

Pourquoi les Yanowamï ont-ils des filles ?

Catherine Alès

S'interroger sur les rapports corps/parenté/pouvoir chez les Yanowamï¹ nous mène à considérer les représentations des substances corporelles, comme le sang et le sperme, ainsi que la conception du genre. Cela nous conduira à réfléchir sur la façon dont est légitimée l'asymétrie des sexes dans une société qui ne s'appuie pas, comme on peut le rencontrer dans d'autres cultures amazoniennes, sur une mythologie explicite de la domination masculine. Il n'y a pas davantage chez eux un discours de "dénigrement" des femmes, puissamment intégré à une machine initiatique masculine, comme dans l'exemple baruya analysé par M. Godelier (1984, 1992). En effet, cette société acéphale et égalitaire, mais où règne une certaine valorisation des hommes au détriment des femmes, est dépourvue d'institutions² qui formaliseraient la disjonction des sexes. Les mythes n'insistent pas sur le pouvoir masculin comme étant le bon ordre ou sur les dangers que l'insubordination des femmes ferait encourir à la société tout entière ; ils soulignent simplement la spécificité des femmes en tant qu'épouses et reproductrices, notamment au travers du thème des premières règles.

1. Je travaille depuis 1975 avec les Yanomamï du Venezuela chez lesquels j'ai séjourné plus de quatre années. Les données sur lesquelles est basé ce texte ont été recueillies auprès des Yanowamï de la Sierra Parima. Les Yanowamï ou Yanomamï (terme identique à la transcription nord-américaine Yanomamö) vivent pour la plupart au Venezuela. Selon la division proposée par E. Migliazza (1972), ils sont l'un des quatre sous-groupes qui composent avec les Sanema ou Sanúma, les Yanam ou Ninam, et les Yanomam, la famille linguistique Yanomamï (encore rencontrée sous le terme de Yanoama ou Yanomama dans la littérature). Celle-ci occupe un territoire qui s'étend de part et d'autre de la frontière vénézo-lano-brésilienne. Depuis plusieurs années, le terme Yanomamï est celui qui s'est imposé localement, tant au Brésil qu'au Venezuela, pour désigner l'ensemble de l'ethnie, tous groupes confondus.

2. Telles que les grandes initiations masculines, les maisons des hommes ou les rites masculins secrets dans le cadre desquels des masques ou des instruments de musique sont prohibés à la vue des femmes.

Je m'intéresserai essentiellement ici aux représentations du processus d'engendrement et de fabrication des corps. Cela m'amènera à parler, indirectement, des rites de transformation des corps, comme le rite d'homicide ou le rite des premières règles. Si, dans un premier temps, les représentations de la procréation font bien appel à la complémentarité des sexes, une autre dimension de la reproduction révèle le processus de hiérarchisation dont cette complémentarité est l'enjeu. D'un côté, la fécondité est féminine, elle correspond au sang des menstrues et au sang de l'enfantement. De l'autre, la fécondation est masculine, elle est associée au sperme. Néanmoins, la reproduction est homosexuée : le genre des personnes, leur apparence physique, leur caractère ou leurs qualités, sont conçus comme étant transmis aux femmes par les femmes, aux hommes par les hommes. Nous apprécierons comment les Yanowamï jouent sur la dissociation des sexes par le truchement d'une filiation parallèle qui distingue les destins féminins et masculins. Cette disjonction dualiste est une des formes du travail symbolique de distinction des sexes qui est le clivage préalable indispensable à l'établissement de leur valence différentielle hiérarchique³. Cette logique symbolique s'exerce au niveau de tous les rapports sociaux, en particulier de la parenté et de l'alliance, de la sphère économique et de celle du politique ainsi qu'au niveau des moyens qui permettent la reproduction symbolique de la société.

Le fondement symbolique du principe de la fécondité féminine et de la parturition : la fertilité et le sang

Le sang des menstrues et le sang des meurtres

La contribution féminine au processus de reproduction en général et au processus de procréation en particulier est associée à la substance sanguine. Elle est liée au sang que les femmes produisent périodiquement lors de leurs règles et à celui qui est nécessaire pour précipiter l'expulsion de l'enfant au moment de l'accouchement.

Ce flux de sang doit être contrôlé pour ne pas se prolonger au delà d'une certaine période, et c'est en quelque sorte à cet effet coagulant que

3. Le terme valence est employé ici dans son sens étymologique d'origine latine *valentia* (valeur), et selon l'expression de Françoise Héritier (1981: 50) qui définit "la valence différentielle des sexes" comme "la place différente des deux sexes sur une table des valeurs", plus généralement la dominance du principe masculin sur le principe féminin.

correspondent – entre autres – différents rites comme le rituel des premières menstruations, le rituel des règles périodiques et celui du *post-partum*.

Le sang qui chemine dans le corps de la femme à l'occasion des menstrues et de la délivrance provient d'une "explosion" à laquelle est sujet le cœur. Sous l'effet du choc, celui-ci libère soudain un flux sanguin qui apparaît à chacun de ces orages physiologiques féminins. Mais, au delà de cette explication mécanique, d'où vient la capacité que possèdent les femmes de produire du sang, d'être *nī iyē*, "faiseuses de sang"?

La capacité de fécondité des femmes relève de héros des temps mythiques dont le sang s'est versé et épandu dans la forêt au moment de leur mort. Le premier s'appelait Sarigue-souris, le second Tortue⁴. Chacun de ces personnages possédait une particularité bien précise, celle d'avoir été tout d'abord des meurtriers avant que leur propre sang ne s'écoule. Depuis, l'*itupī*⁵, le "double" de ce sang se perpétue, comme incorporé, dans le sang menstruel de tous les êtres reproducteurs (Alès 1987).

