

# Hiérarchies et considérations chez les Tuyuka du haut Rio Negro: la question des groupes de descendance (sibs), de leurs classements et de leurs relations

Hierarquias e considerações nos Tuyuka do alto Rio Negro: a questão dos grupos de descendência (sibs), das suas classificações e relações

Hierarchy and considerations among the Tuyuka of the Upper Rio Negro: the question of the descendance groups, their classifications and relations

Emmanuel René Richard

Université Paris-Ouest Nanterre la Défense, Paris, França  
emmanuelrichard55@gmail.com

**Résumé:** Cet article consiste en une réflexion sur la question de l'organisation sociale et sur le sens des collectifs du point de vue des Tuyuka en se penchant plus particulièrement sur l'échelle la plus exclusive et en apparence la plus significative des unités sociales tukano oriental, le « sib ». La question porte dans un premier temps sur l'origine, la signification et la pertinence de ce concept, posée dans une perspective visant à appréhender les modes de pensée et d'action amérindiennes et le caractère dynamique de la construction des collectifs. Pour ce faire, le questionnement porte dans deuxième temps sur les différentes façons de nommer et de classer les collectifs de langue tuyuka (sibs) selon différentes sources, qu'il s'agisse d'anthropologues, amérindiens ou non-amérindiens ; ou encore

d'interlocuteurs tuyuka interrogés lors de ma recherche de terrain. Dans un troisième temps, la réflexion sur la définition des sibs, de leurs spécificités et de leurs interrelations nous conduit à interroger le concept de hiérarchie, au centre des débats de l'ethnologie régionale.

**Mots clés:** Haut Rio Negro. Hiérarchie. Organisation sociale. Parenté. Relations.

**Resumo:** Este artigo consiste em uma reflexão sobre a questão da organização social e sobre o significado dos coletivos do ponto de vista dos Tuyuka, focalizando mais particularmente a escala mais exclusiva e aparentemente a mais significativa das unidades sociais Tukano orientais, o "sib". A reflexão trata, em primeiro lugar, da origem, do significado e da relevância desse conceito, colocado a partir de uma perspectiva que visa compreender os modos de pensar e agir ameríndios e a natureza dinâmica da construção dos coletivos. Para tanto, o questionamento diz respeito, em segundo lugar, às diferentes formas de nomear e classificar os coletivos de língua tuyuka (sibs) de acordo com diferentes fontes, sejam eles antropólogos, ameríndios ou não ameríndios; bem como os interlocutores tuyuka entrevistados durante minha pesquisa de campo. Em terceiro lugar, a reflexão sobre a definição dos sibs, das suas especificidades e das suas inter-relações nos leva a questionar o conceito de hierarquia, que está no centro dos debates na etnologia regional.

**Palavras-chave:** Alto Rio Negro. Hierarquia. Organização social. Parentesco. Relações.

**Abstract:** This paper consists of a reflection on the question of social organization and on the meaning of collectives from the point of view

of the Tuyuka, focusing more particularly on the most exclusive and apparently the most significant scale of Eastern Tukano social units, the "sib". The paper first's question concerns the origin, meaning and relevance of this concept, posed from a perspective aimed at understanding Amerindian ways of thinking and action and the dynamic nature of the construction of collectives. To do this, the article relates secondly to the different ways of naming and classifying the tuyuka languagecollectives (sibs) according to different sources, whether they are anthropologists, Amerindians or non-Amerindians; or even the tuyuka interlocutors interviewed during my field research. Thirdly, the reflection continues on the definition of sibs, their specificities and their interrelationships, leading us to question the concept of hierarchy, at the center of debates in regional ethnology.

**Keywords:** Upper Rio Negro. Hierarchy. Social organization. Kinship. Relations.

*Recebido em 15 de julho de 2021.*

*Aceito em 12 de setembro de 2021.*

*Em suma, a dinâmica dos nomes, das formas de tratamento que implicam, bem como dos epítetos que lhes aderem e lhes tecem comentários desde outros pontos de vista, formam o substrato ontológico do parentesco humano, bem como das relações políticas entre os grupos, que a partir daí estão a se conformar e metamorfosear permanentemente – crescer ou não crescer, eis o grande problema; aquilo que permite manter ou perder posições proeminentes. (Andrello, 2013 : 13)*

## Introduction

Il est un domaine de l'organisation sociale des populations tukano orientales qui apparaît comme original dans le paysage de l'ethnologie amazoniste, à savoir celui des relations entre différents collectifs (sibs), "ainés" et "cadets". Comme on le verra en se penchant sur les discours et pratiques natives, cet univers politique et relationnel met en jeu des notions comme celles d'authenticité et d'"imitation" ou de "copie", d'ordre et de mode d'apparition des collectifs humains, ainsi que des formes de traitement et d'étiquette entre les membres de différents collectifs. Cet univers conceptuel et relationnel pose la question d'un trait particulier au « système du Rio-Negro », défini traditionnellement par le concept de « hiérarchie » dans la littérature ethnologique régionale, et qui est au sens de la réflexion développée dans le présent article, s'insérant dans la problématique plus générale développée dans ma thèse (Richard, 2021), qui traite du système des *considérations*<sup>1</sup> chez les Tuyuka.

L'objectif de cet article est, de repenser la question de la « hiérarchie » à partir des concepts et discours des Tuyuka, peuple tukano oriental habitant les cours supérieurs des rivières Tiquié et Papuri, des deux côtés de la frontière entre le Brésil et

1 - Thème articulatoire de la thèse, le concept de considérations correspond à une traduction autochtone d'un ensemble de concepts et de pratiques complexe, qui correspondent notamment à un système d'attitudes vis-à-vis des parents, consanguins et affins, caractérisé par l'expression de déférence et de respect (akasloze). Le système des considérations peut être pensé comme le langage de la parenté : il a trait à la connaissance et à l'usage de la terminologie de parenté, aux noms et aux surnoms qui définissent la « cartographie relationnelle » de chaque personne et collectif. La recherche peut être définie comme un questionnement sur la manière dont les considérations sont l'expression de processus de transformations dans une série de domaines sociologiques et conceptuels – le mariage et la relation conjugale, l'alliance, les festivités, l'onomastique, les relations à plaisanterie – et sur la façon dont ce processus est conçu et vécu du point de vue des Tuyuka.

la Colombie. Le concept de hiérarchie sera examiné en partant, notamment, des récits mythiques, ainsi qu'en prenant en compte les analyses développées par les anthropologues autochtones. On s'interrogera sur le sens et la validité de ce concept du point de vue émique : la hiérarchie est-elle, en tant que concept issu de la pensée occidentale, étranger à la pensée et aux pratiques amérindiennes ? L'organisation soi-disant hiérarchique observée par les anthropologues serait-elle le résultat du contact interethnique plutôt qu'un aspect « traditionnel » de l'organisation sociale des peuples du haut Rio Negro ? Si le terme « hiérarchie » ne convient pas à la description des dynamiques relationnelles qui existent entre les collectifs amérindiens de la région, comment décrire de façon adéquate cet univers socio-politique, en accord avec la pensée et la pratique native ?

5

Le thème de la hiérarchie fait débat de longue date chez les auteurs qui se sont penchés sur la question de l'organisation sociale des peuples du haut Rio Negro. Andrello, dans une « réflexion sur les problèmes cosmopolitiques dans le Vaupés » (2013), propose de repenser certains traits caractéristiques des peuples du Vaupés comme l'existence de clans hiérarchisés, l'exogamie linguistique et la règle de descendance patrilineaire, en tant que « traits mobilisés en règle générale pour produire une image-type de ces sociétés » (*idem* : 3). Andrello suggère que cette « image-type » pourrait résulter des « effets d'un certain style descriptif adopté par l'ethnographie régionale depuis ses débuts, et pris dans une certaine mesure comme non problématique dans des travaux plus récents<sup>2</sup> » (*ibid*). Afin de repenser cette « image-type », Andrello prend le parti d'adopter la démarche suivante :

2 - À mon sens, la raison pour laquelle un tel « style descriptif » dont parle Andrello a été adopté par beaucoup d'ethnologues ne provient pas (seulement) d'un parti pris théorique, mais aussi (et surtout) d'une adhésion à certains aspects du discours natif, principalement au discours masculin, et aux idéaux qu'il contient, dans la recherche d'élaboration de modèles sociaux et culturels qui manquent souvent d'un ancrage ethnographique, permettant une vision plus pondérée. C'est une telle attitude qui mène, à mon sens, certains auteurs à placer la descendance en tant que principe premier du point de vue socio-politique et cosmologique et à négliger l'alliance, alors qu'à mon sens ces deux principes sont pour ainsi dire « au même niveau » dans la pensée et dans les pratiques des peuples du Vaupés (voir Richard, 2021).

