



HAL
open science

Le modèle topologique des sociétés amazoniennes

Klaus Hamberger

► **To cite this version:**

Klaus Hamberger. Le modèle topologique des sociétés amazoniennes. Journal de la Société des américanistes, 2012, 98 (2), pp.199-232. hal-00794469

HAL Id: hal-00794469

<https://hal.science/hal-00794469>

Submitted on 25 Feb 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Klaus Hamberger

Le modèle topologique des sociétés amazoniennes

Journal de la Société des Américanistes 98 (2), 2012, pp. 199-232.

Le modèle topologique

200// La topologie sociale en Amazonie repose 1 sur l'articulation de deux axes principaux reliant, d'une part, soi et l'Autre, d'autre part, homme et femme. Ces deux oppositions sont à la fois homologues et interdépendantes. Homologues, car elles s'expriment spatialement par la même distinction élémentaire, entre l'intérieur et l'extérieur. La grande majorité des sociétés amazoniennes applique cette distinction de façon égocentrée, situant l'Autre à l'extérieur 2, et la quasi-totalité conceptualise l'extérieur comme une sphère masculine 3. Le lien à l'Autre est donc surtout un lien masculin. Toutefois, il implique une référence féminine. En Amazonie, l'Autre est, de façon paradigmatique, pensé comme un affiné, et même si l'affinité au sens large, qui inclut le beau-frère aussi bien que l'ennemi, ne fait pas nécessairement référence au mariage, elle évoque systématiquement la relation avec une femme, comme le montrent les exemples du cannibalisme spirituel ou de la chasse aux trophées 4. On pourrait même définir l'affinité, ne serait-ce que pour les besoins des analyses qui suivent, comme toute relation à l'Autre qui passe par un tiers de sexe opposé ou, plus simplement, par une femme – étant donné que l'affinité, comme toutes les relations « extérieures », connote en Amazonie une perspective masculine (Taylor 1983). Cette définition inclurait notamment le rival sexuel (donc un co-affiné au sens restreint), figure qui joue en effet dans plusieurs régions de l'Amazonie le rôle de l'Autre paradigmatique attribué ailleurs au beau-frère 5. Or, si la relation à l'Autre implique une femme, la relation à la femme implique aussi l'Autre, qu'il s'agisse de l'allié dont on épouse la sœur ou de l'adversaire dont on enlève l'épouse. Ainsi, les deux dualismes – affinal et sexuel –, qui constituent les axes principaux de l'espace social en Amazonie, se combinent dans un triangle relationnel qui relie les hommes, les femmes et les Autres (Figure 1). //201//

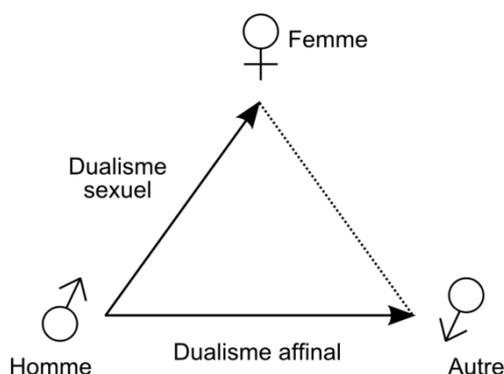


Fig.1 – Le triangle relationnel.

Cette modélisation triangulaire se distingue du modèle dominant de l'anthropologie amazonienne, qui se construit à partir du seul dualisme affinal, considérant le dualisme sexuel comme subordonné (Descola 2001) ou dérivé (Viveiros de Castro 2001). Cette dernière conception peut s'appuyer sur l'homologie,

déjà soulignée, des deux dualismes en tant que manifestations de l'opposition fondamentale entre l'extérieur et l'intérieur. L'opposition entre femmes et hommes ne ferait donc que répéter, à un niveau hiérarchique inférieur, celle entre consanguins et affins, entre soi et l'Autre. Toutefois, cette conception aboutit à une contradiction dès lors qu'on considère l'inscription concrète de ces deux dualismes dans l'espace.

La morphologie spatiale des sociétés amazoniennes est aujourd'hui largement conceptualisée comme une structure que Rivière, partant du modèle guyanais, a décrite comme « un dualisme concentrique presque pan-amazonien par lequel le centre est opposé à la périphérie, l'avant à l'arrière et l'intérieur à l'extérieur » (Rivière 1995, p. 194), et dans lequel s'inscriraient également les dualismes opposant nous aux Autres et les hommes aux femmes (Rivière 1984, p. 71). Ayant déjà discuté de quelle façon ces deux dualismes s'expriment en termes d'opposition entre extérieur et intérieur, il nous reste à examiner les deux autres oppositions évoquées, centre vs périphérie et avant vs arrière.

Passons rapidement sur la seconde, qui n'est qu'une expression spécifique de la distinction entre extérieur et intérieur. L'orientation des maisons étant indiquée par l'ouverture, l'avant constitue, par définition, la partie orientée vers l'extérieur, alors que l'arrière est conceptualisé comme une sphère intime plus repliée sur elle-même. Par conséquent, c'est dans la partie frontale de la maison que l'on abrite les étrangers (et les affins) et, partout où l'architecture est sexuée, //202// la sphère frontale est considérée comme domaine masculin, alors que la sphère des femmes se trouve dans le secteur postérieur.

Les choses se compliquent lorsqu'on considère la dichotomie entre centre et périphérie. L'application de cette dichotomie au dualisme affinal (Viveiros de Castro et Fausto 1993) est fondée sur une analyse des terminologies de parenté et adopte une perspective égocentrée : les consanguins sont conceptualisés comme proches d'Ego (donc centraux), les affins comme éloignés (périphériques). Dans cette optique, le centre coïncide avec l'intérieur, la périphérie avec l'extérieur. Or cette optique ne peut être maintenue lorsqu'on considère le dualisme sexuel : si les hommes sont bien associés à l'extérieur, les femmes à l'intérieur, l'architecture des villages et maisons en Amazonie n'en situe pas moins clairement les hommes au centre et les femmes à la périphérie. Cela ne vaut pas seulement pour les villages circulaires du Brésil central et les maisons rondes de la Guyane, où l'espace central est systématiquement associé et souvent réservé aux hommes. Dans les maisons longues du Nord-Ouest également, l'aire frontale (zone masculine) se présente souvent comme un centre indivis devant une périphérie fragmentée constituant la zone féminine au fond de la maloca.

Cette double association des hommes à l'extérieur et au centre a été maintes fois soulignée par les ethnographes 6, mais souvent présentée comme une complication propre à la société étudiée, alors qu'il s'agit en fait d'un trait général de l'espace social en Amazonie : au niveau local, le centre coïncide avec l'extérieur. Le dualisme concentrique est donc marqué par une discontinuité. Si le centre représente l'intérieur face à la périphérie « extérieure » qui est l'origine des Autres, il n'en représente pas moins l'extérieur face à la périphérie « intérieure » qui est la sphère des femmes (Figure 2).

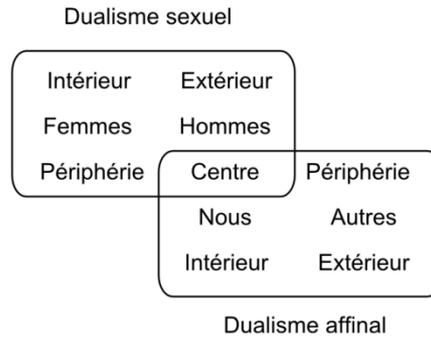


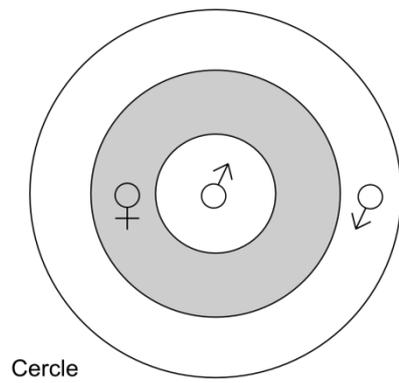
Fig.2 – Les deux dualismes.

//203// On aurait tort de concevoir cette inversion comme un effet d'échelle. Ce qui distingue les périphéries « extérieure » et « intérieure » n'est pas la distance du centre. La sphère des Autres peut se rapprocher infiniment du centre – c'est là que dorment les étrangers et que l'on accueille les visiteurs non humains. En fait, la topologie de l'espace social amazonien se caractérise par une continuité entre le centre et l'extérieur.

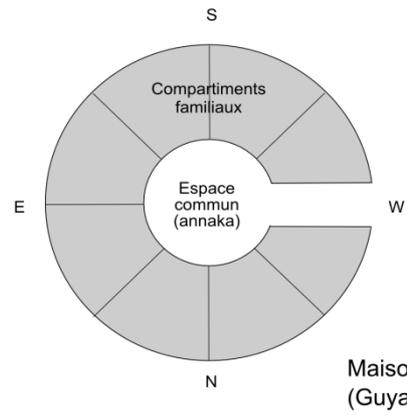
S'opposant, des deux côtés si l'on peut dire, à la périphérie féminine, cette sphère masculine continue est en même temps le lieu où se manifeste l'opposition affinale. Opposition qui peut s'exprimer par celle entre le centre et la périphérie extérieure (comme c'est le cas en Guyane), mais aussi par celle entre deux parties du centre (comme au Brésil central) ou encore entre deux centres alternants (comme en Amazonie du Nord-Ouest) (Figure 3). Dans tous ces cas, le centre se situe à l'intersection des deux dualismes – affinal et sexuel – qui constituent les axes de l'espace social. L'inversion de sa valence topologique (intérieure ou extérieure) tient précisément à l'articulation de ces deux axes, plutôt qu'à un effet d'échelle, qui n'est qu'un épiphénomène propre au cas particulier où les deux dualismes s'expriment dans une forme concentrique.

Ce cas particulier caractérise effectivement le modèle guyanais, dont le concentrisme (matérialisé dans l'architecture de la maison ronde) a favorisé le modèle unidimensionnel de l'espace social amazonien. Ce modèle exprime l'idéologie spécifique des sociétés guyanaises par rapport au dualisme affinal : tandis que le centre du groupe local, malgré son endogamie idéale, est un lieu indivis où l'opposition entre « nous » et « eux » s'efface et l'affinité se dilue dans l'idiome de la consanguinité, cette opposition réapparaît avec force comme un antagonisme entre le groupe local et son environnement. La distance (spatiale et conceptuelle) entre affins est donc à la fois augmentée à l'extrême et réduite à zéro, avec pour conséquence la division en deux de la sphère masculine (Figure 3, en haut).

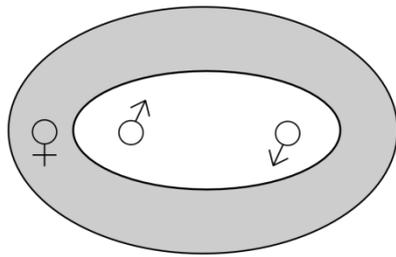
L'articulation entre les deux dualismes ressort plus nettement quand leur inscription spatiale est différente. Au Brésil central, le dualisme sexuel se manifeste sous la forme concentrique marquée des villages circulaires, tandis que le dualisme affinal prend une forme diamétrale (typiquement exprimée par un système de moitiés). En fait, ce dualisme diamétral traverse surtout le centre : les maisons des hommes sont régulièrement divisées en deux secteurs (voire scindées en deux maisons). En revanche, il ne s'étend généralement pas à la périphérie (à quelques rares exceptions comme les Bororo). Plutôt que d'opposer les antipodes du cercle villageois (comme le suggère une interprétation littérale du terme « diamétral »), il oppose les deux parties du centre, de sorte que, en dépit de sa forme circulaire, l'espace social d'un village bororo ou kayapo manifeste plutôt la géométrie d'une ellipse à deux foyers (Figure 3, au milieu). //204//



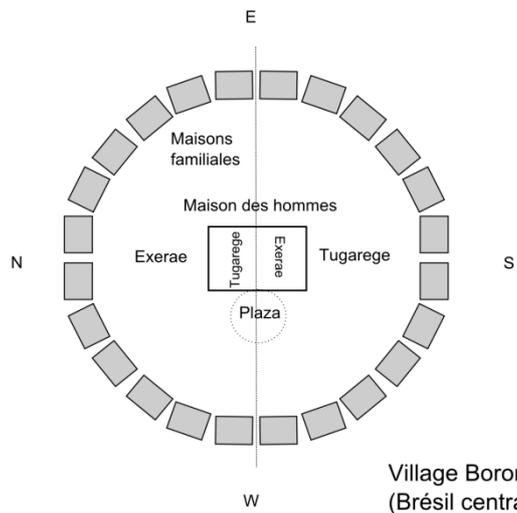
Cercle



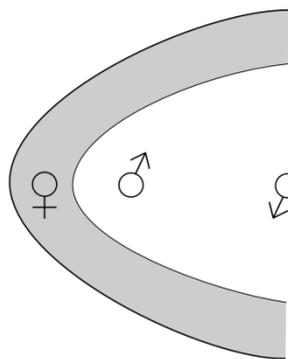
Maison Yekuana (Guyane)



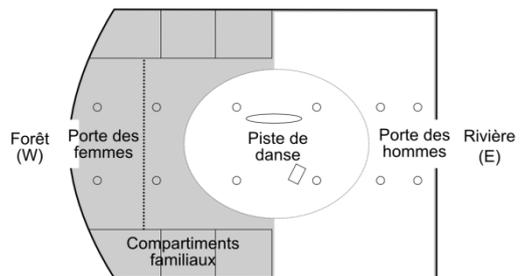
Ellipse



Village Bororo (Brésil central)



Parabole



Maloca Barasana (Nord-Ouest)

Fig.3 – Modèles morphologiques.