Pour éclairer ce point fondamental, entendons brièvement le mythe du héros Tortue, l'homicide qui s'est enfui après avoir dévoré la cervelle de sa victime. A son début, l'histoire raconte que Tortue se promène dans la forêt quand il rencontre Jaguar. Ce dernier commence alors à l'examiner sous tous les angles, intrigué par les trous de sa carapace. Au moment où il regarde le trou correspondant à la tête, Tortue brusquement se déploie, mord l'oeil de Jaguar et aspire l'intérieur de son crâne. Une fois le cerveau de Jaguar absorbé, Tortue s'enfuit et, dans sa course, franchit un cours d'eau sur des troncs d'arbres assemblés qui servent de passerelle. A cet instant, la cervelle ayant gonflé dans son estomac, Tortue explose. Son sang éclabousse toute la forêt alentour et inonde la rivière, dont les eaux se colorent de rouge et deviennent ainsi éternellement de sang.

De prime abord, le sens de cette histoire se rapporte au meurtre et aux dangers encourus par un meurtrier qui, après s'être enfui, ne parviendrait pas à réaliser le rite de l'homicide. Pourtant, implicitement, ce qu'explique ce mythe est l'origine du sang menstruel et du sang de l'enfantement. Est ainsi engendré non seulement le sang de toutes les femmes yanowamī mais également celui de toutes les espèces animales capables de procréer. Il s'agit en effet d'un sang *parimi*, c'est-à-dire perpétuel, or le sang que

4. Il s'agit des ancêtres *Narō* et *Mosotori*. Le nom de *Mosotori* correspond à une tortue terrestre, celui de *Narō* (Opossum-Souris) à une espèce d'opossum (parmi *Marmosa*, *Micoureus*, *Gracilianus*, *Marmosops species*) de la famille des *Didelphidae* (Marsupiaux).

5. Le terme *itupī* désigne la notion du double ; il correspond au dédoublement de l'"âme" de tout être, esprit, élément, etc., animé. Lorsque l'on parle de l'*itupī* d'une personne ou d'un élément, il ne s'agit donc pas directement de son double, mais du "double" de son "âme", de sa "force de volonté" (cf. note 26).

possèdent tous les êtres qui se reproduisent est généré par ce sang initial. Ce dernier, en effet, était encore suffisamment épais au moment où il s'est mêlé à l'eau de la rivière pour que sa dilution permette d'assurer l'éternité de la périodicité des êtres du genre féminin. Si Tortue n'avait pas explosé (*homoprou*) et si son sang n'était pas tombé dans la rivière, les femmes yanowamï d'aujourd'hui ne seraient pas assises par terre (*roo*) pendant toute la durée de leurs règles⁶ et leurs coeurs n'"éclateraient" pas. Si son sang n'avait pas été suffisamment dense, il n'aurait pu se démultiplier efficacement afin de pourvoir aux besoins de la périodicité perpétuelle de l'univers.

Cette pérennité du sang de la fécondité féminine associée à la périodicité menstruelle et à la parturition se dévoile donc comme le résultat d'un meurtre et du cannibalisme qui lui est afférent. Or, dans la réalité sociale, l'homicide, nous le verrons, est le fait exclusif des hommes. Ce serait ainsi un principe masculin qui gouvernerait en amont la reproduction biologique, dans les principes physiologiques mêmes rendant possible cette reproduction : la fertilité et l'enfantement.

Il y a bien, en effet, une relation entre le sang féminin de la fécondité et les meurtres virils de vengeance, vus sous l'angle de la périodicité : les homicides accomplis régulièrement étant l'avatar ou, pour dire plus juste, la copie, l'imitation des meurtres perpétrés par les ancêtres. S'éclaire alors sous un nouveau jour le rite du bain qu'effectuent, au retour d'une expédition belliqueuse, les guerriers venant de commettre un homicide dès lors qu'ils se considèrent hors d'atteinte. Il intervient avant que les meurtriers ne poursuivent, une fois rentrés chez eux, un rituel d'évitement et de jeûne qui s'étale sur plusieurs jours⁷. L'homicide se défait tout d'abord

6. Les jours de menstruation, les femmes évitent les sorties en forêt. Elles restent assises au sol (position dite "*roo*") dans leur foyer. La nuit, toujours assises au sol, elles dorment en s'appuyant le dos contre leur hamac, la tête y reposant sur un de leurs bras replié. Elles sont posées en général sur des bûches de bois, sur lesquelles s'écoulent les flux sanguins avant d'imbiber la terre. De temps en temps, elles peuvent saupoudrer de terre le sang échappé sur le sol. Cette position est également observée, de jour comme de nuit, durant toute la période du *post-partum*. Le nouveau-né étant tenu dans les bras de sa mère, elle persiste jusqu'aux relevailles, moment où l'accouchée *hisirayou* (action de se hisser), c'est-à-dire se relève et se couche pour dormir dans son hamac. On remarquera que cette phase de positionnement au sol correspond aux trois ou quatre semaines où des lochies sont évacuées.

