

**Zeitschrift:** Revue de linguistique romane  
**Herausgeber:** Société de Linguistique Romane  
**Band:** 42 (1978)  
**Heft:** 165-166

**Artikel:** Espagnol et langues indigènes : attitudes en amazonie colombienne  
**Autor:** Alvar, Manuel  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-399654>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 18.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## ESPAGNOL ET LANGUES INDIGÈNES : ATTITUDES EN AMAZONIE COLOMBIENNE

### *Introduction.*

1.1. La mise en présence de deux cultures, la culture indigène et celle qui a été adoptée comme nationale, représente un choc violent (d'attitudes humaines, de structure sociale, de bilinguisme), voire une aliénation totale. Sur quelques kilomètres de rives amazoniennes, on peut expérimenter toutes ces possibilités d'interaction et de mélange, et, plus encore, d'incorporation urbaine, sans qu'il y ait abandon des coutumes de la « quebrada » ou de la forêt vierge. Parce que les indigènes qui se trouvent en Amazonie colombienne (et l'on pourrait faire d'autres généralisations, qui, pour le moment, ne sont pas nécessaires) ont subi violemment le choc avec les formes de vie considérées comme normales dans le reste de la République (si l'on me permet l'usage quelque peu abusif du mot normal) ; de ce choc résultent certains calques des formes importées (le vêtement, par exemple), un appauvrissement de la tradition tribale (rites dont on ne perçoit plus le sens)<sup>1</sup>, la perte d'institutions intégratrices du groupe (religion, langue), mais en même temps d'autres particularités ont été portées au-delà des limites du clan (quartiers marginaux de Leticia, où même la forme externe de l'habitat coïncide avec la forme primitive)<sup>2</sup>. Mais sur la petite parcelle où nous avons pu étendre notre étude, les choses ont été plus compliquées : il y avait une véritable mosaïque de groupes indigènes qui — dans leur fragmentarisme — donnaient une allure kaléidoscopique au microcosme sur lequel nous projections notre loupe. Au bord du fleuve ou dans la forêt intérieure, chaque indigène nous en signalait d'autres qui parlaient d'autres langues ou appartenaient à des ethnies différentes de la sienne. Mais ces ensembles étaient très petits et totalement dispersés ; souvent ils se rédui-

1. Elena Alvar, étude de l'art de broder des figures d'oiseaux, dans le volume *Leticia*, actuellement sous presse.

2. Naturellement, l'incorporation à d'autres formes culturelles implique la structuration de nouvelles solidarités : indigènes totalement christianisés ou exclusivement hispanophones, par exemple.

saint à une seule famille qui vivait isolée dans une ferme, marginalisation extrême de ce qui fut — à l'origine, au moment de l'émigration — une structure beaucoup plus ample.

1.2. C'est pourquoi j'ai cru qu'il serait intéressant de voir comment ces hommes, tous ruraux, aucun citadin, se confrontaient avec leur propre entité et avec la réalité environnante<sup>1</sup>. J'ai essayé non seulement de recueillir des matériaux sur leur langue, mais aussi de sauver quelque fragment de leur âme. Pour cela j'ai rédigé un bref questionnaire, que j'ai présenté à un Huitoto, à un Miraña, à un Muinane et à deux Ticunas<sup>2</sup>. Ce sont les matériaux que je vais commenter ci-après, mais auparavant je vais me permettre de transcrire les questions que j'ai formulées :

- A quelle tribu appartenez-vous ? Sur quel territoire s'étend-elle ?
- Où y a-t-il d'autres tribus ?
- 3 — Où parle-t-on d'autres langues indigènes ?
- Avec quels autres indigènes vous comprenez-vous quand vous parlez ?
- Est-ce que les langues des tribus se perdent ? Pourquoi ?
- 6 — En connaissez-vous une qui ait disparu ?
- Pouvez-vous raconter n'importe quoi dans la langue de votre famille ?  
Par exemple ce que vous avez vu au marché, une partie de chasse, un film.
- En quelle langue parle-t-on au marché ?
- 9 — Est-ce que le fait de parler l'espagnol a des avantages ?
- Doit-on enseigner les langues indigènes ?
- Doit-on enseigner l'espagnol ?
- 12 — Que pensez-vous de l'espagnol ?
- Qu'est-ce qui vous semble le plus important, être d'une tribu donnée ou être Colombien ?
- Quelle langue parlez-vous ?
- 15 — Qu'est-ce que c'est que cela ?
- Quelle est la langue de la Colombie ?
- Pourquoi s'appelle-t-elle ainsi ?

### *Origine.*

2.0. Ces gens, souvent perdus dans leur solitude, se sentent solidaires d'un groupe auquel ils appartiennent, soit par le biais de leur sens de la

1. Cf. Uriel Weinreich, « Unilinguisme et Multilinguisme », apud *Le Langage*, dir. A. Martinet, Paris, 1968, p. 673.

2. Un problème similaire à celui que je me propose de traiter pourrait être celui de Wolfgang Wölck, *Attitudes toward Spanish and Quechua in bilingual Peru* (apud Shuy-Fasold, p. 129-147), mais je crois que nous différons en tout.

tribu, soit par le biais de leur langue. C'est pourquoi je crois utile d'établir cette solidarité encore ressentie, grâce à une tradition héritée oralement. Dans les humbles exemples que je vais présenter il y a — aussi — de dramatiques histoires humaines<sup>1</sup>.

2.1. Mon « sujet parlant » huitoto<sup>2</sup> est d'origine ocaina<sup>3</sup>, mais il ne connaît plus la langue de sa tribu, et cela lui « parece mal, porque se ha perdido la propria costumbre de la raza de uno ». Mais « la raza de uno », biologiquement, était déjà un mélange : le Huitoto<sup>4</sup> était fils d'un Cocama<sup>5</sup> et d'une Ocaina, mais lui, a perdu le lien avec sa tribu : les conflits entre le Pérou et la Colombie ont scindé la famille ; le père fut emmené au Pérou, tandis que la mère émigra vers les terres intérieures de la Colombie<sup>6</sup> ; là, elle vécut avec des Huitotos, et son fils apprit uniquement le huitoto. Parfois il se sentait peu à l'aise dans sa langue indigène et demandait l'aide de sa femme. Dans ces petites anecdotes, il y a un énorme déchirement humain. Cet homme n'en finissait pas de s'identifier avec son peuple d'adoption, de même qu'il ne s'identifiera pas avec l'espagnol qu'il a appris tant bien que mal, mais il était resté sans points d'appui auxquels s'attacher. La « transculturation » lui a apporté un décalage affectif, et lui, le » sujet parlant » du huitoto, pense à la solidarité ethnique-langue (« la propria costumbre de la raza de uno », cela veut dire que l'Ocaina aurait dû maintenir sa propre langue). Il se considère Ocaina (groupe maternel) et non Cocama (groupe paternel) ni Huitoto (groupe d'adoption). Pourquoi la mère prévaut-elle ? Comme dans tant et tant de solitudes d'Amérique, la femme vit l'absence de l'homme, et les enfants celle du père ; ce sont les mères — près

1. On trouve des énoncés généraux sur le problème dans Voegelin, Yeger-lehner, *Shawnee Laws : Perceptual Statements for the Language and for the Content*, apud Hoijer, *Language and Culture* (1963), p. 32. Dans le livre de Weinreich (§ 4.4.1) on trouve d'amples considérations sur le problème de la fidélité linguistique.

2. Dorénavant je citerai l'information de chaque indigène en indiquant entre parenthèses la langue qu'il parle.

3. Vid. la note 3, p. 6.

4. Voir, pour ceux que cela intéresse, le travail historique et d'ensemble de Sergio Elias Ortiz, « Familia lingüística witoto 'o huitoto » (*Estudios sobre lingüística aborigen de Colombia*. Bogota, p. 315-348).

5. Vid. plus loin la note 4, p. 5.

6. Un informateur muinane imputerait à cette guerre la dispersion des peuples sur les rives de Leticia : les Indiens se déplacèrent « et ils restèrent dispersés comme ils le sont à présent ». J'ai des doutes sur l'existence d'une telle guerre ; ce fut probablement quelque chose de moins héroïque : l'exploitation des caoutchoutiers.

du fleuve, dans la forêt vierge, dans les grandes villes aussi — <sup>1</sup> qui établissent la continuité du lignage, et, avec elle, celle de la langue. Mais cette femme avait dû émigrer : à la solitude en l'absence du mari vint s'ajouter sa propre solitude, au milieu de gens d'un lignage différent du sien, et son fils, qui ne parle pas ocaina mais se considère Ocaina, a hérité les inconvénients maternels : le huitoto est son instrument de communication, son unique instrument indigène, mais il n'a pas fini de s'assimiler. C'est pourquoi, quand il devra se confronter avec la langue nationale, il verra les choses avec plus de lucidité que les autres natifs, mais il les verra aussi comme une claudication que l'on doit fatalement accepter.

2.1.1. D'une certaine manière, les jugements du Miraña venaient coïncider avec ceux du Huitoto. L'informateur savait qu'il existe des indigènes à Yacuna, Matapí, Mcuna et Tanimoca (depuis Mirití jusqu'au Paraná central), mais « están civilizados », et ils n'arrivent pas jusqu'à ces régions reculées ; ils parlent leurs propres langues ; cependant il sait que certains emploient le miraña, « porque se casan con mujeres mirañas, pues las mujeres enseñan sus lenguas no las del marido ». Et pour cette raison, abonneraient le Miraña (en épousant une Bitoto « pasan a hablar eso ») et le Ticuna (« se casan con otra y sus hijos se mestizan ») <sup>2</sup>.

2.2. Dans les réponses à la première question (de quelle tribu êtes-vous ?) ont surgi, inévitablement, des problèmes de relation et de « transculturation ». La mère, de par son sang et sa langue est, dans le concept de ces gens, l'élément qui donne sa cohérence au groupe, ici comme dans tant d'autres cultures. La « transculturation », chez l'un de nos informateurs, le meilleur de tous par sa rigueur mentale, sa précision descriptive, son indépendante dignité, est devenue un problème dramatique, qui se résoudra par la fuite des formes culturelles indigènes. Je pense à ces mots de Munné, qui acquièrent maintenant la totalité de leur sens :

Un tipo peculiar de desviación es la llamada desviación marginal. La persona marginal — concepto introducido por Park, en 1928 — es la que vive simultáneamente sometida a dos o más culturas diferentes, que escinden su personalidad al tener que repartir sus lealtades entre ellas. La persona o el grupo marginales no están ni se sienten completamente inte-

1. Voir R. López Tamés, *La narrativa actual de Colombia y su contexto social*, Valladolid, 1975.

2. Cf. Weinreich, § 4.1, plus particulièrement les considérations finales de ce chapitre ; Sorensen (voir note 1, p. 7) p. 80 ; Jean Fourquet, « Langue, dialecte, patois », apud *Le Langage*, dir. A. Martinet. Paris, 1968, p. 586.

grados en los agrupamientos a los que pertenecen. Su comportamiento sigue sólo algunas de las pautas establecidas. Y esto ya por su propia ambivalencia, ya porque no son propiamente admitidos en éstos últimos (personas o grupo marginados) <sup>1</sup>.

*Géographie des peuplades indigènes.*

3. En étroite connexion avec la première question, j'en formulai une autre (Où y a-t-il des gens de votre tribu ou d'autres tribus ?) parce que cela pouvait aider à établir la géographie originelle — jusqu'où s'étendrait le souvenir de ces origines — de ces gens aujourd'hui si dispersés dans la zone étudiée. Les réponses obtenues furent variées ; le Muinane répétait ce que l'on sait déjà : les différences entre le Pérou et la Colombie produisirent la dispersion qui existe maintenant ; le Ticuna, installé dans un village de Ticunas, savait que les Yaguas sont nouveaux venus dans la région <sup>2</sup>, et c'est tout. Le Huitoto et le Miraña en savaient davantage, et c'est à partir de leurs informations que je peux apporter les données suivantes :

les Andoques sont dans le Caquetá <sup>3</sup> (Miraña)

les Boras se trouvent à Cabinarí (Miraña) et Putumayo (Huitoto) et La Chorrera

les Cocamas dans le Putumayo <sup>4</sup> (Huitoto)

les Huitotos entre La Chorrera et le Caquetá (Huitoto) ou dans le Caquetá (Miraña) <sup>5</sup>

les Mirañas à Mirití (Paraná) et dans le Caquetá (Miraña), le meilleur est celui de Cabinarí, dans le Paraná (Miraña) <sup>6</sup>

1. Munné, *Grupos, masas y Sociedades*. Barcelone, 1970.

2. En effet, mais ils ne « sont pas venus » : on les a amenés pour servir une détestable exploitation touristique : des terres du Pérou on les a amenés dans l'île de Sainte Sophie, convenablement repeuplée de singes (on m'a parlé de 25 000 ; je n'ai pas de meilleure information que celle-ci fournie par un habitant de Leticia instruit et connaissant bien la région). Là-bas, dans les marécages et la solitude, séparés de leur origine, les Yaguas vivent mal. Les entreprises touristiques amènent les voyageurs jusqu'à l'île où ils trouvent une justification au long voyage : coutumes primitives, portraits avec des Indiennes à demi nues, et peut-être encore autre chose, sait-on jamais.

3. On pense que la langue est d'origine huitoto, mais on ignore sa sous-classification (Mason, apud Steward ; p. 246-247), alors que Loukotka, pense que c'est un idiome isolé (*Classification*, 1968, p. 187).

4. Selon Pericot, ils habitent dans le bas-Ucayali et les cocamillas dans le bas-Huallaga (*América indígena*, p. 884).

5. Dispersés, semble-t-il, ils occupent les rives de tous les affluents du Putumayo (Ortiz, art. cit., p. 331-332).

6. Vid. notre note 2, p. 7.

les Muinanes sont du Caquetá (Muinán) <sup>1</sup>  
 les Nonuyas dans le Caquetá (Miraña) <sup>2</sup>  
 les Ocainas entre La Chorrera et le Caquetá (Huitato, Miraña) et à Putumayo (Miraña) <sup>3</sup>  
 les Ticunas dans le Caquetá (Miraña) <sup>4</sup>  
 les Sionas à Putumayo (Miraña)  
 les Yaguas à Putumayo et au Pérou (Miraña) <sup>5</sup>  
 les Yucunas dans le Caquetá (Miraña) <sup>6</sup>.

Comme on le voit, la géographie connue par les informateurs est très précise, car, mise à part cette imprécision politico-administrative (le Pérou), il y a un territoire très bien caractérisé pour situer tous ces peuples : La Chorrera, le Caquetá, le Putumayo. C'est-à-dire le territoire compris entre deux grands affluents de l'Amazone à l'intérieur de la république colombienne, dans une zone montagneuse proche de l'actuelle frontière avec le Brésil. Il convient de ne pas oublier que les territoires du Putumayo et du Caquetá formèrent une préfecture apostolique (1904) qu'administraient les moines capucins.

