

Colóquio
Guiana Ameríndia
História e Etnologia
Belém, 31 de outubro a 2 de novembro de 2006
Organizadores: NHII-USP/EREA-CNRS/MPEG

MISE EN SCENE DU POLITIQUE.
LE RITUEL EPEKOTONO CHEZ LES KALI'NA DE GUYANE.

Gérard COLLOMB. Anthropologue. CNRS/Paris

« L'erreur de l'historicisme c'est de croire qu'il n'y a pas de formes simplement du fait que les formes existent dans l'histoire... »

La formule que C. Fausto (2006) appliquait à la guerre et à la prédation prend une valeur générale appliquée aux sociétés indigènes des Guyanes, qui connaissent aujourd'hui une accélération du rythme de leur entrée dans les ensembles nationaux et dans les nouveaux réseaux de la modernité globale, économique et politique. Le constat de ce changement est banal, et cette situation représente désormais l'environnement dans lequel nous devons les aborder. En retour, l'histoire que vivent aujourd'hui un grand nombre de ces sociétés soulève la question des processus par lesquels elles peuvent, dans ce contexte, continuer à dégager un espace social et politique propre, favorable à leur reproduction en tant que *collectif*.

Parmi ces processus, la littérature ethnographique a souligné l'importance dans les Guyanes - et plus largement dans l'ensemble des basses-terres - des grandes cérémonies collectives qui circulent dans l'espace social, rassemblant périodiquement les populations autour de la consommation de bière de manioc. Les occasions pouvant donner matière à l'organisation d'une grande « fête à casili » sont nombreuses, elles peuvent prendre des formes diverses, mais elles participent d'une même grammaire sociale. Placées au point d'articulation des groupes invitants et des groupes extérieurs, dans la tension entre point focal et réseaux, elles sont, une manière de construire à la fois l'individu et le corps social à travers la relation que l'on établit avec l'autre et avec la catégorie de l'altérité¹.

Mais ces « fêtes », ces « danse festivals », ne sont pas seulement selon l'expression de P. Riviere (1969) « an institutionalized way of bringing the

¹ Pour les Guyanes, voir notamment Riviere, 1969 ; Howard 2000 ; Henley 1982, 2001 ; Tassinari 2003.

outside inside », elles représentent aussi des moments importants où le groupe se pense comme un collectif, où il réaffirme une identité partagée, où se marquent également les transformations qui le travaillent. En ce sens, elles forment des espaces proprement *politiques*, non pas en ce qu'elles seraient le lieu d'un investissement de pouvoir, mais parce qu'elles sont des espace d'institution d'une forme sociale particulière, à laquelle elles confèrent une légitimité chaque fois réaffirmée.

C'est sous cet angle de la production d'une identité collective et de l'institution d'un espace politique, que ce papier voudrait examiner la grande fête du lever de deuil - *Epekotono* - organisée chez les Kali'na orientaux de Guyane française et de l'est du Suriname, établis de longue date dans les régions littorales où s'est développée la colonie.

Les relations d'échange ou les relations guerrières qu'ils avaient maintenues avec les populations du sud des Guyanes (Wayana, Trio notamment...) se sont interrompues depuis au moins le milieu du 19^e siècle, alors que de nouveaux liens se tissaient avec les populations coloniales, Noirs marrons, Créoles, Européens².

En Guyane française, à partir des années 1960, l'Etat a procédé au regroupement des familles en gros villages installés à proximité des bourgs créoles, et organisé la scolarisation généralisée des enfants ; dans le même temps, les kali'na sont entrés progressivement dans une économie largement monétarisée, notamment avec l'accès d'une partie des hommes à des activités salariés, alors même que les familles allaient bénéficier des aides sociales associées à une citoyenneté française qu'ils ont acquise à la même époque. Enfin, les dernières décennies ont aussi amené des transformations du paysage institutionnel politique dans lequel les Kali'na sont insérés, leur donnant une représentation politique un peu plus forte dans les conseils municipaux ou au Conseil régional, et amenant à la création en 1989, sur une base ethnique, de la commune d'Awala-Yalimapo³.

