



HAL
open science

Chroniques des temps ordinaires: Corésidence et fission yanomamï

Catherine Alès

► **To cite this version:**

Catherine Alès. Chroniques des temps ordinaires: Corésidence et fission yanomamï. *L'Homme - Revue française d'anthropologie*, 1990, 113, pp.73-101. halshs-02546351

HAL Id: halshs-02546351

<https://shs.hal.science/halshs-02546351>

Submitted on 17 Apr 2020

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.

Chroniques des temps ordinaires

Corésidence et fission yanomami

Catherine ALÈS, *Chroniques des temps ordinaires. Corésidence et fission yanomami*. — Comment interpréter l'organisation résidentielle et territoriale des Yanomami, organisation d'autant plus fluide qu'une partie d'entre eux connaissent encore récemment des mouvements d'expansion ? Aucune preuve décisive n'a pu être apportée de l'existence de lignages et on ne peut déduire la guerre et les conflits de l'évolution de la structure segmentaire. Cette structure, chez les Yanomami, ne relève d'aucune institution particulière qui leur permettrait de se représenter leur unité et leur identité. Conflits et guerres, réinscrits dans un système d'alliances et de relations qui jouent de la proximité et de la distance tant sociale que spatiale, apparaissent comme un facteur déterminant de la structure sociale à laquelle ils confèrent son caractère remarquable de flexibilité et de fluidité. La valeur heuristique des modèles dépend alors de l'échelle de temps que l'on choisit de considérer.

L'anthropologie a-t-elle suffisamment pris en compte la critique du modèle lignager et segmentaire élaboré par les africanistes ? Menée d'abord par des anthropologues de la Nouvelle-Guinée (notamment Barnes 1962), cette critique a été poursuivie par les africanistes eux-mêmes qui, reprenant en particulier les travaux d'Evans-Pritchard sur les Nuer, ont tenté de montrer, à partir d'autres principes, que la société nuer s'est constituée dans un mouvement d'expansion¹.

Même si les problèmes se posent en des termes différents, l'anthropologie amazoniste a rencontré dès difficultés du même ordre pour rendre compte de l'organisation sociale en utilisant des concepts tels que ceux de lignage, tribu, etc. A ces difficultés s'ajoute le fait que les études portent sur des sociétés la plupart du temps dans un état résiduel. A cet égard les Yanomami² constituent une rare exception puisqu'il s'agit d'une population il y a peu encore en expansion³. S'il s'agit bien d'une société qui présente une structure segmentaire, c'est-à-dire que son expansion s'est constituée par la reproduction de segments identiques, peut-on, s'inspirant des critiques précédemment évoquées, l'analyser selon d'autres critères que ceux du modèle lignager et segmentaire qui semblaient seuls pertinents quand débutent, dans les années soixante, les recherches sur les Yanomami⁴ ?

La notion de sociétés segmentaires remonte aux travaux d'É. Durkheim et même au delà, mais elle s'est considérablement enrichie lorsque la notion de segmentarité a été associée, dans les années quarante⁵, à celle de lignage, *descent group* — terme que L. Dumont (1973 : 46-48) propose de traduire par « groupe d'unifiliation » —, pour rendre compte de l'organisation de sociétés sans institutions politiques centralisées. Cette association tient à la propriété attribuée à l'unifiliation depuis W. H. R. Rivers (1924), dans l'école anglaise, de définir des groupes d'appartenance exclusive, autrement dit des unités segmentaires. Sur ce point cependant les auteurs divergent. Selon Evans-Pritchard, ces unités segmentaires sont chez les Nuer de nature territoriale (villages, sections, tribus) ; l'organisation lignagère est l'armature des relations territoriales permettant de concevoir l'identité des groupes et leurs interrelations selon une règle d'opposition complémentaire des segments qui détermine alliances et conflits politiques en fonction des clivages généalogiques. Pour M. Fortes et d'autres, les segments constitutifs sont ces groupes d'unifiliation présentant le caractère de *corporate group* et considérés comme des personnes collectives aux fonctions multiples.

Les premiers travaux sur les Yanomami relèvent l'existence de groupes patrilinéaires (Chagnon 1968a, 1968b, 1974, 1975, 1979a, 1979b ; Ramos 1972, 1977 ; Lizot 1977) et, plus particulièrement dans le cas de Chagnon, les associent plus ou moins à l'ordre segmentaire de la société. Chacun de ces auteurs cependant identifie les lignages selon des critères distincts. Ces divergences, qui n'enlèvent rien à la valeur de travaux servant de base à toutes les recherches qui vont suivre, s'expliquent-elles par les variations que pourraient présenter les groupes yanomami qu'ils ont étudiés⁶ ou correspondent-elles à des manières différentes de sélectionner certains traits de la société en partant d'un modèle qui, en définitive, ne serait pas apte à en rendre compte ? Pour d'autres auteurs, notamment ceux ayant séjourné chez les Yanomami, J. Shapiro (1972, 1974, 1975), B. Albert (1977, 1985), et selon mes propres observations⁷, il n'y a pas de groupes d'unifiliation.

La société yanomami présente un degré de fluidité bien supérieur à celui des sociétés africaines et il n'existe aucune institution telle que celles fondées sur la filiation unilinéaire, l'âge ou les rituels lui permettant de se représenter son identité. L'importance de la guerre chez les Yanomami a été soulignée par Chagnon qui y voit surtout une conséquence, un effet de la structure lignagère et segmentaire. Comme j'ai tenté de le montrer (Alès 1984), on peut aussi l'analyser comme un phénomène structurel qui s'inscrit dans le cadre plus général de l'alliance dont elle représente, à côté d'autres formes d'agression, une limite négative. L'hostilité et la guerre définissent alors un modèle relationnel en termes de proximité/distance à la fois sociale (alliance/hostilité) et spatiale (résidentielle, locale, territoriale, interterritoriale) ; les fissions ou fusions, les déplacements ou rapprochements, quand ils se produisent, s'opèrent selon ce modèle. A travers l'événement qu'est la guerre, la structure ne se reproduit plus

à l'identique comme le laisse penser l'analyse de Chagnon ; l'événement contribue à définir la structure : il justifie la flexibilité du système et favorise la fluidité de la société. Dès lors, plus généralement, ne peut-on se demander si la valeur des modèles n'est pas relative à l'échelle temporelle retenue par l'observateur ?

*

Au nombre de 21 000, les Yanomami occupent un territoire qui s'étend de part et d'autre de la frontière du Venezuela et du Brésil. Ils vivent en maisons communes regroupant en moyenne cinquante à soixante personnes. Une maison se compose d'une suite d'auvents ordonnés autour d'une place centrale circulaire et abritant successivement un ou plusieurs segments de parents.

Les Yanomami représentent un groupe relativement à part parmi les sociétés des basses terres d'Amérique du Sud, y compris celles de l'aire guyanaise à laquelle ils se rattacheraient et où l'on a décrit des groupes sociaux atomisés inscrits cependant dans des systèmes régionaux ou interrégionaux plus larges (Rivière 1984 ; Butt-Colson & Heinen, eds., 1983-1984). L'organisation « fluide » de ces sociétés (Overing 1981) contraste avec celle des Gê et des Bororo du Brésil central où une rigide structure dualiste, spatiale et rituelle, s'inscrit dans l'ordre cosmique (Mayburry-Lewis, ed., 1979) et avec celle des sociétés tukano de l'Amazonie du nord-ouest où l'organisation spatiale, reproduisant les segments de l'anaconda ancestral, distingue des ensembles patrilineaires hiérarchisés (S. Hugh-Jones 1979 ; C. Hugh-Jones 1979 ; Arhem 1981).

STRUCTURE DE L'ALTÉRITÉ SOCIO-POLITIQUE

On peut identifier chez les Yanomami des aires territoriales regroupant un certain nombre de communautés (maisons) reliées entre elles. La plupart de ces maisons sont issues, par fissions successives, d'un même groupe local ou, plus souvent, d'un même groupe de voisinage. En effet, si chaque communauté constitue une entité politique et économique distincte de celles qui l'environnent et si ces maisons communes peuvent vivre isolément, elles sont aussi regroupées spatialement, formant un groupe de voisinage⁸ soudé par un dense réseau d'alliances matrimoniales, économiques, cérémonielles et politiques. Ces groupes peuvent être distants de deux heures à trois jours de marche les uns des autres, plusieurs groupes de voisinage formant parfois un groupe de voisinage étendu. Les relations nouées historiquement entre ces groupes définissent ce que j'ai appelé une aire territoriale.

La société yanomami est constituée d'une série emboîtée d'« unités socio-spatiales » — pour reprendre la terminologie d'Evans-Pritchard (1968 : 220) — qui entretiennent entre elles des relations allant de l'alliance à l'hostilité. Les rapports entre individus et entre communautés sont gouvernés par des échanges tant positifs que négatifs. L'alliance, au sein des communautés ou

entre celles-ci, s'établit et se maintient, à divers degrés, grâce aux échanges de conjoints, visites, discours, nourriture, biens, services cérémoniels, et de soutiens agonistiques ou économiques. L'inimitié, le conflit ou l'hostilité, s'inscrivant dans une hiérarchie de combats et d'agressions — ostensibles ou dissimulées, létales ou non — significativement échelonnés, engendrent et/ou maintiennent l'éloignement entre groupes opposés (Alès 1984).

Dans cette société, la dimension spatiale, déterminée et manipulée par les groupes eux-mêmes, apparaît donc comme un élément fondamental de structuration de l'organisation sociale. Les relations entre les individus et les groupes sont distinguées en fonction de trois grilles classificatoires :

- les corésidents / voisins proches / lointains / autres
yafitheri / ahewë thë pë / hëwëhëwë thë pë / shomi thë pë
- les corésidents, proches voisins et anciens corésidents / amis, « partenaires d'échange et de visite » / ennemis / autres
yafitheri / nofi thë pë, rimiye thë pë / napë thë pë / shomi thë pë
- les « parents » (consanguins et affins, vrais, proches, éloignés⁹) / « non-parents », opposition qui, dans le champ de la parenté, peut s'exprimer aussi par l'opposition « non-autres » / autres

*shomimi / shomi thë pë*¹⁰.

Ipséité et altérité sont déterminées par ces catégories de parenté, de résidence et d'alliance ou d'hostilité qui, constamment recomposées entre elles, particularisent les relations tant individuelles que communautaires entretenues avec les autres. Le rayon de l'univers connu par les Yanomami, dans le contexte traditionnel des relations nouées avec les communautés situées à leur entour¹¹, n'excède pas cinq à six journées de marche et celui de leur sphère d'interaction — réelle ou symbolique — dans certaines directions est encore plus réduit. Entre corésidents, voisins (souvent autrefois corésidents) et communautés « amies », l'agression mortelle, manifeste ou par sorcellerie, est en principe exclue, ce qui n'empêche pas l'émergence de conflits qui provoquent fissions et séparations au sein d'une maison, déclin des relations et éloignement de communautés dès lors trop voisines.

Se déclarent « ennemies » toutes les communautés qui sont ou ont été en guerre et celles qui pratiquent entre elles la sorcellerie létale. Elles sont généralement distantes ou doivent s'éloigner suffisamment jusqu'au moment où les marques d'hostilité s'atténuent ; s'établit alors un certain évitement, délibérément recherché par les intéressés. Avec le temps, lorsque les visites sont redevenues possibles, une paix relative peut être instaurée, favorable à de nouvelles alliances si le besoin s'en fait sentir, en période d'hostilité intense contre de nouveaux ennemis par exemple.

