

Un corps en mouvement : parenté, « diffusion de l'influence » et transformations corporelles dans les fêtes de bière tirio, Amazonie du Nord-Est

Vanessa Elisa Grotti



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/10746>

DOI : 10.4000/jsa.10746

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 23 juillet 2009

Pagination : 73-96

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Vanessa Elisa Grotti, « Un corps en mouvement : parenté, « diffusion de l'influence » et transformations corporelles dans les fêtes de bière tirio, Amazonie du Nord-Est », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 95-1 | 2009, mis en ligne le 10 juin 2014, consulté le 04 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/10746> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.10746>

UN CORPS EN MOUVEMENT :
PARENTÉ, « DIFFUSION DE L'INFLUENCE » ET
TRANSFORMATIONS CORPORELLES
DANS LES FÊTES DE BIÈRE TIRIO, AMAZONIE DU NORD-EST

Vanessa Elisa GROTTI *

Cet article est une analyse des relations sociales établies entre les corps lors des célébrations collectives que les Tirio organisent régulièrement dans leurs villages du Sud du Surinam. Les villages auxquels on se réfère sont des structures relativement récentes et sont caractérisés par la sédentarité grandissante des résidents et leur plus grande concentration, ce qui, du point de vue tirio, signifie un rapprochement physique et social avec des personnes non apparentées et potentiellement ennemies. On nomme ces célébrations « fêtes de bière » pour le rôle central que cette boisson joue dans l'articulation de la sociabilité collective, typique de ces grands rassemblements entre affins co-résidents et éloignés, et leurs répercussions sur la parenté spécifique et temporaire qui se crée alors entre commensaux. On introduira notamment les concepts de *nurture* et de « diffusion de l'influence » pour analyser ces relations sociales et les placer dans le contexte contemporain propre à l'Amazonie du Nord-Est. [Mots-clés : célébrations collectives, bière de manioc, *nurture*, sédentarisation, Tirio, Surinam, Amazonie.]

A moving body : kinship, « diffusion of influence » and corporeal transformations in Trio beer feasts, northeastern Amazonia. This article is an analysis of the social relations established and nurtured between bodies during Trio communal feasts in southern Suriname. The villages in which they live are characterised by growing sedentarisation and increased population concentration, which, from a Trio point of view, means an increased physical and social interaction with unrelated affines and potential enemies. These communal feasts are referred to as beer feasts due to the central importance of manioc beer in the articulation of collective sociability typical of these occasions which bring together coresident and geographically distant affines, and their repercussions on the specific and temporary form of kinship which is generated among commensals. The concepts of nurture and diffusion of influence will be introduced to analyse these social

* Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Oxford, 51/53 Banbury Road, Oxford OX2 6PE, Royaume Uni [vanessa.grotti@anthro.ox.ac.uk].

Journal de la Société des Américanistes, 2009, 95-1, pp. 73-96. © Société des Américanistes.

relations and to place them in the contemporary context of Northeastern Amazonia. [Key words : communal feasts, manioc beer, nurture, sedentarisation, Trio, Suriname, Amazonia.]

Un cuerpo en movimiento : parentesco, « difusión de influencia » y transformaciones corporales en las fiestas de cerveza tirio, Amazonia nororiental. Este artículo analiza las relaciones sociales establecidas y nutridas entre los cuerpos durante las fiestas colectivas tirio del Surinam del sur. Las aldeas donde viven los tirio se caracterizan por un sedentarismo y una concentración demográfica crecientes que, desde el punto de vista tirio, implica una interacción siempre más importante con afines no relacionados y enemigos potenciales. Llamamos estas fiestas colectivas « fiestas de cerveza » a raíz del rol central que juega la cerveza de mandioca en la articulación de la sociabilidad colectiva típica de estas ocasiones que reúnen afines co-residentes y extranjeros, y en las repercusiones que tienen sobre la forma específica y temporaria de parentesco que se produce entonces entre comensales. Los conceptos de *nurture* y de difusión de influencia serán utilizados para analizar estas relaciones sociales y para situarlas dentro del contexto contemporáneo de la Amazonia nororiental. [Palabras claves : fiestas colectivas, cerveza de mandioca, *nurture*, sedentarismo, tirio, Surinam, Amazonia.]

INTRODUCTION

Cet article analyse les célébrations collectives tirio caractérisées par la production et la consommation de bière de manioc¹. Je me concentrerai sur les relations sociales établies entre personnes, ainsi que sur le rapport entre corps humain et corps social, afin de déterminer les différentes dynamiques sociales qui sont à l'œuvre pendant ces fêtes. En effet, parmi les Tirio, ces dynamiques sociales sont différentes de celles qui sont en place dans la vie de tous les jours : les fêtes sont marquées premièrement par un relâchement de la distance sociale qui sépare les groupes cognatiques co-résidents, ainsi que les affins éloignés. Ce relâchement de la distance sociale représente, au niveau corporel, une ouverture du corps à l'influence de personnes qui sont Autres car non apparentées ; cette ouverture est à la fois régénératrice et potentiellement dangereuse. Au cours de ces fêtes, les participants se libèrent de la mesure et du contrôle de soi qui s'imposent dans le cadre des relations avec parents et affins au quotidien, pour littéralement « se lâcher » pendant plusieurs semaines de suite – car ces fêtes sont très longues. Ils se lâchent donc dans l'ébriété, les accolades, les embrassades, les bagarres et les invectives ; comme si tous les excès contrôlés jusque-là se libéraient alors. Cela dit, je voudrais me distancier tout de suite d'une analyse fonctionnelle de ces fêtes : celles-ci s'accompagnent d'excès dont une des manifestations les plus extrêmes est la mise au jour des rancunes, mais les célébrations collectives ne servent pas à relâcher les tensions sociales. Les tensions qui se manifesteraient lors des fêtes sont tout simplement la caractéristique des relations avec l'altérité :

un rapport houleux, avec des extrêmes, toujours sur le point de basculer dans l'amour excessif ou l'affrontement². Et c'est cette altérité même que les fêtes tentent de canaliser afin de garantir la reproduction sociale : l'extérieur est absorbé vers l'intérieur afin de régénérer celui-ci. Ce processus d'ouverture à l'autre revêt un caractère particulier puisque, même si les célébrations collectives et les fêtes de bière semblent, comme l'indiquent les sources historiques³, avoir existé depuis l'époque précoloniale, elles prennent à l'heure actuelle une forme plus diverse. Bien que la production et la consommation de bière de manioc aient été interrompues au cours des décennies de contact et de conversion au christianisme (notamment entre 1960 et le début des années 1980), les fêtes de bière connaissent, depuis une dizaine d'années, un regain d'intérêt et une croissance exponentielle particulièrement visible ces derniers temps. Mon argumentation se concentrera ici sur le rôle central de ces fêtes, tel qu'il me fut régulièrement exposé par mes interlocuteurs tirio : parce qu'elles ouvrent leurs corps et leur permettent de ne plus être « gênés » entre affîns, les fêtes rendent les Tirio heureux d'être ensemble⁴.

Comme conséquence de cette ouverture tant physique qu'invisible des corps, les fêtes sont marquées par la production d'une consubstantialité temporaire entre les participants. Cette consubstantialité, nourrie par la bière de manioc, a un caractère ambivalent car elle est fondamentalement factice : elle ne dure que le temps des fêtes et, comme nous le verrons, est potentiellement porteuse de maladies. En effet, si tous les participants partagent la même substance, ils sont soumis à l'influence élargie de ce grand corps social. C'est cette consubstantialité qui donne un corps commun à tous et qui a un mouvement propre : les membres sont aspirés dans un mouvement social uniforme vers le noyau de la maison commune du village où se tient la fête⁵. Ce mouvement social est à la fois visible et invisible et se démarque fortement de la configuration morcelée et ramifiée des relations sociales du quotidien qui, elles, sont fondées sur la sociabilité consanguine et la distance affinale⁶. Finalement, la dynamique particulière qui marque le rapport entre parenté et affinité lors de ces fêtes collectives a un lien profond avec le processus de sédentarisation à long terme, que les Tirio vivent aujourd'hui, et ce à l'image de bien des peuples carib du plateau des Guyanes.

