

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

184 | 2007

Ethnicités ?

Logiques modales et anthropologie

Des règles à la parole chez les Indiens Yucuna d'Amazonie colombienne

Laurent Fontaine



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21920>

DOI : 10.4000/lhomme.21920

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2007

Pagination : 131-153

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Laurent Fontaine, « Logiques modales et anthropologie », *L'Homme* [En ligne], 184 | 2007, mis en ligne le 01 janvier 2009, consulté le 25 février 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21920> ; DOI : 10.4000/lhomme.21920

© École des hautes études en sciences sociales

Logiques modales et anthropologie

Des règles à la parole
chez les Indiens Yucuna d'Amazonie colombienne

Laurent Fontaine

CONFRONTÉE AUX PHÉNOMÈNES SOCIAUX, toute recherche en sciences sociales, ou toute intervention sur le terrain est nécessairement demandeuse de schèmes clairs et bien balisés pour les expliquer ou les anticiper. Certes, beaucoup de travaux progressent dans ce sens, mais il reste néanmoins à éclaircir certaines articulations que les méthodes actuelles parviennent rarement à discerner : celles qui articulent fonctionnellement (par l'analyse de leurs effets) les idées et les pratiques, les conceptions et les organisations sociales, les systèmes culturels et les systèmes sociaux.

Pour expliquer de quelle manière les conceptions symboliques influencent les actions, il est crucial de ne pas seulement traduire les états ou les faits qu'elles représentent, mais de *dégager les règles* qu'elles emploient ou signalent plus ou moins implicitement. Une telle démarche rappelle bien sûr celle que préconisait Radcliffe-Brown pour « décrire la forme d'une structure sociale par les modèles de comportement auxquels se conforment les individus et les groupes dans leurs rapports avec autrui » (1968 : 301-302). Certes, sa méthode resterait critiquable si elle recommandait uniquement le recours à l'observation et la description des « relations sociales », car, comme l'a parfaitement souligné Claude Lévi-Strauss, les structures ne se déduisent pas des observations¹. Mais Radcliffe-Brown ne s'est pas contenté d'énoncer cette unique règle de méthode, il considérait celle-ci indispensable pour comprendre « ces modèles partiellement formulés en règles d'étiquette, de morale et de droit, n'existant naturellement que lorsque les membres de la société les reconnaissent soit verbalement en les posant comme règle, soit en les observant directement ».

1. Comme il l'écrit lui-même : « le principe fondamental est que la notion de structure ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci » (Lévi-Strauss 1974 : 331).

Selon lui, « le problème n'est pas l'existence de ces règles dans chaque société, mais leur fonctionnement dont la connaissance est nécessaire pour comprendre scientifiquement la société » (*Ibid.* : 302).

Si l'on veut apporter quelques éléments de réponse à cette discussion, il est crucial de définir précisément le terme de *règle*. En priorité, il convient de remarquer que contrairement à un état ou un acte, une règle est nécessairement *irréelle*. En d'autres termes, elle n'a pas d'existence propre, elle ne peut apparaître qu'en tant que *référence*, c'est-à-dire uniquement par l'intermédiaire d'un langage (verbal ou non verbal) qui la signifie explicitement ou implicitement. Ce n'est que lorsqu'une règle est *respectée* ou *transgressée* qu'elle émerge de manière « concrète » ou « réelle », une fois que son résultat est observé – un résultat qui peut aussi porter à conséquences en déclenchant l'activation de nouvelles règles telles que les sanctions et les gratifications...

Mais les règles ne peuvent pas être directement observées. Si d'un point de vue structuraliste, nous cherchons à représenter cet ensemble de règles en prenant soin de reconstituer sa structure, il s'agit bel et bien selon la formule de Umberto Eco (1984) d'une structure abstraite ou « absente ». Concrètement, ce n'est qu'une fois que les faits sont réalisés et observés comme tels en posant comme hypothèse qu'ils sont nécessairement déterminés par des règles sociales reliées systématiquement entre elles, que l'on peut tenter de formuler cet ensemble de règles abstraites en tant que « modèle », et faire apparaître leurs relations systématiques.

Pour rendre compte de leurs déterminismes sur les pratiques, il convient de se doter de moyens conceptuels suffisamment précis pour discerner, identifier, analyser et déduire les mécanismes que ces règles sous-tendent.

Or ces moyens, les logiques modales en fournissent déjà de très importants, particulièrement grâce à la logique déontique de Georg von Wright qui, depuis son célèbre texte de 1951, a connu d'amples développements. Les travaux de certains auteurs comme Georges Kalinowski ou Patrice Bailhache ne concernent pas uniquement les sciences juridiques et quelques autres disciplines, mais aussi l'anthropologie dans son ensemble, de l'anthropologie juridique à l'anthropologie de la parole, en passant par l'anthropologie économique.

Pour le montrer, nous entrerons tout de suite dans le vif du sujet en rappelant les définitions utilisées en logique déontique. Plutôt que de remettre en cause ces définitions dans le cadre d'un emploi anthropologique, on admettra que celles-ci sont tout à fait pertinentes, à condition d'être précisées pour pouvoir s'adapter à la diversité des contextes socio-culturels, et d'être complétées par d'autres modalités, notamment la modalité axiologique.

Après avoir présenté ces règles, nous testerons la pertinence anthropologique de leurs définitions en les utilisant pour décrire les déterminismes institutionnels de l'organisation sociale. En prenant le cas de la société yucuna d'Amazonie colombienne dont les règles ont déjà fait l'objet de notre thèse (Fontaine 2001), nous montrerons qu'une analyse en termes de logiques modales révèle les mécanismes d'un système social à différents niveaux. D'abord, elle permet la comparaison entre plusieurs de ces systèmes, ce qui ouvre le champ à des analyses socio-économiques et historiques. Ensuite, elle éclaire les conditions institutionnelles de reconnaissance des catégories, ce qui explicite les « conditions de félicité » des actes performatifs soulevées par Austin et Searle. Enfin, en articulant dans un même système théorique les langages et les actions d'une société donnée, elle nous aide à comprendre le fonctionnement des interactions verbales et non verbales dans des contextes variés.

Les règles sociales en termes de logiques modales

Les règles déontiques

Pour analyser différentes règles sociales, il est tout à fait intéressant de tester la distinction effectuée en logique déontique entre quatre types de règles², dont deux positives : l'*obligatoire* (noté O) et le *permis* (noté P), et deux négatives : l'*interdit* (noté I) et le *facultatif* (noté F). Rappelons que depuis les travaux de Georg von Wright (1951), les logiciens de la déontique reconnaissent plusieurs tautologies marquées par des équivalences et des implications (voir entre autres Kalinowski 1996 : 107-108 ; Bailhache 1991 : 14-15). En ce qui concerne les équivalences les plus simples, nous avons :

Obligatoire = Non facultatif = Interdit de ne pas = Non permis de ne pas
 Permis = Non interdit = Facultatif de ne pas = Non obligatoire de ne pas
 Interdit = Non permis = Obligatoire de ne pas = Non facultatif de ne pas
 Facultatif = Non obligatoire = Permis de ne pas = Non interdit de ne pas

Parmi les autres tautologies les plus utilisées, nous trouvons :

O => P (lu « l'obligation implique le permis »)
 F => P (lu « le facultatif implique le permis »)

2. En cela, rappelons que la structure des équivalences et implications de la logique déontique est identique à celle de la logique ontique (ou aléthique), une logique modale dont les principes fondamentaux ont été posés par Aristote. Les équivalences de la logique ontique ont été synthétisées en 1966 par Robert Blanché. Elles définissent les rapports entre le nécessaire, le possible, l'impossible et le contingent.