//205// Si les villages circulaires du Brésil central se distinguent donc par la coprésence simultanée de deux centres, l'espace social de l'Amazonie du Nord-Ouest est plutôt caractérisé par une alternance de centres successifs, chaque maloca pouvant jouer le rôle de centre d'un « village temporaire » (Hugh-Jones S. 1979, p. 35) en abritant un grand rituel intercommunautaire. Même en période profane, l'espace frontal reste conçu comme l'espace d'accueil des Autres. Si la relation entre « nous » et les « Autres » prend ici la forme asymétrique d'une relation entre hôtes et visiteurs, le système de réciprocité n'en évoque pas moins le complément inverse : au moins un deuxième centre doit toujours exister quelque part comme point de référence virtuel. Caractérisée par un seul foyer (et non par deux comme au Brésil central), la maloca exogame du Nord-Ouest ne se renferme pas sur elle-même, mais s'ouvre, telle une parabole, vers un Autre indéterminé (Figure 3, en bas). La maloca du Nord-Ouest peut ainsi être considérée comme un village du Brésil central où la distance entre les deux centres aurait été augmentée au-delà de l'horizon local.

Ces modèles doivent être compris comme des schémas génératifs, définissant la construction locale de l'espace social, plutôt qu'ils ne fournissent l'image en miniature de sa structure globale 7. Or c'est effectivement la fonction que jouent les maisons et villages des sociétés amazoniennes en tant que moyens de construction à la fois conceptuels et pratiques. Si nos figures apparaissent donc autant comme des diagrammes de relations abstraites que comme des reproductions simplifiées d'architectures existantes, c'est que ces dernières, à la fois outils et objets de la pensée, se situent sur le même plan que nos analyses. À cet égard, il est essentiel de souligner que nous n'envisageons pas un système de classification. Les trois schémas que nous venons d'esquisser ne correspondent pas à trois grandes catégories dans lesquelles les morphologies spatiales pourraient être rangées, mais aux pôles extrêmes d'un continuum de formes qui peuvent être transformées les unes dans les autres. C'est en ce sens, et pas seulement en vertu de quelques traits formels de l'architecture des villages et des maisons, que nous caractérisons les morphologies spatiales du Brésil central, du Nord-Ouest ou de la Guyane par une structure « elliptique », « parabolique » ou « circulaire ». L'exemple des coniques nous permet de modéliser la transformation mutuelle de ces morphologies, qui ne se distinguent finalement que par l'accent relatif mis sur la dichotomie des affins et sur celle des sexes.

En effet, la forme « concentrique » ou « diamétrale » d'un dualisme est largement fonction de la distance relative entre les pôles opposés, et un dualisme qui apparaît « concentrique » au niveau local peut devenir « diamétral » à une échelle supérieure. Comme l'a déjà souligné Lévi-Strauss (1956), le dualisme diamétral au Brésil central permet et exige même une interprétation concentrique, chaque moitié pouvant se considérer à son tour comme le centre de l'espace. Inversement, l'exemple de l'Amazonie du Nord-Ouest montre que le dualisme //206// concentrique des sexes peut adopter une forme diamétrale, de sorte que l'opposition entre périphérie et centre s'exprime comme une opposition entre arrière et avant, amont et aval, etc. Or, si la forme « diamétrale » caractérise plutôt le dualisme affinal au Brésil central et le dualisme sexuel en Amazonie du Nord-Ouest, c'est que, dans le premier cas, la distance entre affins est minime par rapport à celle entre les sexes, alors que c'est l'inverse dans le second cas.

En augmentant ou réduisant ce qu'on pourrait appeler l'« excentricité » sociale, c'est-à-dire la distance affinale (entre les deux foyers de l'ellipse) relative à la distance sexuelle (entre centre et périphérie), le modèle elliptique du Brésil central (combinant un dualisme concentrique entre les sexes avec un dualisme diamétral entre affins) peut ainsi être graduellement transformé, soit vers le modèle parabolique du Nord-Ouest (où les formes des deux dualismes s'inversent), soit vers le modèle circulaire de la Guyane (où les deux dualismes se présentent sous une forme concentrique).

Ces variations des distances affinales et sexuelles relatives (et, partant, des formes morphologiques

qu'adopte l'espace social) sont fonction de plusieurs facteurs, parmi lesquels la dynamique résidentielle joue un rôle principal. Le modèle permet, en effet, de mieux comprendre certaines corrélations entre morphologie spatiale et régime de résidence. En Amazonie, ce dernier est très généralement caractérisé par une uxori-localité initiale qui peut se prolonger par une période plus ou moins longue et variable. Selon la durée et la variabilité de cette période, un continuum de formes d'uxori-localité temporaire et d'ambilocalité se déploie entre les deux cas limites d'uxori-localité permanente (comme au Brésil central) et de viri-localité immédiate (comme dans le Nord-Ouest). Or, compte tenu de la valence topologique différente des sexes, le changement de résidence ne signifie pas la même chose pour les hommes et pour les femmes : les femmes sont incorporées à l'intérieur (en tant que conjointes), les hommes à l'extérieur (en tant qu'affins). Dans l'hypothèse où le poids relatif attribué à la relation conjugale ou affinale se traduit dans les distances relatives, la viri-localité resserre le lien entre les sexes (sans freiner l'éloignement des affins), tandis que l'uxori-localité renforce la relation entre affins (même si cela implique de séparer hommes et femmes). Selon ce modèle, on s'attendrait donc à ce que les régimes virilocaux favorisent le modèle parabolique, que les régimes uxori-locaux privilégient le modèle elliptique et que le modèle circulaire domine dans les régimes ambilocaux à tendance endogame où les distances entre affins et conjoints sont toutes deux réduites. //207//

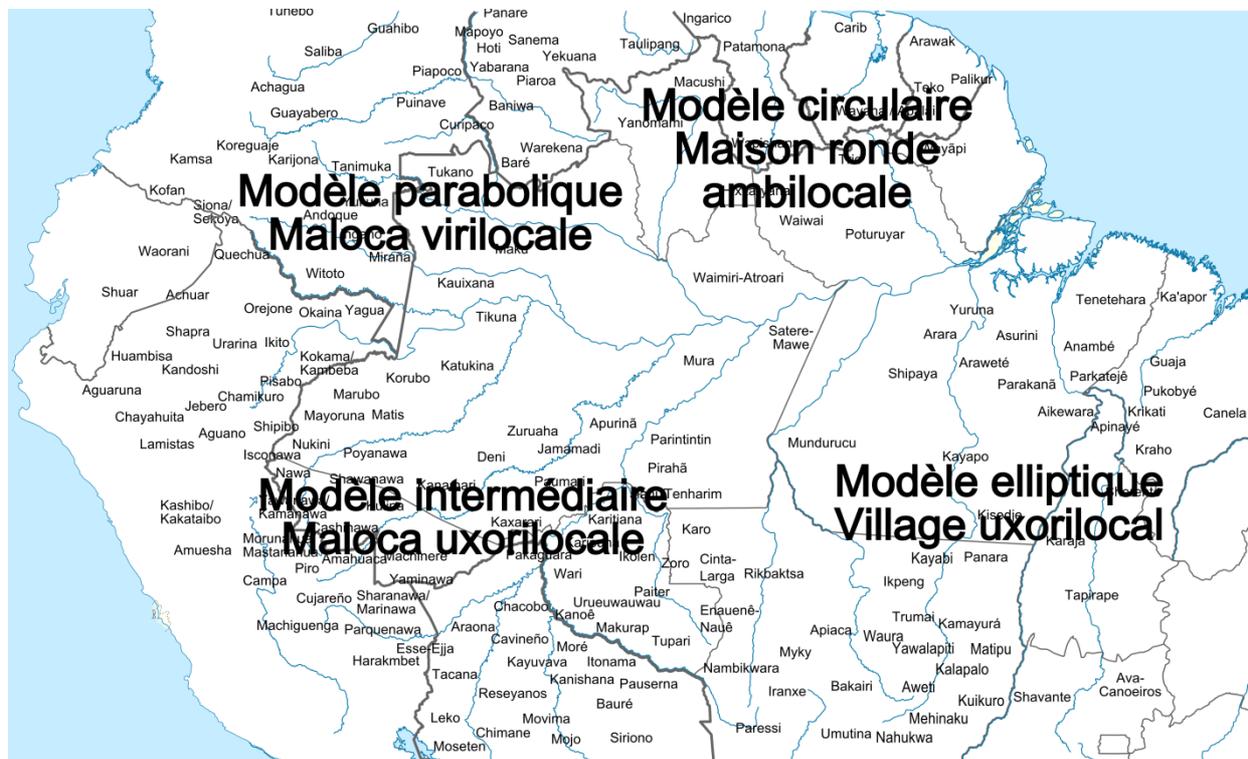


Fig.4 – Distribution des morphologies spatiales.

Sans nier d'importantes exceptions 8, ces corrélations semblent confirmées dans les grandes lignes (Figure 4). La maloca exogame domine dans les sociétés virilocales du Nord-Ouest, où la distance affinale est maximale. La distance sexuelle est, en revanche, maximale dans les villages uxori-locaux du Brésil central, dont le centre (souvent équipé d'une « maison des hommes ») s'oppose à la périphérie. Dans les systèmes ambilocaux de la Guyane enfin, la distance affinale est de zéro (bien qu'elle puisse apparaître infinie sous un autre aspect, comme nous l'avons évoqué plus haut). Entre ces cas extrêmes se situent toutes sortes de formes intermédiaires dont les transformations morphologiques correspondent souvent aux variations de la règle de résidence. L'ancienne maloca pano, par exemple, ne se distingue guère des malocas du Nord-Ouest lorsqu'on l'observe chez les Matses, au pôle viri-local et exogame du

spectre (Erikson 1996). Chez les Yaminahua, elle devient le pôle d'un village bifocal matérialisant le dualisme entre moitiés patrilineaires (Townsend 1988). Chez les Cashinahua uxoriocaux enfin, elle se donne une structure elliptique interne, organisée autour des foyers de deux beaux-frères (Kensinger 1995). D'autres exemples pourraient être cités pour montrer que la carte de la distribution des morphologies spatiales représente bien un champ transformationnel 9.