1. Ortiz, art. cit., p. 332, situe les muinanes près des fleuves Caqueta et Putumayo, plus ou moins comme notre informateur, et pense que leur langue appartient au tronc huitoto, mais à l'intérieur des dialectes très différenciés ; cependant Mason conclut qu'on doit la considérer comme non classifiée (apud Steward, p. 246).

2. Selon l'informateur il y en a aussi dans le Putumayo, « pero aquí no son *tribo* » (c'est-à-dire qu'ils sont dispersés). Pour Castelvi, le *nonuya* est un dialecte du huitoto, mais de ceux qui sont très différenciés (Ortiz).

3. « Los ocainos estan en Putumayo, donde estan regaos, pero los mas estan en el Caqueta arriba » (Les Ocainos sont à Putumayo, où ils sont dispersés, mais les plus nombreux se trouvent dans le haut-Caqueta). Castelví les situe à Igaraparana, et Loukotka reproduit l'emplacement, mais il indique l'intrusion de Boras dans le territoire. L'un et l'autre considèrent l'idiome comme étant un dialecte huitoto, bien qu'Ortiz le juge très différencié.

4. Le ticuna objet de quelques-unes des observations faites dans ce travail est une langue très mal connue. Steward la classe parmi celles qui ont de probables affinités arahuacas (t. VI, p. 218), car les informations que l'on possède sont très contradictoires. Tovar préfère les considérer comme un langage isolé avec de rares influences du tupí et du ge (*Catálogo*, p. 152).

5. Ils se considèrent habituellement comme des Caraïbes (Tovar, p. 149) et leur position principale se trouve effectivement au Pérou, département de Loreto (cf. Cestmir Loukotka, *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles, 1968, p. 152-153).

6. Cf. L. Pericot, *América indígena* (2<sup>e</sup> édit.). Barcelone, 1962, t. I, p. 884.

*Géographie des langues indigènes.*

4.0. Vers 1967, A. P. Sorensen Jr.<sup>1</sup> avait signalé comment, dans la vallée du Vaupés, chaque indigène parlait facilement quatre langues. La situation se prolonge dans d'autres zones de l'Amazonie, et les rives sur lesquelles nous avons travaillé permettent de corroborer cette assertion. Ce qu'il convient d'ajouter, c'est que les mélanges linguistiques qui se produisent chez ces sujets parlants sont également constants. L'un de nos informateurs parlait six langues et son prestige était grand dans la région : maintes fois nous parvenaient des échos de l'admiration qu'il provoquait chez les autres indigènes. Cependant, quand nous lui présentions nos questionnaires — très concrets, pas trop étendus — il était continuellement pris de doute, car le lexique lui apparaissait entremêlé. C'est là également une situation à considérer, et qu'il ne faut évidemment pas dédaigner.

4.0.1. C'est pourquoi je crois utile, toujours du point de vue du sujet parlant, de connaître l'espace géographique où ils peuvent se mouvoir avec leur propre instrument linguistique, et, dans le but d'établir les solidarités qu'ils expriment, de déterminer dans quelles autres langues indigènes ou dialectes ils sont capables de se comprendre.

4.1.1. L'informateur huitoto savait qu'il existe des groupes linguistiques semblables au sien, mais il put seulement préciser qu'à La Chorrera (Putumayo) on parle muruy et n'fodé, parlers très mêlés entre eux, et parmi lesquels il considère le muruy comme étant le « meilleur » ; huitoto, muruy et n'fodé se comprennent facilement, bien que l'informateur ignore s'il y a une langue d'où proviennent ces parlers ou à laquelle ils seraient apparentés.

4.1.2. Les Mirañas se comprennent avec les Muinanes et les Boras<sup>2</sup>, quoique cette dernière langue soit la plus semblable à la leur : « tienen los mismos nombres de animales y en otras cosas : la diferencia es en algunas palabras » (ils ont les mêmes noms d'animaux et aussi d'autres choses : la différence est seulement dans quelques mots). Dans la région de Leticia, c'est à peine s'il y a quelques boras, au kilomètre 6<sup>3</sup>. L'information de notre

1. *Multilingualism in the Northwest Amazon*, le travail a été rééaboré et se trouve inclus dans la *Sociolinguistics* de Pride-Holmes. Londres, 1972. L'espèce que je cite dans le texte apparaît p. 78.

2. Le Huitoto m'a dit : « el miraña es parecido al de los bora » (le miraña est semblable à la langue des Boras).

3. Jusqu'à la forêt, il existe 24 km de route déjà construits : ils sont dans un état déplorable, la route est pleine de bourbiers, tout juste praticable. Ces

Miraña est confirmée par un Muinán, qui, de plus, a ajouté qu'ils pouvaient se comprendre avec les Andoques.

4.1.3. Les Ticunas se considèrent à part, car ils ne sont capables de se comprendre avec aucune autre peuplade indigène. La plus grande partie des Ticunas se trouvent au Pérou, mais il y en a aussi au Brésil ; ceux qui viennent de ces pays se comprennent avec leurs frères d'Arara (Colombie), et c'est pourquoi les deux informateurs ticunas croyaient avoir une langue propre, sans relation avec les autres.

4.2. Selon ces données, les groupes linguistiques connus par les informateurs indigènes sont au nombre de trois :

1) le *huitoto* = *muruy* = *n'fodé*, provenant du Putumayo<sup>1</sup> avec des composantes très mêlées. Il semble qu'à La Chorrera, d'où sont descendus ces gens, le muruy ait un prestige plus grand que le *n'fodé*, et, selon nos informations, au bord de l'Amazone, le *huitoto*<sup>2</sup>.

2) le *bora*<sup>3</sup>, auquel sont étroitement liés le *miraña*, le *muinán* et l'*andoque*. Ils proviennent également du Putumayo<sup>4</sup>.

3) le *ticuna*, originaire du Pérou, avec d'autres groupes en territoire brésilien.

4.2.1. Il faut faire une observation à propos des Mirañas : à ce qu'il paraît, une branche des Mirañas est apparentée aux Huitotos (celle des chutes d'Araracuarapuyo) tandis qu'une autre — anthropophage — ne l'est pas (celle du haut *Yapurá*)<sup>5</sup>. Ce que l'on peut déduire d'après nos

quelques kilomètres de chemin servent de référence pour trouver — à l'intérieur de l'épaisse forêt — les familles qui parlent des langues indigènes. Parfois, depuis l'hypothétique borne, il faut y pénétrer à pied pendant des heures, à la recherche de l'informateur.

1. Au début du XX<sup>e</sup> siècle des Huitotos se trouvaient aux sources du fleuve Caraparana, où ils furent capturés et dispersés par les caoutchoutiers, vers le haut Caqueta, le haut et le moyen Putumayo, l'Igaparana et jusqu'au Napo (Ortiz, p. 327).

2. Loukotka confirme ces données : pour lui il y a un *huitoto* septentrional (parlé dans le Caqueta), central (dans La Chorrera) et méridional (rives du Putumayo et de l'Amazone) ; apud *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles, 1968, p. 187.

3. Je parlerai maintenant des caractéristiques de ces gens.

4. Effectivement, cet ordre donnerait raison aux classifications de Loukotka qui identifie *bora* et *miraña* en une seule famille, à laquelle appartiendrait également l'*ocaina*, le *muinane* et le *nonuya* (apud Steward, p. 245-246, et Loukotka, p. 190). Tovar en fait un groupe qu'il appelle « *miraña* ou *bora* » (p. 148), à la suite de Steward (p. 243).

5. Résumé dans Ortiz, p. 321, 326-327. D'autres auteurs considèrent qu'ils font partie du groupe *tupi*, mais cette hypothèse semble moins acceptable.

informateurs, c'est que les Huitotos ne pensent pas à leur affinité avec les Mirañas, et réciproquement. De toute façon, la parenté ethnique et linguistique ne se sent déjà plus, et le jugement de mes informateurs aurait une singulière valeur : depuis l'identification huitoto-miraña de Creveaux, on serait arrivé à une formule bien peu compromettante mais probablement inexacte : le miraña-carapaná-tapuyo serait, de loin, apparenté au huitoto-kaime.

*Causes de la disparition ou du mélange des langues.*

5.0. Dans le bref questionnaire que j'ai rédigé, il y avait une question (*pourquoi certaines langues indigènes ont-elles disparu ?*), qui est étroitement liée aux alinéas précédents. Sa formulation causait une certaine surprise aux informateurs, qui, cependant, possédaient des idées très claires sur la question. Je pense qu'ils obéissaient à un savoir traditionnel transmis sous forme de récits, car — parfois — l'informateur semblait raconter un conte. Ainsi, par exemple, le sujet parlant huitoto donnait une version mythifiée du peuple ocaina, auquel il appartient par son lignage mais non plus par sa langue.

5.1. Les Ocainas étaient une grande tribu, mais ils avaient peu de culture, c'est pourquoi ils furent vaincus, car ils ne surent pas lutter contre les Boras et les Muruyes, qui étaient leurs ennemis. Ces derniers déclenchèrent contre les Ocainas des guerres, et, ceci ne leur suffisant pas, des sorcelleries, qui, faisant tomber les foudres du ciel, finirent par les vaincre. Se voyant perdus, les Ocainas appellèrent vingt autres tribus, chacune avec sa « generación » (renards, potiers, etc.)<sup>1</sup> ; ces tribus étaient en majorité des Huitotos, qui absorbèrent les Ocainas, contraints d'abandonner leur langue pour parler celle de leurs alliés et vainqueurs. Mais les Boras furent décimés et s'enfuirent pour se réfugier au bord du Putumayo. Si ce récit a une certaine allure épique, l'informateur huitoto explique très objectivement la perte des Cocamas : ils constituaient une tribu très peu nombreuse, disparue au cours des guerres, et les rares survivants « se han metido » dans d'autres groupes qui les ont assimilés. Le sort des Cocamas a été expliqué d'une autre façon par l'informateur miraña, et son jugement pourrait avoir une valeur

1. Ceci est exact ; déjà en 1909, M. Pinell indiqua les surnoms qu'avait chaque tribu ou groupe ; de telle dénominations de caractère totémique étaient tirées de la nature ou du nom du cacique qui les dirigeait (Ortiz, art. cit., p. 322-323).

beaucoup plus grande : en allant d'un endroit à l'autre à la recherche d'une installation stable, les tribus indigènes s'isolent. Et c'est ce qui arriva aux Cocomas : ils vinrent vers Leticia, et comme ils étaient peu nombreux, ils ne purent se maintenir isolés et durent se fondre avec d'autres peuplades. C'est là aussi exactement la version du Muinán. Peut-être ne peut-on pas expliquer ainsi les choses, mais eux, du moins, ont voulu les expliquer ainsi<sup>1</sup>.

5.1.1. Tout autre fut le destin du Miraña, selon son propre sujet parlant : il y avait ici « mucho tribu », pas toutes pacifiques. Les Boras se caractérisaient par leur caractère belliqueux (« son más bravos que nosotros »), et c'est encore ainsi aujourd'hui, car personne n'ose s'aventurer là où il y a des Boras ; les Boras allèrent à Iquitos (Pérou) et de là certains s'enfuirent sur la rive colombienne, au moment de la guerre entre les deux pays<sup>2</sup>.

5.1.2. Le sujet parlant muinán a une mémoire traditionnelle : « me han dicho » qu'ils parlaient nonuya quand ils émigrèrent ensemble, mais il y a de cela très longtemps ; en ce temps là les deux peuples avaient un même chef, et, d'après ce qu'on lui a dit, ils finirent par s'unir. Cette mémoire traditionnelle lui donne d'autres informations : les « *antigos* » disent que les peuplades indigènes disparaissent à cause de leurs combats, mais c'était il y a longtemps ; lui, avec ses 80 ans derrière lui, il n'a pas connu de guerres, il a toujours vécu en paix, et il ajouta même que son père était cacique et lui avait raconté que de son temps personne dans la tribu ne se promenait « *virigo* » (nu), mais au contraire tous étaient toujours vêtus. A ces souvenirs impersonnels ou familiaux, le Muinán ajoute ses propres observations : les indigènes perdent leurs angues parce qu'ils n'étudient pas,

1. Il semble que les métissages de tous ces gens — et leur dispersion — fut rendue obligatoire par l'exploitation du caoutchouc : les compagnies les contraintirent à un véritable exode, qui, parfois, aboutit à l'extinction des familles indigènes (Ortiz, art. cit., p. 323).

2. Tous les informateurs parlent fréquemment de *Cobrito* ou *Cofrito*, le Péruvien qui vola la terre à la Colombie. Je crois pouvoir apporter un éclaircissement, grâce à l'aide cordiale du Dr Rivas Sacconi : le Cobrito ou Cofrito est certainement le conflit qui se produit entre la Colombie et le Pérou en 1932 et qui dura deux ans. Le Pérou envahit militairement Leticia et occupa la localité. Il y eut une guerre non déclarée entre les deux pays, avec des combats terrestres, aériens et navals. Ensuite le conflit fut amené devant la Société des Nations à Genève, qui se prononça en faveur de la Colombie. Finalement un accord fut signé à Rio de Janeiro entre des plénipotentiaires des deux Nations. La Colombie récupéra Leticia. Le nom qui a été donné à cette guerre fut : le conflit. De nombreux indigènes des régions amazoniques prirent part au conflit enrôlés dans les armées régulières, et c'est pour cette raison qu'ils s'en souviennent.

et parce que, lorsqu'ils partent à la recherche d'un travail, ils doivent parler la langue des autres.

5.1.3. Les deux Ticunas qui m'ont informé à Arara pensent que l'on parle de moins en moins les langues indigènes. Pour eux la faute en est aux écoles<sup>1</sup> et au travail : « Los antiguos no tenían escuelas y hoy sí ; cada muchachito aprende y se aparta de su papá para trabajar ». (Les anciens n'avaient pas d'écoles et aujourd'hui il y en a ; chaque enfant étudie et s'éloigne de son papa pour travailler)<sup>2</sup>. La nécessité de trouver un emploi mène les Ticunas hors de la communauté, ils épousent des femmes étrangères, les enfants « se mestizan », et la famille finit par parler espagnol. Il n'y a plus de guerres, il y en a eu autrefois : la désintégration du groupe se produit par émigration et incorporation à d'autres coutumes.