Mais d'un point de vue anthropologique, ces seules règles déontiques ne sont pas suffisantes pour décrire les règles d'une société donnée, en raison soit de leur surdétermination, soit de leur indétermination. En effet, tout dans une société n'est pas déterminé uniquement par des obligations ou des interdits. Mais dans ce cas, qu'est-ce qui pousse les sujets à réaliser ce qui serait uniquement permis ou facultatif ?

Selon nous, l'examen approfondi des règles sociales conduit alors à considérer des règles moins radicales, mais néanmoins opératoires : il s'agit des règles axiologiques. Malheureusement, personne n'a, à notre connaissance, établi un système logique fondé sur de telles règles. C'est pourquoi nous avons dû tenter de les définir.

Les règles axiologiques

Une seconde manière de s'intéresser aux règles consiste à préciser leur valeur, ce qui les place dans le cadre de la modalité axiologique.

Les règles axiologiques évaluent les différentes façons d'agir ou de non agir, d'être ou de ne pas être. Nous appelons le valorisé (noté V), tout ce qui a une valeur positive, et le dévalorisé (noté D), tout ce qui a une valeur négative. À la différence des règles déontiques, nous n'avons plus d'oppositions (disjonctions inclusives ou exclusives), mais simplement des contrastes de degré entre le fortement valorisé et le faiblement valorisé, le fortement dévalorisé et le faiblement dévalorisé. Ces règles se définissent par rapport à des limites en termes de valorisation. Parmi celles-ci, certaines règles estiment des valeurs maximales et minimales.

Nous appellerons l'*idéal* ou le *normé* (noté N), ce qui est le plus valorisé, et l'*anti-normé* (noté U), ce qui est le plus dévalorisé ou abject. Théoriquement, on peut attribuer un indice compris entre -1 et 1 pour mesurer l'appréciation donnée par les règles axiologiques. On parlera de valorisation, si l'indice est inférieur ou égal à 1 et supérieur à 0, de dévalorisation, si l'indice est supérieur ou égal à -1 et inférieur à 0, de normé, si l'indice est égal à 1, d'anti-normé s'il est égal à -1, et d'a-valorisé (noté Φ), si l'indice est égal à 0. L'a-valorisation signifie la neutralité absolue en matière de règle, c'est-à-dire l'absence de toute prescription ou proscription. L'acte n'est régi par aucune règle axiologique ou déontique.

Notre propos n'est pas ici d'indiquer toutes les formules logiques déductibles de ce modèle, mais on peut noter que « le normé implique le valorisé », « l'anti-normé implique le dévalorisé », « le valorisé implique le dévalorisé de ne pas » et « le dévalorisé implique le valorisé de ne pas ».

Le système social d'un point de vue sociologique et historique

135

Dans cette partie, nous tenterons de donner, à partir de l'exemple de la société yucuna, une description formalisée de la structure traditionnelle de répartition des tâches, c'est-à-dire épurée des effets les plus importants de la modernité. En considérant que celle-ci est liée aux contacts directs de l'ensemble de la population indigène avec les Blancs, nous pouvons estimer que la transformation de cette structure débute avec l'arrivée des premiers *caucheros* au tout début du ^{XX}^e siècle. Contrairement à celle que nous donnerons pour la structure contemporaine, la structure de répartition des tâches existant avant le ^{XX}^e siècle ne peut évidemment pas être décrite précisément à partir d'observations directes, ni même de travaux de seconde main puisque aucun ethnographe n'a fait d'enquête sur ce sujet à cette époque. La structure que nous indiquons n'est qu'une *estimation approximative* tirée essentiellement de la comparaison des données ethnographiques recueillies à partir de la fin des années 1960³ avec nos propres données actuelles.

La répartition des tâches par sexe

Comme dans la plupart des cultures natives d'Amazonie, les tâches des Yucuna sont d'abord distribuées en fonction du sexe. Certaines sont ainsi réservées aux femmes, d'autres aux hommes. Traditionnellement, beaucoup de ces tâches ne sont pas simplement « valorisées » ou « idéales », elles *incombent* à chacun en fonction de son genre masculin ou féminin. Selon l'équivalence notée plus haut, dire qu'elles sont « obligatoires » équivaut à dire qu'il est « interdit de ne pas les faire ». Ne pas réaliser les tâches qui marquent la virilité (chasser, travailler le bois, etc.) quand on est né de sexe masculin revient à être exclu de la catégorie « homme » (*achiñá* en yucuna) et donc à ne pas être traité comme tel. De même, pour une femme (*inanaru*), ne pas cultiver les tubercules est impensable du point de vue traditionnel.

La répartition sexuelle des tâches peut alors être analysée en termes de règles qui peuvent être au moins en partie identifiées comme des obligations. Bien entendu, cette répartition sexuelle des tâches n'est pas uniquement réductible à des obligations, nous verrons plus loin quels autres types de règles elle peut englober. Notons donc formellement de quelle manière les obligations incombent aux femmes et aux hommes.

3. Nous remercions Pierre-Yves Jacopin, présent sur le terrain à cette époque, pour ses précieuses communications personnelles, ainsi que pour ses suggestions et commentaires à propos de ce texte. Certains de ses travaux ont d'ailleurs été très utiles pour établir notre comparaison (cf. Jacopin 1970, 1977, 1981).

Les femmes (notées Fe) *sont obligées* de cultiver des tubercules (manioc, igname, taro, patate douce), de préparer les aliments, de fabriquer les poteries, d'élever les enfants, etc. :

- R1 = O {Fe, cultiver, *Tubercule*}
- R2 = O {Fe, préparer, *Aliment*}
- R3 = O {Fe, fabriquer, *Poterie*}
- R4 = O {Fe, élever, *Enfant*}
- R5 = O {Fe, laver & nettoyer, *Maison & Bien*}

Les noms d'ensembles notés en italique sont des sous-ensembles quelconques de ces ensembles. Tubercule signifie « un ou des tubercules quelconques » et non pas « les (ou tous les) tubercules ». Par contre l'obligation est valable pour « (toutes) les femmes » (de la société yucuna), c'est pourquoi Fe n'est pas en italique.

Les hommes (notés Ho) *sont obligés* de chasser, pêcher, fabriquer les vanneries (paniers, plats, égouttoirs, tamis, nasses, etc.), travailler le bois (canoë, banc, pilon, etc.), de semer et préparer les aliments spirituels ou rituels (coca, tabac, ananas). Ils sont également obligés d'essarter, d'édifier des maisons et de tresser des toitures de feuilles :

- R6 = O {Ho, tuer, *Gibier*}
- R7 = O {Ho, pêcher, *Poisson*}
- R8 = O {Ho, fabriquer, *Vannerie*}
- R9 = O {Ho, travailler, *Bois*}
- R10 = O {Ho, semer et préparer, *Coca*}
- R11 = O {Ho, semer et préparer, *Tabac*}
- R12 = O {Ho, semer et préparer, *Ananas*}
- R13 = O {Ho, essarter, *Jardin*}
- R14 = O {Ho, édifier, *Maison*}
- R15 = O {Ho, tresser, *Toiture_de_feuilles*}

Signalons que nous ne considérons ici que des hommes et des femmes âgés de 20 à 49 ans, dotés en principe selon leur société de leurs pleines capacités productives. Nous verrons plus loin ce qu'il en est des autres classes d'âge.

