



HAL
open science

L'Aigle et le chien sylvestre. La distinction de sexe dans les rites et la parenté yanomami

Catherine Alès

► **To cite this version:**

Catherine Alès. L'Aigle et le chien sylvestre. La distinction de sexe dans les rites et la parenté yanomami. Catherine Alès & Cécile Barraud (dir.). Sexe relatif ou sexe absolu? La distinction de sexe dans les sociétés, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp.157-200, 2001. halshs-02549930

HAL Id: halshs-02549930

<https://shs.hal.science/halshs-02549930>

Submitted on 21 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.

Chapitre 3

L'AIGLE ET LE CHIEN SYLVESTRE. LA DISTINCTION DE SEXE DANS LES RITES ET LA PARENTÉ YANOMAMI

Catherine Alès

Selon une théorie yanomami, chaque être humain est le « reflet » d'un animal vivant, appelé *norami* ou *noreshi*, qui habite dans une région fort éloignée et, de surcroît, inconnue de son *alter ego*. Ils ont des vies identiques et l'un ne peut vivre sans l'autre. Si l'un est, par exemple, blessé ou malade, l'autre subit – à distance – les mêmes déboires. Agissant par similitude, chacun constitue un véritable double de l'autre. La relation qui les unit s'éclaire dès lors que l'on comprend que le *norami* ou analogon animal incarne le *pufi*, le « principe de vie et de pensée » de l'individu auquel il correspond.

Peu d'espèces animales représentent les femmes ; celles-ci sont le plus fréquemment associées au chien sylvestre dont la grande beauté, l'habileté particulière à la pêche et la forte agressivité dans la défense de la progéniture répondent spécifiquement aux qualités prêtées au genre féminin. Les hommes, pour la plupart, pensent qu'ils sont des aigles, êtres invincibles dans les airs, ou bien encore des jaguars ou des coatis s'ils sont combattifs, des singes-araignées s'ils ont de longs bras... La diversité des caractères individuels est ainsi réduite à quelques catégories dont le monde animal fournit le support. Ces portraits types rendent également compte de la différence de sexe. Les femmes et les hommes ont souvent, respectivement, le même analogon que leur mère et leur père, mais ce n'est pas toujours le cas. Le sexe et le caractère personnel sont les critères qui priment pour présumer de l'analogon particulier d'une personne. Dans le cadre de cette conception, les grandes lignes de la vie des hommes et des femmes se reproduisent donc suivant un mode d'affiliation sexuelle et se perpétuent à l'identique.

La distinction de sexe découpe ainsi le genre humain en deux classes autonomes, irréductibles l'une à l'autre, celle des hommes et celle des femmes. Sur la base de cette dichotomie fondamentale va se construire la

distinction sociale des sexes. Comme l'a montré une étude précédente (Alès 1998), l'analyse des représentations associées à la fécondité, aux substances, au double-animal et au principe de vie et de pensée (*pufi*) dévoile que cette distinction de sexe s'articule autour d'asymétries déterminant le caractère différencié des destins des femmes et des hommes. Il ressort également que la prévalence masculine dans la société s'élabore sur certaines de ces asymétries. L'opération logique de disjonction des sexes apparaît alors comme première par rapport à leur hiérarchisation. Cependant, si les Yanomami considèrent qu'il existe des rôles et des qualités spécifiquement masculins et d'autres spécifiquement féminins, l'examen révèle que des femmes jouent parfois un rôle ou font preuve d'une qualité attribués en général aux hommes et inversement. Ceci souligne que la distribution des rôles ou des qualités ne peut être réduite à la seule opposition homme/femme car d'autres critères sont à l'œuvre. La distinction de sexe dans le domaine des rôles sociaux, politiques et économiques se combine avec les critères d'âge et de génération tout comme elle le fait dans un vocabulaire de parenté. Quel que soit leur sexe, les personnes ne peuvent être considérées comme figées dans une position unique et définitive, celle-ci évolue tout au long de leur cycle de vie en fonction des relations de parenté et d'alliance entretenues entre les individus, des situations sociales et des capacités de chacun. Sous cet angle d'analyse, la simplicité de l'énoncé, fréquemment employé, opposant « hommes audacieux » à « femmes réservées » cache en réalité des figures plus complexes. Dépasser ce « discours-écran » (Alès 2001) que la société tient sur elle-même implique donc que l'on prenne en compte l'intégralité des qualités et des positions occupées au cours de leur vie par les individus selon leur sexe et selon leur âge (Alès 1995). Au-delà, cela permet d'analyser que l'ensemble ainsi composé correspond à une « complétude » organique dont les termes sont interdépendants, qui « met l'accent sur une mutualité... progressive entre des fonctions et parties diversifiées dans un entier dont les frontières sont ouvertes et fluctuantes » (Erikson 1964 : 92, cité dans Dumont [1983] 1991 : 280-281).

Dans ce texte, nous proposons d'appréhender la problématique de la distinction de sexe dans la société yanomami en adoptant l'optique, non des représentations ou des rôles sociopolitiques et techno-économiques des individus selon leur genre, mais celle des catégories de sexe à l'œuvre dans divers systèmes de représentation, comme la parenté ou les rituels. On souhaite ainsi s'extraire d'une lecture *a priori* binaire, tenant pour acquise ou permanente la distinction homme-femme et omettant les autres relations possibles jouant sur l'identité et la différence de sexe, pour considérer la manière dont la société elle-même conçoit cette distinction. On s'éloigne ici des études sur le genre (*gender studies*) pour se concentrer

sur l'analyse des catégories de distinction de sexe. La question qui se pose est de savoir si ces dernières sont porteuses de codes implicites. Dans ce cas, quel est le sens de ces codes ? La méthode utilisée consistera dans un premier temps à repérer les structures globales des catégories de sexe au sein des nomenclatures de parenté et des rites. Dans un second, on les comparera afin de tirer les enseignements que ce nouvel éclairage dispense sur la société dans son ensemble.

LA DISTINCTION DE SEXE DANS LA NOMENCLATURE DE PARENTÉ

Dans la langue yanomami elle-même, les sexes ne sont pas fortement distingués ; aussi le vocabulaire de parenté joue-t-il un rôle capital en ce domaine. En outre, l'énonciation des noms personnels est soumise à un puissant interdit et les termes de parenté s'utilisent en permanence pour s'adresser aux personnes et les désigner.

La nomenclature de parenté yanomami est de type dravidien. Autrement dit, elle s'exerce sur une parentèle, définie à partir d'un Ego, dont elle divise les trois générations centrales en deux classes, affins et consanguins. À la génération des parents, tous les individus se distribuent en « pères » et « mères », « beaux-pères » et « belles-mères ». À sa génération, Ego a des « frères » et « sœurs », qu'il distingue entre aînés et cadets, et des « épouses » et des « beaux-frères » s'il est un homme, des « époux » et des « belles-sœurs » s'il est une femme. Enfin, à la génération des enfants, Ego connaît des « fils » et des « filles », des « gendres » et des « brus ». Aux générations alternes, par contre, la bipartition est absente. Au niveau supérieur, Ego ne possède que des « grands-pères » et des « grand-mères », au niveau inférieur, que des « petits-enfants ». Tout individu en relation avec Ego, dans et hors l'univers de la parenté, y compris les étrangers, s'inscrit nécessairement dans cette classification.

Par rapport aux hommes et aux femmes, le vocabulaire de parenté présente une grande symétrie. Les termes propres à un lexique féminin ou masculin sont peu nombreux et généralement symétriques.

**Terminologie de référence et d'adresse
pour un Ego féminin et un Ego masculin***

| Consanguins Homme / Femme | | Affins Homme / Femme | |
|---|---|--|--|
| G-2, G-3 aiwë / amiwë aiwë / amiwë | | | |
| G-1 fayë / nayë fape / nape | | shoayë / yesiyë shoape / yape | |
| G0+ aiwë / amiyë aiwë / amiyë | | feārōyë (F) / suwëpiyë (H) feārōyë (F) / suwëpiyë (H) | |
| Ego | | heriyë (H) / natofiyë (F) shoriwë (H) / amawë (F) shorivë (H) / amawë (F) ote (F) | |
| G0- | uwāsimi yaïyë (3) | | |
| | feëshëyë feparayë uwāsimi yaïyë (3) feëshëyë, feparayë (7) | | |
| G+1 ihiruyë / thëëyë uwāsimi pusiwë / shëëtëmi (5) uwāsimi (4) pusiwë / shëëtëmi (5) ihiruyë / thëëyë (5) | | fekamayë / thathëyë uwāsimi (1) pusiwë / shëëtëmi (2) fekamayë / thathëyë (8) | |
| G+2, G+3 feëshëyë, feparayë (6) uwāsimi, yaïyë uwāsimi | | | |

* Vocabulaire yanowamĩ relevé dans la Sierra Parima centrale

En italique : terme d'adresse ; (F) : femme parlant ; (H) : homme parlant ; centré : terme employé pour les deux sexes.

(1) gendres et brus au 1^{er} degré ;

(2) gendres et brus au 2^e degré ;

(3) terme de sexe indéterminé pour les vrais germains et de sexe relatif de sexe différent à partir du 1^{er} degré. En adresse, ne s'emploie que pour des germains indirects ;

(4) fils et filles directs et indirects au 1^{er} degré ;

(5) fils et filles indirects à partir du 2^e degré ;

(6) Ces termes peuvent s'employer pour des petits-fils indirects éloignés ;

(7) germains cadets éloignés à partir du 2^e degré ;

(8) gendres et brus à partir du 2^e degré.

Les distinctions de sexe absolu et de sexe indéterminé

En référence, la catégorie de sexe absolu (SA)¹ est massivement présente à toutes les générations. Toutefois, elle n'est le propre que des générations supérieures car des termes de sexe indéterminé (SI) apparaissent conjointement aux générations inférieures : aux générations d'Ego et alterne inférieure, *uwāsimi* et *yaiyě* désignent les germains cadets, directs ou indirects²,

1. Un terme de la catégorie analytique de sexe absolu (SA) détermine formellement le sexe de la personne désignée et ce, quel que soit celui du locuteur ; un terme de la catégorie de sexe indéterminé (SI) est un terme qui ne permet pas de connaître le sexe de la personne désignée et ce, quel que soit celui du locuteur ; un terme de la catégorie de sexe relatif (SR) est un terme qui nécessite de connaître le sexe du locuteur afin de connaître celui de la personne désignée. La catégorie de sexe relatif comprend deux formules, les termes de sexe relatif de même sexe (SR=) et les termes de sexe relatif de sexe opposé (SR≠). Enfin, tous les termes peuvent être autoréciproques ou non ; dans le premier cas, le locuteur désigne une personne par le même terme que celle-ci utilise pour le désigner en retour ; dans le second, il emploie un terme différent pour la désigner.

2. Nous éviterons le terme « classificatoire » pour désigner la distance généalogique. D'utilisation courante, l'opposition « réel-/-classificatoire » fausse la dimension terminologique de la nomenclature. Dans la mesure où tous les individus sont désignés en fonction d'une classification dont le propos est d'opposer des « consanguins » et des « affins », l'emploi du terme « classificatoire » pour des parents éloignés par rapport aux parents directs prête à confusion : même les « vrais » germains sont ici *classificatoirement* des « frères » et des « sœurs ». Les intéressés eux-mêmes sont amenés à ajouter d'autres termes (principalement le terme de parenté peut être précisé par les qualificatifs « vrai », « proche », « distant », « simple » : *yai*, *abeteuwě*, *prahawě*, *pěwě*) lorsqu'ils veulent distinguer les parents directs, les collatéraux de différents degrés ou les non-parents qui sont désignés par des termes identiques. Dans un même sens, les termes « consanguin » ou « affin » ne recouvrent pas *stricto sensu* leur connotation habituelle de lien du sang ou d'alliance effective ; ils désignent des classes d'individus appartenant à des catégories terminologiques particulières. On réservera le terme d'« alliés » pour les « vrais affins », ceux qui ont réalisé une alliance.

et les petits-enfants des deux sexes³ ; à la génération adjacente inférieure, *uwāsimi* qualifie également les enfants. La catégorie de sexe indéterminé (SI) se renforce lorsqu'on prend en compte la nomenclature d'adresse. En termes de distinction de sexe et pour l'ensemble de la terminologie, la catégorie analytique de sexe absolu (SA) est davantage associée aux générations supérieures (G0 > Ego ; G-1 ; G-2) et la catégorie de sexe indifférencié aux générations inférieures (G0 < Ego ; G+1 ; G+2).

D'une part, cette structure globale de parenté est conforme au rôle crucial joué dans un système dravidien par la distinction de sexe aux générations médianes – celle d'Ego et celle qui lui est immédiatement supérieure – pour la détermination des affins. De l'autre, l'opposition sexe absolu (SA)/sexe indéterminé (SI) semble redoubler l'opposition aîné/cadet qui occupe une place non négligeable dans la parenté et l'organisation de la société. En conséquence, ce n'est pas, comme nous le verrons, sur les hommes et les femmes que porte l'asymétrie également présente dans les relations aînés/cadets mais sur deux formes de rapport entre les sexes : distinction absolue et absence de distinction. La première caractérise globalement les générations supérieures, la seconde, les inférieures. De même, la distinction aîné/cadet répond au principe général de l'organisation locale où les cadets suivent les conseils et les décisions de leurs aînés des deux sexes qui détiennent les positions d'influence (Alès 1995).

Le vocabulaire de parenté présente donc en général une très forte distinction des sexes en même temps qu'une indifférenciation aux générations inférieures. Parallèlement, plus la personne désignée est éloignée dans la parenté et dans l'espace, plus se spécifient et s'ajoutent des distinctions supplémentaires qui établissent des gradations du proche au lointain.

L'indistinction de sexe et de classe parentale : les termes uwāsimi et yaïyë

À cet égard, le terme *yaïyë* qui illustre ce phénomène mérite qu'on lui prête attention. En référence, lorsqu'il désigne les germains cadets directs et les petits-enfants des deux sexes, il ne marque aucune distinction de sexe (SI), mais lorsqu'il qualifie les germains cadets indirects, il opère une

3. Toutefois, en ce qui concerne les hommes, ces mêmes relations peuvent également être désignées par les termes *fëšbëyë* et *feparayë* qui sont de sexe absolu (SA) : en référence, ceux-ci désignent les frères cadets, directs ou indirects ; à la génération alterne inférieure, ils peuvent éventuellement désigner les petits-fils. Remarquons qu'en adresse, leur usage n'est réservé qu'aux germains cadets éloignés, soit généalogiquement, soit géographiquement, et qu'ils ne sont pas employés pour les petits-fils.

distinction de sexe relatif (SR), tout comme en adresse, où il ne s'utilise qu'envers des germains cadets éloignés et de sexe opposé. Lorsque, comme ici, les terminologies de référence et d'adresse sont distinctes, il convient d'en saisir la signification. La disparité révèle, en effet, une complexité de l'usage de la terminologie au sein d'une structure de parenté et d'alliance dravidiennne qui mérite d'être soulignée (Alès 1994).

Tant en référence qu'en adresse, on remarque ainsi la présence récurrente d'un autre terme de sexe indéterminé (SI) qui sert à désigner une sorte de consanguin. Il s'agit du terme *uwāsimi* qui parcourt plusieurs générations. Dans toutes ses positions, il pourrait être traduit en français par le terme « petit ». Il fait la différence à la fois de sexe et de génération partout où il se rencontre : aux générations d'Ego (G0), adjacente et alterne inférieures (G+1 et G+2), où il désigne respectivement les germains cadets (*uwāsimi*), les fils et les filles directs et au premier degré (*uwāsimi*)⁴, les petits-enfants (*uwāsimi*). Ce terme qualifie en outre, en adresse, les gendres et les brus au premier degré (*uwāsimi*) à la génération adjacente inférieure.