6.1. Nos informateurs — d'eux d'entre eux seulement savaient écrire, un autre savait lire mais avec difficulté — avaient recours au savoir transmis par tradition orale ou par le témoignage des vieux. Comme chaque fois que l'information doit être recueillie de cette façon, la géographie et la chronologie ont une valeur relative<sup>3</sup>, et, comme toujours, le lignage de l'informateur ressort anobli de l'épreuve du souvenir. Malgré tout, les données alléguées sont très précises, et représentent une position parfaitement claire devant la question posée. Les langues indigènes ont disparu :

1) Pour le Huitoto et le Miraña, à cause des guerres tribales. Voici que la lutte confère à la mort un sens anoblissant : de cette manière ont disparu uniquement le miraña et l'ocaina, les propres langues des informateurs, tandis que pour la ruine des autres on a cherché des explications moins héroïques. Plus encore : l'Ocaina-Huitoto connaît un récit selon lequel son peuple a succombé parce qu'aux alliances des hommes se sont unis les prodiges de la sorcellerie. Le récit peut avoir un substrat authentique, mais il est certain que lorsque cet informateur — excellent, je dois toujours le répéter — a raconté son histoire personnelle et non celle de son peuple (2.1), il a expliqué une chose que nous allons considérer immédiatement : les déplacements finissent par isoler les individus et les groupes, qui s'incorporent à des communautés plus nombreuses ou plus stables.

1. Une autre fois, le Huitoto parla ainsi : « les enfants vont à l'école, ils entrent dans la civilisation et perdent peu à peu leur langue parce qu'ils ne sont plus avec leurs petits compatriotes ».

2. Weinreich (4.2.1) a étudié la fonction de l'école en tant que facteur limitatif de la liberté du comportement linguistique, comme nous allons le voir souvent au long de ces pages.

3. Cf. Julio Caro Baroja, *Estudios saharianos*. Madrid, 1955, 393-422.

2) Les guerres ont pu être la cause historique de la disparition d'un peuple et de sa langue, mais il faut recourir à la tradition orale pour pouvoir trouver de tels antécédents, car même les plus vieux n'ont pas le souvenir de faits semblables (informations d'un muinán et de deux ticunas).

3) Des ensembles numériquement pauvres s'incorporent à d'autres, présentant une supériorité numérique. C'est ainsi que disparut le cocama (en partie, selon le Huitoto ; pour cette seule raison, selon le Miraña et le Muinán) qui, demeurant isolé de sa terre d'origine, ne put résister aux pressions d'autres groupes plus nombreux et finit par être assimilé (informations miraña et muinán). La migration fut la cause lointaine ; l'isolement, la cause immédiate de la disparition du cocama.

4) Une variante du cas précédent peut être la migration simultanée de peuples différents. A ce moment-là se produit le mélange et l'absorption d'un groupe par l'autre (il est à supposer que le nombre jouera un rôle important dans le processus). Ainsi les Nonuyas furent incorporés aux Muinanes (information d'un Muinán).

6.2. Aux causes guerrières ou de déplacement s'en ajoutent d'autres, d'un caractère beaucoup plus proche. Ce sont celles qui motivent les réponses de gens qui vivent une réalité très immédiate ou un établissement tribal déjà stabilisé :

5) Manque d'études (Muinán).

6) Enseignement de la langue nationale (Ticuna).

7) Nécessité d'aller chercher du travail (Muinán, Ticunas), insuffisance de la langue du groupe pour la communication, l'individu isolé épouse une femme étrangère à sa communauté et se trouve ainsi aliené. C'est un processus connu de transculturation, qui a une portée bien plus grande qu'on ne s'y attendrait à travers l'étude de ces groupes minuscules.

6.3. Nous avons donc, selon nos informateurs, des causes très diverses à l'aliénation linguistique, mais on peut les réduire à deux. Les unes, celles que nous pourrions dénommer historiques (guerres, migrations, marginalisation de groupes réduits) ; les autres, synchroniques (négligence de l'apprentissage de la propre langue, désolidarisation de la force coercitive que constitue le groupe, incorporation à la nouvelle réalité). Dans le premier cas, la langue disparaissait parce que ses sujets parlants disparaissaient ; dans le second, parce qu'elle s'avérait insuffisante quand l'individu passait d'une communauté à l'autre. L'informateur muinán a exprimé cela en une formule lapidaire : « Los idiomas desaparecen por el comercio y la vida » (les langues disparaissent à cause du commerce et de la vie). Nous nous

plaisons peut-être à trouver dans ces mots plus que ce qui a voulu être dit, mais ils apportent de l'eau à notre moulin. Et de toute façon, dans cette identification entre la langue et la vie réside le sort unifié de l'ethnie et de la langue, qui sont devenues une même chose pour tous ces gens, comme elles le sont pour bien d'autres peuples primitifs<sup>1</sup>.

*Quelles sont les langues qui ont disparu ou sont en train de disparaître ?*

7.1. Comme résultat des commentaire précédents, se dégageait une nouvelle question : *à votre avis, quelles langues sont en train de disparaître ?* Les réponses fournies par chaque informateur peuvent servir de référence indicative. La conscience de ces gens s'inspire d'une connaissance directe et de ce que leur disent les sujets parlants de chaque tribu. D'après eux, sont en train de disparaître : le *bora* (informateurs huitoto et miraña), le *miraña* (informateur huitoto), le *cocama* — déjà disparu — (inf. huitoto, muinán, ticuma), le *muinán* (inf. miraña), le *n'fodé* (inf. huitoto), le *nonuya* (inf. muinán), et l'*ocaina* (inf. huitoto).

7.2. Il s'avère que, d'une manière ou d'une autre, toutes les langues indigènes s'érodent peu à peu, mais une seule chose est claire : le *cocama*<sup>2</sup> a disparu, et personne n'a fait allusion au huitoto ni au ticuna. Nous devons poser comme valides ces deux affirmations : l'une exprimée, l'autre tacite. Parce qu'en effet le huitoto jouit d'un grand prestige, autant pour la facilité de sa langue (§ 16.1) que pour sa grande diffusion et pour le grand nombre de femmes de la tribu qui en sont sorties pour épouser des hommes d'autres tribus (§ 5.1.3.) ; en ce qui concerne le ticuna, on peut penser à Nazareth et à Arara, les villages les plus grands et les plus homogènes de tout le district : là, les communautés ont conservé une bonne partie de leurs structures et de leurs rites (même si elles n'en comprennent plus tout le sens).

*Attitude devant les langues indigènes.*

8.1. Les langues indigènes — disait l'informateur huitoto — disparaissent peu à peu, parce que les Indiens abandonnent leurs coutumes, leurs modes

1. Cf. Weinreich, 4.3.1.3 ; Sorensen, art. cit., p. 79-80.

2. Effectivement, j'ai été à San José, hameau de quatorze maisons, ce qui n'est en rien négligeable vu le caractère extrêmement dispersé de ces villages. Les Cocamas ont totalement perdu leur langue, bien qu'ils parlent peu en espagnol, et, cependant, ils conservent bien la structure et l'organisation ethnographique de leur village.

de vie, leur alimentation traditionnelle, pour imiter les manières de l'homme blanc<sup>1</sup> ; cependant, ils ne parviennent pas à s'assimiler à lui, parce qu'ils n'ont pas d'argent pour poursuivre des études. Alors avoir essayé de s'incorporer à la société nationale, ils ressentent leur échec, et retournent à leurs anciennes coutumes, mais ils ne s'identifient plus à elles, et restent « dans le vide », sans pouvoir vivre comme des Indiens, et rejetés par la société des blancs<sup>2</sup>. C'est ce que pensait un Huitoto aux idées assez claires, bien que — peut-être — ce qu'il voyait comme une frustration individuelle doive se comprendre comme quelque chose de plus que le rejet de groupes marginaux ; ou, autrement dit, les groupes marginaux sont plus, beaucoup plus, que ces hommes perdus dans la plus lointaine périphérie de la Colombie. Il avait fait ses études jusqu'en quatrième année d'école primaire et s'était arrêté là. Mais c'est là l'éducation que reçoivent des millions et des millions de Colombiens<sup>3</sup> ; il est possible que cet homme, au demeurant bien doué, projette sur sa communauté, en tant qu'indigène, la frustration individuelle dont il se sent victime<sup>4</sup>. Ce n'est pas — je le dis du haut de ma neutralité scientifique — une justification, mais l'explication des faits, par projection de ces derniers sur le contexte, plus vaste, de tout le pays. Il est évident que les conséquences en sont douloureuses, mais il est aussi évident que la façon de les résoudre exige une programmation de caractère général, et non en référence à une tribu en marge. Je pense que mon informateur huitoto, pour avoir une culture supérieure à celle des autres informateurs, pour être dans une position privilégiée (majordome dans la ferme d'un homme blanc), pour connaître mieux d'autres modes de vie, adoptait les positions les plus radicalisées. C'est logique, c'est humain et c'est nécessaire, car cet homme, capable de lire et d'écrire en espagnol et en huitoto, vivait au fin fond de la forêt vierge, gagnait un peu plus de 2 000 pesetas par mois (été 1975), devait subvenir aux besoins d'une famille, et accomplissait — lui aussi — les tâches les plus dures. Je l'ai connu à la ville, quand il fut appelé par son

1. Dans le texte, je transcris quelques éclaircissements que l'on m'a donnés j'ai demandé que l'on développe cette phrase littérale : « l'Indien laisse sa coutume et fait comme le blanc ».

2. Linguistiquement c'était la même chose : « ils perdent leur dialecte et ne parlent pas espagnol ».

3. Voir Ministerio de Educación Nacional de Colombia, *Los sistemas educativos de los países signatarios del Convenio Andrés Bello*. Bogotá, 1974, p. 64, § 1.3.1.

4. Et, logiquement, il a mis en valeur, les considérant comme fondamentaux, les problèmes de fidélité linguistique (cf. Weinreich, 4, 4.1).

patron pour m'aider ; il était très correctement vêtu, et se comportait avec une éducation raffinée. Le lendemain, quand les enquêtes commencèrent, j'allai le chercher chez lui ; il était en train de traîner d'énormes troncs, qu'il appuyait sur ses épaules nues ; il était méconnaissable. Sur les tête d'un de ses fils, deux petits singes jouaient, et leurs queues battaient le visage de l'enfant. Les singes n'étaient pas à eux, ils les élevaient pour les offrir au patron. Je ne voudrais pas parler de ressentiment, car c'est un mot que nous chargeons de négativité, et cet homme — qui me fut extrêmement utile, qui me traita avec une exquise courtoisie, exempte d'adulation et de flatteries, qui m'apprit une foule de choses que j'ignorais, — cet homme m'a toujours causé une grande admiration et un profond respect. Ce fut peut-être le choc de deux cultures non solidaires, et en lui, de façon dramatique, proliféraient les germes de la destruction de l'une d'elles. Quand j'écris ceci, à des milliers de kilomètres de l'Amazonie, je pense à la solitude de mon informateur, homme capable, intelligent, sachant des choses dont j'avais besoin, mais inutile à sa race, inutile aux siens, inutile à lui-même. Lui, jeune encore, avait conscience de tout cela, et en parlant avec moi, il découvrait non pas son échec, qui existe cependant, mais celui d'une organisation inapte à profiter d'énergies qui se perdent, et qui cependant sont nécessaires à la société à laquelle elles n'en finissent pas de s'intégrer.

8.2. Quand je posais la même question à d'autres indigènes, les réponses étaient plus accommodantes, et s'ils répétaient quelque chose de ce que le Huitoto m'avait dit, ils semblaient y répugner. C'était peut-être aussi le résultat de la soumission. Ainsi l'informateur miraña était d'accord presque sur tout, mais les raisons économiques n'étaient pas fondamentales pour lui. La langue indigène — disait-il — ne doit pas s'oublier, c'est pourquoi il y a des « Curacas »<sup>1</sup> qui, le soir, se réunissent avec les gens du village pour leur enseigner l'« idioma » ('langue indigène') afin qu'ils ne l'oublient pas. Evidemment, le miraña local est atteint, et il y a une conscience collective qui tente de le sauver ; et il est atteint — ce sont les raisons invoquées par l'informateur — parce que les enfants vont à l'école et que, pen-

1. C'est à Nazareth, village de Ticunas, que j'ai entendu pour la première fois le mot *curaca*. Lorsque j'ai manifesté ma surprise à les entendre employer un terme quechua, le Curaca du village m'expliqua : « nous appelons curaca le chef de la communauté, mais son nom dans la tribu est *cachique* ». Voici un problème de sociolinguistique : *cachique* est un terme importé par les Espagnols (il s'agit du mot *taina*, bien connu) et *curaca* doit être une importation postérieure, lorsque le quechua se convertit — également à cause des Espagnols — en langue générale du cône Sud.

dant les récréations, ils ne parlent pas leur langue mais celle des autres<sup>1</sup>. Cet informateur miraña voulait être objectif et ne condamnait pas les gens de son lignage, avec lesquels il vivait, mais les autres Mirañas qui venaient du Pérou ; ceux-ci, les Mirañas péruviens, ne veulent rien savoir de *leur* réalité, car ils ont honte de ce que les blancs les voient garder les coutumes de la forêt vierge, et ils veulent parler la langue des riches. Mais ils ne se rendent pas compte que « *el indio nunca cambia su cara, el indio es el indio* » (l'Indien ne peut pas changer son visage, l'Indien est toujours l'Indien). Les Mirañas colombiens ne sont pas ingrats comme ceux du Pérou, ils conservent leur langue parce que « *están muy hechos a ella* » (ils y sont très habitués), et même s'ils apprennent bien l'espagnol, ils n'oublient pas leur propre langue. Il convient de connaître la langue nationale, parce qu'ainsi l'on vit mieux, et de ne pas demeurer — comme en ce moment — isolés ; c'est pourquoi il croyait que l'important n'était pas l'argent mais l'instruction. A La Pedrera on leur donnait des facilités pour étudier, mais pas en Amazonie. Les raisonnements du Miraña — comme cela arrive si souvent — n'atteignait pas une cohérence totale (il avait le sens du groupe, à travers la langue, mais le sentiment du groupe était détérioré car la propre langue pouvait entrer dans un processus d'oubli). Il se manifestait comme solidaire des Mirañas colombiens, parce qu'ils conservaient leur langue peu de temps après avoir reconnu qu'il y a des « Curacas » qui l'enseignent pour éviter sa disparition ; il ne croyait pas que les problèmes économiques fussent fondamentaux pour le sort de l'idiome indigène, mais il voulait que l'espagnol fut enseigné parce qu'il aide à vivre mieux... Au fond, la race était ce qui donnait une cohérence à son sens du groupe (« *el indio es el indio* »), beaucoup plus que la langue ou les coutumes, qui pouvaient s'éroder ou encore disparaître, comme cela arrivait chez les Mirañas péruviens ; c'est la race qui unifie le groupe, parce que la peau ne change pas, même si les coutumes ou les mœurs peuvent changer. Il tombait d'accord avec le Huitoto : l'Indien ne s'intègre pas, il reste en marge, d'une manière bien radicale, à cause de la couleur de sa peau. Face à la langue, il adopte une position fataliste : il ne faut pas qu'elle se perde, car, avec ou sans elle, l'Indien demeurera indien. Pour lui, il ne s'agit pas d'un problème culturel, mais purement biologique.

1. Ce sont, ne l'oublions pas, des groupes minoritaires, qui vivent dispersés et les écoles ne sont pas organisées pour chaque famille, mais pour ceux qui vivent dans une proximité relative et dans cette relative proximité, vivent ensemble des gens de langues et d'ethnies très diverses.

