



**HAL**  
open science

# Saying forced marriage. Ethnography of language practices in the Peruvian Andes

Camille Riverti

► **To cite this version:**

Camille Riverti. Saying forced marriage. Ethnography of language practices in the Peruvian Andes. Clio. Femmes, Genre, Histoire, In press, 60. hal-04850716

**HAL Id: hal-04850716**

**<https://hal.science/hal-04850716v1>**

Submitted on 20 Dec 2024

**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.

**Dire le mariage forcé.**  
**Ethnographie des pratiques langagières dans les Andes péruviennes**

**Saying forced marriage. Ethnography of language practices in the Peruvian Andes**

Camille Riverti  
Université Alberto Hurtado, Santiago  
ANID, postdoctorat FONDECYT 3220137

C'est la Saint Valentin<sup>1</sup>. Attablées avec Valeria<sup>2</sup> autour de pommes de terre, d'œufs et d'un jus de papaye, nous savourons notre petit déjeuner dans la fraîcheur de la maison avant d'affronter l'humidité étouffante de la banlieue de Lima en ce mois de février. Dictaphone en main, je profite de ce moment d'intimité pour interroger cette mère de famille née à cinq cent kilomètres, dans une communauté paysanne quechuaphone des Andes centrales du Pérou : « Pourquoi es-tu partie de Lorco ? »

Sa réponse, déroutante, n'apporte d'abord guère d'explication : « Je suis venue avec mon conjoint, avec mon époux ». Après une hésitation, Valeria développe sur un ton légèrement scandalisé : « Oui, parce que... c'était mon ami. C'était mon ami, rien de plus ! Mais ma mère a pensé que nous étions amoureux, en couple, et elle nous a obligé à nous unir [*nos ha hecho juntar*] ». Semblant sous-entendre que son départ était une manière de protester contre un mariage auquel elle n'avait pas consenti, mon interlocutrice se distingue immédiatement du procédé : « Moi, je ne ferais pas ça à ma fille toute petite. Même si je la trouve avec un garçon, je ne vais pas lui dire : "Voilà, marie-toi, unis-toi à lui et vis avec lui". Non. »

La mère de Valeria aurait donc interprété le rapport amical de sa fille comme un rapport amoureux. Je peine à comprendre ce qui me semble être une méprise. Valeria m'explique en établissant une fracture séparant les générations, et la ville de la ruralité : « Écoute, ils sont comme ça eux » avant de poursuivre « parce que s'ils te voient, s'ils te trouvent en train de converser ou assise avec lui, bah c'est ton conjoint et c'est tout ». Valeria m'apprend aussi que ses deux sœurs ont été mariées par leur mère de la même façon, après avoir été *vues en train de converser* avec des adolescents. Elle regrette de ne pas avoir incité sa sœur cadette, Celia, à se réfugier chez elle : « La dernière fois que je suis allée [à Lorco avant le mariage de Celia], ma sœur était bizarre, je lui dis : « ma sœur... », bah je lui dis ce que moi je sais, ces choses qui arrivent<sup>3</sup>. Mais j'aurais dû lui dire : "S'il se passe quelque chose, ces choses-là, si maman imaginons qu'elle [t']oblige à quelque chose, comme [elle a fait] avec moi, toi en revanche tu t'échappes, tu nous préviens". »

À l'issue de cette discussion, je me sentais désorientée. Je connaissais bien Celia, la sœur cadette de Valeria, puisque j'avais partagé son quotidien dans la communauté de Lorco quelques années plus tôt. Pourtant, je n'avais rien soupçonné : ni le caractère forcé de son mariage, ni le rôle joué par l'interaction verbale dans ces alliances sous contrainte.

La notion de « mariage forcé » n'appartient pas au vocabulaire standard des anthropologues de la région andine. Il n'existe pas d'étude spécifique à ce propos ni de mentions dans les synthèses

---

<sup>1</sup> J'ai rédigé cet article dans le cadre du postdoctorat Fondecyt n°3220137 financé par l'Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo du Chili (ANID), que je remercie pour son soutien.

<sup>2</sup> Les noms de personnes et des lieux ont été anonymisés à l'exception de Manchay.

<sup>3</sup> Littéralement : « ce que moi je sais qui arrive », *lo que yo sé qué es lo que pasa*.

andinistes sur la parenté – même si, par ailleurs, la littérature ethnographique regorge de situations coercitives pour les filles (rapt, enfermement forcé, enivrement forcé, etc.). Ce silence étonne car la parenté en général et l’alliance en particulier ont été au cœur des préoccupations des anthropologues travaillant dans cette région<sup>5</sup>. C’est en fait le concept presque opposé qui s’est inscrit durablement dans le paysage andiniste : celui du « mariage à l’essai » (*trial marriage* ou *matrimonio de prueba*). Selon ce concept, la période initiale durant laquelle les fiancés vivent chez les parents du fiancé et se mettent à leur service (*servinakuy*) serait une période d’essai au terme de laquelle les jeunes gens pourraient éventuellement renoncer au mariage. Pourtant, à partir des années 1970, le concept du « mariage à l’essai » fait l’objet d’une profonde remise en cause due à la fragilité des données ethnographiques<sup>7</sup>. Les auteurs critiques situent plutôt la période de mise au service des fiancés au sein d’une série d’étapes cérémonielles de l’alliance qui installent un lien marital de plus en plus contraignant.

Quelques commentaires, toutefois, abordent le mariage forcé de manière périphérique et instructive. Ainsi, Isbell<sup>8</sup> informe en un tour de phrase de la mauvaise réputation du mariage forcé (*forced marriage*). Bourque et Warren<sup>9</sup> parlent du « mariage arrangé » (*arranged marriage*), sans droit de veto de la fiancée, comme d’une pratique répandue parmi les générations antérieures. À propos des communautés aymara, Allen et Albó<sup>10</sup> recensent le « cas de force » (*caso de fuerza*) dans leur typologie des mariages en précisant que celui-ci ne se découvre pas aisément. Mitchell<sup>11</sup> décrit un cas de mariage forcé opérant par enivrement et capture de la fiancée. Lorsque les sources sont précisées dans ces textes, les informateurs sont toujours des informatrices. Toutefois, être une femme ne suffit pas à dire le mariage forcé dans les Andes : si Valeria le dit, Celia le tait. Une seconde nuance saute aux yeux : certes, Valeria en parle mais d’une façon euphémistique. Sans nommer explicitement le « mariage forcé », elle rend tout de même compte de sa dimension contraignante (« faire unir »), de l’absence de consentement (« obliger à quelque chose ») et de la difficulté à dire (« ces choses-là », « ce qui arrive »).