A l'égard des communautés trop distantes, ou de celles qu'ils ne connaissent pas, les Yanomami sont indifférents, à moins que n'existe entre eux un passé d'hostilités qui se manifeste dans le présent par des agressions symbo-

liques de type chamanique. C'est uniquement sous forme d'esprits que les Yanomami voyagent alors et que s'effectuent les rencontres.

Au delà de l'univers connu, les Yanomami situent leurs doubles vitaux, *analogon* animal, sur le territoire d'autres Yanomami dont ils ne savent presque rien et qu'ils ne fréquentent pas, et supposent généralement (mais ce n'est pas toujours le cas) que les doubles de ces autres Yanomami occupent à l'inverse la forêt proche. Si une mort est attribuée au meurtre d'un double animal la vengeance s'exercera, sur le même mode symbolique, par le fléchage d'un animal considéré comme le double d'un Yanomami du village agresseur.

D'un point de vue synchronique, nous sommes en présence d'un modèle homocentrique de différents ensembles emboîtés qui, traduit dans les catégories indigènes en termes de proximité/distance et d'alliance/hostilité, conjugue les dimensions sociales et spatiales. Dans le cadre de cette structure allant de l'autre le plus proche à l'autre le plus lointain, le jeu des alliances et des conflits intra- et inter-communautaires permet de transformer les relations et de passer d'une catégorie à une autre. Selon l'amélioration, la stabilisation ou la dégradation de leurs rapports, la distance spatiale entre les parties concernées est redéfinie de manière à ce qu'elles occupent dorénavant une place conforme aux nouvelles relations établies. Le conflit et l'hostilité ont un rôle dynamique entraînant la modification de la composition et de la localisation des maisons : fission des communautés et division en unités sociales distinctes, éloignement de communautés appartenant à un même groupe de voisinage, fuite à une distance d'un à trois jours de marche en cas de harcèlement guerrier (Alès 1984).

FICTIONS LIGNAGÈRES ET FISSIONS SOCIALES

Cette recomposition constante tant sociale que spatiale correspond bien au modèle d'une société « segmentaire », société que l'on a tenté d'analyser comme étant organisée en groupes d'unifiliation, en patrilignages. Plusieurs critères d'identification du lignage chez les Yanomami ont été invoqués à l'appui de cette thèse ; je les présenterai d'abord brièvement.

N. Chagnon (1968a, 1968b, 1974) se fonde sur les effets d'unilinéarité qui résultent, dans un système dravidien, du mariage prescriptif entre cousins croisés bilatéraux et de la règle dualiste de l'échange de sœurs. De l'application stricte de ces règles découle la composition des « villages » (maisons) en deux lignages principaux échangeant des épouses. Ces lignages sont patrilinéaires, leur profondeur excède rarement deux générations, ils ne sont pas nommés, ils forment des groupes locaux d'unifiliation (*local descent groups*) qui, pour contrôler les mariages de leurs membres féminins, fonctionnent comme des personnes collectives (*corporate groups*). Les fissions s'opèrent entre agnats et, du fait de l'importance des relations affinales entre groupes échangeants, reproduisent une structure dualiste en entraînant la séparation et le regroupement de deux segments issus des groupes d'unifiliation locaux initiaux. Les fissions et

les guerres interviennent donc entre parents agnatiques. Les villages qui ne suivent pas ce schéma d'organisation dualiste ne peuvent avoir une existence sociale autonome, tout comme les petits villages dépendent politiquement de leurs alliances avec des voisins auxquels ils doivent céder des femmes. C'est donc en fonction de la nécessité politique d'alliances externes que les Yanomami n'ont pas un comportement matrimonial conforme au modèle idéal.

A. Ramos (1972, 1977), de son côté, identifie chez les Sanumá (sous-groupe septentrional des Yanomami) deux types d'unités sociales — les *sibs* et les lignages — fondés sur une idéologie indigène de la patrilinearité permettant de classer et différencier les groupes. Le *sib* n'a pas d'ancêtre commun connu mais il est nommé, le nom étant transmis par le père à ses enfants des deux sexes. Il présente une profondeur de trois générations ou plus et ses membres sont répartis dans plusieurs localités. Il est divisé en lignages exogames, d'une profondeur de trois générations au moins et identifiés par le nom de leur fondateur. Le *sib*, comme le lignage, n'est pas un *corporate group* : il n'y a ni propriété commune ni actions menées en commun. La mort du père, qui entraîne la compétition pour le leadership entre l'aîné des fils et les frères du père ainsi que la séparation des germains utérins, tout comme la nécessité de se marier à l'extérieur et la règle de résidence post-maritale uxori locale, empêchent l'émergence de nouveaux lignages et le développement, au delà de quelques générations, de ceux qui existent déjà, en provoquant la fission des grands lignages. La moitié seulement de la population est affiliée à un lignage, mais l'appartenance à un *sib* est universelle¹².

Enfin, J. Lizot (1977) constate l'existence de lignages patrilineaires qui ont au moins trois générations de profondeur, sont nommés, forment des entités distinctes et sont exogames. Il fonde son argumentation sur l'extension agnatique du terme *mashi* (germains et parallèles de même sexe qu'Ego), d'abord au seul côté paternel du fait de la solidarité des *mashi* patrilineaires souvent regroupés au sein d'une même résidence (tandis que les *mashi* matrilineaires sont dispersés), ensuite à un ensemble de personnes issues d'un ancêtre masculin commun dont le nom connu mais frappé d'interdit n'est pas transmis. Les groupes qui en descendent forment une unité distincte dans la localité ou dans chacune des localités où le lignage est fractionné s'il y a eu fission. Le terme *mashi* peut subir une dernière extension et désigner un ensemble de personnes qui seraient issues d'un même ancêtre lointain sans que puisse être établie la relation généalogique. Chaque lignage patrilineaire est associé à un animal-emblème (*noreshi*), transmis de père en fils, dont le nom peut constituer celui du lignage. Les lignages fissionnent et se segmentent ; des raisons démographiques et les tensions internes expliquent la division répétée d'une communauté dans le cadre de blocs de population. Le lignage ne forme pas un *corporate group* : il ne définit pas de droits ou d'obligations au sens juridique du terme et n'a pas de possession commune. Pour cet auteur enfin, les solidarités agnatiques contrastent avec les antagonismes entre affins.

Ces descriptions et analyses des solidarités et des conflits, pour correspondre chacune à des réalités yanomami, et sans remettre en question la qualité des différents travaux ni celle des données recueillies, légitiment-elles le recours à un modèle lignager (segmentaire) auquel chaque auteur se réfère de manière particulière et sélective ?

Ainsi, la notion de *corporate group* est retenue par N. Chagnon seul, en référence non à des droits exercés sur des terres mais à ceux exercés par le lignage sur les femmes et le potentiel matrimonial qu'elles représentent. Cette définition du lignage suppose un fonctionnement idéal de la société, l'échange des sœurs et la composition dualiste des groupes résidentiels. Mais les effets d'unilinéarité résultant de la répétition des alliances dans un système dravidien ne permettent pas d'induire l'existence de lignages¹³ et moins encore l'existence de lignages patrilineaires¹⁴. En revanche, A. Ramos conçoit l'unifiliation comme une catégorie cognitive, tandis que J. Lizot la définit comme une expression et une extension des solidarités agnatiques.

Si N. Chagnon observe que les lignages ne sont pas nommés, A. Ramos et J. Lizot relèvent des noms pouvant étayer la thèse de l'existence de lignages. Lizot a sur ce point une position nuancée. Nous sommes bien d'accord avec la possibilité qu'il évoque de retrouver, malgré l'interdit pesant sur les noms, ceux des ancêtres des groupes actuels. Ce travail de relevé généalogique effectué par l'ethnologue ne signifie pas néanmoins qu'un ordre unilinéaire intervienne pour constituer les groupes sociaux. Par ailleurs, la notion de *noreshi* (animal-emblème) qui permettrait d'attribuer aux patrilineages des noms transmis de père en fils depuis les ancêtres mâles communs, apparaît unisexuée, d'autres *noreshi* se transmettant de mère à fille, ce qui ferait donc de ces lignages des groupes unisexuels¹⁵. A. Ramos décrit cependant des groupes lignagers qui s'identifient en fonction d'un nom d'ancêtre transmis de père en fils et, en ce sens, l'inflexion agnatique semble être plus prononcée chez les Sanumá que dans les autres groupes yanomami. Mais elle remarque que ces affiliations « lignagères » ne concernent que la moitié environ de l'échantillon étudié et qu'elles sont constamment contredites par des facteurs structurels qui empêchent la consolidation des lignages. D'autre part, les Sanumá n'ont pas d'explication claire relative au nom du *sib* transmis par le père à ses enfants ; l'appartenance au *sib* est simplement reconnue par ses membres. Dans les groupes que j'ai étudiés, on pourrait relever des fonctions comparables du référent généalogique pour interpréter les appartenances résidentielles (inscription dans un groupe et relations avec d'autres groupes résidentiels) et différencier entre eux les individus. Mais, d'une part, ces références n'empruntent pas le nom d'un ancêtre, elles sont médiatisées par l'idée d'affiliation à des communautés, aujourd'hui disparues, auxquelles auraient appartenu ou dont descendraient ces ancêtres ; les noms de ces communautés sont utilisés à des fins d'identification individuelle et contextuelle. D'autre part, les ancêtres auxquels on se réfère en employant ces noms peuvent être féminins ou masculins, paternels ou maternels.

Tous les auteurs s'accordent néanmoins sur un point : l'importance des solidarités agnatiques. Il est vrai que le groupe du père et des fils mariés constitue une unité sociale cohérente et forte parce qu'ils résident ensemble dans la plupart des cas. C'est cependant selon des principes bien différents qu'ils tentent de déduire l'existence de lignages de ces solidarités.

J. Lizot considère le lignage comme un développement des solidarités agnatiques par l'intermédiaire, en particulier, de la notion de *mashi*. Selon mes propres données le terme *mashi*, s'il désigne bien dans le champ de la collatéralité les parallèles, ne permet pas de distinguer formellement les individus du même sexe qu'Ego de ceux de sexe différent (l'opposition *mashi/yaiyè* — parallèles de même sexe/parallèles de sexe opposé — relevée par Lizot n'est pas utilisée) ; le terme *mashi* est un terme classificatoire polysémique, il qualifie les choses et les êtres proches de la même espèce ou famille. Dans le domaine de la parenté il désigne tout d'abord les germains des deux sexes même s'il est souvent employé en référence aux individus de même sexe, puis les demi-germains utérins et les demi-germains agnatiques, ensuite les parallèles bilatéraux, et peut enfin qualifier toute personne inscrite dans la parentèle à laquelle on sait être lié par une relation de parenté sans pouvoir toujours la préciser. On ne peut, sur cette base, bâtir la notion de lignage à partir du terme *mashi* puisqu'il s'agit d'une catégorie bilatérale. J. Lizot souligne d'ailleurs dans sa présentation l'utilisation de ce terme du côté des collatéraux maternels comme du côté des paternels. Quoi qu'il en soit de ces divergences qui peuvent tenir à des variations locales, il faut remarquer que l'on ne pourrait construire, comme nous l'avons signalé plus haut à propos des *noreshi*, le concept de lignage à partir d'un terme qui, au sens où il est enregistré par J. Lizot, exclurait l'appartenance des femmes à ce groupe unifiliatif.