8.3. C'était plus ou moins ce que me disait le Muinán : « *es bueno hablar el idioma porque esa es la costumbre* » (il est bon de parler l'« idiome » parce que c'est la coutume). Acceptation d'un fait inéluctable ; mais il se trouve que certains imitent les blancs parce qu'ils ont honte de leur lignage, « *pero son pocos y sólo es porque ignoran su sangre* » (mais ils sont peu nombreux, et c'est seulement parce qu'ils ignorent leur race). Également maintenant la reconnaissance d'un abandon, aussi nuancé qu'on le voudra, mais abandon tout de même, et à nouveau, le substrat biologique maintenant l'unité du groupe, et la langue comme quelque chose de postiche ; si un Indien perd la pratique de sa langue à l'école, il revient vite sur le droit chemin : dans le clan, il retrouve la mémoire, et « *cela lui passe* ». Nous avons vu que ceux qui avaient un esprit très clair ne croyaient pas que les choses fussent si simples. Nous devons revenir là-dessus, et nous vérifieront que la raison se trouvait du côté du Huitoto pessimiste, mais le Muinán nous a confirmé un certain nombre de choses que d'autres informateurs ont dites, et que nous devrons considérer dans leur ensemble.

8.4. Les Ticunas d'Arara n'apportent rien de nouveau, mais leurs raisons sont très importantes. J'expose toujours selon un ordre déterminé (l'ordre alphabétique de l'initiale de chaque langue) et cela ôte de l'originalité à l'exposé de ces gens ; si nous intervertissons l'ordre, ils s'avèreraient être les plus intéressants de tous les groupes. Voyons-les dans leur ensemble et non selon la priorité que j'accorde — arbitrairement — aux réponses. Ces deux Ticunas qui m'aidèrent à Arara ont les idées claires : il faut parler *ticuna* parce que c'est la langue propre à la tribu ; il convient de savoir l'espagnol pour des nécessités de communication et économiques, mais « *el idioma nació primerito y luego vino el lengua español* » (est né en premier et ensuite vint « le » langue espagnol). Comme le Huitoto, ils pensent que le fait de sortir du groupe en quête de travail signifie la ruine de l'Indien et celle de la langue qui lui sert d'instrument : ils s'écartent de la vie de leur tribu mais ne s'intègrent pas à celle des blancs, alors ils reviennent au village, « *y ya no es como primero* » (et ce n'est déjà plus comme avant), ils parlent peu leur langue et ne sont pas capables de se réadapter, ils ne pensent qu'à fuir. Ce sont plus ou moins là les idées du sujet parlant huitoto : ils recherchent la société blanche comme une possible libération, mais ladite société les rejette. Et l'Indien, qui est indien, demeure hésitant entre sa culture (à laquelle il a renoncé ou à laquelle on l'a fait renoncer) et la culture occidentale (qui ne l'accepte pas) : être extravagant, qui n'appartient à personne et ne peut s'identifier à personne, car la langue, instrument d'affir-

mation de sa personnalité, a cessé de lui appartenir, ou il n'a pas fini de la dominer. Une fois de plus, c'est un fantôme qui erre entre la terre et l'enfer, et n'en finit pas de trouver le repos. Avec pour stigmate cette constante biologique dont il ne peut se libérer.

9. Nous avons vu différentes attitudes des indigènes face à leur propre langue. Essayer de se libérer d'un passé, et d'un présent hostile pour la vie actuelle, signifie une tentative pour s'incorporer à la société des blancs (sur ce point, tous tombent d'accord), mais cette société les rejette pour manque de culture (Huitoto, Miraña, Ticuna), tant et si bien que l'Indien demeure en marge des deux structures, la structure nationale et celle de son groupe (Huitoto, Ticuna). Cette marginalisation n'est pas toujours culturelle, pour certains informateurs elle est biologique (« *el indio es indio* »), comme pour le Miraña, le Muinán ou le Ticuna ; économique (moyen d'acquérir la culture) comme pour le Huitoto, ou résultat des deux, du déracinement (tous les informateurs). Devant ces faits, la langue native se détériore et cesse d'être un instrument coercitif ; les optimistes (par exemple le Muinán) pensent qu'avec un nouveau contact la réadaptation se produit, mais la plupart voient dans le déracinement un produit de l'insolidarité : l'homme ne fera déjà plus partie des siens, parce qu'il est en désaccord avec les usages traditionnels (formes de vie, oubli de sa langue) et qu'il n'en finit pas de s'incorporer à la société blanche, parce qu'en plus des détails matériels déjà mentionnés, il ne domine pas non plus l'espagnol.

10. Voici une série de motifs. Tous sont valables, et tous renferment une part de vérité. Ils pourront être nuancés ou atténués, mais leur essence ne sera pas altérée. Ce sont des raisons que nous devons méditer quand nous parlons de transculturation : des facteurs culturels, biologiques, économiques, affectifs. Peut-être chacun d'eux n'explique-t-il pas la totalité des faits, mais ces indigènes d'Amazonie ont donné chacun leurs raisons, et à eux tous ils ont atteint la vérité absolue. C'est l'expérience répétée individuellement, celle qu'ils parviennent à connaître, mais dans leur ensemble ils ont découvert le problème angoissant de la transculturation, avec l'amer-tume — individuelle et collective — de la marginalité.

*Utilisation des langues indigènes*<sup>1</sup>.

11.1. Le sujet parlant huitoto, marié à une femme du même groupe, parlait avec elle indifféremment la langue du groupe ou la langue nationale. Pour lui, il était plus facile de se faire comprendre dans l'une ou l'autre langue selon les thèmes abordés. Par exemple, lorsque le couple parlait de ses enfants, il le faisait toujours en huitoto ; si l'homme raconte une partie de chasse, il le fait indifféremment en huitoto ou en espagnol, mais pour raconter à sa femme le film qu'il vient de voir, il emploie uniquement l'espagnol. Les enfants, entre eux, sont bilingues, car à l'école ils doivent parler la langue nationale, puisque leurs camarades sont extrêmement hétérogènes et qu'il n'y a aucune langue indigène dans laquelle ils puissent communiquer entre eux. Au marché ou avec d'autres indigènes, notre informateur utilise l'espagnol et l'espagnol est aussi la langue de l'église, la seule langue dans laquelle il sache prier<sup>2</sup>.

11.2. Le sujet parlant miraña se trouvait dans une situation semblable : marié à une *Bitota*, il doit communiquer avec elle en miraña ou en espagnol, car il ignore la langue de sa femme<sup>3</sup>. Il emploie aussi l'espagnol pour parler avec d'autres indigènes parlant un autre « *idioma* », pour raconter l'intrigue d'un film ou pour prier, « porque los padres hablan español » (parce que les pères parlent espagnol). L'un des fils du couple est parti hors de l'Amazonie, et il parle espagnol ; avant, quand il était enfant, il comprenait les deux langues de ses progéniteurs.

11.3. Les situations décrites se répètent dans le cas de notre Muinán, mais sa position personnelle est singulière : l'informateur connaît six langues indigènes et provoque l'admiration de tous les natifs. Ainsi il peut se faire comprendre de ses amis dans chacune de leurs langues, même s'il a recours parfois au *bitoto* ou à l'espagnol quand il n'a pas de possibilité de compréhension directe, avec une préférence pour la langue nationale. Comme sa femme est Huitota, il parle avec elle en huitoto, bien que le couple s'adresse à ses enfants dans la langue propre à chaque conjoint : muinán pour le

1. Vid. María J. Buxó Rey, « Movilidad social y elección-uso de la lengua en una comunidad bilingüe Kechua-español » (*Etnica*, n° 6, 1973, p. 9-33).

2. Les comportements du Huitoto sont ceux que Weinreich (*op. cit.*, § 3.4.2) considère comme spécifiques des locuteurs bilingues. Plus loin (§ 4.2) il étudie, suivant en cela Schmidt-Rohr, l'ambiance appropriée pour l'utilisation de chaque langue.

3. Selon lui, sa femme parle espagnol — ce que toutes les femmes ne peuvent pas faire — parce qu'elle est « très intelligente et très courageuse ».

père, huitoto pour la mère. Mais à l'école les enfants ne parlent qu'espagnol, ce qui fait qu'en rentrant chez eux, ils continuent à parler la langue nationale et non l'*idioma*. Mais le père, conscient du fait qu'apprenant « mucho español » ils perdent l'usage des langues familiales, leur fait parler ces langues pour qu'ils ne les oublient pas. Pour cela, lui, le Muinán, emploie toujours sa propre langue, qui n'est en rien inférieure à la langue espagnole : il est capable de raconter en « *idioma* » l'intrigue d'un film, aussi bien que les mille tâches quotidiennes. Seulement il est incapable de prier en muinán, parce qu'à l'église on dit les prières uniquement en espagnol. Cependant, dans la tribu, il savait dire en « *idioma* » : l'« Ave Maria » et « Par le signe de la Croix ».

11.4. Les Ticunas, comme il a été dit plus haut, vivent dans un village exclusivement ticuna ; pour cette raison la solidarité du groupe est beaucoup plus grande. D'où le fait que la langue indigène s'emploie en toute occasion : dans les relations avec la femme et les enfants, dans les relations de ces derniers entre eux, pour n'importe quel type de récit, etc. <sup>1</sup>. Ils emploient l'espagnol — du moins ceux qui en connaissent un peu — uniquement pour communiquer avec d'autres Indiens de langue différente, pour le commerce, pour donner les prix ou nommer les objets ; par exemple — et de sont des témoignages directs — on compte mieux dans l'idiome national, mais l'on ne dispose pas de mots pour désigner *livre* ou *cahier* ; c'est pourquoi, même si les achats se font en « *idioma* », la langue nationale apparaît pour exprimer de nouveaux types de nécessités <sup>2</sup>. A l'église ils sont bilingues.

12.0. Dans ces quelques échantillons, nous avons déjà un éventail de possibilités : dans un groupe (notre informateur huitoto) l'espagnol a beaucoup pénétré dans la vie familiale. Justement chez des gens qui vivent davantage en contact avec le monde, disons — suivant la propre caractérisation des Indiens — blanc. La langue indigène se voit reléguée à l'intimité avec la femme et — partiellement — les enfants.

1. Les caractéristiques que fait Munné (p. 214) nous servent à présent : « Cada sociedad goza de una relativa autosuficiencia cultural. Sobre la base de un común sistema de comunicación o lenguaje, sus miembros comparten una amplia diversidad de pautas, internas y externas, relativas a los múltiples aspectos de la vida social así como un conjunto de valores, jerarquizados de un modo peculiar en cada caso. »

2. Weinreich (§ 4.3.1.3) avait indiqué comment le contact culturel produit de façon évidente la diffusion des éléments matériels de même que celle des éléments non matériels.

12.1. Dans l'un des cas, le mari ignore la langue indigène de sa femme (informateur miraña), ou, dans l'autre, la femme celle de son mari (informateur muinán) ; en de pareils cas, les enfants se trouvent être bilingues, parlant deux langues natives, mais il n'est pas exceptionnel que l'espagnol puisse être un véhicule de communication entre les conjoints (cas du Miraña)<sup>1</sup>, et les enfants, dans de telles circonstances, apprendront mieux l'espagnol, voire perdront l'usage des langues familiales (Miraña) ou il faudra faire de grands efforts pour qu'ils ne les abandonnent pas (Muinán)<sup>2</sup>.

12.2. De cette façon, la tendance au bilinguisme — premier pas d'un processus d'assimilation — s'est imposée pour une série de raisons :

1) L'école enseigne uniquement dans la langue nationale, possibilité unique dans une mosaïque bigarrée d'ethnies et d'idiomes natifs, dans une population très dispersée, et chez des groupes indigènes de très petite importance numérique. J'ai déjà dit que dans bien des cas il s'agit d'une seule famille pour chaque langue ; ceci amène finalement à la disparition des comportements natifs, et nous serions d'une certaine manière au cœur des explications que l'on nous a données antérieurement au sujet de la disparition des Cocamas (5.1.)<sup>3</sup>.

2) Le commerce contribue à l'érosion des langues indigènes. Leur système numérique très difficile — et limité aussi dans ses possibilités de calcul — fait que l'on préfère utiliser la langue nationale, il faut ajouter à cela la nécessité de se comprendre par un moyen quelconque lorsque la compréhension dans les idiomes aborigènes fait défaut, et les nouvelles exigences d'une culture qui n'a pas grand chose à voir avec la vie de la forêt vierge.

3) L'église agit aussi comme instrument non plus cette fois du bilinguisme (chez les Ticunas) mais de la pénétration espagnole (dans tous les autres cas) parce que l'évangélisation s'est faite au moyen de la langue européenne, et les offices sont dits dans cette même langue, et les prêtres sont — fréquemment — espagnols. Seuls des groupes très soudés, comme les Ticunas, auront des prières traduites, mais même eux écoutent prêcher en espagnol, car tous les missionnaires ne peuvent pas apprendre leur langue ou vivre avec eux. Nécessairement je dois insister sur les caractéristiques

1. Ce sont des problèmes d'exogamie, comme ceux étudiés par Sorensen, p. 80,

2. Sur quelques-uns de ces points, vid. John J. Gumperz, *Types of Linguistic Communities*, apud Fishman, p. 467.

3. Cf. María Jesús Buxó Rey, « Aculturación, bilingüismo y cognición en Chinchoro, Cuzco » (*Etnica*, n° 8, 1974, p. 51-59).

de cet *habitat* qui rend presque impossible l'évangélisation dans chacune des variétés linguistiques que l'on peut trouver ici.

12.3. Les langues indigènes sont aptes à toute sorte de communication, d'après certains sujets parlants, d'après d'autres, non. Mais ce qui est clair pour les gens d'un certain âge cesse de l'être pour les jeunes. L'action de l'école et à moindre échelle celle du commerce et de l'église, fait que les langues indigènes cessent d'être utilisées à un moment — ou à de nombreux moments : en pareil cas, l'espagnol vient occuper le vide laissé, et sa diffusion augmente. Je crois voir un symbole — clair et prévisible — dans cette famille de langue huitota pour qui la langue indigène n'est plus qu'un refuge de l'affectivité.

13. Et il reste une dernière considération sur laquelle tous les sujets parlants sont tombés d'accord : ils ont recours à leur langue quand ils veulent ne pas être compris, tant par les acheteurs au marché que par les Indiens qui ne connaissent pas leur langue. En pareil cas, l'« *idioma* » fonctionne comme un système dans lequel le groupe s'identifie et se soude, un peu comme les parlers de corporations ou de délinquants<sup>1</sup>, ceux-ci étant réduits — et il n'est pas besoin d'autres éclaircissements — à leur définition strictement linguistique<sup>2</sup>.