7. L'homicide est censé vomir, sous forme de cheveux, rognures d'ongles, chairs putrides, caillots de sang..., la marque du crime (*unokai*) dont il est porteur, puis le rite d'homicide (*unokaimou*) perdure encore au travers d'une série de bains, destinée à ôter parfaitement la souillure de façon à recouvrer la santé, avant de se clôturer par un rite de parure (*paushimou*). Rappelons que, la durée du rite, le corps de l'homicide vit une évolution parallèle à celle du corps de la victime. Il réagit par

de son arc et de ses parures – tous éléments porteurs, à l’instar de son corps, de la marque du meurtre (*unokai*) – avant d’être lavé à l’aide d’une poignée de feuilles, par ses pairs, sur le bord de la rivière : il a métaphoriquement assimilé sa victime, non moins que Tortue a réellement ingéré le cerveau de Jaguar, et il se baigne pour se nettoyer de manière figurée du sang de l’homicide, de même que le sang de Tortue s’est concrètement mêlé à l’eau de la rivière. Ajoutons que l’eau est *parimi*, éternelle et que, identiquement, la marque d’un meurtre sur les lieux mêmes du crime est dite, elle aussi, pérenne⁸.

Tout se passe donc comme si le meurtrier d’aujourd’hui imitait – tout en évitant d’en mourir – l’action de Tortue et renouvelait en se lavant l’efficacité et la densité de la rivière en matière de fécondité ; tout se passe comme s’il y avait une circulation de l’énergie vitale dans l’accomplissement des vengeances : un meurtre vient en quelque sorte “raviver” le principe procréateur initié aux temps mythiques. Le premier bain lors du retour d’un raid funeste pourrait donc bien être une réplique roborative du sang de l’assassin Tortue dans la rivière⁹. On peut mettre en parallèle ce bain initial, qui permet de nettoyer une première fois la souillure du meurtre conçue sous la forme d’une matière grasseuse suintant sur le front (ce gras (*tapi-tapi*) lavé par l’eau de la rivière étant le symbole de l’anthropophagie figurée du meurtrier, la métaphore du mort incorporé), et le corps éclaté et sanglant de Tortue dans le lit de la rivière, qui imprègne celle-ci d’un sang suffisamment concentré pour que sa dilution ait un pouvoir démultiplicateur et alimente les flux sanguins de tous les êtres reproducteurs. De cette proposition découle que le sang des meurtres périodiques régénère l’“*itupi*”, le “double” de la rivière de sang (Alès 1987).

analogie en fonction du traitement du cadavre dans le camp ennemi. Ce dernier essaye, en effet, de faire échouer l’homicide – corps et âme sous l’emprise délétère du “double” de l’“âme” de la victime – dans sa tentative de survivre à l’épreuve (cf. AIES 1984 ; sur le thème de l’*unokai*, voir également ALBERT 1985).

8. Afin de conjurer cette éternité, les proches du défunt assassiné brûleront plus tard, à condition qu’il se situe sur un territoire où ils puissent accéder, l’endroit du sol (ou l’arbre, la forêt, le jardin...) où le corps est tombé mort au moment de son assassinat. Néanmoins, ce lieu restera entaché perpétuellement de la marque de son sang et désigné, nous en verrons un exemple plus loin, comme tel.

9. Les Yanowamï de la Parima situent effectivement une rivière de couleur rouge, *iyêwei kë u*, la “rivière ensanglantée”, dans la région des Waïka (c’est-à-dire, de leur point de vue, de l’autre côté de la frontière brésilienne), qui est supposée avoir été rougie par le sang de Tortue quand ce dernier a éclaté. Cette rivière ensanglantée par le héros du mythe a un homonyme du côté vénézuélien, qui se trouve être un affluent droit du bas Ocamo. Du côté brésilien, signalons en outre une rivière nommée *iyê-iyê kë u*, rivière du sang, et une autre *parimi kë u*, rivière éternelle, appelée Rio Parima sur les cartes.

Certes, dans le discours explicite, les homicides viennent compenser par la négative le déficit affectif occasionné par les morts du groupe, et cette compensation peut être interprétée comme un principe d'équilibre des qualités ou de l'"efficacité de production" perdue des défunts. *Implicitement* toutefois, les hommes assurent également par leur activité guerrière une continuité qui est loin d'être négligeable puisqu'ils garantissent la perpétuation du principe de reproduction des êtres humains, tout comme des animaux et, nous allons le voir, des plantes. Il y a nécessité de tuer pour reproduire : la mort permettrait dès lors la vie. Grâce à l'apport de sang versé, "sang" en quelque sorte "incorporé" puis suinté, exsudé, les homicides maintiennent la permanence du principe de fécondité. Plus concrètement, de meurtre en meurtre, se transmet l'itupï, le "double" du sang déversé originellement par Tortue ; de la même manière que, d'homicide en homicide, parvient celui de Sarigue-souris, cet autre meurtrier initial évoqué plus haut, dont l'"esprit" pénètre les guerriers yanowamï pour les rendre "waitheri"¹⁰, capables de braver le danger. C'est pourquoi le cœur des femmes "explose" toujours actuellement à l'image de Tortue qui a éclaté sous la pression du sang du corps dévoré ; c'est la raison pour laquelle les hommes du temps présent continuent d'assassiner sur le modèle des ancêtres qui ont détruit Sarigue-souris afin de venger les crimes qu'il avait commis¹¹.

Ce héros mythique commet en quelque sorte le premier meurtre qui est intervenu. Autour de cet événement va s'organiser la première coalition

10. Le terme *waitheri* désigne avant tout une personne courageuse, téméraire, osée, vaillante, bref, quelqu'un qui n'a pas peur ; que ce soit dans un contexte quotidien banal comme dans une situation plus grave. Il peut très bien dans certains cas signifier la combativité, l'agressivité ou la violence d'une personne. Le champ sémantique de ce terme, poussé à son extrême, comme dans le contexte guerrier qui nous intéresse, sous-tend l'idée d'une personne qui non seulement est capable d'affronter l'ennemi, mais en outre réussit à écarter les risques encourus par le fait d'avoir combattu : ici, perpétrer un ou plusieurs meurtres tout en gardant une bonne santé. Cela demande, d'une part, de surmonter les risques mortels encourus par le "double" vengeur de la victime incorporé en soi, donc de réussir le rite d'homicide, et, d'autre part, de survivre aux attaques de représailles, ce qui suppose éviter flèches et charmes de sorcellerie létaux.