On retiendra de cette analyse que, si la catégorie de sexe absolu (SA) intervient à toutes les générations et recouvre totalement les générations supérieures (G-2 ; G-1 ; G0 > Ego), elle voit son champ réduit dans les générations inférieures (G0 < Ego ; G+1 ; G+2). Cette réduction s'opère par le truchement, en référence et plus encore en adresse, de termes de sexe indéterminé (SI), dont l'un, de surcroît, se retrouve présent sur trois générations. En ce qui concerne les termes d'adresse, il est en outre remarquable que ce phénomène d'indistinction des consanguins s'étende, en adresse mais non en référence, aux affins de la génération adjacente inférieure (G+1). En effet, les affins directs – qui sont des brus et des gendres *du point de vue de la référence* mais ne sont en principe pas des affins potentiels – sont absorbés *en adresse* dans le monde de la consanguinité par l'usage du terme de sexe indéterminé *uwāsimi* (Alès 1994).

L'annulation, en adresse, de l'opposition entre les classes de consanguinité/affinité, s'étend également aux gendres et aux brus de deuxième degré, ces derniers pouvant être interpellés par les termes *pusiwè* et *shèètèmi* – respectivement « fils » et « fille » – utilisés entre consanguins éloignés⁵.

L'abolition de la distinction de sexe suit donc le même principe que l'effacement de la distinction entre consanguins et affins. Le gommage des

4. Marquant la proximité, le terme *uwāsimi* s'emploie également envers des enfants plus éloignés dans la parenté lorsque ceux-ci sont proches spatialement.

5. Le terme *uwāsimi* s'emploie pour les affins proches, les autres termes s'appliquent à des affins plus distants de la même manière qu'ils s'utilisent en fonction de leur plus ou moins grande proximité envers des consanguins.

Sexe relatif ou sexe absolu ?

distinctions, *en adresse*, procure un effet de rapprochement et tend, par l'entremise de termes puisés dans la terminologie de consanguinité, à confondre (tout en respectant leur degré d'éloignement) des individus qui restent néanmoins, *en référence*, parfaitement distingués en tant qu'affins. Si la distinction opérée en référence entre les sexes – celle qui entraîne dans un système dravidien la différenciation entre affins/consanguins – produit un effet d'éloignement nécessaire à la réalisation de l'alliance de mariage (Dumont 1975), l'utilisation de la terminologie d'adresse tend, elle, à estomper cette distance. Par le procédé d'indistinction de sexe et/ou de classe, les affins vont être assimilés dans la classe des consanguins. Les déplacements introduits entre la nomenclature de référence et celle d'adresse rendent possible le dépassement de la dichotomie rigide des classes et l'englobement des individus dans un monde unifié de parents (Alès 1990a, 1994)⁶.

Là où il apparaît l'effacement de la distinction de sexe et/ou des classes est parfaitement conforme à la logique d'un système dravidien. Comme nous l'avons rappelé plus haut, la distinction entre affinité et consanguinité et, corrélativement, la distinction de sexe ne sont impératives qu'aux niveaux centraux, essentiellement à la génération d'Ego et à la génération adjacente supérieure. Il suffit que soit marquée à ce dernier niveau la distinction entre affinité et consanguinité pour que la relation d'alliance puisse s'instaurer et se reproduire dans la diachronie. Cette distinction est instruite par l'application du critère de bifurcation, c'est-à-dire l'usage de termes distincts selon qu'un individu est lié à Ego par un parent d'un sexe ou de l'autre. C'est donc sur la logique de la relation de sexe « croisé » frère-sœur, et par conséquent sur une logique basée sur une distinction entre sexe identique, sexe différent, que se décline la distinction entre affins/consanguins, dont le principe est crucial pour déterminer les épousables et les non-épousables pour Ego. La différenciation des germains des parents d'Ego, en consanguins, s'ils sont de même sexe que le parent et, en affins, s'ils sont de sexe différent, se répercute à la génération suivante : les issus de consanguins (de pères et de mères) sont des consanguins (des frères, des sœurs) et les issus d'affins (de beaux-pères et de belles-mères) sont des affins (des époux, des épouses, des beaux-frères, des belles-sœurs). Le propre d'un système dravidien⁷ est ainsi de transmettre le lien

6. Les alliés ou affins non apparentés sont de même assimilés à la parenté cognatique par le biais de la teknonymie grâce à l'emploi des termes *uwāsimaṣi* et *uwāsimaṇi*, père de mon petit et mère de mon petit, qui utilisent les relations de consanguinité (voir Kaplan Overing 1972 au sujet des Wothīha); nous reviendrons sur ce point.

7. Au sujet du système dravidien, Dumont 1953a, 1953b, 1957, 1975; et Kaplan Overing 1973.

d'alliance d'une génération à une autre, les termes de la génération d'Ego dépendant de la génération immédiatement supérieure. Rappelons qu'à la génération des parents d'Ego, précisément, les termes de consanguinité et ceux d'affinité ne se confondent jamais, ni en référence, ni en adresse : au contraire, tant du point de vue des classes que de celui du sexe, leur distinction est absolue.

Enfin, au niveau des générations alternes, l'opposition consanguin/affin perd nécessairement de sa pertinence⁸. Ici, les grands-parents et les petits-enfants se désignent respectivement par les termes signifiant à la génération d'Ego « frère aîné » et « sœur aînée », « cadet » et « petit ». La différence de génération n'est pas alors marquée. On remarquera cependant que la temporalité de la relation est préservée grâce à l'opposition de termes d'aînés et de cadets employés respectivement aux générations alternes supérieure et inférieure (G-2 et G+2). La distinction de sexe, quant à elle, reste opératoire pour la génération des grands-parents. En revanche, elle disparaît partiellement en référence et totalement en adresse à la génération des petits-enfants.

La catégorie de sexe relatif (SR)

Il nous reste à examiner la catégorie de sexe relatif (SR) dont on verra que les expressions au sein du vocabulaire de parenté peuvent être rapprochées de la réalisation des mariages. Elle souligne la complémentarité de catégories disjointes du point de vue du sexe et leur équivalence.

On observera tout d'abord que la catégorie analytique de sexe relatif (SR) peut, d'une certaine manière, être considérée comme faisant partie de la catégorie analytique de sexe indéterminé (SI) puisque, par définition, un terme de sexe relatif (SR) concerne les deux sexes. Il est à même en effet de s'appliquer à l'un ou l'autre sexe. Cependant, à l'inverse d'un terme de sexe indéterminé (SI), il désigne toujours l'un ou l'autre sexe de façon exclusive puisqu'il distingue absolument les sexes en fonction du sexe – tantôt différent (F/H ; H/F), tantôt identique (F/F ; H/H) – du locuteur. Un terme de sexe absolu (SA), quant à lui, n'intéresse ou ne qualifie qu'un seul sexe, tout en signalant nécessairement en négatif le sexe par rapport auquel il se définit comme sexe absolu. Un terme de sexe relatif (SR), pour sa part, concerne et dénomme les deux sexes, mais il indique absolument,

8. Les grands-parents sont autant des parents de consanguins – de pères ou de mères – que d'affins – de beaux-pères et de belles-mères –, comme les petits-enfants sont des enfants de fils et de filles en même temps que des enfants de brus et de gendres. *De facto*, l'opposition de classe n'a plus de sens. Sur ce point, voir Dumont 1975 : 97 ; 1983 : § 1, note 8.

Sexe relatif ou sexe absolu ?

alternativement, un seul des sexes. Il évoque cependant explicitement l'autre sexe en creux. Les termes de sexe relatif sont aussi les plus discriminants. Contrairement à la catégorie de sexe indéterminé (SI) ou à celle de sexe absolu (SA), la catégorie de sexe relatif (SR), en faisant appel à leur identité ou leur différence, met toujours en jeu à la fois le sexe du locuteur et celui de la personne désignée et établit ouvertement une relation entre les deux. On peut en conclure que la catégorie de sexe relatif (SR) articule doublement la différence formelle des sexes inscrite implicitement dans la catégorie de sexe absolu (SA). Il en résulte que c'est explicitement, dans le sens où elle met activement en œuvre cette opération logique, qu'elle marque la différence des sexes, alors que celle-ci est gommée dans la catégorie de sexe indéterminé (SI).

Dans la nomenclature yanomami, la catégorie de sexe relatif (SR) est peu présente. Seul le terme de consanguinité *yaiyë*, à la génération d'Ego, fait appel, tant en référence qu'en adresse, à la catégorie de sexe relatif de sexe différent (SR≠). Toutefois, il offre une particularité. Chez les Yanowamĩ de la Sierra Parima centrale, qui est l'exemple présenté dans ce texte, il est utilisé par un germain aîné pour désigner en référence ses cadets directs des deux sexes et il relève dans ce cas de la catégorie analytique de sexe indéterminé (SI). En revanche, il appartient à la catégorie de sexe relatif (SR) en regard des cadets indirects. À partir du premier degré et au-delà, les germains aînés l'emploient, en référence et exclusivement dans ce sens en adresse, pour un cadet de sexe distinct. Autrement dit, il sert à une sœur aînée à dénommer ses frères cadets indirects et, à un frère aîné, à qualifier ses sœurs cadettes indirectes. Le terme *yaiyë* demeure donc également dans cette application non autoréciproque. Signalons dès à présent que dans d'autres groupes yanomami, ceux, par exemple, qui vivent dans la région de Mavaca ou de la rivière du moyen Padamo, ce même terme est toujours de sexe relatif (SR). Il s'emploie entre tous les germains de sexe différent, qu'ils soient directs ou non, et il est alors autoréciproque.

Le terme yaiyë dans la relation frère-sœur

Quand il relève de la catégorie de sexe relatif (SR), le terme *yaiyë* condense en lui tout l'effet du critère de bifurcation appliqué à la paire frère-sœur. Le talent d'un terme de sexe relatif est bien de concerner les deux sexes, en retenant leur caractère identique ou différent. Il implique le discernement de l'opposition distinctive *symétrique* (F/H ; H/F) ou *parallèle* (F/F ; H/H) des sexes. Dans le cadre d'une logique dravidienne, le terme *yaiyë*, employé comme terme de sexe relatif (SR), témoigne du jeu

de l'affinité propre à ce système. Il exprime la relation frère-sœur⁹ qui engendre des « époux », affins de sexe différent, et des « beaux-frères » et des « belles-sœurs », affins de même sexe. Aussi, peut-on se demander si, d'une manière générale, la catégorie de sexe relatif (SR) n'est pas d'emblée porteuse d'affinité. Dans la nomenclature de référence yanomami présentée ici, elle intéresse notamment une relation qui fabrique un potentiel d'alliance de mariage. Cette relation considère les germains de sexe différent indirects, situés à un degré supérieur d'éloignement par rapport aux germains directs. Or, cet écart correspond précisément à la distance minimale requise pour ouvrir la possibilité d'une relation d'alliance à la génération suivante (Alès 1994).

Que peuvent à ce sujet nous enseigner les variations dans l'emploi de la terminologie entre plusieurs groupes yanomami ? On a signalé que le terme *yaiyè* est de sexe relatif (SR) autoréciproque dans certaines régions du territoire yanomami où il s'applique, y compris entre germains directs. Dans le haut Orénoque, où se pratiquent les unions entre issus de vrais germains, il est alors en harmonie avec le jeu de l'affinité, marquant l'alliance possible à la génération suivante entre cousins croisés au premier degré. Cette même harmonie apparaît également dans la Sierra Parima centrale où les alliances entre issus de vrais germains de sexe différent s'évitent et se réalisent préférentiellement entre issus de frères et sœurs indirects et entre issus de beaux-frères ou de belles-sœurs, soit entre des cousins croisés de deuxième degré au minimum¹⁰. La distinction relative des sexes qui s'exerce ici sur les germains indirects, ceux-là mêmes qui préfigurent la potentialité

9. En référence, il devrait être traduit par « frère d'une sœur » pour un locuteur féminin et « sœur d'un frère » pour un locuteur masculin ; en adresse, par « frère de la sœur » et « sœur de ton frère ».

10. Les cousins croisés de sexe opposé issus de frères et sœurs directs ne sont pas en principe des époux potentiels, ils se désignent par les termes « frère » et « sœur », c'est-à-dire comme des consanguins. C'est pourquoi il n'y a pas ici pour un Ego une entière correspondance entre l'opposition spécifique à la structure binaire dravidienne, « consanguins/ affins », et la distinction parallèles/croisés. Cette variante ne remet cependant pas en question le principe d'un système d'alliance. Les mariages entre cousins croisés au premier degré sont évités au profit de mariages entre des cousins croisés au deuxième degré. D'un point de vue catégoriel, les unions se réalisent préférentiellement entre issus de germains de sexe opposé éloignés (de « frère » et « sœur » à partir du premier degré, mariage avec MFBSD/S, FFBDD/S, MMZSD/S, FMZDD/S) et entre issus d'affins de même sexe et de même génération (entre issus de beaux-frères, de belles-sœurs, mariage avec FFZSD/S, FMBSI/S, MFZDD/S, MMBDD/S) ; les unions entre issus de cousins croisés de sexe opposé dont la relation d'affinité n'est pas activée au profit d'une relation de germanité – ils sont classés comme « frère » et « sœur » – sont également correctes (mariage avec FFZDD/S, MMBSI/S, MFZSD/S, FMBDD/S). Il faut remarquer ici que la dénomination de « mariage entre cousins croisés » rend imparfaitement compte, comme L. Dumont lui-même le souligne (1983 : 163), de la règle de mariage qui sous-tend ce type de système d'alliance. D'un point de vue formel, si tous les cousins parallèles, à quel degré que ce soit, sont toujours non épousables, cela n'implique pas que tous les types de cousins croisés

Sexe relatif ou sexe absolu ?

d'unions, va de pair avec l'indistinction des germains cadets directs, en ce sens que cette dernière insiste davantage sur leur aspect « consanguin » que sur leur potentialité à produire de l'affinité. Un des termes rendant compte de cette indistinction des germains cadets, *uwāsimi*, est précisément celui qui s'emploie pour désigner, en adresse, les gendres et les brus au premier degré. Ces derniers, parce qu'ils sont issus de frères et de sœurs directs, voient leur potentiel d'affinité « gelé » (Alès 1994).

À ce titre, la nomenclature que nous avons relevée chez les Yanomami du cours moyen de la rivière Padamo offre un cas intéressant pour la comparaison. Comme sur le haut Orénoque, le terme *yaiyè* est un terme de sexe relatif (SR), qui s'utilise entre tous les germains de sexe différent, qu'ils soient directs ou non ; cependant, à l'instar des Yanowami de la Sierra Paríma centrale, les unions entre issus de vrais frères et sœurs sont fortement déconseillées. On pourrait dire ainsi que la nomenclature est là en dysharmonie avec les pratiques matrimoniales.