A l'inverse, N. Chagnon souligne l'importance des tensions, voire des conflits, entre agnats et insiste sur l'importance des relations affinales pour entraîner la fission segmentaire. Les solidarités agnatiques initiales, tenant à la constitution du lignage comme personne collective (*corporate group*), s'établissent pour contrôler l'alliance matrimoniale et le potentiel démographique féminin, et ne peuvent finalement se dissoudre qu'à ce propos : c'est dans la mesure où est posée en ces termes l'existence de patrilignages que les effets de fissions sont attribués aux seules relations affinales¹⁶. La position d'A. Ramos est beaucoup plus nuancée dans la mesure où elle montre que, dans nombre de cas, la constitution de lignages est empêchée par l'établissement des relations affinales (service marital uxori-local de longue durée) et l'introduction, à l'occasion de la compétition pour le leadership entre fils et pères classificatoires, des relations utérines qui favorisent la dispersion.

Il semble donc bien qu'on ne puisse déduire la constitution des lignages des seules solidarités agnatiques sans s'interdire d'expliquer les fissions par des facteurs autres que conjoncturels (comme la démographie par exemple) et le conflit. Si, à l'inverse, les solidarités agnatiques tiennent à l'existence des lignages, on ne peut comprendre les fissions qu'en faisant appel à d'autres rela-

tions (affinales, utérines) que les relations agnatiques. L'importance accordée à ces relations « complémentaires »¹⁷ est-elle alors relative au seul principe d'unifiliation ?

Nous avons déjà noté que les solidarités agnatiques étaient d'autant plus fortes qu'elles s'accompagnaient d'une résidence commune. Elles se distendent du fait de la séparation et de l'éloignement qui peuvent avoir de multiples causes — sur lesquelles nous reviendrons — mais qui, dans le champ de la parenté, résultent surtout d'intérêts divergents tenant à la différenciation des réseaux de consanguinité et d'alliance entre demi-frères et plus encore entre frères classificatoires. Une stratégie délibérée de mariages endogames (au sein de la maison commune) peut freiner la dispersion, mais elle suppose la présence de conjoints possibles, la structure résidentielle pouvant alors présenter l'aspect de groupes échangistes duels. De même, les Yanomami de la Parima considèrent comme idéale une maison constituée sur la base d'un groupe de frères épousant un groupe de sœurs : il n'y aura pas de divergences entre les frères au niveau de leurs affins réels, et leurs descendants seront de vrais *mashi*. Ces figures idéales, et parfois partiellement réalisées, contribuent à renforcer les solidarités agnatiques mais comme des effets des stratégies matrimoniales (ce qui rappelle l'importance des relations affinales et maternelles) et de la corésidence stabilisée. L'un des facteurs décisifs de la consolidation des relations agnatiques est de manière générale la résidence patri-virilocale après le mariage, à l'issue d'une période plus ou moins longue d'uxorilocalité correspondant au service matrimonial dans le cas des mariages extérieurs. Dans ces conditions, expliquer les regroupements et les solidarités agnatiques, de même que la séparation des agnats, en fonction du seul principe unifiliatif — qu'il concerne la consanguinité ou l'affinité — risque fort d'être un faux problème qui n'apparaît que parce qu'on a posé initialement l'existence de lignages.

En fait, les fissions concernent des unités résidentielles et non des groupes d'unifiliation et elles peuvent faire intervenir des relations affinales aussi bien qu'agnatiques. Il est plus opératoire d'étudier ces mécanismes de fission et de constitution des groupes dans le cadre de réseaux de parenté centrés sur des individus ou des fratries (germains qui ont le même stock initial de parents), réseaux qui tendent constamment à se différencier du fait, en particulier, des effets de l'alliance et qui peuvent être manipulés en fonction des intérêts du moment. Parfois la double affiliation résidentielle, paternelle et maternelle, est même ouvertement affirmée dans les cas, nombreux, où les femmes veuves ou divorcées, regagnent la maison de leur père ou de leurs frères avec leurs enfants.

Ces réseaux fraternels peuvent se stabiliser pour constituer des groupes permanents, présentant alors souvent une inflexion agnatique dans des conditions bien précises de corésidence et d'alliance (échange de sœurs et répétition de l'alliance au long des générations, endogamie, absence de conflits les divisant en fonction de leurs alliances). Cependant, d'autres pratiques sociales contri-

buent elles aussi à la constitution de groupes résidentiels sans privilégier la même inflexion agnatique (uxorilocalité, regroupements des frères et des sœurs veuves ou divorcées avec leurs enfants, associations de beaux-frères réels ou classificatoires, etc.) ; de manière plus nette encore, les alliances matrimoniales des enfants de corésidents entraînent alors rivalité et séparation.

Il est difficile, dans tous les cas, de préserver au delà d'une génération la stabilité des maisons. Mais dans tous les cas aussi les solidarités au sein du groupe résidentiel sont réelles. Dans les groupes que j'ai étudiés, les alliés par mariage, même s'ils continuent à être distingués au niveau des attitudes, et les affins classificatoires proches tendent à être inclus au sein du groupe de solidarité et d'affection réciproques des proches consanguins ; la corésidence rapproche les parents plus éloignés, comme la séparation éloigne les parents proches. De même que chez les Piaroa (Overing Kaplan 1972), on pourrait dire que l'unité résidentielle se vit comme un groupe de parents.

Agnats autant qu'affins sont des parents avec lesquels certains types de solidarité peuvent être mis en œuvre au gré des intérêts et des besoins individuels, mais le choix politique le plus important est celui de la résidence et, par là, celui de ses corésidents ; c'est ce choix que mettent négativement en valeur les conceptions yanomami de la fission. Les groupes constitués (*corporate groups*), sont bien, chez les Yanomami, la famille et le groupe résidentiel, ceux au sein desquels existent droits et obligations, et qui agissent conjointement. L'appartenance au groupe résidentiel en tant que personne collective et unité sociale est observable de la manière la plus manifeste à l'occasion, par exemple, des cérémonies de célébration des morts *reafu* auxquelles plusieurs communautés peuvent être conviées. Dans ce cadre, chacune des communautés invitées, même si elles sont immédiatement voisines, effectue une présentation dansée indépendante. Lorsque la rencontre a pour dessein de former une coalition belliqueuse, chaque groupe de guerriers émanant d'une communauté particulière exécute séparément une danse de guerre et se distingue encore des autres groupes d'hommes quand une danse commune réunit l'ensemble des coalisés. Ces appartenances transcendent les liens de parenté — deux germains agnatiques résidant dans deux maisons distinctes se présentent chacun respectivement avec celle où ils habitent — et les inimitiés personnelles — un individu qui évite habituellement de visiter une communauté où il considère avoir des ennemis pourra le faire pour accompagner ses corésidents dans le cadre d'une invitation collective à festoyer ou à guerroyer.

Même si leur définition n'est pas exclusivement agnatique, le schéma généalogique des communautés — tel qu'il est présenté par N. Chagnon (1974 : 86) — peut apparaître comme une traduction de l'histoire politique des groupes, mais on se situe là à un niveau d'abstraction et de généralisation qui est loin de traduire fidèlement le détail des remaniements successifs dans la composition des unités sociales ou de représenter le système des relations socio-politiques entre les groupes yanomami à un moment donné. Cette analyse pro-

cède à la fois d'une version élaguée des données obtenues sur un groupe et de la compilation des informations concernant plusieurs groupes, informations regroupées par l'ethnologue lui-même. Certes, un tel travail est justifié puisqu'il contribue à la connaissance des mouvements de population yanomami à laquelle tous les ethnologues travaillant sur le terrain sont attachés ; encore faut-il être conscient du biais méthodologique introduit par cette représentation qui obéit à une vision et une volonté « pyramidale » d'une part et, d'autre part, reconstruit un passé et un savoir hors du propos indigène.

Nos critiques de l'utilisation du concept de lignage pour rendre compte de l'organisation sociale des Yanomami rejoignent nombre d'observations faites antérieurement¹⁸. Ainsi J. Barnes (1962) note que les sociétés néo-guinéennes, où l'on avait cru identifier des lignages, sont en fait organisées sur une base cognatique, l'unifiliation intervenant comme une idéologie mobilisable en des circonstances particulières : les fissions n'obéissent pas à un modèle généalogique mais au jeu d'autres facteurs, surtout politiques, liés à la compétition des *big men*. Ces travaux s'inscrivent dans un courant de pensée, illustré par M. Sahlins (1961, 1965) et R. Keesing (1970), considérant qu'il n'y a pas de relation entre la composition des groupes et le mode de filiation dominant, tandis que H. W. Scheffler (1966) introduit la distinction entre groupes d'unifiliation (*descent groups*) et idéologies unifiliatives (*descent constructs*).

Sur d'autres bases théoriques, l'analyse transactionnelle, dans la continuité des travaux de E. Leach (1968), a conduit à la dissolution du concept même de lignage — et plus évidemment encore au rejet de l'idée du lignage comme un *corporate group*¹⁹. L'accent est mis sur les groupes concrets (*local group*) qui se constituent par l'interdépendance du choix des acteurs, l'unifiliation et la parenté même n'étant qu'une des variables de ces choix. Le modèle lignager et segmentaire est alors déconstruit, les groupes concrets, leurs fissions et fusions, faisant intervenir de multiples rapports sociaux, dans et hors la parenté, qui doivent être analysés dans leur dynamique ; sous cet éclairage sont réexaminées les sociétés africaines paradigmatiques elles-mêmes — Nuer, Tiv, Talensi, Dinka... (Holy, ed., 1979). C'est dans une perspective voisine que nous étudierons maintenant, à partir de quelques exemples, les mécanismes de fission et de fusion des groupes résidentiels yanomami.

Choix individuels et structure sociale

Qu'est-ce qu'une fission pour les Yanomami et comment conçoivent-ils ce phénomène ?

Le terme *shetekeprai* « se séparer », « fissionner », s'emploie dans le cas de la fission partielle d'une maison mais aussi pour désigner l'éloignement significatif d'une maison auparavant établie à proximité d'une autre. Cette assimilation correspond à l'idée, propre à la pensée segmentaire yanomami, qu'un groupe de voisinage est l'« équivalent » d'un groupe local. On utilise aussi de

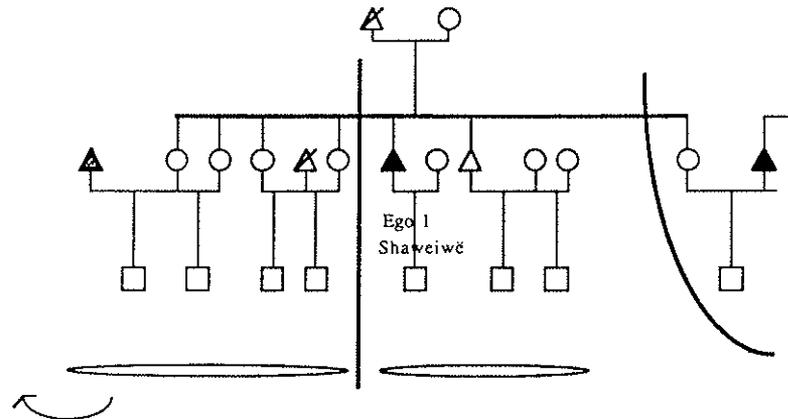
manière courante le mot *tokuu* « fuir », soulignant que l'idée de conflit est sous-jacente à celle de fission, même s'il s'agit d'un départ qui n'a pas eu lieu sous la menace d'un groupe ennemi, ou d'un déplacement minime.