« L’objectif sera ici d’identifier le langage spécifique employé dans les récits mythiques pour traiter des relations en question, en cherchant ainsi à appréhender d’autres images. L’hypothèse qui sous-tend cette expérience est que la genèse de la parenté humaine est le problème central de ces récits, et que de façon connexe, les processus internes à ce grand nuage de relations sociales qui recouvre jusqu’aujourd’hui la zone étendue du moyen Vaupés et de ses affluents Papuri et Tiquié, peuvent être définis comme une forme de mythopraxis (Sahlins, 1990) – ou peut-être, et il s’agit-là du point important, comme une cosmopolitique » (*ibid.*)

Dans cette même ligne d’idée, Pedroso, dans son travail de mémoire (2013) puis dans sa thèse (2019), s’est interrogé sur le sens et la validité du concept de hiérarchie, en confrontant la théorie des auteurs à ses données ethnographiques recueillies chez les Cubeo du haut Vaupés brésilien. Pedroso souligne que le corpus ethnographique a d’abord traité la hiérarchie dans la région en tant qu’« ordre de séniorité (ordre d’émergence ou de naissance des ancêtres des groupes sociaux) », avec l’idée que les relations hiérarchiques se manifestaient surtout dans le contexte rituel, étant, selon Goldman, peu significatives dans le quotidien cubeo (2019 : 88-89). De même, comme le souligne Pedroso, la hiérarchie est pensée par Buchillet (1983) en tant que relation propre aux contextes cérémoniels/rituels, où se révèlent, selon l’auteur, l’« organisation fonctionnelle » des clans.

Pedroso questionne ainsi une certaine image de la hiérarchie – défendue par des auteurs comme Goldman et Buchillet, mais également S. Hugh-Jones (1979), ou encore Jackson (1983) –, lui trouvant une « relative absence de significations sociales ». Il observe, à l’inverse, à partir de ses données de terrain, que chez les groupes cubeo étudiés : « l’initiative de faire quelque chose visant

l'amélioration de la communauté » revient avant tout aux « frères aînés », qui occupent la position de chefs, tandis que les personnes de « dernier degré » ne peuvent prendre ce genre d'initiatives (*idem* : 90). Pour Pedroso, la séniorité a donc bien des implications au niveau sociologique et dénote une certaine asymétrie.

D'autres points de vue, comme celui de Chernela (1993) à propos des Wanano, entrevoient également la hiérarchie communiée à des relations asymétriques, puisque selon l'auteure les relations hiérarchisées résultent en l'inégalité dans l'accès de certaines ressources : seuls les groupes dits de « haute hiérarchie » auraient accès aux régions plus riches écologiquement ou « succulentes ». Pedroso souligne cependant que l'auteure « sauve le vieux topos du *Handbook of American Indians* (1948) de l'égalitarisme dans les sociétés de la forêt tropicale » en « montrant qu'une telle inégalité dans l'accès aux ressources n'implique pas des inégalités d'ordre social et matériel », du fait de la redistribution des ressources en question lors des grandes fêtes d'échange dites de *dabucuri* (2019 : 91).

Pedroso conclue, dans sa thèse, que pour comprendre la catégorie de hiérarchie dans le contexte du Vaupés, il est nécessaire de définir les relations asymétriques qu'elle implique et la notion même d'asymétrie (*ibid* : 92), faisant écho à l'appel qu'il avait lui-même lancé en conclusion de son travail de mémoire, celui de « créer un langage analytique à la mesure des mondes autochtones » (2013 : 141).

Poursuivons notre réflexion sur le sens de la « hiérarchie » ou des « hiérarchies » du point de vue des Tuyuka, autrement dit un questionnement visant à mieux comprendre comment les différentes logiques de classement des collectifs de langue tuyuka (sibs) et les logiques relationnelles qui en découlent s'articulent avec des principes d'ordre cosmologique, mythologique et historique (séquence et mode d'apparition des groupes humains, historique



des relations entre sibs) ; rituels (fonctions idéales attribués à des collectifs dans le cadre de la réalisation de cérémonies ou dans le cadre quotidien) ; mais aussi de l'ordre du politique et du sociologique. On gardera en tête que l'idée de « hiérarchie » ne semble pas constituer un concept satisfaisant pour rendre compte des modes de penser et d'agir natifs, et la visée sera, en partant des récits, du discours et des pratiques autochtones, d'élucider des concepts qui traduisent, plus justement, la définition des collectifs (sibs), de leur place dans l'univers cosmologique et social vis-à-vis d'ensembles plus englobants (les Tuyuka, l'ensemble des groupes linguistiques tukano oriental), et des relations qui en découlent.

## Définition et classement des groupes de descendance ou « sibs »

8

Comme il a été traité dans de nombreux ouvrages (voir notamment Cabalzar, 2009 et Dutra, 2010 pour les Tuyuka ; collection « *narradores indigenas* » pour d'autres peuples du Vaupés) les récits d'origine de la formation de l'humanité propres aux peuples de la région du haut Rio Negro relatent un processus graduel d'apparition ou d'« éveil » qui mène à une série de subdivisions : la subdivision d'un ensemble originel, les Gens de Transformation, en différentes Pirogues de Transformations, correspondant chacune à un collectif de langue distincte, qui prennent chacune une trajectoire propre le long des cours d'eaux de la région ; puis la subdivision des occupants de chacune de ces Pirogues en différents collectifs, les clans ou sibs, ensemble sur lesquels nous nous pencherons à présent. Ces mêmes récits, comme le rappelle Pedroso (2019 : 74), définissent l'ordre d'apparition des ancêtres de chaque sib et établissent donc la position que chacun des sibs occupe dans l'ensemble de la configuration sociale du groupe, selon une



séquence décrite généralement par le concept de « hiérarchie », que l'auteur questionne dans sa recherche.

Mais revenons à la question la définition du concept de sib, ou de ce que je me propose de désigner ici par l'expression « collectifs de langue tuyuka ». Cette dernière expression est employée ici pour désigner des sous-ensembles appartenant à un ensemble aux contours complexes, le « groupe linguistique » tuyuka, et équivaut donc au concept ethnologique de « sib », qui désigne un « groupe de descendance patrilinéaire » dont la spécificité serait d'être nommé (sous-entendu d'avoir un nom par lequel les membres dudit ensemble s'auto-désignent de façon unanime).

Comme le souligne Pedroso (2019), au niveau du « sib » comme au niveau des autres ensembles socio-politiques propres à l'organisation sociale des populations du Vaupés telle qu'elle a été décrite par l'ethnologie régionale<sup>3</sup> il n'existe pas de définition autochtone qui semble pouvoir rendre compte de l'existence de « groupes sociaux » clairement définis, sur des critères d'échelle notamment, en tant que « sibs », distincts d'autres catégories de collectifs. La preuve en est l'emploi, par les Amérindiens, de termes comme « tribu », « groupes », « sous-groupes » pour désigner, selon les contextes, des ensembles de taille distinctes et comportant, en leur sein, plus ou moins de subdivisions. Néanmoins, dans le contexte du haut Rio Negro, le « sib » a été conçu dans l'analyse anthropologique comme ensemble social le plus significatif – Cabalzar (2009) allant jusqu'à identifier chez les Tuyuka un concept natif, *yabu*, pour le définir – surtout en raison du fait qu'il s'agit d'un groupe nommé, argument qui ferait du sib un collectif plus « réel » que les ensembles plus artificiels de la « phratrie » et du « groupe linguistique » (voir C. Hugh-Jones, 1979).

3 - On citera notamment, par ordre de collectifs de plus en plus inclusifs, le « groupe exogamique simple » ou « composé » (voir C. Hugh-Jones, 1979), le « groupe linguistique » (voir entre autres Cabalzar, 2019) ou encore la phratrie (voir, entre autres, Goldman, 1963 ; C. Hugh-Jones, 1979 ; Jackson, 1981)

En plus de la question de l'échelle des « sibs », de leurs subdivisions et de leur nom, la définition d'un tel ensemble comme « groupe social » aux contours nets se pose vis-à-vis du phénomène de dispersion existant au sein des « sibs ». En effet, en raison de dynamiques anciennes de fission déjà observées par Goldman (1963) chez les Cubeo, résultant de ruptures liées à des conflits entre frères aînés et cadets du même groupe de descendance (sib), habitant idéalement à l'origine la même grande maison ou groupe local, mais aussi en raison de dynamiques plus récentes liées aux migrations en ville, les « sibs » tuyuka sont aujourd'hui pour la plupart très dispersés, leurs différents segments et/ou familles se répartissant entre différents groupes locaux au sein d'une portion de rivière, le long d'un même cours d'eau, de différents cours d'eau ou même entre différents bassins hydrographiques, ainsi qu'entre ville et « communautés ». De plus, les groupes locaux se trouvent dans une dynamique de reconfiguration socio-politique, caractérisée par la formation de communautés composites où la forme des relations entre consanguins, aussi bien que des relations entre affins – autrement dit les *considérations* – connaît un processus de transformation, ce qui constitue le thème central de ma thèse (Richard, 2021).

Dès lors, comme le suggéraient déjà les travaux de Cabalzar (2009), on observe, à l'échelle du groupe local, des dynamiques relationnelles faisant ressortir l'existence de diverses formes de liens comme la co-affinité et l'affinité qui, chez les Tuyuka des années 2000, deviennent tout aussi significatifs que l'appartenance au « sib » dans la définition de la cohésion sociale et dans la construction de l'identité collective, à plus forte raison dans le contexte de communautés rassemblant des groupes domestiques issus de sibs distincts et/ou de sibs fortement dispersés, en co-résidence avec des affins. Comme il apparaît dans ma thèse

(REFERENCE), de telles dynamiques apparaissent au niveau du groupe local, notamment, en lien aux interactions ayant lieu lors des événements festifs, aux relations d'alliance, aux relations à plaisanterie et aux *considérations* de manière plus générale et à la façon dont elles s'articulent à la construction des personnes et des collectifs.

Nous aborderons à présent, de manière plus détaillée et dans une perspective comparative, la façon dont les sibs tuyuka sont classés et nommés, aussi bien par les sources tuyuka que non-tuyuka, afin de mieux comprendre le sens des noms et de l'organisation de ces collectifs du point de vue autochtone, en questionnant notamment le sens de l'aspect hiérarchique de la relation entre les sibs.

