus : dans le cas humain, la semence entre et l'enfant sort, et dans le cas de la plante, le bout de tige de manioc entre et la plante pousse et sort. Chacun croît en s'éloignant de son lieu d'origine vers le ciel. Il faut préciser deux points à propos de la similarité entre le manioc et l'être humain : premièrement, la croissance se fait selon un mouvement ascendant à partir de lieux d'origine féminins dans les deux cas. Lorsque cette similarité se combine avec l'association générale des activités et de la structure physique féminines avec la petitesse et les positions souterraines, et l'association des activités et de la structure physique masculines avec la grande taille et le ciel, elle donne à entendre que l'immaturation est considérée comme féminine et la maturité comme masculine (7). Cette conclusion s'accorde avec le fait que les femmes n'entrent jamais dans un monde vraiment adulte. Même après la menstruation, elles sont catégorisées avec les enfants (des deux sexes) par opposition aux hommes. Le deuxième point est que, bien qu'il y ait des références métaphoriques à des éléments ou processus masculins de la culture du manioc dans sa représentation idéologique, ce sont en fait les femmes qui contrôlent la croissance du manioc. L'emplacement de la naissance dans le champ de manioc suggère déjà l'association métaphorique du développement du manioc avec celui de la vie humaine : c'est cette association que je vais étudier dans une analyse de la préparation du manioc une fois récolté.

Lorsque le nouveau-né entre dans la maison, il y est confiné avec sa mère et son père pendant plusieurs jours. Les parents mangent l'alimentation typique de la période d'isolement, et mettent fin à cette période par un repas de poisson préparé avec du piment. L'enfant reçoit son nom et continue de grandir jusqu'à ce qu'il soit passé par les rites d'initiation et de première menstruation ; le mariage, la procréation, la vieillesse et la mort suivent. Quand il meurt, le corps est remis en terre et l'âme transmise. Reste un aspect fondamental du cycle de vie : le fait que les rites Jurupary et les événements qui se produisent au moment de la menstruation sont eux-mêmes des répliques en raccourci de l'ensemble du cycle de la vie et la mort. L'aspect créateur de chacun est associé au renouveau et ainsi à la renaissance. La menstruation implique la perte de peau interne morte et le rite d'initiation implique l'identification avec le monde du passé lointain. Les participants masculins à l'initiation sont en fait décrits comme appartenant à une génération «inférieure», et comme les morts. Il y a ainsi une unité fondamentale entre les périodes d'isolement faisant suite à la naissance, la menstruation et l'initiation car chacune est une phase intermédiaire liant le monde des morts à celui des vivants.

Le manioc : le procédé technique (8)

Les lieux à cultiver sont choisis par les hommes qui défrichent la forêt, abattent les arbres et brûlent le bois sec. Le manioc est prêt à être récolté un an, ou un petit peu moins, après que les boutures sont plantées, et par un replantage continu de la surface cultivée, un lieu peut continuer à produire pendant environ trois ans.

Les femmes reçoivent parfois l'aide des hommes pour porter les énormes tas de tiges de manioc d'un champ récemment planté à un jardin récemment essarté. Ensuite, les femmes cassent les tiges en petits morceaux et les plantent seules. Chaque bout de tige est enfoncé dans la terre à l'oblique, laissant 45 centimètres d'intervalle entre les plantes et couvrant toute la surface à cultiver. Vers le milieu de sa croissance, le champ doit être desherbé ; les dernières opérations de récolte, de replantage et de préparation reviennent aux femmes et font partie de leur tâche quotidienne. Une femme travaille seule avec d'autres membres féminins de sa propre famille nucléaire et effectue ce travail d'une journée au moins deux jours sur trois, souvent plus.

Pour décrire ce travail routinier, on peut le diviser en trois parties :

1. La récolte.
2. La séparation des trois matières premières de base : les fibres, la fécule et le jus.
3. la cuisson de la cassave.

Pour une meilleure compréhension de ce processus en trois phases, on se réfèrera utilement à la fig. 2. On peut trouver d'excellentes illustrations des accessoires utilisés dans Koch-Grünberg 1909-1910.

1. La récolte.

Les femmes quittent la maison peu après l'aube lorsque le petit déjeuner est terminé. Elles passent la matinée à travailler dans le champ, arrachant les racines de manioc, replantant les tiges et déblayant les amoncellements de vieux plants en allumant des feux. Elles épluchent les racines puis les mettent dans des paniers. Ceux-ci sont vivement agités dans le fleuve sur le chemin du retour pour nettoyer la terre des racines. Le manioc est transvidé dans un large panier se trouvant dans la maison, ceci achevant la première phase de la production ; c'est le moment où la femme peut interrompre son travail pour manger ou préparer le repas.

2. La séparation.

Les racines sont râpées sur une planche hérissée d'éclats de quartz et la pâte dégoulinante est déposée dans un pot en céramique noire. Elle est ensuite placée dans un grand tamis en vannerie finement tressée, maintenu sur un trépied en bois. Elle est pilée et malaxée en cadence dans le tamis pendant que de l'eau est versée dessus. Cette opération est effectuée avec plus d'efficacité lorsqu'il y a deux femmes qui pilent. L'eau entraîne la fécule dans un pot situé en dessous, tandis que les parties fibreuses sont retenues.

Les trois produits importants du manioc sont à présent séparés : la fécule se dépose au fond du pot ; le jus décanté se dépose au-dessus de la couche de fécule, et les fibres restent au-dessus, dans le tamis. Si le manioc est pilé sans être additionné d'eau, un jus concentré, épais et féculent se dépose dans le pot, les fibres restant toujours dans le tamis. La fécule et les fibres peuvent être conservées pendant plusieurs semaines dans des trous creusés à l'extérieur, derrière la partie des femmes, ou moins longtemps, dans des paniers gardés dans les compartiments familiaux.

Après la séparation, les femmes quittent la maison pour aller chercher du bois, qu'elles trouvent aisément dans un champ récemment défriché. Le bois est utilisé pour faire bouillir le jus de manioc décanté dans un large pot non couvert. Des vapeurs suffocantes et toxiques se dégagent, puis, lorsqu'elles ont cessé, le jus est retiré du feu pour être refroidi. Il est remis à un partenaire masculin qui invite les autres hommes à le boire. Le jus bouilli constitue une soupe sucrée d'une couleur paille opaque. L'acte de le servir au crépuscule marque la fin du processus en deux phases commencé à l'aube et interrompu au milieu de la journée. Une partie du jus peut être gardé pour la préparation de divers plats de manioc.