La cérémonie du lever du deuil

Comme les autres société amazoniennes, les Kali'na ont le sens et le goût de la « fête », dans laquelle ils voient un moment privilégié de rassemblement communautaire et l'occasion de donner libre court à une sociabilité stimulée par la consommation d'alcool. La grande cérémonie venant mettre fin au deuil d'une famille, *Epekotono*, représente la fête collective la plus importante à leurs yeux, qui circule entre les familles, au gré des disparitions. Attendue, annoncée plusieurs mois à l'avance, largement commentée, elle attire de nombreuses

² Leur participation aux réseaux d'échanges amérindiens a été rendue difficile voire impossible par l'installation des Noirs marrons Ndjuka et Aluku, et se limitent désormais aux relations entre villages kali'na du Suriname et de Guyane.

³ Chalifoux, 1992 ; Collomb 1997.

personnes venues de différents villages, seule occasion aujourd'hui de tels rassemblements dans les villages kali'na.

Epekotono se déroule au long de deux à trois journées, se prolongeant comme il est habituel tant que toute la boisson n'a pas été consommée. Mais les temps forts prennent place dans la première nuit, au cours de laquelle musique et danse accompagnent et ponctuent les différents moments : chants improvisés rythmés au hochet de danse *kalawasi* par les femmes qui pleurent le disparu, chants au gros tambour *sanpula* par les hommes, qui invitent à la danse⁴.

C'est d'abord un *rituel*, qui participe des grands rites de passage structurant le cycle de la vie individuelle kali'na. Saisi dans cette dimension, il a pour objet d'intervenir sur les personnes endeuillées, selon un dispositif de « construction des personnes » commun à l'ensemble amazonien dont P. Henley (2001) rappelle qu'il requiert l'intervention de participants placés dans une relation d'altérité avec la famille qui organise la cérémonie. Plus généralement, le déroulement tout entier d'*Epekotono* se construit autour d'une composition symbolique complexe qui renvoie tant à une lecture chamanique du monde qu'à des apports chrétiens depuis longtemps intégrés à la pensée religieuse kali'na⁵.

Mais nous voulons insister ici sur l'autre dimension de la cérémonie d'*Epekotono*, sa place dans la vie sociale kali'na comme un moment privilégié où se met en scène la société, où les personnes rassemblées produisent de l'identité collective et oeuvrent à la formation d'un espace politique.

Un espace privé

La décision d'organiser la cérémonie est prise par les proches du défunt, le plus souvent liés à lui par des liens de filiation, ou par l'appartenance à une même fratrie. Parmi eux, un certain nombre se portent volontaires pour représenter la famille en deuil en étant directement impliqués comme acteurs de la cérémonie le jour venu : ce sont ces personnes (les *epekotosan*) qui marqueront le retour à une vie sociale libérée du deuil par un bain à la rivière, et par leur participation aux danses du matin après avoir été parées et habillées de costumes de fête.

La préparation d'*Epekotono* demande plusieurs mois, voire une année : il faut planter de nouveaux abattis en prévision de la fabrication de la bière de manioc, construire un grand carbet (*tapii*), fabriquer les costumes, les tambours, les bancs cérémoniels et les céramiques destinées à la préparation et à la consommation du *casili*. Le travail est conduit dans le cadre de la famille étendue, qui forme le groupement résidentiel (*ema'topo* - le *settlement* de P.

⁴ Beaudet, 1999.

⁵ Collomb, 2000.

Riviere) et qui reste l'unité sociale la plus importante, même dans les gros villages qui rassemblent aujourd'hui plusieurs familles. La plus grande partie des tâches sont réalisées selon les modes ordinaires d'organisation du travail, à l'intérieur des familles nucléaires ou entre plusieurs membres de la famille étendue, ou si nécessaire en mettant en œuvre les interactions qui sont ordinairement engagées dans les opérations de travail collectif (*mosilo*) entre les différentes unités familiales du village.

Toute la préparation et le déroulement d'*Epekotono* s'organisent ainsi autour de ce point focal que représente la famille étendue. Celui qui prend l'initiative de l'organisation de la « fête », et qui en sera le responsable, est la plupart du temps un homme en position d'exercer une influence sur les autres membres du groupe familial local - un *iopoto*, « un « chef » selon le modèle amazonien. La réussite de la cérémonie est donc dans une large mesure dépendante de la capacité de cet « homme éminent » à mobiliser et à entraîner sa clientèle : « c'est à cela qu'on voit si la famille est soudée, si elle est capable d'organiser un bel *Epekotono* » disent les Kali'na.