Se séparer pour s'installer à proximité, afin de marquer sa colère à la suite d'un conflit, se dit *kasiprai* (se mettre en *kasi* « bordure »), ce qui est considéré comme une fission. À l'inverse, les rapprochements sont conçus comme une fusion (*kōkamōu* « se rassembler ») quand une famille, un groupe de familles ou l'ensemble d'un groupe local vient rejoindre (*warokei*) un groupe allié tout en maintenant une résidence distincte.

La composition des maisons est extrêmement mouvante : on assiste fréquemment à des remaniements, des changements de résidence de familles ou d'individus. Dans les grandes maisons, chaque segment de parents (groupement familial étendu) défriche, en zone montagneuse notamment, ses jardins à part : lors de l'exploitation de ces jardins, comme de celle des ressources saisonnières sauvages, chacun de ces groupements va vivre séparément en camp de forêt, les beaux-pères entraînant généralement leurs gendres avec eux. En outre, sans que cela suppose un conflit, les maisons sont déplacées régulièrement à quelques centaines de mètres ou plus loin selon les cas, pour des raisons de salubrité ou pour se rapprocher d'une plantation. La reconstruction de sa partie d'auvent est toujours l'objet d'une décision personnelle, mais elle dépend aussi de celle des autres résidents : les désaccords et les conflits latents, les susceptibilités aidant, se manifestent souvent dans ces circonstances, certains allant s'installer ailleurs, d'autres restant sur place ou se rapprochant d'une maison commune alliée.

Exemple 1. — La maison des **Wereheitheri**²⁰, séparée depuis quelques années de la maison des **Niyayopëtheri** et établie à quelques centaines de mètres, a été reconstruite à proximité immédiate de **Niyayopë** en 1980. Ils se sont ainsi réunis (*kōkamōu*) par crainte des raids ennemis, lors d'une guerre où ils étaient indistinctement impliqués, tout en se considérant comme « des gens différents ». Récemment, au moment de reconstruire sa maison, **Shaweiwë** installe son auvent plus en avant sur la place centrale — ce qui a pour effet de rétrécir la circonférence et de diminuer le nombre d'auvents possibles — durant l'absence de ses corésidents. Hormis son frère cadet, les autres habitants — son beau-frère, marié à deux de ses sœurs, et ses enfants, deux autres sœurs veuves, leurs fils et deux de leurs gendres — en concluent « qu'il les déteste, qu'il est heureux de vivre seul » et partent s'installer plus loin. **Shaweiwë**, quant à lui, déclare qu'ayant fait une toiture neuve pendant que ces corésidents campaient plusieurs jours en forêt, ceux-ci ne lui ont pas communiqué leur décision de quitter l'endroit et l'ont laissé en arrière. Entre ces deux versions, une troisième, fournie par des gens extérieurs : le beau-frère de **Shaweiwë** a « fissionné » car un de leurs voisins immédiats de la communauté de **Niyayopë** — un autre beau-frère de **Shaweiwë** — ne voulait pas que les gens de **Werehei** reconstruisent leur maison au même endroit. **Shaweiwë** manifeste son

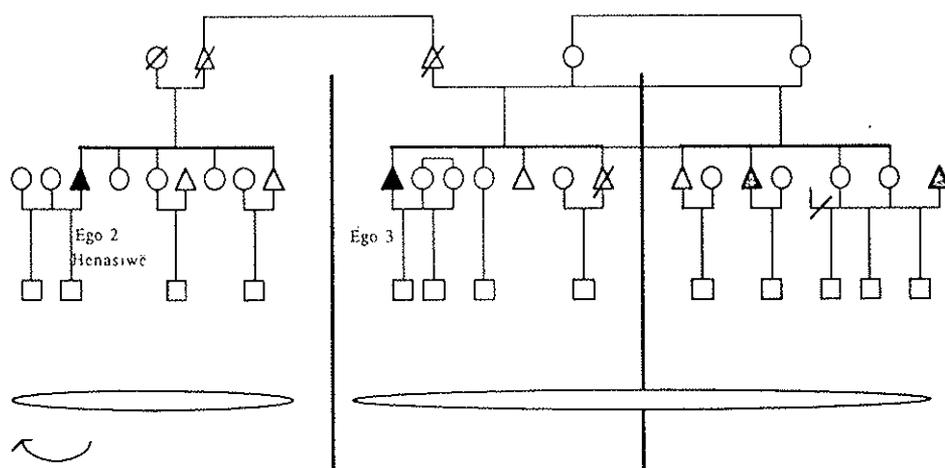
intention de ne pas bouger en installant là sa nouvelle habitation, sachant que son second beau-frère ne ferait rien contre lui, tandis que le premier, suivi des autres corésidents, a préféré se séparer en raison de ce voisinage non désiré. Pourtant Shaweiwë n'envisage pas de fusionner un jour avec ce deuxième beau-frère. Au contraire, si, comme il en est question, la communauté de **Niyayopë** éclatait, il prévoit de suivre un autre groupement que celui qui compte cet allié ; ce groupement familial est guidé par un beau-père classificatoire, dont son père s'est séparé il y a plus de vingt ans après un combat au poing pour un vol de récolte et qui est le père d'une femme qu'il envisage de prendre pour épouse. Si ses plans n'aboutissaient pas, il rejoindrait alors le beau-frère qui vient de le quitter²¹.



Exemple 1 : fission entre beaux-frères réels.

Exemple 2. — Un peu de même nature, mais concernant des frères classificatoires, apparaît la séparation de Henasiwë de la communauté de **Wainama** constituée autour des descendants de deux frères. En forêt avec sa famille, il découvre à son retour la maison en chantier : la majorité des auvents sont en reconstruction en avant des précédents. Estimant avoir été tenu à l'écart de cette décision par ses frères classificatoires, il refuse d'intégrer ce nouveau cercle, à ses yeux trop étroit, et rejoint la mère de ses deux épouses. Un peu plus tard, afin de se rapprocher de leurs plantations et surtout d'éviter les raids guerriers, les **Wainamatheri** vont recomposer deux communautés à une demi-journée de marche de là. Une maison s'organise autour de Henasiwë, de son jeune frère et de ses sœurs veuves ou divorcées, auxquels se joint la communauté voisine d'un affiné classificatoire qui cherche à se mettre à l'abri des attaques dont elle fait intensément l'objet. L'autre maison s'organise autour de ses

frères classificatoires, groupe de demi-germains agnatiques auquel se sont joints le mari de leurs sœurs et leurs enfants.

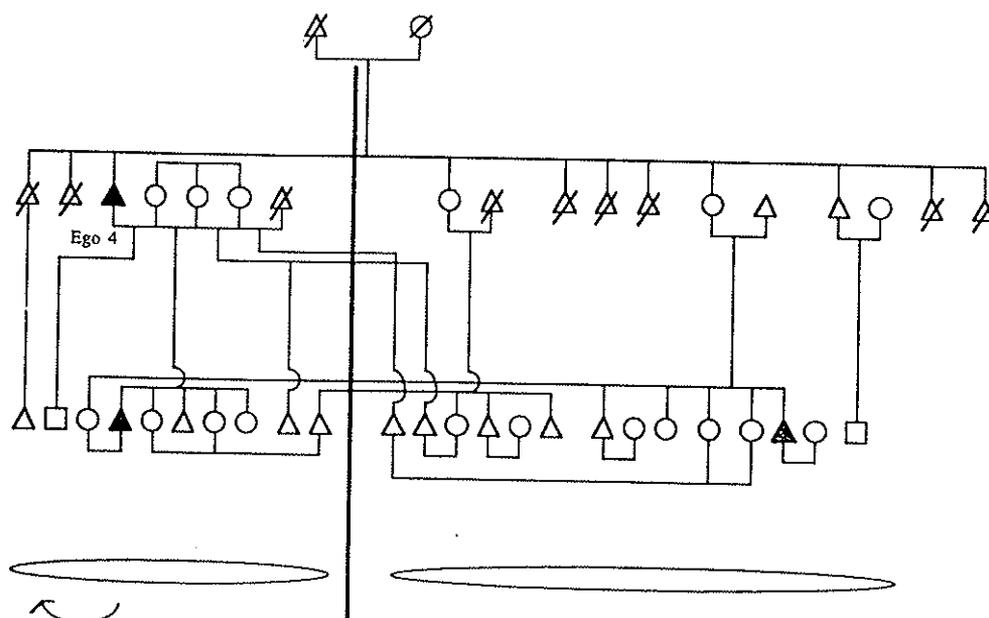


Exemple 2 : fission entre frères classificatoires.

Exemple 3 : fission entre demi-germains agnatiques.

Exemple 3. — Bientôt, de cette seconde maison, l'aîné se sépare à la suite de disputes répétées avec un de ses demi-frères au sujet de son épouse et d'une altercation avec son beau-frère où, prenant la défense de sa sœur que son époux vient de battre (mû par une jalousie injustifiée car elle n'a dans cette maison que des parents prohibés), ils menacent de se frapper. Il entraîne à sa suite l'unique frère issu d'une même mère et revient s'installer près du premier site de **Wainama**. Comme il s'agit d'un temps de guerre, il s'installe à moins d'une centaine de mètres d'une maison voisine composée d'affins classificatoires. Il est bien spécifié qu'il n'a pas fusionné et ce d'autant que ses penchants pour des femmes mariées lui valent des diatribes réitérées de la communauté à laquelle il est venu s'accoler.

Exemple 4. — Son fils s'étant enfui avec l'épouse du fils d'une de ses sœurs, le leader d'une maison formée initialement des foyers de plusieurs frères et de deux de leurs sœurs, doit se séparer et fonder une maison à quelques centaines de mètres, emmenant avec lui ses femmes et leurs enfants, l'époux de deux de ses filles et le fils fauteur de trouble, un de ses fils mariés restant sur place. Aux yeux des Yanomami, il s'agissait d'une maison constituée autour d'un *mashi*, c'est-à-dire d'un groupe de germains, et de leurs descendants. Ce départ suivant le décès d'un des frères réduit l'inflexion agnatique de la composition de ce groupe et met progressivement en avant les relations affinales qui provoquent finalement la séparation des frères.

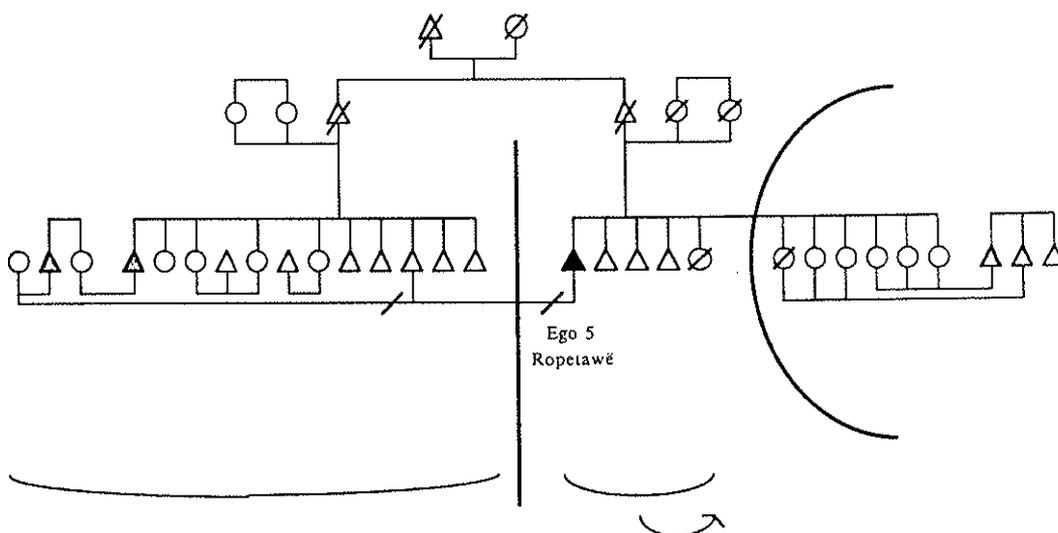


Exemple 4 : fission entre germains.