En résumé, concernant la nomenclature examinée dans ce texte, à la génération d'Ego, le terme *yaiyè* (cadet) est de sexe indéterminé (SI) lorsqu'il est employé pour désigner des germains directs (et à la génération alterne inférieure où il dénomme les petits-enfants), mais il est de sexe relatif (SR) non autoréciproque lorsqu'il est utilisé pour qualifier des germains indirects de sexe distinct. Il s'applique à une distance généalogique qui correspond à celle autorisant la réalisation d'unions à la génération suivante.

soient épousables. Quand la distinction consanguins/affins se superpose avec celle des cousins parallèles et des cousins croisés au premier degré, la distinction consanguins/affins ne coïncide plus entièrement avec les cousins croisés au deuxième degré, un certain nombre d'entre eux n'entrant pas dans la catégorie des épousables. Dans un tel système, les relations généalogiques ne sont pas prioritairement en cause ; les relations de consanguinité ou d'affinité s'appliquent entre deux individus en fonction des relations catégorielles de leurs parents entre eux. Les relations d'affinité potentielle – à l'instar de toutes les relations terminologiques – se transmettent de génération en génération par le biais d'un jeu de correspondances intercatégorielles et ce, qu'il y ait réalisation ou non d'alliances effectives : dans une même génération, deux consanguins (germains) de sexe opposés indirects, tout comme deux affins de même sexe (beaux-frères, belles-sœurs) transmettent une relation d'affinité à leurs enfants, qu'ils soient réels (réalisation d'une union) ou qu'ils restent potentiels ; deux consanguins (germains) de même sexe, directs ou non, deux affins de sexe opposé (époux-épouse), qu'ils soient réels ou potentiels, transmettent une relation de consanguinité à leurs enfants, tout comme deux frères et sœurs directs (affinité non activée pour leur enfants). Dans le cas des Yanowami, il y a bien une règle positive, qui revient à indiquer au travers de certains termes d'affinité qui sont les épousables, mais tous les épousables ne sont pas prédictibles d'un point de vue strictement généalogique : ceux-ci sont déterminés en fonction de l'application ou non de règles négatives (Alès 1994). Cela nous mène à penser, comme nous l'avons déjà signalé, qu'il ne s'agit pas d'une forme élémentaire mais d'une forme plus complexe de parenté et, comme le suggèrent également d'autres auteurs, qu'il y aurait la possibilité d'un « décollement » du paradigme dravidien minimum en direction d'un régime plus complexe (Seymour-Smith 1988, Taylor 1989, Fausto 1991) (Viveiros de Castro 1991).

On peut donc avancer que la catégorie de sexe relative (SR) opère comme un marqueur ou souligne une relation qui est de l'ordre de la production du lien d'alliance dans le cadre général d'une nomenclature de type dravidien.

Au final, l'analyse de la distinction de sexe dans le vocabulaire de parenté fait apparaître essentiellement deux configurations. L'une considère le point de vue diachronique et met en jeu la distinction de sexe absolu (SA) et celle de sexe indéterminé (SI); l'autre s'exerce au niveau central et sur le plan synchronique, elle concerne la catégorie de sexe relatif (SR) qui est également la moins représentée.

Si la catégorie de sexe absolu (SA) domine et s'impose par sa présence à toutes les générations, elle entre en concurrence avec l'indistinction de sexe (SI) dans les générations inférieures. Il en ressort que la distinction de sexe absolu (SA) s'associe davantage avec les générations supérieures et la distinction de sexe indéterminé (SI) avec les générations inférieures. Ces deux distinctions vont de pair avec l'opposition aîné/cadet, recoupant ainsi cette même opposition qui fait sens dans l'organisation de la société, notamment au niveau local où elle opère quotidiennement.

L'abolition de la distinction de sexe obéit à une configuration qui n'est pas sans correspondance avec celle tracée par la disparition de l'opposition consanguinité/affinité. L'indifférenciation de sexe aux générations inférieures va de pair avec un englobement des individus au sein d'une même catégorie, ici celle de la consanguinité. On peut penser que cette indistinction répond à un idéal de proximité sociale, unissant proximité généalogique et proximité spatiale, et assimilant les corésidents et les proches voisins – consanguins et affins bilatéraux, affins réels – à un groupe élargi de parents cognatiques (Alès 1990a ; voir J. Kaplan [Overing] 1972 au sujet des Wothiha [Piaroa], Albert 1985 sur les Yanomamë, et Viveiros de Castro 1991 pour une discussion générale).

À l'inverse, les non-parents peuvent choisir la relation d'affinité lorsqu'une alternative existe dans l'application des catégories. Les non-parents, en effet, sont également intégrés en tant que consanguins ou affins terminologiques dans le réseau des relations ; toutefois, dans ce cadre, la transmission des catégories de consanguinité peut éventuellement s'effacer au profit des relations d'affinité permettant la réalisation d'une alliance (ce qui suppose qu'ils soient ensuite « consanguinisés » comme on l'a vu dans le cadre des alliances effectives)¹¹. Les termes employés sont puisés

11. Entre parents généalogiques, quand une alternative est possible dans les déductions terminologiques, une relation de consanguinité généalogique, même éloignée, ne peut en principe être délaissée. Entre non-parents, en revanche, l'individu peut choisir un terme ou l'autre et éventuellement privilégier une relation qui procure une affinité potentielle. Soit il existe une relation terminologique préalable dans l'entourage de deux individus permettant une déduction

Sexe relatif ou sexe absolu ?

dans le vocabulaire de consanguinité et d'affinité, et sont toujours de sexe absolu – tous les termes de sexe indéterminé appartiennent au registre de la consanguinité, tandis que la distinction de sexe absolu est indissociable de l'opposition consanguins/affins. La distinction de sexe est ainsi à l'altérité ce que l'indistinction est à l'identité. Autrement dit, en termes d'opposition générale, l'indistinction de sexe s'accorde avec l'absence de distinction consanguins/affins, celle-ci traduisant un idéal de proximité et d'identité, de communauté – la consanguinité tend à englober l'affinité –, quand la distinction de sexe absolu s'accorde avec la distinction consanguins/affins, elle-même associée avec une notion de distance et d'altérité, de différence, et à l'extrême l'affinité tend à englober la consanguinité.

Tout se passe donc comme si la catégorie analytique de sexe absolu (SA) renvoyait à la nécessité générale de l'alliance de mariage : la distinction de sexe correspondant simultanément à la distinction entre les consanguins et les affins, à l'alliance comme valeur structurale et au minimum de distance qu'elle exige ¹². En revanche, la catégorie de sexe indéterminé (SI) apparaît avoir pour corollaire un idéal de proximité à la fois spatiale et sociale : l'assimilation des consanguins et des affins dans un monde de parents proches. La consanguinité étant ici érigée en valeur supérieure, le groupe local est conçu comme une totalité. Exclusivement rencontrée à la génération d'Ego, la catégorie de sexe relatif (SR) exprime, quant à

par transitivité – et ce sont les aînés qui indiquent quelle relation ils doivent s'appliquer en conséquence –, soit il s'agit d'une première rencontre et les protagonistes décident ensemble quelle relation ils souhaitent s'appliquer : ce sont les hommes qui sont plus souvent concernés par cette situation, et les relations choisies sont soit celles de « beau-père/gendre » ou de « beaux-frères » dans le registre de l'affinité, soit celles de « père/fils » ou « frère aîné/frère cadet » dans celui de la consanguinité. Dans le premier cas cependant, lorsqu'une divergence existe dans la déduction terminologique et qu'il y a un choix possible entre un terme affinal et un terme consanguin, il y a une tendance à préférer le terme qui peut favoriser l'alliance. De plus, lorsqu'un individu applique des termes d'affinité de même génération, « beau-frère » à un homme ou « épouse » à une femme, mais sans réaliser d'alliance à ce niveau, les termes peuvent être reportés à la génération suivante au lieu de suivre la logique de transmission des générations adjacentes : il appliquera les mêmes termes à leurs enfants, ce qui a pour effet de réserver la possibilité d'alliance pour la génération suivante. Autrement dit, il sera à nouveau en relation de « beau-frère » – au lieu d'être en relation « beau-père/gendre » avec les fils de son « beau-frère » et en relation d'« époux » avec ses filles ; symétriquement par rapport à une « épouse », il peut appliquer à nouveau ce terme à ses filles, et celui de « beau-frère » à ses fils – au lieu des termes de consanguinité « fille » et « fils » qui devraient découler de sa relation avec leur mère.

12. Ceci concorde, avec un point déjà remarqué qui intéresse la nomenclature d'adresse. Comme un rappel du fait que, contrairement aux affins au premier degré, les affins à partir du second degré peuvent s'unir, « fils », « filles », « gendres » et « brus » au premier degré sont, comme les enfants directs, indifférenciés du point de vue du sexe et confondus au sein d'une même classe, celle de consanguins, par l'usage du terme *uwāsimi*, tandis que « fils », « filles », « gendres » et « brus » à compter du deuxième degré demeurent, tout en étant identiquement assimilés dans une seule classe, celle des consanguins, différenciés en regard du sexe par l'emploi des termes *pustiwē* et *sbēētēmi*.

elle, la symétrie des relations dans le champ de la réalisation des alliances. Elle semble marquer à la fois l'autonomie et la complémentarité des sexes en soulignant leur équivalence dans leur opposition.

LA DISTINCTION DE SEXE DANS LES RITUELS

Il est intéressant de tester la cohérence de ces configurations avec celles que présente la distinction de sexe dans les rituels. Il s'agit donc de savoir si les configurations qui ressortent de l'analyse de parenté ont une valeur descriptive, heuristique ou analytique ailleurs que là où elles ont été repérées et, en fin de compte, si elles sont pertinentes dans l'ensemble de la structure sociale. Les catégories analytiques de sexe sont utilisées dans l'anthropologie classique pour décrire les termes de parenté. L'examen de ces mêmes catégories lorsqu'elles sont utilisées dans un autre champ de la société, et en particulier dans celui des rituels, devrait permettre de questionner leurs aptitudes formelles et de mieux comprendre les rituels. Il ouvre sur l'hypothèse que les catégories de sexe sont un code discriminant.

La catégorie de sexe indéterminé (SI) dans les rituels

On considérera qu'un rituel est lié à la catégorie de sexe indifférencié (SI) lorsque ses protagonistes appartiennent aux deux sexes, agissent de concert et réalisent des actions à la fois communes et similaires. Cela pourra être également le cas pour un rite individuel accompli indifféremment par les deux sexes, dont on ne peut prédire *a priori* le sexe de l'acteur. Dans la société yanomami, le ballet exécuté par les visiteurs lors d'une fête cérémonielle, les lamentations funèbres, les bains collectifs associés à une naissance ou à la crémation d'un cadavre sont autant de rites¹³ que l'on peut ranger dans cette catégorie. Ils correspondent à une configuration dans laquelle l'opposition consanguins/affins est englobée dans l'idée d'un groupe unifié conçu comme une totalité, à la fois, en relation et distincte des autres groupes, nécessairement plus distants, définis sur le même mode. L'appartenance à ce groupe, le plus fréquemment délimité par la corésidence, parfois par la parenté et le voisinage en relation amicale, est alors le critère discriminant : les individus se mettent en scène quel que soit leur sexe et ils participent ensemble à la réalisation du rituel.

13. Cet article prend en compte une grande part des rites yanomami, aussi certains d'entre eux seront-ils brièvement décrits ou simplement évoqués, d'autres, davantage détaillés pour la nécessité de l'analyse.

Sexe relatif ou sexe absolu ?

On peut voir avec le rite *praiiai* (danser) un exemple où le sexe des participants est indéterminé (SI). Cette danse inaugure les rencontres intercommunautaires *reaifu* données en l'honneur d'un défunt¹⁴. Le rassemblement festif est organisé par un groupe local qui reçoit une ou plusieurs communautés amies conviées à participer à la commémoration. Au moment indiqué, les membres d'un village invité se présentent à l'entrée de la maison de leurs hôtes. Ils sont magnifiquement peints et ornés. Seuls ou par paires, des danseurs des deux sexes entrent dans la maison et se produisent sur le pourtour de la place centrale avant de s'esquiver une fois la boucle achevée. En bordure, des amphitryons les accueillent en lançant des cris de joie. Les danseurs pénètrent dans un ordre crescendo, initié par les plus jeunes et clos par les plus âgés¹⁵. Au final, tous les participants, quel que soit leur âge et leur sexe, pénètrent à nouveau dans l'enceinte et dansent, de concert cette fois, avant de s'immobiliser au centre de la place. Entourés promptement par les résidents qui manifestent leur contentement, ils sont alors invités à se répartir entre les différents foyers de la maison. Dans ce rite, dès lors que l'on considère la première partie de la présentation dansée, on peut penser que chacun exhibe individuellement sa beauté ou sa bravoure. En revanche, si l'on se concentre sur le final, c'est le capital de vitalité d'une communauté qui se donne à voir. Les danseurs représentent alors une unité renvoyant à un collectif, ils composent un groupe local en tant que corps social à part entière, distinct des autres collectifs constitués sur le même mode. Ainsi chaque communauté conviée effectuée, à son arrivée, une présentation dansée similaire. Et, identiquement, dans le courant de la fête, les amphitryons exécutent eux-mêmes cette danse devant les visiteurs.

Une indifférenciation des sexes s'observe également dans les diverses occasions où se pratiquent des rites d'affliction consécutifs à un décès. Y participent corésidents et voisins, parents ou non-parents. Des lamentations funèbres collectives ont lieu notamment lors de la disparition et dans les semaines suivantes, ainsi qu'au moment de la crémation du corps

14. Au cours de cette réunion cérémonielle, une gourde contenant ses cendres, ou des objets lui ayant appartenu, sont exhibés. Une partie des cendres peut être mêlée à une bouillie de bananes-plantain et être consommée par des proches parents (affins et consanguins bilatéraux) ou alliés (affins reliés par une union réalisée). Elle peut également être versée dans le foyer de l'organisateur de la fête, de même qu'une partie des effets du mort y être incinérés. (Pour une description plus générale du rituel et de la fête funéraires, voir Chagnon 1968b, Cocco 1972, Clastres & Lizot 1978, Albert 1985.)

15. Les jeunes enfants se présentent les premiers, suivent les adolescents puis les jeunes adultes et enfin arrivent les hommes d'âge mûr. En ce qui concerne les femmes adultes, seules les plus jeunes s'exhibent, les femmes d'âge mûr ne participent plus à la danse. Nous reviendrons plus loin sur cette asymétrie.

où l'ensemble de la communauté et les proches voisins, hommes et femmes, unissent leurs pleurs. La même indistinction de sexe s'exprime lors des lamentations qui entourent l'exhibition de la gourde cinéraire et des objets du mort dans le cadre des fêtes funéraires *reafu*.

Citons encore un exemple. En deux occurrences, un bain collectif concerne indifféremment les hommes et les femmes d'une communauté. Dans la première, les personnes assistant à la crémation d'un cadavre doivent se laver dans la rivière afin d'éviter la contamination délétère des fumées du bûcher. Celles-ci sont en effet réputées porteuses de *shawara*, agents pathogènes particulièrement redoutés. La seconde concerne l'accouchement quand il se produit à l'intérieur de la maison. Les enfants, les adolescents et les jeunes adultes doivent alors se baigner afin de se laver de la souillure attachée à la parturition, se gardant ainsi de perdre leur allant.

Les rites liés à la catégorie de sexe indifférencié (SI) se rencontrent, en somme, lors de la naissance, de la mort et à certains moments des rituels funéraires. En ces circonstances d'apparition ou de disparition de la vie, de séparation du monde des vivants et des morts ou encore de reconduction sociale comme le *reafu*, l'indifférenciation sexuée semble correspondre à une abolition de la distinction consanguin/affin au profit d'une unité, soit résidentielle, soit plus large, conçue comme un groupe de parents ou de non-ennemis¹⁶. Les participants au deuil, s'ils sont eux-mêmes sexués, appartiennent avant tout à un groupe local qui se représente par le biais de la réunion des deux sexes comme unité. Ces rites sont des lieux et des moments de conjonction des sexes, des consanguins et des affins, des parents proches et distants, des corésidents et des communautés ou des non-parents amis.