3. *La cuisson.*

La troisième phase du processus de préparation du manioc est effectuée de manière caractéristique pendant que le jus bout, avec le même tas de bois. Mais elle peut aussi avoir lieu pour faire face à la demande, lorsque le panier de cassave familial est vide. Il est important de noter que les éléments séparés un jour sont utilisés pour la cuisson dans les jours qui suivent. En fait, la fécule et les fibres peuvent être conservées pendant des jours et même des semaines, mais la deuxième phase n'est jamais différée de plus de deux nuits au plus. La remise au lendemain n'a lieu qu'à l'occasion de préparations rituelles, ce qui revient à modifier légèrement la série d'opérations car les racines restent non épluchées. Les racines épluchées se détériorent en quelques heures et les non-épluchées, selon un botaniste qui fait autorité, ne commencent à se détériorer qu'au bout de 48 heures, ce qui concorde avec le délai maximum de deux jours et une nuit que s'autorisent les Indiens (Purseglove 1968). Il est intéressant de noter ici que les Indiens du Vaupés diffèrent de beaucoup d'autres groupes amazoniens car ils effectuent tout le travail de la récolte et de la séparation en un seul jour et font de la cassave fraîche quotidiennement chaque fois que cela est possible. Ils ne conservent pas leur cassave en la faisant sécher au soleil comme le font de nombreux autres groupes. L'analyse des cycles de temps quotidien et rituel, que j'ai tenté de faire ailleurs montre que ceci est très important (cf. C. Hugh-Jones 1979, sous presse). Dans ce contexte, elle souligne simplement le fait que les Indiens du Vaupés ont choisi un mode de vie qui est plus minutieusement synchronisé avec le manioc que ce n'est vraiment nécessaire. De plus, leurs opérations sont exceptionnellement élaborées car de nombreux groupes ailleurs que dans le Vaupés omettent la phase de la séparation et le stockage des produits, passant directement du râpage au procédé de la «coulevre»

décrit ci-dessous (9). Cette insistance culturelle sur le processus de préparation du manioc est conforme au poids donné au manioc dans leurs systèmes rituel et idéologique.

Pour commencer la troisième phase, les fibres sont sorties de la réserve et introduites dans la «couleuvre» (ou tipiti), tube de vannerie cylindrique suspendu à un haut mât horizontal. Le tipiti est tendu par le poids d'une femme qui s'assoit sur un autre mât horizontal, enfilé dans la boucle du bas du tipiti et attaché à l'un des poteaux de la maison. Le liquide, pressé entre les parois du tipiti tendu est recueilli dans une vieille gourde puis jeté. Un cylindre comprimé de fibres séchées est ensuite extrait de l'extrémité supérieure, ouverte, du tipiti et posé dans un tamis plat, placé au-dessus d'un large panier. Excepté les plus gros, tous les fragments fibreux sont passés au tamis ; ils sont ensuite séchés, agités sur une grande plaque circulaire en céramique, maintenue par un muret d'argile au-dessus d'un feu. Les fibres sont alternativement tamisées et séchées jusqu'à ce qu'elles soient de la consistance adéquate pour être mélangées à la fécule. Le mélange de fibres tamisées et de fécule est cuit sous forme de grandes galettes plates, d'abord d'un côté ; puis on divise cette galette en quartiers, on la retourne avec une palette en vannerie et lorsqu'elle est cuite de l'autre côté, on la retire de la plaque pour qu'elle refroidisse. Les quartiers sont déposés dans un panier ouvert, bordés de feuilles luisantes (*Cecropia sp.*) et le tout est placé sur un support en osier au creux duquel se trouve un pot de jus de manioc fortement pimenté. Le support est placé dans la partie ouverte de la maison, près de l'entrée du compartiment familial de la productrice.

Le manioc : analyse du processus de préparation

Les étapes du processus de préparation du manioc ne sont pas arbitrairement définies par moi : elles se distinguent dans le temps, par les lieux où elles sont effectuées, et par la nature fondamentale des opérations. La première, effectuée à l'extérieur de la maison, transforme les racines sur pied en racines séparées, épluchées et lavées, lesquelles ne sont qu'au début de leur inévitable voyage sous surveillance humaine, qui s'achèvera par leur consommation (inévitabile dans la mesure où si on les laisse ainsi, elles pourrissent). La deuxième phase, s'effectuant à l'intérieur de la maison, est celle de la liquéfaction et de la séparation des éléments constitutifs de la racine solide. Le stockage de la fécule et des fibres rappelle les origines souterraines des racines et leur déterrement au moment de la récolte. La troisième phase est l'opposé de la deuxième car, au lieu de la séparation par la liquéfaction, elle implique un mélange par le séchage ; les fibres préalablement lavées puis stockées, sont à présent ajoutées à la fécule pour faire de la galette de manioc solide.

J'ai montré comment le processus du cycle de vie humain est lié à des images de mort et de renaissance (créant des cycles dans le cheminement réel de la naissance à la mort), à la séparation et au nouveau mélange des sexes (frères et sœurs devenus maris et femmes) et finalement à l'origine

souterraine de la vie. C'est à ces concepts de la nature de la continuité humaine que je voudrais relier le processus de la préparation du manioc. Celui-ci correspond à une série d'opérations technologiques, mais à bien autre chose également. Les allusions mythiques à ses diverses phases, le contexte de l'utilisation des produits et les commentaires des Indiens sur ces derniers et sur les accessoires utilisés pour sa production, confirment cette impression. Alors que la production de manioc n'est pas en elle-même «un rite»; c'est-à-dire qu'elle ne possède pas les éléments rituels immédiatement reconnaissables tels que le port d'ornements spéciaux, la médiation chamanique, etc., elle se réfère néanmoins aux processus de reproduction de la société humaine. Ces processus marquent l'expérience individuelle par la participation aux rites des cycles de vie, lesquels, à leur tour, utilisent les produits du manioc qui sont, d'un point de vue métaphorique, en rapport avec eux. Je ne pense pas qu'il soit possible de distinguer les aspects technologiquement nécessaires de la production du manioc des aspects expressifs que Leach aurait qualifiés de «rituels» (Leach 1954). Je pense plutôt que parmi les processus qui rendent le manioc amer comestible, il y a une telle gamme de possibilités que des affirmations concernant la «nécessité technologique» sont impossibles à avancer. Cependant, certaines opérations technologiques, qu'elles soient nécessaires ou non, ont des significations autres que pratiques et immédiates.

Pour étayer mon affirmation (que le processus de la préparation du manioc peut être compris de cette manière), il me suffit d'évoquer un mythe recueilli par Jean Jackson chez les Bara, voisins immédiats et partenaires matrimoniaux des Barasana (Jackson, notes de terrain non publiées). Le mythe montre que le processus de préparation du manioc est une contrepartie féminine du rite Jurupary masculin ; c'est une version du thème commun dans le Vaupés de la fin de la domination des femmes par la séparation des instruments Jurupary et des pouvoirs créateurs féminins (voir plus haut). La version bara affirme que lorsque les hommes obtinrent les instruments sacrés, les femmes obtinrent le trépied sur lequel est placé le tamis dans la phase de la séparation, dans la préparation du manioc. Par conséquent, au lieu de l'ensemble des instruments qui peuvent être joués à l'unisson pour s'attirer le pouvoir spirituel ancestral, elles obtinrent la capacité de séparer la fécule des fibres qui peuvent être réunies pour nourrir les corps des membres de la communauté (10). L'opposition entre la séparation du manioc accomplie par les femmes et le Jurupary des hommes trouve un écho dans d'autres versions de «la domination des femmes» où il est mentionné que lorsque les femmes étaient en possession du Jurupary, les hommes avaient les avant-bras blanchis par le pilage du manioc dans le tamis. D'autres mythes, en particulier au sujet d'un héros-chamane nommé Anaconda-Tige de manioc, confirment la relation entre le manioc et le Jurupary (C. Hugh-Jones 1977a).

Il existe aussi des rapports métaphoriques plus étroits entre le processus de séparation et de mélange (phases 2 et 3) dans la fabrication de la cassave. Ceux-ci peuvent se déceler principalement à l'aide des mythes qui font mention des produits et des ustensiles utilisés.

La séparation.

Le pilage dans le tamis sépare la fécule qui se dépose au fond du pot, des fibres qui sont retenues dans le tamis en vannerie. Ce tamis est ainsi un agent classificatoire produit par les hommes, retenant la partie fibreuse et dure de la racine, et laissant s'échapper la partie plus fine, plus molle. Trois facteurs distincts — la position (bas/haut), la division sexuelle du travail (pot féminin/panier masculin) et la consistance (molle/dure) — s'accordent pour distinguer la fécule comme féminine par rapport aux fibres masculines.