Exemple 5. — La maison d'**Okiyamopë** était organisée autour de deux frères mariés et de leur père, fondateur de la maison²². Ces deux frères et leurs fils se divisent, après un vol de récolte et des menaces de combat, en deux maisons voisines : l'une abritant l'un des frères, ses fils et ses gendres, l'autre abritant le second frère et ses fils (Ropetawë et ses frères). Les enfants de ces deux frères, frères classificatoires par conséquent, seront à nouveau réunis plus tard quand, à l'occasion d'une guerre, ces communautés se regrouperont avec d'autres au sein d'une grande maison²³. De là, après la mort de leur père, Ropetawë et ses frères se sépareront à nouveau de leurs frères classificatoires en

s'éloignant à une journée de marche, rejoignant les époux de leurs sœurs qui les réclament.

En réalité, à la suite de conflits personnels, Ropetawë, l'aîné des fils, est le premier à rejoindre les époux de ses sœurs, suivi plus tard par ses frères, qui sont en fait des demi-germains agnatiques. D'autres motifs plus anciens sont encore invoqués pour justifier cette dernière séparation. Shaweiwë, alors jeune et vivant dans une communauté voisine, s'était enfui avec une jeune femme que les hommes auxquels elle avait été successivement promise — Ropetawë tout d'abord puis l'un de ses frères classificatoires — ne voulaient pas lui céder. Ropetawë et ses frères allèrent défier Shaweiwë en un duel au bâton. Plus tard, à l'époque où tous ces groupes étaient réunis au sein de **Niyayopë**, tandis que Shaweiwë faisait une visite de longue durée dans une communauté lointaine, le père de Ropetawë mourut. Shaweiwë fut alors soupçonné de l'avoir tué par sorcellerie. Dès son retour, Ropetawë et ses frères le frappèrent et menacèrent de le flécher. L'aîné de leurs frères classificatoires (mais aussi beau-frère de Shaweiwë dont il a épousé une des sœurs) intervint pour le protéger : « Ne le fléchez pas, nous sommes des corésidents ! » En « fissionnant » et rejoignant ensuite la maison des époux de leurs sœurs, Ropetawë et ses frères auraient signifié leur colère et leur désir persistant de vengeance.



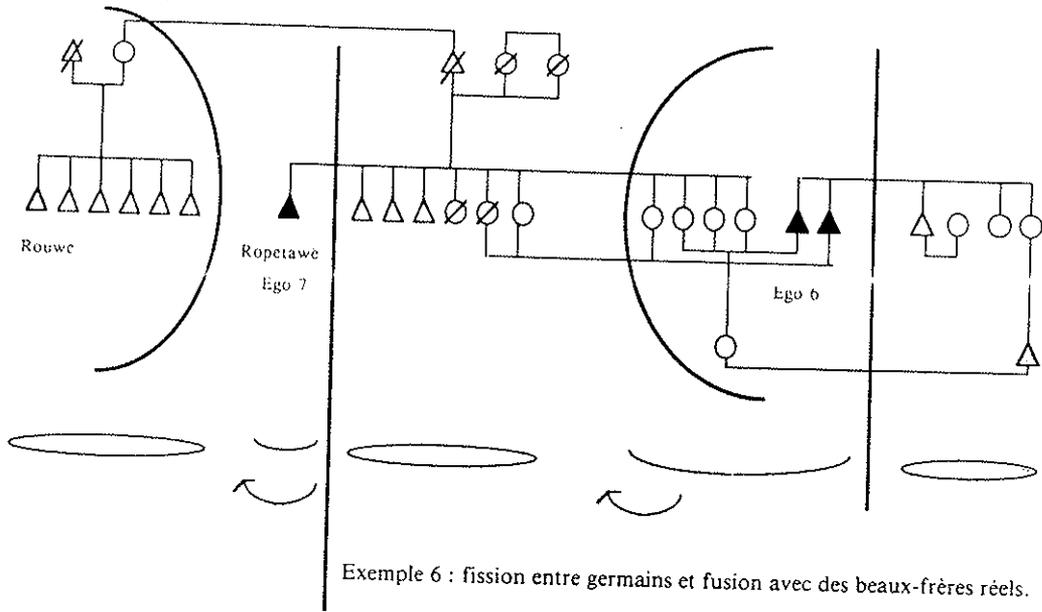
Exemple 5 : fission entre frères classificatoires, fusion avec des beaux-frères réels.

Exemples 6, 7, 8 et 9. — A partir de la localité où Ropetawë a rejoint ses beaux-frères se constitueront trois maisons qui seront construites dans un proche voisinage. Il retrouve là Rouwë, le fils de la sœur de son père, qui avait gagné ce site où vivait alors son propre père, entraînant à sa suite cinq de ses frères et sa jeune sœur. Les trois maisons seront organisées autour de trois fratries : celle des beaux-frères réels de Ropetawë — deux sur trois sont les époux de ses sœurs — et de leurs deux sœurs veuves avec leurs fils mariés, celle de Ropetawë et de ses frères, celle de Rouwë et de ses frères.

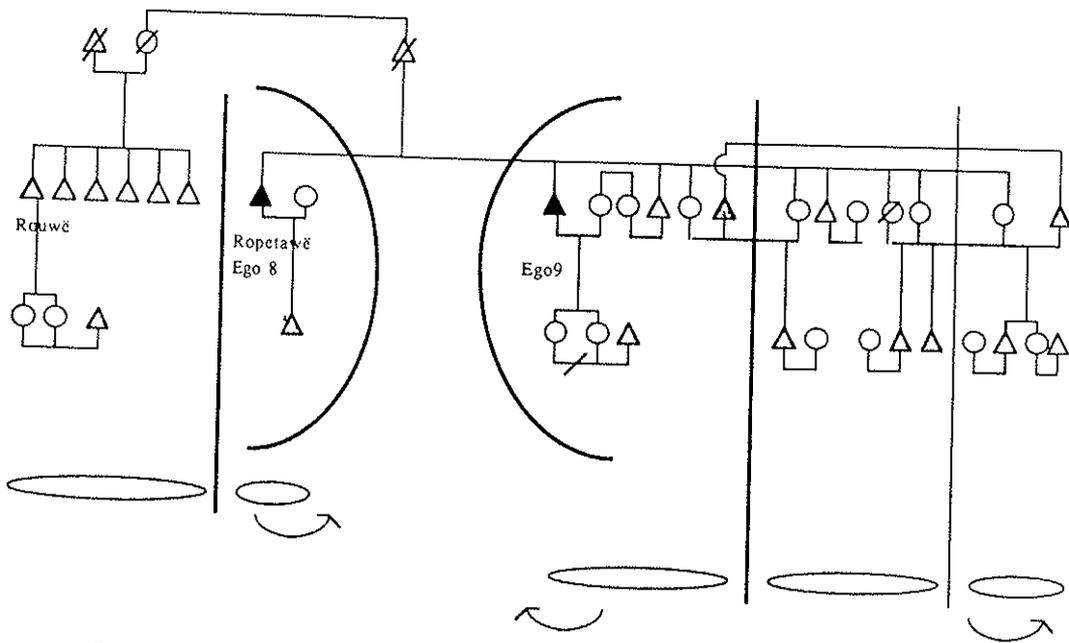
En l'espace de sept années, quatre fissions vont modifier la composition de ces maisons, sans que soit fondamentalement remise en cause leur localisation. Deux fissions ont lieu entre germains ; la première, dans la maison des beaux-frères de Ropetawë, à propos d'un conflit conjugal entre l'une de leurs filles et le fils d'une de leurs sœurs : ses deux beaux-frères réels se joignent alors à la maison de Ropetawë qu'il a entre-temps, nous allons le voir, abandonnée, tandis que leur frère aîné demeure sur place avec les fils de ses sœurs. La seconde concerne Ropetawë qui, jaloux des assiduités d'un de ses frères auprès de sa propre épouse, va habiter avec Rouwë et ses frères, qui sont à la fois ses beaux-frères classificatoires et des frères classificatoires de son épouse.

Deux fissions interviennent entre beaux-frères, classificatoires dans un cas, réels dans l'autre. Elles ont un motif identique. Quelques années après les événements précédents, la discorde s'installe entre Ropetawë et ses beaux-frères au sujet de son fils trop empressé auprès de l'une de leurs filles donnée comme épouse à un gendre recruté extérieurement. A nouveau, Ropetawë sera amené à quitter ce groupe pour s'installer seul avec femme et enfants à quelques centaines de mètres de là. De même, dans la communauté qu'a abandonnée Ropetawë, l'un des frères est amené à prendre la défense d'un gendre contre les fils de ses beaux-frères qui ont abusé de sa fille, mais cet incident conduira dans ce cas, plus complexe, à l'éclatement de la communauté en plusieurs résidences séparées. Avec l'un de ses frères, il se détache des autres corésidents et s'établit à quelque distance, ramenant son gendre près de lui en lui donnant une autre de ses filles. Il sera suivi par le plus jeune de ses beaux-frères, accompagné d'une seule de ses épouses ; son autre beau-frère s'installe lui aussi à l'écart de la maison où demeurent ses fils. Il semble que nous assistions là à un processus de fission qui appelle une recomposition ultérieure, cet exemple de conflit entre générations successives illustrant bien le constant balancement entre les valeurs consanguines et les valeurs affinales.

Vivant de préférence avec ses frères réels et parfois classificatoires, un homme, s'il s'en sépare, se tournera vers ses alliés les plus proches : ses beaux-frères réels, les frères de sa femme (*ex. 6*) ou bien les maris de ses sœurs (*ex. 5*) ou encore ses beaux-frères classificatoires (*ex. 2 et 7*). On peut donc choisir de vivre soit avec des frères ou des ascendants (réels ou classificatoires), soit avec des beaux-frères ou beaux-parents (réels ou classificatoires), soit encore avec les



Exemple 7 : fission entre germains et fusion avec des beaux-frères classificatoires.



Exemple 8 : fission entre affins classificatoires.

Exemple 9 : fission entre affins réels.

uns et les autres. On peut toujours aussi former une petite maison avec ses enfants à proximité de celle que l'on quitte (*ex. 3, 4 et 8*). Les fissions s'effectuent selon les mêmes lignes de clivage et comportent une marge importante d'initiative individuelle.

Quand les fils d'un homme sont mariés, l'unité familiale s'agrandit jusqu'à ce qu'ils soient eux-mêmes en âge de prendre des initiatives. Ils vont constituer à leur tour, à un niveau de génération inférieur, le même type de *nucleus* agnatique que formaient leur père et ses frères. L'aîné des frères devient en général le leader de ce groupe, tandis que chacun des groupes de germains issus de frères de père se développera sur ce modèle. Présentant une solidarité plus forte entre germains qu'entre frères classificatoires, si une fission n'a pas entraîné auparavant une séparation entre les frères de leur père, ce groupe pourra se séparer des autres groupes de frères quand les événements toucheront particulièrement l'un d'entre eux (mort du père, disputes, conflit matrimonial ou vol de récolte) (*ex. 2 et 5*). La fission entre germains ou entre demi-germains agnatiques s'effectue en général quand une dispute les oppose directement (*ex. 3 et 7*) ou quand un conflit intervient à un niveau de génération inférieur entre les enfants de l'un d'entre eux et les enfants de beau-frère (et de sœur) (*ex. 4 et 6*).