#### *Avantages de l'espagnol.*

14.1. Tous les sujets parlants s'accordent à signaler la nécessité d'apprendre la langue nationale. Grâce à elle, on acquiert des relations qui peuvent servir à améliorer le bien-être de l'individu et du groupe auquel on appartient (Huitoto, Ticunas), parce que, tout en ayant une position plus élevée, on continue à savoir tout ce qui est le propre des indigènes et qui peut les aider (Muinán)<sup>3</sup>. La langue nationale leur sert aussi à acquérir des connaissances qui leur permettent de mieux travailler la terre (Miraña)<sup>4</sup>, et d'améliorer ainsi leurs récoltes de bananes et de yuca (Ticunas)<sup>5</sup>. Les

1. Vid. A. Dauzat, *Les Patois. Caractères, évolution, influence*. Paris, 1946, p. 32-42, et.

2. Vid. Les chapitres *Language as a Unifying* et *Language as a Divisive Force*, apud Kelman (*Advances*, p. 193-200).

3. Un fils de l'informateur se trouve à Bogota et, parlant muinane et espagnol, il est promoteur des Indiens.

4. Et non d'être — comme maintenant — « innocemment et ils n'ont rien dans la tête », est une déclaration du même informateur.

5. Un Ticuna m'a dit : « avant, nous ne l'avions pas entendu l'espagnol, mais à présent les enfants veulent l'entendre ».

informations recueillies pouvaient être plus explicites, mais elles abondaient toutes dans le même sens : l'espagnol est nécessaire pour communiquer (Miraña, Muinán) et pour apprendre à faire des comptes, afin d'obtenir une amélioration économique (Miraña, Muinán), autant parce que cela permet d'éviter les fraudes<sup>1</sup> que parce que cela permet d'exiger la rémunération adéquate de leur travail (Miraña) car sinon l'Indien ne peut aller nulle part et doit rester « solo en su chacrita » (Miraña)<sup>2</sup>. Mais, évidemment, il ne suffit pas d'apprendre un peu d'espagnol, ou d'aller, comme l'un de mes informateurs, un an à l'école<sup>3</sup> ; il ne suffit pas d'apprendre un peu, car les résultats sont insuffisants et la tribu ne peut en bénéficier : il faut apprendre beaucoup et bien, pour ne pas devoir retourner à la *montaña* (Muinán)<sup>4</sup>.

14.2. Ces avantages, indiscutés et communément acceptés, doivent avoir une correspondance : la société ne doit pas rejeter des gens qui essaient de s'intégrer à elle. Le sujet parlant huitoto poursuivait ses commentaires : avec l'espagnol, chacun peut défendre mieux son peuple, mais le blanc défend à l'Indien de dépasser une certaine limite, et il le confine dans des possibilités très réduites. Si l'Indien veut occuper un poste fixe, on lui dit qu'il n'a pas assez de connaissances parce qu'il n'a pas étudié<sup>5</sup> ; s'il veut cultiver la terre à son compte, il n'en a pas les moyens économiques, et dans ce cas les progrès réalisés à l'école ou le fait de savoir parler espagnol ne lui servent à rien. Parce que les blancs — maintenant ce sont les opinions du Muinán — ne veulent rien savoir d'eux, sous prétexte que les Indiens sont paresseux au travail, ce qui est faux. Et enfin, avec l'école et avec les portes closes, « los indios no saben qué están haciendo » (les Indiens ne savent pas quoi faire) (Muinán). Peut-être y aurait-il à ces plaintes quelques atténuations, tirées des réponses du Miraña : le fait de connaître la langue nationale

1. Le Miraña disait : « sinon, on les vole beaucoup parce qu'il ne savent pas compter, et on leur vole leur argent quand ils vendent des fruits ».

2. Au niveau général de la problématique, les considérations de Joséphine Klein peuvent être valables, *Sociologia dei gruppi* (trad. D. Mezzacapa). Turin, 1968, p. 197, par exemple.

3. Ceci nous amènerait au concept de *pseudo-sabir* ou 'effort unilatéral d'un individu ou d'un groupe pour reproduire une langue ayant un prestige social supérieur' (Pierre Perego, « Les sabirs », apud *Le Langage*, déjà cité, p. 604).

4. Nous nous trouvons face aux fonctions d'amélioration sociale qu'étudie Weinrich au § 3.3.6 de son ouvrage (vid. particulièrement le début du chapitre). Ajoutons ses considérations sur le contexte socio-culturel (§ 4.1).

5. Ce merveilleux informateur voulait être infirmier, mais il n'a pu obtenir une place car il a été refusé à un examen préalable parce qu'il ne savait pas résoudre un problème de mathématiques.

entraîne l'absentéisme ; quand un Indien peut se faire comprendre au moyen de l'espagnol, il s'en va à la ville, et se trouve incapable de continuer à vivre dans la *montaña*<sup>1</sup>.

15.1. L'espagnol a pour ces gens une position de prestige : grâce à lui ils peuvent se comprendre quand les langues indigènes sont insuffisantes. Il signifie — également — la possibilité d'augmenter leurs connaissances face à la réalité (agriculture, commerce) et cela conditionne la possibilité de disposer de rémunérations meilleures<sup>2</sup>. Mais il importe de *bien* apprendre l'espagnol pour que cela puisse profiter à la communauté indigène ; l'affirmation du Muinán avait visé droit au but un fait de sociolinguistique : une langue mal apprise est peu utile car dans le cas contraire on verrait se répéter une fois de plus l'expérience vérifiée bien souvent :

La déficience fonctionnelle. Les enfants des ghettos reçoivent peu de stimulations verbales, entendent peu de phrases bien formées, et sont donc diminués quant à leurs possibilités d'expression. Ils ne savent pas former de phrases complètes, ne connaissent pas le nom des objets communs, ne peuvent pas former de concepts et sont par conséquent inaptes au raisonnement<sup>3</sup>.

15.2. Devant la réalité sociale où ils se meuvent, les Indiens réagissent avec une claire conscience de groupe : le blanc est coupable de leur situation marginale ; ce qui est peut-être vrai, mais seulement dans la mesure où chacun est responsable de la société où il vit. Dans un paragraphe précédent (8.1.) j'ai dit que ce problème n'est pas spécifique à cet endroit réduit, mais à toute la structure du pays, voire de nombreux pays ; dans ce cas, il faudra penser à des problèmes de plus vaste envergure. L'Indien qui apprend la langue nationale veut que celle-ci lui apporte des avantages immédiats ; il est dans le vrai, et, évidemment, il voit des gens qui vivent mieux parce qu'ils possèdent cette langue. Mais — en dehors de motivations plus mesquines, comme la paresse, mentionnée plus haut — le fait de connaître une langue ne signifie pas une libération, même si c'est le chemin de la libération. Il est nécessaire d'acquérir des connaissances. Évidemment,

1. C'est la situation que l'on trouve partout et qui a été décrite par Lefebvre (p. 159) : « El derecho a la ciudad se manifiesta como forma superior de los derechos : el derecho a la libertad, a la individualización en la socialización, al habitat y al habitar. »

2. Cf. Halliday, McIntosh, Strevens, *The Users and Uses of Language*, apud Fishman, p. 160.

3. Marcellesi, p. 112.

qui facilite la diffusion de la langue nationale doit également faciliter l'incorporation de l'homme à une société qui le réclame, car autrement rien n'aurait jamais avancé. Et pour moi, c'est là le noeud du problème : il faut enseigner la langue nationale, à cause de toute cette masse d'avantages que l'on a énumérés ici, et d'autres qui nous ont échappé, mais si l'on n'y ajoute pas une autre aide, ces gens fuiront la ferme ou le village à la recherche du paradis que représente la ville, et lorsqu'ils arriveront à la ville ils n'y trouveront qu'amertume... Parce qu'un indigène qui ne possède pas d'autres connaissances que celles requises pour cultiver un bout de terrain sera à peu de choses près semblable aux animaux avec lesquels il vit, mais il n'aura pas non plus beaucoup plus d'ambition ; cependant un indigène en ville, dépourvu de tout bagage utile, subira une dégradation plus grande : il pourra tout au plus aspirer à être manœuvre, en concurrence avec les milliers de manœuvres en chômage. Et la vie lui sera plus difficile : ni le yuca, ni les ananas ni les bananes ne se trouvent en ville à portée de la main. Il se transformera en prolétaire urbain, plus malheureux et plus désarmé que le prolétaire rural qu'il était auparavant<sup>1</sup>, Les Mirañas et les Ticunas avaient raison : il faut savoir mieux cultiver la terre pour lui faire produire plus. C'est seulement ainsi — en fomentant l'enracinement — que ces gens seront utiles à eux-mêmes, à leur groupe et à leurs pays, et en dotant ceux qui partent — car il faut de tout — d'armes pour combattre la dure vie qu'ils vont affronter. L'amélioration à travers la langue nationale est aux champs et à la cité, sans mirages ni maladresses ; ce qui attriste humainement et peine patriotiquement, c'est de trouver des gens bien doués, qui, pour ne pas avoir été bien dirigés, sont inutiles dans une société qui a tant besoin d'eux<sup>2</sup>.

1. Quelques mots de Lefebvre peuvent nous servir bien qu'ils aient une valeur générale : « En los países denominados « en vías de desarrollo », la disolución de la estructura agraria empuja hacia las ciudades a campesinos, desposeídos, arruinados, ávidos de cambio ; la chabola les acoge y desempeña el papel de mediador (insuficiente) entre el campo y, la ciudad, la producción agrícola y la industria ; a menudo, se consolida y ofrece un sucedáneo de vida urbana, miserable pero intensa, a los que alberga (p. 95-96) ».

2. Bien qu'il soit établi pour des communautés très différentes de celles que j'étudie ici, le travail de Herbert C. Kelman nous intéresse, *Language as Aid and Barrier to Involvement in the National System* (apud *Advances*, p. 184, particulièrement).

*Fonctions des marchés.*

16.0. Leticia est l'endroit où confluent toutes les peuplades de la région. C'est là qu'elles se fournissent des produits dont elles ont besoin, et c'est là qu'elles apportent leurs excédents et leurs productions artisanales. Indépendamment, il peut y avoir d'autres marchés de type local, mais ceux-ci ont une portée très réduite<sup>1</sup>.

16.1. Il est curieux de voir que ces gens attribuent au marché un faible caractère de relation ; le Huitoto dit qu'à Leticia on trouve des groupes de gens de langues très diverses et pas toujours communicables entre elles. Dans ce cas l'espagnol servait de lien ; logiquement, sur de telles bases, on ne peut attendre du marché qu'il accomplisse une mission d'ouverture et d'échange d'idées : on achète, on vend et on ne parle de rien d'autre. Le Miraña, le Muinán et les Ticunas dirent exactement la même chose : à Leticia, on achète et on vend de tout — « pescado, plátanos, frutas, carnes de res » (poisson, bananes, fruits, viandes...) — on emploie dans les transactions sa propre langue quand on traite avec des gens de sa tribu, et sinon, l'espagnol, mais on ne parle *que* de l'objet immédiat. De temps en temps dans la réponse surgissait quelque précision : le huitoto est la langue la plus connue des indigènes, et ils ont recours à elle, car outre le fait qu'elle soit « la más fácil », les Huitotos sont très extrovertis et ont la parole facile, tandis que les Ticunas s'esquivent, ne regardent pas en face et ne répondent même pas quand on leur parle (informateur muinane). Les Ticunas vont au marché d'Arara ou de Leticia : ils utilisent la langue maternelle uniquement entre eux, car s'il vient du monde au village ou si eux-mêmes vont à la capitale, ils parlent toujours en espagnol.

16.1.1. Le marché qui est toujours, d'habitude, un centre d'échange linguistique et d'idées, voit, dans notre région, ses possibilités réduites : la mosaïque de langues incommunicables fait que chaque commerçant se limite à acheter et à vendre avec le moins de paroles possible, car si la conversation était plus longue l'incompréhension serait plus grande. C'est pour cette raison qu'ils ont recours à la langue indigène la plus répandue (le « huitoto »),

1. Quelques questions générales sur le problème dans Lefebvre, p. 72. Je me suis longuement occupé de ce sujet dans « Bilingüismo e integración (*Revista Española de Lingüística*, I, 1971, p. 31-36) et j'ai donné des exemples très concrets dans « Un problème de langues en contact : la frontière catalano-aragonaise » (*Travaux de Linguistique et Littérature*, de Strasbourg, IX, 1971, p. 76-78).

qui est utilisée par des gens ouverts et bavards pour s'exprimer ; si cela n'est pas suffisant, l'espagnol s'impose (à cause de sa facilité en ce qui concerne les calculs, § 12.2.2 ; à cause de la possibilité qu'il offre d'exprimer de nouvelles nécessités, § 11.4 ; 14.1.2 ; parce qu'il est la langue générale). Mais on ne doit pas se faire beaucoup d'illusions : en général, l'espagnol est mal connu, même par des gens qui ont suivi des cours d'initiation, et il sert seulement à un échange très rudimentaire. Dans ces circonstances, on ne peut s'attendre à ce que le marché facilite beaucoup la communication de ces gens. Nous sommes dans une situation semblable à celle qui se produisit aux Philippines : la langue officielle (là-bas c'était l'espagnol de cuisine, le « chabacano » ou espagnol de « paríán »<sup>1</sup>) servait pour acheter et vendre, et seulement pour cela, et même avec des possibilités très limitées. Ajoutons à présent l'isolement de cette région : très peu desservie — uniquement par d'interminables voyages fluviaux<sup>2</sup> —, ayant des productions identiques, sans le moindre indice d'industrie. Ici, l'Amazonie crée quelques marchés d'économie très fermée ; ayant pour le moment de rares possibilités d'ouverture et, par conséquent, incapables d'un quelconque enrichissement idéologique ou culturel<sup>3</sup>. Face à la linguistique, peut-être servent-ils à donner un certain prestige au « huitoto » et un prestige plus grand à l'espagnol, mais il ne semble pas que de cet état de choses l'on puisse penser grand chose, si ce n'est que la langue nationale s'étendra en tant que véhicule au moyen duquel les transactions seront facilitées. Et seulement cela<sup>4</sup>. Il s'agit donc des contacts appelés par les sociologues de « face à face », dans lesquels il y a à peine un minimum de stratigraphie sociale<sup>5</sup>.

1. Cf. Max Leopoldo Wagner, *Lingua e dialetti dell'America Spagnola*, Florence, 1944, p. 163, et le livre de mélanges *La lengua española en Filipinas*. Madrid, 1965, p. 21.

2. Le trafic aérien est très moderne mais il reste peu abondant et, naturellement, très cher.

3. Cooper-Carpentier décrivent une situation très complexe ayant trait à l'utilisation linguistique sur les marchés éthiopiens (quelles sont les langues utilisées dans 23 d'entre eux) ; elle pourrait être valable en tant que procédé pour la recherche (*Linguistic Diversity in the Ethiopian Market*, apud *Advances*, p. 255-267).