Avant de mettre à l’épreuve l’expression contrastée des deux sœurs, il faut comprendre plus largement les rapports complexes entre l’alliance et l’interaction dans le contexte andin. On partira du caractère manifestement problématique des paroles échangées entre les filles et les garçons mis en évidence au travers des logiques du mariage forcé : que signifie « être vue en train de parler avec un garçon » pour une fille ? Quels sont les rapports entre parler et s’allier dans les Andes rurales ? Que deviennent les implications matrimoniales de la parole pour celles et ceux qui migrent à la capitale ? Enfin, quelles sont les conditions permettant de dire le « mariage forcé » et quelles sont les raisons du silence ? Pour ce faire, je mettrai en œuvre une anthropologie sociale des pratiques langagières<sup>12</sup> en m’appuyant sur une ethnographie attentive à l’énonciation espagnole et quechua<sup>13</sup> conduite sur quinze mois (2015-2023). Dans ce qui suit,

---

<sup>4</sup> Sendón 2012 ; Weismantel & Wilhoit 2019.

<sup>5</sup> L’alliance a été un thème de prédilection jusqu’aux années 1990 avant de laisser place à d’autres sujets, comme le genre (Sendón 2012 : 398-399).

<sup>6</sup> Dans la majorité des cas.

<sup>7</sup> En particulier Carter 1980 [1974] et De la Cadena 2014 [1997]. Voir aussi Bolton 1973 : 148, ainsi que Albó cité dans Carter (1974 : 421).

<sup>8</sup> 1978 : 120.

<sup>9</sup> 1981 : 99-100.

<sup>10</sup> Allen et Albó précisent qu’« un certain consentement » des fiancés finit par être requis sans expliquer la forme de ce consentement (1972 : 59).

<sup>11</sup> 1994 : 183, 190.

<sup>12</sup> Leguy & Bornand 2013.

<sup>13</sup> J’ai appris la langue quechua à l’INALCO (2012-2015) puis sur le terrain (2015-2023).

je poserai d'abord le contexte en dégagant l'ordre interactionnel entre les sexes qui organise la vie sociale de Lorco, la communauté paysanne où les deux sœurs sont nées. Puis j'interrogerai le silence de Celia et la prise de parole de Valeria en partant de leur situation d'énonciation différenciée (Lorco, Manchay).

## L'ordre interactionnel entre les sexes

L'énoncé « être vue en train de parler avec un garçon » pour une fille de la communauté paysanne de Lorco prend sens dans la ségrégation sexuée des interactions.

### *La ségrégation sexuée des interactions*

La division sexuée des activités et des espaces a été amplement commentée dans le contexte des communautés andines : les gaffes de l'ethnographe la révèlent régulièrement. Lorsque je traversais sans garde les frontières genrées, proposant par exemple à mon hôte de lui apporter de l'aide pour construire un four en terre, celui-ci me rétorquait, non sans un rire gêné, de retourner auprès de son épouse pour l'aider à cuisiner. Cette réassignation du côté des femmes se doublait, lors des événements de grande envergure, d'un discours sur l'ordre rituel<sup>14</sup> : en contexte de funérailles, le « défunt pourrait pleurer » (*alma waqanman*) et, lors des célébrations du bétail, c'était la « tradition » qui « ne serait pas bien réalisée » (*costumbre manam allinchi*). L'anthropologie linguistique a montré qu'une forte division sexuée des activités et des espaces entraîne des discours spécifiques dans les entre-soi masculins et féminins<sup>15</sup>. À Lorco comme ailleurs dans les Andes<sup>16</sup>, la parole politique et rituelle est davantage associée aux hommes tandis que la parole chantée ou injurieuse est plutôt réservée aux femmes. Outre ces sociabilisations genrées, au sein desquelles les femmes parlent surtout *aux* femmes et les hommes surtout *aux* hommes, il existe aussi une référentialité genrée : par défaut, les femmes parlent *des* femmes et les hommes parlent *des* hommes. Allen donne un exemple, celui de la propriété du bétail : un homme dira que le bétail appartient au voisin tandis son épouse dira que ce même bétail appartient à la voisine<sup>17</sup>. De façon analogue sur mon terrain, lors d'une conversation sur la stérilisation forcée, mon hôtesse évoquait les femmes stérilisées de son entourage tandis que mon hôte évoquait les hommes vasectomisés.

Ces divisions sexuées ont des incidences sur l'interaction entre les sexes. À Lorco, en dehors du rapport matrimonial, les hommes et les femmes échangent peu dans l'espace public et maintiennent les distances autant que possible. Si Celia a besoin de demander quelque chose à son beau-frère, elle a l'habitude de lui parler depuis le chemin situé à une cinquantaine de mètres de sa maison, ce qui l'oblige à crier et à placer ainsi l'échange sous le contrôle bienséant du voisinage. Le constat est plus flagrant encore pour les adolescents amoureux, qui évitent à tout prix de se montrer en public dans la communauté et d'afficher un contact physique.

Lorsque les hommes et les femmes se trouvent en situation de coprésence, lors des événements sociaux par exemple, des stratégies conversationnelles permettent d'adresser publiquement la parole à l'autre sexe. C'est le cas d'un registre burlesque qui compose des alliances inappropriées entre les participants<sup>18</sup>. Ces performances polyphoniques, qui impliquent autant le groupe des femmes que le groupe des hommes, mettent en scène une parole paramétrée. Ce contrôle interactionnel se manifeste à deux échelles : globalement, par le cadre du risible, c'est-à-dire temporaire et dépourvu d'effet selon les explications locales ; et, en particulier pour le

---

<sup>14</sup> Voir à ce sujet Tinat (2021) pour le contexte mexicain.

<sup>15</sup> Sherzer 1987, Gal 1989.

<sup>16</sup> Harris 1980.

<sup>17</sup> Allen 2008 : 195.

<sup>18</sup> Riverti 2022, 2023.

groupe des femmes, par un mécanisme de fragmentation des actes de parole et de déresponsabilisation du statut de locutrice<sup>19</sup>. Enfin, soulignons que cette parole publique entre les sexes est une parole d'alliance. Ainsi, lorsque les hommes et les femmes mettent en scène leur interaction dans l'espace public, ils parlent de matrimonialité/sexualité : se parler entre les sexes serait-ce donc s'allier dans les Andes rurales ?

### *Une idéologie langagière performative*

Mes interlocuteurs et interlocutrices abordent peu spontanément le sujet de la rencontre amoureuse. Quand je leur pose la question, leurs réponses lapidaires mettent toutefois en évidence l'élément langagier, ce qu'ils appellent « les blagues ». Ainsi, c'est « en disant [parlant] tout le temps des blagues » (*bromatayá parlapayaspam*) que les hommes séduisent les femmes selon Soral, un voisin marié d'une cinquantaine d'années. Deux femmes mariées de la même génération confirment : « ils nous ont fait des blagues, on y a cru, on s'est mariés » (*burlawanku kriiniku kasaniku*). Ces discours proposent une lecture performative de la parole : la plaisanterie entre les sexes conduirait à l'alliance.