Liste de Brüzzi Alves da Silva (1977) reproduite par Rezende (2007)

Dans son travail de mémoire (2007 : 52), l'auteur tuyuka Justino Sarmiento Rezende, appartenant au sib *Okokapeaponã*, reprend les travaux de Brüzzi Alves da Silva (1977 : 79) afin de formuler la liste des clans tuyuka reproduite ci-dessous. Les sources de ce dernier auteur proviennent d'un informateur tuyuka, Henrique Rezende, 35 ans (en 1953), qui est qualifié comme appartenant à la subdivision *Döxpäri*, et comme chef de la *maloca* du Yai-sa igarapé (ou igarapéonça, affluent du Tiquié).

1. *Dyáttapõna* (un petit poisson), sur l'igarapé Nambu.
2. *Dyátañõ-nõ* (suspendu ?), sur l'igarapé Nambu.
3. *Dyátayuxkúro* (tête allongée), aux sources du Tiquié.
4. *Iño-ró* (?), à São Pedro (Tiquié) ;
5. *Iño-róoká* (piquet), sur l'igarapé noir (affluent du Tiquié).
6. *Poá-ni mani* (chauve), sur l'igarapé Marĩ-ia (affluent du Tiquié).
7. *Döxpäri* (branches), sur l'igarapé Kuxtiropextá (affluent du Tiquié).
8. *Yuxkúro* (bosse occipitale), à l'embouchure du l'igarapé Açaí (affluent du Tiquié).

9. *Wesédoxkápoará* (Tuyuka des jardins), en amont de Caruru (Tiquié).

10. *Poá-pirá* (?), sur le haut Cabari (Tiquié). « Ils sont des parias ».

11. *Axkókaxpéapõna* (œil d'eau), à São Pedro (Tiquié).

12. *Eberapõna* (poule d'eau), à l'embouchure de l'igarapé Boaya (igarapéInambu, affluent du Papuri).

À propos de la différenciation entre les sibs tuyuka « aînés » et « cadets », Rezende commente :

« La compréhension des frères aînés et cadets parmi les Tuyuka est très importante. Dans le passé il n'y avait pas de concurrence pour occuper les espaces des autres. Ethniquement, une telle concurrence n'est pas possible. La dispute pour les espaces/ fonctions politiques plus récente est influencée par la soi-disant «civilisation du progrès». Les écrits sur les classifications Tuyuka varient selon les informateurs. [...] L'informateur, Henrique Rezende, était Yai ou chamane, guérisseur. Son frère HiginoRezende (mon grand-père) était Baya, maître de cérémonies/danses et son frère FransicoRezende était Yai ou chamane, guérisseur. Ils ont été éduqués et ont vécu profondément dans les traditions tuyuka » (2007 : 52).

La liste présentée ci-dessus présente des noms de collectifs – qui pourraient correspondre, pour certains, à des sibs, pour d'autres à des segments de sibs – regroupant des noms formés à partir de deux logiques distinctes, que l'on retrouvera dans les listes présentées plus loin par d'autres informateurs.

La première logique, qui concerne la majorité des noms de la liste fournie par l'informateur – et plus particulièrement les noms qui figurent en haut de la liste – repose sur un procédé qui, si l'on y regarde de plus près, consiste à former le nom du collectif à partir

du nom d'incantation (*baserigewame*)<sup>4</sup> de son ancêtre clanique – rendu difficilement reconnaissable du fait de son orthographe – mais que l'auteur, à travers son informateur, choisit de traduire par des termes qui font penser à des surnoms. Ainsi, *Dyátañõ-nõ* correspondrait à DiataÑorõ, nom d'incantation masculin tuyuka, de même pour *Dyátayuxkúro* qui correspond à DiataYukuro, autre nom d'incantation masculin. C'est le cas également pour *lño-ró* (Ñorõ), qui ne reçoit aucune traduction et pour *lño-róoaká* qui correspondrait au nom d'incantation ÑorõOaka<sup>5</sup> et qui est traduit par « pieu ». Même chose pour *Yuxkúro*, qui correspond au nom d'incantation Yukuro, ou encore *Poá-ni maniqui* qui est composé de Poani, nom d'incantation masculin renvoyant aux ornements à plumes utilisés lors des danses cérémonielles – mais qu'Alves da Silva choisit de traduire de façon littérale par « poils » ou « cheveux » – ce qui donne, par l'association à la particule « mani », exprimant la négation, la traduction « chauve ».

La seconde logique que l'on peut distinguer dans cette liste, et qui figure dans le cas d'autres listes comme celles fournies par Dutra (2010) et Cabalzar (2009) retranscrites plus loin, consiste à élaborer le nom d'un collectif à partir de ce qui apparaît clairement comme un surnom de clan. C'est le cas de quatre noms de la classification en question, à savoir *Wesédoxkápoará* (*WeseDokapuara*, « Tuyuka des Jardins ») *Poá-pirá* (*Poapiroa*) *Axkókaxpéapõna* (*Okokapeaponã*, « Œil d'eau »), que l'on retrouve dans les classifications de Cabalzar (2009) et de Dutra (2010), ainsi que de *Dõxpâri* (branches) qui ne ressemble, a priori, à aucun nom de sib tuyuka cité par les

4 - Le « nom d'incantation » (pt. nome de benzimento), parfois traduit par « nom d'esprit » ou « nom sacré » renvoie à des noms qui existent, chez les Tuyuka comme chez les autres populations tukano oriental sous la forme d'un répertoire limité, de l'ordre de la quinzaine pour les noms masculins et de la dizaine pour les noms féminins. Ils sont généralement hérités d'un ascendant patrilinéaire (grand-père paternel pour un homme, sœur du grand-père paternel pour une femme). Selon la définition de l'anthropologue tuyuka J. Rezende : « Chez les Tuyuka, le nom d'incantation (*baserigewame*) ou d'incantation de l'âme (*yeriponabaserige*), choisi par les parents et par le spécialiste d'incantation au moment de la naissance, est le nom lié aux noms mythologiques de l'ethnie. Avant l'arrivée des « blancs » et des missionnaires, nos aïeux s'appelaient par ce nom. [...] Le « nom » symbolise la vie » (2007 : 30).

5 - Le cas de ÑorõOaka (*lño-róoaká*) est le seul, dans la liste de Brüzzi Alves da Silva, qui semble composé par l'association d'un nom d'incantation masculin (Ñorõ) à un nom qui ressemble davantage à un surnom – (Oaka), traduit par « piquet » (pt. estaca), mais qui pourrait renvoyer également à oa, désignant en tuyuka la sarigue (*Didelphismarsupialis*) – association correspondant à une logique qui, on le verra plus loin, est propre à l'onomastique des peuples du Vaupés.

auteurs ou par mes propres interlocuteurs tuyuka. Ces quatre noms, à la différence de la première série logique identifiée, ne sont pas formés à partir du nom d'incantation d'un ancêtre, et correspondent clairement à des surnoms de clans.

Cependant, il est intéressant de noter que, du point de vue de l'informateur tuyuka de Brüzzi Alves da Silva, mais aussi, semble-t-il, de l'anthropologue tuyuka Justino Sarmiento Rezende, le fait de mélanger, pour ainsi dire, ces deux logiques onomastiques au sein d'une même liste de classification des sibs tuyuka, ou même dans un même nom n'a rien de surprenant. En effet, comme je l'ai montré dans ma thèse (Richard, 2021), ce fait semble aller dans le sens de l'idée que, du point de vue tuyuka, surnom (*buerewame*) et nom d'incantation (*baserigewame*) sont des façons de nommer qui se complètent dans la définition de l'identité des personnes et des collectifs et ont en commun le fait de participer à l'expression du concept relationnel émique des *considérations*.

Un tel principe de complémentarité entre « nom sacré » et surnom est d'ailleurs observé par Andrello à propos de la façon dont les noms de clans tukano sont formés, qui est caractérisée, comme le montre Pedroso (2019 : 124), par une « répétition de noms » due au nombre limité de « noms ancestraux », et par l'association des noms ancestraux à des surnoms de clans afin de différencier entre eux les collectifs. Ainsi, selon Andrello, il n'existe que sept « noms ancestraux » tukano pour désigner les clans, et 47 clans tukano, ce qui explique que de nombreux clans portent le même nom et se différencient de par leur surnom. Les noms de clans tukano sont donc une combinaison de nom ancestral et de surnom (2013 : 7-8). Dans le cas Tuyuka, il ne m'a pas semblé exister une combinaison systématique de surnom et de nom ancestral pour nommer les sibs, mais plutôt deux façons de nommer distinctes, dont l'emploi varie selon le contexte, le locuteur et le collectif désigné.

## Les classements de Dutra et Cabalzar : trois principes complémentaires pour classer les sibs ?

Tableau 5 : « Structure sociale tuyuka : chefs et servants »  
extrait de Dutra (2010 : 63)

Classification	1 <sup>er</sup>	2 <sup>ème</sup>	3 <sup>ème</sup>	4 <sup>ème</sup>
Chefs	Béroa	OhpayaDohka-puala	OhkóKahpea	« WehséDohka-puala »
Servants	Uhtā-miñalāponā Buabiponā Wihsehtira KañuyaDohka-puala	MiñoāDohkapuala  DahsiáPahkala  DahsiáMehtālāgā	DahsiáPahkala  DahsiáMehtālāgā	Poapiroa  Ñamiroā  Wehkukahseriá

15

## Sibs tuyuka et leurs fonctions idéales, adaptés de Cabalzar (2009 : 144)

Tableau 6 : Tuyuka du Tiquié, ensemble 1

Sib	Fonction idéale
Opaya	Chefs (nom indigène ?)
Okokapeapona	Maître-de-Cérémonie (baya)
Kumumuapona	Spécialistes d'incantation (basegũ)
Miño	Spécialistes d'incantation (basegũ)
DasiaPakara	Servants (nom indigène ?)
DasiaMetara	Servants (nom indigène ?)