11. On peut penser que le sang de Lune joue une fonction similaire à celui de Sarigue dans certaines parties du territoire. N.A. Chagnon (1968: 47) parle en effet d'un mythe dans lequel Lune est blessé par les flèches de Scorpion tandis qu'il remonte au ciel après avoir dévoré des enfants sur terre : du sang de Lune qui s'est répandu naissent les Yanomami, c'est pourquoi ils sont "waitheri" et se font la guerre. Si on le met en relation avec nos données, on peut comprendre dans un même sens ce mythe dans les régions où il opère, c'est-à-dire, comme un mythe de fécondité articulée au sang des meurtres. Précisons toutefois que cette histoire

guerrière entre alliés, suite à une fête de funérailles. Cette histoire est donc, entre autres, un mythe de la guerre et de la vengeance chez les Yanowamĩ. Sarigue déjoue tout d'abord de nombreuses attaques, puis s'engage une folle poursuite au terme de laquelle il est finalement assassiné sur un arbre de la forêt. Son sang va éclabousser la forêt alentour, les plantes et les animaux (c'est là l'origine de la couleur rouge dans le plumage de certains oiseaux ou de la couleur de la robe de certains animaux), et également les humains.

Dans certaines versions, les poursuivants vont alors peindre entièrement leur corps de son sang. Les Yanowamĩ disent dans leurs commentaires exégétiques que les ancêtres ont pensé ainsi, à l'image de Sarigue, réussir leur rite d'homicide *unokaimou*. Autrement dit, ils ont voulu imiter Sarigue qui était parvenu à tuer tout en survivant à la prégnance de son crime : à son instar, ils pourront occire tout en évitant que leur corps ne se décompose ensuite sous l'influence funeste du "double" de la victime. A l'inverse de Tortue, Sarigue-Souris est en effet le paragon du meurtrier qui réussit son rite d'homicide. On comprend mieux ainsi la raison pour laquelle c'est son "double", et non celui de Tortue, qui s'incarne dans les guerriers actuels. Est introduite ici une différence capitale entre les deux héros mythiques qui font figure de meurtrier : Sarigue meurt assassiné par blessure externe, au contraire de Tortue qui décède, faute d'avoir surmonté les effets délétères de son crime cannibale, d'une blessure interne, et non d'une atteinte extérieure due à des guerriers. L'histoire de Sarigue par conséquent est également un mythe du rite du meurtrier, même si la relation entre le mythe et le rite n'est pas de prime abord manifeste.

Elle ne l'est d'ailleurs pas davantage si on considère le rituel. Toutefois, quand ils estiment le rite d'un homicide venu à sa fin – et donc réussi –, les hommes se rendent en forêt en compagnie de celui-ci afin d'attacher au fût d'un arbre son hamac d'écorce, les bâtonnets employés pour se gratter indirectement et sa gourde d'eau. Il s'agit des objets qui ont été utilisés par le meurtrier le temps de son rituel et qui sont donc, par contamination, porteurs de la marque de son crime. Or il est remarquable que l'arbre choisi pour fixer ces éléments et celui où, dans le mythe, Sarigue décède, sont précisément d'une seule et même espèce. Au cours de la cérémonie, tout se passe comme si cet arbre-témoin catalysait la marque de l'homicide ou le "double" du défunt. Il permet que s'opère une identification entre le meurtrier réel et l'homicide mythique de Sarigue. Autrement dit, ce rite relie

n'est pas racontée par les Yanowamĩ de la Sierra Parima et que ceux qui l'ont entendue, auprès de leurs voisins qui vivent en aval, n'attribuent nullement à Lune un rôle identique à celui de Sarigue : Lune remonte à l'aide d'une liane dans le ciel mais il n'est pas la cible des flèches de Scorpion, il ne peut donc y avoir de sang de Lune qui se répande au sol.

directement le sang du crime contemporain et les qualités bénéfiques du sang du meurtre de Sarigue.

Par le truchement du "double" du sang des victimes temporelles, les hommes activent bien la fécondité générale des êtres du cosmos et, en particulier, la fécondité des humains, ils permettent que le "double" du sang qui s'est déversé des deux homicides primordiaux s'incorpore dans les femmes. C'est seulement au prix de cette opération que la pérennité du sang de la fécondité peut être garantie et assurée la perpétuation du sang des menstrues, de la parturition et des flux du *post-partum*. Si les Yanowamï ne tuaient pas aujourd'hui d'autres Yanowamï, le "double" du sang ne se transmettrait plus, les femmes n'auraient plus leurs règles, elles n'auraient plus d'enfants, les Yanowamï seraient desséchés. Si le sang de Sarigue-souris n'avait pas d'abord ensanglanté la forêt, la terre, les arbres, les feuilles, les gibiers, l'eau, les humains ne l'auraient pas été davantage ; et s'ils n'avaient pas été couverts de sang, il n'y aurait pas de Yanowamï, ils ne vivraient pas, les gibiers n'auraient pas de progéniture, les arbres n'auraient pas de fruits, les poissons n'auraient pas d'alevins, les humains n'auraient pas de descendance : ils seraient secs ! Ils ne vivraient pas dans la forêt, leurs enfants non plus. Les nourritures végétales ne pousseraient plus, les oeufs des animaux ne se développeraient pas ! De même, si le sang de Tortue n'avait pas ensuite éclaboussé la forêt, les animaux et la rivière, les femmes ne seraient pas de nos jours enceintes. Présentement, si les Yanowamï ne tuaient pas d'autres Yanowamï, les femmes ne seraient plus pénétrées par le "double" du sang, elles n'auraient pas leurs règles et des Yanowamï ne pourraient pas naître¹²