La sémantique quechua indique aussi une certaine équivalence entre le rapport de paroles et le rapport amoureux. En effet, le verbe « parlay », utilisé par Soral, signifie à la fois « parler », « se mettre d'accord » et « avoir une relation amoureuse »<sup>20</sup>. Il apparaît dans le terme quechua signifiant « un amoureux », *parlaqmasi* : littéralement, le compagnon (*masi*) avec qui (-q agentif) parler (*parla-*). Si parler engage en quelque sorte déjà l'alliance, et si le rapport d'alliance est un compagnonnage de paroles, précisons que ces paroles sont situées dans un contexte précis : celui du tête-à-tête entre les sexes. En effet, le verbe *parlay* se distingue d'un second verbe quechua signifiant « parler » (*rimay*) qui implique, à Lorco, une conversation à plusieurs, ouverte voire publique.

La logique performative des échanges privés entre les hommes et les femmes s'inscrit dans une attente sociale partagée vis-à-vis du langage dans les Andes rurales<sup>21</sup>. Les paroles prononcées doivent être tenues : c'est ce que disent en creux les habitants de Lorco qui scrutent les comportements de leur entourage, décelant ci et là les défaillances de ceux qui ne tiennent pas leurs engagements. Ces comportements sont qualifiés de *yanqa*, terme désignant l'inaccompli, ce qui est laissé sans suite<sup>22</sup>. Par l'imposition du mariage, les parents semblent ainsi contraindre les adolescents à assumer les conséquences de leur échange verbal, à prendre en charge la performativité linguistique de leur interaction. Il n'est donc guère étonnant que les adolescents amoureux fuient l'espace public, se dissimulent de la vue des autres et de leur potentielle interprétation performative.

### *Le carnaval ou l'interaction publique des célibataires*

Il existe, ceci dit, une période de l'année où la retenue entre les célibataires de sexe opposé s'efface : le carnaval. Fermant la saison des pluies et ouvrant celles des récoltes, le carnaval rural des Andes s'inscrit dans un cycle de rénovation et de fertilité agricole, animale comme humaine<sup>23</sup>. Toutefois son caractère subversif, quand il n'est pas nié, ne semble avoir été

---

<sup>19</sup> Riverti 2021.

<sup>20</sup> Itier 2011 : 154.

<sup>21</sup> Pour le caractère performatif dans les Andes, voir aussi Charlier (2016).

<sup>22</sup> À propos de la « parole vaine » *yanqa*, voir Riverti (2022 : 165-173).

<sup>23</sup> Harris 1980, Ulfe 2001.

examiné que sur le plan de l'inversion des *rôles de genre*<sup>24</sup>. Je soutiens ici que le carnaval dans les Andes rurales renverse aussi l'*ordre interactionnel entre les sexes*.

Aujourd'hui, dans la province d'Angaraes, le carnaval prend la forme de concours de danse : des jeunes gens, adolescents ou jeunes mariés<sup>25</sup>, dansent au nom de leur secteur communal dans l'espoir de remporter des prix. La subversion de l'ordre interactionnel entre les sexes est d'abord perceptible sur le plan chorégraphique. Au début de la représentation, les filles et les garçons dansent en files genrées qui ne se mélangent pas, même si elles se croisent parfois – comme dans les autres espaces publics de sociabilité. Mais à la fin de la danse, cet ordre genré est désorganisé durant un épisode nommé « le jeu » (*el juego*) qui met en scène des rencontres conflictuelles entre les danseurs et les danseuses. À ce moment-là, les filles et les garçons sortent des files et s'agrippent l'un l'autre : les duos mixtes se mettent au sol, se traînent dans la boue, se couvrent le visage de farine dissimulée dans les poches des jupes et les plis des ponchos. Acmé de la danse, cette séquence est attendue avec engouement par le public qui montre son appréciation (*¡eso sí es carnaval!*) devant les méthodes les plus radicales (seaux d'eau glacée, figues de barbarie écrasées).

La subversion carnavalesque de l'interaction entre les sexes se poursuit après le concours. Lors du carnaval organisé en 2023 dans un village à trois heures de route de Lorco, le concours sur la place s'ensuivit d'un second temps carnavalesque plus intime. Se regroupant à côté de leur camion, les danseurs et danseuses de Lorco chantèrent et dansèrent en ronde jusqu'au soir au son du violon et de la harpe. L'ambiance devint alcoolisée : la secrétaire du carnaval<sup>26</sup>, qui avait interdit de consommer de l'alcool avant le concours officiel, sortit du camion des caisses de bières dont s'emparèrent les garçons comme les filles, sans plus de commentaires de la part des ainé·es. La nuit tombée, le groupe partiellement enivré se déplaça à l'intérieur du véhicule pour rentrer à Lorco : le camion devint alors, le temps du trajet, la scène d'amours furtives, de caresses, de cris et de rires. Profitant de la licence du carnaval, de l'ivresse et de l'agitation générale, des jeunes couples se formèrent dans le fond obscur du camion, tantôt zébrés par de furtifs rayons de lampadaire. Tout se passe, en somme, comme si la rencontre dansée entre les sexes permettait d'afficher le soir-même ce qui ordinairement ne se montre pas en public : les gestes d'affection et d'amour entre les adolescents.

### **Celia, le silence et son trouble**

Celia n'a jamais énoncé le caractère forcé de son mariage en ma présence en dépit d'une cohabitation quotidienne de longue durée dans la communauté de Lorco. Si elle privilégie d'autres discours qui effacent le caractère forcé de son mariage, elle travaille activement la notion de consentement dans l'interaction avec son époux et participe à des performances humoristiques qui exposent en public les logiques contraignantes de l'alliance.

#### *Le mariage forcé par la mère*

C'est en « dansant le carnaval » autour des eucalyptus que nous nous sommes mis ensemble, me confie Celia lors de notre première veillée en tête-à-tête, faisant référence aux célébrations locales du carnaval. Celia avait 15 ans. Brièvement évoquée, l'histoire en resta là. Quelques mois plus tard je m'intéressai aux fiançailles, durant lesquelles la fiancée est « extraite » (*hurquy-*) de sa maison par la famille du fiancé, et j'interrogeai mon hôtesse sur son cas.

---

<sup>24</sup> Ulfe (2001) différencie le carnaval rural, qui renverse les rôles de genre, au carnaval urbain, qui subvertit les hiérarchies sociopolitiques. Pérez (2020) réserve le caractère subversif aux manifestations urbaines du carnaval.