Pour l'instant, nous n'entrons pas davantage dans le détail des activités, ni dans la transformation des objets à laquelle elles aboutissent, pour prendre le temps d'assimiler cette notation formelle. Indiquons simplement que l'ordre syntaxique de base prend la forme : Règle {sujet(s), verbe à l'infinitif, complément(s), temps, lieu, aspect}.

Remarquons d'ailleurs que cette répartition des tâches entre les hommes et les femmes suppose non seulement des obligations pour tel ou tel sexe, mais également d'autres règles pour le sexe opposé.

Si la chasse est une obligation pour les hommes, il convient d'indiquer ce qu'il en est pour les femmes. Le rapport social entre hommes et femmes devient alors un rapport de règles pour un ensemble d'activités particulières.

Ce qui nous amène à décrire la structure sociale par une série de règles décomposables pour les hommes et les femmes. Dans ce cas, il est intéressant de comparer la distribution des règles pour chaque catégorie de sujet. Formellement, nous avons choisi de séparer l'ordonnement de cette distribution avec \.

Par exemple, nous lirons la première règle R1 de la série qui suit de la manière suivante : « Il est obligatoire pour les femmes, et interdit pour les hommes, de cultiver des tubercules » :

- R1 = O\I {Fe\Ho, cultiver, *Tubercule*}
- R2 = O\I {Fe\Ho, fabriquer, *Poterie*}
- R3 = O\I {Fe\Ho, préparer, *Aliment*}
- R4 = O\I {Fe\Ho, élever, *Enfant*}
- R5 = O\I {Fe\Ho, laver & nettoyer, *Maison & Bien*}
- R6 = O\I {Ho\Fe, tuer, *Gibier*}⁴
- R7 = O\I {Ho\Fe, pêcher, *Poisson*}
- R8 = O\I {Ho\Fe, fabriquer, *vannerie*}
- R9 = O\I {Ho\Fe, travailler, *bois*}
- R10 = O\I {Ho\Fe, semer & préparer, *Cultigène-cérém*}⁵
- R11 = O\I {Ho\Fe, essarter, *Jardin*}
- R12 = O\I {Ho\Fe, édifier, *Maison*}
- R13 = O\I {Ho\Fe, tresser, *Toiture_de_feuille*}⁶

La chasse, la fabrication des vanneries, le travail du bois, l'essartage, l'édification des maisons, le travail du bois, semer et préparer les cultigènes cérémoniels sont des obligations pour les hommes et des interdits pour les femmes (du moins selon la répartition sociale traditionnelle, ce qui comme on le verra n'est plus nécessairement le cas aujourd'hui). Inversement, la culture des tubercules et la fabrication des poteries sont obligatoires pour les femmes, mais interdites aux hommes.

4. Sous la catégorie « gibier », nous entendons l'ensemble des mammifères et des oiseaux arboricoles, dont la chasse est traditionnellement réservée aux hommes. Pour se référer aux listes d'animaux et de plantes concernant les tâches réglementées, voir Fontaine (2001).

5. Les cultigènes cérémoniels sont la coca, le tabac, l'ananas, l'achiote et les maracas (*Couraupita guianensis*). L'ensemble des cultigènes cérémoniels est noté Culti-cérém, car le tiret introduit un sous-ensemble « les cultigènes cérémoniels inclus dans l'ensemble des cultigènes ».

6. À la différence du tiret court, le tiret en bas n'introduit pas un sous-ensemble. Il s'agit d'un même ensemble portant, à défaut d'analyse propositionnelle plus complexe, une étiquette à plusieurs mots.

D'autres répartitions sexuelles des tâches sont plus souples. L'obligation de pêcher pour les hommes ne correspond pas à une interdiction pour les femmes. Celles-ci peuvent très bien pêcher pour survivre (avec des nasses ou tamis), si elles vivent seules ou en l'absence des hommes. Indiquons néanmoins que certaines techniques de pêche restent pour elles interdites, comme par exemple écraser les racines piscicides (*barbasco*) lors de la pêche à la nivrée (mais elles participent à la prise des poissons). De même, l'obligation pour les femmes de préparer les aliments ou d'élever les enfants ne suppose pas que ces tâches soient interdites aux hommes. Ceux-ci pourront, et seront même obligés, de les accomplir en l'absence des femmes. Si l'on n'examine pas chaque contexte particulier⁷ pour préciser s'il est réglementé ou non par cette obligation, on est contraint de se donner une règle générale plus faible (ou moins déterminante), qui sera dans ce cas une simple permission.

Une fois utilisée la typologie de la logique déontique pour classer les règles qui structurent la répartition sexuelle des tâches, celles-ci se montrent évidemment loin d'être suffisantes pour expliquer le fonctionnement de l'organisation sociale ou les comportements des sujets.

Si l'on comprend aisément que les obligations et les interdits déterminent les actes dans le jeu des pressions ou des contraintes sociales (qu'il reste bien entendu à analyser en détail avec chaque situation particulière), peut-on pour autant en déduire que tous les actes sont influencés par de telles règles ?

Et si l'on considère des règles aussi peu contraignantes que le permis et le facultatif, celles-ci ne sont pas suffisantes pour décider les sujets sociaux à réaliser les actes qu'elles autorisent. Et cela parce que la logique déontique pose toujours la possibilité ou non de la *violation* de la règle, et par conséquent de la sanction. L'obligation et l'interdiction peuvent être violées et donc sanctionnées, alors que le permis et le facultatif ne le peuvent pas.

On peut alors douter que l'alternative sanction\ non-sanction permette d'envisager tous les actes sociaux. Ce qui équivaut à dire que la modalité déontique n'apparaît pas suffisante pour considérer l'ensemble des règles sociales, qui au sein d'un système social donné, détermine les activités des sujets. Il est alors nécessaire de faire appel à la modalité axiologique en

7. Au premier stade de cette présentation qui se situe au niveau des règles les plus générales de l'ensemble de la société, nous ne traitons pas des contextes particuliers. En fait, l'étude des règles accomplies devient de plus en plus complexe à mesure que la liste des règles s'allonge, et que celles-ci se confortent, se conditionnent ou entrent en contradiction les unes par rapport aux autres (Fontaine 2001).

distinguant le valorisé, le normé, le dévalorisé et l'anti-normé. Ces règles présentent l'avantage d'affiner les formules censées rendre compte de la répartition des tâches.

La règle R7 peut être précisée par une nouvelle règle :

$$R7^1 = O \setminus V \{Ho \setminus Fe, \text{ pêcher, } Poisson\}$$

Dans le cadre d'une description générale, $O \setminus P \{Ho \setminus Fe, \text{ pêcher, } Poisson\}$ peut être remplacé par $O \setminus V \{Ho \setminus Fe, \text{ pêcher, } Poisson\}$, car il est toujours valorisant pour une femme de savoir pêcher (du moins selon les techniques qui lui sont permises).

Nous pouvons aussi ajouter :

$$R14 = O \setminus V \{Ho \setminus Fe, \text{ porter \& couper, } Bois_de_feu\}$$

$$R15 = O \setminus V \{Ho \setminus Fe, \text{ cueillir, } Fruit-sylvestre\}$$

$$R16 = O \setminus V \{Ho \setminus Fe, \text{ tuer, } Insecte-comestible \& Tortue-terrestre \& Oiseau-terrestre\}$$

$$R17 = VI \{Ho \setminus Fe, \text{ cultiver, } Barbasco\}$$

S'il est vrai que le port et la coupe du bois sont obligatoires pour les hommes, on ne peut pas dire pour les femmes qu'elles sont interdites. Il est d'ailleurs insuffisant de dire qu'elles sont permises ou facultatives, car qu'est-ce qui les motive ?