La fécule est la plus valorisée des deux, pour ses qualités nutritives et pour sa plus grande blancheur, fréquemment mentionnés par les Indiens (les fibres sont, de fait, d'une couleur crème sale). Le dépôt de la fécule est considéré comme un processus naturel échappant au pouvoir technologique des femmes, car jadis, les gens plaçaient dans le pot des pierres magiques représentant la Femme Chamane, la femme créatrice, pour accroître la production. Les gens parlent également du temps lointain où le manioc n'était fait que de fécule et ne contenait pas de fibres. Par conséquent, la fécule est meilleure, plus blanche, plus molle, plus petite au niveau de ses particules, et plus étroitement liée au passé que les fibres. C'est aussi un produit du pouvoir ancestral des femmes. Il ne faut pas oublier que la cassave peut être faite de fécule seule ou d'un mélange de fécule et de fibres. Plusieurs épisodes mythiques se rapportent à la relation entre la fécule et les fibres ; les deux premiers ont spécialement trait à la fécule.

Les filles de Libellule.

Libellule a deux filles, Femme-Fécule et Femme-Fibre, qui sont maintenues cachées sous un panier près de la porte des hommes. Elles font de la cassave en se frottant le corps pour en obtenir la substance. Elles sont très froides, très blanches et très vivantes bien que Femme-Fibre soit plus jeune que sa sœur. Un visiteur masculin (*Yeba*), intrigué par l'abondance d'aliments fait de manioc et l'absence de femmes, refuse d'accompagner Libellule hors de la maison et guette le passage de ses filles. Lorsqu'elles surgissent, il tente de les séduire mais elles l'accusent d'être une bête et de « ne pas être vivant du tout », ajoutant que leur père sera furieux. Il fait l'amour à Femme-Fécule tandis qu'elle prend de l'eau pour faire de la boisson de fécule (ou, dans d'autres versions, pour séparer le manioc). Le devant de son corps devient très vivant au contact du corps blanc de Femme-Fécule alors que son dos ne le devient que très légèrement.

Le Pénis de Yeba (11).

Yeba, le héros du mythe précédent, est récemment marié à *Yawira*. Il est tel un jaguar de la forêt, son pénis fixé sur son ventre, tandis qu'elle, est fille de Poisson Anaconda, et chargée de l'introduction du manioc sur notre terre. *Yawira* est horrifiée de voir que *Yeba* doit la féconder avec ses doigts, aussi, pour en faire un homme civilisé, elle lui donne des morceaux de fécule grillée

à manger, et le frappe sur la nuque de sorte que son pénis descende jusqu'à la position humaine normale. Celui-ci laisse une cicatrice : le nombril primitif. Après quoi, il la féconde avec son pénis.

D'après le mythe des filles de Libellule, les fibres sont une version semblable (mais plus pauvre) de la fécule. Fécule et Fibre sont des filles froides, changeant de peau, mises à l'écart de l'étranger sexuellement curieux, mais néanmoins, capables de lui transmettre la vie. Le mythe du Pénis de *Yeba* nous apprend que la fécule est humanisante (c'est un produit féminin favorisant la créativité sexuelle masculine). Elle semble être comme le sperme, et en fait, pour plaisanter, les Indiens se réfèrent au sperme comme à une boisson de fécule (boisson gélatineuse faite de fécule bouillie dans de l'eau) – la boisson même que Femme-Fécule voulait faire quand l'étranger lui fit l'amour. La fécule est donc particulièrement féminine, plus même que les fibres, et pourtant elle est apparentée au sperme. Alors que les fibres sont un élément féminin dans le mythe, bien que de façon moindre, nous avons déjà vu que la relation symbolique entre la fécule et les fibres, décelable à partir du processus de séparation lui-même, montre que les fibres sont un élément masculin. Cependant, ce mythe n'a pas spécialement traité au processus de séparation ; aussi, laissant le problème de l'identité sexuelle des éléments non résolu pour le moment, je me propose de continuer l'étude de la séparation de la fécule et des fibres à travers un autre mythe : l'empoisonnement d'Esprit Blanc. Ce mythe énonce simplement l'analogie entre le processus de la séparation et une partie du processus de la digestion. L'analogie est suggérée par les affirmations des Indiens selon lesquelles les fibres font passer la nourriture par l'intestin si bien qu'il ne s'obstrue pas. Une digression préliminaire pour esquisser la théorie indienne de la digestion est nécessaire.

L'estomac agit comme un barrage périodique retenant la nourriture puis la relâchant dans l'intestin lorsque la bouchée suivante est avalée. Dans l'estomac, la partie relativement liquide de notre nourriture passe dans le sang et se répand jusqu'aux extrémités du corps : une certaine partie reste sous forme de sang et le reste se transforme en solide (chairs et os). Le sang descend le long de nos membres et sort sous l'aspect d'ongles durs dont la croissance continue est la preuve de notre existence. La nourriture que consomment les femmes se transforme également en lait. Lorsqu'elles sont prêtes à passer dans l'intestin, les parties solides qui n'ont pas été absorbées commencent à pourrir ; elles sont de plus en plus solides et pourries au fur et à mesure qu'elles approchent de l'anus pour sortir sous forme d'excréments. L'intestin agit comme un tipiti faisant sortir le liquide par une pression entre ses parois ; les Indiens comparent explicitement les deux. Le liquide de la nourriture pourrissante devient l'urine.

L'empoisonnement d'Esprit Blanc.

Un homme mourut mais continua à vivre avec sa femme et ses enfants sous la forme d'un esprit. Cet homme, Esprit Blanc, rapporta des serpents venimeux (réputés non comestibles) à manger et sa femme les fit cuire avec

des fibres de manioc pour en faire une bouillie. Les enfants mangèrent la bouillie, la croyant faite de poisson (car elle est généralement préparée de cette manière). Ils découvrirent qu'ils avaient été trompés quand ils trouvèrent des restes de serpent, plus tard, dans leurs excréments. Ils devinrent blêmes et comparèrent la nourriture répugnante que leur mère leur donnait avec le jus de manioc féculent concentré particulièrement convoité qu'elle offrait à leur père. Pour se venger, ils mirent du poison à poisson pilé dans la gourde de jus concentré. Esprit blanc demanda à sa femme si les vapeurs toxiques du jus bouillonnant avaient cessé et elle l'assura que oui. Il but le jus empoisonné et mourut.

Le terme qui sert à désigner cette boisson, *nyukaria*, peut être décomposé en *nyuka*, le jus de manioc normal, aqueux, et *ria*, les enfants ou le sperme. C'est l'épais liquide concentré qui résulte du pilage du manioc sans addition d'eau et qui, une fois bouilli, constitue un excellent breuvage. Ce terme suggère une fois encore que la composante féculente est apparentée aux enfants et au sperme. Ce qui est plus important ici, c'est l'insinuation que les fibres transportent les restes du serpent à travers l'intestin tandis que le jus et la féculente transportent le poison dans le sang. Ceci est suggéré par le parallèle entre le poison du jus de manioc et le poison à poisson. Le mythe donne à entendre que le processus de pilage sépare les aliments inutiles des aliments fortifiants. Les Indiens disent aussi que le jus de manioc est comme du lait, ce qui concorde avec mon identification de la féculente et du jus séparé avec les «liquides du corps» car le lait est aussi un type de «liquide du corps» fait à partir de la nourriture digérée (voir plus haut).