<sup>25</sup> Les jeunes mariés sont des hommes car les femmes disent qu'elles ne peuvent plus danser à cause des enfants dont elles s'occupent, ou en raison d'une césarienne.

<sup>26</sup> La secrétaire du carnaval est une personne mariée qui gère les finances liées à cet événement.

Contraire à son habitude, sa réponse fut lacunaire : Armando n'avait pas fait de fiançailles, il ne l'avait pas « sortie » de sa maison. C'était « comme ça » : elle n'apporta aucune explication supplémentaire. Je finis par interroger sa commère sur cette absence de fiançailles, qui n'en savait pas plus mais suggéra l'hypothèse du rapt : peut-être Armando avait-il « volé » Celia pour officialiser les fiançailles malgré le désaccord de ses parents ?

En réalité, la situation fut symétriquement opposée. Si la famille du garçon n'avait pas organisé de fiançailles, ce n'était pas parce que Armando lui-même avait forcé la main des parents de Celia en « volant » la jeune fille, mais bien parce que la mère de Celia, Navidad, avait forcé l'union en s'appuyant sur l'argument de leur interaction privée. La prise en main du mariage par la mère de la fille est peu fréquente, mais elle paraît s'expliquer ici par l'ascendant socio-économique de la famille de Celia sur celle d'Armando dont la mère était veuve. En effet, le décès précoce du père et l'absence de remariage de la mère avaient privé cette famille de ressources économiques importantes (force de travail pour les champs, revenus monétaires issus du travail en partie salarié des hommes). Aujourd'hui, Navidad est bien plus présente dans le quotidien du couple que la mère d'Armando : elle possède dans son enclos le « capital bétail » que sa fille fait paître tous les jours.

Ainsi, Navidad marie Celia « plus bas » dans l'échelle sociale quand le contraire est plus répandu pour les filles<sup>27</sup>. Toutefois, cet arrangement marital n'est pas dépourvu de stratégie : Armando n'est pas n'importe quel homme avec qui parler induirait presque mécaniquement le mariage. Celia est la dernière de sa fratrie : sur ses épaules retombe la charge de s'occuper de ses parents âgés. En mariant sa fille avec un adolescent de son secteur, Navidad évite l'appropriation<sup>28</sup> des filles par les maris selon le principe virilocal et maintient Celia à proximité. De fait, lorsque Navidad se retrouve seule après le décès de son mari, le couple, qui entre temps avait migré dans une région voisine, se réinstalle à Lorco pour s'occuper de la femme âgée.

Paradoxalement, ce mariage forcé « par le bas » s'avère aussi stratégique pour Celia. Mariée à un homme dont la famille possède moins de ressources que la sienne, Celia correspond aujourd'hui au prototype de la « bru forte » (*qhachun fuerte*)<sup>29</sup> et sa parole compte pour les décisions importantes du couple. Ainsi en fut-il, par exemple, lorsqu'elle s'opposa avec succès à la volonté de son époux de devenir évangélique : cette décision impliquait pour le couple une série de renoncements et un nouveau mode de vie auquel elle ne tenait pas<sup>30</sup>. Pour Armando au contraire, ce mariage signifie certes une ascension sociale mais celle-ci l'expose aux critiques de ses beaux-frères au capital économique plus élevé.

### *Au travail interactionnel de concertation entre époux*

Si elle tait le caractère forcé de son mariage, Celia place aujourd'hui les notions de concertation et de consentement au cœur d'un travail interactionnel avec son époux. Ainsi m'explique-elle en remuant une crème de maïs violet dans son fourneau, lors d'une conversation sur les jalousies

<sup>e</sup> Mejor o sino riniku o mana rinikuchu. En cambio feriaman Taylla si o no rinchik, si o no, “hakuchik?” “ya hakuchik” ninakuspayku. Manam ninikuchu “qamllayá riruy” o “ñuqalla risaq”. “Hakuchik?” “ya hakuchik” niniku. Chayna pinsispa rina maytapas si o no? En cambio ñuqalla risaq, o paylla sapallan pasakunqa sapanhina, hinaspa tomakamunqa hinaptin ñuqa celosayman: “piwan tomamun”  
<sup>2</sup> “piwanchiki hamunki” niyman. Chayta pinsayman, pero manam yachanichu piwan kasqanta pero pinsani si o no ? (Asikun) Chaynakunata mana riki  
<sup>3</sup> chayna kananta munanchikchu, tranquilo. Chay  
<sup>d</sup> celosanakuspa maqanakunku.  
<sup>3</sup>

C'est mieux si nous allons ensemble [aux fêtes] ou nous n'y allons pas. En revanche, nous sommes allés ensemble à la feria de Taylla hein après s'être dit « on y va ? », « oui, allons-y ». Nous ne nous sommes pas dit : « bah toi vas-y tout seul » ou « je vais y aller moi toute seule ». Nous nous sommes dit : « on y va », « oui, allons-y ». Il faut se rendre partout en pensant cela n'est-ce pas ? En revanche, [si] moi je pars, ou lui seulement il s'en va tout seul comme un célibataire, ensuite il va boire là-bas et ensuite moi je peux être jalouse. Je peux dire : « avec qui il boit là-bas ? », « avec qui tu es venu ? » Je peux penser cela, mais je ne sais pas avec qui il était mais je peux *penser* [à ça] n'est-ce pas ? (Elle rit un peu) Nous ne voulons pas ces choses-là, que cela arrive, [nous voulons être] tranquille. Quand [les gens] se jalouent, ils se frappent.

Celia oppose ainsi deux modes interactionnels au sein du couple : les paroles jalouses *versus* les paroles de concertation. Le premier mode est asymétrique et équivaut à la « crise de jalousie ». Il consiste à harceler son partenaire de questions sur ses fréquentations, typiquement après que celui-ci se soit rendu seul à un événement social. Selon une logique performative, les paroles jalouses entraînent la violence conjugale : « quand les gens se jalourent, il se frappent ». Pour échapper à ces logiques de violence, Celia met en place avec son époux un mode interactionnel opposé : celui-ci est symétrique et vise la concertation avant toute participation sociale. Elle résume ce bon parler par une formule dialogique : le premier partenaire propose « on y va ? » (*hakuchik*), le second consent « oui, allons-y » (*ya hakuchik*). Cette concertation est guidée par un principe – « nous y allons ensemble ou nous n’y allons pas » – qui dévoile l’enjeu que représente pour la conjugalité l’espace public de sociabilité. Celia distingue deux manières de circuler dans cet espace : la circulation du célibataire dont la participation solitaire implique par défaut le célibat (« seul comme un célibataire »)<sup>32</sup> ; la circulation des couples dont on s’attend à ce que l’un ne s’affiche pas sans l’autre. L’espace public est ici entendu comme un champ de visibilité où les gens montrent aux autres leurs rapports matrimoniaux<sup>33</sup>. Autant il est important pour les célibataires d’esquiver l’espace public et les possibles regards, autant il est attendu pour les couples officiels d’y rendre visibles leurs rapports.