Cette variabilité des formes géométriques que peut épouser le modèle topologique rend encore plus saillante la différence fondamentale entre ses deux axes principaux. Le dualisme affinal, égocentré, reste profondément relatif et //208// symétrique, même s'il adopte localement une forme concentrique. La position respective de « nous » et des « Autres » est fonction de la perspective adoptée – du point de vue des Autres, « nous » sommes les Autres, et l'intérieur apparaît comme l'extérieur. On sait que cette relativité des perspectives est fermement ancrée dans la cosmologie des sociétés amazoniennes et activement maintenue par une série de systèmes de réciprocité (matrimoniaux, cérémoniels, belliqueux ou autre). Il en est autrement du dualisme sexuel. Androcentré, il est absolu et asymétrique, même s'il se présente sous une forme diamétrale (s'alignant, par exemple, sur l'axe est-ouest ou aval-amont). La localisation des hommes à l'extérieur par rapport aux femmes est indépendante du point de vue adopté. Contrairement à la relation entre affins, celle entre les sexes n'admet pas de permutation réciproque.

Le centre se situe à l'intersection de ces deux dualismes. Lieu intermédiaire tenu par les hommes, il représente en même temps l'intérieur (face aux Autres) et l'extérieur (face aux femmes). En effet, la position masculine en Amazonie est fondamentalement caractérisée par la médiation entre la femme et l'Autre.

Dans les sections qui suivent, nous allons argumenter cette proposition en considérant le centre masculin de l'espace social sous différents aspects qu'il revêt en Amazonie : en tant que domicile des jeunes célibataires, sanctuaire des esprits et enclos initiatique. Cette concentration sur le centre, qui en tant que lieu de la médiation est aussi le théâtre par excellence de la mise en scène des relations, implique nécessairement que ces relations apparaîtront plus marquées, plus fortes et plus asymétriques que si nous adoptons une perspective davantage tournée vers la périphérie et la vie quotidienne. Mais cette surexposition des relations (avec les Autres et entre les sexes) est précisément l'effet de leur modélisation, que ce soit par le rituel, par le mythe ou par le train de vie d'une classe d'âge transitoire. Le centre est le lieu où se construit concrètement le modèle topologique des sociétés amazoniennes, et il appartient à ce modèle que la périphérie lui échappe ou le contredise en partie 10. Toutefois, la périphérie n'est pas seulement la limite (spatiale et logique), mais aussi la raison d'être de cette modélisation androcentrée du monde social. Quelle que soit la perspective sous laquelle le centre se présente, s'expose ou se dissimule, il présuppose toujours un regard féminin.

Perspectives du centre

L'espace des célibataires

L'espace des hommes est d'abord celui des jeunes hommes célibataires. Qu'il s'agisse de la maison des hommes, du secteur frontal des malocas ou de la sphère centrale des maisons rondes – dans de nombreuses sociétés l'espace masculin sert //209// de dortoir aux hommes, généralement depuis les rites de puberté jusqu'au mariage, parfois en deçà (Kayapo, Wari') ou au-delà (Mundurucu'). Sans oublier les sociétés où cette institution fait défaut (tel le Haut Xingu ou les Pano), il s'agit ici certainement d'une des fonctions les plus répandues du centre : servir de zone de transit entre deux positions périphériques, l'une maternelle, l'autre conjugale, quelle que soit par ailleurs leur relation (adjacente ou opposée) en

fonction des règles de résidence et de mariage en vigueur. Dans beaucoup de sociétés amazoniennes, uxori-locales autant que viri-locales, le parcours d'un homme traverse pour une période plus ou moins prolongée cet espace intermédiaire sans mères ni épouses – quoique pas nécessairement sans femmes, et certainement pas sans affins. Trait caractéristique du dortoir des célibataires en Amazonie, les jeunes hommes s'y retrouvent avec leurs beaux-frères potentiels, et ce, pas seulement dans des conditions d'endogamie locale. Partout où il existe, le dortoir des jeunes est également celui des étrangers – et les étrangers par excellence sont les jeunes, qui passent une grande partie de leur temps en voyage ou en visite, notamment si l'exogamie locale s'impose.

Le centre se constitue ainsi comme un espace de rencontre entre affins masculins, tout en se définissant par opposition à la périphérie féminine. Cette opposition se manifeste surtout dans le domaine sexuel. À quelques exceptions près (tels les Gé centraux), l'espace des jeunes célibataires est rarement conçu comme un lieu de chasteté¹¹, mais se caractérise par une sexualité masculine qui s'oppose à la sexualité conjugale plus qu'elle ne la préfigure. Cela peut signifier soit de l'homosexualité (répandue dans le Nord-Ouest et en Guyane), soit des formes d'hétérosexualité non conjugale (notamment au Brésil central). Les diverses formations de jeunes hommes canela ou bororo disposent de « filles associées » qui leur servent de concubines collectives, alors que les célibataires kayapo ou karajá recourent aux services de femmes publiques (parfois qualifiées de « prostituées », wantons, dans la littérature), les frontières entre ces deux catégories étant par ailleurs fluides. Ces femmes publiques peuvent inclure toute une classe d'âge, comme les jeunes femmes célibataires (Kayapo 12, Canela 13). Dans d'autres sociétés, le statut de « prostituée » incombe aux femmes adultérines (Sherenté, Apinayé 14), aux captives de guerre (Kayapo, Karajá, Yanomami 15) ou aux femmes qui, violant l'interdit, auraient pénétré dans la maison des hommes (Karajá 16).

Ce dernier détail met en exergue le trait essentiel de ces femmes publiques, à savoir leur appartenance à l'espace masculin. Qu'il s'agisse du centre (la place ou la maison des hommes, où ont lieu les rapports sexuels avec les « filles associées » canela et bororo) ou de l'extérieur (la forêt, où les hommes timbira et sherenté emmènent leurs « prostituées »), l'espace des hommes, et notamment des jeunes qui sont ses habitants permanents, se distingue par une sexualité collective, publique, en partie sacrée, qui s'oppose à celle, privée, profane et en couple, qui caractérise les rapports conjugaux, et dont le lieu est l'espace féminin (surtout //210// le jardin, plus rarement la maison 17). Si tout homme est à un moment donné introduit dans cet espace masculin, les femmes n'y entrent que par une « initiation » dont le modèle est le viol collectif. C'est en effet le sort qui attend non seulement les profanatrices et les captives, mais aussi les filles choisies comme « associées » par les jeunes bororo (Crocker 1969a, p. 244 sq. ; von den Steinen 1894, p. 502), voire l'ensemble des jeunes femmes célibataires kayapo qui, selon une source, seraient rituellement violées au sein de la maison des hommes (Banner 1961, p. 20). Même les Canela laissent planer la menace de viol collectif sur les jeunes filles qui se montreraient sexuellement trop réticentes (Crocker 1990, p. 164).

La position d'« étranger » qu'occupent les jeunes au centre de l'espace social se manifeste donc avant tout par une attention agressive et prédatrice portée à la périphérie, dont l'attitude menaçante envers les jeunes filles n'est qu'un aspect. Car, si les jeunes hommes se présentent comme des intrus violents qui agressent collectivement les femmes célibataires, ils peuvent aussi jouer le rôle de séducteurs qui menacent individuellement les femmes mariées, entrant ainsi en rivalité avec les hommes adultes. Cette rivalité prend généralement une forme asymétrique – dans certaines sociétés (tukano ou pano), les jeunes filles préfèrent les hommes mariés, dans d'autres (jivaro, yanomami), les femmes mariées choisissent leurs amants parmi les jeunes célibataires. Toutefois, elle peut aussi prendre, comme au Brésil central, une forme symétrique, que ce soit par un système informel de rivalité sexuelle réciproque

ou par des institutions formelles d'échange d'épouses entre classes d'âge (comme dans le cas timbira), ce qui assimile le dualisme concentrique entre jeunes (au centre) et adultes (à la périphérie) au dualisme entre moitiés, souvent caractérisé par la rivalité sexuelle (notamment chez les Gé septentrionaux ou les Tapirapé). L'adultère étant, dans beaucoup de sociétés amazoniennes, la cause principale (affichée, sinon réelle) des fissions et des guerres, le jeune célibataire se présente à nouveau comme un modèle de l'ennemi.

En résumé, le cas des jeunes célibataires permet une première concrétisation du triangle relationnel sur lequel se fonde la topologie sociale (Figure 5). Habitants du centre et incarnations paradigmatiques de l'Autre, ils se distinguent par une attitude agressive contre la périphérie, qui prend des formes différentes selon qu'elle vise les femmes ou les hommes. Par rapport aux femmes, il s'agit d'une menace qui varie entre la séduction clandestine et le viol public, selon qu'elle se présente comme une intrusion des jeunes dans la périphérie ou comme un enlèvement des femmes vers le centre. Avec les hommes, ils entretiennent une relation de rivalité (notamment sexuelle) et de remplacement, typique des rapports entre classes d'âge, mais qui peut adopter la forme symétrique d'un antagonisme réciproque (entre classes d'âge ou au sein d'une classe). Dans les deux cas, il s'agit donc d'un antagonisme entre centre et périphérie, mais sa forme logique n'est pas la même. L'antagonisme entre les sexes porte sur leur contiguïté, en tirant soit les femmes vers le centre (en tant que prostituées publiques), soit les //211// hommes vers la périphérie (en tant que maris domestiqués 18). L'antagonisme entre hommes, par contre, porte sur leur substitution mutuelle : l'un cherche à ôter à l'autre sa place auprès des femmes. Malgré le caractère profondément asymétrique de l'antagonisme des âges qui veut que les jeunes remplacent les vieux, la logique de la substitution tend invariablement vers un système de réciprocité, au point d'être institutionnalisé par une organisation dualiste. Dans cette optique, l'échange matrimonial n'apparaît que comme une dernière transformation d'un antagonisme asymétrique entre rivaux sexuels (comme nous allons le voir, ce n'est pas la seule transformation, la filiation paternelle en est une autre). Pour mieux comprendre cette relation « affinale » primordiale, considérons-en une autre version, où la position de l'Autre n'est pas définie par la dichotomie entre mariés et célibataires, mais entre humains et non-humains.

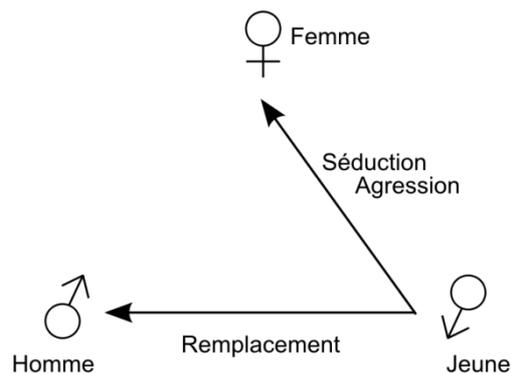


Fig.5 – Triangle relationnel (jeunes célibataires).

L'espace des esprits

Esprits, animaux ou ancêtres, les êtres qui peuplent l'extérieur de l'espace humain peuvent néanmoins y disposer d'une place réservée, qui d'habitude se trouve au centre, voire au centre du centre. En effet, là où il existe, l'abri des visiteurs non humains constitue le coeur de l'espace masculin, dans la mesure où

il est interdit au regard des femmes. Ce dernier trait se retrouve dans des sociétés qui ne reçoivent pas les non-humains au centre, mais à l'extérieur (comme nous l'avons suggéré, les deux zones masculines sont conceptuellement continues). Même avec cette extension, l'institution des cultes secrets masculins ne concerne qu'un nombre restreint de sociétés amazoniennes. Mais cette distribution clairsemée n'ôte rien à leur valeur pour l'étude des institutions sociales //212// amazoniennes en général car, comme nous allons le voir plus concrètement par la suite, ces institutions forment un vaste réseau transformationnel, et les cultes secrets sont parmi les nœuds les plus denses de ce réseau. Les mépriser comme des îlots dispersés dans l'océan amazonien serait oublier la montagne sous-marine dont ils sont les sommets.

On les trouve surtout aux pôles « unilocaux » du spectre que nous avons esquissé au début : dans les sociétés virilocales du Nord-Ouest et les sociétés uxori-locales du Brésil central (à l'exception des Gé septentrionaux), ainsi que dans le Haut Xingu qui constitue un espace de transition. Généralement absents en Guyane, on les retrouve aussi chez les Piaroa. Leur transmission obéit le plus souvent aux principes de filiation qui organisent l'espace masculin : patrilinéaire chez les Tukano, Mundurucu', Tapirapé et Karajá 19, ainsi que chez les Piaroa (Overing Kaplan 1975, p. 57) 20, matrilinéaire chez les Bororo 21 et parfaitement individuelle dans le Haut Xingu où ils représentent les enfants (plutôt que les ancêtres) de leurs propriétaires.