Bien que l'importance de la production et de la consommation de boissons fermentées ait été largement décrite et débattue dans la littérature anthropologique de l'Amérique des Basses Terres, l'étude des célébrations collectives reste marquée par une certaine ambiguïté : une division semble avoir été créée entre le divertissement des fêtes, d'une part, et le sérieux du rituel, d'autre part, séparant en quelque sorte le temporel du rituel⁷. De la sorte, les rituels ressortent comme les dépositaires de la tradition, alors que les fêtes collectives, de par leurs excès ou l'introduction d'éléments nouveaux tels que les stéréos et amplificateurs ou les musiques non amérindiennes, seraient liées à la modernité et au changement. Dans le cas des Tirio du Surinam, nous nous trouvons face à une situation

particulière : suite au processus d'évangélisation et de sédentarisation mis en place par deux organisations protestantes au cours des décennies 1960 et 1970, les activités rituelles collectives ou réalisées dans la sphère publique ont été momentanément abandonnées ou reléguées à une pratique plus discrète (Grotti 2007). Les fêtes de bière présentées et discutées ici représentent la rencontre de pratiques datant d'avant le contact avec des éléments propres au changement, tels que l'organisation de ces célébrations dans de nouvelles structures architecturales ou encore l'introduction de nouvelles boissons alcoolisées. De plus, ainsi que je l'ai déjà mentionné, ces fêtes et modalités de consommation de boissons fermentées semblent connaître à l'heure actuelle un succès particulier (leur ampleur, leur longueur et leur fréquence augmentent constamment). Afin d'éviter une dichotomie qui diviserait de manière aléatoire des catégories telles que la « tradition » et la « modernité », je voudrais me pencher sur le lien possible entre le processus de transformation sociale et une construction historique *tirio* caractérisée par un grand désir d'absorption du changement sous ses formes les plus variées⁸. En me concentrant sur le corps et les relations sociales, je voudrais traiter la juxtaposition de la continuité et du changement : de fait, au cours des fêtes auxquelles j'ai assisté, les chants et les danses *tirio* se mêlaient aux musiques et danses de la côte du Surinam. Il est ainsi possible d'observer une certaine complémentarité dans la juxtaposition d'éléments provenant d'origines diverses, un point sur lequel je reviendrai plus longuement au cours de cet article⁹.

De manière plus fondamentale, il existe peu d'études sur les fêtes de bière qui prennent en considération le contexte contemporain dans lequel ces célébrations sont organisées et, de ce fait, l'analyse des rapports entre personnes n'est abordée qu'à travers des considérations générales. Certes, ces considérations vont souvent dans le bon sens, mais elles souffrent d'un manque de précision. Par exemple, dans la région des Guyanes, la bière amazonienne a été présentée comme un « ciment social » (Davy 2007), les fêtes sont décrites comme des « fêtes intercommunautaires » (Barbosa 2002) ou, de manière générique, comme une « célébration de l'altérité » (Sztutman 2000). Les catégories utilisées souffrent ainsi d'un manque de clarté au niveau de l'analyse des relations sociales. En effet, qu'entend-on par communauté dans une expression telle que « fêtes intercommunautaires », l'unité résidentielle cognatique, le noyau consanguin à idéal endogame ou bien encore le village tout entier ? Or les fêtes, qui effacent justement les barrières entre groupes, annulent le principe même de groupe social, de communauté : ce n'est pas le principe de communauté qui est célébré puisque c'est celui-là même qui disparaît.

De plus, ce flou lexical est difficile à situer sur une échelle historique et semble se référer à des populations amérindiennes vivant hors du temps. En effet, dans la région des Guyanes, traditionnellement, le village correspondait à l'unité familiale cognatique : un chef de famille, ses filles et gendres, une unité en moyenne de trente à quarante personnes, qui se déplaçait toutes les quatre ou cinq années

(Rivière 1969 ; 1984). Mais de tels villages n'existent plus que très exceptionnellement aujourd'hui parmi les Tirio, de même que dans les populations voisines telles que les Wayana et les Apalai. Ces trois populations carib qui vivent à cheval sur la triple frontière séparant le Surinam, la Guyane française et le Brésil, ont connu depuis le début des années 1960 un changement majeur dans leur mode de vie dû aux politiques de sédentarisation et de concentration de la population menées par des organisations diverses de chaque côté des frontières. Le processus de sédentarisation, qui se caractérise par l'implantation de postes de santé et d'écoles, fut coordonné en Guyane par l'administration française et au Surinam par deux organisations confessionnelles non gouvernementales, à savoir : la Door-to-Life Mission et l'Église Réformée de Hollande (Conley 2000 ; Rivière 1969). Au Brésil, ce fut un partenariat entre l'armée, la Société de Protection des Indiens et des moines franciscains, connu sous le nom de *trinômio*, qui encouragea les Tirio à se regrouper et à se sédentariser (Frikel 1971).

C'est sur ce processus de sédentarisation en tant que transformation sociale chez les Tirio du Surinam que je vais me pencher en premier, avant de me tourner vers leurs célébrations collectives et, plus particulièrement, vers la bière de manioc et l'état corporel caractéristique des fêtes. J'analyserai ensuite les transformations corporelles qui se produisent lors de ces fêtes, avant d'étudier le rapport entre participants du point de vue de la bière elle-même et de ce que j'appelle la diffusion de l'influence. Au travers du concept de *nurture* – à savoir l'action de nourrir, de s'occuper et de soigner, mais d'une manière qui implique une certaine relation hiérarchique et régressive –, j'analyserai les relations entre groupes de personnes, qui se nouent au cours des fêtes, notamment les groupes jeunes-vieux et hommes-femmes. Afin de donner un contexte à mon propos, je partirai donc du processus de sédentarisation tirio et de la manière dont celui-ci est décrit par les Tirio eux-mêmes comme l'aboutissement d'un cycle de transformations historiques marqué par un état de pacification sociale.

LES TIRIO DU SURINAM : PACIFICATION SOCIALE COMME TRANSFORMATION HUMAINE

Les Tirio vivent au Surinam dans quatre villages qui se trouvent dans le sud du pays. Mon terrain s'est concentré sur Tëpu, un village à prédominance tirio. Tëpu se trouve sur le fleuve Tapanahoni, un affluent du Maroni, un grand fleuve qui débouche sur la mer et qui sépare le Surinam de la Guyane française. Il s'agit d'un village de trois cents habitants environ et qui, ainsi que les autres villages tirio et wayana dans ce pays, résulte de l'implantation d'un poste de santé et d'une école à la fin des années 1960 par des missionnaires nord-américains travaillant en collaboration avec du personnel médical et éducatif hollandais employé par l'Église Réformée de Hollande. Les missionnaires américains, quant à eux, étaient rattachés à la Door-to-Life Mission, et s'occupaient de l'activité évangé-

lique : bâtir des églises et travailler à la traduction en langue vernaculaire de la Bible. Des membres de cette mission nord-américaine avaient signé, au début des années 1960, un accord avec le gouvernement autonome du Surinam qui leur donnait la haute main sur l'organisation et la mise en œuvre de l'ouverture de l'intérieur du pays, notamment pour contacter et sédentariser les populations amérindiennes du Sud (Conley 2000 ; Grotti 2007).

Le village de Tëpu fut créé à la fin des années 1960 par une faction tirio ayant quitté, suite à une dispute, un autre village situé sur le Tapanahoni. Cette faction était composée de plusieurs familles et de leurs leaders et était accompagnée par le missionnaire Claude Leavitt. Ce village fut ainsi construit par des leaders tirio et un missionnaire, mais les Tirio eux-mêmes le qualifient de village de Blancs (*pananakiri ipata*). Au niveau interne, en revanche, il s'agit d'une agglomération de petits villages, mis en place par ces mêmes hommes éminents entourés de leur famille. Ainsi, comme dans bon nombre de villages amérindiens des Guyanes, au sein d'un large village, co-existent plusieurs petits villages, qui rappellent, eux, fortement les formations résidentielles traditionnelles des Tirio, mais dont la particularité actuelle est de demeurer là où elles sont plutôt que de se déplacer à la mort du fondateur. Les maisons fondées par les anciens leaders sont restées habitées, même après leur mort, par la veuve et les enfants. Je désigne ici comme leaders les chefs de famille charismatiques qui jouèrent un rôle historique dans la fondation du village et qui participèrent aux expéditions de contact des chasseurs-cueilleurs akuriyo au début des années 1970. Ils furent également souvent des membres éminents de l'Église, chanteurs d'esprits ou connaisseurs de plantes.

Le village de Tëpu possède deux « capitaines » à vie qui sont sanctionnés par l'État¹⁰. Ces deux capitaines gèrent les relations avec l'extérieur et proviennent de familles éminentes, stratégiquement établies dans deux parties opposées de Tëpu. Nous avons donc affaire à une espèce de constellation de mini-villages au sein du grand village. Ces mini-villages sont souvent séparés entre eux par des barrières tantôt visibles, telles qu'un verger ou un bout de la forêt abandonné, tantôt invisibles telles que des liens de parenté. Pour chaque mini-village, qui a ses accès à la rivière, les lieux de rencontre « publics » sont principalement l'école, la place centrale (*amma*), l'église, le poste de radio et la maison commune (*paiman*). Ce n'est qu'avec la sédentarisation à grande échelle que sont apparues les maisons communes qui sont, selon les Tirio, une importation mêlée provenant des Waiwai et des Wayana. Construite à l'initiative d'un des capitaines et située au milieu de la place centrale du village, la maison commune de Tëpu n'est utilisée que lors des fêtes collectives et est vide le reste du temps.