### *L’humour ou la mise en scène du consentement forcé*

Le registre burlesque permet en outre aux femmes de Lorco de mettre publiquement en scène l’alliance sous son aspect contraignant. Durant ces performances polyphoniques quechua, les femmes exposent de façon critique la violence conjugale entre époux<sup>34</sup>, l’abus de pouvoir de la belle-mère vis-à-vis de sa bru<sup>35</sup>, mais aussi le consentement forcé des filles. Ce fut le cas lors d’un mariage dans un secteur voisin : la tante de la fiancée entama une farce en jouant le rôle d’entremetteuse et en m’attribuant celui de jeune fille à marier. Le jeu consistait à me faire prendre pour époux un homme assis non loin d’elle, embauché dans l’orchestre de la fête. Répétant le désir du musicien-prétendant (« il dit ‘je la veux’ », *munachkani nin*), la femme cherche ensuite à me forcer la main par une série d’impératifs visant à forcer mon consentement (« veux-le », « échange-le », « donne-le ») : ici, la contrainte s’exerce uniquement sur la fille.

---

<sup>32</sup> En quechua, les mots signifiant solitude et célibat partagent la même racine *sapa* (Itier 2011 : 194).

<sup>33</sup> L’enjeu visuel du rapport social semble aussi s’appliquer à la filiation.

<sup>34</sup> Riverti 2023.

<sup>35</sup> Riverti 2019.

Ce scénario burlesque rappelle en creux une situation interactionnelle prototypique durant laquelle la mère du garçon tâche de convaincre la fille d'accepter son fils, ou bien demande à une femme connue pour son art oratoire de servir d'entremetteuse. En réalité, le caractère forcé des unions semble se décliner en une série de pratiques coercitives plus ou moins radicales. Aujourd'hui, cette mise en scène burlesque du consentement forcé des filles est sans doute rendue possible par des bouleversements sociaux récents – l'extension de la scolarisation, l'essor des communications numériques – qui amènent les jeunes gens à s'émanciper en partie de la mainmise des générations antérieures sur leur mariage. Enfin, observons que cette façon burlesque de dire contraste avec la façon de Valeria qui, depuis Manchay, parle en son nom dans l'espace domestique privé, sur un ton sérieux et même scandalisé. Ici, la performance burlesque permet de parler en public, en général et au nom de personne – précisément, sous couvert de rôles fictifs, du registre risible et du parler « pour de faux ».

### **Valeria et sa prise de parole**

À la différence de sa sœur cadette, Valeria témoigne de son expérience de mariage forcé après une migration à la capitale qui a des effets sur son autonomie économique, sa conjugalité et son énonciation.

#### *Le sous-texte de l'exode*

Très vite après notre rencontre, Valeria me raconte un autre départ, annonciateur de l'exode rural à Lima, qui l'amena adolescente travailler dans les plantations de café d'une région tropicale. M'invitant à m'asseoir dans sa cuisine pendant qu'elle fait la vaisselle, Valeria entame son récit :

Après l'école, Valeria se fait aborder dans la rue par une inconnue, Lorena, qui lui propose d'aller travailler dans les plantations de café de Huancayo. Elle la convainc en citant trois camarades de Lorco qui ont accepté le projet. Sans annoncer son départ à sa mère, Valeria monte dans la camionnette mais n'y retrouve qu'une camarade. Les jours passent à Huancayo mais Valeria peine à s'habituer au climat et au travail. Elle refuse de s'alimenter jusqu'au jour où, lassée, la maîtresse de maison tente de la frapper. Puis l'adolescente reçoit une lettre de son père qui autorise Lorena à la fouetter si elle ne travaille pas. En réalité la lettre vient de Lorena. Renonçant à s'enfuir par le fleuve au souvenir des bêtes, Valeria reste un an. Elle finit par s'habituer et par apprécier Lorena et ses conseils de vie. Souffrant d'un mari infidèle et peu présent, la femme l'encourage à rester célibataire et à migrer à Lima. Le jour de son retour à la communauté, Lorena lui donne une faible somme d'argent en lui promettant d'envoyer le reste, qui n'arrive jamais. Aujourd'hui, Valeria dit qu'elle aurait été prête à repartir avec cette femme qui était bonne car elle lui parlait des choses de la vie, des hommes et de leurs abus.

Il n'est pas anodin qu'il s'agisse là du premier récit livré par Valeria. À la manière d'une parabole, le portrait de Lorena dit quelque chose de sa propre position de pouvoir économique. Comme Lorena dans son exploitation de café, Valeria se situe au cœur d'un système de production – son épicerie – pour lequel elle embauche des jeunes gens issus des communautés paysannes comme sa nièce qu'elle héberge, nourrit et rémunère d'un « pourboire » symbolique<sup>36</sup>. D'ailleurs, Valeria explique son statut de commerçante par cette première expérience fondatrice : ayant appris à travailler au grand air, elle ne « sait pas les choses de la maison » et préfère entreprendre. En outre, l'exode rural et l'autonomie conjugale apparaissent dans son récit sous la forme des conseils de Lorena, que Valeria s'attachera à suivre. Mariée de force par sa mère, elle n'est certes plus célibataire mais elle montre une indépendance certaine vis-à-vis de son mari : sur le plan financier, car elle gère l'épicerie au cœur des recettes du

---

<sup>36</sup> 60 soles par semaine en 2023, soit une quinzaine d'euros.

foyer, et sur le plan intime, puisque le couple fait chambre à part. « Ils sont peut-être séparés » (*Estarán separados*) souffle sa nièce quand je l'interroge à ce sujet.

Pourtant, cette histoire d'émancipation n'est pas exempte de zones d'ombres : « c'est en me dupant qu'ils m'ont amenée [à Huancayo] » (*engañando me han llevado*), annonce Valeria en début de récit. Si les tromperies de Lorena ponctuent l'intrigue (le mensonge, la fausse lettre, la rémunération quasi-inexistante), Valeria insiste sur son accoutumance progressive et réhabilite le personnage de Lorena. Dans cette progression narrative, les abus subis débouchent sur une situation acceptée puis désirable. Ce schéma fait écho avec d'autres récits répandus dans les Andes : parmi les hommes, ceux qui racontent un désir féminin obtenu après une violence masculine<sup>37</sup> ; parmi les femmes, ceux qui valorisent la capacité féminine à faire perdurer le lien social en dépit des violences<sup>38</sup>.