En somme, le rôle de guerrier rempli par les hommes les place *de facto* comme les maîtres du sang dont les femmes sont les dépositaires. Cela peut expliquer – ou, mieux, peut étayer – l'absence d'un véritable discours de dénigrement et de dévalorisation sur le sang féminin : en quelque sorte les femmes sont symboliquement homicides à l'inverse des hommes qui sont réellement meurtriers, mais elles traduisent concrètement dans leurs corps ce que l'expérience virile exprime métaphoriquement.

Le rite de réclusion des premières règles

Quels rapports peut-on établir entre ces données mythologiques et le rite des premières règles ? Celui-ci est analogiquement aux femmes ce que le rite d'homicide est aux hommes. Il peut être désigné dans la conversation par le nom même du rite d'homicide (*unokaimou*), comme le rite d'homicide peut être désigné par celui de la ménorrhée (*nipimou*). La

12. Ce thème a été développé par ailleurs cf. C. Alès 1993.

similarité des rites, y compris dans l'aire caribe (cf. Cocco 1972) ou plus largement dans de nombreuses sociétés amérindiennes, a depuis longtemps frappé les observateurs. Dire que le lien évident entre les deux rites est le sang ne permet guère d'avancer dans la question. Encore faut-il expliquer quelle est la nature de ce lien. On peut se demander : "De quel homicide les jeunes pubères sont-elles responsables lorsqu'elles accomplissent leur rituel de réclusion pubertaire?". En fait, se poser la question symétrique : "De quel principe de procréation les homicides sont-ils responsables lorsqu'ils accomplissent le rituel de purification post-homicide?", se révèle rapidement plus fructueux. Enfermer l'analyse des rôles féminins et masculins dans une opposition complémentaire du type reproduction/destruction rend bien imparfaitement compte de ce qui se joue réellement dans cette reconnaissance des rôles respectifs des sexes : et si les hommes, dans le même processus, tout en étant des destructeurs étaient à la fois des reproducteurs ? Ou, pour dire autrement, s'ils étaient des producteurs réels des moyens symboliques de la reproduction biologique ? Cela conduit naturellement à s'interroger à nouveau, en retour, sur le rôle de reproduction des femmes : et si celles-ci tout en étant des reproductrices étaient analogiquement des destructrices de vie ? Les flux menstruels et les enfantements seraient alors aux femmes ce que les expéditions guerrières et les homicides sont aux hommes¹³.

Le rite de puberté féminin peut être interprété – entre autres – comme un rite d'assèchement¹⁴ pour éloigner la fillette de tout élément froid ou humide. Il s'agit certes, tout d'abord, d'éviter qu'elle ne sorte exsangue de l'opération et ne perde la vie comme il est advenu à Tortue. Mais pas seulement. La mythologie insiste sur la dérive que connaîtrait la société tout entière si une femme ne respectait pas le rite de réclusion pubertaire. La jeune pubère est bien dans la situation rituelle d'un tueur, celle du meurtrier du mythe dont le sang, à sa mort, s'est mêlé à l'eau de la rivière, mais son sang ne doit surtout pas être dilué – et donc se démultiplier – car l'écoulement sanguin des femmes, tout en étant un principe perpétuel, doit périodiquement s'interrompre.

13. Il est tentant de mettre en relation cette analyse avec les données de la Grèce ancienne et d'évoquer la question posée par J-P Vernant : "Accoucher, serait-ce traverser l'épreuve virile la plus accomplie de la femme?". On sait en effet qu'à Sparte, les femmes mortes en couches et les hommes morts au combat étaient de même honorés par la cité. Nicole Loraux souligne que "les signes de la guerre sont au coeur de ce que les Grecs disent de la maternité" (cf. Loraux 1989: 37; Vernant 1974).

14. La chaleur nécessaire pour assécher le flux sanguin joue ici en rapport avec deux logiques associées, celle du chaud et du froid, celle du sec et de l'humide.

Un sévère contrôle s'exerce donc pour séparer la jeune fille de l'élément liquide et, par là, de sa propre puissance physiologique et de sa traduction météorologique. S'il pleut lors de sa première réclusion menstruelle, les hommes, furieux, décideront de se rendre en forêt pour abattre une liane et décrocher une termitière¹⁵ afin de provoquer un changement météorologique. Ils veulent ainsi faire cesser la pluie et rendre possible la réapparition du soleil. Cette pratique entraîne par la même occasion l'assèchement du flux menstruel de la fillette, qui, en revanche, vieillira précocement. *De facto*, sa vie de femme féconde sera réduite. Cette relation néfaste des femmes avec l'élément aqueux durant la période de réclusion des premières règles est à rapprocher de l'interdit fait aux fillettes prépubères de consommer des cendres salines végétales (*yupu una*)¹⁶ : ingurgiter trop jeunes et de façon immodérée ce condiment les rendra *maapi*, "faiseuses de pluies", lors de leur rite de puberté. C'est en effet une femme céleste, Tafirayoma, qui, la première, a provoqué la pluie lors de sa réclusion pubertaire pour avoir pris avec excès du sel végétal, or elle est également la maîtresse céleste de l'eau éternelle, la responsable des pluies et des éclairs¹⁷.