Une fois débarrassées du jus et de la féculente, les fibres sont stockées. On trouve une référence à la provision des fibres dans un autre mythe qui montre clairement que cette provision de fibres est le refuge du cadavre pourrissant dans le monde souterrain (cf. C. Hugh-Jones 1977a, «Live Woman in the Underworld»). Le stockage est donc une phase putréfiée, «morte», associée aux excréments et aux cadavres. D'ailleurs, si les fibres sont amenées à être utilisées dans la fabrication de la cassave, elles doivent d'abord être transformées (ou elles doivent «renaître») dans le tipiti.

Le mélange.

Le tipiti est appelé littéralement «tube anaconda», *hinobu*. On prétend que c'est le masque ou la peau de Poisson Anaconda, père de *Yawira* (cf. mythe du pénis de *Yeba*), ancêtre des Bara et maître du monde subaquatique. Le liquide qui est exprimé du tube anaconda s'écoule dans une vieille gourde d'où il est jeté. Il est également fait mention de cette gourde dans le mythe suivant.

Yeba au pays des Vautours.

Yawira est séduite par les Vautours et les rejoint dans le Ciel. *Yeba*, son mari légitime, lui apparaît, dissimulé sous une répugnante peau fripée. Le Vautour dit à *Yawira* de servir à l'immonde intrus le jus de manioc se

trouvant dans la vieille gourde placée sous le tipiti. Plus tard, le mari se révèle à *Yawira* ; elle est si contrite qu'elle lui offre le jus d'une bonne gourde réservée à cet effet.

Cet épisode sert à mettre le liquide pourri du tipiti en contraste avec le bon jus provenant du processus de séparation. Puisque le tipiti est comme l'intestin, nous pouvons supposer que le liquide de rebut est comme l'urine. Cependant, les fibres ne passent pas par le tipiti, elles sont rejetées de la bouche, et donc «vomies». Le vomissement est la méthode par laquelle Poisson Anaconda créa son peuple, et c'est aussi un des modes mythiques de création des instruments Jurupary. Dans le mythe, ces instruments sont des initiés avalés et régurgités, et, comme les initiés d'aujourd'hui, ils sont «vomis» dans un compartiment où ils sont isolés (cf. S. Hugh-Jones 1974, M.SA). Ainsi les fibres sont débarrassées de leurs éléments toxiques et renaissent. Comme dans la phase du pilage, elles sont placées en hauteur dans un objet en vannerie, tandis que le liquide est au sol dans un récipient féminin ; mais dans ce cas, les valeurs «rebut pourri» et «aliment nutritif» sont inversées.

Étant donnée l'association de la phase du tipiti avec la création ancestrale, il n'est pas surprenant que les femmes qui s'assoient sur le mât du tipiti soient représentées comme les filles de Femme-Chamane, deux des flûtes Jurupary. Comme leur mère, elles ont une identité sexuelle incertaine et sont décrites comme «des hommes avec des noms de femmes». Il m'a été signalé qu'elles se trouvent dans la position anatomique des testicules par rapport à un agent évidemment phallique de la création masculine (T. Turner, communication personnelle).

Lorsque les fibres sortent du tipiti, elles forment des morceaux durs et cylindriques qui sont cassés par le tamisage puis séchés avant que soit ajoutée la féculé et que soit effectuée la cuisson finale. Puisque la terre sur laquelle nous vivons est la plaque de cuisson de Femme-Chamane, et que les gens de son peuple sont tous ses enfants, il s'ensuit que la cassave sur la plaque peut être interprétée comme représentant d'une certaine manière la société humaine. En étudiant la nature de cette société humaine, il est important de rappeler une fois encore que la cassave peut être faite soit de féculé et de fibres, soit de féculé seule.

Pour en revenir au processus précédent, la féculé, par opposition aux fibres, reste technologiquement inchangée entre le moment où elle se sépare naturellement du liquide au fond du pot et le moment où elle est incorporée à la cassave. Elle a suri dans la réserve souterraine, mais ceci est un progrès aux yeux des Indiens. Elle contraste avec la putréfaction du liquide adhérent aux fibres. L'aigrissement naturel de la féculé contraste avec la surveillance humaine du séchage des fibres par évaporation du liquide, dans le tipiti. Les fibres peuvent être tassées et à nouveau pressées aussi souvent que nécessaire. Cette surveillance précise du tipiti et son association métaphorique avec la renaissance par l'initiation laissent penser que les fibres durcies qui sortent représentent les garçons endurcis, amenés délibérément à maturité après l'initiation, ainsi que les instruments Jurupary en os. Dans ce cas,

l'addition des fibres à la fécula peut être interprétée comme l'addition d'une qualité physique dure et mûre à l'enfant (car nous avons déjà vu que la fécula peut être identifiée avec le sperme et les enfants). L'opposition entre le point de départ de la vie individuelle et l'apogée de la croissance dans la maturité physique peut être décrite en fonction de la relation entre le sperme et son produit, les os. En outre, bien que le développement sperme-os soit particulièrement associé au cycle de vie masculin, il est également une caractéristique générale de la croissance physique naturelle des deux sexes. Ceci fait de la fécula un aliment particulièrement adapté aux individus confinés, tant masculins que féminins, qui ne sont pas encore complètement parvenus à maturité.

Il est intéressant de se rappeler que les femmes en période de menstruation et les garçons initiés mis à l'écart sont nourris de fine fécula de cassave et que, à la fin de leur période d'isolement, les garçons initiés participent à une danse au cours de laquelle d'épaisses galettes de fécula rondes sont distribuées à tous les invités. Ensuite les initiés reviennent à une alimentation de cassave complète, faite de fécula et de fibres. J'émet l'hypothèse que leur mort temporaire dans le monde des ancêtres est suivie de leur identification avec des origines séminales, l'addition répétée de la substance séminale et l'addition finale de substance dure étant le signe de la maturité (12). La distribution d'épaisses galettes de fécula à l'issue de la période d'isolement représenterait alors la naissance de l'enfant ayant achevé sa croissance prénatale. A l'appui de cette hypothèse, les Indiens croient que le fœtus se développe à mesure que le père « emplit » l'utérus de la mère de sperme, et que les nouveaux-nés sont extrêmement mous.

Si la fécula et les fibres représentent respectivement les origines séminales (ou l'enfance) et les os durcis (ou la maturité), alors le jus, qui fait tomber la fécula des fibres et occupe une position verticale intermédiaire entre les deux, peut être considéré comme un agent médiateur. Ceci s'accorde avec l'identification du jus avec le lait, substance qui nourrit les enfants et les fait grandir.

Dans mon bref exposé du rite du cycle de vie, j'ai montré que la maturité était considérée comme « masculine » et « haute » tandis que l'enfance est « féminine » et « basse ». Nous avons ainsi

maturité : enfance :: hommes adultes : femmes adultes.