Tableau 7 : Tuyuka du Tiquié, ensemble 2

Sib	Fonction idéale
Wese	Chefs (nom indigène ?)
Poapiroa	Spécialistes d'incantation (basegũ)
Ñamiroa	?
Wekukaseria	Servants (nom indigène ?)

Tableau 8 : Tuyuka de l'Inambu

Sib	Fonction idéale
Beroa	Chefs (nom indigène ?)
Ƴtãmuñaropnã	Maître-de-Cérémonie (baya)
Buabipona	Spécialistes d'incantation (basegũ)
Wisetutire	Servants (nom indigène ?)
Kanũya	Servants (nom indigène ?)

En quoi les différences dans les classifications présentées ci-dessus nous informent-elles de points de vue distincts, selon les sources, à propos de ce qui est désigné par « organisation sociale » ou « structure sociale » tuyuka (termes employés aussi bien par Dutra que par Cabalzar), et qui pose notamment la question de la « hiérarchie » ?

Du point de vue politique et sociologique, une différence majeure semble se dessiner entre les auteurs. En effet, du point de vue de Dutra, auteur tuyuka appartenant au sib *WeseDokapuara*, la position sociale ou statut d'un sib dépend avant tout, premièrement,

du rôle qu'il occupe dans une relation binaire : il est soit chef, soit servant, et toujours vis-à-vis d'un autre sib (quel sens y aurait-il, d'ailleurs, à être chef ou servant si ce n'est pas dans un cadre relationnel ?). Je qualifierai ce premier principe, qui correspond, en apparence à une relation de subordination, de l'ordre du sociologique et du politique, de *rapport de préséance relationnel*.

Un deuxième principe apparaît, toujours selon la classification de Dutra, selon lequel les quatre ensembles de sibs tuyuka, comprenant des « chefs » et des « servants », sont ordonnés dans un ordre qui va des « aînés » (groupe 1) aux « cadets » (groupe 4). De même, chez Cabalzar, les Tuyuka du Tiquié sont divisés en un ensemble « aîné » (ensemble 1) et un ensemble « cadet » (ensemble 2). Je qualifierai ce second principe de classification de *ordre de préséance séquentiel*<sup>6</sup>. Il est basé avant tout sur une idée d'antécédence : dans un schéma qui évoque la segmentation du corps de l'anaconda ancestral, certains sibs sont « aînés » vis-à-vis d'autres groupes qui sont leurs « cadets », selon l'ordre dans lequel chaque collectif est apparu dans le récit mythique et historique de l'origine des collectifs de langue tuyuka.

Troisièmement, on trouve un principe de classification qui apparaît de façon plus marquée chez Cabalzar (2009) comme ayant une place caractéristique dans l'organisation sociale tuyuka globale, et qui a trait à la fonction rituelle idéale d'un sib, avec, notamment, deux catégories « purement rituelles » identifiées : danseurs ou maîtres de cérémonie (*baya*), spécialistes d'incantations (*basegɨ*). Je qualifierai ce troisième principe de classification de *fonction*

6 - Le principe d'ordre de préséance séquentiel correspond, sous certains aspects, au concept de séniorité (*senioridade*) identifié par Pedroso comme caractéristique de la hiérarchie des peuples du Vaupés, et on les emploiera ici comme synonymes. Tout comme le principe de séniorité, le principe d'ordre de préséance séquentiel repose sur l'idée d'une classification, basée sur l'antécédence à l'origine de l'émergence des groupes humains, qui distingue les « aînés » des « cadets ». Néanmoins, à la différence du principe de séniorité, le concept d'ordre de préséance séquentiel consiste avant tout en un outil analytique visant à décrypter les façons de classer autochtones, et non pas un concept renvoyant à un « mode de pensée » amérindien en tant que fait social total, qui s'appliquerait à tous les domaines de la pensée et de l'action native. Comme je m'efforce de le montrer dans la présente étude, afin de comprendre les façons de classer des Tuyuka et des autres peuples du Vaupés, il est nécessaire de prendre en compte non seulement le concept de séniorité au sens d'ordre ou de séquence d'émergence, mais aussi d'autres facteurs comme le mode d'apparition des collectifs, leur fonction rituelle, et leur implication – ou non-implication – dans un rapport de « chef » à « servant » (rapport de préséance relationnel), facteurs qui ne sont pas définis par un lien systématique et nécessaire avec le premier principe. C'est là où réside, à mon sens, la clef de la compréhension des « disputes hiérarchiques » caractéristiques des relations sociales et politiques des peuples de la région.

*rituelle idéale*, terme se rapprochant d'ailleurs de l'idée de « fonction idéale » (*funçãoideal*) que l'on trouve chez Cabalzar (2009), mais qui exclut les positions « chef » et « servant »<sup>7</sup> qui ne peuvent être pensées, à mon sens, comme des fonctions rituelles au même titre que celles de *baya* et de *basegu* ou *kumu*. Comme son nom l'indique, ce troisième principe est lié à la fonction rituelle occupée par certaines personnes au sein d'un sib, plus particulièrement les aînés du clan, qui a été transmise de génération en génération. Les membres d'un même sib doivent idéalement hériter des savoirs de leurs ancêtres, mais c'est loin d'être toujours le cas – par défaut de transmission ou inaptitude d'un ou plusieurs descendants à assumer de tels savoirs. S'ouvre ainsi la possibilité de redéfinition des collectifs au cours du temps vis-à-vis de leur *fonction rituelle idéale*.

Un argument central, avancé par Dutra, semble relier les principes identifiés ici comme *rapport de préséance relationnel* et *ordre de préséance séquentiel*, à savoir l'idée que c'est au cours du processus d'« émergence » des sibs tuyuka que se donne la relation entre « chefs » et « servants », qui aurait donc une origine mythique ou historique selon les mots de l'auteur, qui explique ainsi la relation entre *Opayaet DasiaMetarã* : « les *Ohpaya* aussi ont émergé accompagnés de leurs servants, comme par exemple : *DahsiáMehtälãgã* (Petites Crevettes). Pour cette raison historique ils sont considérés les émergents (*PamulĩBahsoká*) » (Dutra, 2010 : 66).

Mais quelle est réellement la nature de la relation qui caractérise les rapports entre un sib « chef » et un sib « servant » ? S'agit-il là d'un simple rapport de subordination ? Pedroso (2013) dans son travail de mémoire, souligne l'inexistence dans les langues

7 - L'argument qui me pousse à ne pas inclure lesdites fonctions parmi les fonctions rituelles idéales est qu'en étant attentif au discours des Tuyuka, les positions de « chefs » et de « servant » me sont apparues comme des catégories relationnelles déterminées par le récit d'origine et par sa continuité historique – on dit de tel sib qu'il a été, à tel époque, « chef » vis-à-vis de tel autre qui était son « servant » – et non pas comme des rôles, des spécificités, des qualités, reposant sur des connaissances et savoir-faire qui caractériseraient les membres d'un collectif au travers des générations, comme c'est le cas des fonctions rituelles de *baya* et de *kumu* ou *basegu*. Ces dernières peuvent, en revanche configurer une association entre « chef » et « servant ».

tukano oriental d'un concept traduisant l'idée de « hiérarchie », et l'importance de repenser le concept de « hiérarchie » en soi, inadéquat pour comprendre l'organisation sociale et la vision du monde autochtone, auquel l'auteur préfère le concept de *séniorité*. Pour ce faire, Pedroso propose de s'interroger et de critiquer les « images de la hiérarchie » contenues dans les différents travaux ethnologiques portant sur les peuples du nord-ouest amazonien, plus spécifiquement du Vaupés. L'auteur met en perspective notamment les modèles de hiérarchie établis pour traiter l'organisation sociale des peuples de la région au modèle développé par Dumont (1966) pour penser la hiérarchie dans le contexte de l'Inde.

Au travers de cette démarche comparative, Pedroso nous avertit qu'« en guise de conclusion, je dirais que Dumont constitue également une lecture utile aux ethnologues du Vaupés dans le sens des leçons qui peuvent être tirées de son effort analytique, notamment de la nécessité d'éviter la projection sur les données ethnographiques de conceptions occidentales, à savoir, éviter de confondre *hiérarchie* et *stratification sociale* et, surtout, éviter la confusion entre *hiérarchie* et *pouvoir* (au sens de pouvoir coercitif), distincts dans le contexte indien aussi bien que dans le contexte du Vaupés » (2013 : 134). La critique de la notion de hiérarchie, tel que ce concept a été formulé dans le contexte du nord-ouest amazonien, mène Pedroso à la conclusion que le principe de *séniorité* propre aux peuples du Vaupés constitue davantage un « mode de production de différences » et un « mode de pensée » qu'une structure sociale fixe, qui serait basée sur des enjeux liés à la « centralisation politique » et à la dichotomie entre égalité et inégalité (idem : 139-140).