Si nous prenons un peu de recul pour considérer la région plus vaste de la triple frontière, nous pouvons constater comme conséquence de la politique de sédentarisation que les villages amérindiens au Surinam sont organisés de manière semblable à ceux du reste des Guyanes : la configuration antérieure, faite d'une multitude de petits villages assez rapprochés, a été remplacée par de grands

villages, plus éloignés les uns des autres ¹¹. Les implications sont multiples et je ne puis ici les explorer toutes, je me contenterai de souligner que cette distance spatiale entre villages n'est pas vécue comme telle au quotidien. Au contraire, le quotidien est marqué par l'entretien des liens de parenté étendus au travers de la région, grâce à des communications régulières par radio, par lettres, grâce aux paquets de nourriture et objets qui circulent par avion, grâce aux personnes et aux pirogues, tous liens qui apportent une nouvelle matérialité aux réseaux de parenté inter-villageoise. En l'occurrence, voilà ce que mon père adoptif, un Wayana marié à une Tirio, me disait à ce propos :

Dans le passé, les gens n'avaient pas beaucoup de famille, ils vivaient dans des petits villages, ils n'allaient pas rendre visite aux autres gens, ils s'occupaient de leurs filles, ils ne vivaient pas comme dans ce village ici [à Tëpu]. Ils vivaient près de la forêt, un peu dans la forêt. Et c'est pourquoi ils voyaient [des esprits] tout le temps, parce qu'avant, nous [les Wayana], nous nous transformions encore en d'autres êtres, et nous étions presque arrivés au moment de nous transformer en vrais Wayana.

Ce commentaire de mon hôte à Tëpu souligne donc une différence entre un mode de vie du passé assez typique de l'idéal endogame guyanais (Rivière 1984) et un mode de vie contemporain marqué par une parenté plus étendue et avec laquelle des contacts sont entretenus régulièrement. Par contraste, le rapport entre affins co-résidents est marqué, lui, par une distance sociale faite de réserve, un manque de communication, la non-commensalité et l'établissement de barrières visibles qui séparent les résidents d'une même famille des voisins non apparentés. La famille résidente et les réseaux de la parenté éloignée sont, eux, nourris au quotidien par une sociabilité faite de communication, de commensalité et d'intimité corporelle. Cette dernière s'exprime par l'utilisation de nouvelles barrières opaques qui entourent les consanguins et les rendent invisibles aux regards des autres. Une illustration de cette distanciation sociale s'observe dans l'architecture : les maisons situées dans le centre du village de Tëpu sont toutes cloisonnées avec des planches pour éviter l'intrusion, surtout la nuit, de personnes non apparentées.

R., un de mes informateurs réguliers, me répétait souvent que, comme les Tirio sont de dangereux empoisonneurs, ils n'ont jamais aimé vivre qu'avec leur famille proche, pour éviter qu'un ennemi potentiel ne se glisse dans leur maison la nuit et ne recueille un bout de cheveu ou un peu de sécrétion corporelle d'une future victime assoupie pour lui jeter un mauvais sort. Et, à l'heure actuelle, l'architecture des maisons dans les grands villages sédentaires suit justement cette configuration d'idéal consanguin : le centre est, comme on l'a dit, occupé par des maisons cloisonnées car offertes à la vue et au passage de tous ; les périphéries sont faites de maisons qui, semblables aux constructions plus anciennes des Tirio, sont sans murs. L'existence de ce schéma me fut confirmé lorsque je suivis la construction de la maison d'un jeune homme dont le deuxième fils venait de

naître, marquant le passage à l'indépendance vis-à-vis du beau-père. Il alla construire sa maison le long de la rive opposée du fleuve, sur un promontoire assez exposé à la vue d'autrui, et monta tout de suite des murs de planches pour protéger sa famille du regard des autres. Par contraste, les jeunes hommes construisant leurs maisons à la périphérie laissent traîner pendant des années l'ajout de planches pour créer des parois ou n'en mettent pas du tout.

L'exemple du cloisonnement architectural qui crée une distance sociale au quotidien est une des illustrations du compromis que représente, du point de vue de la socialité tirio, la vie sédentaire. Celle-ci est marquée par une certaine ambivalence à l'égard de l'affinité qui, bien qu'étant devenue co-résidente, n'est pas pour autant « familiarisée ». En effet, les pratiques commensales, sources de sociabilité, restent, au quotidien, cloisonnées au sein des unités cognatiques. Toutefois, au cours de mon terrain, bien que les actes de mes hôtes et interlocuteurs tirio aient toujours conforté ce modèle de distanciation sociale entre affins co-résidents, leurs discours et commentaires représentaient la réalité de manière différente. Mes interlocuteurs ne critiquaient pas le processus de sédentarisation, mais, au contraire, le décrivaient comme une phase positive de leur histoire car ayant apporté un état de paix sociale. De leurs discours, qui comparaient souvent les conventions de la vie passée avec celles de la vie présente, émergeait l'idée que cette pacification collective impliquait une transformation tant du corps individuel que des relations entre groupes. Le corps humain ne doit plus aujourd'hui suivre un régime strict qui développe et entretient une force agressive et guerrière (*ëire*), et les familles peuvent vivre exposées, le long des fleuves, et communiquer entre elles par l'entremise de la bière de manioc plutôt que de vivre dans un état de guerre¹².

La pacification sociale sur laquelle les Tirio revenaient régulièrement m'a été décrite comme un état de contentement général (*sasame wehto*). Lorsque des jeunes tirio venus depuis le côté brésilien me le décrivent en portugais, ils l'expriment en disant « maintenant, ici, nous vivons en paix, nous ne nous faisons plus la guerre comme avant ». Ce discours corroborait ceux de mes interlocuteurs tirio en général, qui soulignaient la fin des guerres du passé et le début du mariage entre groupes autrefois ennemis. Dans ces divers discours, les agents extérieurs comme les missionnaires ne jouent pas un rôle central, car les Wayana, plus à l'est, en Guyane, parlent de leurs conditions de vie actuelle de la même manière, alors qu'ils n'ont pas connu de processus d'évangélisation systématique comme les Tirio. Selon les Wayana, les Anciens décidèrent un jour de quitter la forêt pour vivre à découvert, le long des fleuves, et d'échanger des femmes plutôt que de s'entretuer. Cette ouverture à l'Autre est censée être ambivalente car, en s'exposant, les Wayana se disent plus vulnérables, mais ne désirent pas pour autant le retour à leur ancien mode de vie (Chapuis et Rivière 2003). Il s'agit donc, dans les deux cas, d'un processus de transformation humanisante ayant débuté dans une époque mythique et ayant abouti à leur condition actuelle¹³.

C'est dans ce contexte que les célébrations collectives revêtent une importance toute particulière. L'ouverture à l'Autre rejoint son maximum lors des fêtes collectives, car celles-ci représentent le moment où des relations sociales différentes de celles de la vie de tous les jours se développent. Le quotidien est interrompu pour la création temporaire d'un temps social distinct, au cours duquel une parenté fictive et étendue englobe tous les participants. Et cette parenté fictive se crée, comme nous allons le voir, par la consommation généralisée et exclusive de la bière de manioc.

FÊTES COLLECTIVES : UNE DÉFINITION

Je décris les fêtes de bière qui nous occupent ici comme des célébrations collectives afin de les différencier des petites fêtes organisées dans la vie de tous les jours entre consanguins et affins co-résidents. Les petites fêtes sont organisées à l'occasion de la mobilisation d'une force de travail collective pour les quelques activités qui nécessitent la participation de personnes non apparentées telles que l'essartage, la plantation de nouvelles boutures de manioc ou la construction d'un bâtiment. Ces activités requièrent une force de travail collective et sont aussi l'occasion de consommer de la bière de manioc. Mais cette consommation, discrète, modérée, combinée aux aliments et marquée par un état de plaisanterie calme (*onken*), se distingue nettement de celle des fêtes collectives.

Les fêtes collectives, elles, ont plusieurs caractéristiques spécifiques :

- elles englobent la population entière d'un village et des personnes de villages distants. Il s'agit donc de l'ensemble des agrégats familiaux d'un village et de participants distants, dont certains hommes de savoir qui jouent un rôle central au cours des célébrations ;
- elles se situent dans la maison commune du village ;
- tous les chefs de famille charismatiques y participent et encouragent les participants à boire et à être heureux ;
- la bière à consommer est produite par toutes les femmes à l'unisson. Elle est placée autour du pôle central de la maison commune et est distribuée de manière circulaire aux convives assis et dansant ;
- la consommation de la bière est à la fois excessive et ascétique, comme nous le verrons plus loin. Elle occupe plusieurs semaines ;
- la consommation de la bière est aussi exclusive, c'est-à-dire qu'elle n'est mélangée avec aucun aliment. Elle est aussi régurgitée plutôt que gardée dans le corps.