Dans certains cas, il convient de laisser P, sans le remplacer par V, car il est parfois difficile de généraliser une valorisation. Ainsi, les hommes ne valorisent pas toujours la préparation des aliments, l'éducation des enfants et le nettoyage. Le plus souvent, ils le font lorsqu'ils y sont contraints, en l'absence des femmes. Nous ne touchons donc pas aux trois formules suivantes :

$$R3 = O \setminus P \{Fe \setminus Ho, \text{ préparer, } Aliment\}$$

$$R4 = O \setminus P \{Fe \setminus Ho, \text{ élever, } Enfant\}$$

$$R5 = O \setminus P \{Fe \setminus Ho, \text{ laver et nettoyer, } Maison \& Bien\}$$

On voit bien qu'un tel cadre général est loin d'être suffisant pour expliquer les fonctionnements particuliers⁸. Même s'il a le mérite de dresser un

8. On remarquera que nous n'avons pas traité des divergences entre les règles imposées par la société (les autorités) et celles acceptées par chaque individu (destinataire des règles). Une femme peut, par exemple, dévaloriser le portage du bois, mais doit le faire si son milieu social le valorise. Les notations de ces divergences deviennent alors plus complexes (voir Bailhache 1991 : chap. V).

aperçu global des règles en vigueur, on ne saurait se passer d'identifications et d'analyses plus précises en situation, notamment dans les dynamiques interactionnelles ou interlocutives.

La répartition des tâches par âge

Une autre répartition fondamentale chez les Yucuna est celle qui divise les enfants (*yuwají*), les adolescents (*walijímina*), les adultes (*pheñawilá*) et les vieux (*phíyu'ke*). En dehors de ces classes d'âge, il y a bien sûr les enfants en bas âge (*to'jmá*). Mais personne ne leur donne de tâches à accomplir si bien qu'elles sont toujours à la charge des trois autres classes d'âge.

Nous poserons la notation suivante :

S_{20-49} : ensemble des sujets de 20 à 49 ans.

F_{50+} : ensemble des sujets de sexe féminin de plus de 50 ans.

H_{20-49} : ensemble des sujets de sexe masculin de 20 à 49 ans.

F_{5-14} : ensemble des sujets de sexe féminin de 5 à 14 ans.

H_{0-4} : ensemble des sujets de sexe masculin de moins de 5 ans.

$S_{5-19} \cup S_{50+}$: ensemble des sujets de 5 à 19 ans et de plus de 50 ans.

En considérant ces nouveaux sous-ensembles par classe d'âge, l'on peut préciser la structure de certaines tâches réparties non par sexe, mais uniquement par tranches d'âge :

$R18 = O \setminus O \{Ho \setminus Fe, \text{brûler, } Essart\}$

$O \setminus VI \{S_{20-49} \setminus S_{15-19} \cup S_{50+} \setminus S_{0-14}, \text{brûler, } Essart\}$

$R19 = O \setminus O \{Ho \setminus Fe, \text{cultiver, } Culti-cérém\}^9$

$O \setminus VI \{S_{20-49} \setminus S_{15-19} \cup S_{50+} \setminus S_{0-4}, \text{cultiver, } Culti-cérém\}$

$R20 = V \setminus V \{Ho \setminus Fe, \text{élever, } Animaux-domestiques\}$

$VI \{S_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{élever, } Animaux-domestiques\}$

$R21 = V \setminus V \{Ho \setminus Fe, \text{fabriquer, } Balais\}$

$VI \{S_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{fabriquer, } Balais\}$

La répartition par catégories d'âge peut être détaillée dans le tableau suivant :

9. *Culti-cérém* désigne les cultigènes non cérémoniels. *Culti-cérém* = *anón*, avocat, banane, banane plantain, caimito, canne à sucre, échalotte, *guamo*, *guayaba*, *lulo*, maïs, mangue, *marañon*, papaye, *poma rosa*, *uwa*, piment (non chamannique).

Sexe	Homme					Femme					Notation des activités
	Âge	0-4	5-14	15-19	20-49	50+	50+	20-49	15-19	5-14	
R1	I	I	I	I	I	O	O	O	V	I	cultiver, <i>Tubercule</i>
R2	I	I	P	P	P	O	O	O	V	I	préparer, <i>Aliment</i>
R3	I	I	I	I	I	O	O	O	V	I	fabriquer, <i>Poterie</i>
R4	I	O	P	P	V	O	O	O	O	I	élever, <i>Enfant</i>
R5	I	P	P	P	P	O	O	O	P	I	laver et nettoyer, <i>Maison & Biens</i>
R6	I	I	V	O	V	I	I	I	I	I	tuer, <i>Gibier</i>
R7	I	V	O	O	V	V	V	V	V	I	pêcher, <i>Poisson</i>
R8	I	V	O	O	O	I	I	I	I	I	fabriquer, <i>Vannerie</i>
R9	I	V	O	O	V	I	I	I	I	I	travailler, <i>Bois</i>
R10	I	V	O	O	O	I	I	I	I	I	semier et préparer <i>Culti-cérém</i>
R11	I	I	O	O	V	I	I	I	I	I	essarter, <i>Jardin</i>
R12	I	V	O	O	V	I	I	I	I	I	édifier, <i>Maison</i>
R13	I	V	O	O	O	I	I	I	I	I	tresser, <i>Toiture</i>
R14	I	V	O	O	V	V	V	V	I	I	porter et couper, <i>Bois de feu</i>
R15	I	V	O	O	V	V	V	V	V	I	cueillir, <i>Fruit-sylvestre</i>
R16	I	V	O	O	V	V	V	V	V	I	tuer, <i>Insecte-comestible & Tortue-terrestre & Oiseau-terrestre</i>
R17	I	I	V	V	V	I	I	I	I	I	cultiver, <i>Barbasco</i>
R18	I	I	V	O	V	V	O	V	I	I	brûler, <i>Essart</i>
R19	I	V	V	O	V	V	O	V	V	I	cultiver, <i>Culti-cérém</i>
R20	I	V	V	V	V	V	V	V	V	I	élever, <i>Animaux domestiques</i>
R21	I	V	V	V	V	V	V	V	V	I	fabriquer, <i>Balais</i>

Pour évaluer la répartition relative des règles entre sexes et classes d'âge, il est toujours intéressant d'indiquer leur nombre dans un tableau, même si les règles retenues ne sont que représentatives de cette répartition (elles ne sont certainement pas exhaustives).

Âge	0-4		5-14		15-19		20-49		50+		0+		
	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	Indice
O	0	0	1	1	10	5	13	7	4	5	28	18	1,55
I	21	21	7	10	2	8	2	8	2	8	34	55	0,61
V	0	0	12	9	6	8	3	6	13	8	34	31	1,09
P	0	0	1	1	3	0	3	0	2	0	9	1	9
Total	21	21	21	21	21	21	21	21	21	21	105	105	1

Premier constat : les hommes sont toutes catégories d'âge confondus 1,55 fois plus obligés que les femmes (28 obligations masculines contre 21 féminines), mais subissent beaucoup moins d'interdits (34 pour les hommes contre 55 pour les femmes).

On remarque aussi que les obligations sont presque deux fois plus nombreuses pour les hommes que pour les femmes avant 50 ans ; alors qu'elles sont un peu plus élevées pour les femmes en fin de vie. Quant aux interdits, l'écart s'accroît particulièrement après 15 ans pour rester quatre fois plus élevé chez les femmes que chez les hommes.