La catégorie de sexe absolu (SA) dans les rituels

Définis, à l'inverse, comme spécifiques à un seul sexe, les rituels associés à la catégorie de sexe absolu (SA) semblent davantage marqués par la disjonction. Ils illustrent les oppositions amis/ennemis, parents proches/distants, parents/non-parents, humains/non-humains et, plus spécialement, la distinction des rôles féminins et masculins. Essentiellement, la catégorie de sexe absolu (SA) est opératoire dans trois rites individuels majeurs, celui des premières menstruations, celui de l'homicide et celui de l'initiation

16. D'autres parties du rite funéraire distinguent au contraire, nous en verrons un exemple, les non-parents et les parents distants par rapport aux parents et alliés proches ; elles font alors appel à la distinction de sexe absolu (voir note 37).

Sexe relatif ou sexe absolu ?

chamanique. Elle est également associée à plusieurs rites collectifs, parmi lesquels les divers rites de guerre, les combats duels ou collectifs, le chamanisme et les dialogues cérémoniels.

Le rite des premières règles *nipimou* consacre le passage de la jeune fille à l'âge nubile et l'introduit, en tant que représentante du sexe féminin, à tous les rites subséquents de la parturition et des règles. Le rite d'homicide *unokai* est exécuté par tout homme qui assassine un ennemi, que ce soit par flèche ou par sorcellerie ; il est le propre du guerrier en tant que représentant du sexe masculin. L'initiation chamanique, qui confirme le novice dans sa carrière de chamane, est généralement dévolue au sexe masculin. En outre, ce sont des hommes qui officient dans le cadre de toutes les séances chamaniques, tant dans le quotidien que dans les cérémonies. Ce sont également les hommes qui accomplissent les divers rites exécutés en temps de guerre à l'encontre des ennemis. Ils sont, de même, les protagonistes privilégiés de nombreuses formes de combats, principalement des duels et des luttes rangées, qui interviennent dans le contexte des rencontres cérémonielles ou en dehors, et gèrent les conflits entre communautés amies. Les hommes exécutent encore la majorité des rites oratoires. Ils s'affrontent notamment sous forme de tournoi lors des dialogues cérémoniels *wayamou* et *himou*. Prenant place lors des visites et des rencontres intercommunautaires *reafu*, ces discours dialogiques formels président aux échanges de biens et d'informations, et favorisent le règlement des conflits (Alès 1990b, 1995).

Ce sont les hommes toujours qui « partent en expédition » chez les voisins et s'affrontent pour reprendre une épouse « volée » ou bien encore pour capturer une célibataire. Dans le premier cas, une femme désireuse de quitter son époux s'enfuit de sa communauté et se réfugie dans une autre. Si la maison d'accueil n'accepte pas de la rendre, les hommes des deux villages s'opposent dans une lutte dont la femme est le centre. Cette dernière est « tiraillée » de part et d'autre, halée (*sbaiai*) des heures durant, chacun refusant de la laisser à l'adversaire (Alès 1984). Ce type de lutte dont une femme est l'enjeu survient également quand des jeunes gens se liguent afin d'« attraper » de force (*rèkèai*) une célibataire dans une communauté alliée voisine. Le but est de la donner comme épouse à l'un d'entre eux sans un accord ou un service marital préalables. Ici encore, la femme sera, d'un côté, tirée par les ravisseurs et, de l'autre, retenue par les hommes de son village¹⁷.

17. Cette pratique se situe à la limite des pratiques matrimoniales et de la provocation ou du conflit. Elle entraîne souvent, si la femme ne revient pas ou si le mariage n'est pas au final régularisé, des représailles du même type de la part du groupe ponctionné qui, à son tour, ira « attraper » une femme célibataire dans le camp adverse afin de la prendre pour épouse.

Par contraste, dans le cadre des pratiques matrimoniales proprement dites, ce sont toujours les hommes qui pratiquent l'enlèvement de la fiancée ou de l'épouse, mais ils ont alors des femmes pour opposants. Une fois accomplie une partie du service marital envers ses beaux-parents, il est de coutume que l'époux « prenne » son épouse par l'avant-bras (*bipiai*) et l'amène à son foyer, lieu où elle devra dorénavant demeurer. Lorsque l'épouse et sa famille sont consentantes, il n'y a guère de résistance. Une belle-sœur, une sœur ou la mère tente éventuellement de s'opposer au mari puis le laisse ravir sa femme. Ce rite symbolise le mariage et marque le passage de la jeune fille du foyer de ses parents à celui de son époux. L'affaire se complique quand l'épouse est récalcitrante ou quand elle se réfugie, suite à des démêlés conjugaux, dans sa famille et tarde à revenir. Le mari et/ou ses pairs – des frères ou des beaux-frères – se rendent alors chez elle, l'attrapent par un bras (*rëkëai*) et cherchent à l'entraîner, tandis que mères, sœurs ou belles-sœurs de l'épouse l'étreignent dans l'espoir de la garder. Cette fois, les femmes de la partie de l'épouse la protègent et la retiennent véritablement ; le mari vient accompagné d'autres hommes pour les affronter et ramener sa conjointe dans son foyer.

Les hommes pratiquent donc cette lutte, dont l'enlèvement d'une femme est l'objet, dans quatre situations différentes. Dans deux d'entre elles, les hommes s'opposent toujours en principe à des hommes ; dans les deux autres, ils luttent contre des femmes. Les premières s'apparentent aux rituels d'affrontement entre voisins non ennemis et sont liées à la catégorie de sexe absolu de même sexe (H/H). Les secondes mettent en jeu directement des affins réels (gendre/belle-mère) dans le contexte de la résidence ou chez des proches voisins ; elles font appel à la catégorie de sexe absolu de sexe opposé (H/F). Pour le dire autrement, on se trouve en présence, d'une part, d'un rite de mariage entre deux alliés et d'un rite entre deux groupes d'alliés assimilés à des corésidents et, de l'autre, d'un rite, du côté de la provocation, entre deux groupes voisins en relation amicale et d'un rite entre deux groupes voisins en relation, à ce moment-là, conflictuelle. Au regard de l'alliance, de son ordre et de ses désordres, les quatre rites constituent une série graduée dans laquelle le degré de conflit, la proximité ou la distance sociale sont signifiés par le sexe et le nombre des participants.

D'un point de vue global, on retiendra que dans les rites liés à la catégorie de sexe absolu (SA), les hommes et les femmes occupent des positions exclusives – orateur, lutteur, guerrier, chamane, pourvoyeuse d'enfants, allié, alliée – qui correspondent à leur sexe. Le registre des rites de sexe absolu est généralement associé à l'opposition hostile ou amicale entre des groupes de résidence et de solidarité politique, entre les humains et les

Sexe relatif ou sexe absolu ?

autres êtres de l'univers¹⁸ ou encore entre partenaires d'alliance matrimoniale. Si l'on convient de penser que les rites individuels d'homicide, des premières règles¹⁹ et de l'initiation chamanique s'accordent à l'affrontement guerrier ou spirituel, ils sont alors également liés à la gestion des relations avec les différents autres : conflits entre affins réels, entre amis et entre ennemis, échanges de biens, communication avec les êtres du cosmos. De fait, les positions de sexe absolu qui les caractérisent sont à chaque fois au service d'une opposition générale entre le soi et l'autre.

La configuration qui, relativement à la catégorie de sexe absolu (SA), se dégage des rituels fait écho à l'expression de cette même catégorie (SA) dans la nomenclature de parenté. On se souvient que, dans cette dernière, différentes positions absolues sont subordonnées à une opposition générale entre deux classes de parents, les consanguins et les affins. Dans le cas du rituel, les deux classes intéressent des catégories différentes d'êtres du cosmos ; dans celui de la parenté, elles se rapportent à l'opposition affins/consanguins, où les grand-père, grand-mère, père, mère, beau-père, belle-mère, frère, sœur, époux, épouse, beau-frère, belle-sœur, fils, fille, gendre, bru occupent tour à tour un rôle, absolument sexué, de consanguin ou d'affin. La catégorie de sexe absolu manifeste donc dans tous les cas une distinction exclusive des catégories sociales et cosmiques générales.

Les rites et la distinction de sexe relatif

Enfin, les rites associés à la catégorie de sexe relatif (SR) sont plus complexes à circonscrire. Ils sont pratiqués par les deux sexes, comme les rituels de sexe indéterminé (SI), mais, à l'inverse de ces derniers, les sexes y sont absolument déterminés. Ils mettent en scène les sexes en fonction de leur relation d'identité ou de différence. Deux situations se présentent. Soit, en même temps ou à des moments différents, femmes entre elles et hommes entre eux effectuent séparément un rite identique – celui-ci est alors lié à la catégorie de sexe relatif de sexe identique (SR=) ; soit, dans un même cas de figure, le rituel nécessite en outre la participation subordonnée d'une ou plusieurs personne(s) de l'autre sexe – il est alors associé à la catégorie de sexe relatif de sexe différent (SR≠). Autrement dit, la catégorie de sexe relatif de sexe identique (SR=) comprend des rites qui sont accomplis tant par les hommes que par les femmes, mais les premiers exclusivement entre eux et les secondes exclusivement entre elles. Quant à

18. Tels les animaux ou les esprits.

19. Le rite féminin présente de nombreuses analogies avec celui des homicides et il est associé au plan symbolique avec les meurtres de guerre (voir Alès 1998).

elle, la catégorie de sexe relatif de sexe différent (SR≠) concerne les rites où la participation d'une ou plusieurs femme(s) implique la contribution contrastée d'un ou plusieurs homme(s) et vice versa. Les rituels que l'on vient de caractériser se différencient donc des rituels associés à la catégorie de sexe indéterminé (SI) par le critère de symétrie. Respectivement, le rite se déroule à l'intérieur d'une opposition complémentaire F/F ou H/H dans la première situation, et F/H ou H/F dans la seconde.

L'exemple le plus parlant de rite qui convoque la catégorie de sexe relatif de sexe identique (SR=) est sans doute celui qui concerne les chants nocturnes *berii*. Ces derniers se déroulent sur la place centrale de la maison collective durant les nuits qui précèdent une fête funéraire *reafu*. Ils sont associés à l'expédition de chasse de longue durée que les hommes exécutent au même moment et dont l'objectif est de rassembler une grande quantité de gibier destinée aux invités. Les chants *berii* s'élèvent lors de la nuit qui précède le départ, les nuits où les chasseurs campent dans la forêt, et ils atteignent leur apogée le soir où ces derniers reviennent au village. Ce rite est accompli tantôt par des femmes, tantôt par des hommes, chacun des sexes intervenant une nuit distincte et séparément ou, parfois, les femmes chantant une partie de la nuit et les hommes, une autre. Cependant, les hommes étant partis à la chasse, ce sont les femmes que l'on entend le plus fréquemment, relayées quelquefois par les jeunes garçons et les rares adultes demeurés sur place. Les chasseurs peuvent chanter avant leur départ, le soir de leur retour avant l'arrivée des invités ou plus tard, durant la fête, quand la liesse est grande. Les chanteurs sont accolés par paire ou groupe de plusieurs et s'entraînent les uns les autres en exécutant des pas d'avant en arrière. Selon la perspective yanomami, les chants nocturnes réalisés en association avec la chasse conditionnent sa réussite. Ils appellent les animaux à se montrer en grand nombre. Lors des chants, les humains évoquent souvent des espèces animales et imitent leur gestuelle : ils sont alors la métaphore des animaux sauvages qui leur font écho en forêt. En effet, le charivari nocturne auquel ils s'adonnent incite simultanément le gibier à s'agiter et à jouer de manière identique. Le lendemain, à l'image des humains, celui-ci sera exténué et peu alerte, constituant une proie facile pour les chasseurs. Dans le même temps, l'excitation des humains favorise également celle des esprits tutélaires des plantations et des animaux nocturnes qui fécondent et fertilisent les jardins. Celui de la communauté se voit effectivement vidé de ses fruits afin de fournir la nourriture destinée aux invités qui constitue l'indispensable accompagnement végétal à la nourriture carnée procurée par la chasse. Parallèlement à l'effervescence ludique – et séductrice, nous allons le voir – des femmes et des hommes, on attend de l'agitation des êtres familiers du jardin engrais et

Sexe relatif ou sexe absolu ?

multiplication de plants afin de relancer sa production. Il en est de même en réalité pour celle des fruits sylvestres ou autre nourriture comme les miels, qui sont également évoqués dans les chants *berii*. L'exubérance de ces chants dansés constitue en somme une condition symbolique pour la génération des ressources et l'activation de la vie dans l'environnement. Elle est synonyme de joie et d'allégresse – disposition indispensable à la réalisation de la chasse et les activités économiques en général (Alès 2000) – ; elle stimule la reproduction de la nourriture cérémonielle mais quotidienne également, cultivée et sauvage, et cette abondance, qui a un effet prophylactique, est elle-même une condition du bien-être.

Un autre cas de rite de sexe relatif de sexe identique (SR=), le rituel d'ornement *paushimou*, peut être cité comme exemple. Au cours de cette cérémonie, les individus sont lavés avant d'être peints et décorés des plus belles parures. Elle intervient dans la dernière partie du rituel masculin d'homicide, du rituel féminin des premières règles et du rituel d'initiation chamanique et correspond à la réintégration du sujet à la vie normale. Les hommes et les femmes effectuent un rite similaire mais celui-ci nécessite l'intervention d'officiants de même sexe. Les garçons sont accompagnés, lavés, peints et ornés par des hommes, proches cognats et affins, et les filles, symétriquement, par des femmes. Ajoutons que les hommes n'approchent pas les adolescentes durant leur rite des menstrues, comme les femmes évitent de côtoyer les meurtriers ou les chamanes novices au cours de leurs rites. Durant les différentes étapes qui composent ces grands rituels, le sexe des accompagnateurs est fonction de son identité avec le sexe de l'individu sur lequel s'accomplit le rite.

La catégorie de sexe relatif de sexe différent (SR≠) est rarement exprimée dans les rituels. Elle se rencontre au sein des activités ludiques pratiquées lors des fêtes cérémonielles, notamment celles qui correspondent au rite de séduction *bakimou*. Celui-ci se pratique principalement à l'intérieur des séances de chants nocturnes *berii* qui sont réalisées après le retour des chasseurs. Le soir, et tandis que les invités à la fête ne sont pas encore arrivés, les femmes cèdent la place aux hommes. Tout à la célébration de leur succès, ces derniers emplissent le silence de la nuit de singulières mélodies. Or, il arrive qu'à ce moment-là, certains s'aventurent à attraper des femmes par le bras (*bakimou*) afin de les entraîner dans leur danse. Symétriquement, après l'arrivée des invités, résidentes et visiteuses peuvent chanter et danser ensemble la nuit. Il n'est pas rare qu'elles en profitent alors pour aller saisir dans leur hamac des visiteurs ou des résidents dont le charme ne les laisse pas indifférentes. Le jeu consiste à emmener de force l'élu(e) dans la danse en le (la) maintenant fortement agrippé(e) à soi par le bras. Régulièrement, à la faveur de l'obscurité, le libertinage

manifeste de cette pratique inspire une escapade furtive des couples ainsi constitués à l'extérieur de la maison²⁰. Ce rite de séduction vient se greffer à celui des chants *berii* qui favorisent, entre autres, la sexualité des jardins. Il est suivi le lendemain d'un autre jeu exprimé sous la forme d'une courte cérémonie au cours de laquelle les hommes et les femmes, à tour de rôle, en tant que partenaires sexuels rituels s'offrent de la nourriture en présent. Celle-ci, spécifique à chacun des sexes, constitue le paiement de la prestation sexuelle, réelle ou théorique, des jeunes hommes et des jeunes femmes les uns aux autres²¹. Remarquons donc que le rite de séduction *bakimou* s'intègre à un rite de chants qui se déroule comme un rite d'allégresse, mais jusque-là réservé aux membres de la localité et exercé de manière parallèle du point de vue du sexe, sans confusion ou croisement des sexes (SR=). Or, au moment de la fête, le rite de chants grâce au rite *bakimou* donne l'occasion de mettre en relation directe les sexes opposés (SR≠) et enfin de mêler les résidents et les visiteurs²².