Le jour venu, la famille doit pouvoir distribuer suffisamment de *casili*, mais elle doit également avoir acheté en grandes quantités diverses boissons (bière, rhum, alcools divers mais aussi boissons non alcoolisées) qui ne doivent pas manquer. Elle doit aussi avoir eu la capacité d'attirer les meilleurs chanteurs et chanteuses, qui sauront entraîner les gens à la danse et qui les inciteront à veiller toute la nuit, indice d'une « fête » réussie : le départ silencieux d'une partie des participants au milieu de la nuit lors de certaines fêtes est un signe qui ne trompe pas...

Epekotono est ainsi pour la « famille » qui l'organise l'occasion de réaffirmer le rang qu'elle prétend occuper, et de vérifier les hiérarchies sociales subtiles qui existent en arrière-plan entre les différents groupes familiaux. Tout au long de la nuit et de la matinée, la manière dont la cérémonie a été préparée, le bon enchaînement de ses différents temps, la rigueur dans l'exécution des rituels, sont livrés à l'évaluation des regards extérieurs et aux commentaires : une image de soi et de son groupe familial se dégage ainsi de cette capacité à conduire un « bel *epekotono* », une image formée et évaluée dans le miroir des autres.

La formation d'un *espace public*

Si la décision d'organiser *Epekotono* et sa préparation étaient l'affaire d'un groupe de parenté local, le déroulement de la « fête » va ouvrir progressivement sur un autre niveau de l'organisation sociale kali'na. Cet autre espace social prend forme, tout d'abord, par la constitution de l'assistance à la cérémonie : plusieurs semaines avant la date fixée, on a invité formellement des familles de différents villages ; mais, plus généralement, il est admis que tous les Kali'na, de quelque village qu'il soient, sont les bienvenus et peuvent participer. En

contraste, la présence de non kali'na - Créoles, Européens - venus en curieux ou parfois en amis, fait l'objet d'un traitement différent : elle est tolérée, mais la « fête » leur restera en grande partie opaque, par un usage exclusif de la langue kali'na dans le public et par une forte réticence à commenter pour le visiteur les différents moments de la cérémonie.

Un marqueur important de cette transformation intervient lorsque sont prononcés les deux discours qui doivent ouvrir la soirée. Le premier est celui du « responsable » de la cérémonie, qui évoque devant l'assistance le deuil porté par la famille ; c'est un discours qui se place dans le registre de l'émotion, et qui ressortit encore à la sphère privée. L'autre est celui du « Capitaine » du village, très attendu par les participants ; son contenu ne présente guère de variations d'une cérémonie à l'autre, et pour les Kali'na présents il est parfaitement prévisible. C'est un énoncé performatif qui développe classiquement deux thèmes : celui de la concorde nécessaire entre tous les participants (« Que la soirée se déroule bien, amusez-vous sans débordements et sans bagarres ») et celui d'une identité culturelle partagée (« Nous devons respecter nos traditions kali'na »).

Dans son discours, le Capitaine s'exprime au nom de l'ensemble des groupes familiaux du village, au nom des tous les Kalina rassemblés, et il contribue ainsi à dessiner les contours d'un nouvel espace collectif. Cet espace s'inscrit dans le lieu de la cérémonie par un certain nombre d'aménagements : pour accueillir les nombreux participants on a disposé des bancs tout autour de la scène que constitue le carbet abritant les aires de chant, et on a dressé la « table officielle » où s'installeront le Capitaine, parfois un invité de marque, ainsi que les hommes qui comptent dans le tissu des villages - chefs de famille respectés et chamanes.