Les activités valorisantes sont globalement un peu plus présentes chez les hommes. Elles sont nettement plus importantes pour eux en début et en fin d'activité (5-14 ans et plus de 50 ans), alors qu'on en compte davantage pour les femmes durant leur période de fécondité (15-49 ans). Enfin, certains droits des hommes (permissions) apparaissent 9 fois plus élevés que ceux des femmes ! S'ils sont équilibrés avant 15 ans, les femmes n'ont plus aucun droit spécifique après cet âge (du moins parmi les règles retenues ici).

La répartition des tâches aujourd'hui

Si nous comparons les règles de la structure sociale traditionnelle à celle dont les applications s'observent encore aujourd'hui, nous trouvons de notables changements qu'il convient d'indiquer précisément.

En reprenant la répartition par sexe et par âge de la structure contemporaine, nous pouvons la comparer à la répartition contemporaine de la manière suivante :

- R1 = $\forall \text{PVI} \{F_{5+} \setminus H_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{cultiver, } \textit{Tubercule}\}$
 R2 = $\forall \text{PVI} \{F_{5+} \setminus H_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{préparer, } \textit{Aliment}\}$
 R3 = $\text{VI} \{F_{5+} \setminus H_{0+} \cup F_{0-4}, \text{fabriquer, } \textit{Poterie}\}$
 R4 = $\forall \text{PVI} \{F_{5+} \cup H_{5-14} \cup H_{50+} \setminus H_{15-49} \setminus S_{0-4}, \text{élever, } \textit{Enfant}\}$
 R5 = $\forall \text{PVI} \{F_{5+} \setminus H_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{laver \& nettoyer, } \textit{Maison \& Bien}\}$
 R6 = $\text{VI} \{H_{15+} \setminus H_{0-4} \cup F_{0+}, \text{tuer, } \textit{Gibier}\}$
 R7 = $\text{VI} \{S_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{pêcher, } \textit{Poisson}\}$
 R8 = $\forall \text{PVI} \{H_{15+} \setminus F_{15+} \setminus S_{0-14}, \text{fabriquer, } \textit{Vannerie}\}$
 R9 = $\forall \text{PVI} \{H_{5+} \setminus F_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{travailler, } \textit{Bois}\}$
 R10 = $\forall \text{PVI} \{H_{15+} \cup F_{50+} \setminus F_{20-49} \setminus H_{0-14} \cup F_{0-19}, \text{semer et préparer, } \textit{Coca}\}$
 R11 = $\text{VI} \{H_{15+} \setminus H_{0-14} \cup F_{0+}, \text{essarter, } \textit{Jardin}\}$
 R12 = $\text{VI} \{H_{15+} \setminus H_{0-14} \cup F_{0+}, \text{édifier, } \textit{Maison}\}$
 R13 = $\forall \text{PVI} \{H_{5+} \setminus F_{15+} \setminus H_{0-4} \cup F_{0-14}, \text{tresser, } \textit{Toiture}\}$
 R14 = $\text{VI} \{H_{5+} \cup F_{15+} \setminus H_{0-4} \cup F_{0-14}, \text{porter et couper, } \textit{Bois_de_feu}\}$
 R15 = $\text{VI} \{S_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{cueillir, } \textit{Fruit_sylvestre}\}$
 R16 = $\text{VI} \{S_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{tuer, } \textit{Insecte_comestible \& Tortue_terrestre \& Oiseau_terrestre}\}$
 R17 = $\text{VI} \{H_{15+} \setminus H_{0-14} \cup F_{0+}, \text{cultiver, } \textit{Barbasco}\}$
 R18 = $\text{VI} \{S_{15+} \setminus S_{0-14}, \text{brûler, } \textit{Essart}\}$
 R19 = $\text{VI} \{S_{15+} \setminus S_{0-14}, \text{cultiver, } \textit{Culti-cérém}\}$
 R20 = $\text{VI} \{S_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{élever, } \textit{Animaux_domestiques}\}$
 R21 = $\text{VI} \{S_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{fabriquer, } \textit{Balais}\}$

On constate que par rapport à la structure d'origine, les obligations semblent avoir disparues (du moins à ce niveau représentatif de l'organisation sociale dans son ensemble). Elles se sont toutes rangées avec les valorisations. En effet, le mode de vie traditionnel n'étant plus obligatoire en raison des activités proposées ou imposées par les Blancs, chacun peut, en principe, choisir d'abandonner les tâches qui incombent à son sexe et à sa catégorie d'âge. Les risques de sanction sont considérablement amoindris en raison des droits que la société englobante se charge de faire respecter. En d'autres termes, une organisation sociale perd ses obligations de réaliser certaines activités, si la société dominante interdit ces obligations.

Par exemple, les femmes de plus de 15 ans peuvent aujourd'hui refuser de cultiver le manioc (ce qui était impensable autrefois) en allant travailler comme cuisinière chez un patron Blanc. Même si cela ne convient pas forcément à sa famille, elle ne sera pas sanctionnée pour autant. La culture du manioc reste donc valorisée, mais n'est plus obligatoire.

On observe aussi que les interdits des règles 1, 8, 9, 10 et 13 se sont scindés pour laisser place à des droits revenant à certaines catégories de sujets. De même que pour les obligations, la société dominante interdit aux Yucuna d'interdire. Parfois la société traditionnelle abandonne d'ailleurs ses vieux principes pour mieux s'adapter aux nouvelles valeurs de la modernité.

C'est toujours le cas de la culture du manioc : si elle reste interdite pour les enfants en bas âge (comme pour toute activité d'ailleurs), les hommes de plus de 15 ans s'autorisent parfois à semer et récolter du manioc pour les vendre (surtout s'ils sont célibataires ou veufs). De leur côté, les femmes fabriquent parfois des objets (vannerie, bois) autrefois réservés aux hommes, pour en tirer un bon prix en tant que produits artisanaux. En outre, elles tressent les feuilles de toiture ou préparent la coca, lorsque la main-d'œuvre masculine vient à manquer (souvent en raison du travail pour les Blancs).

Âge	0-4		5-14		15-19		20-49		50+		0+		Indice
	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	
O	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	-
I	21	21	9	10	1	5	1	4	1	4	33	44	0,75
V	0	0	9	10	16	13	16	13	17	14	58	50	1,16
P	0	0	3	1	4	3	4	4	3	3	14	11	1,27
Total	21	21	21	21	21	21	21	21	21	21	105	105	1

Grâce à un nouveau tableau de répartition relative des règles, on remarque que le nombre d'interdits n'a quasiment pas bougé pour les hommes (de 34 à 33) mais qu'il a beaucoup diminué pour les femmes (de 55 à 44). En contrepartie, certains droits des femmes ont pris une notable importance, surtout dès qu'elles arrivent à l'âge de se marier ou de quitter le foyer de leurs parents (15 ans)¹⁰. D'autre part, si l'on considère

10. On peut se demander si le « droit » (la permission) de tresser des feuilles de toiture, de préparer la coca ou de vendre de l'artisanat est une « liberté ». Il est difficile de répondre de façon tranchée, mais on est tenté de dire que la diminution des interdictions soumises à sanctions, et l'élargissement de l'éventail des choix d'activité tend à accroître cette liberté. Certes, tout dépend également des valeurs partagées de la société. Si notre point de vue extérieur dévalorise de telles activités, elles nous apparaissent contraignantes.

l'effondrement des obligations au profit des valorisations, il est clair que l'organisation sociale traditionnelle s'est considérablement assouplie, même pour les hommes¹¹.