Les rites qui font appel à la catégorie de sexe relatif de sexe identique (SR=) sont donc davantage représentatifs de la complémentarité dans leur autonomie des individus et des groupes de même sexe, alors que ceux qui invoquent la catégorie de sexe relatif de sexe différent (SR≠) sont associés à la complémentarité dans leur dépendance des individus et des groupes de sexe opposé. Les deux sortes de sexe relatif définissent, chacune de manière distincte, un même champ, celui de l'équivalence des sexes dans leur relation d'identité ou de différence en tant que sexe absolu.

20. Ce divertissement ne manque jamais d'inquiéter les hommes jaloux et, avant même d'avoir été « attrapés », des visiteurs n'hésitent pas à se joindre au chœur. Ils comptent ainsi surveiller de plus près les femmes de leur village et les empêcher de s'échapper en forêt avec un résident. Pour être un jeu rituel, cette pratique qui a trait à la sexualité ne suscite pas moins parfois de vives tensions, voire des conflits, éventuellement résolus dans le cadre de combats rituels au cours de la fête.

21. D'autres jeux s'ensuivront encore, mêlant les sexes au sein de batailles généralisées, qui consistent à maculer l'adversaire avec de la banane mûre ou encore et à défaut avec de la terre boueuse ou des feuilles machées dans le lit d'un ruisseau ou d'une lagune. Le sens de ces batailles est en réalité également lié au rite de séduction *bakimou*. Elles sont incitées par les aînés afin de permettre une sorte de « décontamination » des corps en regard de la « souillure » que les atouchements du rite *bakimou* sont supposés avoir engendrée. Les jeux cérémoniels des Yanomami, qui, de prime abord, apparaissent comme déliés entre eux, ne prennent véritablement sens que lorsqu'on les restitue dans un contexte global en tant qu'éléments constitutifs d'un même ensemble.

22. Il arrive également que le rite *bakimou* s'annonce dès le début de la fête lors de la danse *praiiai* à l'arrivée des visiteurs. Suscitant joie et excitation, un résident ou une résidente s'élanche sur la place centrale au passage du partenaire de son choix et effectue un court parcours de danse avec lui. Cependant le partenaire sera tenu – non par le bras – mais par le cou et aucune escapade ne s'en suivra. Les visiteurs « assaillis » de la sorte auront l'occasion de rendre la réciprocité plus tard, dans la journée, si une danse *praiiai* est effectuée à leur tour par les résidents, dans le cadre de laquelle les rôles s'inversent entre visiteurs et résidents, ou bien lors des chants nocturnes.

Sexe relatif ou sexe absolu ?

Globalement, le classement des rituels selon la distinction de sexe montre que la catégorie de sexe indéterminé (SI) tend à l'effacement des distinctions au profit d'une unité locale particulière, vue comme un groupe unifié de proches parents ; la catégorie de sexe relatif (SR) fait ressortir le chiasme entre deux groupes opposés autonomes et complémentaires ; tandis que la catégorie de sexe absolu (SA) renvoie plutôt à des positions, à des rôles déterminés génériques et à des camps opposés d'individus ou de groupes alliés, amis ou ennemis.

On a mis en évidence que, dans la nomenclature de parenté, il y a trois manières de concevoir la distinction de sexe. Parmi celles-ci deux sont dominantes, le sexe absolu et le sexe indifférencié. D'un point de vue général, le sexe absolu est majoritaire alors que la distinction relative n'occupe qu'une place mineure. Cette même configuration se retrouve dans les rituels où la distinction de sexe relatif se manifeste néanmoins. Celle-ci est en effet présente, comme on vient de le démontrer, dans les chants et jeux cérémoniels ou l'ornement de l'individu *paushimou* au moment des rituels majeurs féminin et masculin, le rite des premières règles et les rites d'homicide et d'initiation chamanique.

Dès lors, on peut affirmer que la société yanomami reconnaît pleinement la distinction de sexe relatif. Celle-ci l'informe sur la mutuelle relation ou complémentarité des sexes et sur leur équivalence structurale, dans le cadre d'une activité rituelle où ils sont sélectionnés selon leur identité ou leur différence. Cette sélection suppose du même coup la distinction absolue de chacun des sexes.

DE LA RELATIVITÉ DU SEXE ABSOLU

Toutefois, en pratique, on constate une certaine flexibilité dans l'accomplissement des rites liés à la catégorie de sexe absolu (SA) ou de sexe relatif (SR). Par exemple, le rangement parallèle des sexes lors de rituels similaires mais pratiqués séparément n'implique pas une exclusion totale de la participation de l'autre sexe. Dans le cas du rite d'adornement *paushimou* (SR=), les hommes procurent souvent des ornements de plumes ou de perles à la jeune pubère et, identiquement, les femmes sont invitées à tondre le sommet du crâne des homicides car elles coupent fréquemment les cheveux au quotidien. Une adulte d'âge mûr peut encore laver un meurtrier dans la maison durant la première phase du rite. Les femmes participent également à la lutte d'enlèvement d'une femme célibataire (SA). Au départ, ce sont elles qui la retiennent quand les ravisseurs la saisissent dans son foyer après leur entrée en force dans la maison. Généralement

toutefois, elles appellent très vite à la rescousse les hommes de la résidence et les camps qui se forment sont alors massivement masculins, quelques éléments féminins pouvant des deux côtés fournir une assistance subsidiaire.

Doit-on pour autant en conclure qu'il s'agit ici de rites qui utilisent la catégorie de sexe indéterminé (SI)? Les Yanomami considèrent que, dans les derniers cas exposés, la participation de l'autre sexe n'est que secondaire et qu'elle n'est pas significative : le sexe reste déterminé, soit relativement, soit absolument. Ainsi, lorsqu'à l'occasion du rite de chants *herii*, le groupe des femmes « agrippent », *bakimou*, des hommes et que d'autres entrent dans la danse pour surveiller les premiers ou, à l'inverse, quand les hommes enrôlent des femmes, la participation pourrait bien se décrire comme étant de sexe indéterminé (SI). Or, on a bien affaire ici à une séance féminine qui requiert la participation des hommes sous une forme précise et vice versa²³.

Le questionnement, auquel peut se prêter la détermination des catégories de sexe et ce que nous avons appelé « la relativité du sexe absolu » dans le rituel, donne en retour à réfléchir sur le vocabulaire de parenté.

23. Notons que les différents types de capture d'épouse, que nous avons comptés parmi les rites qui s'exercent en relation avec la catégorie de sexe absolu (SA), pourraient être analysés comme étant de sexe indéterminé (SI). En effet, ce sont toujours des hommes qui -enlèvent- une femme, mais parfois ce sont des femmes qui la retiennent, d'autres fois ce sont des hommes. Or, un changement de niveau s'opère entre des luttes d'enlèvement qui se ressemblent : la lutte entre protagonistes de sexe différent dans le cadre d'un mariage officiel, quand l'épouse refuse de rejoindre le foyer de son mari suite à un désaccord, et la lutte en majorité, voire en totalité, masculine entre villages voisins quand un groupe d'hommes décide de prendre de force, sans accord préalable, une célibataire. Dans le second cas, il s'agit d'une affaire qui relève du registre de l'affrontement entre communautés voisines et amies. L'offensive demeure « amicale » pour ne pas constituer une transgression véritable puisque la fille enlevée n'est, en principe, ni mariée ni promise. Cependant, quoiqu'il en soit, il s'agit tout de même d'un coup de force. Ce sont alors les hommes qui la défendent puisque ce sont eux qui règlent de façon générale les rapports d'affrontement. Mais cela n'empêche pas les femmes, qui sont intervenues pour protéger leur parente, de demeurer dans la lutte, tout comme celles qui accompagnent le groupe des ravisseurs de s'ajouter à leur propre camp masculin. Ce rite, pratiqué dans d'autres contextes entre opposants de sexe différent, est toutefois catalogué par les informateurs comme un rite exécuté entre deux camps masculins, les femmes n'intervenant qu'en tant qu'aides subsidiaires. De même, la lutte pour reprendre à une autre communauté une épouse volée correspond à un affrontement conflictuel faisant suite à une véritable transgression qui se règle essentiellement entre hommes. Tandis que ces pratiques consistent toutes à « attraper » et à « haler » une femme, les deux dernières, exercées entre hommes, sont distinguées des deux luttes de sexe opposé en cela qu'elles impliquent que les hommes se rendent en bande aux hostilités. Le jeu de la liane, qui symbolise ces formes d'enlèvement de femme, suppose selon les Yanomami l'opposition de deux camps d'hommes : même si de nombreuses femmes viennent s'y adjoindre, elles jouent le rôle d'aides secondaires. Il convient donc de voir ces rites comme des pratiques où le sexe des protagonistes est déterminé et absolu. Et il est intéressant de noter que lorsque les Yanomami s'adonnent à l'enlèvement de femmes dans leur propre communauté, celui-ci – assimilé à un jeu – voit s'ajouter la participation des jeunes femmes des deux côtés, ce qui tendrait à en faire une pratique entrant dans la catégorie des rituels de sexe indéterminé (SI).

Sexe relatif ou sexe absolu ?

On trouve en effet dans la nomenclature d'adresse deux termes de sexe absolu (SA) qui s'emploient dans certains contextes comme un sexe relatif. Le premier est le terme *shori* qu'un homme adresse à ses « beaux-frères », le second, le terme *ote* par lequel une femme interpelle ses « belles-sœurs ». Mais leur utilisation n'est pas symétrique. Tandis que l'un s'applique dans une relation de sexe relatif de sexe opposé (H/F), l'autre s'emploie dans une relation de sexe relatif de sexe identique entre deux hommes (H/H).

Ainsi *shori* est *a priori* un terme de sexe absolu (SA) sans contestation possible : il est utilisé par et pour des hommes et désigne avant tout la relation entre « beaux-frères ». En outre, il est sans doute le terme du vocabulaire yanomami le plus connu par les étrangers car il qualifie la relation formelle d'alliance entre deux hommes. Les Yanomami l'appliquent volontiers à tout non-parent avec lequel ils entrent en relation afin de l'intégrer dans une chaîne d'alliance et de devoirs réciproques. Pourtant, on observe que des femmes l'emploient pour s'adresser à des hommes et inversement. Ils sont, dans ce cas, toujours dans une relation d'« épouse », *suwëpiyë* (homme parlant), à « époux », *feârôyë* (femme parlant). Il s'agit alors d'« épouses » et d'« époux » potentiels, les époux réels évitant de se nommer et usant préférentiellement d'un teknonyme. Un mari peut utiliser le terme *shori* pour toutes les sœurs cadettes de son épouse et pour toute femme avec laquelle il est en relation de conjoint potentiel ; une femme, pour tout homme avec lequel elle est en relation de conjointe potentielle. En réalité, quand l'homme emploie ce terme à l'égard des jeunes sœurs cadettes de son épouse, celles-ci n'osent pas encore l'appeler *shori* (époux) : elles ne l'appellent tout simplement pas ! Par contre, dès qu'elles sont plus âgées, les femmes n'hésitent plus et peuvent également utiliser le vocable *shori*. Les Yanomami expliquent qu'un homme dit *shori* à une femme tout comme il dit *shori* au frère de cette femme parce qu'il est en relation *herimou* avec lui, c'est-à-dire qu'il est, selon les termes de référence, un « beau-frère » *beriyë* pour cet homme, et qu'il est en même temps en relation *herimou* avec sa sœur, autrement dit en relation *suwëpimou*, ce qui signifie qu'elle est pour lui, en terme de référence, une « épouse », *suwëpiyë*. Il semble dès lors que le terme *shori*, traduit en général par « beau-frère », signifie plus spécifiquement « affiné de même génération », et que la relation *herimou* (*beriyë* étant un terme de référence désignant seulement la relation entre beaux-frères et non celle entre femmes ou entre hommes et femmes) s'applique plus largement à la relation entre affins de même génération, quel que soit leur sexe. Dans le cas où il s'emploie entre hommes et femmes, le terme *shori* est un terme de sexe relatif de sexe opposé (SR≠) autoréciproque. Les Yanomami disent que son utilisation, tant par les femmes que par les hommes, est tout à fait correcte. Doit-on en déduire qu'il s'agit d'un terme de sexe indéterminé (SI) ?

L'aigle et le chien sylvestre

Le cas suivant est du même ordre. *Ote* est un terme autoréciproque qui s'utilise exclusivement en adresse, à la génération d'Ego. Il s'utilise entre belles-sœurs, quel que soit leur degré d'éloignement. Le terme *ote* représente plus particulièrement la relation entre belles-sœurs actualisées, c'est-à-dire, entre une femme et l'épouse de son frère. Or, ce terme peut être utilisé également entre beaux-frères, jusqu'à ce qu'ils aient deux enfants²⁴, ce qui lui confère une qualité de sexe relatif de sexe identique (SR=) entre affins de même sexe et de même génération. Cette relation s'exprime en référence par les termes *beriyè* pour les hommes, *natoiyè* pour les femmes. En adresse, alternativement au terme *ote*, ces dernières s'appellent *ama*, *amawè* et les hommes, *shori*, *shoriwè*. La relation *ote* est renforcée par une attitude rituelle d'amitié formelle qui, en tant que rite, fait précisément appel à la catégorie de sexe relatif de sexe identique²⁵. D'un point de vue structurel, les paires de belles-sœurs et les paires de beaux-frères, de même génération, sont en effet parfaitement équivalentes pour ouvrir la possibilité d'unions matrimoniales. Elles le sont également dans la diachronie car elles transmettent tout aussi efficacement le lien d'affinité au fil des générations. La relation *otemou*, qui désigne la relation des « belles-sœurs », est toutefois décrite comme caractéristique des femmes entre elles et l'usage masculin du terme d'adresse *ote*, davantage comme une application secondaire. Les hommes dupliquent en cela un terme que s'adressent les « belles-sœurs », ce qui, néanmoins, s'accorde parfaitement avec la similarité de leur position au sein du système dravidienn et avec la relation d'amitié formelle qui les lie entre eux.

Selon les Yanomami, l'emploi de *shori* comme terme de sexe relatif de sexe différent et l'utilisation masculine du terme *ote* sont « corrects », mais ne sont jamais que des usages secondaires. Ce qui veut dire, dans notre langage analytique, qu'ils sont des extensions au regard des occurrences principales de termes de sexe absolu (SA). *Shori*, terme de sexe absolu masculin (SA), s'utilise de manière relative entre sexes différents (SR≠). Il étend la relation masculine d'affinité aux conjoints potentiels. Dans la totalité de ses emplois, il est un terme de sexe indéterminé (SI) qui désigne

24. Ensuite ils sont trop âgés pour prolonger l'exhibition de leur amitié formelle ; néanmoins leur relation faite d'affection et de devoirs réciproques perdure toute leur vie.