Progressivement, la cérémonie va échapper à ses organisateurs pour être complètement investie par l'assistance, et jusqu'au petit matin et plus encore tout au long de la journée qui suit, *Epekotono* deviendra une scène sur laquelle chacun est tout à la fois public et acteur. Chaque personne peut participer au rituel, notamment en s'engageant dans les danses, mais elle est dans le même temps - et avant tout - immergée dans cette sociabilité généralisée libérée par l'abondance d'alcool qui est le caractère marquant de ces fêtes, se livrant à un jeu croisé de commentaires et de jugements⁶, échangeant la plaisanterie et contant ses histoires.

Alors qu'à son ouverture, *Epekotono* n'était qu'un *espace privé* à l'intérieur duquel se vivait un deuil familial, la cérémonie s'est ainsi progressivement transformée. Elle ouvre un *espace public*, dans lequel sont rassemblés

⁶ Dans les chants qu'elles improvisent en mémoire du défunt, les chanteuses sauront également, le cas échéant, exprimer publiquement un sentiment partagé par l'assistance, manifester une réprobation ou porter une accusation.

potentiellement « tous les Kali'na », la famille du lieu et les familles venues de l'extérieur, le soi et l'autre.

Cette notion d'*espace public* est aujourd'hui classique en anthropologie politique⁷, mais l'élaboration historique qu'en a fait J. Habermas semble en restreindre le champ d'application aux sociétés occidentales. Il est plus intéressant, dans la perspective ici esquissée, de s'appuyer sur une généralisation du concept, telle que la propose le philosophe Etienne Tassin : l'espace public, écrit-il, c'est « *le lieu institué d'un vivre ensemble qui lie la pluralité des communautés particulières, qui fait accéder les mondes vécus à une visibilité politique et qui, maintenant les lieux communs dans leurs intervalles et leurs connexions, donne existence à un monde commun* »⁸.

Le monde social kali'na ne rassemble pas ces « communautés particulières » qu'évoque l'auteur en référence aux ensembles nationaux, mais il ressortit tout de même à un même modèle de construction sociale. Il est composé d'une diversité de groupes résidentiels dont P. Riviere a montré qu'ils *se pensent* comme singuliers et autonomes⁹, et qui doivent, pour cesser de n'être que ce qu'ils sont, s'articuler entre eux et former un monde commun.

L'espace public qu'ouvre *Epekotonon*, qui permet à cette articulation de se réaliser, constitue à la fois un des lieux - mais un lieu majeur - de légitimation d'un *politique* kali'na, et une des scènes sur lesquelles il se donne à voir. Et c'est ce *politique* qui sera en action, selon un même schéma structurel de type segmentaire, lorsque la société kali'na sera amenée à mettre en oeuvre des « pratiques d'assemblée »¹⁰, réunissant par exemple les chefs de famille (*ie.* les *iopoto* des différents groupes résidentiels) pour délibérer sur une décision collective à prendre.

Une *communitas*

Au bout du compte, ce qu'évoquent les participants au lendemain d'une fête telle qu'*Epekotono* n'a souvent que peu à voir avec ce que représente cette cérémonie qui marque la fin du deuil porté par une famille. Ce que l'on a vécu pendant la « fête » peut s'exprimer à travers une formule simple : « C'était bien ! », qui dit avant tout le plaisir que l'on y a pris.

C'est-à-dire le plaisir de voir célébrées et mises en oeuvre sur la scène d'*Epekotono*, dans un espace et dans un temps ritualisés et institutionnalisés, les

⁷ Habermas, 1997.

⁸ Tassin, 1991. L'idée est la même chez le sociologue Louis Quéré quand il construit cette notion d'espace public comme « *un dispositif symbolique d'institution de l'espace social et du lien social* » (Quéré, 1995).

⁹ Riviere, 1984.

¹⁰ Détienne, 2003.

valeurs de la société kali'na : valeurs du partage qui s'inscrivent dans la consommation des boissons, valeurs de solidarité intra-familiale affichées par la famille organisatrice, valeurs associées à l'expression d'une sociabilité qui sait manier l'humour « renvoyer la blague » (la plaisanterie) et mettre en oeuvre un talent oratoire.... À travers ces valeurs, on a en quelque sorte vérifié la permanence d'un ethos kali'na et on a créé les conditions d'un « entre soi » ; les participants à la fête se sont trouvés placés dans cette situation que V. Turner (1990) désignait comme la *communitas* : « *a communion of equal individuals* ».