Pendant une année et demie, j'ai pris part à plusieurs de ces fêtes collectives. Elles étaient organisées à des occasions diverses, mais les plus grandes d'entre

elles se tinrent au cours des mois de décembre et de janvier, une période de relâchement dans les activités saisonnières et qui se doublait du retour de travailleurs saisonniers pour les fêtes de Noël. Les Tirio, travaillant pour les orpailleurs en Guyane ainsi que ceux qui résidaient en ville, rentraient. Les gens marquaient une pause entre l'essartage et l'attente des premières pluies en janvier. Ainsi que Fock (1963) l'écrivait sur les Waiwai, mes interlocuteurs tirio me répétaient expressément qu'ils organisaient ces fêtes collectives pour boire. Ils précisaient également que s'ils buvaient, c'était pour oublier la gêne (*pïime*) qui caractérise leur rapport quotidien aux autres et pour être heureux (*sasame*). Si nous nous intéressons à présent aux états corporels en rapport à la bière de manioc au cours de ces fêtes, nous pouvons trouver quelques pistes d'analyses intéressantes.

ÉTATS CORPORELS ET SUBSTANCES QUI FONT LES FÊTES

L'importance de la bière de manioc a été notée dans toute l'Amazonie, et certains auteurs ont été amenés à la classer dans une catégorie qui lui est propre ou avec d'autres substances telles que le tabac et les hallucinogènes. Dans un article sur les nourritures et les non-nourritures en Amazonie du Nord-Ouest, Hugh-Jones (1993) a ainsi placé la bière produite et consommée par les Barasana dans une catégorie spéciale de non-aliments, avec le tabac et la coca, arguant du fait que ces substances sont consommées de manière différente et exclusive, ce qui les distingue des autres aliments. De même, Viveiros de Castro (1992) a qualifié la bière araweté d'anti-aliment, car sa consommation, à nouveau, diverge de celle des autres aliments absorbés au quotidien. Pour les Tirio, la bière de manioc est classée parmi les boissons (*tênisen*) et a un caractère social profondément dissemblable du tabac et des préparations à base de plantes¹⁴. Cette différence se perçoit au niveau du corps : alors que le tabac et les préparations aux plantes sont utilisés au niveau individuel et allègent le corps, le rendant plus performant dans son rapport avec le monde des esprits, la bière de manioc est décrite par les Tirio comme une substance qui alourdit le corps et le rend moins agile. Cet alourdissement est caractéristique d'une ouverture à l'Autre en temps de fête, qui contraste fortement avec la fermeture du corps aux influences potentiellement dangereuses dans la vie de tous les jours, une fermeture associée avec la légèreté, tant dans le village qu'en forêt. Cela explique pourquoi un chamane tirio ne boit qu'avec modération et parfois pas du tout. Par ses propriétés émétiques, la bière de manioc est un non-aliment appartenant à une catégorie qui lui est propre et créant des conditions propices pour que chants et danses collectifs se manifestent, et ce dans un contexte de contentement social, de relâchement des barrières avec l'affinité qui, en tirio, est traduit par le concept très usité de *sasame wehto*¹⁵.

L'état de *sasame wehto* est un état corporel qui se ressent uniquement à plusieurs et non en solitaire. C'est en cela qu'il se distingue de l'état de contente-

ment réservé et convivial que les Tirio ressentent dans leur vie de tous les jours et qu'ils appellent *onken*. Être *sasame* correspond, au niveau corporel, à un état de consubstantialité de la sphère affinale. C'est pourquoi il s'agit d'un sentiment de bien-être et de joie, mais de joie un peu excessive, incontrôlable et turbulente, une joie entre affins, à double tranchant. Alors que le bien-être quotidien *onken* s'exprime par une sociabilité mesurée, contrôlée et calme, et traduit le rapport entre consanguins, le bien-être *sasame* s'exprime par une socialité démesurée, agitée et extrême, typique du rapport entre affins. C'est pour canaliser cette socialité que les danses et chants invitent tous les participants à abandonner leur retenue et à se mélanger aux Autres.

Par exemple, dans ce passage relatant un passé idéalisé, P., un éminent vieillard, nous dit qu'il n'y avait pas de retenue, pas de honte, car les gens dansaient en permanence :

Voilà ce que les anciens faisaient pour les fêtes. Maintenant, il y a le *poku*¹⁶, c'est pour la même raison que les anciens réalisaient leurs flûtes. Pourquoi ? Sans raison, juste parce que [les missionnaires américains] nous ont dit d'arrêter ce que nous avions l'habitude de faire. Nous les connaissons toutes, les danses d'autrefois, mais nous avons honte de danser. Nous ne pouvons pas danser comme nous dansions avant. Avant, nous n'avions pas honte, nous étions heureux [*sasame*]. Les gens chantaient et dansaient [...]. Voilà comment les Tirio faisaient pour être *sasame*. Ils amenaient le gibier pour danser avec [...], voilà ce qu'ils savaient bien faire. Les autres [Amérindiens] faisaient ça aussi. Voilà ce que les gens faisaient avant pour être *sasame* et qu'ils ne font plus maintenant.

Cet extrait de la longue description, que me fit P. à propos de sa vie et des changements qui advinrent depuis sa naissance, est particulièrement révélateur. Il se concentre en effet sur deux sentiments très importants dans la socialité tirio : le contentement social (*sasame*) et la honte (*pïime*). Les concepts de *sasame* et *pïime* sont opposés, car le sentiment de honte exprimé par ce terme se réfère à une puissante envie, une pulsion physique presque, de briser les liens sociaux. Cette honte peut pousser quelqu'un à abandonner sa famille et quitter son village afin d'aller commencer une nouvelle vie ailleurs. Dans un article sur les émotions tirio, Rivière (2000) relate l'histoire d'un homme qui, ayant réalisé que ses parents étaient tellement gloutons qu'ils avaient dévoré tout le gibier qu'il avait rapporté de la chasse sans lui en laisser – brisant ainsi une convention sociale importante –, avait été frappé par une honte telle pour cette famille indigne qu'il avait quitté le village pour toujours. Le terme de *pïime* était le même que celui qu'un ami akuriyo utilisait pour décrire ce que j'aurais dû ressentir face à ce qu'il considérait comme un manque de respect à mon égard et une gloutonnerie inacceptable de la part de ma famille adoptive tirio. Cet ami considérait, en effet, que ma famille adoptive dévorait les nourritures que je leur donnais ou que je préparais pour eux. Face à un tel comportement, j'aurais dû ressentir une honte *pïime* et briser les liens qui m'unissaient à cette famille pour aller vivre dans sa famille akuriyo.

De manière plus fondamentale, ce sentiment de honte pourrait mieux se comprendre en termes d'évitement entre affins (*affinal avoidance*). Cette idée se réfère au comportement caractéristique entre affins : une communication verbale réduite, des regards qui ne se croisent pas, une gêne apparente, qui est typique de l'interaction entre beaux-parents et époux potentiels.

Je viens ici de faire référence à quelques exemples tirio mais, de manière plus générale, le rapport entre les célébrations collectives, la bière de manioc et un état corporel et social marqué par la joie peut se retrouver ailleurs en Amazonie¹⁷. Cette consubstantialité de la sphère affinale qui est exprimée par un état corporel spécifique et un engagement social différent peut aussi être vue comme un aspect préalable nécessaire à un processus de transformations corporelles, car les corps se métamorphosent lors des fêtes de bière.

TRANSFORMATIONS CORPORELLES

Les célébrations collectives tirio sont des événements qui mobilisent un grand nombre de personnes, et cela sur une période allant d'un mois à six semaines. Il apparaît qu'au lieu d'un programme suivi à la lettre tant dans les parures que dans l'ordre des danses et des chants, le déroulement des fêtes se fait en suivant de grandes lignes qui sont modifiées au gré de la créativité individuelle et collective. Il existe ainsi certains grands mouvements au sein d'une fête donnée qui se réfèrent directement aux transformations corporelles vécues par les convives et qui marquent des phases différentes d'humanité et de socialisation.