25. Les paires d'affins de même sexe et de même génération ainsi constituées doivent s'exhiber et manifester leur proximité à l'excès. Les beaux-frères s'assoient dans le même hamac, se prennent dans les bras, se promènent, rient très fort et discutent fréquemment ensemble ; les belles-sœurs font de même tout en étant plus réservées. Ce comportement est ostentatoire, il démontre l'amitié entre deux affins réels de même sexe. Il nécessite – ce qui n'est pas toujours le cas – que les deux personnes qui constituent cette paire soient du même âge : c'est une image idéale de l'alliance.

Sexe relatif ou sexe absolu ?

à la fois, pour un homme, les affins de même génération des deux sexes et, pour une femme, les affins de même génération de sexe différent. Il y a donc une asymétrie. D'un point de vue du lexique masculin, il est de sexe indéterminé (SI), au regard du lexique féminin, il est de sexe absolu (SA). *Ote* apparaît dans toutes ces acceptions comme un terme de sexe relatif de sexe identique (SR=). Lorsqu'on le considère comme un terme féminin d'affinité de même génération dont l'emploi est étendu à la relation entre hommes, il est de sexe absolu (SA).

Fondamentalement, tous ces usages sont des expressions différentes d'une seule et même figure, celle de l'alliance de mariage, et celles-ci sont équivalentes entre elles. À ce niveau de génération, elles indiquent la même potentialité de réalisation d'unions. Quand un homme ou une femme s'adresse à l'autre en usant du terme *shori*, il ou elle souligne – non sans malice – que la relation sexuelle est possible entre eux. Identiquement, l'utilisation du terme *ote* entre beaux-frères n'est pas générale, elle apparaît entre deux beaux-frères réels de même âge dans le contexte de – et pour appuyer – la relation d'amitié et à plaisanterie qui les caractérise. L'application de ces deux termes dans telles circonstances est alors dérivée. Quand elle est pratiquée, c'est en référence à leur emploi premier, emploi premier qu'il convient d'analyser en tant que tel sans tenir compte des différents usages dérivés²⁶.

Si l'on se tourne maintenant vers le rituel, on retrouve cette flexibilité et cette capacité d'extension. Ainsi des femmes peuvent intervenir lors des dialogues formels *himou*, duels oratoires qui sont exclusivement pratiqués par des paires masculines. Il arrive souvent qu'une épouse donne de la voix pour aider un mari quand il se trouve sérieusement pris à parti. Or, il advient même parfois que l'épouse ou une parente de l'autre protagoniste entre en lice. Les deux femmes s'assoient alors à part, sur le bord de la

26. Dans les deux emplois secondaires que nous signalons, les termes d'affinité sont joués entre les sexes mais de façon asymétrique. La permutation qui s'effectue est orientée : une femme ne dit pas *ama* ou *ote* (belle-sœur) à un homme, ni un homme à une femme. Par contre, l'homme en vient à appeler *shori* (beau-frère) une femme, comme il le fait pour un homme. De même, le terme *ote* est appliqué entre beaux-frères, mais le terme *shori* n'est pas utilisé entre belles-sœurs. Autrement dit, le terme *shori*, qui marque une relation H/H, s'étend à la relation H/F mais non à la relation F/F. Le terme *ote* qui signale une relation F/F s'applique à la relation H/H et non à la relation H/F. Or, d'un point de vue strictement formel, rien n'empêche que ce soit exactement l'inverse. Si chacun emprunte un terme du lexique de l'autre sexe, les hommes emploient entre eux un terme du registre féminin (*ote*) et, pour s'adresser aux femmes, un terme du registre masculin (*shori*); les femmes emploient pour s'adresser aux hommes un terme du registre masculin (*shori*). Cela revient à dire que la femme est nommée comme un homme et l'homme comme une femme par les hommes uniquement, tandis que la femme interpelle l'homme par un nom masculin : elle n'inverse pas le sexe de l'homme; elle n'appelle pas davantage une autre femme à l'aide d'un terme masculin.

place centrale, afin de s'invectiver à leur tour (Alès 1990b, 1995). Par le biais des altercations (*āfa thayou*), les femmes peuvent donc, par moments, composer une paire féminine qui fait le pendant à celle des hommes, ce qui apparaît comme une extension logique du système catégoriel de sexe absolu (SA) mis en œuvre dans les dialogues rituels. Cette figure renforce en aparté le combat rhétorique entamé par les hommes. La lutte oratoire féminine ne porte toutefois pas le même nom et, d'un point de vue formel, n'est pas identique au dialogue masculin, mais il est remarquable que le rite masculin de sexe absolu s'étende, en parallèle, à un rite duel féminin qui double la lutte verbale en cours.

L'extension parallèle de rites de sexe absolu (SA) à l'autre sexe se rencontre par exemple dans le cas des duels au casse-tête. Au cours de ce type de combat, chaque homme baisse la tête à tour de rôle pour recevoir un coup sur le sommet du crâne²⁷. Or, il arrive que deux femmes s'opposent également dans le cadre d'un duel de ce type. Les duels féminins sont rares, ils résultent de querelles surgissant pour des motifs de vols de nourriture ou de rivalité sexuelle, des conflits dont le degré est insuffisant pour entraîner un règlement collectif. Le combat féminin apparaît ici comme l'extension d'un type de combat duel masculin pratiqué dans le cadre local. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce combat n'est pas un rite qui fait appel à la catégorie de sexe relatif de sexe identique (SR=). Qu'au rituel entre hommes corresponde un rituel entre femmes, plus rare et à la signification plus restreinte, ne crée pas une telle catégorie mais, au contraire, redouble la prégnance du sexe absolu. Un combat de ce type, de même qu'un combat oratoire, ne peut en aucun cas être étendu dans le cadre d'une opposition duelle de sexe distinct (H/F). Il s'agit de rituels qui utilisent l'opposition stricte des individus de même sexe, où il n'y a pas de possibilité d'intégration de l'autre sexe au sein d'un même rite²⁸. Cela revient à dupliquer la catégorie de sexe absolu (SA), comme on l'a dit de la catégorie de sexe relatif (SR).

27. Les hommes pratiquent plusieurs types de combats réguliers, duels ou collectifs, dont les principaux sont les duels au poing, les duels au casse-tête ou au bâton et les luttes rangées au bâton, qui s'effectuent dans et hors le contexte des fêtes cérémonielles (sur ce thème, voir Alès 1984, 1993, Chagnon 1968a, 1968b).

28. À la différence des hommes qui emploient des casses-têtes façonnés, les femmes utilisent généralement des bûches de bois de chauffage pour se frapper. Identiquement, les altercations féminines *āfa thayou* sont de sexe absolu, les hommes n'interviennent généralement pas sur le même mode dans le cadre de leur communauté. Pourtant, lorsqu'ils se rendent dans un autre village pour récupérer une épouse dérobée et que les femmes des deux groupes s'invectivent, il arrive que les hommes, au lieu de se battre, *dupliquent* l'opposition des femmes. Le rite *āfa thayou* que les hommes effectuent alors entre eux est une extension du rite de sexe absolu féminin.

Sexe relatif ou sexe absolu ?

Un rite toutefois échappe à cette logique du déplacement de la catégorie de sexe absolu à celle de sexe relatif de sexe identique et malmène la classification « canonique » de la catégorie de sexe auquel le rite est attaché. Nous avons dit plus avant que le rôle de chamane était essentiellement occupé par des hommes et que l'initiation était un rite masculin de sexe absolu. Pourtant, on se doit de rapporter certains cas de femmes qui deviennent chamanes, une formule au demeurant qui est loin d'être générale dans l'ensemble du territoire yanomami. L'initiation chamanique reste ici néanmoins officinée par des hommes – ils constituent la quasi-totalité des chamanes –, tout comme l'assistance requise lors des séances chamaniques demeure masculine. Selon la perspective yanomami, ces cas apparaissent tout à fait comme des extensions d'un rite masculin exceptionnellement pratiqué par des femmes ayant montré des dispositions particulières. Les femmes chamanes s'assimilent dans ce contexte à la catégorie masculine, elles sont tout simplement des individus de sexe féminin pratiquant un rite généralement réalisé par des hommes. Il n'y a pas de version féminine, singulière et à part entière du chamanisme comme peuvent en avoir d'autres rituels exécutés parallèlement par les hommes et par les femmes.

L'INVERSION DE SEXE DANS LES RITES

Nous venons de voir les extensions que connaissent, en adresse, certains des termes de parenté et également celles que l'on peut décrypter dans certains rituels. L'analyse de cette flexibilité conforte l'idée qu'il y a bien des termes ou des rituels de sexe absolu (SA) à partir desquels ces extensions sont logiquement dérivées. Il reste maintenant à confronter cette analyse avec un autre procédé, celui de l'inversion du sexe dans l'application des termes de parenté au cœur du rituel.

Un emploi inhabituel des termes de parenté attire en effet l'attention lors des dialogues cérémoniels et lors des discours chamaniques. Il consiste à utiliser des termes de parenté pour désigner des personnes dont le sexe est opposé à celui normalement exprimé par ces termes. Dans le premier cas, l'orateur principal du dialogue s'adresse à son partenaire masculin²⁹ en employant l'équivalent féminin du terme de parenté qui lui correspond. Si son interlocuteur est, par exemple, un « beau-frère », il l'appellera « épouse ». Le même phénomène se manifeste lors des cures chamaniques durant la phase où le chamane s'adresse aux hommes de l'assistance pour

29. Les dialogues sont prononcés par des paires masculines de visiteurs/résidents.

leur répéter (*nīmīrai*) le message dont un esprit vient de lui faire part. La situation est la suivante. Si, tel esprit lui demande, par exemple, de rapporter à son « frère aîné » tel énoncé, il jouera sur l'inversion du terme en le nommant « sœur aînée » pour lui transmettre l'information. S'il s'agit d'un « beau-père », il l'appellera « belle-mère », etc.

Cette pratique de l'inversion des termes n'est ni simple ni anecdotique, elle est directement associée à la pratique de la terminologie. Elle nous a été spontanément signalée dès nos premières enquêtes de parenté par un informateur : « Un Yanomami désigne un "frère aîné" par le terme *aiwë* et, lorsqu'il fait un dialogue ou quand il est chamane, il l'appelle *amiwë*, "sœur aînée". » Mais le sexe n'est pas seul en cause, l'inversion concerne également les générations et l'opposition affins/consanguins. Ainsi, en régime d'inversion chamanique, un « frère » peut-il devenir une « sœur », une « belle-sœur » ou bien encore une « belle-mère », un « beau-frère » se transformer en « sœur », un « beau-père » se commuer en « mère ».

Il faut préciser que seules les relations masculines sont ici véritablement en question. D'une part, les femmes n'exécutent pas les dialogues cérémoniels et, de l'autre, elles ne font pas directement partie de l'assistance présente lors des séances de chamanisme. Il arrive qu'elles y assistent en qualité de patientes. Cependant, quel que soit son sexe, le chamane ne s'adresse pas aux patients, mais aux hommes de l'assistance. Par ailleurs, nous avons vu que les chamanes sont en général du sexe masculin chez les Yanomami et que seules quelques très rares femmes remplissaient cette fonction. Or, y compris dans ce cas de figure, n'apparaissent ni de vraies différences, ni de termes supplémentaires. La femme chamane, s'adressant elle aussi exclusivement à des hommes dans l'assemblée, est amenée à opérer exactement le même type d'inversions. En effet, les termes particuliers du lexique féminin se concentrent à la génération d'Ego sur les termes d'affinité, « époux » et « belle-sœur », tous les autres étant semblables. Comme il n'y a pas de femmes présentes, la chamane n'utilise en tout état de cause que le terme « époux » du vocabulaire féminin. Une femme chamane est donc éventuellement confrontée à des « époux », là où des hommes chamanes se trouvent face à des « beaux-frères ». Dans ce cas, elle va substituer au terme « époux » les termes « belle-sœur » ou « sœur ». Or, ces termes sont également employés par un homme qui s'adresse à un « beau-frère » : *de facto*, l'un et l'autre peuvent nommer l'affin de même génération de manière identique.

Une liste obtenue auprès d'un autre informateur ne révèle qu'une seule forme d'inversion du sexe dans l'application des termes, elle mérite cependant toute notre attention. Tandis que le terme de « père » est remplacé par celui de « mère », qu'un « beau-père » devient une « belle-mère »,

un « frère aîné » se transforme en une « sœur aînée », un « beau-frère » se convertit en « épouse » ou en « belle-sœur », les consanguins ou les affins des générations inférieures à Ego gardent en revanche leur propre appellation. Autrement dit, les « fils », les « beaux-fils », les « fils » et les « petits-fils » ne font pas l'objet d'une inversion de sexe. Ils gagnent tout au plus de la distance par l'emploi du terme *pusiwë*, qui s'utilise de préférence pour les consanguins et les affins éloignés à la génération adjacente inférieure.

Si l'on s'arrête un instant sur ce point, il ressort que pour un Ego donné le champ de l'inversion ne s'étend pas aux générations inférieures. Ce trait rappelle précisément la configuration observée dans l'analyse de la nomenclature où l'on rencontre, à ces mêmes générations, la catégorie de sexe indéterminé (SI) qui, par nature, rend impossible l'inversion. Tout se passe comme si l'effacement de l'opposition des sexes et de l'opposition consanguins/affins à ces générations dans le contexte de la parenté était confirmé par cette absence d'inversion des sexes aux mêmes générations dans le contexte du rituel, même lorsque celle-ci est en principe possible³⁰.

Ce fait souligne également que les distinctions faites par les termes des générations supérieure et centrale sont, comme on le sait, essentielles au fonctionnement d'un système d'alliance de type dravidien. Pour un Ego, une fois les affins distingués des consanguins à ces générations, la distinction de sexe sur laquelle se fonde cette opposition peut disparaître aux générations inférieures.

De prime abord, on pourrait penser que la facilité avec laquelle les hommes endossent cérémoniellement une relation qui renvoie à une identité sexuelle féminine est la marque d'une importance relative de la distinction de sexe. Pourtant, à l'interpréter ainsi, ne risque-t-on pas de se priver de bien cerner le sens de cette pratique ? On remarque tout d'abord que seuls les hommes subissent une inversion de sexe dans ces rituels tandis que les femmes sont exclues du jeu. Par ailleurs, à quoi correspond cette inversion, comme celle entre affins et consanguins ou entre générations, dans les contextes rituels évoqués ?

L'analyse montre que le renversement des relations dans le discours de l'orateur comme dans celui du chamane vient souligner l'inversion opérée par le rituel au regard de la réalité quotidienne. En effet, les Yanomami expriment l'idée que le changement de la langue des discours

30. Comme on l'a dit, les termes de sexe indéterminé qui apparaissent à ces générations n'autorisent pas l'inversion. Par contre, il existe en adresse des termes de sexe absolu (SA) – *pusiwë* et *shëëtëmi* – pour toutes les positions de la génération adjacente inférieure à Ego, ce qui permettrait d'inverser, comme on le fait pour les générations supérieures, les termes du point de vue du sexe.

renforce leur valeur. Pour aller plus avant dans la compréhension, examinons le contexte rituel dans lequel ces inversions prennent place.

Les dialogues cérémoniels *wayamou* se déroulent la nuit jusqu'à la pointe du jour, instant où le rite cesse brusquement. L'opposition jour/nuit, qui apparaît ici centrale, est éclairée par le mythe suivant. Avant, il y a de cela longtemps, le jour était perpétuel. Les Yanomami existaient mais dormaient à n'importe quel moment. Ils disposaient d'une nourriture abondante et vivaient heureux. Puis un jour les humains, intrigués par ses pleurs, assassinent l'oiseau Hocco (*Crax alector*), qui porte également le nom de Nuit. Aussitôt l'obscurité s'étendit à l'entour. Que dit implicitement ce mythe? Quand l'alternance jour/nuit se met en place, les humains dorment la nuit et non plus le jour mais, surtout, ils commencent à souffrir à cause des cycles de meurtres : ils vont dorénavant mourir. L'alternance vie/mort naît en même temps que l'alternance jour/ nuit. C'est sans doute pourquoi, aujourd'hui encore, les Yanomami ont peur que le jour ne se lève pas et que la nuit, associée aux maux, aux sorts et à la mort – à la souffrance, l'inceste et l'anthropophagie –, persiste éternellement (Alès 1990, 1995).