En dehors des Tapirapé et Karajá qui n'ont que des masques, les objets des cultes secrets sont presque partout des instruments de musique – en général flûtes ou trompettes, moins souvent rhombes. Quant aux flèches et objets phalliques indéfinis des Gé centraux, ils évoquent, par leur association aux guêpes et à des esprits émettant un bruit bourdonnant, des sensations acoustiques similaires aux sons des instruments. Comme les rhombes bororo, ils ne sont pas conservés au-delà de leur usage rituel (qui a lieu en dehors du village). En revanche, les masques et flûtes du Brésil central sont conservés dans des constructions centrales qui, le cas échéant, coïncident avec le dortoir des célibataires ou lui sont contiguës. En un sens, ce principe s'applique même au Nord-Ouest, où les flûtes (lorsqu'on les garde) sont enterrées dans la boue de la rivière, sphère considérée comme prolongement de l'aire frontale de la maloca et lieu de rassemblement nocturne des jeunes hommes. De même, la « hutte des hommes » piaroa sert à la fois d'entrepôt aux flûtes et d'abri transitoire aux garçons (Overing Kaplan 1975, p. 30 ; Grelier 1977, pp. 88-89, 134). La seule exception à cette règle de « corésidence » entre objets sacrés et jeunes célibataires est le Haut Xingu où les flûtes, contrairement aux jeunes, occupent une hutte centrale.

Masques et instruments de musique, les objets sacrés constituent avant tout des moyens de représentation, destinés à produire l'aspect ou la voix d'êtres surnaturels que l'on rencontre à l'extérieur ou qu'on loge au centre, à l'instar des visiteurs humains. Dans certains cas, comme chez les Mundurucu' ou les Tukano, ces êtres sont identifiés aux ancêtres des patriclans qui détiennent les instruments (ce qui ne change rien à leur aspect étranger et hostile 22). Toutefois, dans la quasi-totalité des cas, les êtres en question représentent les esprits d'animaux, quel que soit par ailleurs leur degré d'humanisation ou d'ancestralisation. Les rhombes bororo font entendre la voix de monstres aquatiques ; les esprits des Gé centraux apparaissent sous forme de guêpes ; les masques karajá et les flûtes //213// du Haut Xingu sont des esprits de poissons (Dietschy 1971 ; Oberg 1953, p. 57; Basso 1985, p. 290) ; les ancêtres tukano sont des anacondas ; les flûtes wakuénai des jaguars ; ceux des Yagua entretiennent des liens avec les animaux terrestres et aquatiques (Chaumeil et Chaumeil 1977, p. 113 sq.) ; et les flûtes mundurucu', elles-mêmes liées aux esprits d'animaux (Murphy 1958, p. 133), représentent selon le mythe des poissons transformés.

On retiendra de cet ensemble deux traits distinctifs : il s'agit en général d'animaux agressifs (prédateurs, serpents, insectes piquants) et très souvent d'animaux aquatiques. Ces deux catégories se recouvrent largement. Les esprits- poissons du Haut Xingu sont censés attaquer les humains en leur envoyant des

maladies ; en Guyane, les insectes venimeux sont considérés comme des créatures d'eau (Overing 1985, p. 258). L'association entre poissons et insectes devient explicite chez les Barasana, où les flûtes, êtres aquatiques, apparaissent rituellement associées à une gourde de cire d'abeilles. Brûlée au moment où le son des flûtes se fait entendre, la cire dégage une fumée assimilée à un essaim de guêpes (Hugh-Jones C. 1979, p. 110), et dont l'odeur intense, par ailleurs attribuée aux flûtes, devient en un sens l'équivalent olfactif de leur son.

Or cette odeur est identifiée à celle du sexe féminin (Hugh-Jones S. 1979, p. 167 ; Reichel-Dolmatoff 1971, p. 169). Ce trait des instruments sacrés n'est pas restreint au Nord-Ouest, où les embouts des flûtes sont effectivement comparés au clitoris, leurs ouvertures à des vagins (Reichel-Dolmatoff 1987, p. 10), équivalence qui se retrouve dans le Haut Xingu (Basso 1985, p. 304). De même, les rhombes bororo portent des dessins de vagins (Crocker 1969b, p. 55). L'association des instruments au sexe féminin se renforce lorsqu'on considère les animaux – poissons et insectes – qu'ils sont censés représenter. Dans plusieurs mythes de la région, la première femme est une créature de l'eau, le vagin, selon une version piaroa, plein de poissons venimeux (Overing 1985, p. 259). De nombreuses sociétés amazoniennes associent le poisson au sang menstruel et interdisent sa consommation aux femmes lorsqu'elles ont leurs règles. L'odeur du sang menstruel, et plus généralement du vagin, est considérée comme une odeur de poisson 23. En même temps, comme on l'a vu à travers le symbolisme de la cire, elle est associée aux insectes piquants, abeilles et guêpes, l'association entre le miel et le sang menstruel étant bien connue depuis Lévi- Strauss (1966, p. 218). Les Pléiades, essaim de guêpes chez les Cubeo, sont chez les Barasana l'avatar d'un personnage mythique appelé « femme-vagin », dont le sang menstruel est la pluie (Hugh-Jones S. 1979, p. 167 sq., 179). Pour les Yanomami, le sang menstruel suscite l'agressivité des guêpes (Lizot 1996, p. 106) et c'est sous la forme d'un essaim de guêpes qu'une fille sortant de sa réclusion menstruelle verrait apparaître ses propres cendres funéraires (Albert 1985, p. 584).

Toutes ces connotations féminines ne peuvent bien évidemment masquer l'aspect indéniablement (et souvent explicitement) phallique de ces flûtes, rhombes et masques coniques. Aspect qui caractérise également les animaux //214// associés : du Haut Xingu au Nord-Ouest, les poissons sont considérés comme symboles phalliques ; les dards des guêpes sherenté sont des flèches, l'une des métaphores les plus courantes pour le pénis ; les flûtes sacrées du Vaupés évoquent le modèle d'une guêpe parasitaire dont la piqure constitue un acte de fécondation (Karadimas 2008).

Cette coïncidence de valences sexuelles opposées constitue un trait essentiel des instruments sacrés (ibid.). Ils représentent des organes sexuels à la fois masculins et féminins et, de fait, la relation sexuelle en tant que telle. Toutefois, cette relation ne consiste pas dans l'union des sexes, bien au contraire, les instruments sacrés sont opérateurs de leur plus extrême séparation, fonction déjà soulignée par Lévi- Strauss (1966, p. 354 sqq.). Plutôt que de réunir femmes et hommes, ils sont censés passer des unes aux autres. Le célèbre mythe amazonien « du matriarcat » racontant comment les hommes, alors sauvages et sans culture, ont arraché les flûtes sacrées aux femmes, le montre clairement : au début, les hommes étaient exclus de la relation opérée par les flûtes, il leur fallut les enlever aux femmes, qui en furent dès lors coupées. Cette coupure a un sens spatial, comme l'expriment les variantes mundurucu' ou mehinaku du mythe : avec les flûtes, les femmes ont perdu leur position au profit des hommes, pour être repoussées vers la périphérie et enfermées à l'intérieur 24. C'est à travers cet acte fondateur, répété par les rites d'initiation masculine, que naissent les distinctions entre centre et périphérie, extérieur et intérieur, sur lesquelles repose l'espace social.

La conception relationnelle des instruments sacrés permet aussi d'interpréter le fait que, tout en symbolisant des organes sexuels, ils n'en représentent pas moins des personnes (animaux, ennemis ou défunts). La relation qu'ils opèrent n'est en effet pas une relation entre homme et femme, mais une

relation à l'Autre, qu'il s'agisse d'un lien sexuel ou d'un lien de représentation. Ces deux fonctions des instruments correspondent aux usages respectifs qu'en font, selon les mythes, les femmes et les hommes. Alors que les femmes, dans un mythe desana (Reichel- Dolmatoff 1996, p. 162 ; voir aussi Karadimas 2008, p. 152), se servent des flûtes comme objet de plaisir, les hommes, dans un mythe wakuénai (Hill 2001, p. 57), les utilisent pour tromper les femmes en leur faisant croire que les flûtes seraient des animaux, ce qui est précisément leur fonction dans les rites masculins. Les deux usages ne sont pas homologues. Pour les femmes, les flûtes constituent la métonymie d'une relation sexuelle dont l'homme reste exclu – les mythes évoquent tantôt l'autoérotisme, tantôt l'homosexualité, tantôt des rapports sexuels avec des non-humains. Pour les hommes, elles sont les instruments d'une relation symbolique qui, tout en excluant les femmes (dans la mesure où celles-ci méconnaissent justement sa nature symbolique), reste fondamentalement dépendante d'elles. Pour que les hommes puissent, à l'aide des instruments et des masques sacrés, représenter les esprits, il faut que les femmes croient (ou fassent semblant de croire) à leur présence réelle. La configuration relationnelle est //215// triadique : en représentant les Autres pour les femmes, les hommes médiatisent une relation entre les femmes et les Autres, relation dont la forme immédiate reste désormais exclue.

Quel est le sens de cette exclusion ? Abordons la question en considérant les conséquences qu'aurait le contact immédiat entre les femmes et les esprits représentés par les instruments sacrés. Dans la plupart des cas du Brésil central (Mundurucu', Karajá, Shavante et Haut Xingu), la sanction est le viol collectif. Ailleurs, la sanction est une mort surnaturelle : selon les Bororo, la femme mourrait par gonflement du ventre (Crocker 1979, p. 294 sq.) ; pour les Barasana et les Wakuénai, elle deviendrait incapable d'accoucher et mourrait au cours de sa prochaine grossesse (Hugh-Jones S. 1979, p. 73 ; Hill 2001, p. 64) 25.

Si le caractère sexuel de ces sanctions est, dans la plupart des cas, manifeste, il convient de distinguer deux catégories : soit la femme est violemment « ouverte » (par le viol collectif), soit elle est « fermée » (par une grossesse sans accouchement possible). Les deux motifs se retrouvent dans les mythes. Selon les Curripaco, la mère du héros représenté par les flûtes a dû être percée par les poissons pour pouvoir accoucher (Bolens 1967, p. 57 ; Journet 1995, p. 267) et, dans la version barasana du mythe du matriarcat, les hommes, après avoir arraché les flûtes aux femmes, les auraient enfoncées dans leurs vagins, déclenchant ainsi le premier flux de sang menstruel (Hugh-Jones S. 1979, p. 130) 26.

Les sanctions contre les femmes ayant transgressé l'interdit de contact avec les esprits semblent donc les identifier aux premières femmes qui, alors en possession des flûtes, restaient fermées, n'avaient pas de règles et refusaient de porter des enfants, avant d'être privées des flûtes et violées par les hommes. On notera toutefois que l'instrument de ce viol originel est celui-là même que les mythes de la même région caractérisent comme objet de plaisir des femmes, comme si les violeurs ne faisaient que prendre le contrôle de la sexualité féminine en se substituant à ce partenaire sexuel primordial que représentent les flûtes. Cet aspect devient encore plus manifeste dans le Haut Xingu où le viol collectif est explicitement considéré comme un rapport sexuel avec l'esprit des flûtes (Gregor 1985, p. 100 sq.), comme si la musique n'en était que la forme modérée, atténuée par l'écran protecteur que représente l'enfermement. Le viol apparaît ici comme la synthèse extrême des deux fonctions des flûtes, la relation symbolique avec les esprits coïncidant avec une relation sexuelle avec les femmes.

Ce double aspect se confirme par le rôle que les instruments et masques jouent dans les rites, qui comportent régulièrement l'agression sexuelle de femmes enfermées. Au Brésil central, les représentants des esprits jettent avec des cris obscènes des boules de boue blanche contre leurs maisons, frappent violemment leurs murs avec des flûtes ou des bâtons phalliques, ou attaquent les femmes qui se montrent devant leurs portes 27. Dans le Nord-Ouest, où les rites initiatiques se bornent souvent à

exclure les femmes, le motif de l'attaque se retrouve pourtant dans les rites funéraires : les masques cubeo pénètrent dans l'espace cloisonné où //216// se cachent les femmes, le rite culminant dans un viol collectif symbolique (Goldman 1963, p. 219 sqq.).