### *Le pouvoir de dire*

Ce n'est pas seulement le mariage forcé que j'entends pour la première fois à Manchay. Toute une série de sujets viennent tout à coup peupler le champ des conversations quotidiennes, à l'instar de l'homosexualité masculine, la contraception ou l'ivresse féminine. Comme le choix de l'espagnol au détriment du quechua, ces nouvelles sphères de discours marquent une distinction vis-à-vis des communautés paysannes dont sont issus mes interlocuteurs. Cette réalité langagière me frappe dès mon arrivée à la capitale, lors du premier dîner en famille chez Valeria, son époux Nelson et leur fille Clemencia. À ceux-ci s'ajoutent, ce soir-là, deux adolescents de l'âge de Clemencia qui travaillent dans l'épicerie familiale : Enrique, un camarade de classe issu d'une communauté de Huancayo, et Maria, sa cousine germaine (la fille de Celia), arrivée de Lorco pour gagner un peu d'argent.

En début de soirée, l'enjeu de distinction se manifeste d'abord sur le plan matériel et alimentaire. Avant que la famille s'installe à table, Maria allume l'énorme télévision à écran plat qui trône au milieu de la salle à manger après avoir retiré soigneusement le film plastique l'isolant de la poussière. Le son bruyant de l'appareil envahit la pièce – comme les soirs suivants – rappelant, tout en s'en distinguant, le son grésillant des radios toujours allumées dans les foyers de Lorco. La famille prend place autour de la table puis, servant le bouillon de pâtes préparé par sa nièce, Valeria se moque gentiment d'elle : Maria a utilisé les pommes de terre « blanches » plutôt que les « jaunes ». Valeria souligne que cette subtilité est propre à la capitale : « dans la sierra il n'y a que des pommes de terre jaunes » (*en la sierra hay pura papa amarilla*). La famille mange les yeux rivés sur la télévision jusqu'au moment où Enrique, l'ami de Clemencia, pointe du doigt un fruit qui apparaît dans une publicité de jus tropicaux : « ce fruit rend homosexuel » (*esta fruta vuelve homosexual*). Les deux cousines rigolent doucement. Quand la maîtresse de maison comprend de quoi il retourne, elle lance à son époux : « ne bois pas ce fruit, je ne veux pas d'un mari homosexuel ! ». La famille rigole. Puis Valeria interroge avec suspicion le garçon et Enrique admet avoir goûté au fruit : « ça y est, je suis devenu homosexuel... » (*ya me he vuelto homosexual...*). Valeria répète « tu es déjà homosexuel » (*ya eres homosexual*) et la tablée s'esclaffe à nouveau. Dans la bouche de Valeria, le mot « homosexuel » possède un effet comique irrésistible pour son entourage. Les rires répondent à ce qu'elle dit mais aussi, lorsqu'elle se contente de répéter, au seul fait qu'elle dise. Son statut d'animatrice<sup>39</sup> est en jeu : dans le fond, ce qui est drôle, c'est que ce soit *elle* qui dise *ça*. Elle : une femme, une mère de famille, une migrante issue d'une communauté paysanne des Andes.

---

<sup>37</sup> Voir le récit d'une infidélité (Riverti 2022 : 160-164). Blazquez observe aussi un continuum entre abus et consentement pour le cas du Mexique (2022 : 183-186).

<sup>38</sup> Mitchell 1994.

<sup>39</sup> Au sens de Goffman 1987.

Et ça : un mot-tabou à Lorco. En nommant, ici et en espagnol, l'innomé de là-bas, Valeria assoit une position énonciative de pouvoir<sup>40</sup>.

### *Paroles genrées et rapports de force dans le couple marié*

Par une migration à la capitale combinée à une ascension socioéconomique, Valeria accède non seulement à certaines sphères discursives mais aussi à un autre statut dans l'interaction conjugale. Comme le suggère sa blague sur l'homosexualité de son époux, cette position interactionnelle est caractérisée par un humour moqueur, voire critique. Quelques jours plus tard, cette façon genrée de parler réapparaît en réponse au scandale de son mari :

Il est déjà 14 heures lorsque nous arrivons à l'épicerie avec Valeria, en apportant le déjeuner empaqueté. Son mari est mécontent : il répète qu'il est « mort de faim » (*muerto de hambre*) et demande comment deux femmes peuvent mettre autant de temps à cuisiner. Loin de se justifier, Valeria ironise plutôt : « mais, moi, je te vois bien vivant » (*pero yo te veo bien vivo*), jouant ainsi avec l'expression « être mort de faim ». Comme Nelson insiste, elle le met au défi de cuisiner le lendemain ; ce qui la fait rire puisque les hommes se tiennent habituellement loin des fourneaux et sont réputés ne pas savoir cuisiner.

Si Valeria déjoue par l'humour les injonctions de genre, Nelson s'engage de son côté dans un jeu de sexualisation de la conversation quotidienne avec les autres commerçantes :

Une vendeuse de biscuits en promotion entre dans l'épicerie. Derrière le comptoir, Valeria est absorbée par son smartphone. Assis sur une caisse de Coca Cola, Nelson presse sa femme :

- « Bon, *seño* tu vas commander ou tu vas pas commander ? Parce que la dame elle a son horaire, elle est pressée, il y a son mari qui l'attend... » (*Ya seño ¿vas a pedir o no vas a pedir? Porque la seño tiene su horario, esta apurada, ahí la espera su marido...*)

- Mais elle n'a pas de mari, la dame, rétorque Valeria (*Si no tiene marido la seño.*)

- À quoi bon ? confirme la vendeuse. Ils me tapent sur les nerfs, qu'ils me laissent tranquille. (*¿Para qué? me hacen renegar, que me dejen tranquila ya.*)

Après sa commande, la vendeuse dit à Valeria d'attendre car le code de promotion doit encore s'afficher à l'écran : « attends, attends » (*espérate, espérate*). Nelson, immédiatement : « où est-ce que je t'attends ? » (*¿Dónde te espero?*). Aucune réponse : les deux femmes ne lèvent pas les yeux.

Dans ce jeu comme dans les alliances burlesques à Lorco, le langage ordinaire manipulé par les hommes adopte une coloration sexuelle : le verbe « attendre » signifie « être dans l'attente d'un rapport sexuel » ; « être seul » signifie « être dans les conditions du rapport sexuel ». Mais, à la différence des alliances burlesques, la performance de Nelson ne déclenche pas de rires ni de dialogisme poussé. Valeria et la commerçante savent les présupposés de ses énoncés avant d'afficher une indifférence soignée. En outre, si les performances burlesques mettent en scène des alliances inappropriées – appartenant par exemple à différentes générations – l'alliance suggérée ici est plausible. Ce jeu relève ainsi d'une hypermasculinisation du langage dans un contexte migratoire qui tend à féminiser les hommes<sup>41</sup>, à l'instar de Nelson qui travaille dans l'épicerie de son épouse.