Les conditions institutionnelles de reconnaissance des catégories

D'un point de vue logique, recevoir tel qualificatif revient à être classé dans une catégorie, c'est-à-dire à être inclus dans un ensemble. Pour cela, il faut non seulement satisfaire un certain nombre de règles, mais encore qu'un certain milieu social les ait reconnues ou attestées (par un langage), le plus souvent (mais pas toujours) en disant que le respect de ces règles a été observé ou prouvé.

C'est seulement une fois que cette première étape a été effectuée que le sujet est classé et peut être régi, donc sanctionné en tant que tel s'il ne respecte pas les règles spécifiques à la qualité qu'on lui a attribuée, et dont certaines reprennent les mêmes conditions que celles qui lui ont permis d'être qualifié ainsi.

Il convient donc de ne pas confondre les règles d'attribution d'un qualificatif, et les règles propres à celui-ci, une fois qu'il a été reconnu avec ce qualificatif, c'est pourquoi nous distinguons les règles qualificatoires des règles de fonctionnement.

Les règles qualificatoires

Par règle qualificatoire, nous entendons toute règle dont le respect est obligatoire, mais non obligatoirement suffisant pour qu'il soit permis d'attribuer à un sujet tel qualificatif. Elle équivaut à l'obligation pour un sujet de respecter une (ou plusieurs) règle(s) stricte(s) dont la sanction est l'interdiction de le qualifier avec tel qualificatif.

C'est pourquoi toute règle qualificatoire (ou classificatoire) est également une règle à *sanction* disqualificatoire. Sa violation est suffisante pour entraîner obligatoirement un interdit de qualification.

On peut donc dire que R est une règle qualificatoire, si la formule suivante est vérifiée : « Il est obligatoire de permettre que l'on dise que s est inclus dans telle catégorie, s'il a respecté telle(s) règle(s) ». Cette formule peut être notée :

11. Ce qui ne suffit pas pour dire que les Yucuna sont aujourd'hui plus « libres » qu'autrefois, car nous n'avons pas analysé le système de la société dominante, qui a lui aussi ses règles strictes.

$O \{P(\langle s \subset \text{Ctg} \rangle) \text{ si } R(s, \text{Resp})\}$

Avec Ctg : une catégorie quelconque de sujet.

« ... » : les guillemets pour marquer les limites de ce qui est énoncé.

Resp : le marqueur de respect d'une règle.

si : le marqueur de condition¹²

Signalons par ailleurs que le respect ou non des règles qualificatoires n'est pas obligatoirement suffisant pour qu'un sujet ou un objet soit reconnu avec tel qualificatif, encore faut-il que le milieu social ait respecté d'autres règles que nous appelons règles de reconnaissance.

Les règles de reconnaissance

Pour être dit « de qualité x », il existe des règles pour tous ceux qui pourraient le qualifier comme tel. À l'évidence, n'importe qui ne peut pas identifier untel avec n'importe quel qualificatif, encore faut-il que cette identification soit approuvée. De même d'ailleurs pour les objets, on ne peut pas nommer n'importe quoi avec n'importe quelle étiquette. Il existe donc des règles de reconnaissance qui dépendent, mais restent néanmoins différentes, des règles qualificatoires propres à chaque catégorie.

Or ces règles de reconnaissance ne peuvent jouer ou exister socialement que *s'il est accepté que l'on dise que les règles qualificatoires ont été remplies*, ce qui nécessite le plus souvent que des sujets les aient observées ou prouvées.

En supposant qu'une acceptation revient à *énoncer une permission* (notée « P (...) »), on peut au moins distinguer trois types de règles de reconnaissance :

- les règles de reconnaissance admises sur de simples ouï-dire :

$$R \{(\langle x \subset \text{Ctg} \rangle) \text{ si } [S_j, \langle P(S_j, \langle x, R1 \ \& \ R2 \ \& \dots \ \& \ Rn \rangle) \rangle]\}$$

- les règles de reconnaissance admises à partir d'observations (notées Obs) :

$$R \{(\langle x \subset \text{Ctg} \rangle) \text{ si } \{S_j, \langle P[S_j, \langle S_k, \text{Obs}(x, R1 \ \& \ R2 \ \& \dots \ \& \ Rn) \rangle] \rangle\}$$

- les règles de reconnaissance admises à partir de preuves (notées Pr) :

$$R \{(\langle x \subset \text{Ctg} \rangle) \text{ si } \{S_j, \langle P[S_j, \langle S_k, \text{Pr}(x, R1 \ \& \ R2 \ \& \dots \ \& \ Rn) \rangle] \rangle\}$$

12. Cette notation permet de distinguer ce marqueur de celui de la condition *suffisante* « Si et seulement si » noté ssi (nous ne parlons pas de condition nécessaire, car c'est souvent l'obligation et non pas la nécessité qui régit la condition, comme c'est le cas ici). Cette distinction n'a pas toujours été effectuée dans les travaux en déontologie conditionnelle, notamment par ses pionniers (von Wright, Rescher, Ziembra, Castañeda). Pour une présentation et une discussion de ces travaux, voir Kalinowski (1972).

On remarquera que l'attribution d'un qualificatif quelconque est donc aussi bien conditionnée par l'acceptation, les dires ou le respect de toutes les règles qualificatoires, ou même parfois par leur observation ou leur preuve.

Un exemple : le statut de soigneur

Pour être soigneur, il faut respecter les règles qualificatoires suivantes :

- l'obligation d'être un homme :

$$R1 = O (s \subset Ho)$$

- l'obligation d'avoir respecté les règles de la catégorie des hommes selon la répartition sexuelle des tâches (notamment les règles R1 à R21 vues précédemment) :

$$\begin{aligned} R2 &= O \{s, R1(Ho) \& R2(Ho) \& \dots \& Rn(Ho), Resp\} \Leftrightarrow \\ &= O \{s, \Sigma R(Ho), Resp\} \end{aligned}$$

- l'obligation d'avoir été désigné « soigneur » par un soigneur durant sa petite enfance, lors du baptême traditionnel :

$$R3 = O \{s, [so, Designer \text{ « so »}, Acp]\}$$

Avec Acp : le marqueur de l'accompli.

Notons bien que le sujet n'est plus l'agent, mais le receveur de l'action ; l'intitulé du verbe (agentif) n'est donc pas placé après lui, mais après le complément, c'est-à-dire ici le soigneur (noté so) situé entre crochets immédiatement après le sujet s :

- l'obligation d'avoir été préparé chamaniquement par un soigneur pour devenir soigneur :

$$R4 = O \{s, [so, Préparer_so, Acp]\}$$

Avec Préparer_so : la préparation pour devenir soigneur.

- l'obligation d'avoir respecté l'ensemble des règles d'apprentissage des soins d'un soigneur sur des sujets malades :

$$R5 = O \{s, \Sigma R\{Apprendre[so, Soigner(S \subset Ml)], Acp\}, Resp\}$$

Dire que des sujets sont malades équivaut à les inclure dans la catégorie malade (notée Ml) : $S \subset Ml$

- l'obligation de montrer régulièrement devant témoins (par exemple des Yucuna, notés Yu) des soins sur des sujets malades et leurs effets prouvant une amélioration de leur maladie :

$$R6 = O \{so, Yu, Montrer\{[so, S, Soigner(S \subset Ml), t_i] \& [S \subset (Ml+ \Leftrightarrow Ml-), t_{i+1}]\}, rglmt\}$$

Avec t_i : temps i (quelconque) ; t_{i+1} : temps $i + 1$; rglmt : l'aspect régulier des actes.