Ces manifestations rituelles des esprits rappellent, à tous égards, la sexualité des jeunes célibataires : violente, publique, sacrale et collective, se déclenchant contre toute femme qui ne s'enferme pas. Habitants du « centre » et souvent corésidents des instruments sacrés, les jeunes initiés se comportent comme des masques en chair et en os, des corps humains constitués en flûtes et rhombes.

L'équivalence entre ces deux figures de l'Autre que constituent les jeunes célibataires et les esprits se confirme si nous reconsidérons le triangle relationnel esquissé dans la section précédente (Figure 6). Dans les deux cas, la position de l'Autre se distingue par les mêmes types de relation. Avec les femmes, une relation sexuelle, qui, consentie ou violente, s'oppose à la relation conjugale ; avec les hommes, une relation de remplacement qui, cette fois, prend la forme d'une représentation symbolique (des esprits par les hommes). Cette dernière n'en implique pas moins la relation aux femmes : le concert des flûtes et le ballet des masques s'adressent aux femmes, et les instruments de la représentation sont des symboles d'une relation sexuelle entre les femmes et les Autres. Qui plus est, la représentation elle-même peut prendre la forme d'un rapport sexuel. Cas limite du concert musical, le viol collectif (au son ou au moyen des instruments sacrés) reproduit la relation entre les femmes et l'Autre que symbolisent ces instruments. En s'appropriant ces symboles, les hommes s'approprient de fait cette relation, sous ses deux aspects d'une relation sexuelle avec les femmes et d'une relation avec l'Autre qui, par cet acte même, se transforme en relation de substitution symbolique. Les flûtes sacrées, à la fois organes sexuels et instruments de représentation, rendent compte de cette transformation.

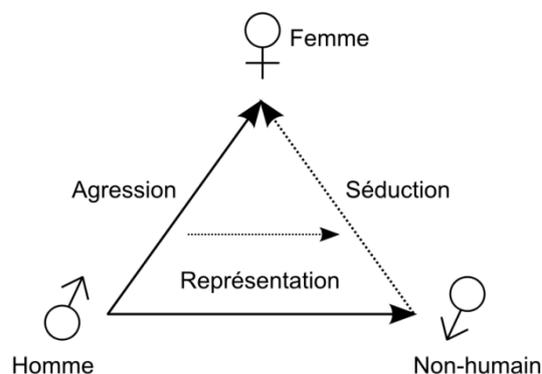


Fig.6 – Triangle relationnel (Non-humains).

//217// Pour comprendre cette transformation, fondamentale pour la position masculine au centre de l'espace social, il nous faut étudier de plus près l'incorporation de l'Autre, dont nous n'avons jusqu'à présent considéré que le résultat (les jeunes célibataires) ou les moyens (les instruments sacrés). Nous avons déjà noté que ces deux termes entretiennent un rapport d'équivalence. Or cette équivalence peut être explicitée par le rôle des novices reclus, qui sont à la fois chrysalides des jeunes célibataires initiés et homologues des flûtes sacrées.

L'espace des novices

Pour un garçon, le passage de la périphérie au centre ouvre à la fois l'accès symbolique aux Autres et l'accès sexuel aux femmes. Les deux moments peuvent être marqués par un acte rituel, le premier par le

dévoilement d'instruments sacrés ou une rencontre visionnaire, le second par l'obtention d'un cache-sexe ou, à un moment ultérieur, un mariage collectif ou symbolique. Très souvent le passage inclut une période de réclusion, qui peut avoir lieu à des endroits très divers. Certaines sociétés (comme les Tapirapé, Karajá, Mundurucu' ou encore les Tukano) enferment leurs novices dans le même lieu qu'ils habiteront par la suite en tant que jeunes initiés (maison des hommes ou aire frontale de la maloca) ; ce lieu est alors identique ou contigu au lieu où l'on garde les instruments sacrés. D'autres, comme les Bororo et les Gé centraux, dont nous avons vu qu'ils ne gardent pas leurs instruments de culte au-delà de leur usage en forêt, logent les reclus dans des huttes éphémères à l'extérieur du village, distinctes du lieu central – maison des hommes ou cercle de jeunes – qui leur sera assigné après l'initiation. D'autres encore, comme les Pano, qui n'ont pas d'instruments sacrés, enferment leurs jeunes (garçons et filles) à l'intérieur des maisons familiales.

Ces variantes peuvent se combiner selon des formes assez complexes. On n'en remarque pas moins une certaine corrélation entre le lieu central, extérieur ou périphérique de la réclusion initiatique et le caractère permanent, éphémère ou absent des objets de culte secrets (l'exception remarquable est le Haut Xingu). Même incomplète, cette corrélation fait écho à un fait plus général : la fonction de la réclusion initiatique varie avec son lieu. La réclusion « périphérique » sert, explicitement dans le cas des Canela et dans le Haut Xingu, à renforcer les garçons en vue d'un affrontement à venir (que ce soit avec la classe d'âge supérieure ou avec les partenaires de lutte). La réclusion « centrale », en revanche, apparaît plutôt comme la conséquence d'un tel affrontement, dramatiquement mise en scène par le rite karajá, où des ennemis cérémoniels arrachent les garçons aux mains de leurs parents utérins pour les porter dans la maison des hommes (Pétesch 1992, pp. 251-262 ; Dietschy 1964, p. 39 sq.). Si le sens de la réclusion périphérique est donc de cacher les garçons aux Autres dans la protection de l'espace féminin, la réclusion centrale sert, au contraire, à les mettre à l'écart des //218// femmes pour les intégrer dans l'espace des Autres (en ce qui concerne l'initiation par l'extérieur, nous y reviendrons plus loin).

Cette introduction dans l'espace masculin est fréquemment mise en scène comme un enlèvement au cours d'une attaque guerrière. Au Brésil central, le rôle des ennemis (joué par les parrains d'initiation) est souvent confié aux moitiés : les Mundurucu' font capturer les novices par les hommes de la moitié opposée (Murphy 1958, p. 57) ; le mythe tapirapé du rite de fin de puberté met le novice en position de captif destiné à être mangé par ses ennemis, alors que le rite lui-même fait chanter les hommes de la moitié opposée (Wagley 1977, pp. 153-156) ; chez les Karajá, deux groupes cérémoniels se répartissent les rôles d'ennemis et de défenseurs (Pétesch 1992, pp. 252-253 ; Dietschy 1964, p. 39). Le même modèle se retrouve dans les sociétés guyanaises qui, dépourvues d'un dualisme diamétral à l'intérieur, confèrent le rôle d'ennemis rituels à de vrais étrangers 28. Les Wayana sont allés jusqu'à placer la première réclusion initiatique dans le village des étrangers (Hurault 1968, p. 95).

Cet enlèvement d'enfants est le modèle de la reproduction masculine qu'établit l'initiation, et qui, s'il peut être calqué sur le modèle de l'accouchement (Nadelson 1981), se rapproche plus souvent d'une forme de cannibalisme. Dans le rite tapirapé déjà cité, le novice représente un enfant dévoré, et c'est en les avalant que l'anaconda tukano adopte les novices comme ses enfants (Hugh-Jones S. 1979, pp. 217, 154-155). Les parrains, pères adoptifs et esprits ancestraux avec lesquels l'initiation établit le lien, représentent partout des figures d'étrangers, ennemis, voire cannibales. Pourtant, cette incorporation cannibale exprime un rapport plus général d'identification, dont le but est la représentation du parrain par le filleul, du père par le fils et de l'esprit par l'initié – fonction que les novices partagent avec les instruments sacrés. Les reclus karajá se transforment en loutres, avatar principal des esprits des morts (Pétesch 1992, pp. 259-260) ; les novices tukano sont identifiés aux ancêtres (Hugh-Jones S. 1979, pp. 154-155) ; les garçons canela incarnent les esprits des morts (Nimuendaju' 1946, p. 171). Chez les

Bororo, tout initié est censé représenter son parrain d'initiation défunt, lors d'un rituel qui oblige les femmes à s'enfermer dans leurs huttes, afin qu'elles ne voient pas que l'esprit du mort est en fait son filleul vivant (Crocker 1977, p. 139) – l'analogie avec les rhombes sacrés est évidente.

Cette équivalence du rôle des novices avec celui des instruments sacrés prend toutefois un sens nouveau : la fonction de la représentation (et du remplacement) de l'Autre adopte ici la forme particulière d'une filiation spirituelle (Figure 7). Cette inclusion de la filiation dans un type de relations caractérisées comme «affinales » n'a rien d'étonnant – chez les Bororo (société de terminologie crow), le parrain d'initiation est en effet à la fois un père classificatoire et un beau-frère préféré. Le lien de filiation spirituelle est, à cet égard, comparable au lien entre classes d'âge (avec lequel il peut coïncider). En effet, le rôle du novice apparaît comme une image en miroir de celui du jeune célibataire qu'il est censé devenir. //219//

Ce dernier est un habitant du centre qui cherche à remplacer les hommes de la périphérie ; le novice, par contre, est un enfant de la périphérie enlevé par les habitants du centre dans le but de les remplacer et les représenter. Or cet enlèvement est une agression contre leurs mères, femmes de la périphérie, et cette agression rituelle (parfois explicitement sexuelle, comme chez les Karajá, voir Petesch 1992, p. 253) inverse à son tour celle, mythique, des hommes contre les femmes du centre, dont ils enlèvent les flûtes sacrées. Non moins que les flûtes, les novices représentent la sexualité féminine – les têtes parées des novices mehinaku sont des vulves symboliques (Gregor 1985, p. 193) – et, comme les flûtes, ils sont interdits aux regards des femmes. Les femmes kalapalo doivent s'enfermer dans leurs huttes lorsqu'on perce les oreilles des novices devant la maison des flûtes (Basso 1973, p. 70), les femmes mundurucu' doivent faire de même quand les novices sont portés dans la maison des hommes (Murphy 1958, p. 57), les femmes shavanté, quand les novices dansent autour du village (Maybury-Lewis 1967, p. 261). L'analogie la plus étroite se trouve chez les Apinayé, qui soumettent toute fille ayant eu des rapports sexuels avec un reclus au viol collectif (Nimuendaju' 1939, pp. 59, 79) – sanction que d'autres sociétés prévoient pour une femme qui a vu les flûtes sacrées.

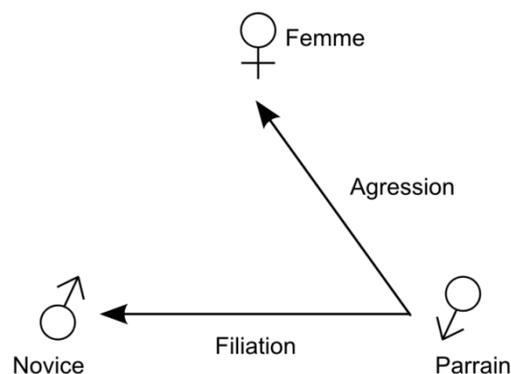


Fig.7 – Triangle relationnel (novices).

Voir les instruments sacrés, voir les reclus et avoir des rapports sexuels avec les uns ou les autres, apparaissent donc comme des actes équivalents. Cette équivalence devient presque explicite dans un mythe mundurucu' (Murphy 1958, pp. 7375 ; Nadelson 1981) qui raconte comment un garçon reclus, fabriqué par son père d'un morceau de bois et personnification manifeste d'une flûte sacrée dans son enclos, est visité clandestinement par les femmes du village pour des rapports sexuels. En fait, tout contact avec une femme déclenche chez lui une érection permanente (l'image de la flûte se confond ici avec celle du pénis érigé). Las de ce //220// comportement, le demiurge l'expulse en forêt après l'avoir

transformé en tapir, séducteur par excellence, qui continue, sous sa nouvelle forme, à coucher avec les femmes du village. Ayant ainsi établi une chaîne d'équivalences entre le garçon reclus, l'instrument sacré et l'organe sexuel, le récit débouche sur le célèbre mythe des maîtresses du tapir : folles de leur amant, les femmes négligent leurs devoirs de mère et d'épouse, jusqu'à ce que les hommes découvrent leurs pratiques et tuent le rival. Selon une variante kayapo (Dreyfus 1963, pp. 182-184), l'un d'entre eux coupe le pénis du tapir pour l'enfoncer dans le vagin de sa femme – on ne saurait mieux synthétiser l'acte de médiatiser la relation entre la femme et l'Autre.