4. Nous sommes devant un problème qui n'est autre que celui des *linguas francas*, que l'Unesco définit comme étant : « A language which is used habitually by people whose mother tongues are different in order to facilitate communication between them » (*The Use of Vernacular Languages in Education*, Paris, 1953, p. 46). Cf. William J. Samarin, *Linguas Francas of the World*, apud Fishman, p. 660-672.

5. Cf. John J. Gumperz, *Types of Linguistic Communities*, apud Fishman, p. 466.

*Quelle langue doit-on enseigner ?*

17.1. Le locuteur « huitoto » pensait que l'idiome indigène s'apprend dans le clan familial et remplit les exigences de la communication. Quant à la langue nationale, c'est une erreur de l'enseigner comme on le fait : l'enfant peut étudier — au maximum — jusqu'à la cinquième année de l'école primaire, mais une fois cet apprentissage terminé, il revient dans son groupe et, en quatre ou cinq autres années, il oublie ce qui lui a coûté de nombreux efforts, car ce qu'il a appris ne lui sert à rien. Comme toujours, l'informateur donnait des exemples en fonction de sa propre situation : connaître l'espagnol ne lui sert pas à grand chose, puisqu'il vit moins bien que lorsqu'il était enfant, bien qu'il soit responsable d'une ferme. Son salaire est très bas : il équivaut à moins de 40 dollars mensuels, même s'il reconnaît avoir les avantages de la sécurité sociale, qui étaient inconnus auparavant<sup>1</sup>.

17.2. Le Miraña ne croit pas non plus qu'il soit nécessaire d'enseigner la langue indigène<sup>2</sup> et, cependant, il pense qu'il devrait exister une scolarité obligatoire plus développée en espagnol, supérieure à l'unique année qu'il a eue. Bien que le Muinán soit d'accord avec le Miraña, sa réponse précise une nuance : on doit enseigner l'espagnol, mais dans la tribu, car ainsi il serait appris plus facilement. Quant à eux, les informateurs ticunas étaient très précis, puisqu'ils avaient l'expérience d'un apprentissage destiné à des gens d'une seule langue et dans un village où les Ticunas étaient relativement nombreux : le cacique d'Arara savait bien quelques petites choses, reflétant peut-être ce qu'il avait appris dans l'Institut d'Études Indigénistes : l'avantage d'un enseignement bilingue permet un apprentissage plus rapide de la langue nationale : pour les enfants, parce que leur scolarité ne commence que lorsqu'ils ont atteint l'âge de cinq ans et alors ils parlent déjà ticuna ; pour les adultes parce que cela leur coûte beaucoup d'apprendre une langue différente de la leur. Ce n'est qu'en enseignant les deux langues que l'on peut progresser, car les enfants vont à l'école et ils ne comprennent rien de ce que leur dit la maîtresse. Cependant, il n'est pas facile de trouver des enseignants qui sachent parler ticuna : jusqu'en 1974 il y eut un auxiliaire ayant les qualités voulues, mais il est parti et n'a pas eu de remplaçant. Contrairement à l'opinion du Huitoto, mes informateurs d'Arara croyaient

1. Renseignements, comme tous ceux du travail, du mois d'août 1975.

2. « Porque salió de la tribu con su palabra ya » (parce qu'il est parti de la tribu en connaissant déjà sa langue).

que l'école permettrait aux enfants de parler de plus en plus en espagnol et que même en continuant seulement jusqu'à la troisième classe du primaire, ils ne l'oublieraient pas car ils continueraient à le parler entre eux.

18.0. Le problème suscité se dessine avec toute la complexité avec laquelle les spécialistes l'ont formulé : enseignement bilingue ou unilingue, niveaux d'apprentissage, alphabétisation ou « castillanisation » etc. Toutes ces questions restent pendantes.

18.1. En suivant l'ordre selon lequel nous les avons transcris, il semble évident que l'action de la langue nationale ne doit pas se limiter à un certain niveau. Partout, nous avons vu qu'une action restreinte aux heures d'école, et seulement pendant les cours que signalent nos informateurs, ne peut conduire bien loin. La pression familiale pendant l'enfance, et, toujours celle du groupe, finiront par effacer des enseignements appris non sans effort : dans ce sens il semble que le Huitoto ait raison et non les Ticunas. Encore plus si le bilinguisme n'est pas accompagné d'améliorations économiques ; auquel cas il faudra reconnaître l'inutilité des enseignements, comme le pense le Huitoto. Précisément, ces concepts sont ceux qui ont amené dans des pays très préoccupés par le problème du bilinguisme et de l'intégration, à postuler quelques programmes d'action totale et à tous les niveaux<sup>1</sup>, parce que croire que les enfants vont utiliser entre eux une langue superposée et mal apprise ne manque pas d'être une illusion plus que fallacieuse.

18.2. Il est certain que, quels qu'ils soient, les informateurs indigènes ne trouvaient pas nécessaire l'apprentissage de l'idiome tribal, car ils le considèrent comme quelque chose de propre, qui leur est donné sans effort, mais il n'en est pas moins sûr qu'ils le voient comme un bon auxiliaire pour apprendre la langue nationale. Il est évident que ce jugement — plus que raisonnable — peut s'appliquer seulement en des endroits où la communauté indigène est unitaire et par conséquent l'auxiliaire aborigène pourra parler à des enfants — ou des adultes — du même groupe. Mais cela ne se révèle plus viable en ce qui concerne la réalisation pratique si, comme cela arrive dans notre zone, les enfants doivent marcher, chaque jour, pendant des kilomètres et des kilomètres pour atteindre leur école<sup>2</sup> et s'y retrouvent — comme nous le voyons — en contact avec une population enfantine qui parle au moins six langues incompréhensibles entre elles. Dans ce cas je ne

1. Cf. Gloria Bravo et Beatriz Garza, *Problemas de Integración*. México, 1970.

2. Il n'y a qu'une école pour les groupes se trouvant le long de ces 24 km de route et auxquels j'ai déjà fait allusion.

vois pas d'autre solution que celle d'enseigner l'espagnol en espagnol, puisqu'il est impossible de le faire d'une autre façon, et, en admettant que l'on puisse le faire utopiquement, chaque maître aurait deux ou trois enfants ayant des niveaux différents ou, à supposer qu'ils connaissent les six langues, son enseignement serait inopérant, à cause de la lenteur avec laquelle il devrait le formuler (si tant est que les enfants acceptent un tel ennui).

19. En supposant que le problème de dispenser des enseignements bilingues (si la population scolaire pouvait se regrouper par langues) ou seulement en espagnol (en tout autre cas) soit résolu, une autre question se pose : délimiter les zones d'alphabétisation et de « castillanisation ». Alphabétiser en ce qui concerne la langue indigène peut être utile si cela s'applique à un apprentissage de l'espagnol, sinon, il est inutile d'enseigner à lire et à écrire dans des langues qui manquent de la plus infime tradition écrite. Dans les livres que l'on distribue aux indigènes dans certains pays, on a eu recours à l'alphabet national comme l'a postulé le gouvernement de Bolivie<sup>1</sup>, et l'on a remplacé quelques signes qui représentent des sons qui n'ont pas de correspondant dans la langue officielle, sans que l'instrument soit très accordé, vu l'hétérogénéité de l'outil et la langue qu'il essaye de transcrire. Les conséquences ne se présentent pas très clairement et l'on ne voit pas jusqu'à quel point pourra se créer cette littérature que l'on veut transcrire. Car une chose est le désir de l'ethnologue et une autre chose, très différente, la réalité du locuteur indigène : sa mentalité est une mentalité faite pour la transmission orale, ce qui revient à dire que c'est une mentalité de réalisation traditionnaliste. La fixer par écrit signifie la fossiliser, c'est-à-dire la tuer puisque le texte écrit lutte contre l'instabilité des réélaborations orales. Plus encore, pourra-t-on fixer la totalité de ces langues et pourra-t-on obtenir une littérature pour chacune d'elles ? Où se conserveront ces trésors si ce n'est dans les archives de l'ethnologue, très loin du milieu où ils naquirent et du peuple qui en a besoin ? Cela aurait-il beaucoup changé la situation actuelle ? Le problème est celui qui s'est mille fois présenté : alphabétisation, d'une part ; « castillanisation », avec sa propre alphabétisation, d'autre part. Les critères de solution sont aussi nombreux que théoriques. Laissons ce problème, tel que l'a posé l'un de nos indigènes, mais parmi ces réponses, une autre question reste ouverte : quand le processus d'apprentissage se termine-t-il ?

20.1. Si quelques personnes qui ont besoin de se libérer d'un milieu

1. Vid. mon article, déjà cité, « Bilingüísmo e integración », p. 38-45.

hostile ne trouvent pas les moyens de le faire, il vaudrait mieux ne pas les perturber<sup>1</sup>. Mais chaque pays a besoin d'incorporer ces marginaux. Les gouvernements sont généreux face aux citadins misérables, mais ils doivent rentabiliser leur générosité : on ne peut vider les coffres nationaux dans un Amazone d'inanité improductive<sup>2</sup>.

20.2. Or la rentabilité exige un investissement adéquat. Et ces citadins que l'on tire de leur état marginal exigent des postes de travail qui leur assurent le bien-être économique dont ils ont besoin et qui leur permettent de donner un sens à ce qui d'une autre façon n'en aurait pas<sup>3</sup>. Problème qui n'est déjà plus linguistique mais sociologique quoiqu'il soit né à propos des langues indigènes et des langues nationales et qu'il implique — également — un problème immédiat de transculturation<sup>4</sup>.

*Opinions des indigènes sur l'espagnol et l'État,*

21.1. Dans cette situation, l'espagnol est ressenti comme une langue étrangère (totalité des informateurs), utile parce qu'il a une grande diffusion sur les rives du fleuve (Huitoto, Miraña, Muinane) ; cependant, ils pensent qu'il est préférable de parler espagnol et non portugais, car c'est une langue plus connue et plus parlée (Huitoto), parce que c'est celle qu'ils utilisent (Miraña)<sup>5</sup>, parce qu'il sert à tout et que tous doivent le connaître pour pouvoir se comprendre (Muinana) et parce qu'elle est meilleure que le portugais (*idem*)<sup>6</sup>.

21.2. Ces idées ne sont pas très valables : mais ce qui est évident, c'est la valeur utilitaire de l'espagnol et une série de croyances qu'ils ont acquises évidemment à l'extérieur : école ? propagande nationaliste ? Ces croyances les ont amenés à considérer la langue officielle comme une langue de grand prestige (sa diffusion, sa validité, son caractère d'instrument) et cela les

1. Cf. les problèmes posés par Lefebvre et qui à présent ne sont plus valables (p. 25).

2. Vid. « Bilingüismo e integración », déjà cité, p. 50-57.

3. Cf. mon article « Bilingüismo e integración », déjà cité, p. 36-38.

4. Vid. la *Conclusion* de l'article de William F. Mackey, *The Description of Bilingualism*, apud Fishman, p. 583-584. On peut consulter, bien que les problèmes y soient abordés moins précisément, l'article de Joseph H. Greenberg, *Concerning Interferences from Linguistic to Nonlinguistic Data* (apud Hoijer, p. 4).

5. Il le parle malgré tout avec de nombreuses incorrectness.

6. L'informateur disait parler portugais (ce qui n'était pas exact, il connaît — seulement — quelques mots isolés) et son espagnol était imparfait.

décide à la juger supérieure aux autres. Évidemment, ces problèmes suscitent une nouvelle question : si l'espagnol est la langue nationale, eux — étrangers à l'espagnol — se considèrent-ils ou non colombiens ?

21.3. Logiquement, il se pose un problème de base de la linguistique institutionnelle : Comment s'identifier avec l'idée de patrie, à travers la langue unitaire ? Ou, d'une autre manière, les indigènes ont-ils un sens national ou nationaliste ? En leur demandant s'ils se considéraient ou non colombiens (problème nationaliste) leur identification avec un groupe qui appartenait à d'autres structures politiques surgissait et alors ils devaient répondre à une nouvelle question : étaient-ils Huitotos, Mirañas, etc., avant d'être Colombiens ou l'idée d'État leur avait-elle été inculquée de telle façon qu'ils s'identifiaient avec une suprastructure dont ils ne savaient presque rien<sup>1</sup> ? Parce que s'il y a quarante ans ces terres étaient péruviennes, on ne peut penser que quelques écoles déficientes, une garnison insuffisante et quelques administrateurs envoyés de Bogota, auraient créé le sens de la patrie chez des gens qui selon leur monde mental et matériel ne l'avaient pas et ne pouvaient s'identifier à lui<sup>2</sup>.

22. Comme toujours, le Huitoto savait bien raisonner : il se considère Colombien parce qu'il est né en Colombie (idée superposée), mais « l'Indien n'a pas de patrie sûre » (idée enracinée). C'est pour cela qu'il est mauvais que les indigènes soient éparpillés dans divers pays, car ainsi, ils perdent leur propre culture : s'il y a des Ticunas équatoriens, des Ticunas brésiliens, des Ticunas colombiens, pour eux, le concept de groupe indigène disparaît car ils ne peuvent maintenir des relations à cause des frontières et alors, le Ticuna équatorien devient Équatorien et il oublie qu'il est Ticuna, et il en est de même pour les indigènes de chaque pays. Le Miraña pensait plus ou moins la même chose ; il pensait qu'ils finiraient par être Colombiens, Péruviens, Brésiliens, bien que lui, à ce moment là, se considérât plus Miraña que Colombien, car « il ne peut se lier d'amitié avec les colombiens, parce qu'ils ne parlent pas la idiome ». L'informateur muinane pratiquait, comme d'autres fois, un certain idéalisme utopique : lui est Colombien, parce que les Muinanes sont Colombiens, car s'il y a des Muinanes au Pérou et au Brésil c'est parce que le Pérou et le Brésil ont volé à la Colombie ses

1. Cf. Kelman, apud *Advances*, p. 187, 191, *passim*.

2. Les idées de Halliday, McIntosh, Strevens, *The Users and Uses of Language*, apud Fishman, p. 140-141, ne me paraissent pas justes, ou au moins utilisables d'une manière générale, même si on les applique à de vieux pays européens.

territoires « comme les oiseaux volent dans un endroit et emportent dans un autre » ; pour le Muinane le cas des Ticunas est différent, car il y a des Ticunas partout. Les Ticunas se considèrent plus Ticunas que Colombiens, mais il leur déplairait qu'un autre pays occupât le territoire parce que celui-ci représente une partie de la Colombie <sup>1</sup>.