La diminution de la gravité d'une maladie est notée par une flèche symbolisant la variation de forme : $MI+ \Rightarrow MI-$

Avec cette dernière règle qui constitue l'une des *règles qualificatoires de l'efficacité thérapeutique*, nous avons pris la précaution de ne pas insérer de rapport de cause à effet entre le traitement et l'amélioration de la santé du malade. Nous n'avons ici que l'exhibition d'une relation de concordance faisant parti des règles qualificatoires. En outre, cette règle est doublée d'une obligation de régularité dont la sanction est disqualificatoire, ce qui signifie que l'arrêt des manifestations de cette concordance peut faire perdre au prétendant soigneur sa qualité ou sa renommée.

Mais en prenant une telle précaution, nous ne disons rien sur ce qui fait qu'un soigneur est considéré comme tel. En effet, même une concordance très forte (qui reste encore à remarquer) ne pose jamais à elle seule l'hypothèse que le traitement du soigneur *peut* avoir des effets bénéfiques sur le malade.

Cette hypothèse fait alors appel aux règles de reconnaissance de l'efficacité thérapeutique qui fonctionnent par des actes de parole performatifs (Austin 1970 ; Searle 1972, 1998) :

- l'obligation que des Yucuna disent régulièrement que les soins du soigneur peuvent avoir pour effets de diminuer la gravité d'une maladie :

$O \{Yu, \text{« so, Soigner } \{S \subset [(MI+, t_i) \Rightarrow (MI-, t_{i+1})]\} \text{, rglmt}\}$

Indiquons qu'il est possible d'habiller cette règle de reconnaissance du milieu social en règle qualificatoire pour le sujet. Il suffit simplement de placer le sujet en tant que receveur d'une action indépendante de sa volonté :

- l'obligation pour le soigneur que des Yucuna disent régulièrement que ses soins peuvent avoir pour effets de diminuer la gravité d'une maladie :

$R7 = O \{so, [Yu, \text{« so, Soigner } \{S \subset [(MI+, t_i) \Rightarrow \diamond (MI-, t_{i+1})]\} \text{, rglmt}\}$

À partir de la règle de reconnaissance, nous avons ainsi tiré une seconde règle qualificatoire de l'efficacité thérapeutique.

Reste alors à savoir plus précisément ce qui est dit pour expliquer cette hypothèse. Cela nous renvoie à la mythologie ou à des exégèses chamaniques que nous ne pouvons pas reproduire ici. Avant d'approfondir nos recherches en faisant référence à cette tradition orale, nous nous contenterons pour l'instant de traduire et d'intégrer à l'analyse certains concepts clés.

Les Yucuna disent qu'un soigneur est apte à « détruire » (*kapichatakaje*) à l'intérieur du patient l'agent pathogène conceptualisé comme une « flèche » dont l'esprit est un « serpent ». Le traitement se résume alors à l'équivalence :

$\{so, s, Traiter_so\} = \{so, \{Détruire, x [\rightarrow (c s)]\} \diamond \{s [(c MI+, t_i) \Rightarrow (MI-, t_{i+1})]\}$

Avec x [\rightarrow (c s)] : agent pathogène x s'étant introduit dans le corps du sujet s

(c s) : dans le corps du sujet.

\rightarrow : Marqueur de déplacement.

\Rightarrow : Marqueur de variation de forme.

\diamond : Marqueur de possibilité (ontique) ; lu « rend possible que ».

Le soin détruit l'agent pathogène introduit dans le sujet. Ce qui peut (possibilité ontique) faire varier la forme de ce sujet par une diminution de la gravité de sa maladie.

Extrait d'interactions verbales

Pour montrer de quelle manière ces formules peuvent être utilisées pour analyser des conversations en situation réelle, nous prendrons comme exemple un court extrait d'échanges verbaux recueillis dans un contexte domestique en février 2002¹³. Ruben fait remarquer à Luz, sa femme, l'importance de la fièvre de leur enfant, en présence du père de celle-ci, Milciades, un soigneur renommé :

— « RUBEN : Le petit a trop de fièvre (*Demasiado tojma jelo'kó*)¹⁴.

— LUZ : Oui, il a beaucoup de fièvre (*A'a, kajrú relo'kó*).

— MILCIADES : Quel boa lui donne cette fièvre ? (*Na jewé chi relo'o?*)¹⁵. Le boa de la grippe ? (*Mujrí ta jewé?*) ».

Même un extrait aussi bref peut décourager les tentatives d'analyse par le nombre et la complexité des relations entre les règles supposées ou employées, d'où la nécessité d'une méthode formelle systématique. De plus amples discussions théoriques s'appuyant sur de nombreux exemples pris dans des situations variées permettraient d'approfondir et de développer l'analyse que nous sommes contraint de limiter ici. Nous ne traiterons donc que les énoncés de Milciades mettant en jeu les règles du soigneur précédemment mentionnées.

13. Ces échanges de parole sont extraits d'une conversation que nous avons filmée. La présentation de sa situation d'énonciation et l'étude des autres échanges englobants participent à l'élaboration d'un ouvrage encore en cours.

14. Ruben est Tanimuca. Il ne maîtrise pas très bien le yucuna, et comme beaucoup d'autres jeunes, il place souvent des mots espagnols dans ses phases, surtout s'ils n'ont pas d'équivalent en langue yucuna. C'est le cas avec le terme espagnol *demasiado* (« trop »), généralement utilisé pour signifier que l'excès entraîne des effets. En yucuna, on ne dit que *kajrú* (« beaucoup ») ou *kajrú wani* (« très beaucoup »).

15. *Na jewé chi relo'o?* Littéralement : Quel boa [interrogatif] il-a-de-la-fièvre. « De quel boa a-t-il de la fièvre ? »

En raison des règles qualificatoires d'un soigneur, nous avons :

150

- l'obligation pour un soigneur de soigner un ou des sujets dont on a déclaré l'excès de fièvre (en supposant que les Yucuna reconnaissent des fièvres supérieures à 39°C) :

O {[so, Soigner ($S \subset Fv_{39^{\circ+}}$)] si [x, « $S \subset Fv_{39^{\circ+}}$ »]}

Comme l'ensemble des sujets trop fiévreux (notés $Fv_{39^{\circ+}}$) est inclus dans l'ensemble des sujets malades (Soit : $Fv_{39^{\circ+}} \subset Ml$), cette obligation est impliquée par la règle R6 du soigneur :

- l'obligation pour un soigneur de montrer devant témoins qu'il soigne régulièrement des sujets malades :

R6 = O {so, Yu, Montrer {[so, S, Soigner ($S \subset Ml$), ti] & [$S \subset (Ml+ \Rightarrow Ml-)$, ti+1]}, rglmt}

R6 => O {so, Yu, Montrer [so, Soigner ($S \subset Ml$)], rglmt}

R6 => O {so, Yu, Montrer [so, Soigner ($S \subset Fv_{39^{\circ+}}$)], rglmt}

R6 => O {so, Soigner ($S \subset Fv_{39^{\circ+}}$)}, rglmt}

R6 => O {[so, Soigner ($S \subset Fv_{39^{\circ+}}$)] si [x, « $S \subset Fv_{39^{\circ+}}$ »]}

Milciades, en tant que soigneur, est alors obligé d'interroger en raison de la règle R6 du soigneur.