Les rites bruyants qui s'inscrivent dans l'épaisseur de la nuit pourraient-ils alors avoir d'autre sens que d'écarter les ténèbres et, ce faisant, de conjurer la mort qui leur est associée? Ces rites interviennent précisément lors des visites et des rencontres entre communautés à l'occasion d'une fête funéraire. Or, tous les rites qui composent la fête mortuaire doivent être compris comme formant un tout, et l'on peut considérer qu'ils visent à la séparation du monde de la vie et celui de la mort et participent au maintien et à la reconduction de la vie. Les nuits sont remplies de chants, de jeux et de séries de dialogues auxquels seule l'aube peut mettre fin. Clameurs, mélodies et déclamations sont réputés « écarter l'enveloppe de la nuit ». Elles construisent dans le noir de la nuit un monde du jour continu, un monde de la vie à l'image des ancêtres qui vivaient éternellement à la lumière diurne dans une forêt riche et généreuse. C'est pourquoi leur durée – tant qu'il fait obscur – en fait la valeur. Les manifestations sonores nocturnes sont donc des rites qui élaborent un contexte d'inversion, ici inversion du jour et de la nuit. On peut ajouter que les chants nocturnes *berii*, décrits plus haut, et l'agitation qui les accompagnent ont entre autres pour objet d'exciter l'activité des animaux la nuit, si bien qu'à l'inverse, ils seront engourdis durant la journée. Pour certains, les qualités de la nuit sont attribuées au jour, en particulier la mort, aussi seront-ils tués facilement le jour³¹.

31. Les phrases chantées *berii* comportent une autre forme d'inversion : le jeu consiste à chanter la fin de l'énoncé en amont, ce qui tend à lui conférer un statut de devinette, avant de dévoiler le début et le sujet de l'action en aval.

Sexe relatif ou sexe absolu ?

Qu'en est-il du rituel de la cure chamanique ? Le chamane communique avec le monde des esprits. Il introduit et met en relation la réalité extraordinaire dans la réalité ordinaire. Le chamane voit de manière inversée par rapport aux humains. Par exemple, il voit derrière lui, il s'allonge sur le dos, sous les jambes des autres, pour discerner les esprits. Bref, dans le déroulement de la cure, il rend compte d'une réalité invisible qu'il est le seul à percevoir. Les chamanes eux-mêmes expliquent que la confusion des sexes, des générations et des classes d'affinité/consanguinité dans leur discours, montre que leur esprit est sous l'emprise des substances hallucinogènes : en état d'ébriété, ils se « trompent » donc quand ils restituent les termes d'adresse aux hommes de l'assistance ³². L'action des narcotiques procure au chamane les conditions d'un rêve éveillé qui constitue le corps d'une séance de cure chamanistique. Cette dernière reproduit en réalité le rêve auquel le chamane a été sujet la nuit précédente ³³. Dans le chamanisme apparaissent donc également de nombreuses figures de retournement qui situent précisément cette activité dans un monde inversé.

Il ressort que tant les rites rhétoriques que les rites chamaniques utilisent la permutation des sexes pour mettre l'accent sur le contexte d'inversion dont ils rendent compte. Le renversement des sexes dans la rhétorique dialogique ou la rhétorique chamanique se veut un « effet du réel » et, en ce sens, elle contribue à produire le réel chamanique ³⁴ en tant que réalité de l'autre monde à communiquer aux non-chamanes. Précisons que cette inversion n'est probablement pas le seul procédé pour atteindre ce but, mais elle est l'un des marqueurs efficaces du réel rituel. Ce procédé se retrouve ailleurs dans ce type de contexte. Les termes de sexe indéterminé (SI) ou de sexe relatif (SR), sexe opposé ou identique, ne pouvant en eux-mêmes être inversés ³⁵, l'inversion est une permutation linguistique basée sur une distinction absolue des sexes (SA). On comprend, au passage, que le terme *shori* (beau-frère), l'un des termes les plus fréquemment inversés dans le cadre des dialogues formels, est bien de sexe absolu et non de sexe indéterminé comme son emploi étendu aux « épouses » pourrait éventuellement le donner à penser. En conséquence, tel le jeu de mots, l'inversion, à notre sens, n'annule ou ne relativise pas la distinction des sexes.

32. • Bien que les chamanes soient encore lucides et entendent correctement les mots, les paroles deviennent autres dans leur bouche.

33. Sur ce thème, voir J. Chiappino 1995.

34. Je ne pense pas que l'on puisse dire qu'il s'agit d'effet d'irréel ici mais bien « d'effet de réel », comme Roland Barthes (1968) appelle la présence, dans un texte, de détails concrets pas vraiment nécessaires qui n'ont d'autres fonctions que de donner l'illusion du réel.

35. Les termes de sexe relatif sont, par définition, les mêmes pour les deux sexes.

Au contraire, elle la soutient ³⁶. Comme une redondance, elle redouble, plus qu'elle n'interrompt, la distinction absolue de sexe. À l'instar des autres formes d'inversion, comme les antiphrases, ou des métaphores utilisées dans les dialogues, l'inversion de sexe est une figure de style. Sa réalisation est importante en ce qu'elle signifie et surdétermine la relation particulière au cosmos à l'œuvre dans le rite chamanique ou dans les dialogues cérémoniels. Par l'effet dérangeant et ainsi démarquant qu'elle produit, l'inversion participe, avec le changement de ton, de phrasé, de thèmes et de gestuelle, de la transformation de la langue de la communication quotidienne ; tous sont des procédés stylistiques propres à renforcer l'efficacité de l'action rituelle.

DISTINCTION DE SEXE ET ASYMÉTRIE

Enfin, nous évoquerons un dernier rite qui intervient dans le cadre du travail funéraire et qui est plus complexe à analyser du point de vue de la catégorie de sexe. Lors d'un décès, les officiants du service funèbre ³⁷ sont essentiellement des hommes. La corvée de bois, la préparation et l'entretien du feu du bûcher sur lequel le cadavre est incinéré, ainsi que la récupération des ossements calcinés, leur réduction en poudre et leur répartition dans des urnes cinéraires, sont toujours des travaux masculins. En revanche, les femmes aînées comme les hommes, mais dans des cas différents, portent le hamac qui renferme la dépouille jusqu'aux flammes. Cette tâche consiste à aller détacher le hamac dans le foyer du mort, en l'arrachant à ses plus proches parents des deux sexes qui tentent de le retenir un instant, et de l'amener jusqu'au bûcher préparé sur la place centrale. C'est un moment dramatique où les lamentations redoublent et qui marque la séparation entre le défunt et les siens. Les données du problème sont les suivantes : les hommes accomplissent ce service quel que soit le sexe de la personne décédée, tant les petites filles que les petits garçons, les adolescents et les adultes des deux sexes. Les femmes pour leur part transportent

36. Un procédé d'indifférenciation devrait intégrer symétriquement les femmes dans son champ d'application et permettre la permutation des termes féminins avec des termes masculins, ce qui n'est jamais le cas.

37. Les officiants principaux sont au nombre de deux. Ces personnes sont choisies préférentiellement parmi les non-parents ou les parents éloignés du défunt. Elles sont recrutées parmi les communautés immédiatement voisines et amies, l'une pouvant provenir du même groupe local si celui-ci est de large taille et comprend plusieurs segments de parents. Chacune est aidée dans sa tâche par un ou deux membres de sa famille.

Sexe relatif ou sexe absolu ?

deux classes de cadavres, ceux des nouveau-nés et ceux des femmes âgées. Précisons qu'il y a une corrélation entre l'âge du disparu – quel que soit son sexe – et celui des officiants et que, d'une façon générale, le cadavre est d'autant plus honoré que ces derniers ont un statut important. Or, ceci n'est pas sans rapport avec la distinction de sexe des travailleurs. Les hommes interviennent pour tous les individus auxquels est reconnue une forte valeur sociale, les femmes opèrent pour les générations extrêmes qui échappent à cette considération. Le système marque néanmoins ainsi une différence de sexe entre officiants à la génération alterne supérieure, alors qu'il ne le fait pas à la génération alterne inférieure. À la génération supérieure, parce que le sexe du mort correspond à celui des travailleurs, on semble avoir affaire à une distinction relative de même sexe (SR=). Dans tous les autres cas, le sexe du défunt n'est pas en relation avec le sexe des officiants, si bien que l'on paraît confronté à un contexte de sexe indéterminé (SI).

Comment interpréter cette asymétrie ? L'intervention des femmes dans le service funèbre des jeunes enfants et des anciennes marque le moindre statut des disparus³⁸. Les enfants dans leur première année, comme dans de nombreuses autres sociétés, ont encore une existence incertaine, ils ne comptent pas encore à part entière en tant qu'individu (ils n'ont pas encore de noms personnels), ils demeurent liés à leur mère et leur participation sociale future est en latence. À l'opposé, les anciens des deux sexes terminent leur existence et se retirent peu à peu de la vie active, leur importance sociale s'estompe. Néanmoins, ils ont occupé un statut social sexué qui demeure marqué par le traitement sexuellement différencié qu'ils subissent au moment des funérailles. Parce qu'ils ont été valorisés en tant qu'hommes, les vieillards sont emportés jusqu'aux flammes par des hommes âgés, tandis que les anciennes sont enlevées par des femmes âgées. C'est donc au titre de leur appartenance sexuelle et non à celui de la valeur sociale accordée à leur classe d'âge que les anciens sont portés par des hommes.

En somme, si, d'un point de vue global, l'ensemble du rite peut être associé à la catégorie de sexe indéterminé (SI), le sexe des officiants, en fonction de chaque cas, est parfaitement déterminé. Cependant, le sexe du mort n'est pas le critère premier qui le détermine. Le choix de l'officiant est subordonné au statut social accordé aux différents défunts qui est fonction à la fois de leur âge et de leur sexe. Le statut moindre accordé aux femmes âgées par rapport aux hommes est corrélatif au fait que les

38. On peut également ajouter que ce sont les femmes qui confèrent le plus de valeur à ces individus.

hommes assument formellement davantage d'activités sociales et de rôles publics que les femmes ³⁹.

Cette configuration particulière du rituel funéraire et l'asymétrie qu'elle présente n'est pas sans rappeler l'une des configurations mises au jour dans la nomenclature de parenté. Les générations alternes sont particularisées parce qu'elles ne connaissent pas la distinction consanguins/affins. Toutefois, si la distinction de sexe est conservée à la génération des grands-parents, elle disparaît à celle des petits-enfants ⁴⁰. La formule qui s'en dégage est alors la suivante : indistinction des classes de consanguinité/affinité et de sexe pour les petits-enfants, indistinction des classes de consanguinité/affinité et distinction de sexe pour les grands-parents. Or, cette formule est comparable à l'indistinction de valeur sociale et de sexe pour les jeunes enfants et l'indistinction de valeur sociale et distinction de sexe pour les vieillards que nous venons de voir à propos du rite funèbre. La similarité des formes d'asymétrie réconcilie parenté et rituel. Pour la génération des grands-parents et pour les vieillards, qui ont occupé précédemment des positions et des rôles sociaux sexués, la distinction absolue de sexe reste toujours pertinente.

L'analyse démontre que, tant dans le rituel que dans la parenté, les catégories analytiques de distinction de sexe sous-tendent des codes implicites qui sont analogues. On a vu également que des configurations particulières de la parenté et du rituel peuvent s'éclairer les unes les autres. Cela montre que le système rituel comporte un lexique composé des différents rites et de leurs nombreuses phases dont il s'agit, comme pour les systèmes de parenté, de dégager la syntaxe. À l'image des vocabulaires de parenté, les rites admettent des critères de distinction selon le sexe, l'âge, la génération ainsi que le statut social des officiants et des participants ; il est permis de penser que doivent s'en extraire des systèmes plus généraux que l'on

39. Les Yanomami proposent une explication analogue au phénomène d'asymétrie rencontré entre les lexiques masculin et féminin à la génération d'Ego pour les termes désignant les cadets masculins. On observe que les hommes disposent de plusieurs termes de sexe absolu, *fësbëyë* et *fëparayë*, auxquels peut s'ajouter le terme *osbeyë*, qui est rarement usité, en supplément des deux termes de sexe indéterminé qu'ils partagent avec les femmes. Or, selon eux, cette différence dans les vocabulaires correspond au fait que ce sont les hommes qui se rendent et discutent dans des communautés éloignées. Ils sont ainsi fréquemment amenés à exprimer les relations qui les lient avec les personnes qui les accompagnent. En revanche, ce rôle n'incombe pas aux femmes qui effectuent peu de visites de ce type, et elles ont par conséquent peu l'occasion de converser.

40. Outre les termes de sexe indéterminé qui sont les plus fréquemment employés, il existe, en référence seulement, des termes de sexe absolu pour les petits-enfants de sexe masculin, mais ceux-ci ne sont pas usités.

pourrait, dans un deuxième temps, formaliser de manière similaire à ceux des nomenclatures.

Cette première exploration de la distinction de sexe dans la parenté et les rituels yanomami ouvre certainement matière à d'autres analyses, notamment en confrontant ce critère à d'autres opérant dans la structure de la société ou en la soumettant à la comparaison. Toutefois, plusieurs points se dégagent de cette approche initiale. Dans la nomenclature, la catégorie de sexe absolu est beaucoup plus présente que les autres. Celle de sexe indéterminé intervient dans les contextes particuliers de corésidence et de proximité. Celle de sexe relatif est encore plus rare, elle apparaît à la génération d'Ego, en référence et en adresse pour les germains cadets indirects avec le terme *yaiyë* (SR≠), et en adresse, en usage secondaire, pour des affins de même génération avec les termes d'affinité *ote* (SR=) et *shori* (SR≠).

En matière de rites, le sexe relatif est largement dépendant du sexe absolu. Parmi les rites qui se rapportent à la catégorie de sexe relatif de sexe identique (SR=), plusieurs font partie de rites de sexe absolu (comme le rite de parure *paushimou*) ou sont des extensions de tels rites (les disputes féminines duelles *àfa thayou* lors des dialogues formels masculins *himou*, les duels au casse-tête). Cette dépendance se complique encore lorsqu'un rite de sexe relatif de sexe identique (SR=), les chants *herii*, inclut un rite de sexe relatif de sexe différent (SR≠), le rite de séduction *hakimou*. Dans ce cas, le second n'est qu'une complexification du premier, lui-même prenant sens au regard du sexe absolu.