23.1. Les réponses sont contradictoires et elles ne présentent pas assez de cohérence. Peut-être une propagande de l'État — il ne me semble pas nécessaire de dire qu'elle est légitime <sup>2</sup> — a-t-elle fait surgir une idée qu'ils n'avaient pas : celle d'État. Mais on ne peut demander à des personnes marginales et incultes d'agir avec la même cohérence que l'auteur d'un traité de droit politique. Eux, ont une idée sentimentale, celle de leur tribu, et une autre scolaire, celle du pays auquel ils appartiennent. Et si ceci mène à une facile, et inexacte, égalité chez le Muinane (tribu = État), chez d'autres indigènes on voit comment l'élément coercitif est celui de la lignée (Huitoto, Miraña, Ticuna) <sup>3</sup> ; l'unique exception du muinane n'explique rien : sa vision des choses est fausse, son explication exactement opposée à la réalité, et de plus, conditionnée — consciemment ou inconsciemment — par le fils libéré de la forêt et qui à Bogota sert le gouvernement en tant que procureur des Indiens <sup>4</sup>.

23.2. Plutôt qu'une idée imposée de l'extérieur, et de plus, moderne pour eux, c'est le sang qui lie les groupes et, avec le sang, toutes les manifestations au moyen desquelles peut se manifester la solidarité : le Huitoto est Huitoto ou le Miraña, Miraña ou le Ticuna, Ticuna parce qu'ils parlent, respectivement huitoto, miraña et ticuna. L'idée d'état moderne a rompu le caractère unitaire qu'avaient ces groupes et, en le rompant, elle a fragmenté l'ancienne unité. Avec la fragmentation vient le risque de l'absorption car les groupes s'affaiblissent, se séparent les uns des autres et finissent par être des lambeaux sans lien entre eux. Une fois de plus, l'aphorisme

1. Face au consensus commun, les Ticunas ne croyaient pas que les divisions nationales affecteraient l'unité des groupes natifs : ils disent qu'ils continuent à se comprendre parce que maintenant les communications sont faciles. Idée qui ne leur est pas propre : quelles communications y-a-t-il avec Arara ? Comment peuvent-ils sortir du village si ce n'est avec un canoé — comme il y a des millénaires — ? Ce ne sont pas eux qui bénéficient de la vie moderne. Je pense aux deux maîtresses d'école, héroïques, qui vivent en marge du village : cela faisait six mois qu'elles n'avaient pas bougé d'Arara lorsque nous sommes arrivés.

2. Cf. Kelman, apud *Advances*, p. 186.

3. Sorensen avait su la même chose dans son *Social Units* (art. cit., p. 79).

4. En relation avec ces faits, vid. Lefebvre, p. 19.

latin du *divide et impera* revient. Il est possible, mais invérifiable, que Rome ait pratiqué ce principe différenciateur, je ne crois pas que les pays modernes aient voulu le suivre — ni de la façon dont on l'attribue à Rome ni de quelque façon — mais la géographie et l'histoire ont dissocié ce qui était uni, ce qui fait que les résultats se sont trouvés être les mêmes. La peur de quelques indigènes menacés de désagrégation ne nous étonne pas ; l'un d'entre eux nous a parlé objectivement d'un groupe qui maintenant n'entre plus en ligne de compte, celui des Cocamas : les Cocamas ont perdu leur langue parce que — éloignés de leur origine — ils s'étendirent sur des territoires hétérogènes et qu'ils furent absorbés par d'autres peuples (§ 5.1). L'histoire se répète ; maintenant c'est non seulement la langue qui se voit menacée mais aussi la propre existence des groupes : dans un délai plus ou moins long, le métissage sera très intense (nous l'avons vu de nombreuses fois dans ces notes si restreintes), avec le métissage biologique, la ruine des langues viendra également : si le couple ne se comprend pas en parlant les langues indigènes il devra recourir à ce lien valable qu'est l'espagnol (§ 11.2) et les idiomes aborigènes souffriront également de l'intrusion. Tout ceci semble très clair et très simple. Ce à quoi je me refuse c'est à prédire quoi que ce soit<sup>1</sup>. Je parle uniquement de « futuribles » qui semblent logiques et les indigènes ont touché au vif. Si en plus, l'État incline la balance vers le seul plateau où il puisse mettre ses poids, l'aiguille se sera déréglée définitivement<sup>2</sup>.

*Idiome ou dialecte, castillan ou espagnol.*

24.1. Lorsque les indigènes parlaient de leur propre langue ils employaient la dénomination de *dialecte* (informateur huitoto), *idiome* (Miraña, Muinane) et *indioime* (Ticuna), alors qu'en se référant à la langue nationale, ils utilisaient seulement *espagnol*.

24.2. Nous voyons donc que dans ces désignations ils nous placent devant un autre problème linguistique : le concept que le locuteur a de sa propre langue. Et, comme il arrive bien souvent, l'informateur huitoto se place — consciemment ou non — dans une position polémique. Parce que *dialecte* suppose une « valoration » d'infériorité par rapport à la *langue* ; *dia-*

1. Cf. Weinrich, *Unilingualisme*, déjà cité, p. 682-683.

2. On a indiqué plusieurs fois en d'autres endroits que la diffusion de la langue nationale est liée à certaines supra-structures et, par conséquent à des phénomènes de classe (Marcellesi, p. 84).

*lecte* est fragmentaire et restrictif ; de même le langage tribal — si réduit dans son propre bilinguisme — face au langage national ; alors que idiome est un terme neutre, neutre jusqu'à un certain point, 'langue d'une nation ou d'une région', selon le critère académique. Mais la définition nous sert bien peu, car elle signifie indifféremment *langue, dialecte* ou *parler régional* ; c'est-à-dire qu'il s'agit d'un terme qui, défini ainsi, est très peu technique. Peut-être avons-nous ici un problème d'apprentissage : le Huitoto aura entendu dire que « *langue* » est ce qui est commun à tous et « *dialecte* » la particularité de chaque groupe, ce qui linguistiquement est acceptable, et selon son critère, *langue* (terme qu'il n'a jamais utilisé) serait réduit à l'espagnol, alors que le dialecte serait la particularité de chaque tribu qui constitue cette mosaïque hétérogène (comme disaient les anciens, de chaque nation d'Indiens) <sup>1</sup>. *Idiome* a acquis des connotations restrictives : l'espagnol n'a pas besoin d'être caractérisé, étant données son extension et son utilité (*langue*), mais chacun des parlers locaux ou d'un groupe, est un idiome, ce qui est exact, mais idiome mineur, sans généralisation et sans compréhension universelle. C'est ici que je dois reprendre l'idée que j'avais laissée en suspens lorsque je disais qu'il s'agit d'un terme neutre : du moment où il s'emploie avec une valeur connotée, la neutralité disparaît ; idiome c'est seulement celui des indigènes, non celui de la nation. Et, en effet, chez les Ticunas, une étymologie populaire, hautement significative, est apparue : ils parlent un *idiome*, c'est-à-dire une langue d'Indiens <sup>2</sup>.

25.1. Une fois cette caractérisation faite il reste le problème de la nomenclature de chaque langue. Celle qui concerne les langues indigènes n'a posé aucun problème : *dialecte* ou *i(n)diome* est la langue propre et habituelle, c'est seulement par rapport aux autres qu'on la désignait du nom de la tribu : huitoto, ticuna, etc. Le problème est différent si nous le projetons sur l'instrument de tout le pays. Dans mes conversations, j'utilisais *castillan* en fonction de toutes les raisons archiconnues (archaïsme, nationalisme, apprentissage scolaire, etc.) <sup>3</sup>, mais mes locuteurs n'utilisèrent jamais *castillan*, mais *espagnol*. Les réponses à ma question *pourquoi dites-vous espagnol et non castillan ?* étaient très précises :

1. Vid. plus haut, § 6.3.

2. Les Ticunas n'employèrent que cette forme, le Muinane l'utilisa très sporadiquement.

3. Vid. Alonso, *Castellano, español, idioma nacional* (Buenos Aires, 1943) et les précisions apportées par Fernando Lázaro dans son discours académique, *Crónica del Diccionario de Autoridades (1713-1740)* (Madrid, 1972, p. 23-31).

1<sup>o</sup> Parce que ce sont les Espagnols qui l'ont amené avec eux (Huitoto).

2<sup>o</sup> Parce que c'est ce que parlent les pères (prêtres) ; le reste des gens parle *colombien* (Miraña).

3<sup>o</sup> Parce que c'est ce que l'on entend partout (Muinane).

4<sup>o</sup> Parce que l'on parle mieux en Espagne et que les maîtresses (d'école) leur disent : « Pourquoi ne parlez-vous pas bien espagnol ? ».

25.2. Maintenant, nous ne pouvons pas non plus résoudre les problèmes dans une perspective « localiste ». Des raisons de tout type se sont entremêlées dans la réponse et il est nécessaire d'essayer de les éclaircir. La terminologie *castillan* face à *espagnol* dominant dans quelques endroits (avec toutes les restrictions signalées par Amado Alonso), commence à mon avis à se fissurer en Colombie. Au *castillan* de Cuervo, les linguistes colombiens actuels opposent *espagnol* et ceci dans une bataille qu'ils sont en train de gagner. Et ils sont en train de la gagner grâce au même nationalisme qui au XIX<sup>e</sup> siècle fit préférer *castillan*, quoique l'*espagnol* ne fût pas exclu. Un illustre linguiste colombien d'aujourd'hui, opiniâtre dans sa défense du terme *espagnol*, me faisait remarquer les motifs : un instituteur à qui l'on dit d'enseigner la langue castillanne s'obstine à distinguer la « *ese* » (le « *s* ») de la « *zeta* » (le « *z* »), « *vosotros* » de « *ustedes* », ce qui est un péché contre la nature nationale (et dans beaucoup d'endroits il faudrait ajouter la prétendue opposition phonologique entre *ll* — *y*) ; ensuite ses doutes s'accroissent avec les auteurs *castillans*, qui ne sont pas castillans, mais espagnols et il arrive que ces auteurs écrivent comme Cuervo, comme Pombo, comme Valencia, qui ne sont ni castillans ni espagnols. Il est en fait plus facile de dire qu'il y a une langue, l'*espagnol* que l'on parle en Espagne, en Colombie, au Mexique, en Argentine, etc. *Castillan* est devenu insuffisant. Voici une perspective que nous devons prendre en considération quoique maintenant nous devions l'abandonner momentanément.

25.3. Lorsque le Huitoto disait que « ce sont les espagnols qui l'introduisirent » il commettait une inexactitude historique. Ce sont les Castillans qui l'ont introduit, mais pour lui, incorporé tardivement à la culture occidentale, la Castille n'existe pas et par conséquent elle n'a aucune influence à ce sujet. Les raisons qu'Amado Alonso établissait pour souligner la préférence pour *castillan* sont valables, il faut simplement les lire maintenant à l'envers : si quelques Indiens ont établi un contact avec des gens de Castille, le *castillan* est resté ancré parmi eux, vivant aujourd'hui et non archaïsme en lui-même, quoiqu'il le soit — déjà — dans le contexte historique et culturel. Mais, réciproquement, des gens qui, aujourd'hui, sont en

train de s'incorporer aux structures nationales ne ressentent en rien le terme de la fin du xv<sup>e</sup> siècle, du xvi<sup>e</sup> siècle, etc., et (pour eux l'Espagne n'est qu'une réalité scolaire). Il s'avère donc que l'inexactitude historique du Huitoto se trouvait conditionnée par des faits qui la rendaient véritable : ce ne sont pas les Espagnols qui ont amené la langue, mais ce qui est exact, c'est que c'est l'espagnol — et non le castillan — qui constitue le complexe culturel dans lequel s'inscrit la langue : art, littérature, histoire. Et ceci donne raison aux linguistes colombiens qui préfèrent que dans les textes scolaires et dans les collèges du pays, on parle de *langue espagnole* et non de *langue castillane*<sup>1</sup>.

25.3.1. Mais il y a plus : conjointement à quelques raisons qui peuvent être scolaires — bien que connues de manière insuffisante (si l'Espagne existe, sa langue est l'espagnol) — et leur fondement surgit bien clairement dans la réponse des Ticunas, il y en a d'autres de prestige social : l'Église continue à signifier quelque chose dans la conscience des Indiens, parce que c'est à elle qu'est confiée l'instruction — et non seulement l'instruction religieuse — de ces marginaux<sup>2</sup>. En 1976, l'accord qui a livré ces terres de mission à des éducateurs ecclésiastiques arrive à son terme. Un habitant de Leticia cultivé, manifestait sa peur : qu'adviendra-t-il après ? Parce que, pour sa part, il doutait que le gouvernement puisse avoir des maîtres d'école qui s'établissent en Amazonie ou qui — sans grands encouragements — veuillent aller se perdre dans une région qui n'a d'autres attractions que ceux de son paysage. Et, en contre-partie, l'éloignement, le coût de la vie, le manque d'une vie sociale active, l'avenir non assuré des enfants, etc.

25.3.2. En définitive, les raisons qui ont établi le terme *espagnol* ici, sont des raisons de prestige, alors qu'elles ont fait ignorer celui de *castillan* : prestige scolaire et prestige ecclésiastique<sup>3</sup>. Tout simplement prestige des éducateurs. Le fait de nuancer plus, en opposant *espagnol* (étranger) à

1. Pour les mêmes raisons que les Espagnols de parler castillan, nous préférons la dénomination *langue espagnole*, qui est universelle, alors que *langue castillane* nous paraît régionale et restrictive.

2. Notre Huitoto apprit à lire avec les missionnaires qui, de plus, lui apprirent à écrire, assez correctement, en espagnol et, difficilement, en huototo. Grâce à cet ensemble de savoirs j'ai pu avancer dans mon travail et l'étendre.

3. Et je n'hésirerai pas à dire prestige économique également, quoique cette considération soit à présent en marge. L'informateur miraña m'a dit : « Les indigènes veulent parler la langue du blanc ». Ce n'est évidemment pas pour des raisons esthétiques.

*colombien* (national) peut être — également — le résultat d'un apprentissage de collège. Dire, comme le muinane, que *espagnol* « c'est ce que l'on entend partout » ne sert pas à caractériser quoi que ce soit ; à son inexactitude se joint — justement en Amazonie — son imprécision : à la ville on entend parler portugais, des bateaux avec des touristes brésiliens traversent le fleuve et depuis les pirogues, on voit ensemble des noyaux urbains dont certains parlent espagnol et d'autres portugais<sup>1</sup>.

*Résumé et conclusions.*

26.0. La mosaïque linguistique que représente l'Amazonie colombienne nous a posé de nombreux problèmes de caractère institutionnel. Nous avons pris comme point de départ la propre perspective des locuteurs. Bien que limitée au monde indigène, à quelques langues de ce monde indigène et à un ou deux sujets parlants de chacune de ces langues. L'échantillonnage est très limité, mais je pense que les informateurs m'ont permis de faire quelques considérations qui ont plus de valeur que ce que nous pourrions penser vu notre limitation initiale.