C'est là un des points où il me semble que la notion de hiérarchie telle qu'elle existe dans la conception occidentale

(notamment dans le contexte militaire, religieux ou encore dans le monde du travail) – et à propos de laquelle plusieurs penseurs tuyuka tels que feu Higino Tenório m'ont clairement affirmé qu'elle était étrangère à la pensée tuyuka – se doit d'être distinguée du principe défini ici comme *rapport de préséance relationnel* qui caractérise le lien entre « chef » et « servant » chez les Tuyuka. Une telle relation comporte des aspects cosmologiques, politiques et rituels propres aux modes de pensée et d'action émiques, que nous nous efforcerons de comprendre dans la suite du présent article.

## Le point de vue des Tuyuka de Santa Cruz do Inambu : la question de l'authenticité et de la hiérarchie

Lors d'un entretien réalisé en 2017 avec Mandu, un homme tuyuka alors *capitão* de la communauté de Santa Cruz do Inambu (haut Papuri, Brésil), celui-ci a énoncé, à ma demande, la liste des différents groupes tuyuka (*masokaburi*)<sup>8</sup>, reproduite ci-dessous :

- 1) *Yukuropamerã* (groupe résidant à la communauté colombienne de Belém, rio Inambu).
- 2) *Ñorõpamerã* (groupe composé de trois segments, dispersés entre les communautés colombiennes de Puerto Esperanza, Los Angeles, et Puerto Florencia).
- 3) *Paikuropamerã* (groupe résidant à la communauté de Santa Cruz do Inambu).
- 4) *Buabipamerã* (au sujet de ce groupe, dont les descendants se trouvent à São Gabriel da Cachoeira, l'informateur n'était pas sûr du nom d'incantation de l'ancêtre, et se souvenait cependant de son surnom : *sipe*, qui signifierait « peint au carajuru »).

<sup>8</sup> - L'expression *masokaburi* peut être traduite par « ensemble de gens » (littéralement « tas de gens ») et correspond à un concept que l'on retrouve dans différentes langues tukano oriental, connu dans la littérature ethnologique sous l'étiquette de « sib » (voir discussion supra et le chapitre 3).

- 5) *Pauparamerã* (groupe résidant à la communauté de Trinidad, sur le haut Tiquié colombien, et dont le représentant actuel porte le surnom de *tuburo*).

- 6) *Kamõsoãpo* (nom que mon interlocuteur m'a traduit en portugais par l'expression « saco de mucuim », pour lequel je n'ai pas de traduction, qui correspondrait au surnom du groupe résidant à Bella Vista, sur la rivière Abyiu, affluent du haut Tiquié. Ce sont les descendants de *Nõrõsaigã*).

- 7) *Poaniparamerã* (groupe correspondant aux *Opayadokapuara*, vivant actuellement sur le haut Tiquié).

Selon Mandu, seuls les sept groupes mentionnés ci-dessus correspondraient aux « Tuyuka véritables », qu'il désigne en portugais par l'expression « *Tuyukaprópios* », ou encore par l'expression « *majoritários* » que l'on peut traduire par le concept de groupes « majoritaires » ou, mieux, « majeurs ». Mon interlocuteur a employé également pour désigner ces groupes l'adjectif « *proprietários* » (propriétaires<sup>9</sup>) et traduit l'ensemble de ces concepts énoncés en portugais par l'expression en tuyuka « *Dokapuarabasiro* ».

Les autres groupes tuyuka, dont font partie, entre autres, les *Miño*, *Wese*, *Dasia*, sont qualifiés par cet homme par les expressions en langue tuyuka « *dusarimasoka* », « *dusariponã* », ou encore « *sugeraponã*<sup>10</sup>», qui renvoient à l'idée de groupes « mineurs », c'est-à-dire de descendants des gens qui « viennent après ». Ces derniers sibs ont également été désignés par Mandu en tant que « copies »,

9 - L'adjectif « propriétaire » renvoie, a priori, à une des lectures de la hiérarchie des peuples du Vaupés, celle de Jackson (1983 : 75), pour qui la position hiérarchique d'un sib n'impliquerait aucune différence en termes de pouvoir, de richesse ou de style de vie, mais où l'organisation des sibs aurait du sens principalement vis-à-vis de la question de la propriété rituelle et les droits associés.

10 - À moins qu'il ne s'agisse d'un malentendu ethnographique, l'expression *sugeraponã* qu'elle a été employée par le capitão de Santa Cruz aurait donc un sens opposé à celle donnée à ce terme par Cabalzar, qui se base sur des informations recueillies auprès des Opaya du Tiquié. Selon l'auteur : « les membres du sib Opaya sont, de fait, les «chefs traditionnels» (*sugera*), tandis que les *Dasia* sont des «gens au service de la maison» (*wiseriaperera*), aussi désignés collectivement comme «ceux qui travaillent pour les vieux» (*butoaapera*) ou, dans des situations rituelles, comme «ceux qui sont au service de la maison en fête» (*muipuri basera apera*) » (2009 : 146-147). Mais s'agit-il là d'un paradoxe, ou de l'expression du caractère relatif de la logique « hiérarchique » rio-négrine ? Si *sugera* est un terme qui renvoie à « ceux qui viennent après », autrement dit les « cadets », il se pourrait bien que les Opaya, soient, en même-temps des « gens qui viennent après » vis-à-vis de leurs aînés de l'*Inambu*, et des « chefs traditionnels » du point de vue des *Dasia*. On aurait, là encore, la preuve que les principes d'ordre de préséance séquentiel (qui vient avant, qui vient après ?) et de rapport de préséance relationnel (qui est chef, qui est servent ?) ne peuvent être confondus.



ou encore par le terme portugais de « restos », les « restes ». S'il reconnaît que ces groupes « mineurs », « copies » ou « restes » sont bien des Tuyuka eux-aussi, car ils parlent la même langue que les « Tuyuka véritables », mon interlocuteur considère que seuls les sept groupes cités précédemment forment de façon légitime les *Utãpinoponã*, descendants de l'Anaconda de Pierre.

Parmi l'ensemble des sibs tuyuka qualifiés par le *capitão* comme « derniers », celui-ci a cité, dans l'ordre, les groupes suivants :

- 1 *Wisetutira* (Puerto Ibacaba, Inambu)
- 2 *Kaneroã* (Los Angeles, Papuri)
- 3 *DasiaPakara*
- 4 *DasiaMetarã*
- 5 *WeseDokapuara* (venusduciel)
- 6 *Miño Dokapuara (ñekusumuã)*, « nos grands-parents, nos ancêtres », apparus également du « vomi du *kaapi* ».

L'histoire de la relation du groupe de Santa Cruz aux *Wisetutira*, relatée par le *capitão* de la communauté, illustre bien l'idée d'une identité distincte des groupes mineurs vis-à-vis des groupes majeurs, la non-authenticité des « mineurs », liée à un procédé d'apparition distinct, se traduisant par des interactions sociales et politiques caractéristiques de leur relation aux « majeurs ». Ce dernier m'a ainsi expliqué :

« Nos pères avaient des **employés**. Les jours de Dabucuri, ils les envoyaient chercher de la nourriture, de la résine pour la faire brûler. C'était le temps des danses. Les **employés** de Marco [grand-père du narrateur] étaient les gens qui habitent aujourd'hui à Puerto Ibacaba, les *Wisetutira*. Ils allaient chercher de la nourriture pour lui. **Les Wisetutirane sont pas des vrais Tuyuka**<sup>11</sup>, ils ne sont pas venus avec le Serpent-Pirogue, ils sont apparus ultérieurement, nés des résidus que l'on vomit quand

11 - « não é proprio Tuyuka ».



on boit le *kaapi*, qui ressemblent à la pelote d'excréments que fait rouler le scarabée bousier<sup>12</sup>. Ils parlent notre langue mais sont les **derniers**, en Tuyuka *dusarimasoka*. Les *Kanero* sont aussi des **derniers** ».

À la lumière des listes de collectifs tuyuka « majeurs » et « mineurs » fournies par le *capitão* de Santa Cruz do Inambu, nous reprendrons à présent le fil de notre réflexion sur le sens des noms des collectifs et des manières de les classer du point de vue natif.

## Hiérarchies, modes d'apparition et principe d'authenticité

Abordons à présent les principes de classement qui ressortent des listes données par le *capitão* de Santa Cruz do Inambu et les concepts contenus dans le discours qu'il a tenu au sujet de la différenciation entre les collectifs tuyuka (*masokāburi*, concept qui semble correspondre selon les cas à celui de sib ou segment de sib). Un premier point important ressortant du point de vue exprimé par mon interlocuteur – qui tranche avec le point de vue communément établi à partir des informations données par les Tuyuka du Tiquié – est l'idée que les Tuyuka, en tant que groupe linguistique ne formeraient pas un ensemble homogène de collectifs partageant une descendance commune à partir d'un même Anaconda ancestral (Utāpinoponā) mais plutôt deux ensembles de collectifs distincts : celui des véritables Tuyuka, les « majeurs », et celui des « copies », les « mineurs ». Ces derniers correspondraient à des groupes (sibs) dont l'origine, les conditions d'apparition ne seraient pas les mêmes que ceux des Tuyuka « véritables ».

12 - Les bousiers sont des insectes coléoptères coprophages. La plupart de ces espèces appartiennent aux sous-familles des Scarabaeinae et des Aphodiinae de la famille des Scarabaeidae. Ils se nourrissent presque exclusivement d'excréments et de résidus de parturitions (ce détail éthologique semble renforcer, par métaphore, l'idée ressortant du discours du capitão de Santa Cruz do Inambu, selon laquelle les collectifs tuyuka « mineurs » seraient apparus à partir des « restes » de la naissance des Tuyuka « véritables »). La sous-famille des Scarabaeinae est parfois vulgairement appelée vrais bousiers. On trouve aussi des bousiers dans d'autres familles, comme les Geotrupidae (avec le scarabée tunnelier). La seule famille des Scarabaeinae comprend plus de 5050 espèces (source : Wikipedia).