### *La Saint Valentin et les nouvelles formes de contrôle des filles*

Quelques jours avant que le carnaval ne fasse danser les célibataires de la *sierra*<sup>42</sup>, Manchay s'enflamme pour la Saint Valentin. Cette fête met sur la table les premiers rapports amoureux

<sup>40</sup> Pour le caractère performatif du tabou verbal, voir Fleming et Lempert 2011.

<sup>41</sup> Voir aussi sur ce point Pribilsky 2007.

<sup>42</sup> À Manchay, mes interlocuteurs critiquent le carnaval célébré à Lima dans des zones de loisir à but lucratif, ils ne se rendent à aucune de ces manifestations.

de Clemencia en même temps que la volonté de sa mère, Valeria, de ne pas reproduire le mariage forcé.

La Saint Valentin est un grand succès commercial à Manchay. La ville change d'apparence : les façades s'habillent des couleurs de l'amour, les stands de rue se remplissent de peluches, de fleurs, de chocolats et de ballons et les passants exhibent avec un air nonchalant les présents achetés. Ce matin-là, Valeria m'a confié que sa mère l'avait forcée à se marier et qu'elle refusait d'imposer la même chose à sa fille. Cette déclaration n'est pas innocente : Valeria vient de découvrir que sa fille de dix-sept ans a un « amoureux » (*enamorado*) qui n'est autre qu'Enrique, l'adolescent qui travaille dans l'épicerie familiale. La veille, une dispute avait rendu publique leur relation. Clemencia avait « disparu » avant d'être retrouvée, seule et en pleurs à proximité du domicile familial. La situation était insolite : comme d'autres filles nées à la ville après l'exode rural des parents, Clemencia est soumise à une stricte vigilance parentale qui se substitue au contrôle visuel communautaire<sup>43</sup>. Sa mobilité quotidienne se limite à un circuit fermé entre la maison, l'Académie, l'épicerie familiale et se termine par un retour groupé au domicile. Grâce à une combine avec sa cousine, Clemencia s'était aménagé ce soir-là du temps avec Enrique qui avait une proposition à faire : un dîner de Saint Valentin. Clemencia avait décliné à contrecœur : sa mère, avait-elle répondu, ne l'autoriserait pas.

La jeune fille avait raison, Valeria me le confirma ensuite : trop occupée par ses études et son travail à l'épicerie, sa fille n'avait pas de temps pour ces choses-là. Valeria m'affirma aussi ne pas être au courant de cette histoire d'amour puisque sa fille avait présenté Enrique comme son « ami » (*amigo*). Sur le coup, ses mots m'étonnèrent. Les multiples jeux égayant les après-midis de l'épicerie, au cours desquels les adolescents se dérobaient des affaires, les troquaient, les récupéraient de force et se roulaient par terre, m'avaient personnellement laissé penser que l'amour était dans l'air. En réalité, les négociations de la Saint Valentin montrent que si Valeria se refuse à reproduire le mariage forcé, elle interdit *en même temps* aux adolescents d'interagir en privé et s'interdit personnellement d'interpréter leur comportement public. Or, l'interaction en tête-à-tête des célibataires et l'interprétation du lien social par les aînés sont, rappelons-le, deux éléments-clé du discours justifiant le mariage forcé à Lorco.

## Conclusion

Si le mariage forcé est resté un point relativement aveugle de la recherche andiniste, c'est en raison des dynamiques historiques liées à ce champ académique mais aussi des dynamiques énonciatives de l'ethnographie. Celles-ci se sont montrées plus subtiles que l'opposition binaire entre « dire » et « taire » le mariage forcé. En effet, la vision schématique qui oppose d'un côté le silence, la communauté et la reproduction sociale du mariage forcé et, d'un autre côté, la parole, la ville et la non-reproduction, ne parvient pas à rendre compte des réalités langagières complexes des deux sœurs mariées de force dont cet article a brossé les portraits.

Le mariage forcé s'inscrit plus finement « entre le discours et le silence », selon la belle formule de Gal<sup>44</sup>. En effet, pour le cas de Celia, il est possible de taire le mariage forcé et de privilégier des discours explicites qui effacent les rapports de domination, comme le discours de la rencontre au carnaval, tout en participant à des performances humoristiques publiques où les femmes disent de façon détournée les contraintes de l'alliance. Pour le cas de Valeria, qui dit son mariage forcé et celui de ses sœurs, son énonciation reste malgré tout euphémistique et privée. En outre, sa déclaration contre la reproduction du mariage forcé s'accompagne de processus qui font taire en partie les rapports amoureux de sa fille.

---

<sup>43</sup> Voir aussi Miles 2000.

<sup>44</sup> Gal 1989.

Il est possible de dégager désormais quelques pistes expliquant l'usage du silence explicite et de l'implicite humoristique dans la communauté paysanne de Lorco. Le premier élément, prosaïque, tient à la rareté des occasions pour aborder sérieusement le sujet du mariage forcé dans une société peu marquée par le paradigme de l'amour romantique où la rencontre amoureuse n'est pas un quasi-incontournable de la présentation publique de soi. Au contraire, dans une société caractérisée par une ségrégation sexuée des interactions et une idéologie langagière performative, encline à interpréter les premiers échanges privés entre célibataires presque comme une défloraison interactionnelle, les habitants semblent ranger l'épisode de la rencontre dans la sphère de l'ultra-intime et du peu communicable.

Le second élément tient à la naturalisation du caractère forcé. Si le mariage forcé peut être mal vu, toujours est-il que cette pratique s'inscrit localement dans un certain ordre des choses : en particulier, dans un schéma narratif qui situe la contrainte et la violence comme éléments constitutifs des rapports sociaux, du désir et du consentement. Ainsi, dans le sens commun local, le mariage forcé peut apparaître comme une « violence normalisée »<sup>45</sup>.

Le troisième élément tient à la dimension genrée du mariage forcé et, en passant, de son énonciation rétrospective. Au regard des données actuelles, il semble que le mariage forcé est avant tout – mais pas exclusivement, comme le montre le cas d'Armando – un mariage pour lequel les filles sont forcées. Dire « le mariage forcé » reviendrait alors à énoncer un point de vue particulier, celui des femmes, historiquement mis en sourdine sur le plan local comme académique<sup>46</sup>. Ce point doit encore être confirmé ou invalidé par des études postérieures : il est nécessaire d'entendre davantage les hommes andins à ce sujet.