Les fêtes débutent toujours de manière un peu frileuse lorsque l'espace de la maison commune doit être habité après une longue période d'abandon. Les groupes cognatiques sont certes joyeux, mais de manière encore discrète. La timidité est d'autant plus forte avec les affins distants arrivant des villages en aval et qui, parés de leurs plus beaux atouts, sont examinés de loin. Après un début un peu distant entre hôtes et convives, caractérisé par des échanges verbaux assez formels, les rapports se réchauffent progressivement pour prendre les aspects d'une séduction, notamment entre les jeunes qui ne sont pas mariés. Puis, au fil des jours, les relations entre personnes évoluent vers une familiarité grandissante qui, finalement, tombe dans une liberté d'interaction débridée. À la fin des célébrations collectives, les participants enchaînent des blagues un peu grossières et des commentaires osés qui tournent souvent mal. Il n'est pas rare d'entendre des rumeurs de mauvais sorts jetés au cours d'une échauffourée, ni d'observer de nombreuses crises de paludisme au cours des fêtes et après. Ce sont souvent les travailleurs saisonniers qui ramènent la malaria depuis les sites d'orpillage. Ces vagues de maladies sont directement attribuées au relâchement de la vigilance quotidienne à l'égard des Autres. C'est sur une note un peu désabusée que se terminent les fêtes, semblable à un effet de « gueule de bois » généralisé qui

annonce le retour à la distanciation sociale du quotidien, comme si celle-ci était renforcée par des lendemains de fêtes un peu refroidis.

Dans leurs grandes lignes, les fêtes tirio se déroulent donc d'une manière très similaire aux fêtes entre malocas barasana en Amazonie du Nord-Ouest, décrites par Hugh-Jones (1995). Cependant, la différence principale entre les fêtes barasana et les célébrations tirio est qu'à Tëpu la familiarisation grandissante entre affins se fait non seulement par l'entremise de la consommation de bière de manioc, de danses et de chants, mais aussi par des transformations visibles des corps. Les barrières du corps se dissolvent afin de permettre une exploration corporelle qui visite des états se situant au-delà de la socialisation humaine. Les fêtes sont, en quelque sorte, l'occasion de fabriquer et de renforcer le corps des jeunes, et pour tous les participants d'explorer d'autres corps, de sexe ou d'âge différent, ainsi que d'autres êtres vivants, comme les animaux, les Blancs ou les « Indiens sauvages » (*wajjarikure*)¹⁸.

De telles transformations peuvent se produire car l'ordre relationnel quotidien fondé sur la convivialité consanguine et la distance affinale est momentanément effacé. Le temps des célébrations collectives est différent du quotidien car c'est alors que des personnes se retrouvent associées en fonction de catégories autres que celles de la parenté et de l'affinité. Il y a des nouvelles relations qui se forment, en particulier entre personnes d'une même génération ou d'un même sexe. Ce type de regroupement fondé sur le genre ou sur l'âge ne se manifeste pas au quotidien, mais uniquement au cours des fêtes. Ce phénomène est observable dans d'autres parties de l'Amazonie, comme lors des festivals *eëmë* entre grandes maisons huaorani (Rival 2002)¹⁹. Ainsi, bien que, contrairement à d'autres régions du monde telles que la Mélanésie, le rapport entre genres en Amazonie ne soit pas un mode relationnel significatif au quotidien, il devient une réalité au cours des fêtes collectives lorsque l'altérité est dissipée²⁰.

Quoique bien plus de choses pourraient être dites sur les formations sociales qui apparaissent et se manifestent dans les danses et les chants, je me limiterai ici à deux aspects qui me semblent essentiels : le renforcement des corps et des conventions morales. Si l'on prend l'exemple des jeunes gens, au cours des fêtes, leur corps est renforcé par des techniques qui ne sont pas sans rappeler les rituels d'initiation. Ces derniers ne sont plus que très rarement organisés parmi les Tirio, ce qui est le cas également des Wayana, mais pour des raisons différentes. Alors que les Tirio ont cessé d'organiser les rituels d'initiation sous l'influence des missionnaires protestants, les Wayana arrêterent progressivement à cause d'un désintérêt grandissant dans la population. Pourtant, le détail de l'organisation de ces rituels reste connu de tous, et certains aspects sont en train d'être réintroduits tant chez les Tirio que chez les Wayana. En tout cas, pour ce qui est du renforcement du corps des jeunes gens, les célébrations collectives possèdent des points communs avec ces pratiques bien plus formelles de renforcement que sont les rituels d'initiation.

L'importance accordée au façonnement corporel et à l'apprentissage d'une manière de vivre qui respecte les obligations et les devoirs du quotidien est centrale dans les rituels d'initiation. Au cours de ceux-ci, les jeunes gens subissent diverses épreuves de fortification du corps, dont la plus importante est l'application sur les membres, le torse et le visage de vanneries emprisonnant des fourmis ou des guêpes vivantes à aiguillon venimeux. Dans le passage ci-dessous, R., un vieil homme discret, décrit de manière assez sommaire son expérience personnelle de ces cérémonies d'initiation :

Alors, mon père m'incita à me soumettre aux piqûres des fourmis flamandes. « Passe ta cérémonie des piqûres, car tu es un bon à rien » me dit mon père, « Fais-toi piquer pour ne plus être paresseux, et pour être rapide », me dit mon père. « Moi-même je me suis fait piquer », me dit-il. Et c'est comme ça que je fus piqué, et beaucoup de gens furent piqués, comme le fait notre famille wayana.

Dans le souvenir de mon interlocuteur, les cérémonies d'initiation et les périodes de jeûnes et de confinement qui les suivaient représentaient des passages douloureux de son apprentissage d'homme. Elles devaient ensuite lui permettre de chasser certains animaux qu'il ne pouvait pas chasser jusque-là et aussi de devenir un chasseur plus performant et, de manière plus générale, un jeune homme respectueux d'une hygiène de vie tirio assez stricte. C'est justement sur le message principal que lui adressa son père que je voudrais insister, car il s'agit du même genre d'injonctions que les hommes d'un certain âge font, au cours des fêtes de bière et lors des danses, à leurs enfants et à leurs beaux-fils. Les jeunes gens sont ainsi appelés à ne pas être paresseux, à être généreux, à respecter les prohibitions alimentaires, à ne pas boire d'eau-de-vie, etc. La liste est longue, mais elle tourne toujours autour du thème principal du contrôle de soi et du respect des conventions morales établies. Les capitaines et les leaders du village vont jusqu'à scander leurs injonctions dans un mégaphone et à poursuivre les groupes de jeunes danseurs avec ces admonitions. En plus de ces rappels verbaux, les jeunes gens sont tenus de se comporter d'une certaine manière lors des fêtes de bière. Ils ne peuvent pas s'alimenter de « vraies nourritures » (*ërepa*)²¹ et doivent démontrer leur maîtrise corporelle en ingurgitant et régurgitant avec application la bière de manioc tout en ne se laissant pas aller à une ivresse solitaire.

Le rapport entre les jeunes gens et leurs aînés est intéressant car il est unique au temps des fêtes. Cette manière démonstrative de la part des aînés, qui vise à renforcer les jeunes afin de leur rappeler les conventions morales, est en nette opposition avec les méthodes éducatives du quotidien. Dans la vie de tous les jours, la formation des enfants et des jeunes gens se fait à partir de démonstrations visuelles et d'exemples et ne s'exprime pas oralement, c'est-à-dire que les parents ne répètent pas à leurs enfants ce qu'ils doivent faire et ne pas faire²². Le temps liminal des fêtes est donc l'occasion pour les anciens d'exprimer oralement les devoirs des jeunes, de même que, lors de danses rituelles particulières, les gendres

sont rappelés à leurs obligations envers leurs beaux-pères. De telles recommandations sont faites au groupe de jeunes dans sa totalité, sous le signe du divertissement. Elles ne s'adressent à personne en particulier.

Un même processus d'identification collective est à l'œuvre lorsque les femmes, après que les hommes soient revenus des expéditions de chasse, se lancent dans des invectives guerrières contre eux pour leur rappeler leurs obligations et les mettre en garde contre la vengeance des femmes. Le retour des chasses collectives annonce le début d'une danse de femmes, lesquelles, portant un ou deux petits caïmans vivants ficelés à un bâton, dansent dans la maison commune et sur la place principale, en poussant des cris aigus et en scandant que les caïmans sont leurs proies. Les caïmans, devenus hommes et maris *tirio*, sont alors frappés sauvagement par les femmes et démantelés aux articulations. Les femmes, elles, poussent de grands cris et rôttissent des petits bouts du corps directement sur les flammes, avant de les dévorer debout, autour du feu. Elles préviennent ainsi leurs maris de ne pas les maltraiter, sinon ils risquent à leur tour de subir le même sort. Une telle transformation en prédatrices s'accompagne souvent d'une appropriation des arcs, des flèches et des fusils des maris pour une parade sauvage et l'organisation de compétitions de tirs à l'arc. Ces deux exemples illustrent, chacun à sa manière, l'attention portée lors des fêtes au rappel des conventions morales *tirio*, soit à titre éducatif, soit comme avertissement ²³.