Il apparaît également de façon claire dans le discours du *capitãode* Santa Cruz do Inambu un lien entre trois principes déterminant la classification des sibs tuyuka et leurs relations : un premier principe, lié au procédé d'apparition, qui distingue les Tuyuka « authentiques » ou « majeurs » des Tuyuka « mineurs » ou « copies » ; un second principe qui détermine un rang ou une séquence à l'intérieur des deux ensembles définis comme Tuyuka « majeurs » et Tuyuka « mineurs » ; enfin un troisième principe qui détermine une position de « patrons » et une position d'« employés » entre deux sibs, avec comme exemple la relation entre le sib *Paikɨropamerã* de Santa Cruz do Inambu et le sib *Wisetutira*. Les deux derniers principes évoqués correspondent, respectivement, aux concepts d'*ordre de préséance séquentiel* et *rapport de préséance relationnel* définis plus haut. Le premier principe est basé, comme on l'a évoqué, sur l'idée de modes distincts d'apparition.

Or, l'idée qui ressort du discours du *capitãode* de Santa Cruz est que le principe du mode d'apparition d'un collectif semble intimement lié à ce que j'ai défini comme *rapport de préséance relationnel* : selon un tel point de vue, les collectifs désignés comme « copies » sembleraient être préposés, de par leur origine cosmologique, à être les « employés » des collectifs désignés comme « authentiques », et ces derniers à être leurs « patrons ». On retrouverait là la même logique binaire que chez Dutra, avec des associations entre collectifs « chefs » et « servants », avec la différence, toutefois, que certains groupes comme les *WeseDokapuara* sont classés parmi les « mineurs » par le *capitãode* de Santa Cruz do Inambu, alors qu'ils appartiendraient aux « chefs » selon Dutra (2010).

Penchons-nous de façon plus détaillée sur la question du rapport entre, d'une part le mode d'apparition des collectifs tuyuka, et d'autre part des principes de classement comme ceux d'*ordre de*

*préséance séquentiel et rapport de préséance relationnel* discutés plus haut. Reproduisons dans un premier temps les paires d'oppositions conceptuelles qui ont été formulées par mon interlocuteur pour différencier deux ensembles de collectifs tuyuka :

Dokapuarabasiro	Dusari masoka/dusari ponã /s□gera ponã
Tuyuka véritables/propriétaires/majoritaires	Tuyuka mineurs/copies/ceux qui sont venus après
Utãpinoponã(émergés du Serpent-Pirogue)	Restes/apparus du ciel, du caapi, de la pluie
Petits-fils	Grands-pères
Chefs	Employés

Plusieurs idées ressortent des paires de termes opposés reproduits ci-dessus. Les Tuyuka du premier groupe, les « majeurs », s'opposent aux Tuyuka du second groupe, les « mineurs » selon plusieurs critères, notamment le mode et la séquence d'apparition, l'authenticité, et l'aspect généalogique. Ainsi, dans la pensée de mon interlocuteur, dire que les premiers sont « majeurs » ou « majoritaires » vis-à-vis des seconds, qui sont « mineurs » ou « minoritaires », signifie que les premiers sont « authentiques » tandis que les seconds sont des « copies », que les premiers sont apparus de façon antérieure aux seconds qui sont « venus après » ou sont des « restes », que les premiers sont apparus en émergeant de la Pirogue de Transformation tandis que les second sont apparus « du ciel, du *caapi* ou de la pluie », que les premiers sont des « aînés » ou des « petits-fils » (*paramerã*) vis à vis des seconds, qui sont des « grands-pères » (*ñekusumuã*), et enfin que les premiers sont des « chefs » et les seconds leurs « employés ».

Du point de vue des Tuyuka de l'Inambu, cependant, comme on l'a vu au travers des concepts évoqués plus haut, c'est avant tout

la question du mode et de la séquence d'apparition des collectifs qui semble déterminer leur qualité de Tuyuka « véritables », d'une part, ou de « copies » ou « restes », d'autre part. Cette dichotomie semble correspondre à l'opposition entre les concepts de *pamure*(émergence) et de *bauare* (apparition) définissant les collectifs *PamuriMasã* (Gens de l'émergence) et d'*UmukoriMasã* (Gens de l'Univers)<sup>13</sup>, et confirmerait donc l'association, déjà esquissée, des collectifs tuyuka « majeurs » au premier ensemble, et des collectifs tuyuka « mineurs » au second. Ce tableau dichotomique bien net ne représente pas toutefois un point de vue unanime chez les Tuyuka, ce qui ressort d'un récit relaté par Israel Dutra à partir des informations recueillies auprès de son père, Avelino Dutra, où ce dernier relate l'origine de « la relation hiérarchique du peuple Tuyuka » (2010 : 64-68).

Dans le récit rapporté par Dutra, une distinction apparaît clairement entre, d'un côté, les groupes dits « servants » qui, de la même manière que les groupes dits « chefs » auraient émergé des rapides de Jurupari (*Sunapoea*) à savoir les *KañuyaDohkapuala*, *Uhtãmiñalãponã* et *Buabiponã* et, d'un autre côté, les collectifs de « servants » qui seraient originaires des « maisons spirituelles du ciel », à savoir les *Wihsethtira*(ou *Wisetutiria*), *DahsiãPahkala*(*DasiaPakarã*) et *DahsiãMehtãlãgã* (*DasiaMetarã*). Cette distinction semble correspondre à une distinction hiérarchique parmi l'ensemble des groupes dits « servants » : les premiers, bien qu'ils ne soient pas nommés ainsi par Dutra, seraient des servants « majeurs », tandis que les second seraient des servants « mineurs », selon l'expression employée par l'auteur.

13 - Selon Cabalzar, « dans la langue tuyuka, on différencie deux notions d'apparition des groupes : *pamure*, qui se réfère à l'émergence hors de l'eau, à l'apparition graduelle au travers de la surface de l'eau, et *bauare*, qui correspond à l'apparition, mais pas au concept de transition depuis une vie submergée dans le fleuve. Il existe des groupes de descendance/linguistiques qui se sont transformés en émergeant d'une vie subaquatique, et d'autres qui sont apparus dans l'univers. Même parmi les premiers, certains sibs tuyuka sont apparus après la transformation. En ce sens, les premiers sont des Gens de la Transformation (*PamuriBasoka*), tandis que les autres sont des Gens de l'Univers (*UmukoriBasoka*). Les Desana, par exemple, sont classés par les Tuyuka dans la seconde catégorie » (2009 : 176), voir Richard, 2021.

De plus, chez Dutra, on rencontre, en plus de modes d'apparition distincts propres aux groupes de « servants », deux visions opposées quant à l'équivalence – pour définir la place des différents collectifs au sein de l'ensemble des Tuyuka – entre la position d'« aîné » et le statut de « chef » d'une part, et entre la position de « cadet » et le statut de « servant », d'autre part. Ainsi, d'une part, au moment de l'émergence des groupes tuyuka il est dit que l'émergence du « premier sous-groupe de chefs », à savoir les *Béroa*, est suivie par l'émergence des « sous-groupes qui allaient être leurs frères cadets, leurs servants » (Dutra, 2010 : 64-65). À cet endroit du récit, donc, ainsi qu'à d'autres occasions, l'auteur établit une équivalence entre les paires de positions-statuts aîné-chef et cadet-servant. Un indice linguistique qui confirme cette association est la mention par l'auteur d'un concept en langue tuyuka qui désigne les « servants » : *peolá* (sing. *peog* ; plur. *peorã*) que l'auteur traduit par les expressions « Maku, esclaves, queue ». L'expression « queue » pour désigner les « servants », qui s'oppose à l'expression « tête », employée pour désigner les « chefs » correspond à un schéma séquentiel où chaque collectif est associé à une section de l'anaconda ancestral.

Cependant, d'autre part, à d'autres moments du récit, Dutra déconstruit l'idée d'une telle équivalence, et ce sur la base de divers motifs liés à des aspects mythiques (processus d'apparition) et au processus historique et politique des relations entre sibs. Deux cas, en particulier, se distinguent, dans lesquels des groupes « cadets » sont qualifiés ou s'auto-qualifient comme n'étant pas des « servants » : les *WeseDokapuara* et les *Wisetutira*. Les raisons de cette non équivalence entre la position de « cadets » et le statut de « servants » diffèrent cependant pour chacun de ces deux collectifs. Dans le premier cas, celui des *WeseDokapuara*, il est dit que le collectif en question est bien un collectif « cadet », mais qu'il

est le cadet des sibs « chefs », se plaçant en quatrième position, après les *Béroa*, les *Opaya* et les *Okokapeaponã*.

C'est pour cette raison que, selon Dutra, les *WeseDokapuara* sont considérés comme des « cadets » mais non comme des « servants ». Une explication – puisée dans le processus originel d'apparition des *WeseDokapuara* et lié à leur fonction rituelle – semble définir, selon l'auteur, le fait qu'ils ne soient pas des « servants », mais qu'ils se distinguent en même temps des autres « sous-groupes chefs » : le collectif en question n'appartiendrait ni aux « Gens de l'Emergence » ni aux « Gens descendus du ciel », mais serait des « Gens des Maisons d'Emergence des chamanes », « maître des rituels de Jurupari et êtres spirituels » ou « servants des *mahsākula* » (*mahsākulaahperá*).