Le rite des premières règles peut donc être interprété comme un rite de contrôle des flux féminins ou, autrement dit, du pouvoir procréateur de la femme. Il est en même temps un rite de contrôle de la sexualité des femmes : le rite leur apprend la retenue, il les conditionne aux comportements de crainte, de réserve et de honte (réclusion, mise à l'écart).

15. La termitière constitue un élément sec par excellence, on s'en sert comme combustible même par temps de pluie. Elle est en outre un remède dessiccatif contre la ménorragie. Le nid des termites *reshemi* en question ici est appelé *koko* : le coeur est également souvent désigné par ce même terme qui réfère à une forme ovoïde. Or cette termitière est analogue à un coeur par sa forme et également par sa texture, mais elle ressemble à un coeur qui serait exsangue car il s'agit d'un élément extrêmement sec. Rien d'étonnant alors que ce soit une termitière que les femmes utilisent pour faire cesser des règles trop abondantes, elles en mâchent des morceaux, et une termitière encore que les hommes se procurent pour faire cesser la pluie lors du rite de réclusion des jeunes filles.

16. Ce condiment culinaire se prépare sous forme d'une dilution obtenue en filtrant, au moyen d'eau, les cendres végétales déposées dans un petit tamis. Le mélange est recueilli, en dessous, dans un récipient en provenance d'unealebasse ; les aliments, le plus souvent les poissons, sont trempés dans la sauce ainsi obtenue avant d'être portés à la bouche.

17. Sur ce thème, voir Alès 1990 b. Cela éclaire singulièrement une pratique demeurant jusque-là bien obscure. Lors de la fabrication du sel végétal en forêt, les ouvrières prennent bien soin de recouvrir de larges feuilles le foyer qui a servi à réduire en cendres des espèces végétales appropriées afin qu'il ne soit martelé par la pluie. Si un tel événement venait à se produire, ce serait de mauvais augure.

Toujours implicitement, le rite contrôle encore l'agressivité verbale de la femme par l'imposition d'un comportement de discrétion élocutoire. Les filles doivent chuchoter durant le rite des règles et, par la suite, à chaque fois qu'elles ont leurs règles. Or la violence phonatoire des femmes est particulièrement redoutable et redoutée des hommes. Elle est d'ailleurs réputée mener ces derniers à leur perte, notamment en temps de guerre. Durant ces périodes, où ils encourent plus spécialement le risque d'être la cible des flèches ennemies, ils demandent alors aux femmes une trêve afin qu'elles laissent de côté leurs talents de hurleuses (Alès 1988, 1990 b).

Le rite de réclusion de la jeune pubère signale également l'exclusion des femmes des moyens d'agression physique. La jeune pubère ne peut, en effet, se déplacer avant la fin du rite de réintégration sans croiser les bras de manière à cacher ses mains sous les aisselles. Ce geste d'occultation des mains des femmes n'est pas sans évoquer le meurtre commis par une héroïne mythique répondant au nom de Têrêmi. Celle-ci découpa son mari un jour qu'elle l'accompagnait à la collecte des fruits *hayu* (*Pseudolmedia sp.*) : elle était sortie en forêt malgré ses premières règles. Quand ils arrivèrent au pied d'un arbre *hayu*, son époux grimpa dans les branches. Pendant ce temps là, la main de Têrêmi s'était en réalité solidifiée, comme réifiée ; elle était devenue coupante à la façon d'une hache. Au moment où son mari redescendit de l'arbre, Têrêmi lui perfora le corps en son milieu et d'un geste qui remontait du bas vers le haut, le pourfendit en deux. Têrêmi réussit à s'enfuir une fois son homicide accompli, elle vit toujours depuis dans une partie lointaine de la forêt. Elle est devenue éternelle. L'arbre à fruits *hayu* au pied duquel son mari a été tué devint également pérenne, il s'est transformé, témoignage du crime, en *unokai fii*, en un arbre porteur de la marque d'un meurtre.

Ce mythe suggère l'interdit qui est fait aux femmes d'utiliser leur potentialité de destruction de la vie¹⁸ et d'être des guerrières. Depuis, les

18. Les femmes yanowamï n'ont accès à aucune des formes de destruction de la vie, que ce soit par les armes de percussion directe ou par les charmes de sorcellerie homicides. Les femmes secondent les hommes en période de belligérance, notamment, elles dénoncent la présence de guerriers ou des sorciers embusqués en forêt lors de leurs sorties, elles tentent de les chasser par les boniments qu'elles leur adressent à voix haute. De même la nuit, lorsque les Yanowamï pensent leur maison collective encerclée par des belligérants, ce sont elles qui tentent de dissuader ces derniers. Elles font également des actes de sorcellerie à l'aide du charme *horeprema* (*Cyperus sp.*) redoutés par les ennemis. Cependant, si elles protègent ainsi les leurs, elles n'attendent pas à la vie des guerriers. Elles ne participent pas aux raids, pas plus qu'elles n'emploient mortellement d'armes patentes ou occultes contre eux. Corrélativement, elles ne sont que rarement la cible des flèches ennemies ; les plus jeunes d'entre elles peuvent – dans de rares occasions – être enlevées, toutefois elles réussissent le plus souvent à s'enfuir lors du retour du raid ou bien par la suite. Exposées, elles tentent donc plutôt de fuir mais elles

femmes doivent cacher leurs mains lors de leurs premières règles de manière à éviter qu'elles ne se transforment en armes tranchantes¹⁹. Le mythe vient ainsi confirmer l'analyse qui avait vu le jour plus haut selon laquelle les jeunes pubères sont des meurtrières en puissance lorsqu'elles ont leurs règles. En contrôlant le pouvoir procréateur des femmes sous prétexte de conserver leur vie, le rite de puberté féminine ne viendrait-il pas en définitive contrôler leur pouvoir de destruction pour préserver la vie des hommes ?