Dans le même temps, la société kali'na s'est reconstruite comme un collectif, et elle a réaffirmé ce qui la constitue comme forme politique¹¹. Les femmes, d'abord, par leurs chants improvisés, ont replacé le défunt dans l'espace élargi de la parenté, en évoquant dans leurs paroles le lien qui le relie à elles. Le groupe résidentiel que constitue la famille étendue, ensuite, qui était au coeur de la cérémonie organisée par le *iopoto* et ses *pïito* (ses dépendants) a su reprendre sa place parmi les autres familles venues d'autres villages, s'articulant à elles au sein d'une sorte de « pays kali'na » qui s'étendrait du « village amérindien » de la base spatiale de Kourou en Guyane aux faubourgs de Paramaribo.

Si les villages aujourd'hui sont souvent devenus des rassemblements hétérogènes de plusieurs ensembles familiaux¹², le groupe résidentiel reste le niveau social le plus pertinent dans la société kali'na. Inscrit dans une histoire que l'on peut ordinairement suivre sur quelques trois générations, il est toujours intimement associé à un lieu, à une rivière. À travers leurs chants au tambour, les hommes l'ont aussi rappelé au cours de la nuit, en remplaçant les différentes « familles » dans leur temps et dans leur espace, et en évoquant un passé collectif qui prend place dans les « anciens villages » de la rivière Mana, où les familles des villages actuels situent leurs origines.¹³

Conclusion

Pour terminer, on voudrait revenir sur la question évoquée initialement, celle de la reproduction de cette *forme politique* qui constitue la société kali'na comme un « monde commun », en faisant une observation sur les transformations contemporaines que connaît *Epekotono* dans les villages kali'na en Guyane française.

¹¹ Un processus comparable à celui que A. Tassinari (2003) a mis en évidence pour les fêtes *karipuna*, ce qu'elle appelle la « construction culturelle ».

¹² L'existence de gros villages est certes une réalité ancienne, mais elle prend désormais une autre importance du fait de la relative stabilité et de la pérennité des villages actuels, qui pouvaient autrefois éclater pour permettre le jeu normal de recomposition des unités de la société kali'na.

¹³ Collomb, 2000, 2003.

Si cette « fête » reste bien pour tous une occasion majeure de se rassembler, sa réalisation est parfois rendue difficile aujourd'hui du fait des changements des modes de vie et d'un relatif éclatement familial lié au travail salarié. Ainsi, on organise moins systématiquement la cérémonie aujourd'hui, et ces dernières années un certain nombre de familles (et non des moindres) ont pu laisser filer le temps sans prendre la décision de réaliser Epekotono¹⁴.

Paradoxalement, ce relatif affaiblissement de l'institution va aujourd'hui de pair avec un appel à un retour vers une forme canonique de la cérémonie, lancé par les jeunes élites politiques kali'na en réaction contre ce qui était perçu comme une dérive - notamment l'accueil fait ces dernières années aux non-kali'na dans les moments importants du rituel, ou à la « table officielle ». Ce souhait d'un retour à l'« authenticité » d'Epekotono s'exprime par une pression sociale sur les familles pour que la cérémonie marque une plus grande fermeture sur l'entre-soi, et pour qu'elle soit autant que possible conforme à un modèle qui renvoie, pour beaucoup de personnes, à ce que l'on se souvient avoir vécu dans son enfance.¹⁵

Par là, on s'efforce donc de conserver à Epekotonon sa place et son rôle dans la société kali'na, dans une démarche intellectuelle volontariste, mais avec comme contre-partie une grande attention accordée à la forme, au détriment du sens dont la cérémonie est porteuse, et de sa capacité à générer du lien social.

La création récente par la jeune commune kali'na d'Awala-yalimapo d'une « Ecole de musique kali'na » destinée à enseigner les formes classiques du chant au tambour et à en conserver les caractères importants, est sans doute un effet de ces transformations. Elle illustre d'une manière subtile les changements en cours, qui placent désormais ces acteurs éminents d'Epekotono que sont les chanteurs au tambour *sanpula* entre pratique sociale et « patrimonialisation ». Comme « chanteurs traditionnels », ils sont pris dans la tension entre leur performance tout au long des nuits d'Epekotono, contribuant à produire de l'identité « communautaire », et d'autres performances à venir sur les scènes de spectacle, contribuant cette fois à fabriquer de l'identité « ethnique » au sein de ce nouvel *espace public* à la dimension de la Guyane dans lequel les Kalina sont également, aujourd'hui, des acteurs.