Dans le cas des *Wisetutira*, il s'agirait bien d'un groupe qui, dès l'origine, est désigné comme « cadet » mais aussi comme « servant » des *Béroa*, et c'est au travers d'une sorte de révolte politique que les *Wisetutira* tentent d'inverser la relation hiérarchique qui les lie aux *Béroa*. Ainsi, au moment où ils descendent du ciel, les *Wisetutira* s'auto-proclament chefs des *Béroa* alors qu'ils savent être leurs « servants », et c'est justement par une inversion dans l'emploi des termes de *considérations* que les « servants » tentent de s'ériger en « chefs » : les *Wisetutira* saluent les *Béroa* par la formule « Comment allez-vous mes frères cadets ! » (Dutra, 2010 : 65-66). À la suite de cet événement, selon Dutra – et comme il me l'a été confirmé par le récit, similaire, d'un homme tuyuka de la communauté de Puerto Esperanza do Inambu – les groupes tuyuka ainés de l'Inambu (nommés *Béroa* par Dutra) se seraient mis à s'adresser aux *Wisetutira* par l'expression « chefs », et ces derniers, réciproquement, se seraient mis à s'adresser aux *Béroa* par l'expression « servants », malgré le fait que dans la « hiérarchie traditionnelle », les *Wisetutira* se trouveraient en position de subordonnés des « *Béroa* » (*idem*).



La comparaison de différentes listes des collectifs de langue tuyuka ou « sibs », fournies par divers auteurs (Brüzzi da Silva, 1962 cité par Rezende, 2007 ; Cabalzar, 2009 ; Dutra, 2010) et par mes interlocuteurs tuyuka de Santa Cruz do Inambu, et plus particulièrement des concepts et des logiques contenues dans ces classements, nous a permis de mieux comprendre ce que la « hiérarchie » et l'asymétrie peuvent signifier du point de vue autochtone, et ce notamment à travers deux aspects de la question : les modes de classement et la nature des relations que ces classements définissent.

Le premier aspect a trait aux modes de classement des collectifs (sibs) et à la façon dont ils s'articulent. Sur ce point, il est apparu que la séparation des différents collectifs tuyuka et leur « division hiérarchique » est toujours conçue, quelles que soient les sources autochtones, comme ayant son fondement dans le processus mythique d'apparition des groupes humains. En revanche, ce qui diffère d'une source à l'autre est la façon dont ces processus d'apparition s'articulent à la définition de différents types de collectifs et à la définition des rapports politiques et sociaux entre eux. En se penchant sur les concepts natifs contenus dans ces classements, il a ainsi été possible de distinguer, en lien avec le concept de hiérarchie, trois ordres de phénomènes : *l'ordre de préséance séquentiel*, *le rapport de préséance relationnel* et *la fonction rituelle idéale* dont nous avons cherché à définir le sens et la façon dont ils s'articulent entre eux. Comme il a été souligné plus haut, les trois principes en question sont avant tout des outils analytiques mis en place dans le but de révéler la complexité des modes de classement natifs, mais ne correspondent pas à des concepts traduisibles en langue tuyuka.

Les trois principes identifiés ont néanmoins permis de révéler la complexité de l'échelle de séniorité (*ordre de préséance séquentiel*)



et de ses implications, qui réside dans la définition de la façon dont elle s'articule au second principe de classement, celui d'un rapport politique et social entre collectifs, qui a été défini par le concept de *rapport de préséance relationnel*. En effet, le premier principe, celui d'ordre d'apparition des collectifs, est tantôt associé à un mode d'apparition et un rôle politique donné : les « aînés » ou plutôt les « majeurs » sont « émergents » (*Pam̄riMasã*) et « chefs », tandis que les « cadets », ou plutôt les « mineurs » sont « apparus du ciel » ou de diverses manières distinctes de l'émergence (*pam̄re*) et sont « servants » ou « employés » ; tantôt pensé comme indépendant d'un mode d'apparition et d'une relation asymétrique entre collectifs : certains collectifs « cadets » ou « mineurs » seraient aussi des « Gens de l'Émergence », et s'ils doivent le respect et la *considération* à leurs « aînés », ils n'en sont pas nécessairement les subordonnés, et peuvent même être des « chefs ».

Il est intéressant de noter que cette seconde alternative dans la vision du lien entre ordre de séniorité et relation politique, qui s'oppose à l'idée de l'association systématique des « majeurs » aux « chefs » et des « mineurs » aux « servants » posée par un interlocuteur tuyuka de Santa Cruz do Inambu, appartenant à l'ensemble de groupes « aîné » des Tuyuka – s'exprime notamment dans la pensée d'un auteur tuyuka issu d'un collectif « cadet », Israel Dutra (2010), issu du sib *WeseDokapuara*. Selon ce dernier, la validité de la structure sociale tuyuka est remise en question par les « membres des sibs mineurs » qui « se considèrent Tuyuka autonomes, libres, indépendants et égaux », selon un phénomène politique que l'auteur envisage comme faisant « partie de l'existence humaine » (2010 : 64). On observe donc ici un aspect important de la remise en cause, à partir du point de vue émique, du concept de hiérarchie en tant que définissant des relations asymétriques entre collectifs et personnes, qui se baserait sur la définition de

l'ordre de séniorité à partir des récits mythiques et historiques et sur ses implications du point de vue politique et social.

## Considérations finales

En quoi consistent, finalement, les relations dites « hiérarchiques » entre collectifs tuyuka ? Peut-on parler de réelle asymétrie dans les relations entre « aînés » et « cadets », ou entre « chefs » et « servants », et si oui comment se manifeste-t-elle ?

Comme il a été suggéré dans la réflexion menée jusqu'à présent, la réponse à la question de l'existence et du sens de la « hiérarchie » dépend de la façon dont sont définis de tels concepts, définition qui varie selon les points de vue. Deux images des relations asymétriques, évoquées dans le présent chapitre, sont ainsi apparues dans le discours de différents interlocuteurs et auteurs tuyuka. D'une part, l'idée d'une relation bienveillante, celle d'une chefferie généreuse, se traduisant par des concepts attribués à l'action des « aînés » ou « chefs » envers les « cadets » ou « servants » : celle de « prendre soin », au travers des incantations (*basese*), de redistribution des ressources au moyen d'échanges festifs (*dabucuri*), ainsi que par l'idée de « guider » ou « orienter » les « cadets ».

Mais, d'autre part, selon d'autres points de vue (celui des « aînés » de l'Inambu, notamment), une asymétrie d'ordre métaphysique, pour reprendre l'expression de Pedroso (2019), basée sur la distinction entre authenticité et copie, est apparue dans la conception de la relation chef-servant. Les « servants » seraient ainsi de réels « subordonnés » des « chefs », ce qui se traduit dans le domaine politique et économique : ces derniers doivent accepter les décisions des « chefs » et sont obligés à accomplir des tâches liées à, l'approvisionnement pour ces derniers. D'autre

part, il existerait, dans la relation aînés-cadets l'idée que les aînés auraient un certain pouvoir de décision collectif vis-à-vis de leurs cadets comme le suggère l'ethnographie de Pedroso (2019) chez les Cubeo, et comme j'ai pu l'observer chez les Tuyuka dans le domaine rituel et celui des alliances (voir Richard, 2021).

D'une manière générale, chez les Tuyuka comme chez leurs voisins tukano oriental, il semble y avoir cependant une nette tendance à remettre en cause ces hiérarchies, en tout cas dans leur sens « fort », et ce même de la part des « aînés ». Cette tendance se traduit d'un point de vue du langage employé, avec l'abandon de la part des « majeurs » de termes comme *peorã* (« servants ») aussi bien pour désigner et s'adresser aux groupes « mineurs » du même groupe linguistique que pour désigner et s'adresser aux Hupd'äh. Comme je l'ai décrit dans ma thèse (Richard, 2021) d'autres procédés liés aux *considérations* vont dans ce sens, liés notamment à l'emploi de noms à plaisanterie et celui de termes liés à l'établissement de relations de parrainage (*compadrio*).

De plus, même du point de vue de l'emploi des termes de parenté « traditionnels » (*considérations* au sens strict) il y semble y avoir du changement : certains groupes co-résidents des Tuyuka, comme les Bará de Bella Vista (haut Tiquié colombien) m'ont ainsi déclaré avoir abandonné volontairement et consciemment l'usage des termes « frère aîné » et « frère cadet » entre personnes appartenant à des collectifs distincts (sibs ou segments de sibs du même groupe linguistique), afin d'abolir le caractère hiérarchique des relations entre personnes et collectifs, qui génèrent des tensions et des conflits.

La question des classements des collectifs de langue tuyuka (sibs) et de leurs interrelations, telle qu'elle s'est posée notamment au travers des récits mythiques et historiques et des concepts mobilisés pour les décrire par différentes sources, membres de

collectifs distincts, s'est révélée d'une grande complexité. Sous certains aspects et selon certains points de vue – celui des sibs aînés de l'Inambu plus particulièrement – les concepts d'authenticité ou de collectifs « véritables », par opposition à celui d'imitation ou de « copie », sont apparus comme centraux dans la façon de classer et d'identifier les sibs. À la différence du concept de séniorité (*ordre de préséance séquentiel*), définissant des sibs « aînés » et « cadets » selon leur ordre d'émergence, la question de l'authenticité distingue des sibs « majeurs » et « mineurs », selon leur mode d'apparition, et justifie des relations potentielles entre « chefs » et « servants » (*rapport de préséance relationnel*).