Finalement, plutôt que d'associer l'ingurgitation et la régurgitation excessives de bière de manioc avec une certaine faiblesse morale et un penchant pour les plaisirs du corps (ce que font les missionnaires qui condamnent ces célébrations), il s'agit de prendre le point de vue contraire. Ces pratiques sont en réalité associées à de l'ascétisme et au contrôle des corps, et cela est d'autant plus vrai que la consommation de bière dans les fêtes est exclusive et ne permet l'absorption d'aucun autre aliment. Dans ce contexte, les fêtes deviennent l'environnement approprié pour l'humanisation des jeunes gens afin qu'ils deviennent des adultes à part entière et pour la réaffirmation des conventions morales du quotidien.

L'EXTÉRIEUR ATTIRÉ VERS L'INTÉRIEUR : *NURTURE* LORS DES CÉLÉBRATIONS COLLECTIVES

Finalement, je voudrais me pencher brièvement sur le rapport entre les transformations corporelles et le transfert d'objets et de substances, et cela notamment à partir de l'impact visible, concret, de ces fêtes de bière, et des conséquences de cet impact sur les relations de pouvoir. Comme nous l'avons vu, le temps des célébrations collectives est un temps différent du quotidien par la modification des relations sociales entre les personnes et les transformations corporelles qu'elles occasionnent. Une multitude d'influences externes convergent vers le centre de la maison commune : les maîtres des danses et des chants

sont des Tirio qui viennent des villages distants, les produits de la chasse sont transportés de la forêt pour être cuisinés et consommés collectivement entre deux beuveries, et les musiques et chants de la côte sont joués en juxtaposition avec les musiques tirio. Les convives se transforment tour à tour en personnes du sexe opposé, en Indiens sauvages, en Noirs Marrons ou en Blancs en adoptant les habits et les comportements typiques de ceux-ci. Une telle convergence des influences externes au sein de la maison commune ressemble beaucoup à un grand « fouillis » où s'accumule une multitude d'objets, de substances et de personnes. C'est lorsque l'accumulation devient extrême et les juxtapositions plus nombreuses que les convives crient qu'ils sont heureux et que les leaders les appellent à l'être encore plus.

Dans les discours des leaders, le thème de la célébration de l'abondance revient régulièrement : une fête ne peut être réussie que s'il y a abondance de bière, de convives joyeux et multitude de mouvements, de chants et de musique jouée tant par les participants que sur des stéréos avec amplificateurs. Le mouvement entre distribution et régurgitation de la bière, entre danseurs et chanteurs, est permanent. Ce mouvement concentrique et l'accumulation visible traduisent ainsi la capacité des leaders à pouvoir mobiliser autant de personnes et à organiser une telle exposition de biens, ce qui renforce la diffusion de leur influence au niveau régional. Dans *The fame of Gawa*, Munn (1986) a insisté sur l'importance de l'exposition d'abondance de nourriture qui, lors de célébrations collectives sur l'île de Gawa, indique la générosité et l'étendue des ramifications sociales de l'hôte. De manière similaire, à Tëpu, grâce à leurs injonctions invitant les convives à boire et à être heureux, les leaders – hôtes de cette fête – peuvent renforcer la diffusion de leur influence au niveau de la région, par la redistribution de grandes quantités de bière.

Cependant, en produisant de la bière de manioc, les femmes représentent aussi un groupe social qui tire parti d'une telle abondance car, en distribuant leur bière de manioc, elles distribuent une partie d'elles-mêmes. Le fait de mobiliser des personnes en masse et de les nourrir revient donc à les contrôler, ce qui s'exprime bien dans le concept de *nurture*. Plutôt que de se référer à une transaction au sein d'un système de réciprocité, le concept de *nurture* est l'expression ambiguë, mais visible, du contrôle féminin qui prend forme dans la bière de manioc elle-même. Les femmes deviennent, en quelque sorte, une extension de la maisonnée uxori locale et « absorbent » la communauté d'affins résidentiels dans son intégralité. Le positionnement stratégique de la bière de manioc au centre de la maison commune, où les danseurs revenant de la chasse convergent en formations concentriques, illustre l'attraction de l'influence des hommes vers le centre. Une fois que les femmes ont cuisiné le gibier rapporté de la chasse collective, les hommes deviennent des êtres domestiqués, emprisonnés au sein de la maison commune. Ils restent assis passivement, alors que les femmes debout les alimentent à la ronde avec des aliments pour enfants : de la canne à sucre, des bonbons

et du pop corn, placé directement dans la bouche des hommes par des femmes maternelles, mais autoritaires. Cet épisode de domestication régressive est poussé à l'extrême lorsque les femmes, mettant leurs poitrines à nu, s'exposent devant les convives de manière autoritaire, appelant leurs enfants à venir se nourrir de leur lait. Par l'entremise de cette alimentation régressive, les convives, leaders inclus, deviennent des enfants aux mains des femmes transformées en hôtes puissants domestiquant non pas de manière douce et sociable, mais sur un mode guerrier ²⁴. Ainsi, lors de ces fêtes collectives, les femmes utilisent autant la bière de manioc que des aliments pour enfants, pour attirer et domestiquer les hommes. La bière représente un outil féminin d'appropriation, démontrant que les influences externes qui sont si importantes pour la reproduction interne ne sont pas uniquement ramenées par les hommes à l'intérieur du village, mais que les femmes les attirent, elles aussi, de manière active.

CONCLUSION

Dans cet article, j'ai essayé de mettre au jour certaines caractéristiques des célébrations collectives tirio dans leur cadre contemporain de sédentarisation à grande échelle et à long terme, de simplification et de concentration rituelles et d'échanges accrus avec l'altérité distante. En me concentrant sur le corps et la fusion des substances, il a été possible de décrire certains procédés-clés de ces fêtes : à savoir, le soin régressif (ou *nurture*) et les transformations corporelles. Après avoir présenté le processus de sédentarisation du point de vue tirio – c'est-à-dire, comme une transformation sociale de pacification, changeant un état social précédant marqué par la guerre et l'instabilité chamanique du corps –, je me suis tournée vers les substances et les états corporels qui caractérisent les fêtes. J'ai mis en avant l'existence des états individuels et d'un état social qui sont nécessaires à la création d'une consubstantialité temporaire et qui sont à la fois des préalables et des conséquences de la consommation de la bière de manioc. La commensalité élargie provoque un état de contentement social qui permet la fusion temporaire avec des affins éloignés.

La discussion a ensuite débouché sur une analyse de l'idée de transformation corporelle et de la moralité ascétique sous-jacente aux changements physiques favorisés par un traitement du corps unique pendant ces fêtes. Le comportement en apparence excessif, propre aux fêtes au cours desquelles de grandes quantités de bière de manioc sont consommées, peut être considéré comme une forme de purification ascétique du corps individuel par la régurgitation à répétition et l'abstinence de « vraies nourritures » sur une période prolongée. Cela est particulièrement le cas des jeunes gens qui, au cours de ces célébrations, se voient rappeler à leurs devoirs dans la vie de tous les jours. Cette dimension du renforcement des corps se retrouve également dans la transformation des corps à des

fins burlesques. Les transformations burlesques, fondées sur une imitation comique de l'altérité, permettent d'absorber celle-ci, de la contrôler sans coercition, tout en mettant en garde contre les comportements qui vont à l'encontre d'une moralité conventionnelle *tirio*. L'étude de ces transformations m'a conduite à considérer de plus près les relations entre intérieur et extérieur, du point de vue du transfert des objets et des personnes. C'est alors que j'ai introduit le concept de *nurture* comme forme de contrôle exercé sur un groupe de personnes données. Tous ces points ramènent à l'idée centrale de cet article. Les célébrations collectives peuvent être considérées comme des stratégies de socialisation qui, dans un contexte liminal temporaire, caractérisé par un comportement excessif et un langage du contrôle, crée une domestication de l'altérité afin de régénérer la socialité *tirio* de l'intérieur. Bien que ce principe fondamental soit commun à l'anthropologie de l'Amazonie en général, il est important que de telles études, menées aujourd'hui, tiennent compte du contexte actuel dans lequel ces populations vivent, afin de combiner l'analyse des principes théoriques avec celle du changement historique et des transformations sociales. *

* Manuscrit reçu en janvier 2008, accepté pour publication en septembre 2008.

NOTES

Le matériel ethnographique présenté dans cet article est fondé sur 18 mois de terrain parmi les *Tirio*, *Wayana* et *Akuriyo* du Surinam et de Guyane française (2003-2005), financé par le UK Economic and Social Research Council, The Gates Cambridge Trust, Trinity College (Cambridge) et The Wyse Fund. Une première version de cet article a été présentée au séminaire d'anthropologie américaniste (Paris, décembre 2007). Ce texte a bénéficié des lectures et suggestions de Marc Brightman, Stephen Hugh-Jones, Oïara Bonilla (qui a également révisé le résumé en espagnol), ainsi que des commentaires des lecteurs anonymes du *Journal de la Société des Américanistes* de Paris.