Lorsqu'on l'applique à la relation entre fibres et fécula, cette conclusion laisse penser que la fécula est identifiée avec la maturité de la femme et avec l'enfance en général. Ceci est conforme au processus par lequel la fécula se sépare du jus spontanément, puis subit une mise à l'écart (stockage) comme une fille à sa première menstruation. Le processus de séparation est par conséquent comme le processus de la vie, contenant un développement parallèle des sexes opposés. Les filles atteignent l'âge adulte automatiquement ou « naturellement » à travers la menstruation, tandis que les garçons doivent recevoir une assistance maternelle et être séparés de leurs sœurs quand ils commencent leur initiation. La « renaissance » surveillée des fibres qui sauve activement les « initiés morts » du rebut, est en accord avec la nature sociale et la forte surveillance de l'initiation ; la fécula, comme les

filles, réalise spontanément sa valeur créatrice. Il nous est à présent possible de revenir au processus de séparation et d'étudier la correspondance entre les fibres séparées d'une part et les excréments et le cadavre pourrissant de l'autre. Bien que ce processus de putréfaction puisse être inversé dans le tipiti, pour faire de la cassave de fécule pure, il n'y a pas de «renaissance» des fibres, et par induction, la composante fibres des racines se perd. Dans ce cas, le processus de séparation correspond à la séparation de la nouvelle génération de celle des hommes mûrs. Cette séparation constitue le point culminant ou l'apogée de la vie des parents qui fait place ensuite à un déclin progressif. Les produits nouveaux, bas (la fécule et le jus) peuvent être assimilés à la substance de l'enfant et au fluide qui le lie à ses parents. Il est possible d'adopter un modèle féminin ou masculin de sorte que les fibres dans le panier puissent être associées à un pénis adulte ou à des seins ; de même, le jus peut être assimilé au liquide séminal ou au lait, et la fécule à l'enfant qui en provient. Les autres interprétations sont contenues dans la fig. 3.

Dans le cas masculin, la fécule représente le sperme et, puisqu'il est apparu jusqu'à présent que les substances du processus de préparation du manioc ont leur équivalent dans les processus physiologiques humains, je suggère que la fécule a également un aspect féminin identifié avec le liquide vaginal. Je ne peux fournir aucune preuve à l'appui de ma présomption mais la couleur blanche et la similitude du nom (*ahea badi*) font du liquide vaginal une contrepartie féminine appropriée du sperme. Par ailleurs, cette interprétation s'accorderait aussi avec la nature de la fécule telle qu'elle apparaît dans les mythes des filles de Libellule et du pénis de *Yeba*. Dans le premier mythe, *Yeba* devint «blanc et vivant» par devant en faisant l'amour à Femme-Fécule. Bien que la blancheur ou fécule fût la peau externe ordinaire de Femme-Fécule, la manière dont elle est transférée à *Yeba* la rend comparable à du liquide vaginal. Dans le deuxième mythe, la consommation de la fécule donne à *Yeba* une puissance sexuelle d'homme «civilisé». Dans les cultures Tukano, et dans beaucoup d'autres, on trouve la preuve que manger est une expression métaphorique du rapport sexuel : aussi le repas de *Yeba* peut être considéré comme un contact sexuel avec un élément blanc et féminin. De plus, l'identification de la fécule avec le sperme et le liquide sexuel féminin explique l'introduction de fécule par frottement dans les dessins en creux des instruments Jurupary. Ces instruments ont évidemment une forme et une signification phalliques, et sont exhibés à l'intérieur et à l'extérieur de la maison, qui correspond à un utérus.

Du point de vue du symbolisme sexuel auquel je me réfère, on me rétorquera sûrement qu'il n'apparaît pas de groupes d'éléments «masculins» et «féminins» s'excluant, de façon claire. Cependant je répondrai que cela tient à la nature même de l'idéologie indienne et que je me contente d'observer ses implications. La fécule et les fibres sont représentées comme deux femmes changeant de peau ; elles sont identifiées respectivement avec le sperme et les déchets pourrissant ; les fibres sont considérées comme l'enveloppe (ou la couche) du cadavre et le produit de l'anaconda régénérateur. Il est impossible d'attribuer des significations uniques, spécifiques aux actes

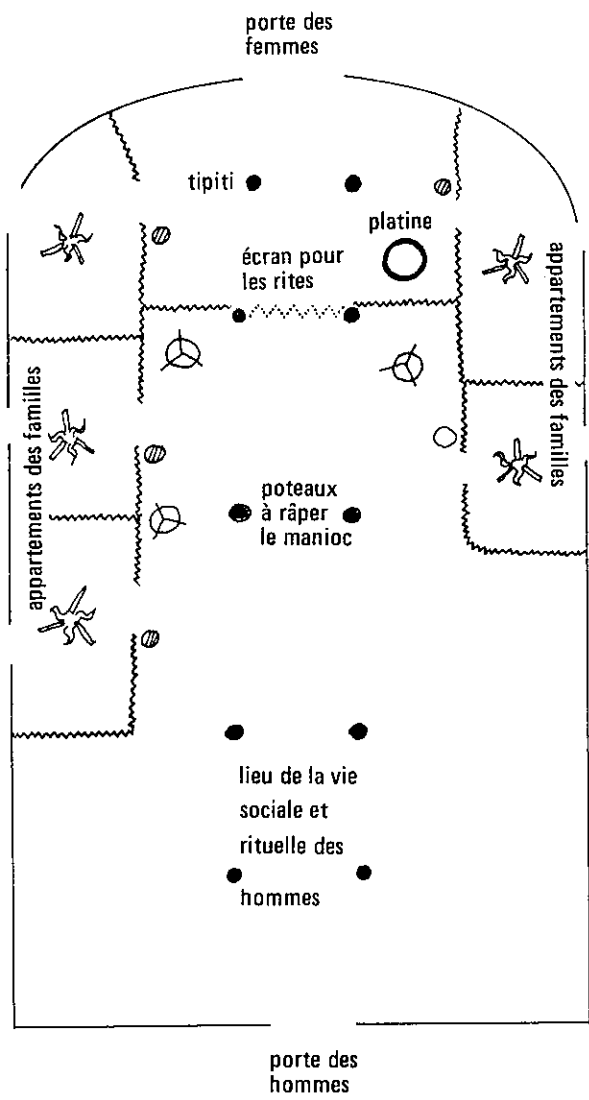
et aux produits du processus de préparation du manioc parce que chacun de ceux-ci a une multitude de références. En fin de compte, ces références sont des processus plus que des éléments discontinus tels que «le lait», «la sexualité féminine», etc. De plus, les processus concernés sont des plus importants et des plus généraux, à savoir : ceux du développement et de la vieillesse. Le bref exposé du cycle de vie a montré que le sujet est en outre compliqué par le fait que les divers processus de la vie auxquels le processus de préparation du manioc se réfère sont métaphoriquement liés les uns aux autres. Nous avons vu, par exemple, que l'initiation et la menstruation sont liées entre elles et au cycle complet de la naissance à la mort. D'une manière générale, les Indiens Barasana pratiquent la séparation et le mélange des différents éléments impliqués dans la continuité de ces deux groupes sociaux et la substance physique des individus. Cette séparation et ce mélange se poursuivent à tous les niveaux, dans tous les types d'activité, et j'ai simplement montré ici que la production de manioc en est un exemple, reconnu comme analogue à certains autres dans la croyance et la pratique indiennes.

Jusqu'à présent, l'analyse s'est centrée sur la production du manioc ; je voudrais maintenant aborder sa consommation car c'est à travers les relations entre producteurs et consommateurs et par les lois régissant la consommation que nous pouvons comprendre l'importance de la cassave dans un contexte plus large. Il est important de rappeler ici que, malgré toutes les références aux aspects et éléments du cycle de la vie masculine, le processus technologique de la production de manioc est entièrement entre les mains des femmes. Pour revenir au parallèle entre la vie humaine et la vie du manioc établi à la naissance dans le champ, nous pouvons penser que le manioc est associé à un aspect général du processus de la vie qui, bien que ce soit manifeste dans le développement masculin est, néanmoins féminin par nature dans un sens plus large. En dehors du fait qu'elle est une contribution féminine puisque produite par des femmes, la cassave est aussi féminine en ce qu'elle appartient à la catégorie plus large des aliments substantiels qui peut être mise en opposition avec la catégorie des drogues dépourvues de qualités nutritives. Les aliments sont cuits par les femmes (même si les hommes ont fourni la matière première) et sont mangés dans des occasions profanes, tandis que les drogues, cultivées et préparées par les hommes, sont consommées dans les occasions rituelles. Il y a ici une association évidente avec la relation entre la substance et l'âme comme aspects complémentaires de l'individu.