Comment maintenant comprendre la catégorie de sexe absolu (SA) au regard du sexe indifférencié (SI)? Les rituels de sexe indifférencié manifestent une image concrète de collectivité ou d'unité : quand ils se déroulent, chacun des acteurs rituels quel que soit son sexe est le représentant de toute la collectivité. De même, les termes indifférenciés unissent l'ensemble des relations en cause dans une parentèle et au-delà dans toute la collectivité, indépendamment du sexe des personnes nommées. Au contraire, les termes et les rituels de sexe absolu (SA) parlent aussi d'une totalité mais en la faisant passer au compte, non d'un groupe, mais d'un sexe particulier. Par exemple, le rituel masculin du meurtrier érige l'assassin en héros culturel au titre du cosmos et de la société. Les deux, comme on le voit, font référence à l'ensemble de la société, mais représentent deux conceptions différentes qui se matérialisent à des niveaux distincts de réalité. Dans le cas où les sexes sont mêlés, la totalité sociale correspond à une communauté locale concrète, composée de ses membres et des relations qui les unissent. Lorsque les sexes sont distingués, la totalité en cause est une totalité sociocosmique globale soutenue par le discours mythique. Dans ce sens,

l'intervention de la catégorie de sexe absolu marque les relations et les activités rituelles les plus signifiantes de la société porteuses d'une fonction sociale majeure, qui supportent une image générique et sociocosmique de totalité. Dans l'exemple mentionné, l'assassin est un homme, mais c'est un héros culturel, non pas en tant qu'homme mais au titre de la société yanomami dans son ensemble. Dans ce registre, les femmes sont présentes au même titre que les hommes. Chacun des sexes est capable de représenter de manière équivalente une fonction sociale générale.

De leur côté, les termes comme les rites de sexe relatif (SR) renvoient, comme on l'a noté, à la catégorie de sexe absolu (SA) dont ils mettent en relation les deux types selon leur identité ou leur différence. Dans le cadre de la catégorie de sexe relatif de sexe identique (SR=), l'un et l'autre sexe sont équivalents et ont la même efficacité; dans celui de la catégorie de sexe relatif de sexe identique (SR=) comme extension de la catégorie de sexe absolu (SA), l'autre sexe a une efficacité subsidiaire; dans celui de la catégorie de sexe relatif de sexe différent (SR≠), l'un et l'autre sexe sont équivalents et ont une efficacité complémentaire.

Que signifie alors la catégorie de sexe relatif? Le rite de parure *paushimou* est de sexe indéterminé (SI) du point de vue du candidat – l'homme et la femme sont soumis à ce rite –, mais il est de sexe relatif de sexe identique (SR=) quant aux officiants, ce qui souligne et renforce la distinction catégorielle de sexe et le rôle singulier attribué à chacun d'entre eux. Dans le rite de sexe identique des chants nocturnes (SR=), les femmes et les hommes sont les représentants d'un sexe particulier du pouvoir cosmique général de productivité de la chasse et de l'horticulture. Dans le rite relatif de sexe différent de séduction *bakimou* (SR≠), l'opposition de sexe souligne en même temps (et donc doublement) la catégorie absolue dont chaque acteur est porteur et les rôles complémentaires particuliers qui leur sont dévolus dans la reproduction de la société.

Les rites de la catégorie de sexe relatif (SR) comme les rites de la catégorie de sexe absolu (SA) distinguent les sexes, même de façon différente. Dans le premier cas, les sexes occupent des positions équivalentes alternées, identiques ou complémentaires, au lieu, comme dans le second, de remplir un rôle dont une seule catégorie de sexe a l'exclusivité. Néanmoins, comme dans les rites de sexe absolu, les acteurs des rites de sexe relatif sont porteurs d'une catégorie de sexe particulière qui les distingue comme élément singulier représentant une valeur culturelle générale.

On conclura que la catégorie de sexe relatif (SR) est une extension de la catégorie de sexe absolu (SA), qu'elle se réalise comme une hypercatégorie absolue. Ces deux catégories, tout en étant différentes, sont à considérer comme faisant partie d'un même registre de significations. D'un point de

Sexe relatif ou sexe absolu ?

vue analytique, on voit qu'elles s'opposent clairement à la catégorie de sexe indéterminé (SI). Dans le premier cas, la catégorie de sexe marque le niveau où la collectivité est subordonnée à une valeur sociocosmique supérieure ; dans le second, la catégorie de sexe est subordonnée à la collectivité.

Au sein de la parenté, les termes de sexe absolu (SA) spécifient également une position particulière sous forme d'une relation catégorielle vis-à-vis d'Ego. Les termes relatifs (SR) sont doublement absolus et indiquent des positions simultanément ou alternativement occupées par le sexe opposé ou le même sexe qu'Ego. Les termes de sexe indéterminé (SI), employés exclusivement pour des cadets d'Ego, gommant la différence des catégories, la distinction de sexe et/ou de classe de parent s'efface au profit d'un englobement général.

Dans une nomenclature de parenté dravidienne qui correspond à un système d'alliance s'exprimant sur la base de la logique de la bifurcation, il n'est pas étonnant de trouver une plus forte utilisation de la catégorie de sexe absolu (SA) que de celle de sexe indéterminé (SI), ni de rencontrer les termes les plus discriminants dans le champ de réalisation de l'alliance. Les termes de sexe absolu (SA) distinguent efficacement les protagonistes de l'opposition affins/ consanguins, les termes de sexe relatif (SR) soulignent les positions clés de la logique de reconduction de l'affinité au fil des générations. La symétrie générale est cohérente avec une valeur équivalente accordée à chacun des sexes ; les termes de sexe relatif insistent plus particulièrement sur leur équivalence.

Dans le système rituel en revanche, la plus forte occurrence de la catégorie de sexe absolu masculin (SAh) souligne l'asymétrie dans la distribution des rôles culturellement dévolus à l'un et l'autre sexe. Toutefois, les extensions de rites masculins qui mettent les sexes en parallèle rappellent constamment l'aspect bilatéral du système. L'équivalence des sexes est exprimée par un certain nombre de rites qui mettent en scène les sexes relatifs identique ou opposé (SR=, SR≠). Cette symétrie se retrouve également dans l'inversion de sexe des termes de parenté intervenant dans des rites qui font appel à la catégorie de sexe absolu de sexe masculin (SAh), inversion qui vient préciser la parfaite symétrie des sexes absolus qui composent dans leur dichotomie la société des humains.

Que penser alors de la prédominance de la catégorie de sexe absolu de sexe masculin (SAh) dans l'ensemble du système rituel ? Doit-on déduire qu'elle est une valeur englobant la catégorie féminine ? Il semble davantage que la catégorie de sexe absolu sous-tend des rôles sociaux fondamentaux à l'intérieur desquels le sexe masculin occupe plus fréquemment les rôles essentiels à la reproduction de la société, particulièrement ceux qui régissent les relations du groupe local vers l'extérieur.

Il apparaît en définitive que dans le contexte des rites faisant appel aux catégories de sexe absolu et de sexe relatif (SA et SR), les sujets représentent une valeur culturelle générale incombant à la catégorie de sexe à laquelle ils ressortissent. En comparaison, la catégorie de sexe indéterminé (SI) représente la collectivité, la société composée des individus en tant que membres d'un groupe. L'appartenance prédomine ici sur les catégories de sexe et d'âge qui n'interviennent que subsidiairement.

Enfin, un dernier rapprochement entre parenté et rituel nous permet de tester la pertinence des codes dégagés des catégories de sexe absolu et de sexe indéterminé. L'effrètement des distinctions et des inversions auxquelles sont sujettes les générations inférieures souligne leur moindre impact sur l'organisation sociale en comparaison avec la génération d'Ego et celle immédiatement supérieure. Les cadets sont pour Ego moins importants que les affins de même génération, les germains aînés, les parents et les beaux-parents. C'est dans ces trois dernières relations que se joue pour lui le prestige de l'aïnesse et l'autorité. Les parents de sexe indéterminé (SI) ont moins de portée dans le système, ils constituent la parenté proche, de cadets, sans rapports d'autorité avec Ego. L'indistinction de sexe dans la parenté a pour corollaire l'effacement pour Ego de l'opposition affins/consanguins, et des relations d'autorité qui lui sont associées, comme, dans le rituel, elle paraît corrélative de la moindre importance de distinguer les hommes ou les femmes en tant que détenteurs de rôles sociaux, gérant la relation à l'autre – affin, ami, ennemi –, au profit de l'unification d'un ensemble de proches parents au sein de laquelle les rapports d'antagonisme sont contenus. Ainsi, l'asymétrie introduite à l'intérieur du rite de danse *praiiai*, dont nous avons vu qu'il était lié à la catégorie de sexe indéterminé (SI), peut en être la preuve. Dans ce rituel, les deux sexes participent au début en ordre crescendo de classes d'âge et tous âges confondus au final, représentant ainsi la totalité d'un groupe local. Mais seuls les hommes adultes d'âge mûr représentent la classe d'âge supérieure car les femmes adultes ne dansent plus dès qu'elles ont deux ou trois enfants⁴¹. Il y a donc une asymétrie dans ce rite de sexe indéterminé (SI) qui se manifeste à la fin de la phase des ballets individuels et avant la chorégraphie collective finale, quand les hommes âgés interviennent sans contrepartie féminine. Or, tandis que les jeunes classes s'ornent et chantent pour démontrer leur beauté et par là leur amitié, les hommes d'âge mûr cherchent inversement à être effrayants par leurs peintures foncées. Ils menacent de leur arme leurs hôtes et font montre d'hostilité. Ils ne sont

41. Elles entrent discrètement dans la maison et dans les foyers en compagnie des jeunes enfants et des personnes âgées.

Sexe relatif ou sexe absolu ?

pourtant pas des ennemis même s'ils se présentent de la sorte et, contrairement aux jeunes qui se lient rapidement d'amitié, ils mettront un certain temps avant de participer à la convivialité générale. En réalité, les aînés signalent à ce moment-là l'aspect funèbre de la cérémonie. S'ils démontrent de la colère, c'est par affection à l'égard du défunt dont les cendres seront consommées au cours de la fête ⁴². Ils affichent leur capacité de courroux et leur désir d'hostilité en regard de la vengeance qui n'est toujours pas effectuée. Ainsi marquent-ils leur solidarité vis-à-vis du défunt et des siens, et leur distinction en tant qu'individus et communauté vis-à-vis des ennemis. Il s'exprime là une opposition qui constitue les deux versants du symbolisme général de la fête funéraire *raqtu*. L'un, représenté par la classe des cadets, signifie la joie et la satisfaction, la convivialité et l'harmonie, la vie et la reproduction de la vie et le second, représenté par les aînés, la tristesse et la contrariété, l'hostilité et la vengeance, la mort et la destruction de la vie. Du point de vue de la distinction de sexe, on retrouve ici l'opposition centrale chez les Yanomami entre l'amitié, la paix et l'union, associées au sexe indéterminé (SI), et la différence avec l'autre et les rapports potentiellement ou réellement agonistiques, liés au sexe absolu (SA) ⁴³.

L'asymétrie n'est donc pas liée mécaniquement à une simple opposition homme/femme. Comme nous l'avons vu, elle porte parfois sur le sexe, d'autres fois sur l'âge ou sur des combinaisons de plusieurs critères. Appréhender les formes de distinction de sexe en utilisant les catégories analytiques de distinction de sexe absolu, relatif et indéterminé, nous a permis d'aller au-delà de l'étude sur l'identité sexuelle (*gender*) et de comprendre les combinaisons utilisées par une société à partir des sexes pour construire des codes généraux. Au passage, on a pu illustrer comment la problématique de la construction culturelle des différences de sexe s'y articule.

Références bibliographiques

- Albert, B., 1985, *Temps du sang, temps des cendres. Représentations de maladie, système rituel et espace sociopolitique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*, thèse de doctorat, Paris, université de Paris X.
- Alès, C., 1984, « Violence et ordre social dans une société amazonienne. Les Yanomami du Venezuela », *Études rurales* 96-97 : 89-114.

42. Particulièrement si elles appartiennent à un défunt de leur propre communauté.

43. Celle-ci se confirme lors du rassemblement autour des cendres, qui intervient plus tard dans la cérémonie, au cours duquel les mêmes hommes pourront également manifester colère et désir de vengeance (SA), tandis que hommes et femmes, résidents et visiteurs, s'adonnent à des lamentations (SI).

- 1990a, «Chroniques des temps ordinaires. Corésidence et fission chez les Yanomami», *L'Homme* 113, XXX, 1 : 73-111.
- 1990b, «Entre cris et chuchotements. Représentations de la voix chez les Yanomami», in C. Alès (éd.), *L'Esprit des Voix*. Grenoble, La Pensée sauvage : 221-245.
- 1990c, «Inceste et blasphème», communication présentée au colloque *Conduites blasphématoires*, Paris, musée des Arts et Traditions populaires.
- 1993, «Violencia y orden social: conflictos y guerra entre los Yanomami de Venezuela», *Folklore americano* 55 : 75-106.
- 1994, «Parenté dravidienne et stratégies matrimoniales chez les Yanomami», communication présentée in *3rd Conference of EASA*, 21-24 juin. Oslo, University of Oslo.
- 1995, «Función simbólica y Organización social. Discursos rituales y Política entre los Yanomami», à paraître in C. Alès & J. Chiappino (éds.), *Caminos cruzados. Ensayos en antropología social, etno-ecología y etno-educación*, Caracas, Monte Avila Ediciones/IRD.
- 1998, «Pourquoi les Yanomami ont-ils des filles?», in M. Godelier et M. Panoff (éds.), *La Production du corps*, Amsterdam, Overseas Publishers Association-Éditions des Archives contemporaines : 281-316.
- 2000, «Anger as a Maker of Love. The Ethic of Conviviality amongst the Yanomami», in J. Overing & A. Passes (éds.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, London, Routledge.
- 2001, «Ethnologie ou discours-écrans? Fragments du discours amoureux yanomami», in B. Masquelier et J. L. Siran (éds.), *Pour une anthropologie de l'interlocution. Les rhétoriques du quotidien*. Paris, L'Harmattan.
- Barthes, R., 1968, «L'Effet de réel», *Communications* XI : 84-89.
- Chagnon, N., 1968a, «Yanomamö Social Organization and Warfare», in M. Fried, M. Harris & R. Murphy (éds.), *War: The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*, New York, The Natural History Press : 109-159.
- 1968b, *Yanomamö: The Fierce People*, New York-Holt, Rinehard & Winston.
- Chiappino, J., 1995, «La cura shamánica yanomami y su eficacia», à paraître in C. Alès & J. Chiappino (éds.), *Caminos cruzados. Ensayos en antropología social, etno-ecología y etno-educación*, Caracas, Monte Avila Ediciones/IRD.
- Clastres, H. et J. Lizot, 1978, «La Part du feu», *Libre* 78-3 : 103-135.
- Cocco, L., 1972, *Iyëweitheri. Quinze años entre los Yanomamis*, Caracas, Escuela técnica Don Bosco.
- Dumont, L., 1953a, «Dravidian Kinship Terminology», *Man* 53 : 143.
- 1953b, «The Dravidian Kinship Terminology as an expression of marriage», *Man* 54 : 34-39.
- 1957, *Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship*, London, Royal Anthropological Institute (Occasional Papers of the Royal Anthropological Institute 12).
- 1975, *Dravidien et Kariëra. L'alliance de mariage en Inde du Sud et en Australie*, Paris, Mouton.
- 1983, *Affinity as a value. Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia*, Chicago & London, The University of Chicago Press.

Sexe relatif ou sexe absolu ?

- [1983] 1991, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil.
- Erikson, Erik. H., 1964, *Insight and Responsibility*, New York, Norton.
- Kaplan (Overing) J., 1972, «Cognition, Endogamy and Teknonymy: the Piaora Example», *Southwestern Journal of Anthropology* 28 : 282-297.
- 1973, «Endogamy and the Marriage alliance: a Note on Continuity in Kindred-based Groups», *Man* n. s. 8 : 555-570.
- Viveiros de Castro, E., 1991, «Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazonico», in M. Da Cunha & E. Viveiros de Castro (éds.), *Amazônia : etnologia e historia indigena*, Univerdidad de São Paulo, Nucleo de Historia Indigena : 149-210.