Quand ils sont en âge de se marier, les fils des beaux-frères, eux-mêmes beaux-frères, sont des partenaires matrimoniaux tout désignés, mais ils sont aussi rivaux de gendres recrutés extérieurement : l'harmonie entre les beaux-frères se rompt alors, un homme devant défendre celui qui a épousé sa fille si les fils de ses beaux-frères poursuivent celle-ci de leurs assiduités (*ex. 8 et 9*). Après la mort du beau-père, les intérêts propres des beaux-frères et les stratégies matrimoniales de leurs enfants font passer au second plan la solidarité affinale. Si un conflit touche l'un des beaux-frères et dérange les intérêts de l'autre, ils se sépareront (*ex. 1*).

Notons enfin que souvent les fissions concernent aussi simultanément des consanguins et des affins (*ex. 3, 4, 9*) et qu'elles peuvent séparer également les pères et les fils (*ex. 4 et 9*).

Il ressort clairement de ces exemples que fissions et fusions résultent le plus souvent de choix individuels. Consanguins comme affins²⁴ peuvent être objet de sollicitations pour cohabiter comme enjeu de conflits et de séparations. Dépendant d'un réseau de parentèle personnalisé et d'alliances négociées individuellement, la décision de l'acteur social concernant le choix de sa résidence et de ses corésidents correspond à un véritable acte politique. Cette analyse rejoint celle de certains auteurs (Rivière 1983-1984, Overing 1983-1984) qui ont qualifié ces sociétés d'« individualistes » (*individualistic*). Cependant ces choix, inscrits dans les réseaux de parentèle et d'alliance, entraînent une constante recomposition des groupes sociaux (locaux, territoriaux), le degré de recomposition variant selon l'échelle de temps où l'on se situe.

Le caractère individuel et ouvert des choix ne permet-ils pas enfin de comprendre la diversité, illustrée par certains des exemples présentés, des motifs invoqués pour les légitimer et les rationaliser ? Selon la position de chacun,

selon sa place dans le réseau de parenté et de voisinage, selon les stratégies à venir, tel ou tel des événements qui seront intervenus dans ces mouvements perpétuels de fusion et de fission seront mis en relief devant l'ethnologue qui pourra alors être tenté de les utiliser pour ses propres constructions théoriques. Le caractère labile de la mémoire historique des Yanomami n'est-il pas nécessairement inscrit dans la structure de leur société ?

Nous pouvons tirer de cette analyse deux types de conclusions, les unes concernant l'existence de lignages chez les Yanomami, les autres le statut du modèle adopté pour interpréter la nature segmentaire de leur société.

Le modèle lignager segmentaire — le « modèle africain » — n'est pas adéquat pour rendre compte de l'organisation sociale d'une société telle que la société yanomami car il y a ni lignages, ni groupes d'unifiliation, ni même d'idéologie unifiliative mobilisable en certaines circonstances, comme on l'a montré en Nouvelle-Guinée ; tout au plus constate-t-on une inflexion agnatique des groupes locaux résultant de l'importance du groupe du père et de ses fils mariés. Chaque individu, et en partie chaque groupe de germains, est inscrit dans un réseau de relations cognatiques qui lui est propre et qui est constamment manipulé et remanié par le jeu des alliances (matrimoniales, politiques et rituelles)²⁵.

Les phénomènes de fission et de fusion, qui donnent à la société yanomami son caractère segmentaire, s'organisent dans le champ de cette parenté cognatique : les relations consanguines et affinales peuvent tout aussi bien être utilisées pour constituer des solidarités qu'être causes de conflits. S'affirment dans ces conditions l'importance des choix individuels, s'appuyant sur la capacité de manipuler les relations de parenté et d'alliance, ainsi que la fonction de cette logique de codification et de gradation des conflits, fonction que l'on pourrait qualifier de structurelle : il s'agit non de sociétés « guerrières » mais de sociétés où cette logique de l'agression et de la violence organise la structure sociale et lui donne un caractère segmentaire. L'ordre segmentaire, qui ne s'inscrit dans aucune institution spécifique, est de ce fait ouvert et remodelé de génération en génération sous forme d'une recombinaison permanente de l'organisation locale et spatiale. La notion de « relativité structurelle » de la composition des groupes et des relations entre les groupes — notion importante introduite par Evans-Pritchard, estompée dans les développements ultérieurs du modèle segmentaire mais pourtant essentielle pour comprendre le type d'organisation de ces sociétés non étatiques, sans institutions supralocales — prend ici sa pleine signification²⁶.

Aussi est-il important de prendre en compte l'échelle de temps pour définir des niveaux de lecture de la structure sociale car le statut du modèle est relatif au temps que l'on choisit pour étudier la société. C'est faute d'avoir parcouru la totalité de la dimension temporelle que l'on peut penser légitime l'application

d'un modèle lignager et segmentaire, et tenter d'interpréter la guerre comme un effet de cet ordre segmentaire.

Dans un temps court, celui de l'événement²⁷, ce sont les décisions et les choix individuels, la manipulation des alliances et des conflits qui sont opératoires pour définir la structure du groupe local. Des enchaînements d'événements menant à l'alliance ou à la rupture définissent les relations qu'entretiennent les communautés.

La logique des fissions, des déplacements et de la recomposition des groupes s'inscrit dans un temps moyen qui est aussi celui du règlement des conflits. La permanence de certains rapports sociaux contribue à structurer l'ordre social ; ainsi la stabilité relative du rapport entre le père et les fils mariés peut entraîner une inflexion agnatique²⁸.

C'est dans le temps long que s'est effectuée l'expansion caractéristique de la société yanomami, résultat de la perpétuelle mise à distance de nouvelles communautés ; les groupes se mettent en place en tant qu'unités discrètes et on peut lire cette société selon un modèle fondé sur la proximité et la distance, sur l'alliance et l'hostilité : la distance entre les maisons résulte des conflits et des guerres passés. C'est à ce dernier niveau que se situe essentiellement Chagnon pour reconstruire les relations généalogiques entre les communautés et définir une structure sociale lignagère et segmentaire. Certes, il souligne les particularités de cette structure²⁹, mais à ses yeux la fission, les conflits et la guerre s'y inscrivent comme une conséquence de l'état d'équilibre et d'opposition des segments, cet état d'hostilité généralisée (*Warre*, mot emprunté à Hobbes) par lequel Sahlins (1968) caractérisait la société tribale.

J'ai tenté au contraire de souligner que l'agressivité et la guerre avaient une fonction structurelle. Elles organisent le modèle segmentaire en termes de proximité/distance, à la fois sociale et spatiale, et contribuent de manière décisive à la définition des groupes discrets. Il ne s'agit pas seulement d'une autre approche, qui pourrait converger à terme, d'un même phénomène mais de divergences théoriques quant à la nature des groupes sociaux. Le modèle lignager et segmentaire, dans les développements qui ont suivi les analyses d'Evans-Pritchard, impliquait une théorie des groupes sociaux qui a conduit à faire de la guerre et des conflits des facteurs contribuant certes à l'évolution de la structure segmentaire, mais eux-mêmes déterminés par l'existence de groupes constitués comme des personnes collectives (*corporate groups*), ce caractère étant attribué en priorité aux groupes d'unifiliation. L'observation sur le terrain met en évidence non pas des lignages mais la concrétion, au sein de réseaux de parenté cognatiques, de groupes qui se font et se défont en fonction de décisions largement individuelles. Les conflits et les guerres deviennent un facteur déterminant de la structure sociale à laquelle ils confèrent son caractère remarquable de flexibilité et de fluidité.

NOTES

1. Les travaux de M. VERDON (1982), I. KARP & K. MAYNARD (1983) et de R. KELLY (1985), après d'autres qui s'interrogeaient sur les différences observables entre les Nuer et les Dinka, déplacent en ce sens l'analyse.
2. Le terme Yanomami est employé ici dans un sens générique pour désigner l'ensemble de cette société, conformément à l'usage le plus répandu tant au Venezuela qu'au Brésil ; il est l'équivalent des termes Yanoama ou Yanomama que l'on rencontre dans la littérature anthropologique. Différents sous-groupes linguistiques sont distingués (MIGLIAZZA 1972), principalement les Yanam, Shiriana ou Ninam situés au nord-est du territoire, les Sanema, Sanima ou Sanumá établis au nord et au nord-ouest, les Yanowami ou Yanomami (Yanomamö, conformément à la transcription phonétique nord-américaine) s'étendant à l'ouest et au sud, enfin les Yanomam occupant la portion sud-est et est.
 Mes recherches de terrain ont été conduites au Venezuela parmi les Yanomami du Territoire fédéral d'Amazonie au cours de plusieurs séjours effectués entre 1975 et 1986 : tout d'abord dans les sources de l'Orénoque (d'août 1975 à janvier 1976), puis dans les hautes terres de la Sierra Parima (de mars 1980 à août 1982 et de juin à août 1986) d'où proviennent les données traitées ici. Je remercie particulièrement les divers organismes comme le CNRS, le CORDIplan, le ministère des Universités et la Fondation Fyssen qui les ont rendues possibles grâce à leur appui financier, ainsi que le ministère de l'Éducation vénézuélien et la DAI, l'Universidad central de Venezuela et l'EHESS pour leur soutien institutionnel.
3. La remarquable expansion démographique et territoriale des Yanomami, dont on a pu retracer les étapes depuis le siècle dernier, est aujourd'hui particulièrement menacée. N. CHAGNON souligne dès 1975 (pp. 107 ; voir aussi 1979a : 93) que cette expansion n'est pas uniforme dans toutes les régions ; le modèle démographique et social originel est aussi modifié par des influences extérieures : introduction des maladies et installation auprès des Blancs pour se procurer des biens manufacturés (CHAGNON 1979a : 123 ; CHAGNON & MELANCON 1983). Comme le montre bien J. LIZOT (1984 : 27-32), dans le cas des « Yanomami centraux » la croissance démographique cesse après 1950 lorsqu'une partie d'entre eux entre en contact régulier avec des membres de la société nationale ; les nouvelles affections — rougeole, grippe, paludisme (*Plasmodium falciparum*), hépatite — pèsent lourdement dans la balance démographique durant les décennies suivantes : conséquence du choc épidémiologique, de 1950 à 1980 les Yanomami centraux perdent 26 % de leur effectif. Néanmoins, il constate que l'expansion territoriale se poursuit encore pendant un certain temps, les scissions et les fusions, les changements de site et la guerre continuant d'obéir au modèle antérieur (*ibid.*). Indiquons que les dernières informations sanitaires concernant cette région révèlent une croissance alarmante des décès occasionnés par le paludisme. Dans la Sierra Parima, région mieux préservée des conséquences du paludisme, la croissance démographique s'est poursuivie jusqu'à nos jours et malgré les nouvelles données introduites par la présence, plus récente et limitée, d'étrangers, le modèle général de fission-fusion, de séparation et d'éloignement se perpétue. Dans la portion du territoire où demeurent encore des possibilités d'extension, dans la région sud et sud-est particulièrement, la situation yanomami est au demeurant mal connue.
4. Une première version de ce texte a été rédigée en mai-juin 1987 et une version abrégée en a été présentée au colloque Anthropologie sociale et ethnologie de la France organisé au Musée national des Arts et Traditions populaires en novembre 1987. Je remercie toutes les personnes qui ont commenté et critiqué les versions précédentes de cet article, tout spécialement Audrey Butt-Colson, Simone Dreyfus-Gamelon, Jean Pouillon et Peter Rivière.
5. EVANS-PRITCHARD 1940 ; FORTES & EVANS-PRITCHARD 1940.
6. Sans pouvoir développer davantage ce point j'introduirai simplement ici une hypothèse. Les différences observées entre différents sous-groupes me semblent en effet beaucoup plus relever d'un système de transformations d'une structure commune, de type dravidien — transformations induites par l'histoire, politique et démographique, des groupes et dont peuvent jouer les Indiens eux-mêmes en redéfinissant conjonctuellement les conditions de fonctionnement de la structure — que de structures de nature différente. Le développement plus ou moins élaboré de la catégorie cognitive de filiation apparaît alors, ainsi que l'avait souligné L. Dumont, comme un effet possible du jeu de la règle dravidienne d'alliance de mariage, susceptible de créer les conditions d'une organisation unilinéaire de la filiation.
7. J'ai présenté des premières conclusions sur ce sujet dans mes Rapports de recherche 1983 et 1984 (ms. multigr.).