Le quatrième élément tient à la prise en compte du lieu d'énonciation, autrement dit : à ce que fait le lieu d'où on parle sur ce que l'on dit. Il semble ainsi ardu de dire explicitement un mariage forcé depuis l'endroit où il a été mis en œuvre, en particulier lorsque cet endroit consacre l'alliance comme pilier de son système sociopolitique. En outre, ce même mariage forcé donne aujourd'hui son statut social à la personne mariée, et son caractère contraignant se prolonge dans l'injonction à ne pas dénouer les mariages.

Si la migration à la capitale ne « libère » pas la parole au sens strict, puisque les femmes parlent déjà *d'une certaine façon* dans les communautés, elle semble donner l'opportunité de faire du mariage forcé un sujet de conversation sérieux. C'est notamment le cas lorsque l'exode rural s'accompagne d'une relative émancipation économique, conjugale et interactionnelle. Doubant ainsi la prise de distance humoristique par une prise de distance territoriale, le renversement hiérarchique burlesque par l'ascension économique, les femmes migrantes comme Valeria peuvent se trouver en position de dire « ce qu'on sait qui arrive ».

## Bibliographie

ALLEN Guillermo & Javier ALBÓ, 1972, « Costumbres y ritos aymaras en la zona rural de Achacachi (Bolivia) », *Allpanchis*, 4/4, p 43-68.

ALLEN Catherine J., 2008 [1988], *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*, traduit de l'anglais par Laura LÉON, Lima, Centro Bartolomé de las Casas.

ARDENER Edwin, 1975, « Belief and the problem of women », in Shirley ARDENER (ed.), *Perceiving Women*, London, Malaby Press, p. 19-28.

ARNOLD Denise Y., 2014 [1997], « Introducción », in Denise Y. ARNOLD (ed.), *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, La Paz, Instituto de Lengua y Cultura Aymara, p. 13-52.

BLAZQUEZ Adèle, 2022, *L'Aube s'est levée sur un mort. Violence armée et culture du pavot au Mexique*, Paris, CNRS Éditions.

BOLTON Ralph, 1973, « Tawanku: intercouple bonds in a Qolla village (Peru) », *Anthropos*, 68/1, p. 145-155.

BOURGOIS Philippe & Corinne HEWLETT, 2012, « Théoriser la violence en Amérique », *L'Homme*, 203-204, p. 139-168.

---

<sup>45</sup> Bourgois & Hewlett 2012.

<sup>46</sup> Ardener 1975, Arnold 2014.

- BOURQUE Susan C. & Kay Barbara WARREN, 1981, *Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- CARTER Williams E., 1980, « Matrimonio de prueba en los Andes », in Enrique MAYER & Ralph BOLTON (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CHARLIER Laurence, 2016, « Le point de vue des pilleurs : ethnographie d'une exhumation de momies (Andes boliviennes) », *Anthropologie et Sociétés*, 40/2, p. 209–226.
- DE LA CADENA Marisol, 2014 [1997], « Matrimonio y etnicidad en comunidades andinas (Chitapampa, Cuzco) », in Denise Y. ARNOLD (ed.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, La Paz, Instituto de Lengua y Cultura Aymara, p.123-150.
- GAL Susan, 1989, « Between speech and silence: the problematics of research on language and gender », *Papers in Pragmatics*, 3/1, p. 1-38.
- GOFFMAN Erving, 1987, *Façons de parler*, traduit de l'anglais par Alain KIHM, Paris, Éditions de Minuit.
- GUILLAUMIN Colette, 1978, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) L'appropriation des femmes », *Questions féministes*, 2.
- HARRIS Olivia, 1980, « The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes », in Carol MACCORMACK & Marilyn STRATHERN (eds), *Nature, Culture and Gender*, New York, Cambridge University Press, p. 70-94.
- ISELL Billie J., 2005 [1978], *To Defend Ourselves: ecology & ritual in an Andean village*, Illinois, Waveland Press.
- ITIER César, 2011, *Dictionnaire quechua-français. Suivi d'un lexique français-quechua*, Paris, L'Asiathèque Maison des langues du monde.
- FLEMING Luke & Michael LAMPERT, 2011, « Introduction: beyond bad words », *Anthropological Quarterly*, 84/1, p. 5-13.
- LEGUY Cécile & Sandra BORNAND, 2013, *Anthropologie des pratiques langagières*, Paris, Armand Colin.
- MILES Ann, (2000), « Poor Adolescent Girls and Social Transformations in Cuenca, Ecuador », *Ethos*, 28/1, p. 54-74.
- PÉREZ Andrea Chamorro, 2020, « El carnaval en los Andes: una aproximación a la fertilidad de sus sentidos », *Extraprensa*, 14/1, p. 46-63.
- PRIBILSKY Jason, 2007, *La Chulla Vida: gender, migration, and the family in Andean Ecuador and New York City*, Syracuse, Syracuse University Press.
- SENDON Pablo, 2012, « Estudios de parentesco y organización social en los Andes », in Carlos Iván DEGREGORI (ed.), *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, p. 357-410.
- SHERZER Joel, 1987, « A diversity of voices: men's and women's speech in ethnographic perspective », in Susan PHILIPS, Susan STEELE & Christine TANZ (eds.), *Language, gender, and sex in comparative perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 95-120.
- RIVERTI Camille, 2019, « The flesh of joking relationship. A study of Quechua sexual farce », in Jana KOPELENT REHAK & Susanna TRNKA (eds), *Politics of joking. Anthropological engagements*, New York, Routledge, p. 109-131.
- , 2021, « Les passeuses de parole. Une position féminine dans le théâtre burlesque de l'alliance (Andes) », *Cahiers de l'ALHIM*, 41/1, DOI: <https://doi.org/10.4000/alhim.9530>
- , 2022, *Humour et érotisme dans les Andes. Une ethnographe à marier*, Paris, Les Indes Savantes.
- , 2023, « Un veuf et une ethnographe. L'alliance burlesque dans les Andes », *L'Homme*, 245/1, p. 85-112.
- TINAT Karine, 2021, « Cuando la etnografía produce sexualidad... Para un ejercicio de reflexividad », in Rodrigo PARRINI & Karine TINAT (coord.), *El sexo y el texto: etnografías y sexualidad en América Latina*, México, El Colegio de México, p. 457-485.
- ULFE María Eugenia, 2001, « Variedades del carnaval en los Andes: Ayacucho, Apurímac y Huancavelica », in Gisela CÁPENA KOCH (ed.), *Identidades representadas: performance, experiencia y memoria en los Andes*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 399-436.
- WEISMANTEL Mary & Mary Elena WILHOIT, 2019, « Kinship in the Andes » in Sandra BAMFORD (ed.), *The Cambridge Handbook of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 179-210.