Bien qu'elle soit une denrée et que, comme telle, elle soit interdite pendant les rites Jurupary, la cassave est considérée comme un aliment pur, froid et blanc, en contraste avec les aliments chauds et pimentés qui l'accompagnent dans le repas complet ordinaire. La nature pure, froide et blanche de la cassave s'applique plus rigoureusement encore à la cassave de fécule car nous avons vu que la fécule est une substance plus puissante que les fibres (par ex. le mythe des filles de Libellule). En opposition avec le piment, la fécule est en fait mise en contact avec les instruments Jurupary puisqu'elle est introduite par frottement dans leurs motifs en creux et, bien que sa consommation ne soit pas permise à ce moment, elle est prescrite

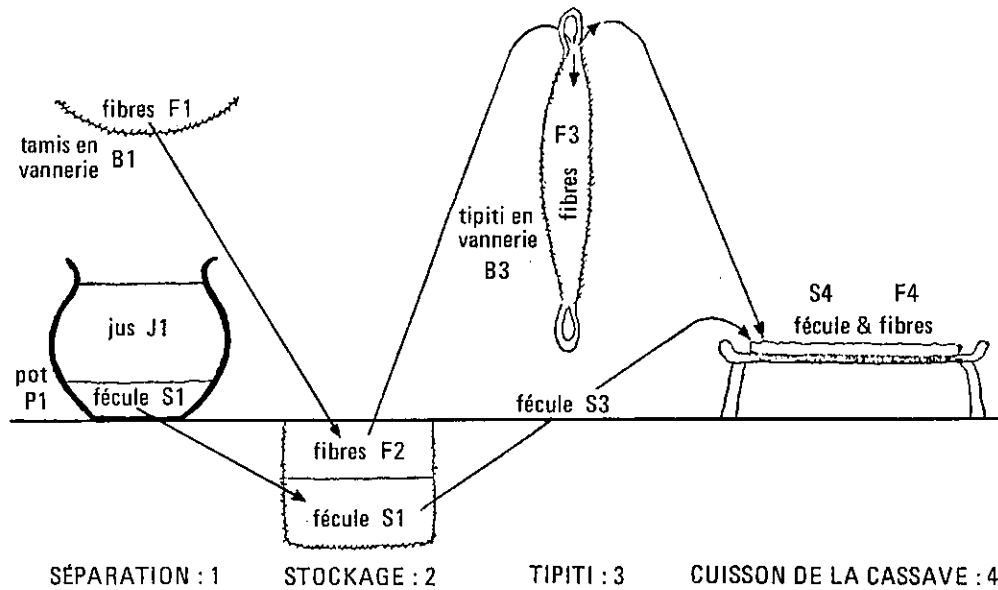
pendant la période d'isolement alors que les aliments pimentés sont précisément interdits. La levée de l'interdit sur les aliments chauds et pimentés, coïncide, comme nous l'avons vu dans la partie concernant le cycle de vie, avec l'institution d'échanges hétérosexuels adultes. Cependant, même dans le repas ordinaire, mangé dans les occasions profanes, le contraste entre la cassave et les plats pimentés subsiste (13). Leur contraste ne réside pas seulement dans leur différence de nature (froide ou chaude), de couleur (blanche ou sombre) et dans l'absence ou la présence de piment ; mais la cassave est préparée uniquement par les femmes dans la partie féminine ouverte de la maison tandis que les plats de protéines sont le résultat d'une coopération économique entre un chasseur/pêcheur masculin et sa partenaire féminine qui est en même temps productrice de piment et responsable de la cuisson. La cuisson des protéines a lieu dans le foyer familial et la relation chasse/pêche-cuisson est vue comme un signe de relation sexuelle. Cette information contextuelle sur la production de la cassave et des plats pimentés laisse penser que leur opposition tient aussi à ce que ce sont respectivement les produits des « femmes séparées des hommes » et des « femmes associées aux hommes ».

Pour en revenir à la période d'isolement, nous voyons que la forme la plus pure de la cassave est procurée aux initiés par les femmes qui sont physiquement séparées d'eux et avec lesquelles tout autre type de contact est défendu. Si l'on considère l'association métaphorique entre la consommation et la relation sexuelle, on peut décrire le repas de féculé comme une alimentation sexuelle par les femmes défendues (14). Les femmes qui sont « défendues » du point de vue de la reproduction sociale sont des sœurs ; et il me semble que si nous considérons le rôle des sœurs dans le processus de reproduction, la notion d'alimentation provenant de la sexualité des sœurs prend un sens. La naissance de nouveaux membres du groupe de filiation dépend du mariage exogame correct, et celui-ci, à son tour, dépend de la rupture du lien frère-sœur et de son remplacement par un lien mari-femme. D'après la règle de l'échange de sœurs, pour un homme, perdre sa sœur correspond en fait à obtenir une épouse. Ainsi, la cassave, en représentant la sexualité des femmes défendues, peut aussi représenter les sœurs défendues sous leur aspect positif — ce sont les sœurs qui alimentent le groupe de filiation en femmes et descendants. Autrement dit, la cassave représente des femmes à titre de membres du groupe de filiation plutôt que des femmes en tant qu'êtres possédant une sexualité féminine naturelle ; ou, dans une perspective plus large, elle représente l'aspect féminin du groupe de filiation — l'aspect substantiel manifeste dans les corps des membres du groupe de filiation plutôt que l'aspect spirituel manifeste dans l'âme. Cette identification plus large s'accorde avec l'association précédente des produits du manioc avec les produits sexuels masculin et féminin. Elle prend également en compte la distinction entre l'aspect social de l'union entre mari et femme qui dépend de l'origine différente des partenaires (en fonction de la règle d'exogamie) et l'aspect naturel qui dépend du cycle menstruel féminin. Tandis que le premier est manifeste dans la fusion des deux substances blanches et « froides » (le sperme et le liquide vaginal), le dernier est manifeste