La représentation de la procréation : la fécondation et le sperme

L'effet emménagogue du sperme

Le contrôle symbolique du principe des substances féminines qui fait appel à la mythologie et au rite est relayé par un contrôle réel – il est pensé comme tel – de l'apparition des flux sanguins et, inversement, de leur disparition.

Nous avons vu, avec le mythe de Tortue, que la venue des règles dans le corps de la femme est conçue comme une explosion du coeur qui libère le flux de sang. En réalité, le coeur éclate car il a peur du sperme que l'homme fait pénétrer dans le corps de la femme. L'alchimie des menstrues répond pour ce faire à une logique du différent entre le chaud et le froid. Effrayé, le coeur a froid et la venue du liquide séminal, substance chaude, provoque la fluidité et la descente du sang. L'humeur virile est donc le régulateur des

n'affrontent jamais physiquement les ennemis. Interrogés sur ce point, question incongrue à leur yeux, les informateurs répondent que, même s'ils s'en prenaient à elles-mêmes ou à leurs enfants, elles ne se défendraient pas ou ne tueraient pas les attaquants.

19. On pense bien sûr à la corrélation mise en lumière par Paola Tabet (1979) entre les hommes et la possession et l'utilisation des outils capable de faire couler le sang, possession et usage dont les femmes sont en général exclues. Néanmoins, dans le quotidien yanowamï, il est juste de remarquer que, depuis leur introduction, les femmes manipulent les haches (comme les machettes ou les couteaux) pour aller notamment couper le bois de chauffage ; dans un couple, l'épouse peut parfois posséder elle-même cet outil (car l'homme s'en sert plus épisodiquement pour abattre des arbres en forêt ou pour faire l'essart). C'est toutefois un bien de prestige des plus valorisés, qui n'est obtenu que par les hommes, par le biais des échanges, et qu'ils utilisent comme arme d'apparat (et potentielle) dans les réunions publiques ou comme arme réelle dans les combats.

flux périodiques de sang, du sang obstétrical qui permet la délivrance²⁰, comme du retour des menstrues suite à la longue période d'abstinence sexuelle *post-partum*. Dans cette logique, le sang féminin est solidaire de la semence masculine, il n'y a apparition de règles que s'il y a apport de substance spermatique et donc rapport sexuel.

Les prescriptions comme les proscriptions de la sexualité font écho à cet axiome. Les tabous sexuels sont levés pour la fille à sa puberté alors qu'ils perdurent beaucoup plus longtemps pour le garçon. Celui-ci doit en effet attendre d'avoir tous ses poils pour faire l'amour.

Les interdits alimentaires concernant la catégorie des jeunes gens viennent également inscrire la sexualité dans une chaîne de relations avec la consommation d'une série de gibiers "à risque" où, en définitive, les époques d'abstinence alimentaire correspondent aux périodes d'abstinence sexuelle. Les femmes cessent d'éviter les "gibiers dangereux" à leur première grossesse, les hommes après qu'ils aient eu deux enfants, soit beaucoup plus tard que les filles qui sont généralement enceintes dès l'âge de quinze ans.

Le sperme fabrique le corps de l'enfant

Au double contrôle du principe de fécondité féminine et du déclenchement du processus du sang féminin vient s'adjoindre une représentation masculine de la procréation de l'enfant. Selon cette conception, les femmes représentent le *pei siki*, "la peau", l'enveloppe, grâce à l'Esprit Marakayoma, l'Esprit Calebasse. Autrement dit, elles sont un contenant en forme de gourde. Elles constituent la cavité "vaginale" dans laquelle la semence masculine va être accumulée, l'élargissant ainsi peu à peu. En effet, l'homme forme par le truchement du liquide séminal petit à petit le placenta et le corps de l'enfant. Une métaphore de cet ouvrage a été proposée par un informateur, celle des alvéoles de cire des abeilles qui sont graduellement constituées avant d'être progressivement emplies par du miel. La première étape correspond à la fabrication du placenta, la seconde à celle du fœtus. Ajoutons enfin que l'humeur virile ne peut se transformer en chairs qu'au moyen de la nourriture – procurée par le père – que la mère mange et qui tombe dans la bouche de l'enfant.

20. La réaction en chaîne suit les séquences suivantes : la quantité de sperme accumulé pendant la grossesse dans le corps effraie le cœur, ce qui provoque son explosion ; celle-ci va alors libérer le flux de sang qui est nécessaire pour déclencher le processus de délivrance. On est en présence ici, comme on le verra également plus loin, d'une sorte de "mécanisme des fluides", qui n'est pas sans évoquer les exemples analysés par F. Héritier dans son dernier ouvrage (1994).

Le sperme et le sang opposent les sexes selon un principe de distinction des fluides en fonction de leur densité. Aux hommes correspond le liquide épais et coagulé que constitue la substance spermatique, et aux femmes le liquide clair, dilué, que représentent le lait maternel, les flux menstruels ou obstétricaux. Une logique des contraires est ainsi à l'oeuvre dans la conception des principes procréateurs de l'un et l'autre sexe : le sperme dense est aux hommes ce que le sang dilué est aux femmes. Cette fluidité nécessaire à la fécondité féminine s'accorde avec ce que nous avons appris par le mythe de Tortue.