Les deux principes de classement se rejoignent cependant sur deux points. Premièrement, la séniorité impliquerait un rapport de subordination uniquement en ce qui concerne les collectifs situés à ses deux pôles extrêmes : les premiers (chefs ou « majeurs ») et les « derniers » (« servants » ou « mineurs »). Deuxièmement, séniorité et relation chef-servant seraient en rapport avec le principe de fonction rituelle idéale, plus spécifiquement vis-à-vis des rôles paradigmatiques de *baya* (aînés, chefs) et de spécialistes d'incantation, *kumuou baseg#* (cadets, servants).

Il me semble ainsi que chez les Tuyuka le principe de *séniorité* opèrerait de deux manières : d'une part, d'une manière générique, mythologique, l'échelle de *séniorité* définirait un degré de prestige selon une logique séquentielle et d'autre part, elle définirait de manière socio-politique des relations potentielles de subordination/coopération quand il est question de groupes situés aux pôles extrêmes (majeurs et mineurs) et/ou quand il s'agit de groupes ayant comme fonction rituelle idéale celle de *baya* (chefs) et de spécialistes d'incantation (servants). Ceci suggère deux sens distincts du concept de *considérations*, sur son versant agnatique : d'un côté un aspect de classification, de séquentialité, lié à la

définition d'un degré de prestige cosmologique, rituel, mais qui ne se traduit pas nécessairement dans les relations sociales concrètes. D'un autre côté un aspect sociologique, relationnel, qui définit des relations de respect et de coopération dans le domaine rituel et dans d'autres domaines de la vie sociale entre groupes ayant la fonction *baya* et de *kumuou basegũ*, c'est-à-dire de « chefs » et de « servants ».

Il est toutefois important de souligner à nouveau que les manières de classer et les classements qui en résultent sont toujours sujets à polémiques. Ainsi, l'idée d'authenticité est liée à une vision des collectifs tuyuka qui crée des clivages là où d'autres conceptions conçoivent une homogénéité et une unité. En effet, bien que les Tuyuka de l'Inambu (du moins les habitants de Santa Cruz do Inambu) reconnaissent que tous les sibs tuyuka sont Tuyuka (*Dokapuara*) de par leur langue, ils font la différence entre des Tuyuka véritables, « majeurs » ou « propriétaires » et des Tuyuka mineurs, « restes » ou « copies », seuls les premiers étant conçus comme étant en propre des *Utãpinoponã*, « descendants de l'Anaconda de pierre ».

Une telle dichotomie semble renvoyer à ce que Jackson concevait comme un des principes centraux du « système du Vaupés », celui d'« identité différenciée », selon lequel l'ordre hiérarchique est une base, définissant « la possession d'un degré plus ou moins élevé de rang, de supériorité morale, de pureté cérémonielle, et ainsi de suite » (1983 : 103), idée qui rejoint à nouveau celle d'asymétrie métaphysique développée par Pedroso (2019). À l'inverse, les Tuyuka du Tiquié, du moins les habitants de São Pedro (*Mõpoea*) semblent concevoir l'ensemble des collectifs tuyuka comme appartenant à l'unité des *Utãpinoponã*.

Mais si pour les Tuyuka de l'Inambu, du moins les habitants de Santa Cruz, il y a une association nécessaire entre une origine

mythique définissant des « majeurs » et des « mineurs » et un statut politique, celui de « chef » ou de « servant », selon le point de vue de penseurs issus d'autres sibs comme les *WeseDokapuara*, les procédés d'apparition, pas plus que le principe de séniorité, ne définissent des relations de subordination de manière nécessaire entre les sibs. De telles relations sont sujettes à des ruptures et à des inversions, selon une logique qui prévaudrait depuis les temps mythiques, où les « derniers » pourraient devenir les « premiers », ce que Pedroso(2013 : 133) identifie comme les principes d'« inversion » et de « réversibilité » caractéristiques des disputes hiérarchiques du nord-ouest amazonien. De plus, la relation entre « chefs » et « servants » a elle aussi été définie de manières distinctes selon les points de vue. Pensée avant tout sous le prisme de la subordination, sous le modèle de la relation entre « patrons » et « employés » par les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu, une telle relation serait au contraire marquée par une attitude bienveillante et de soin des « chefs » envers les « servants », selon le point de vue des récits rapportés par Dutra (2010).

\* \* \*

La réflexion développée dans cet article s'est présentée sous la forme d'une interrogation- dans le contexte du haut Rio Negro-Vaupés et en partant plus spécifiquement du point de vue des Tuyuka - sur la définition des collectifs et de leurs relations, autrement dit sur l'« organisation sociale » des peuples de la région, en lien avec les récits mythiques ou récits anciens (*butoakiti*), les discours natifs et concepts qu'ils mobilisent, et notamment vis-à-vis des noms attribués aux collectifs et employés pour les désigner, délimitant différentes échelles d'un « nous » vis-à-vis de différentes échelles de collectifs « Autres ».

La démarche dans cet article a suivi la proposition faite par Andrello citée en introduction, celle de repenser « l'image



traditionnelle des peuples du Vaupés contenue dans la littérature ethnologique régionale », visant à « identifier le langage spécifique employé dans les récits mythiques pour traiter de ces relations, afin d’appréhender d’autres images » (Andrello, 2013 : 3, cité par Pedroso, 2019 : 92). Selon Andrello, comme on l’a vu plus haut, les récits en question, dont le problème central réside dans la « genèse de la parenté humaine » peuvent être pensés comme une forme de « mythopraxis » ou d’une « cosmopolitique » (*idem*, 2019 : 93), et c’est en s’efforçant de saisir ces logiques natives que l’on a pu atteindre un regard nouveau sur la question qui nous intéresse ici.

Dans cet article, en me basant sur les résultats obtenus dans ma thèse de doctorat (Richard, 2021) un des thèmes abordés est celui de la définition des collectifs du point de vue des Amérindiens qui peuplent la région du haut Rio Negro – Vaupés, et en particulier celui du sens et de la portée de certains ensembles de grande ampleur définis dans la littérature ethnologique, comme la « phratrie » et le « groupe linguistique ». Le caractère plus (phratrie) ou moins (groupe linguistique) artificiel de ces catégories établies par les anthropologues, ainsi que la question de l’unité socio-politique à laquelle ils renverraient ont y sont traités. J’ai tenté de répondre à ces interrogations en prenant en compte les concepts autochtones, notamment les noms, propres et descriptifs, donnés ou non aux collectifs, ainsi que les critères définissant l’appartenance d’une personne ou d’un collectif plus réduit à ces collectifs plus amples, et enfin les aspects relationnels (de parenté) liés au classement d’une personne ou d’un collectif dans tel ou tel ensemble.

Plus précisément, il est apparu dans cet article que du point de vue autochtone, ce qui importait n’était peut-être pas de définir des ensembles, des groupes sociaux circonscrits, mais plutôt de définir des types de relations d’ego vis-à-vis d’une personne ou d’un collectif, idée qui dans le discours tuyuka en portugais est traduite par le concept de *considerations*.

## Bibliographie

ANDRELLO, G. Peixes e pessoas: problemas cosmopolíticos no Uaupés. In: ANPOCS, **Comunicação**, 2013.

ANDRELLO, G. Nomes, Posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro, **Ilha**, v. 18, n. 2.2016.

BRÜZZI ALVES DA SILVA, A. **A civilização indígena do Uaupés**. LAS, Roma. 1977 (1962).

BUCHILLET, D. **Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés (Brésil)**. Thèse de doctorat en ethnologie, université Paris X, Nanterre, 1983.

CABALZAR, A. **Filhos da cobra de pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)**. São Paulo: Ed. UNESP: ISA, Rio de Janeiro: NuTI, 2009.

CHERNELA, J. **The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space**, University of Texas Press, 1993.

DUMONT, L. **Homo hierarchicus: le Système des castes et ses implications**, ed. Gallimard, Paris. 1966.

Dutra, I.F. **Xamanismo Utãpinõponã-Tuyuka: princípios dos rituais de pajelança e do ser pajé Tuyuka**. Dissertação Mestrado, São Paulo, PUC-SP. 2010.

FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO (FOIRN). **Narradores indígenas do Rio Negro** (Coleção, v. 1-8). São Gabriel da Cachoeira, 1995-2007.

GOLDMAN, I. **The Cubeo: indians of the Northwest Amazon**, University of Illinois Press, Urbana, 1963.

HUGH JONES, C. **From the Milk River: spatial and temporal process in Northwest Amazonia**. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

HUGH JONES, S. **The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia**. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

JACKSON, J. **The fish people: linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia.** Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

PEDROSO, D. R. **“Quem veio primeiro?”: imagens da hierarquia no Uaupés (Noroeste Amazônico).** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PEDROSO, D. R. **O que faz um nome: etnografia dos Kubeo do alto Uaupés (AM).** Thèse de Doctorat, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019

REZENDE, J. S. **Escola indígena municipal Utãpinopona: Tuyuka e a construção da identidade tuyuka.** Campo Grande. 371f. Dissertação (Mestrado) Universidade Católica Dom Bosco, 2007

RICHARD, E. **Le système des « considérations » chez les Tuyuka du haut Rio Negro (Brésil-Colombie): parenté, fêtes, genre et onomastique en Amazonie.** Thèse de doctorat, Université Paris Nanterre, Universidade de São Paulo, 2021.