- poteau principal
- ☉ trépied et tamis
- ⊙ panier à cassave familial
- ☼ foyer
- porte
- paroi extérieure
- ~~~~~ partition interne
- ⋈ écran pour les rites Jurupary

Fig. 1. Plan de la maison barasana.



MATURITÉ : IMMATURITÉ :: MASCULIN : FÉMININ :: FIBRES : FÉCULE

F : MATURITÉ	soit F1 Homme mûr B1 pénis J1 liquide séminal	soit F1 Femme mûre B1 seins J1 lait		
S : IMMATURITÉ	S1 enfant développé à partir du sperme P1 utérus	S1 enfant développé à partir du lait P1 utérus		
F : MASCULIN	F1 garçon B1 domaine masculin	F2 le garçon «meurt» naturellement à travers la peinture	F3 «mort» du garçon neutralisée par la vie ancestrale	F4 + S4 garçon renaissant & fille renaissant
S : FÉMININ	J1 assistance maternelle S1 sœur séparée du garçon P1 domaine féminin	S2 la fille «meurt» naturellement à travers la perte menstruelle	S3 fille «renaissant» naturellement par la rétention menstruelle	

Fig. 3. Autres interprétations du processus de séparation du manioc.

dans le sang menstruel «chaud» (15). D'ailleurs c'est le sperme qui est souligné dans la composition du fœtus de même que c'est le groupe de filiation du père qui revendique l'enfant.

Dans cette analyse, j'ai essayé de montrer que la structure de la vie quotidienne ne peut être négligée dans l'étude des systèmes symboliques. Notre décision tacite d'ignorer plus de la moitié de la vie des femmes dans l'état de veille, est un produit de notre propre pensée anthropologique. Cet exemple montre que les Indiens Barasana, dans leur sagesse, reconnaissent que les hommes ont besoin des femmes, les individus de nourriture, et les groupes de filiation de membres vivants.

(Traduit de l'anglais par S. Fainzang et révisé par P. Menget).

NOTES

(1) Cet essai est fondé sur un travail de terrain, effectué en grande partie conjointement avec mon mari, sur les bords du fleuve Pira-Parana, dans le Vaupés, en Colombie de septembre 1968 à décembre 1970, et financé par le British Social Science Research Council. Un grand nombre des idées exprimées dans cet essai ont été développées à la suite de discussions avec mon mari, Stephen Hugh-Jones, et avec Terry Turner.

(2) Ceux qui étudient l'écologie et l'histoire culturelle des groupes amazoniens ont en effet montré un intérêt bien supérieur pour le manioc que les ethnographes ou les analystes des systèmes de croyances ; cependant, la plupart des discussions se sont limitées à la culture du manioc et à ses incidences sur la forêt tropicale (par ex. Carneiro 1961) ou à la répartition des produits ouvrés utilisés dans la préparation du manioc (par ex. Dole 1960). Une description correcte des faits (comme dans Yde 1965) n'est que trop rare : on peut juger de la pauvreté générale de l'information à partir de l'essai de Schwerin qui a tenté de montrer la répartition des diverses techniques de préparation du manioc (Schwerin 1971).

(3) J'utilise le terme «Jurupary» pour ces instruments sacrés parce qu'il est courant dans une grande partie de la littérature ethnographique. C'est un terme emprunté à la *Lingua Geral* (Tupi), une *lingua franca* autrefois parlée dans le Nord-Ouest de l'Amazonie. Certains s'opposent, et c'est compréhensible, à son emploi, parce que les instruments sacrés et les héros mythiques qui y sont associés furent réunis sous l'appellation générale «Jurupary» et mis en équivalence avec le Diable chrétien par les premiers missionnaires. Il va sans dire qu'aucune connotation négative n'est impliquée ici.

(4) Bien que la cassave de féculé soit parfois faite pour les femmes d'âge mûr pendant leur période de menstruation, elles peuvent manger de la cassave ordinaire pourvu qu'elle ne soit pas trop récemment faite. De même, la cassave ordinaire peut être donnée aux parents d'un nouveau-né. Mais la composition de la cassave à partir de la féculé seule est invariablement soulignée au moment de la première menstruation et de l'initiation.

(5) Les Barasana de Cano Colorado (lieu où j'ai effectué ma recherche) épousent habituellement soit les Bara (cf. Jackson 1976) soit les Tatuyo (cf. Bidou 1976). Barasana est un terme d'origine inconnue. Les Barasana se considèrent le peuple de *Yeba* (*Yeba Masa*), héros apparaissant dans les épisodes mythiques rapportés ici. Tous les mots indiens du texte sont barasana.

(6) Les rites Jurupary peuvent être célébrés sans initiés, à l'intention des hommes d'expérience.

(7) Les relations masculin : féminin :: haut : bas sont évidentes dans la division sexuelle du travail dans laquelle les hommes font la récolte des feuilles et des fruits et les femmes celle des racines. Ces relations sont également décelables dans les positions assises

(tabouret/sol) et les positions des hamacs (au-dessus/en-dessous). L'exemple le plus net en est l'utilisation de la calebasse (*Crescianta cujeta*) pour les substances rituelles dont s'occupent les hommes et de la courge (*Lagenaria sp.*) pour les aliments et les boissons préparées par les femmes.

(8) Le manioc planté par les Barasana et les populations voisines est exclusivement de la variété amère. Bien que le manioc «amer» et le manioc «doux» aient été décrits dans le passé comme des espèces différentes, il est à présent généralement reconnu qu'il y a une seule espèce : *Manihot esculanta* (syn. *Manihot utilissima*) qui possède différents degrés d'amertume ou de toxicité en fonction de sa teneur en «HCN».

(9) Il existe une certaine confusion à propos de la série d'opérations de la préparation du manioc dans la littérature sur le Vaupés. Ainsi Reichel-Dolmatoff laisse entendre que les Dasana placent la bouillie de manioc râpé directement dans le tipiti (1968 : 12), tandis que Goldman affirme que la fécule est recueillie exclusivement à partir du liquide qui s'égoutte du tipiti après le pilage (1963 : 62). Il est possible que ces ethnographes (masculins) n'aient pas bien compris le processus ; par exemple, il est difficile d'imaginer que les Cubeo n'utilisent pas la fécule après la phase du pilage (qui est spécifiquement destinée à séparer la fécule) ou qu'ils ne conservent jamais la bouillie pilée (auquel cas le jus du tipiti est pourri). Cependant, il est certainement possible de mettre la bouillie de manioc râpé directement dans le tipiti, puis de faire cuire le produit séché comme le suggère Reichel-Dolmatoff. Les Barasana appellent cette cassave *kudaheariero* au lieu de *nahuro*, cassave faite selon le processus habituel. Un groupe Tatuyo chez lequel je suis restée, produisait fréquemment le *kudaheariero*. Lorsque j'interrogeais d'autres communautés au sujet de cette préparation inhabituelle, la plaisanterie courante était de me répondre que mes hôtes Tatuyo avaient dû tomber bien bas pour faire de la cassave d'une manière aussi paresseuse et inférieure. Ceci renforce ma conviction qu'une grande valeur morale est attachée à la structure d'un processus type.