¹⁴ Par contre, les familles kali'na récemment installées dans les villages de Guyane française après avoir fui la guerre civile au Suriname semblent manifester plus d'intérêt pour le respect de la règle. Ce sont des familles, il est vrai, pour lesquelles l'intégration à un *collectif* et la formation d'un lien social élargi représentent une vraie nécessité dans une situation migratoire parfois difficile.

¹⁵ Cette volonté a été concomitante à un durcissement politique dans les rapports avec l'Etat qui s'est manifestée à la même époque dans le cadre de la *Fédération des Organisations Amérindiennes de Guyane*, au sein de laquelle les leaders kali'na ont un rôle central. Voir Collomb 2001

BIBLIO

- BEAUDET J.-M., 1999 « Polay, uwa : danser chez les Wayãpi et les Kalina. Notes pour une ethnographie des danses amérindiennes des basses terres d'Amérique du Sud », *Journal de la Société des Américanistes*, 85, pp. 215-237.
- BROWN M. F., 1993, « Facing the state, facing the world: Amazonia's native leaders and the new politics of identity », *L'Homme*, vol. 126-28, pp. 307-326
- CHALIFOUX J.-J., 1992, "Ethnicité, pouvoir et développement politique chez les Galibis de la Guyane française", *Anthropologie et Sociétés*, 16/3, p. 37-54.
- COLLOMB G., 1997, « La question " amérindienne " en Guyane. Formation d'un espace politique », in M. Abélès., H.-P. Jeudy (eds.) *Anthropologie du politique*. Paris, Colin.
- 2000, " Identité et territoire chez les kali'na. A propos d'un récit du retour des morts ", *Journal de la Société des Américanistes*, n°86, pp.147-166.
 - 2001, "De l'indien à l'indigène. L'internationalisation des luttes amérindiennes en Guyane et les enjeux de l'autochtonie." *Recherches amérindiennes au Québec*, volume XXXI, n° 3, pp.37-47.
 - 2003, " Entre Orénoque et Amazone . Une respiration politique
- DETIENNE M. (dir.) , 2003, *Qui veut prendre la parole ?* (Le Genre humain, no. 40-41), Paris, Seuil, 433 pages.
- FAUSTO C., 2006, « Sur l'inimitié, forme et symbolisme de la guerre indigène », in *L'autre rive de l'occident*, Paris, Anne-Marie Métailié,
- HABERMAS J., 1997, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris.
- HENLEY P., 2001, « Inside and out: alterity and the ceremonial construction of the person in the Guianas ». In Laura Rival & Neil Whitehead, eds., *Beyond the Visible and the Material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, pp.197-220. Oxford University Press.
- HOWARD, C. (2000) *Wrought Identities: The Waiwai Expeditions in Search of the Unseen Tribes of Amazonia*, PhD dissertation, Department of Anthropology, The University of Chicago.
- QUERE L. , 1995, « L'espace public comme forme et comme événement » in *Prendre Place. Espace public et culture dramatique, Textes réunis par Isaac Joseph*, Ed. Recherches. Plan urbain, Colloque Cerisy.
- RIVIERE, P. 1969, *Marriage among the Trio. A Principle of Social Organisation*. Oxford: Clarendon Press.
- 1984, *Individual and Society in Guiana : a comparative study of amerindian social organization*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 121 p.
 - 1995, « Houses, places and people: community and continuity in Guiana », in Carsten, J. & Hugh-Jones, S. (orgs.) *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge University Press :189-266.

Tassin E., 1991, « Espace commun ou espace public? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès*, N° 10, Paris, Editions du CNRS, pp. 23-37.

TASSINARI, A. M. I., 2003. *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá*. São Paulo, EDUSP. 413 pp.

TURNER V. W., *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, PUF, Paris 1990. [Traduction française de "The Ritual Process. Structure and Anti-Structure", 1969].