8. Les communautés sont groupées par trois ou quatre dans la région située au centre du territoire Yanomami où je travaille ; rares sont les communautés vivant de manière isolée.
9. Ces distinctions prennent sens en référence à la terminologie de parenté dont je ne peux exposer ici les règles constitutives. Ce thème a été présenté par ailleurs au séminaire de S. Dreyfus-Gamelon (EHESS, avril 1987 et février 1988).
10. Ces termes ne sont pas des concepts indigènes qui organiseraient systématiquement l'univers social mais des termes classificatoires au caractère relatif et contextuel, employés pour désigner des relations en fonction d'un référent qui peut être implicite ou explicite. D'autres termes peuvent encore être utilisés pour signifier l'ordre des distances spatiales. J'ai traduit en d'autres occasions (cf. notamment ALÈS 1984) ces notions indigènes par celles d'« ici », « là », « là-bas », « ailleurs » pour exprimer ce modèle d'altérité croissante et souligner la corrélation entre les catégories sociales et les catégories spatiales. Voir aussi B. ALBERT (1985) qui présente dans une analyse de l'espace politique chez les Yanomami des catégories sociales d'un même ordre.
11. L'ordre de distance moyen entre deux groupes locaux n'est pas homogène d'un point à un autre du territoire comme le montre bien R. HAMES (1983 : 420). Les distances sont généralement plus importantes en plaine que dans les montagnes où le relief offre d'autres types de barrières. J'utilise donc ici le critère indigène pour mesurer l'espacement entre deux points ; la distance est estimée en journées de marche à un rythme soutenu, comme lorsque des adultes effectuent une visite dans une communauté. Le nombre de journées pour accomplir une même distance peut être multiplié par trois lorsque les Yanomami se déplacent en groupes familiaux ; la présence des enfants les contraints à faire des arrêts fréquents et ils campent alors en forêt, menant quotidiennement des activités de subsistance.
12. A travers différents travaux, K. Taylor corrobore les analyses d'A. Ramos sur l'existence des unités et sous-unités sociales sanumá — *sibs*, lignages/*nuclei* agnatiques — et met en évidence une classification implicite (« para-totémique ») qui s'affirme dans les variations d'âge lors de la première participation aux activités politiques ou rituelles (TAYLOR 1977) et dans l'application des prohibitions alimentaires au sein des classes d'âge (TAYLOR 1979), variations par lesquelles les lignages différent ou sont distingués les uns des autres.
13. Les analyses de L. Dumont (1957) sur les systèmes dravidiens de l'Inde du Sud montrent que s'ils peuvent fonctionner associés à une organisation lignagère (patri- ou matrilinéaire), celle-ci n'intervient pas dans la définition d'un système des règles d'alliance. Les travaux de J. Overing Kaplan (1972, 1973, 1975) sur les Piaroa soulignent la coexistence de règles prescriptives et d'une organisation cognatique des groupes locaux de parenté.
14. Précisons que le terme *mashi* n'est pas central dans la description que N. CHAGNON (1968a : 54-81) donne des lignages et qu'il ne fait pas l'objet d'un long développement : les lignages sont appelés *mashi* par les Yanomami mais ne portent pas de nom spécifique ; en note le terme *mashi* est défini par « espèces », « groupe », « ensemble de choses similaires », et dans le champ de la parenté par « groupe de gens auxquels on est relié par les hommes », c'est-à-dire « les parents patrilinéaires » (*ibid.* : 61). (Nous reviendrons plus loin sur l'usage collatéral du terme et sur son application bilatérale.) Dans un texte ultérieur (1979b : 385), Chagnon confirme que les lignages ne sont pas nommés, mais les termes *mashi*, *nodiwä* et *shee*, désignant les descendants et les parents agnatiques, témoignent de leur existence. En fait ces termes ne peuvent être considérés comme des termes propres à la parenté agnatique. *Notiwë* (*nodiwä*) signifie littéralement « suivant », connotant l'idée de postériorité (« venir après ») ; il peut se traduire dans ce contexte par « descendant ». S'il indique bien l'idée de filiation, rien n'autorise cependant à le réduire à une traduction recouvrant spécifiquement le concept d'unilinéarité, et moins encore de patrilinéarité. Il en est de même pour *shee* qui, s'il correspond bien au terme *shāhe* rencontré parmi les Yanomami de la Parima, pourrait être traduit de manière générale par « substance corporelle » et, dans ce contexte, pourrait davantage renvoyer à l'idée de filiation « biologique » et aux représentations de la conception. Il s'agirait à nouveau d'une manière d'indiquer la descendance, sans que l'on puisse pour autant déduire de ce terme une organisation de type unilinéaire.
15. J. Lizot fait bien remarquer la fragilité des données sur ce point et s'interroge sur la pertinence de cette notion, soulignant l'affaiblissement des croyances concernant les *noreshi*. Selon mes propres données, si les *noreshi* (ou *norami*) correspondent bien à une filiation sexuelle, les hommes descendant des hommes et les femmes descendant des femmes, ils ne sont pas transmis formellement selon le principe d'une filiation parallèle : un Ego masculin peut par exemple avoir ou non le même *noreshi* que son père ou ses germains. Par ailleurs, les femmes ne changent pas de *noreshi* lorsqu'elles changent de communauté : réagissant à l'identique ceux-ci se déplacent, comme ceux des hommes lorsqu'ils changent de lieu. Loin de représenter des classes matrimoniales exogames, les *noreshi* ne sont pas formellement connus ; ils correspondent davantage, d'un point de vue indivi-

- duel, à une représentation de l'existence biologique des êtres humains dans l'univers (traduisant le sexe, les caractères physiques et la personnalité, le destin individuel) et, d'un point de vue collectif, à la représentation de l'existence des groupes sociaux yanomami dans l'espace (qui pourrait être interprétée comme un niveau inclusif supérieur, la représentation « tribale » que les Yanomami ont d'eux-mêmes).
16. Considérant d'un côté que le lignage est un *corporate group* et soulignant de l'autre la faiblesse de l'idéologie et des solidarités agnatiques, la position de N. Chagnon n'est contradictoire qu'en apparence. Dans des articles ultérieurs, il développe l'idée que les lignages interviennent essentiellement dans la sphère de la régulation des mariages (1979b : 384) et fonctionnent au seul niveau résidentiel (*local*) comme de véritables « coalitions » afin d'obtenir une efficacité maximum dans la « compétition » pour l'acquisition d'épouses (1979a : 89). Il distingue à nouveau clairement cette organisation lignagère de celle des sociétés africaines (1979b : 385). C'est cette même compétition cependant qui réduit les solidarités agnatiques, entraîne la fission des communautés les plus importantes (1979a : 107-110) et favorise le déclin de l'idéologie agnatique quand des segments lignagers installés dans des villages différents mènent des stratégies matrimoniales divergentes. Comme J. Lizot (1977 : 60) en fait justement la remarque, le règlement des mariages des femmes n'incombe pas au collectif lignager. En effet, le choix du conjoint est une prérogative masculine strictement individuelle ; il dépend avant tout de l'homme concerné et de l'accord de son beau-père (lequel, au sens dravidien du terme, fait partie de la catégorie des affins dont il peut obtenir une femme). On ne peut dire sans autres nuances que les mariages sont des agréments entre des individus (*old men, marriages-arrangers*) représentant leurs frères ou leurs fils (CHAGNON 1979a : 116) ; les unions matrimoniales sont en général négociées par l'intéressé lui-même et par les parents de l'épouse.
 17. C'est un problème qu'ont rencontré et tenté de résoudre les anthropologues africanistes en introduisant des concepts tel celui de « filiation complémentaire » qui permettrait de perpétuer le primat du principe unilinéaire (FORTES 1953).
 18. Les recherches sur les Yanomami ont soulevé le problème de l'existence de lignages. Cette même question — avec des réserves identiques — a déjà été posée à propos d'autres sociétés amazoniennes. Ainsi J. OVERING KAPLAN (1973) insiste sur l'importance de l'alliance comme élément de structuration et de reproduction des groupes de parenté piaroa et fait un rapprochement avec le cas yanomami, notant, en se fondant sur la description qu'en fait Chagnon, la faiblesse de l'argumentation concernant l'existence de lignages dans cette société. J. SHAPIRO (1972) critique l'emploi fait par Chagnon de catégories telle celle de *local descent group* ; généralisant ces critiques à l'usage de concepts tels que *lineage, descent, local descent group, unilineality*, elle ouvre un débat dans la revue *Man* (Shapiro 1974, 1975 ; Taylor & Ramos 1975 ; Lizot 1975) que prolongeront les contributions de J. Lizot (1977) et d'A. Ramos et B. Albert (1977, appréciant notamment le poids respectif de la consanguinité et de l'affinité dans la structure sociale et mettant en évidence les différences rencontrées d'un point à un autre du territoire. Ainsi A. Ramos met l'accent sur la patrilinéarité, accompagnée d'uxorilocalité chez les Sanumá, J. Lizot sur la patrilinéarité et les antagonismes affinaux chez les Yanomami et, à l'inverse, B. Albert sur l'absence de groupes unilinéaires et le primat des solidarités affinales chez les Yanomami. Sur cette question, voir aussi B. ALBERT (1985). D'autres auteurs s'interrogent encore sur ces divergences (ARHEM 1981 ; RIVIÈRE 1984 ; et HORN-BORG 1988).
 19. A. KUPER (1982), présentant un bilan détaillé de l'évolution de ce concept de lignage, en suggère, pour conclure, l'abandon.
 20. Les noms des communautés sont généralement composés à partir des noms de lieux (ex. : **Wainamatheri** : ceux qui habitent à **Wainama**). Pour rendre la lecture du texte plus aisée, les noms de lieux et de communautés sont en caractères gras ; pour des raisons déontologiques — afin de respecter l'interdit pesant sur les noms —, et comme le font les Yanomami eux-mêmes, les noms des personnes ont été transformés.
 21. Dans cet exemple comme dans ceux qui suivent, les données ont été simplifiées pour mettre en évidence les seuls mécanismes de fission et de fusion que nous voulions expliciter. La réalité est généralement bien plus complexe encore et la description complète de la constitution et de l'évolution des groupes locaux déborderait du cadre de cet article.
 22. Cette communauté a aussi abrité une sœur et ses fils qui bien après le divorce de leur mère ont rejoint leur père dans une autre communauté. Il s'agit de Rouwë et de ses frères que nous retrouverons dans les exemples suivants. Seul l'un d'eux séjournera encore quelque temps dans cette communauté pour accomplir son service marital.
 23. Celle-ci est la communauté de **Niyayopë** évoquée dans l'exemple 1.
 24. Il s'agit naturellement d'une distinction effectuée dans le cadre d'une terminologie de type dravidien.