26.1. Le premier problème de toute une situation conflictuelle est celui du choc de deux cultures. Ceci signifie qu'un des groupes s'impose à l'autre en l'obligeant à un changement radical de tous ses présupposés vitaux : organisation sociale, conception de l'économie, monde des croyances, apprentissage linguistique, etc. Tout est mutuellement conditionné et on ne peut penser qu'un seul des facteurs se transforme, alors que les autres se maintiennent stables. Absolument pas. Si l'organisation tribale disparaît pour faire face à la conception d'État (que les indigènes n'ont bien entendu pas de raison de posséder), ceci signifie qu'il y a un pouvoir, qu'il s'appelle central, fédéral ou de quelque type que ce soit, qui a besoin d'incorporer ces gens à leur propre structure ; d'une part pour leur apporter les bénéfices de la société moderne (médecine, amélioration de la vie, etc.), mais — d'autre part — pour exiger en échange une collaboration aux tâches communes (travail, contribution économique ou de tout autre type, etc.). La situation est irréversible depuis l'instant où un pied étranger se posa pour emporter les bénéfices et elle est irréversible parce que la force et le pouvoir, et, probablement, la raison se trouvaient du côté de ceux qui se présentèrent comme

1. Bien que dans un cadre général, les observations de David M. Smith puissent être utiles. Cf. *Language, Speech and Ideology*, apud Shuy-Fasold, particulièrement les pages 104-105 (*The Social Functions*).

des intrus. Le problème n'est pas de discuter si on a ou non le droit de le faire, mais de savoir comment s'exerce l'action et si on commet des injustices au nom de quelques améliorations que l'on annonce dans l'immédiat. Ou en d'autres termes : d'énormes bénéfices de la civilisation doivent être communiqués à des êtres humains qui, sans eux, ne connaîtraient jamais autre chose qu'un type de vie misérable et quasi animal ; ce qui est inadmissible, c'est de prostituer l'individu ou le groupe en échange de ces bénéfices. Il est évident que le problème ne se résout pas en une théorie uto-pique ; mais il a besoin de se réaliser dans une pratique qui, obligatoirement est douloureuse : parfois pour les intéressés eux-mêmes ; d'autres fois, pour le scientifique qui observe, engageant ainsi sa propre condition humaine. Mais, nous l'avons dit, le processus est irréversible et, selon toutes probabilités, il occasionnera plus d'une déchirure ; notre obligation est d'alerter, pour que la déchirure soit la plus petite possible et qu'elle se produise le moins souvent possible. Pour cette raison, en écrivant ces pages, je pense aux gens qui doivent changer de culture plus qu'à ceux qui profitent d'une organisation d'État qui les protège. Et je réduirai le problème à ce qui peut être objet de ma compétence technique bien que, de façon annexe, je doive en effleurer un autre.

27. Le fait que les groupes indigènes soient très dispersés (§ 0.1) signifie que l'unité ethnique et linguistique qui formait la tribu a disparu et que, logiquement, chaque groupe isolé supporte des pressions de tout type depuis le moment même où la dispersion fut entérinée d'une manière légale : l'établissement de frontières qui assignaient des territoires à la Colombie, d'autres au Pérou, d'autres au Brésil, selon des critères géographiques ou historico-nationaux, mais peu conformes au sentiment indigène de groupe. Ces gens déjà dispersés et que l'on a dispersés (luttes internes, jalousies internationales) ont maintenu quelques principes de cohésion basés sur deux institutions fondamentales : celle de la consanguinité et celle de la linguistique. Il est évident que de telles cohérences ne pourront se conserver que dans des groupes qui aient — pour le moins — un type de société supérieur au groupe familial, car, autrement, mille pressions exercées de l'extérieur finiront par dissoudre la conscience de l'ethnie et de la langue, sans compter que le mélange créerait d'autres problèmes mais non ceux que j'essaye à présent de considérer.

28.1. Pour cette raison, il m'a semblé nécessaire de savoir en quoi tous ces groupes s'identifient avant de poser les problèmes de transculturation. Et, en effet, il y a des déterminants biologiques qui unissent les individus :

parfois à cause de leur identification tribale (§ 3), qui peut être ressentie comme un problème d'origine commune (§ 1), de lignée (§ 8.2-4) ou d'affection (§ 5.1). Ceci nous conduit à une connaissance des faits géographiques qui montrent la dispersion des ethnies (§ 4), l'existence de grandes communautés dans lesquelles on se rend compte de la solidarité du groupe (§ 11.4) ou en tout cas la présence de la mère qui établit une ligne de consanguinité, souvent (§ 1.1, 2, 8.1) très différente de l'agnatique ou consanguinité par l'homme<sup>1</sup>. De là l'importance de la femme parmi les nombreux cas que j'ai pu considérer (§ 1.1) et qui déterminera l'apprentissage de la langue de la mère et non de celle du père (§ 1.1.1) ou qui donnera du prestige à un groupe déterminé, le groupe huitoto, à cause du propre prestige de ses femmes. C'est pourquoi lorsqu'on m'a dit à un certain moment que le huitoto était un instrument de communication supérieur à celui d'autres langues indigènes et qu'on le considérait plus « facile et meilleur » (§ 16.1) on ne faisait probablement rien d'autre que projeter sur un plan général ce qui était le résultat de croisements biologiques : les mariages avec des femmes huitotos, qui — en outre — avaient contribué à la diffusion de leur langue en l'enseignant à leurs enfants.

28.2. Le second parmi les facteurs de liaison est celui de l'unité linguistique, bien que souvent on établisse l'unité ethnie = langue (§ 6.3, 24.2). Cette communication idiomatique sert à l'identification de groupes dispersés : précisément grâce à leurs possibilités ou non d'échange linguistique. Si on pense à ce type de relation, on voit la structure de familles de dialectes indigènes et la constitution de troncs linguistiques (§ 4.2), de rejet à l'égard des groupes qui perdent leur langue (§ 8.2), d'identification — à travers elle — pour remplir des fonctions commerciales (§ 13) ou de communion au-delà des contingences géographiques actuelles (§ 22).

28.2.1. La langue est, donc, un instrument accepté car il est insensiblement imposé à travers le groupe social. Elle est le résultat d'une coutume (§ 8.3) qui, en tant que telle, constitue une habitude dont on ne peut se défaire si ce n'est par un acte véritablement volontaire. Mais la langue, transformée en habitude, crée l'unique possibilité de transmettre la vie collective : la mémoire traditionnelle (§ 5.1.2). Car, grâce à elle, on connaît l'histoire de la lignée, le comportement des anciens, la raison d'être du

1. La situation que décrit Sorensen est différente, p. 85. Je suis d'accord sur le fait que l'on devrait étudier la structure matrimoniale, mais ceci ne me fut pas possible et je dois m'en tenir à ce que j'ai pu savoir directement de chacun de mes sujets.

groupe lui-même. Il apparaît, alors, que tout ce que l'on peut connaître de chaque tribu repose sur une mémoire qui se transmet oralement que ce soit par des récits rendant la lignée plus digne (§ 5), ou par le témoignage des anciens (§ 5.1.2), ou en ce que l'on réussit à connaître d'une réalité immédiate. Et cet ensemble de motifs aide à comprendre la situation dans laquelle se trouvent ethnies et langues en Amazonie. Sur des peuples un jour unis, des forces de destruction ont agi et elles ont conduit à la disparition de quelques langues indigènes : grands groupes qui absorbent les petits (§ 6.1.3), tensions dues à la nouvelle vie (§ 6.2), problème des marginaux dans de minuscules communautés (§ 6.3). En définitive, dispersion comme celle qui conduisit à la disparition du cocama (§ 5.1) ou à la désintégration de groupes, et de langues, à l'intérieur de structures politiques actuelles (§ 22, 23.2). En tant qu'unique force pour donner de la cohésion face à toutes les forces désintégratrices, on voit seulement la possibilité de se défendre en groupes solidaires (§ 7.2), car autrement, l'heure de la disparition arrivera vite. Car la propre dispersion créatrice de l'hétérogénéité linguistique, empêche également que des institutions habituellement contraignantes le soient à présent : le marché n'unit pas les indigènes, il les met en relation un moment et, ensuite, il les disperse, parce que le casse-tête linguistique empêche la cohésion (§ 16.1, 16.1.1).

28.2.2. Cependant, une fois rompu l'équilibre initial par l'action d'autres peuples indigènes, chacun de ceux qui sont assimilés ne s'identifie pas avec ceux qui l'adoptent (§ 1.1), c'est pourquoi la solidarité tribale fondée sur le sang plus que sur la langue, se maintient jusqu'au moment où elle disparaît également.

29. Il n'est donc pas étonnant, qu'il n'y ait pas non plus de solidarité avec les présences étrangères au territoire et qui apportent une vision du monde totalement différente de celle que possèdent les natifs. Si l'Ocaina se trouve déplacé parmi les Huitotos (§ 1.1), nous ne pouvons penser que les Indiens — de quelque lignée qu'ils soient — vont s'identifier avec les présupposés qu'apportent les nouveaux maîtres : pour eux, l'idée de nation, telle que la comprend un pays moderne, est assujettie à une autre, archaïque, celle de clan ou de tribu (§ 22). Ce qui implique que le groupe indigène soit plus opératif que le groupe national, mais l'État exerce une contrainte sur les vieilles structures (§ 23.2) qui se manifeste dans l'ordre des nouvelles valeurs à travers une langue différente. Alors, l'Indien, qui ne comprend ni la condition sociale ni la langue qu'on lui impose, se met en marge — ou on le met en marge — (§ 15.2), car il ne peut combattre, avec sa mentalité

primitive et ses moyens rudimentaires, toute une organisation, très complexe, ainsi qu'un système d'une force infinie. Alors, se voyant sans armes, il mésestime ses forces traditionnelles reflétées dans les instruments linguistiques dont il se servait (§ 24.1, 2), se met lui même en marge ou s'incorpore, plein de complexes d'infériorité (§ 8.2).

30. Nous avons un facteur intégrant de la réalité amazonienne : une force de déséquilibre, qui fatalement attente à la propre vie des institutions primitives, est apparue. Mais cette nouvelle réalité, se projette — selon notre intérêt scientifique — à travers un instrument qui est la langue espagnole. Considérée comme étrangère (§ 21), mais acceptée, fatalement, à cause d'une série d'avantages que l'on peut obtenir à travers elle ; tous étant au service de ce nouvel ordre que l'on désire imposer : les prêtres qui propagent le nouveau credo la parlent (§ 11, 12.3, 25.1, 25.3), les maîtres qui enseignent dans les écoles (§ 8.3, 11.3, 25.1, 25.3), les gens qui ont de la fortune (§ 5.1.3, 8.2, 8.4). Elle sert, également, à se comprendre au-delà de ce que permettent les idiomes indigènes (§ 8.4, 11.2, 14; 1, 16.1, 21), à exprimer les nouvelles nécessités (§ 11.1, 11.4) et sans elle on ne peut obtenir d'avantages économiques (§ 8.4, 11.4, 12.2.2, 14.1, 15.2, 16.1.1). Tout ceci a pour conséquence que — une fois l'affrontement produit — on peut aspirer, grâce à l'espagnol, à une amélioration de la vie (§ 8.2) et à la défense des intérêts propres à chacun (§ 14.2). C'est-à-dire que la pauvreté indigène doit affronter virtuellement désarmée la nouvelle réalité, et de plus, elle doit lutter sur le terrain que lui impose un gouvernement dont on ne connaît pratiquement pas l'existence. Dans cette situation, il ne reste qu'à mourir ou à relever le défi et se laisser assimiler. C'est alors que se projette sur la langue le prestige dont ses locuteurs semblent nimbés (prêtres, maîtres d'école, riches), et la langue des classes dirigeantes, et d'une utilité si évidente, est un instrument de prestige, (§ 21.2) donnant du prestige à ceux qui la possèdent. L'Indien essaye d'être, lui aussi, maître du merveilleux talisman, paré de l'exotisme qu'a ce pays lointain que les gens instruits appellent l'Espagne (§ 25).

31.1. Nous nous trouvons face à un nouveau point de conflit : la création d'une situation de bilinguisme et son cheminement vers une intégration des communautés indigènes dans une société occidentale. Évidemment, ceci n'est pas nouveau : une situation vécue continuellement se répète plus ou moins, celle de passer d'une culture à une autre, qui, dans le contexte de la vie indigène, s'était tant de fois produite (§ 4.0.1, 12.1, 12.2). Il ne s'agit pas d'un traumatisme inédit, bien qu'il le soit ici, mais d'une expé-

rience souvent répétée, seulement maintenant, il se manifeste avec une brutalité beaucoup plus grande : l'Indien tente d'imiter celui qu'ils appellent blanc (§ 8.8.2, 8.3), mais il ne parvient pas à s'assimiler (§ 8.1), car la nouvelle société lui permet seulement de parvenir à des niveaux très bas (§ 8.1, 8.4, 9, 15.2, 17.1) au-delà desquels l'Indien continue à être un Indien, mais il ne peut imputer cela à la volonté d'un exploiteur — bien qu'elle puisse exister et que de fait elle existe — mais à une incapacité sur laquelle buttent les gouvernements, l'administration blanche ou quel que soit le nom qu'on lui donne ; la mauvaise organisation sociale, non seulement face à l'Indien, bien que ce soit la seule chose que voit l'Indien (§ 8.1), a pour conséquence la production de terribles contrastes entre les deux formes de vie et comme résultat la mise à l'écart des faibles (§ 9). Comme cela s'est produit dans les sociétés exclusivement blanches, ni plus ni moins. C'est parce que l'Indien joue ici le même rôle que le prolétariat (rural ou urbain) dans toute société où une ostensible différence de classes a persisté.

31.2. Alors, la situation conflictuelle exige des solutions pour sauver ces êtres que l'on voudrait incorporer et qui sont restés à l'écart. Ce sont les problèmes qui affectent la manière d'enseigner, le sens que l'on donne à l'enseignement, la création de postes de travail qui contribuent à la libération matérielle, à travers une langue de prestige (§ 14.1, 14.2, 17.1, 17.2, 18.1, 18.2), car autrement la langue, l'instrument libérateur, n'aura été qu'un moyen dont se servent les riches pour opprimer ceux qui sont soumis.

32. Nous sommes arrivés à la fin : quelques problèmes très concrets, ceux qui affectent des indigènes de quatre langues différentes et les réactions de ces hommes devant tout un monde qui, sans le rechercher leur est tombé dessus, ne font que poser des questions générales : cultures mises en présence, langues en contact, bilinguisme, transculturation, aliénation, assimilation. Ce sont des étiquettes pour désigner des situations conflictuelles. On a beaucoup spéculé sur elles, pour toutes — et la bonne foi règne partout — on a cherché des solutions. On est en train de les chercher. Mais nous sommes allés de la réalité à la théorie et maintenant, alors que nous nous basons sur les principes objectifs, nous pensons qu'ils ne servent à rien si nous ne tenons pas compte de l'homme qui souffre, et qui les supporte. Sans lui, il importera peu de spéculer, et si nous spéculons c'est pour avoir conscience du fait que ceux qui nous ont instruits ont besoin d'autre chose que de théorie.

Manuel ALVAR.