L'origine de l'espace

Ce mythe accentue un autre aspect de la relation entre l'homme et l'Autre : il la représente comme un meurtre. Or le meurtre est en effet une variante radicale de ce type d'initiation que nous avons laissé en suspens, puisqu'il n'a pas lieu au centre, mais à l'extérieur. La connexion entre initiation et meurtre est perceptible dans beaucoup de sociétés amazoniennes. Chez les Mundurucu', les rites initiatiques sont intégrés dans les rites de trophées ; chez les Wayana, les novices reviennent de leur réclusion dans le village étranger avec un trophée symbolique (Hurault 1968, p. 93 sqq.) ; chez les Kayapo, le passage initiatique se déroule idéalement lors d'une expédition guerrière (Verswijver 1992, p. 225) 29. Mais l'analogie entre rites d'homicide et rites d'initiation devient le plus manifeste dans des sociétés qui, souvent sans connaître de rites de puberté masculins au sens strict, soumettent les participants aux expéditions guerrières à des rites qui, pour les guerriers novices, tiennent lieu de passage initiatique.

Ces rites d'homicide, qui incluent en général une phase de réclusion centrale ou quasi-centrale 30, ont pour sujet explicite l'incorporation (préalable ou visée) de l'esprit de la victime, qui peut avoir deux types de support : soit une partie du corps de l'Autre, un trophée, soit le corps même du meurtrier, sous forme de cannibalisme spirituel. Considérées comme équivalentes par les intéressés, ces deux formes correspondent aux deux variantes d'incorporation des esprits- ennemis que nous avons repérées dans les rites d'initiation : soit par un objet extérieur (l'instrument sacré), soit par le corps du novice reclus.

L'homologie entre les instruments sacrés et les trophées est manifeste dans les sociétés qui connaissent les deux. Dans leur fonction d'aimant pour le gibier, les têtes mundurucu' ou les dents yagua ne sont qu'une variante forte de leurs flûtes sacrées (Murphy 1960, p. 107 ; Chaumeil 1985, p. 155). Dans le mythe d'origine, les instruments sacrés représentent souvent la partie du corps d'une victime de meurtre, comme c'est le cas dans les sociétés tukano et arawak du Nord-Ouest, où les flûtes proviennent des ossements du héros assassiné. L'homologie est la plus nette chez les Curripaco, où les trophées de guerre prennent effectivement la //221// forme de flûtes, taillées à partir du fémur de l'ennemi et chargées de la même fonction que les flûtes sacrées : enfermer le souffle du mort et faire entendre sa voix (Journet 1995, pp. 195-200).

Il n'en demeure pas moins une différence essentielle entre les instruments sacrés et les trophées : les seconds ne sont pas interdits aux femmes. Bien au contraire : l'épouse et la sœur (ou fille) du chasseur de tête jivaro assistent en position prééminente aux rites de la tête réduite dont elles sont censées absorber la puissance (Karsten 1935, p. 367 ; Harner 1962, p. 266, 1973, p. 147) ; les dents apportées par les guerriers yagua ornent les ceintures de leurs épouses (Chaumeil 1985, p. 150). Cette flagrante absence de secret entourant les trophées est certes liée au fait que leur rapport avec le mort n'est pas ici symbolique, mais indexical : la représentation du mort revient à sa présentation, et les femmes ne sont censées y voir autre chose que les hommes. Mais ce n'est qu'un aspect. Si les flûtes sacrées apparaissent dans les mythes comme un objet de plaisir (voire une partie du corps d'un amant) que les hommes auraient arraché aux femmes, les trophées jouent plutôt le rôle contraire : un cadeau que les hommes

apportent aux femmes, et que ces dernières accueillent (explicitement chez les Jivaro) tantôt comme amant, tantôt comme enfant désiré (Taylor 1993, p. 671 sq.).

Notons toutefois que cet aspect n'est pas non plus absent des rites des objets sacrés. Les masques karajá, dont la vue en tant qu'enveloppes vides est interdite aux femmes sous peine de viol, dansent avec des femmes désirant des enfants (Dietschy 1960, p. 3) ; les masques tapirapé sont entourés de jeunes filles (Wagley 1977, p. 217) ; les masques canela 31 sont adoptés comme « animaux domestiques » par les maîtresses potentielles de leurs porteurs (Crocker 1990, p. 277 ; Nimuendaju' 1946, pp. 209-210). Nous trouvons ce rapport même dans le cas des flûtes : les femmes kuikuro entonnent sur les airs des flûtes des chants évoquant des aventures amoureuses (Franchetto 1996, p. 229). Cet aspect reste déterminant pour l'interprétation du viol collectif. Comme nous l'avons suggéré plus haut, le viol, loin de s'opposer au rapport amoureux que les femmes entretiennent avec les esprits, est plutôt une manière de le représenter, au même titre que les danses de masques ou les concerts de flûtes 32. Or, si le viol rituel se distingue par le fait qu'il utilise réellement le corps de la femme, les rites de trophées lui correspondent en ce qu'ils font réellement usage du corps de l'ennemi. Les deux apparaissent ainsi comme variantes des rites des instruments sacrés, chacun réalisant l'un des deux aspects que présentent les instruments sacrés en tant que symboles d'une relation entre la femme et l'Autre : soit le sexe féminin, soit le morceau de cadavre.

Nous avons vu que ces deux aspects caractérisent également, d'une manière symbolique, le corps du novice reclus. Or tel est aussi le cas, de façon réelle (selon les conceptions des concernés), du corps du meurtrier, lui aussi reclus et strictement séparé des femmes. Pour les meurtriers jivaro, mundurucú ou wari', tout rapport sexuel est exclu (Karsten 1935, p. 307 ; Taylor 1994, p. 82 ; Murphy //222// 1958, p. 55 ; Vilaça 2010, p. 91). Toutefois, la réclusion ne sert pas seulement à protéger le meurtrier des femmes, mais aussi inversement : la seule vision d'un meurtrier wari' pendant sa réclusion déclencherait chez les femmes un désir sexuel incontrôlable (Conklin 2001b, p. 158). La tension érotique qui, dans les rites des têtes jivaro, caractérise le rapport entre femmes et trophées, s'attache ici au meurtrier lui-même. Dans les deux cas, le but consiste à transformer l'esprit de la victime en enfant à naître (Taylor 1994, p. 97), par le truchement du corps d'un amant, représenté, soit par la victime, dans le cas de la tête réduite jivaro, soit par le meurtrier, dans le cas du cannibale spirituel wari', qui transfusera la force vitale de l'esprit avalé à la première femme avec laquelle il couchera après la sortie de sa réclusion (Conklin 2001a, p. 153). La médiation du lien entre les Autres et les femmes se présente ici comme condition de la reproduction humaine : pour que les hommes puissent se reproduire, il faut tuer des ennemis et coucher avec des femmes (car les enfants qu'elles conçoivent sont les esprits des assassinés, passés par le corps du meurtrier).

Ce rite rend tout à fait explicite la connexion fondamentale entre le lien de représentation à l'Autre et le lien sexuel aux femmes. Qui plus est, il confirme le rapport de transformation qui existe entre ces deux liens et que nous avons remarqué plus haut dans le double aspect des instruments sacrés comme moyens de représentation et organes sexuels. En effet, chez les Wari', l'esprit de l'assassiné entre dans le corps du meurtrier par les organes génitaux, l'état critique de l'incorporation de l'Autre est conçu comme une forme de grossesse, et le rapport sexuel libérateur est presque un accouchement (Conklin 2001a, pp. 121, 149, 2001b, p. 160 ; Vilaça 2010, p. 92).

Certes, les rites d'homicide wari' sont singuliers dans la mesure où ils conçoivent le cannibalisme spirituel sous la forme d'un rapport sexuel. Mais la transformation se confirme dans l'autre sens : ainsi, les Yanomami conçoivent le rapport sexuel sur le modèle du cannibalisme spirituel. Les premières règles d'une femme yanomami (considérées comme un effet des rapports sexuels, voir Alès 1998, pp. 283, 292) mettent son mari dans un état homologue à celui du meurtrier. Cet état se manifeste par une

odeur écœurante qui envahit son nez et sa bouche et qui correspond, dans un cas, à l'odeur du sang menstruel, dans l'autre, à l'odeur de charogne émanant de la victime abattue (Albert 1985, pp. 361, 591-594). Cette équation dépasse l'association générale, répandue en Amazonie, entre l'odeur vaginale et celle de la putréfaction (Lévi-Strauss 1964, p. 275). Car l'écoulement du sang qui produit cette odeur est, dans les deux cas, dû à l'action de l'homme, que ce soit le mari ou le meurtrier 33 ; et, dans les deux cas, le sang versé entre dans le corps de l'homme et déclenche l'identification de celui-ci avec sa victime (ou son épouse).

Cette identification peut rendre compte de la fréquente mise en parallèle entre les rites d'homicide et d'initiation masculine, d'une part, les rites des premières règles, d'autre part 34. Comme dans le cas de la grossesse du meurtrier wari', la //223// menstruation du mari yanomami rappelle un rapport de transformation fondamentale entre l'incorporation de l'Autre et le rapport sexuel. Plutôt que d'exprimer une féminisation de l'homme, ces ressemblances entre cannibalisme et sexualité renvoient à une unité profonde entre ces deux manières de jouir de l'autre 35. Au fond, il ne s'agit que de la forme pure d'une relation, dont le modèle amazonien est la prédation (Viveiros de Castro 1993, p. 184) – acte violent, sanglant, et marqué par une seule et même odeur : odeur de charogne et du sexe, odeur que dégagent les flûtes sacrées tukano (Hugh-Jones S. 1979, p. 150 ; Reichel-Dolmatoff 1971, p. 169) et que vantent les chants jivaro en louant ces « poissons » que sont les têtes réduites (Harner 1973, p. 189) 36.

Toutefois, cette forme relationnelle élémentaire se présente toujours sous deux aspects différents. D'une part, sur le modèle du meurtre et du cannibalisme, qui fait disparaître l'Autre en le remplaçant, dans un rapport de substitution intrinsèquement symétrique – par le fait de prendre la place de l'Autre, l'extérieur devient l'intérieur et inversement. D'autre part, sur le modèle du viol et de l'amputation – qui, plutôt que d'annihiler et de remplacer l'Autre, le réduit et le déplace – dans un rapport de contiguïté asymétrique entre extérieur et intérieur qui est au fondement de la relation entre les sexes (Figure 8).

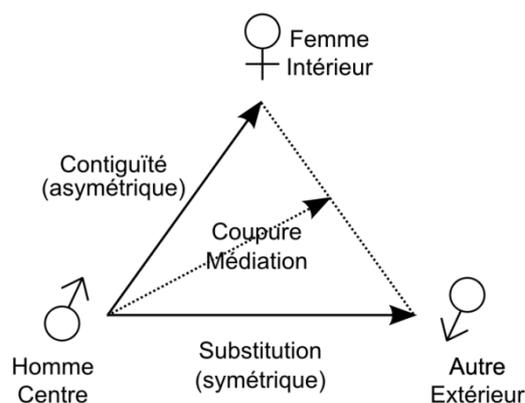


Fig.8 – Triangle relationnel (synthèse).

Ces deux relations ne sont pas indépendantes l'une de l'autre ; elles sont nécessairement connectées, et c'est leur connexion qui définit la position de l'homme au centre de l'espace dont elles constituent les deux axes : s'il subordonne la femme, c'est en s'appropriant ses liens à l'Autre et, s'il se substitue à l'Autre, c'est en le représentant pour la femme. Selon un mythe amazonien très répandu, l'homme doit les biens culturels à un peuple de poissons dont il a épousé //224// la fille (selon certaines versions, après lui avoir enlevé les armes qu'elle portait dans son vagin). C'est donc à travers la femme que l'homme a accès à l'Autre. Mais l'inverse est aussi vrai : c'est à travers l'Autre qu'il a accès à la femme. Comme le dit une variante sharanahua (Siskind 1973, pp. 138-140), l'homme ne parvint à appâter la femme-

poisson qu'en imitant un tapir qu'il avait surpris en train de copuler avec elle.