1. L'exonyme *Tirio* correspond à *Trio* en anglais et hollandais et à *Tiriyó* en portugais ; il est utilisé pour se référer à une population qui parle une langue caribb commune (*tarëno ijomi*). C'est en tant que *Tirio* que ceux-ci s'identifient vis-à-vis du monde extérieur ; en interne, ils expriment cependant également des appartenances en fonction de leur lieu de résidence (les différences entre villages par exemple sont marquées) et de leur appartenance à des sous-groupes historiques qui jouent de manière circonstancielle un rôle dans leur identité au quotidien (cela en terme de filiation et non de descendance). Les *Tirio* représentent approximativement 2 500 personnes et vivent des deux côtés de la frontière surinamo-brésilienne (Gallois et Grupioni 2003, pp. 10-13). Certains d'entre eux résident dans les villages *wayana* et *apalai* de Guyane française.

2. Voir à ce propos l'analyse de Vilaça (2002b) sur le rapport à l'altérité lors des célébrations *wari'*.

3. Pour la partie des Guyanes, voir Ahlbrink 1956 ; Coudreau 1893 ; Crevaux 1879, 1993 [1887] ; Fock 1963 ; Harris 1928 ; Koelewijn et Rivière 1987 ; Lorimer 1994 ; Rivière 1981.

4. Cet article a pour objectif d'établir une argumentation sur le rapport entre production et consommation collectives de bière de manioc et le processus de sédentarisation que vivent à l'heure actuelle les *Tirio*. Pour plus de détails sur les diverses formes de bière produites et de modalités de consommation, voir Grotti 2007.

5. Une analogie entre corps humain et corps social en temps de fête a été notée ailleurs dans la région des Guyanes, notamment chez les *Panare* (Henley 2001).

6. J'utilise les deux concepts « socialité » et « sociabilité » en suivant Vilaça (2002a, p. 362) qui, elle-même, se réfère à Strathern (1999). De manière générale, dans la littérature anthropologique, l'étude de la socialité est souvent associée à la sous-catégorie de sociabilité, qui fait référence à la sphère sociale dans laquelle un idéal de consubstantialité est produit et préservé.

7. Divers types d'analyses peuvent se retrouver à différents moments de l'anthropologie amazoniste ; ainsi l'étude de la production et de la consommation de la bière de manioc barasana chez C. Hugh-Jones (1979) s'inscrit délibérément dans le « présent ethnographique » elle doit autant à l'influence structuraliste de l'époque qu'au désir de l'auteur de rendre compte d'une culture qu'elle croyait voir disparaître sous ses yeux. Plus récemment, S. Hugh-Jones (1993) a ouvert de nouvelles pistes dans l'analyse des catégories de consommation, dont la bière fait partie intégrante, reposant cependant sur une classification par trop systématique entre aliments et non-aliments qui ne prend pas en compte les diverses modalités de production, consommation et techniques du corps relatives à chaque substance. L'étude de Sztutman (2000) qui opte pour une juste approche méthodologique se concentrant sur les relations sociales en jeu lors des célébrations collectives ne tente pas d'apporter de définition critique du concept de « réseaux sociaux » usité. Finalement la collecte d'articles dirigée par Erikson (2006), bien que regorgeant de détails ethnographiques, demeure à un niveau d'analyse descriptif et, par ailleurs, ne mentionne pas les formes de consommations nouvelles, ni les transformations sociales récentes.

8. Dans des domaines différents, bien que toujours dans les Guyanes, de récentes tentatives de combiner réflexion théorique et transformations sociales se retrouvent chez Freire (2002) et Kelly Luciani (2003). De manière plus générale, en Amazonie, Bonilla (2005), Brightman (2007), High (2006) et Gow (2001) abordent la thématique du rapport entre continuité et changement. Une telle tendance se retrouve également dans d'autres régions « traditionnelles » de l'anthropologie classique, telles que la Mélanésie (Leach 2003) et la Sibérie (Ulturgasheva 2005).

9. Il s'agit du principe qui a été observé notamment dans le domaine de l'ethnomusicologie par Beudet (1997) et Salivas (2002). Ces auteurs l'ont qualifié respectivement d'hétérophonie et d'esthétique de l'hétérogène. Hurault (1968) avait également observé une telle juxtaposition entre continuité et improvisation. Je soutiens que ce principe d'hétérophonie peut être conçu de manière plus large et englober les musiques venant de l'extérieur et, au-delà de la sphère musicale, les manifestations sociales au sens large : les danses, les ornements corporels, les personnifications (Grotti 2007). Une telle tendance à attirer l'extérieur (même celui, distant, du monde urbain) vers l'intérieur afin de régénérer celui-ci est une caractéristique commune aux populations amérindiennes du plateau des Guyanes (Henley 2001 ; Howard 2001 ; Rivière 1969, 1984).

10. Ils sont connus comme *kapitein* au Surinam.

11. Voir en particulier Freire (2002) pour une description similaire de la configuration contemporaine des villages piaroa.

12. Il va sans dire qu'au cours de mon terrain, une telle construction narrative, opposant un passé marqué par l'isolement, la vie en forêt et les attaques chamaniques, et un présent caractérisé par le contact avec autrui, la vie au bord des fleuves et la conversion au christianisme, était régulièrement contredite par les actions de mes interlocuteurs tirio. Ces derniers regorgeaient d'anecdotes, de rumeurs et de suspicions d'empoisonnements, de vols ou encore d'attaques nocturnes entre affins. Plus qu'une modification des relations sociales qui demeurent, à mes yeux, inchangées, je considère qu'il s'agit d'un changement de certaines pratiques du corps humain et social ; ces pratiques représentant les éléments d'un discours plus générique, adressé notamment aux non-Amérindiens, à propos d'une transformation historique commune aux Tirio.

13. Un écart significatif demeure cependant entre les discours généralisants de mes interlocuteurs tirio et wayana, d'une part, et les pratiques quotidiennes ainsi que les témoignages historiques, d'autre part. L'action évangéliste dans les villages tirio du sud du Surinam fut marquée par un objectif de construction d'une société nouvelle d'où devrait être éradiquée toute pratique à caractère rituel (chants, danses, chamanisme) ou liée à une apparence d'excès, les fêtes de bière en premier lieu (Dowdy 1963 ; Anonyme 1968 ; Friel 1971 ; Koelewijn, communication personnelle 2004). Cette focalisation sur les

pratiques fut particulièrement effective au cours des premières décennies de sédentarisation. Ces années furent également une période marquée par une forte chute démographique et un regroupement hâtif des survivants aux maladies infectieuses autour des postes de santé missionnaires, de sorte que les années 1960 et 1970 virent les Tirio abandonner la production et consommation de bière de manioc. Ainsi, Rivière (1969 ; communication personnelle 2005), au cours de son terrain, n'observa pas de fête de bière, car cette boisson n'était plus produite ni consommée. Ce n'est qu'avec la reprise démographique des années 1980 et le départ des missionnaires résidents pour cause de guerre civile que les Tirio se sont remis à produire de la bière de manioc et à organiser de grandes fêtes. Des diverses pratiques qui avaient été abandonnées – telles que les séances de guérison chamaniques sur la place du village, l'initiation et le confinement des jeunes gens et la couvade –, la production et consommation de boissons fermentées sont celles qui ont bénéficié le plus d'un regain d'intérêt et de réinvention. Pour plus d'informations ethnographiques, voir Grotti (2007).

14. Le terme *tênisen* est utilisé de manière générique, notamment pour se référer à la bière de manioc consommée lors de fêtes collectives, alors qu'au quotidien dans le cadre d'une consommation modérée entre parents le terme *jokī* (boisson, mais aussi lait maternel) est utilisé, notamment lorsque la bière, alors peu fermentée, est offerte : *jokī se wae ?* veux-tu de la boisson ? (Grotti 2007).

15. Alors que la consommation de tabac ou de préparations à base de plantes n'altère pas l'expression des relations sociales fondées sur la terminologie de parenté, la « teknonymie » et l'évitement des affins (notamment époux potentiels comme MBD et FZS), l'absorption collective de bière de manioc entraîne une modification des relations sociales caractérisées par une communication directe entre les affins et par des formations sociales établies à partir du genre et/ou de l'âge.

16. *Poku* est utilisé en tirio pour désigner la musique des Noirs Marrons et, de manière générale, la musique non amérindienne.

17. Par exemple, Gow (2001) sur les Piro ou Seeger (1987) sur les Suyá bien que, dans ce dernier cas, les célébrations collectives se fassent sans consommation de boisson fermentée.

18. De telles transformations rappellent les descriptions des personnifications burlesques *pawana* décrites par Howard (2001) chez les Waiwai.