25. Ces réseaux de parenté cognatique ne s'organisent pas sous forme de groupes de filiation cognatique, tels qu'on peut par exemple les observer en Océanie ou à Madagascar, qui définiraient, tout en maintenant une certaine marge de manipulation et de choix, l'affiliation en fonction de critères fonciers, rituels et politiques.
26. Nous rejoignons sur ce point quelques-unes des conclusions d'A. BUTT-COLSON (1983-1984) qui propose la notion de « système segmentaire cognatique », en précisant qu'il s'agit là non de groupes de filiation cognatique mais de réseaux de parenté.
27. Auquel l'anthropologue s'intéresse rarement en tant que tel, sinon pour illustrer le jeu des structures, alors que le rapport entre événement et structure est souvent infiniment plus complexe.
28. Cette inflexion agnatique, dont tient compte N. Chagnon et à laquelle se réfère J. Lizot en assimilant le terme *mashi* aux parents parallèles patrilatéraux pour fonder un concept de lignage, s'observe aux différents niveaux de la société. Elle est inscrite dans la composition des maisons ainsi que dans la préférence pour une résidence postmaritale virilocale. Elle se retrouve dans la classification des individus selon les noms de résidence attachés à leurs ascendants — ce qui pourrait correspondre aux noms que portent les *sibs* relevés par A. Ramos. Cette inflexion ne prend pas cependant le caractère systématique qui autoriserait à parler d'une idéologie ou d'une catégorie agnatique permettant d'appréhender la réalité sociale et d'organiser les groupes sociaux et les relations qu'ils entretiennent.
29. Les règles d'opposition complémentaire des segments ne jouent pas à tous les niveaux de l'organisation sociale mais seulement au niveau du groupe local où s'opposent, et éventuellement fissionnent, les lignages rassemblés par les nécessités de l'alliance.

RÉFÉRENCES CITÉES

- ALBERT, B.
 1977 « The Yanomam », in A. RAMOS & B. ALBERT, « Yanoama Descent and Affinity : The Sanúma/Yanomam Contrasts », *Actes du XLII^e Congrès international des Américanistes*, II, section B. Paris, Musée de l'Homme, Société des Américanistes : 71-90.
 1985 *Temps du sang, temps des cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Thèse de doctorat, Université de Paris X.
- ALÈS, C.
 1984 « Violence et ordre social dans une société amazonienne. Les Yanomami du Venezuela », *Études rurales* 95-96 : 89-114.
- ARHEM, K.
 1981 *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North Western Amazon*. Stockholm, Liber Tryck, Uppsala (« Studies in Cultural Anthropology » 4).
- BARNES, J. A.
 1962 « African Models in the New Guinea Highlands », *Man* 52 : 5-9.
- BARTH, F.
 1959 « Segmentary Opposition and Theory of Games : A Study of Pathan Organization », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 80 : 5-22.
- BUTT-COLSON, A. & D. HEINEN, eds.
 1983-1984 *Anthropologica. Themes in Political Organization : The Caribs and Their Neighbours* 59-62.
- CHAGNON, N. A.
 1968a *Yanomamo : The Fierce People*. New York, Holt, Rinehard & Winston.
 1968b « Yanomamö Social Organization and Warfare », in M. FRIED, M. HARRIS & R. MURPHY, eds., *War : The Anthropology of Armed Conflict and Agression*. New York, The Natural History Press : 109-159.
 1974 *Studying the Yanomamö*. New York, Holt, Rinehard & Winston.

- 1975 « Genealogy, Solidarity, and Relatedness : Limits to Local Group Size and Patterns of Fissioning in an Expanding Population », Washington. American Association of Physical Anthropology (« Yearbook of Physical Anthropology » 19) : 95-110.
- 1979a « Mate Competition, Favoring Close Kin, and Village Fissioning among the Yanomamö Indians », in N. A. CHAGNON & W. IRONS, eds., *Evolutionary Biology and Human Social Behavior. An Anthropological Perspective*. North Scituate, Mass., Duxbury Press : 86-132.
- 1979b « Is Reproductive Success Equal in Egalitarian Societies ? », in N. A. CHAGNON & W. IRONS, eds., *Evolutionary Biology and Human Social Behavior. An Anthropological Perspective*. North Scituate, Mass., Duxbury Press : 374-401.
- CHAGNON, N. A. & T. F. MELANCON
1983 « Epidemics in a Tribal Population », in « The Impact of Contact : Two Case Studies », Cambridge, Mass., *Cultural Survival* 11 et Bennington College, VT, *Working Papers on South American Indians* 6 : 53-78.
- DUMONT, L.
1957 *Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship*. London, Royal Anthropological Institute (« Occasional Papers of the Royal Anthropological Institute » 2).
1973 *Introduction à deux théories en anthropologie sociale*, Paris, Mouton.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.
1968 *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*. Traduit de l'anglais par Louis Evrard. Paris, Gallimard, 1968 (« Bibliothèque des Sciences humaines »). (Éd. orig. *The Nuer*. Oxford, Clarendon Press.)
- FORTES, M.
1953 « The Structure of Unilineal Descent Groups », *American Anthropologist* 57 : 17-41.
- FORTES, M. & E. E. EVANS-PRITCHARD
1940 *African Political Systems*. London, Oxford University Press.
- HAMES, R. B.
1983 « The Settlement Pattern of a Yanomamö Population Bloc : a Behavioral Ecological Interpretation », in R. B. HAMES & W. T. VICKERS, eds., *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York, Academic Press : 393-427.
- HOLY, L., ed.
1979 *Segmentary Lineage Systems Reconsidered* (« The Queens University Papers in Social Anthropology » 4).
- HORNBERG, A.
1988 *Dualism and Hierarchy in Lowland South America. Trajectories of Indigenous Social Organization*. Stockholm (« Uppsala Studies in Cultural Anthropology » 9).
- HUGH-JONES, C.
1979 *From the Milk River : Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, S.
1979 *The Palm and the Pleiades : Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KARP, I. & K. MAYNARD
1983 « Reading the Nuer », *Current Anthropology* 24 (4) : 481-503.
- KELLY, R. C.
1985 *The Nuer Conquest. The Structure and Development of an Expansionist System*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- KEESING R.
1970 « Shrines, Ancestors and Cognatic Descent : The Kwaio and Tallensi », *American Anthropologist* 72 (4) : 755-775.
- KUPER, A.
1982 « Lineage Theory : A Critical Retrospect », *Annual Review of Anthropology* 11 : 71-95.

LEACH, I.

- 1968 *Political Systems of Highland Burma : A Study of Kachin Social Structure*. Boston, Beacon Press. (1^{re} éd. 1954.)

LIZOT, J.

- 1975 « Alliance and Descent : Some Amazonian Contrasts », *Man* 10 (4) : 625.
 1977 « Descendance et affinité chez les Yanomami : antinomie et complémentarité », *Actes du XLII^e Congrès international des Américanistes*, II, Section B. Paris, Musée de l'Homme, Société des Américanistes : 55-70.
 1984 « Histoire, organisation et évolution du peuplement Yanomami », *L'Homme* XXIV (2) : 5-40.

MAYBERRY-LEWIS, D. ed.

- 1979 *Dialectical Societies : The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

MIGLIAZZA, E.

- 1972 *Yanomama Grammar and Intelligibility*, Ph. D. Dissertation, Indiana University.

OVERING KAPLAN, J.

- 1972 « Cognation, Endogamy and Teknonymy : The Piaroa Example », *Southwestern Journal of Anthropology* 28 : 282-297.
 1973 « Endogamy and the Marriage Alliance : A Note on Continuity in Kindred-based Groups », *Man* 8 (4) : 555-570.
 1975 *The Piaroa. A Study in Kinship and Marriage*. Oxford, Clarendon Press.
 1981 « Review article : Amazonian Anthropology », *Journal of American Studies* 13 (1) : 151-164.
 1983-1984 « Elementary Structures of Reciprocity : A Comparative Note on Guaianese, Central Brazilian and North-West Amazon Socio-political Thought », in A. BUTT-COLSON & D. HEINEN, eds., *Anthropologica. Themes in Political Organization : The Caribs and Their Neighbours* 59-62 : 331-348.

RAMOS, A.

- 1972 *The Social System of the Sanumá of Northern Brazil*. Ph. D. Dissertation. Madison, Wisconsin.
 1977 « The Sanumá », in A. RAMOS & B. ALBERT, « Yanoama Descent and Affinity : The Sanumá / Yanomam Contrasts », *Actes du XLII^e Congrès international des Américanistes*, II, section B. Paris, Musée de l'Homme, Société des Américanistes : 71-90.

RAMOS, A. & B. ALBERT

- 1977 « Yanoama Descent and Affinity : The Sanumá / Yanomam Contrasts », *Actes du XLII^e Congrès international des Américanistes*, II, section B. Paris, Musée de l'Homme, Société des Américanistes : 71-90.

RIVERS, W. H. R.

- 1924 *Social Organization*. London, Kegan, Trench & Trubner.

RIVIÈRE, P.

- 1983-1984 « Aspects of Carib Political Economy », in A. BUTT-COLSON & D. HEINEN eds., *Anthropologica. Themes in Political Organization : The Caribs and their Neighbours* 59-62 : 349-358.
 1984 *Individual and Society in Guiana : A Comparative Study of Amerindian Social Organization*. New York, Cambridge University Press.

SALHINS, M.

- 1961 *The Segmentary Lineage System Reconsidered*. (« The Queen's Papers in Social Anthropology » 4).
 1965 « On the Ideology and Composition of Descent Groups », *Man* 65 : 168-171.
 1968 *Tribesmen*. Englewood Cliffs, Prentice Hall.

SHAPIRO, J.

- 1972 « Sex Roles and Social Structure Among the Yanomama Indians of Northern Brazil », Ph. D. Dissertation: New York, Columbia University.
 1974 « Alliance and Descent : Some Amazonian Contrasts », *Man* 9 (2) : 305-306.

- 1975 « Alliance and Descent : Some Amazonian Contrasts », *Man* 10 (4) : 625-626.
- SCHEFFLER, H. W.
1966 « Ancestor Worship in Anthropology : or, Observations on Descent and Descent Groups », *Current Anthropology* 7-5 : 541-551.
- TAYLOR, K.
1977 « Raiding, Dueling and Descent Among the Sanumá », *Actes du XLII^e Congrès international des Américanistes*, II, section B. Paris, Musée de l'Homme, Société des Américanistes : 91-104.
1979 « Sanumá Food Prohibitions and para-Totemic Classification », *Antropologica* 51 : 63-92.
- TAYLOR, K. & A. AMOS
1975 « Alliance and Descent : Some Amazonian Contrasts », *Man* 10 (1) : 128-130.
- VERDON, M.
1982 « Where Have All Their Lineage Gone ? Cattle and Descent Among the Nuer », *American Anthropologist* 3 : 556-579.