Dans une formule parlante, ce mythe de l'origine de la culture exprime le même message que ses transformations discutées plus haut. La première relation n'est pas l'oeuvre de l'homme, elle le précède, et l'acte qui fonde la culture humaine ne consiste pas à établir une relation, mais à la couper pour la médiatiser. Cette coupure fait émerger les deux relations génératrices de l'espace social, que les mythes et rites amazoniens représentent systématiquement comme deux aspects d'un même acte sanglant : meurtre et menstruation, prise de trophées et viol collectif, sacrifice et excision³⁷. En construisant ainsi l'espace social à partir d'une coupure plutôt que d'une composition de relations, le modèle topologique des sociétés amazoniennes pose un axiome élémentaire : cet espace se fonde sur une configuration triadique, et ce n'est pas la relation en tant que telle, mais sa médiation qui caractérise l'état social. Si cette construction évoque l'idée d'une relation immédiate et originelle, ce n'est pas comme fondement mais comme limite de l'espace. C'est pourquoi le motif d'une vie sexuelle cachée que les femmes mèneraient avec des tapirs, avec des plantes de manioc ou avec d'autres femmes, imprègne la mythologie amazonienne, non pas comme projection de soupçons quotidiens, mais comme paradigme de l'état de nature – état d'un monde relationnel non médiatisé par l'homme et état de l'homme exclu du monde relationnel. Quand les femmes construiront un espace à elles, raconte un mythe du Haut Xingu (Basso 1985, pp. 262-283 ; Franchetto 1996, pp. 233-234), les hommes ne seront plus qu'un troupeau de cochons sauvages.

Notes

Ce texte est issu d'un séminaire qui s'est tenu à l'EHESS en 2010-2011. Je suis redevable à Isabelle Daillant et à Vincent Hirtzel pour leurs commentaires approfondis sur des versions antérieures, ainsi qu'à Dimitri Karadimas et à Pierre Délégue qui ont généreusement partagé leurs matériaux ethnographiques.

1. Si nous utilisons dans ce texte le présent ethnographique, il faut souligner qu'une grande partie des formes d'organisation et des institutions auxquelles nous faisons référence relèvent du passé. En particulier, les formes de violence institutionnalisée (viol collectif, excision, chasse aux trophées et cannibalisme) ont disparu au plus tard dans la seconde moitié du xx e siècle.
2. Soulignons toutefois qu'elle ne va pas de soi : chez les Chimane, au moins une catégorie des « Autres » est localisée à « l'intérieur » (les esprits étant conceptualisés comme « gens de dedans », voir Daillant 2003). //225//
3. La seule exception apparente, rapportée par Erikson (1996, p. 105) pour les Matis, ne concerne de fait pas tant la dichotomie hommes/femmes que la dichotomie agnatique/utérin.
4. L'importance de la référence féminine pour le cannibalisme (y compris la chasse aux têtes) en Amazonie a déjà été soulignée par Lévi-Strauss (1984, p. 144). Nous y reviendrons plus loin.
5. Le rapport de transformation entre rivalité et alliance est manifeste dans le dualisme des moitiés du Brésil central, liées l'une à l'autre tantôt par l'échange de soeurs, tantôt par l'échange d'épouses. Mais on l'observe aussi dans les sociétés à terminologie dravidienne (voir par exemple l'ambiguïté du beau-frère/rival Sarigue dans les mythes jivaro de l'origine des rites d'homicide, ou celle du terme « fils de mère » dans les sociétés tukano). Pour le rôle du co-affin dans le Sud-Ouest voir Hirtzel (2010).
6. Voir, par exemple, Dumont (1972, p. 27 sq.) pour les Panare, Descola (1986, p. 164 sq.) pour les Achuar ou Fabian (1992, p. 60) pour les Bororo.
7. Ce qui n'empêche pas qu'ils puissent jouer ce dernier rôle dans des cas exceptionnels (tel celui du village Bororo). Toutefois, nous nous abstenons dans ce texte de toute analyse des distinctions spatiales qui n'apparaissent qu'au niveau global, notamment celles liées aux orientations absolues (est/ouest, haut/bas, etc.), sauf dans la mesure où elles s'alignent aux distinctions locales.
8. Notamment en Amazonie occidentale : les villages uxoriocaux shipibo ou machiguenga sont localement exogames et ne séparent guère les sexes.
9. Pour n'en ajouter que deux : les multiples variantes du shabono yanomami présentent la transition entre la churuata guyanaise et un système segmentaire de type tukano, dans la mesure où l'inflexion virilocale fait émerger

des secteurs agnatiques, tandis que la préférence maintenue pour la corésidence des affins les articule dans une organisation vaguement dualiste. Les villages du Haut Xingu sont composés de malocas dont la structure ressemble à celle des Pano endogames, à la différence près que la distance sexuelle, minimale chez ces derniers, est d'un coup augmentée par l'émergence d'un centre masculin à l'extérieur des maisons, autour duquel elles se regroupent à l'instar des villages du Brésil central.

10. Les réflexions précédentes doivent beaucoup aux commentaires de Vincent Hirtzel sur une version antérieure de ce texte.

11. Les sociétés du Haut Xingu et les Pano, qui imposent (de droit ou de fait) la chasteté aux jeunes hommes, ne les font pas dormir ensemble dans un espace séparé.

12. Dreyfus (1963, p. 73 sq.).

13. Nimuendajú (1946, pp. 130-131), Crocker (1990, pp. 259, 280).

14. Nimuendajú (1942, pp. 37, 63, 1939, p. 81).

15. Dreyfus (1963, pp. 74, 96), Ehrenreich (1889, p. 27), Krause (1911, pp. 320-321, 327), Becher (1960, p. 69).

16. Wagley (1977, p. 111, note 55), Ehrenreich (1889, p. 37).

17. Notons toutefois que les Jivaro et Yanomami préfèrent la forêt – lors de la chasse – pour les rapports sexuels licites, voir Harner (1973, p. 81), Descola (1986, p. 162), Becher (1960, p. 68).

18. Geste littéralement mis en scène à la fin du rite d'initiation timbira, où la future belle-mère tire le jeune initié avec une corde autour de la place centrale (Lave 1977, p. 314).

19. Une partie des masques tapirapé appartient aux moitiés, une autre aux classes d'âge (Wagley 1977, p. 107 sq.) ; chez les Karajá, la transmission agnatique ne concerne pas tant les masques que les chants qui leur sont associés (Ehrenreich 1889, p. 37).

20. Les Piaroa sont une société cognatique, mais organisent leurs défunts en moitiés patrilineaires endogames (Overing Kaplan 1975, p. 203 sq.).

21. Les rhombes bororo appartiennent à une des moitiés matrilineaires et sont joués par l'autre.

22. Les ancêtres tukano sont considérés comme des visiteurs cherchant à tuer leurs hôtes avec du poisson empoisonné (Hugh-Jones S. 1979, p. 81). Chez les Tapirapé, les masques hérités en ligne agnatique représentent des ennemis tués (Wagley 1977, p. 107 sq.).

23. Notamment dans le Haut Xingu et dans l'aire pano (McCallum 2001b, p. 107, 2001a, p. 54 ; Colpron 2006, p. 209). //226//

24. Voir Murphy (1958, pp. 89-91) et Gregor (1985, pp. 112-115). Le mythe mundurucú se termine avec le chant des femmes : « je suis entrée dans la maison et je me suis cachée ».

25. Chez les Wakuénai, la sanction concerne la vision de la construction des flûtes.

26. Chez les Piaroa, au contraire, la coupable est étranglée, méthode qui a pour but explicite d'éviter le versement du sang (Grelier 1977, pp. 141, 149).

27. Voir Crocker (1977, p. 137), Maybury-Lewis (1967, p. 260), Basso (1985, p. 304), Shapiro (1968, p. 10), Wagley (1977, p. 111).

28. Voir Henley (1982, p. 146 sq.) pour les Panare.

29. Selon Dreyfus (1963, p. 74), le rite se termine par un simulacre d'attaque contre le village natal.

30. Le meurtrier est reclus dans la maison des hommes chez les Wari' (Conklin 2001a, p. 34 ; Vilaça 2010, p. 91), dans le secteur masculin de la maison chez les Jivaro (Taylor 1994, p. 82), dans le secteur frontal du segment familial chez les Yanomami (Lizot 1996, p. 111). Le meurtrier mundurucú continue à dormir dans la maison des hommes, mais passe les jours en semi-réclusion dans la maison périphérique (Murphy 1958, p. 55).

31. Sans jouer un rôle dans un culte initiatique, les masques canela constituent la propriété d'une société d'hommes et sont fabriqués dans une hutte interdite aux femmes (Crocker 1990, p. 276).

32. Cela devient palpable chez les Cubeo où le viol (symbolique) s'inscrit dans la chorégraphie d'une danse ou chez les Mehinaku où le viol (réel) est accompagné par la musique des flûtes.

33. Eneffet, les Yanomami conçoivent la fille menstruée par analogie à un gibier abattu : le terme pour l'enclos des premières règles désigne le tapis de feuilles sur lequel on découpe le gibier (Albert 1985, pp. 573-574).

34. Les Barasana utilisent le même terme pour les initiés et les filles en réclusion menstruelle (Hugh-Jones S. 1979, p. 107). Les Wari' appellent le meurtrier de la même façon que les filles pubères (Vilaça 2010, p. 95). Les Mehinaku comparent le saignement des oreilles perforées de leurs novices avec la menstruation (Gregor 1985, p. 193). Les Jivaro tracent une ligne de sang menstruel symbolique sur les jambes du meurtrier (Pellizarro, cité in Taylor 1994, p. 82). Les Yanomami nomment les rites d'homicide et les rites des premières règles par le même terme (Lizot 1976, p. 107).

35. Unité déjà soulignée par Kant (Reflexionen zur Rechtsphilosophie, Réflexion 7662, AA XIX, p. 481) : « Il n'y a que deux façons dont un être humain peut jouir de l'autre [...] : la jouissance cannibale et la jouissance sexuelle. Dans le dernier cas, la personne demeure ».

36. Pendant une période prolongée qui suit les premières règles, une fille jivaro ne doit pas manger de poisson kanga dont la bouche ressemble à une tête réduite (Karsten 1935, p. 191 sq.).

37. Chez les Shipibo, l'excision des filles s'accompagnait du sacrifice d'un animal « séducteur » (tel un tapir) à l'aide de flûtes et d'un duel entre hommes calqué sur celui entre rivaux sexuels (voir Karsten 1955 ; Gebhart-Sayer 1985 ; Morin et Saladin d'Anglure 2007).

Références citées

Albert Bruce, 1985, Temps du sang, temps des cendres : représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne), thèse de 3e cycle, Université Paris X-Nanterre, Nanterre.

Alès Catherine, 1998, « Pourquoi les Yanowamĩ ont-ils des filles ? », in Maurice Godelier et Michel Panoff (éd.), La production du corps : approches anthropologiques et historiques, Éditions des archives contemporaines, Amsterdam, pp. 281-315. //227//

Banner Horace, 1961, O Indio Kayapo em seu acampamento, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, coll. « Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi » n. s./ coll. « Antropologia » 13, Belém.

Basso Ellen B., 1973, The Kalapalo Indians of Central Brazil, Holt, Rinehart and Winston, New York. 1985 A musical view of the universe : Kalapalo myth and ritual performances, University of Pennsylvania Press, Philadelphie.

Becher Hans, 1960, Die Surára und Pakidái. Zwei Yanonámi-Stämme in Nordwestbrasilien, Kommissionsverlag Cram, de Gruyter, Hambourg.

Bolens Jacqueline, 1967, « Mythe de Jurupari : introduction à une analyse », L'Homme, 7 (1), pp. 50-66.