(10) Chaque sib est censé posséder un ensemble d'instruments. Les sibs de la même unité exogame ont une grande partie des noms de leurs instruments en commun. La croyance est que les instruments sont les os d'un héros mythique. Jurupary Anaconda (*He Hino*) et que lorsqu'ils sont retirés de leur abri sous-marin et joués à l'unisson, le héros vit.

(11) Le long cycle mythique qui traite de l'union de *Yeba* (ce qui signifie : «terre» dans de nombreuses langues Tukanoan) et de *Yawira* annonce le droit à l'alliance matrimoniale perpétuelle entre les Barasana et les Bara et constitue un témoignage du passage de l'homme de l'état naturel à l'état civilisé. «Le pénis de *Yeba*» et «*Yeba* au pays des vautours» ne sont que de petits extraits d'un ensemble.

(12) Une preuve supplémentaire de ceci est donnée par le rite marquant la fin de la période d'isolement pour les aînés qui ont participé à une cérémonie Jurupary. Les initiés, qui doivent subir une période supplémentaire de restriction, entrent dans la maison avec des instruments Jurupary et lancent des morceaux de fine cassave de fécule, attachés à des ficelles, sur les poutres du plafond jusqu'à ce que la maison soit «toute blanche». Étant donné l'identification entre maison et utérus, ces morceaux de cassave de fécule au bout de ficelles peuvent être identifiés avec les initiés au stade de fœtus reliés à un utérus collectif par des cordons ombilicaux.

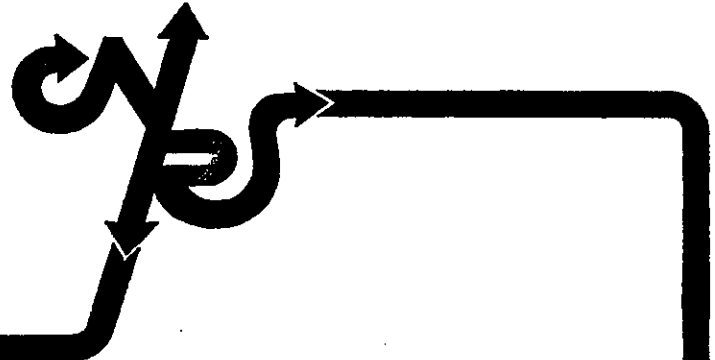
(13) On le voit aussi dans le rapport entre le jus sombre et pimenté qui se trouve au creux du support familial et la cassave blanche qui est au-dessus (cf. fig. 2).

(14) Rappelons ici que les filles de Libellule ont été produites par, et donc défendues à *Yeba*.

(15) Inévitablement, étant donné la longueur de cet essai, il me faut simplifier. Il y a également un aspect «chaud» de la sexualité masculine qui peut être couplé avec la menstruation féminine. Il est manifeste dans l'agression et le sang. Ce dernier est associé à la mort et à la naissance violentes (comme probablement dans toutes les cultures).

BIBLIOGRAPHIE

- BIDOU, P.
1976 *Les Fils de l'Anaconda Céleste (Les Tatuyo) : Étude de la Structure Socio-Politique*, Thèse de doctorat en ethnologie, Paris, multigraphié.
- CARNEIRO, R.
1961 «Slash-and-Burn Cultivation among the Kuikuru and its Implications for Cultural Development in the Amazon Basin», WILBERT J. (ed.), *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America*, Anthropologica, Supplément n° 2, Caracas.
- DOLE, G.
1960 «Techniques of Preparing Manioc Flour as a Key to Culture History in Tropical America», WALLACE, A. (ed.), *Men and Cultures*, Pennsylvania.
- GOLDMAN, I.
1963 *The Cubeo : Indians of the Northwest Amazon*, Urbana.
1964 «The Structure of Ritual in the Northwest Amazon», MANNERS, R. (ed.), *Process and Pattern in Culture. Essays in Honour of Julian H. Stewart*, Chicago.
- HUGH-JONES, C.
1977a *Social Classification among the Barasana Indians of the Vaupés Region of Colombia*, Thèse pour le Ph. D., Cambridge, inédite.
1977b «Skin and Soul : the Round and the Straight. Social Time and Social Space in Pira-Pirana Society», *Actes du XLIIème Congrès International des Américanistes*, Vol. II, Paris.
1978 «Food for Thought : Patterns of Production and Consumption among Pira-Pirana Indians of Colombia», *Proceedings of A.S.A. Conference on Age & Sex as Principles of Social Organisation*, Swansea, 1977 (sous presse).
- HUGH-JONES, S.
1974 *Male Initiation and Cosmology among the Barasana Indians of the Vaupés Area of Colombia*, Thèse pour le Ph. D., Cambridge, inédite.
- JACKSON, J.
1976 «Bara Zero Generation Terminology and Marriage», *Ethnology*, XVI (1).
- KOCH-GRUNBERG, T.
1909-1910 *Zwei Jahre unter den Indianern*, Berlin, 2 vol.
- LEACH, E.
1959 *Political Systems of Highland Burma*, London.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1964 *Le cru et le cuit*, Paris.
1967 *Du miel aux cendres*, Paris.
1968 *L'origine des manières de table*, Paris.
1971 *L'Homme nu*, Paris.
- PURSEGLOVE, J.
1968 *Tropical Crops : Dicotyledons*, London.
- REICHEL-DOLMATOFF, C.
1968 *Amazonian Cosmos : The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, Chicago.
- SCHWERIN, K.
1971 *The Bitter and the Sweet. Some Implications of Techniques for Preparing Manioc*, Communication inédite présentée à la réunion annuelle de l'American Anthropological Association, New York, 1971.
- YDE, J.
1965 *The Material Culture of the Waiwai*, Copenhagen.



**ATLAS LINGUISTIQUE ET ETHNOGRAPHIQUE
DE L'ILE DE FRANCE ET DE L'ORLÉANAIS
(ILE DE FRANCE, ORLÉANAIS, PERCHE, TOURAINÉ)**

Volume II

M. R. Simoni-Aurembou

- ce volume traite des préoccupations de la vie du paysan : le travail du bois, chemins et clôtures, animaux sauvages et domestiques, le lait
- renseignements sur les techniques et coutumes du monde rural.

32 x 50 / 288 p. / relié / 369 cart. en 2 coul. 590 F
ISBN 2-222-01799-8

Rappel :

Vol. I - LES TRAVAUX DES CHAMPS - LA FLORE (1974) 340 p. /
318 cart. coul. 450 F
ISBN 2-222-01591-X

Editions du CNRS
15 quai Anatole France. 75700 Paris

CCP Paris 9061-11 - Tél. 555.92.25

M. _____	chez son libraire <input type="checkbox"/>
profession _____	à défaut aux Editions du CNRS (chèque joint) <input type="checkbox"/>
adresse _____	et demande votre documentation
achète le livre _____	<input type="checkbox"/> Sciences humaines
	<input type="checkbox"/> Sciences exactes et naturelles
	<input type="checkbox"/> Trésor de la langue Française
	<input type="checkbox"/> Revue de l'Art

L'ETHNOGRAPHIE

CXXI^e ANNÉE
TOME LXXV

N^{lle} SÉRIE
N^o 80 (1979-II)

SOMMAIRE

<i>Résumés</i>	3
Jacques GALINIER. — Le carnaval otomi	7
Christine HUGH-JONES. — La fibre et la pulpe	21
Pierre BOIS. — Les clarinettes traversières idioglottes en Afrique occidentale	47
Georges AUGUSTINS. — Tombeaux, alliance matrimoniale et droits d'usage sur les rizières en Imamo	69
Serge BOUEZ. — Sens et répétition dans le rite : la cérémonie de mariage des Ho (Inde)	85
R. du MESNIL du BUISSON. — La tenue de Cléopâtre dans sa rencontre avec Antoine	107
Alexis GARDELLA. — « Faire l'année » à l'île Rodrigues	119
Robert LACOMBE. — Le Musée de la Mine à Villars (Loire)	131
<i>Recensions</i>	135
<i>Vie de la Société</i>	141

CONTENTS

<i>Abstracts</i>	3
Jacques GALINIER. — The Otomi carnival	7
Christine HUGH-JONES. — The fibre and the pulp	21
Pierre BOIS. — The transverse idioglottic clarinet in Western Africa	47
Georges AUGUSTINS. — Tombs, marriage alliance and rights in usufruct over the rice-fields in Imamo	69
Serge BOUEZ. — Meaning and repetition in rite : the Ho wedding-ceremony (India)	85
R. du MESNIL du BUISSON. — Cleopatre's dress at her meeting with Antoine	107
Alexis GARDELLA. — « The making of the Year » in Rodrigues Island	119
Robert LACOMBE. — The Museum of Coal-mining in Villars (Loire)	131
<i>Recensions</i>	135
<i>The Life of the Society</i>	141