En outre, la règle qualificatoire R5 d'apprentissage que Milciades (noté *mi*) a reçu, en particulier pour soigner la grippe (notée $Ml-g$), l'oblige à le faire, si l'occasion se présente. En notant => l'implication logique, nous avons :

O {*mi*, {Apprendre [so, Soigner ($S \subset Ml-g$)], Acp}, Resp} => O {*mi*, Soigner ($S \subset Ml-g$), si $S \subset Ml-g$ }

Milciades est donc obligé d'interroger précisément Luz et Ruben (notés *lu* & *ru*) sur la condition qui le concerne en tant que soigneur : « Est-ce que la maladie liée à la fièvre de l'enfant peut être soignée grâce aux compétences qu'il a apprises ? », ce qui revient à questionner plus brièvement : « De quelle maladie souffre l'enfant ? » Soit :

O {*mi*, *lu* & *ru*, « ($s \subset Ml$) ? », Acp}

Avec ? : le marqueur d'interrogation sur ce qui précède.

Selon sa conception thérapeutique, le boa symbolise pour lui la cause de la fièvre de l'enfant, lorsqu'il demande *Na jewé chi rel'ò* ? « Quel boa lui donne cette fièvre ? », et lorsqu'il demande confirmation de l'hypothèse qu'il s'agit du « boa de la grippe ».

Si c'est ce type de « boa » qui est vu comme le facteur de la maladie, il est obligé de tenter de le soigner. Ce qui l'incite à valoriser l'interrogation sur ce genre d'hypothèse.

Il réalise donc : V {*mi*, *lu* & *ru*, « ($s \subset Ml-g$) ? », Acp}

Dans cet article, nous sommes restés bien loin de pouvoir exposer l'ensemble des possibilités heuristiques et fonctionnelles que les logiques modales offrent aux sciences sociales, et à l'anthropologie en particulier. Toutefois, notre propos n'était ni d'en faire une présentation ou une introduction générale, ni de la développer pour construire un langage idéal. Il s'agissait essentiellement de montrer son intérêt méthodologique pour la systématisation et la comparaison des analyses sur les règles sociales.

Cela s'est fait, nous l'avons vu, au prix d'un formalisme, qui pour certains apparaîtra obscur, réducteur, voire inutile (puisqu'il peut également être traduit dans un langage courant). Néanmoins, nous considérons assez difficile (et même risqué) de s'engager davantage dans ces trois types de critiques.

Tout d'abord, parce que les sciences se sont généralement construites au moyen d'un certain langage formel, qu'elles sont censées adapter à leurs objectifs heuristiques. À l'évidence, elles s'appuient aussi dessus (d'où « l'inutilité heuristique » de certains formalismes) pour faire autorité sur d'autres formes d'expression relativement plus accessibles chez de nombreuses populations.

Ensuite, parce que l'accusation de « réductionnisme » empêche rarement une théorie ou un paradigme d'éclore et de se développer. Bien au contraire, selon les préceptes de Descartes, les méthodes scientifiques analysent en priorité les « choses simples », au risque de laisser le temps de leurs développements une vision trop « simpliste » de ce qu'elles représentent. C'est même grâce à de telles accusations que les théories sont révisées et complétées, quitte à devenir de plus en plus complexes. Peu importe donc qu'une théorie soit réductionniste (elle l'est nécessairement), l'important c'est sa capacité à analyser relativement simplement une grande quantité de faits.

Enfin, un langage formel n'est pas inutile s'il permet à une science d'exprimer et d'expliquer avec un minimum de moyens linguistiques (signes, notations symboliques) un grand nombre de phénomènes avec davantage de portée et de précision qu'un autre langage.

Néanmoins, on pourra certainement exprimer le regret de ne pas avoir pu pousser plus loin les analyses dans le cadre de cet article. En effet, il aurait été intéressant de décrire le système social plus globalement (par exemple, en considérant les institutions occidentales en interactions avec les institutions indigènes) ou de manière plus détaillée, notamment en présentant la répartition des tâches avec les autres statuts que celui des seigneurs (maîtres de maloca, chanteur-danseur), les règles de parenté, ou encore les règles particulières à chaque contexte (vie domestique, visites, travaux collectifs, cérémonies).

Par ailleurs, à la différence de ce que nous avons seulement abordé ici, la formalisation des règles devient de plus en plus intéressante à mesure que les corpus s'étendent, et que les analyses se combinent ou s'enchaînent, tout en mettant en relief leur dynamique séquentielle (Fontaine 2001). Sans avoir pu exposer davantage les différentes pistes de recherche qu'ouvre l'étude des règles et de leurs effets sur les actes, nous avons simplement donné un aperçu assez représentatif des nouvelles possibilités de traitement qu'offre un langage formel basé sur les logiques modales.

*Centre national de la recherche scientifique
Laboratoire des langues et civilisations à tradition orale, Villejuif
fontaine@vjf.cnrs.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Amazonie/Amazonia – Yucuna – logique modale/modal logic – règle/rule – parole/speech.

BIBLIOGRAPHIE

Austin, John L.

1970 *Quand dire, c'est faire*. Paris, Le Seuil, (« Essais »).

Bailhache, Patrice

1991 *Essai de logique déontique*. Paris, Vrin.

Eco, Umberto

1984 *La Structure absente : introduction à la recherche sémiotique*. Paris, Mercure de France.

Fontaine, Laurent

2001 *Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens Yucuna d'Amazonie colombienne*. Paris, Université de la Sorbonne nouvelle-Paris III, thèse de doctorat.

Jacopin, Pierre-Yves

1970 « Mission chez les Indiens Yucuna de la région du Miritiparana », *Journal de la Société des Américanistes* 59 : 155-163.

1977 « Habitat et Territoire yucuna », *Journal de la Société des Américanistes* 61 : 107-139.

1981 *La Parole générative de la mythologie des Indiens Yucuna*. Neuchâtel, Université de Neuchâtel, thèse de doctorat.

Kalinowski, Georges

1972 *La Logique des normes*. Paris, Presses universitaires de France.

1996 *La Logique déductive : essai de présentation aux juristes*. Paris, Presses universitaires de France.

Lévi-Strauss, Claude

1974 [1958] *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

Radcliffe-Brown, Alfred R.

1968 *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris, Minuit.

Searle, John R.

1972 *Les Actes de langage : essai de philosophie du langage*. Paris, Hermann.

1998 *La Construction de la réalité sociale*. Paris, Gallimard.

Wright, Georg H. von

1951 « Deontic Logic », *Mind* 60 : 1-15.

Laurent Fontaine, *Logiques modales et anthropologie : des règles à la parole chez les Indiens Yucuna d'Amazonie colombienne*. — Cet article étudie les règles sociales, en exposant par quels moyens formels il est aujourd'hui possible de perfectionner et de systématiser leurs analyses. Ces moyens, nous les devons en particulier à la logique déontique de Georg von Wright, qui depuis son célèbre texte de 1951 a connu d'amples développements, notamment en France, grâce à des auteurs comme Kalinowski et Bailhache. De tels travaux ne concernent pas uniquement les sciences juridiques, mais l'anthropologie dans son ensemble. En prenant comme exemple de société celle des Indiens Yucuna de l'Amazonie colombienne, on peut montrer de quelle manière les logiques modales s'avèrent pertinentes non seulement pour identifier les règles qui régissent la répartition des tâches, mais aussi pour étudier leurs effets dans les échanges de paroles.

Laurent Fontaine, *Modal Logic and Anthropology : From the Rules of Logic to Speech Among the Yucuna of Amazonia*. — The formal means are brought to light that now allow us to perfect and systematically undertake the analysis of social rules and norms. These means mainly come from Georg von Wright's deontic logic, which, since this philosopher's famous text in 1951, has been substantially developed, especially in France, through the work of Kalinowski and Bailhache. This work concerns not only the legal sciences but all of anthropology. The example of Yucuna society in Colombia's Amazon area illustrates how modal logic is relevant not only for identifying the rules that govern the distribution of tasks but also for studying the effects of these rules in verbal exchanges.