19. Rival explique comment, lors de ces grandes fêtes, des femmes de maisons distantes (des affins) qui, dans la vie de tous les jours, se seraient bien gardées d'approcher cet auteur, se montraient soudainement familières et affectives avec elle et l'emmenaient danser dans de grandes formations de femmes provenant de maisons diverses.

20. Sur une comparaison analytique du genre en Amazonie et en Mélanésie, voir Gregor et Tuzin (2001).

21. Comme la viande ou le poisson, bouillis dans du jus de manioc avec des piments, mangés avec des galettes de manioc.

22. Comme c'est le cas ailleurs en Amazonie, par exemple chez les Cashinahua (McCallum 2001).

23. De telles mises à mort rituelles d'animaux sont présentes ailleurs en Amazonie (Erikson communication personnelle 2008 ; Daillant communication personnelle 2008) et sont de même pratiquées par les Tirio du côté brésilien (Grupioni communication personnelle 2006). Cependant, pour ce qui est du cas tirio, il semble s'agir d'un phénomène récent ou qui, du moins, n'avait pas été observé au cours des années 1960 et 1970 (Rivière communication personnelle 2007).

24. Viveiros de Castro (1992) décrit un processus similaire au cours des fêtes araweté : la bière est faite de manioc mâché, tout comme la nourriture est pré-mâchée pour les enfants.

BIBLIOGRAPHIE

AHLBRINK Willem

1956 « Op zoek naar de Indianen », *Medeling* 52, Koninklijk Instituut voor de Tropen Amsterdam.

Anonyme

1968 *Report on the second contact with the Akurio (Wama) stone-axe tribe, Surinam, September 1968* [manuscrit].

BARBOSA Gabriel Coutinho

2002 *Formas de intercâmbio, circulação de bens e a (re)produção das redes de relações Aparai e Wayana*, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BEAUDET Jean-Michel

1997 *Souffles d'Amazonie. Les orchestres tule des Wayãpi*, Société d'ethnologie, Nanterre.

BONILLA Oiara

2005 « O bom patrão e o inimigo voraz. Predação e comércio na cosmologia paumari », *Mana*, 11 (1), pp. 41-66.

BRIGHTMAN Marc

2007 *Amerindian leadership in Guianese Amazonia*, Ph.D., Cambridge University, Cambridge.

CHAPUIS Jean et Hervé RIVIÈRE (éds)

2003 *Wayana eitoponpë. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*, Ibis Rouge, Guyane.

CONLEY Joseph

2000 *Drumbeats that changed the world. A history of the regions beyond missionary union and the West Indies mission*, William Cavey Library, Pasadena.

COUDREAU Henri

1893 *Chez nos Indiens. Quatre années dans la Guyane française (1887-1891)*, Hachette, Paris.

CREVAUX Jules

1879 « Voyage d'exploration dans l'intérieur des Guyanes », *Le tour du monde*, 37, pp. 337-416.

1993 *Le mendiant de l'Eldorado. De Cayenne aux Andes 1876-1879*, Phébus, Paris [1887].

DAVY Damien

2007 « *Vannerie et vanniers* ». *Approche ethnologique d'une activité artisanale en Guyane*, thèse de doctorat, Université d'Orléans, Orléans.

DOWDY Homer

1963 *Christ's witch doctor. From savage sorcerer to jungle missionary*, Hodder, Londres.

ERIKSON Philippe (éd.)

2006 *La pirogue ivre. Bières traditionnelles en Amazonie*, Musée de la Brasserie de Saint-Nicolas-de-Port, Saint-Nicolas-de-Port.

- FOCK Niels
1963 *Waiwai. Religion and society of an Amazonian tribe*, National Museum, Copenhagen.
- FREIRE German
2002 *The Piaroa. Environment and society in transition*, Ph.D., Oxford University, Oxford.
- FRIKEL Protasio
1971 *Dez anos de aculturação tiriýó, 1960-70. Mudanças e problemas*, Publicações avulsas do Museu Goeldi, 16, Belém.
- GALLOIS Dominique Tilkin et Denise FAJARDO GRUPIONI (éds)
2003 *Povos indígenas no Amapá e Norte do Pará. Quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam?* Iepé, São Paulo.
- GOW Peter
2001 *An Amazonian myth and its history*, Oxford University Press, Oxford.
- GREGOR Thomas et Donald TUZIN (éds)
2001 *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*, University of California Press, Berkeley.
- GROTTI Vanessa Elisa
2007 *Nurturing the Other. Wellbeing, social body and transformability in northeastern Amazonia*, Ph.D., Cambridge University, Cambridge.
- HARRIS Charles (éd.)
1928 *A relation of a voyage to Guiana by Robert Harcourt 1613. With Purcha's transcript of a report made at Harcourt's instance on the Marrawini district*, Hakluyt Society, Londres.
- HENLEY Paul
2001 « Inside and out : alterity and the ceremonial construction of the person in the Guianas », in Laura Rival et Neil Whitehead (éds), *Beyond the visible and the material : the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, Oxford University Press, Oxford, pp. 197-220.
- HIGH Casey
2006 *From enemies to affines. Conflict and community among the Huaorani of Amazonian Ecuador*, Ph.D., London School of Economics, Londres.
- HOWARD Catherine
2001 *Wrought identities. The Waiwai expeditions in search of the « unseen tribes » of Northern Amazonia*, Ph.D., University of Chicago, Chicago.
- HUGH-JONES Christine
1979 *From the milk river. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HUGH-JONES Stephen
1993 « "Food" and "drugs" in Northwest Amazonia », in Annette Hladik, Claude Hladik, Olga Linares et Hélène Pagezy (éds), *Tropical forests, people*

- and food. *Biocultural interactions and applications to development*, Parthenon Publishing, Man and the Biosphere Series 13, Carnforth, pp. 533-548.
- 1995 « Inside-out and back-to-front : the androgynous house in Northwest Amazonia », in Janet Carsten et Stephen Hugh-Jones (éds), *About the house. Lévi-Strauss and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 226-252.
- HURAUULT Jean
- 1968 *Les Indiens Wayana de la Guyane française. Structure sociale et coutume familiale*, ORSTOM, Paris.
- KELLY LUCIANI José Antonio
- 2003 *Relations within the health system among the Yanomami in the upper Orinoco*, Venezuela, Ph.D., Cambridge University, Cambridge.
- KOELEWIJN Cees et Peter RIVIÈRE
- 1987 *Oral literature of the Trio Indians of Suriname*, Foris, Dordrecht.
- LEACH James
- 2003 *Creative land. Place and procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*, Berghahn Books, Oxford.
- LORIMER Joyce
- 1994 « The reluctant go-between. John Ley's survey of aboriginal settlement on the Guyana », in Cecil Clough et Paul Hair (éds), *The European outthrust and encounter. The first phase c.1400-c.1700*, Liverpool University Press, Liverpool, pp. 191-223.
- MCCALLUM Cecilia
- 2001 *Gender and sociality in Amazonia. How real people are made*, Berghahn, Oxford.
- MUNN Nancy
- 1986 *The fame of Gawa. A symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*, Duke University Press, Londres.
- RIVAL Laura
- 2002 *Trekking through history. The Huaorani of Amazonian Ecuador*, Columbia University Press, New York.
- RIVIÈRE Peter
- 1969 *Marriage among the Trio. A principle of social organisation*, Oxford University Press, Oxford.
- 1981 « "The wages of sin is death". Some aspects of the evangelisation among the Trio Indians », *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 12, pp. 1-13.
- 1984 *Individual and society in Guiana. A comparative study of Amerindian social organisation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2000 « "The more we are together..." », in Joanna Overing et Alan Passes (éds), *The anthropology of love and anger. The aesthetics of conviviality in native Amazonia*, Routledge, Londres, pp. 252-267.

SALIVAS Pierre

- 2002 *Musiques jivaro. Une esthétique de l'hétérogène*, thèse de doctorat, Université de Paris 8, Saint-Denis.

SEEGER Anthony

- 1987 *Why Suyá sing. A musical anthropology of an Amazonian people*, Cambridge University Press, Cambridge.

STRATHERN Marilyn

- 1999 « No limite de uma certa linguagem », *Mana*, 5 (2), pp. 157-175.

SZTUTMAN Renato

- 2000 *Caxiri. A celebração da alteridade*, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ULTURGASHEVA Olga

- 2005 « Ideas of the future among young Eveny in the Republic of Sakha (Yakutia) », in François Trudel (éd.), *Building capacity in Arctic societies. Dynamics and shifting perspectives*, CIÉRA, Québec, pp. 303-313.

VILAÇA Aparecida

- 2002a « Making kin out of others in Amazonia », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8, pp. 347-365.
2002b « Mission et conversion chez les Warí. Entre protestantisme et catholicisme », *L'Homme*, 164, pp. 57-80.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1992 *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*, University of Chicago Press, Chicago.