Chaumeil Josette et Jean-Pierre Chaumeil, 1977, « El rol de los instrumentos de música sagrados en la producción alimenticia de los Yagua del Nor-Este peruano », Amazonía peruana, 1 (2), pp. 101-120.

Chaumeil Jean-Pierre, 1985, « Échange d'énergie : guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne », Journal de la Société des Américanistes, 71, pp. 143-157.

Colpron Anne-Marie, 2006, « Chamanisme féminin “contre nature” ? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale », Journal de la Société des Américanistes, 92 (1-2), pp. 203-235.

Conklin Beth A., 2001a, Consuming grief. Compassionate cannibalism in an Amazonian society, University of Texas press, Austin.

---, 2001b, « Women's blood, warriors' blood, and the conquest of vitality in Amazonia », in Thomas A. Gregor et Donald Tuzin (éd.), Gender in Amazonia and Melanesia : an exploration of the comparative method, University of California press, Berkeley, pp. 141-174.

Crocker Jon Christopher, 1969a, « Men's house associates among the Eastern Bororo », Southwestern Journal of

Anthropology, 25 (3), pp. 236-260.

---, 1969b, « Reciprocity and hierarchy among the Eastern Bororo », *Man*, 4 (1), pp. 44-58. 1977 « The mirrored self. Identity and ritual inversion among the Eastern Bororo », *Ethnology*, 16 (2), pp. 129-145.

---, 1979, « Selves and alters among the Eastern Bororo », in David Maybury-Lewis (éd.), *Dialectical societies. The Gê and Bororo of Central Brasil*, Harvard University Press, Cambridge, Mass./Londres, pp. 249-300. //228//

Crocker William H., 1990, *The Canela (Eastern Timbira). 1. An ethnographic introduction*, Smithsonian Institution Press, Washington.

Daillant Isabelle, 2003, *Sens dessus dessous. Organisation sociale et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne*, Société d'ethnologie, Nanterre.

Descola Philippe, 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Édition de la Maison des sciences de l'homme, Paris.

---, 2001, « The genres of gender. Local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia », in Thomas A. Gregor et Donald Tuzin (éd.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*, University of California press, Berkeley, pp. 91-114.

Dietschy Hans, 1960, « Note à propos des danses des Caraja' : 'pas de deux', amitié formelle et prohibition de l'inceste », *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 19, pp. 1-5.

---, 1964, « Altersstufen bei den Karaja'-Indianern Zentralbrasilien », *Völkerkundliche Abhandlungen*, 1, pp. 37-51.

---, 1971, « Die Tanzmasken der Karaja-Indianer Zentralbrasilien und der Aruanâ- Fisch (*Osteoglossum bicirrhosum*) », *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie*, 47e année, pp. 48-53.

Dreyfus Simone, 1963, *Les Kayapo du Nord. État de Para, Brésil. Contribution à l'étude des Indiens Gé*, Mouton, Paris.

Dumont Jean-Paul, 1972, « Espacements et déplacements dans l'habitat Panare », *Journal de la Société des Américanistes*, 61, pp. 17-30.

Ehrenreich Paul, 1889, *Die Karayastämme am Rio Araguaya (Goyaz)*, Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde, vol. I., fasc. 1, W. Spemann, Berlin.

Erikson Philippe, 1996, *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, Éditions Peeters, Paris.

Fabian Stephen Michael, 1992, *Space-time of the Bororo of Brazil*, University Press of Florida, Gainesville.

Franchetto Bruna, 1996, « Women among the Kuikuro », *Estudos Feministas*, 4 (1), pp. 225-239.

Gebhart-Sayer Angelika, 1985, « Notizen zur Mädchenbeschneidung bei den Shipibo-Conibo, Ost-Peru », in Gisela Völger et Karin V. Welck (éd.), *Die Braut. Geliebt, verkauft, //229// getauscht, geraubt : zur Rolle der Frau im Kulturvergleich*, RautenstrauchJoest- Museum, coll. « Ethnologica », n. s. 11, Cologne, pp. 592-597.

Goldman Irving, 1963, *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*, University of Illinois Press, coll. « Illinois Studies in Anthropology » 2, Urbana.

Gregor Thomas A., 1985, *Anxious pleasures. The sexual lives of an Amazonian people*, University of Chicago Press, Chicago.

Grelier Joseph, 1977, *Indiens de l'Orénoque*, Flammarion, Paris.

- Harner Michael J., 1962, « Jivaro souls », *American Anthropologist*, 64 (2), pp. 258-272. 1973 *The Jivaro. People of the sacred waterfalls*, Robert Hale and Company, Londres.
- Henley Paul, 1982, *The Panare. Tradition and change in the Amazonian frontier*, Yale University Press, New Haven.
- Hill Jonathan D., 2001, « The variety of fertility cultism in Amazonia. A closer look at gender symbolism in Northwestern Amazonia », in Thomas A. Gregor et Donald Tuzin (éd.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*, University of California press, Berkeley, pp. 45-68.
- Hirtzel Vincent, 2010, *Le maître à deux têtes : une ethnographie du rapport à soi yuracaré (Amazonie bolivienne)*, thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Paris.
- Hugh-Jones Christine, 1979, *From the Milk river. Spatial and temporal processes in northwest Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.
- Hugh-Jones Stephen, 1979, *The palm and the Pleiades. Initiation and cosmology in northwest Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.
- Hurault Jean, 1968, *Les indiens Wayana de la Guyane française. Structure sociale et coutume familiale*, ORSTOM, Paris.
- Journet Nicolas, 1995, *La paix des jardins. Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*, Institut d'ethnologie, Paris.
- Karadimas Dimitri, 2008, « La métamorphose de Yurupari : flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le Nord-Ouest amazonien », *Journal de la Société des Américanistes*, 94 (1), pp. 127-169. //230//
- Karsten Rafael, 1935, *The head-hunters of Western Amazonas. The life and culture of the Jibaro indians of Eastern Ecuador and Peru*, Societas Scientiarum Fennica, Helsingfors. 1955 « Los indios Shipibo del rio Ucayali », *Revista del Museo Nacional*, 24, pp. 154-173, Lima.
- Kensinger Kenneth M., 1995, *How real people ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru*, Waveland Press, Prospect Heights.
- Krause Fritz, 1911, *In den Wildnissen Brasiliens. Bericht und Ergebnisse der Leipziger Araguaya- Expedition 1908*, R. Vogtlaender, Leipzig.
- Lave Jean C., 1977, « Eastern Timbira moiety systems in time and space. A complex structure », *Actes du XLIIe Congrès international des américanistes, Société des Américanistes, Paris, vol. 2*, pp. 309-321.
- Lévi-Strauss Claude, 1956, « Les organisations dualistes existent-elles ? », in Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, pp. 154-188.
- , 1964, *Mythologiques, I. Le cru et le cuit*, Plon, Paris.
- , 1966, *Mythologiques, II. Du miel aux cendres*, Plon, Paris.
- , 1984, « Cannibalisme et travestissement rituel », in Claude Lévi-Strauss, *Paroles données*, Paris, Plon, pp. 141-150.
- Lizot Jacques, 1976, *Le cercle des feux. Faits et dits des indiens Yanomami*, Seuil, Paris.
- , 1996 « Sang et statut des homicides chez les Yanomami centraux (Venezuela) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 14, pp. 105-126.
- Maybury-Lewis David 1967 *Akwe-Shavante Society*, Clarendon Press, Oxford.

McCallum Cecilia, 2001a, « Ritual and the origin of sexuality in the Alto Xingu », in Penelope Harvey et Peter Gow (éd.), *Sex and violence. Issues in representation and experience*, Routledge, Londres, pp. 90-114.

---, 2001b, *Gender and sociality in Amazonia. How real people are made*, Berg, Oxford/New York.

Morin Françoise et Bernard Saladin d'Anglure, 2007, « Excision féminine/incision masculine ou la construction sociale de la personne chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne », in Nicole- Claude Mathieu (éd.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre dans les sociétés matrilineaires et uxorilocales*, Éditions de l'EHESS, Paris, pp. 183-212.

Murphy Robert Francis, 1958, *Mundurucú religion*, University of California, coll. « Publications in American Archaeology and Ethnology », Berkeley. //231//

---, 1960, *Headhunter's heritage. Social and economic change among the Mundurucú Indians*, University of California Press, Berkeley.

Nadelson Leslie, 1981, « Pigs, women, and the men's house in Amazonia. An analysis of six Mundurucu myths », in Sherry B. Ortner et Harriet Whitehead (éd.), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 240-272.

Nimuendajú Curt, 1939, *The Apinayé*, The Catholic University of America, coll. « Anthropological Series » 8, Washington.

---, 1942, *The Serente*, Southwest Museum, coll. « Publications of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund » 4, Los Angeles. 1946 *The Eastern Timbira*, University of California, coll. « Publications in American Archaeology and Ethnology », Berkeley.

Oberg Kalvero, 1953, *Indian tribes of northern Mato Grosso, Brazil*, Smithsonian Institution/ Institute of Social Anthropology, Washington.

Overing Kaplan Joanna, 1975, *The Piaroa. A people of the Orinoco Basin. Study in kinship and marriage*, Clarendon Press, Oxford. Overing Joanna

---, 1985, « There is no end of evil. The guilty innocents and their fallible god », in David Parkin (éd.), *The anthropology of evil*, Blackwell Publications, Oxford/New York, pp. 244-278.

Pétesch Nathalie, 1992, *La pirogue de sable. Modes de représentation et d'organisation dans une société du fleuve : les Karajá de l'Araguaia (Brésil central)*, thèse de doctorat, Université Paris X-Nanterre, Nanterre.

Reichel-Dolmatoff Gerardo, 1971, *Amazonian cosmos. The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*, University of Chicago Press, Chicago. 1987 *Shamanism and art of the eastern Tukanoan Indians : Colombian northwest Amazon*, E. J. Brill, Leiden/New York. 1996 *The forest within. The world-view of the Tukano Amazonian Indians*, Themis Books/Foxhole, Totness.

Rivière Peter, 1984, *Individual and society in Guiana. A comparative study of Amerindian social organization*, Cambridge University Press, Cambridge.

---, 1995, « Houses, places and people. Community and continuity in Guiana », in Janet Carsten et Stephen Hugh Jones (éd.), *About the House. Lévi-Strauss and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 189-205.

Shapiro Judith Rae, 1968, *Ceremonial redistribution in Tapirapé society*, Museu Paraense Emilio Goeldi, Belém. //232//

Siskind Janet, 1973, *To hunt in the morning*, Oxford University Press, New York.

Steinen Karl von den, 1894, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasilens*, Reimer, Berlin.

Taylor Anne Christine, 1983, « The marriage alliance and its structural variations in Jivaroan societies », *Social Science Information*, 22 (3), pp. 331-353. 1993 « Remembering to forget. Identity, mourning and memory among the Jivaro », *Man*, 28 (4), pp. 653-678. 1994 « Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels et chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Équateur », in Françoise Héritier-Augé et Élisabeth Coupet-Rougier (éd.), *Les complexités de l'alliance*, 4, Archives Contemporaines, Paris, pp. 73-105.

Townsley Graham Elliot, 1988, *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*, PhD. thesis, Cambridge University, Cambridge.

Verswijver Gustaaf, 1992, *The club-fighters of the Amazon. Warfare among the Kaiapo Indians of Central Brazil*, Rijksuniversiteit, Gand.

Vilaça Aparecida, 2010, *Strange enemies : indigenous agency and scenes of encounters in Amazonia*, Duke University Press, Durham.

Viveiros de Castro Eduardo, 1993, « Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico », in Eduardo Viveiros de Castro et Manuela Carneiro da Cunha (éd.), *Amazônia : etnologia e história indígena*, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/ Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, São Paulo, pp. 149-210.

---, 2001, « GUT feelings about Amazonia. Potential affinity and the construction of sociality », in Laura M. Rival et Neil L. Whitehead (éd.), *Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, Oxford University Press, Oxford, pp. 19-43.

Viveiros de Castro Eduardo et Carlos Fausto, 1993, « La puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud », *L'Homme*, 126-128, pp. 141-170.

Wagley Charles, 1977, *Welcome of tears. The Tapirapé Indians of Central Brazil*, Oxford University Press, New York.