Cette opposition des fluides rejoint celle, déjà exprimée, où la femme formait l'enveloppe et l'homme la matière de l'enfant. Elle se prolonge par une logique de différenciation des sexes en fonction de la consistance des corps, qui induit une distinction des genres selon la vitesse et la durée de leur phase de reproduction. La femme qui est du côté de la peau, du contenant, est associée au bananier, genre végétal qui possède un tronc – un stipe – de même matière et consistance que les feuilles²¹. Au moment des "relevailles" en effet, un mois environ après l'accouchement, la mère accroche au tronc d'un bananier *paishimi* (*Musa paradisiaca*) le reste de cordon ombilical qui s'est détaché du corps de la fille nouveau-née quelques jours après sa naissance, ainsi que son premier bandeau de portage. Remarquons que cette plante possède un tronc mou et qu'elle est la première à produire dans un nouveau jardin : elle répond à une reproduction rapide mais, en revanche, de courte durée. L'homme, qui est du côté de la matière, du sperme constituant le fœtus, est associé à un palmier cultivé, le *rasha* (*Guilielma gasipaes*). A l'inverse du bananier, cette espèce végétale est dotée d'un tronc de bois très dur, elle concorde avec une reproduction lente mais, en revanche, durable. C'est au tronc de cette plante, la dernière à produire dans le jardin, mais se perpétuant de nombreuses années²², que

21. La femme est un contenant comme les feuilles sont les enveloppes des aliments, c'est-à-dire de la substance carnée, or les femmes sont du côté des feuilles le terme "feuille" est utilisé pour désigner métaphoriquement les femmes après leur mort.

22. Les Yanowamï ouvrent une nouvelle parcelle chaque année. Les jardins produisent essentiellement la première année de leur exploitation, subsidiairement l'année suivante pour certaines espèces, puis ils sont laissés à l'abandon. De cycle lent, les palmiers *Guilielma gasipaes* poussent et fructifient dans les vieux jardins, longtemps après que les parcelles aient été délaissées ; les Yanowamï se déplacent spécialement à la saison pour cueillir leurs fruits. Or on dénomme "suwè pata", littéralement "femme âgée", "vieille femme", un terme qui qualifie le stade de maturité correspondant à la vieillesse, les anciens jardins. Cela n'est pas sans rapport avec le contraste que nous soulignons.

sont ligotés le morceau desséché de cordon ombilical et le bandeau de portage du petit garçon²³.

Le cycle agricole offre de cette manière une image, en raccourci, du cycle de vie humain : la femme et l'homme occupent deux positions extrêmes, comme le bananier *paishimi* représente la première plante du cycle à porter des fruits et à disparaître tandis que le palmier *rasha* est la dernière, fructifiant et subsistant bien après que le jardin ne soit devenu improductif. Nous verrons que ce thème de l'asynchronie des destins féminins et masculins resurgit et traverse plusieurs des faisceaux de représentations relatifs au cycle de vie de l'un et l'autre sexe. Ces séries d'oppositions (dilué/dense, mou/dur, éphémère/durable, rapide/lent) sont cohérentes entre elles. Un léger glissement sémantique suffit pour passer d'un schéma d'opposition à un autre. Toutes ces logiques sont concourantes, elles s'unissent entre elles pour définir plus finement le champ sémiotique des genres.

Revenons au processus d'engendrement. Pour faire croître le fœtus, les rapports sexuels et les dépôts de sperme doivent se multiplier. Dans le cadre de cette théorie, il peut y avoir plusieurs géniteurs qui participent à la formation de l'embryon ; en général, l'un d'entre eux prédomine et sera reconnu comme le père social de l'enfant. En résumé, comme dans de nombreux cas amazoniens, la procréation est due à l'accumulation de substance séminale qui, grâce à des coïts répétés, petit à petit constitue le fœtus ; la femme est dans ce cas de figure un contenant et ne participe pas à la production de la matière composant l'embryon. Sachons également que des esprits protègent et participent à l'élaboration de l'enfant dans la matrice. Ces esprits – sans lesquels l'enfant ne pourrait être mené à terme et être viable – ne rejoignent pas directement l'utérus maternel : ils transitent exclusivement par le biais de la semence paternelle.

La fécondation et la parenté

Jusqu'à présent il semble se dégager de ces conceptions une asymétrie qui fait de l'enfant un produit quasiment fabriqué à cent pour cent par les

23. On retrouve ailleurs dans le monde ce type de relations. A Madagascar (M. Bloch 1986), par exemple, le mode de reproduction du bananier est également associée à l'identité féminine ; chez les Bamoun, le placenta du nouveau-né est enseveli au pied d'un bananier-plantain quand il s'agit d'une fille, et au pied d'un palmier dans le cas d'un garçon (C-H. Pradelles de Latour, *comm. pers.*). Chez les Melpa, le bananier est proverbialement associé avec l'identité masculine, et non féminine. Ici, la canne à sucre et les espèces de bananes sont en réalité les dernières à mûrir dans un jardin, les légumes verts, les concombres, les plantes à bulbe ou à tubercule devenant toutes matures plus rapidement. Dans ce contexte local, la canne à sucre et la banane sont donc vues comme dures et masculines, ce qui concorde en fait avec le modèle général (A. Strathern, *comm. pers.*).

hommes, la femme n'étant que le moyen nécessaire à mettre au monde le petit d'homme. Toutefois, du point de vue de la pratique du système de parenté seule l'identité des "vagins" confère une "consanguinité" à cent pour cent des descendants, comme pour rappeler le cognatisme et la bilatéralité du système. Les enfants de plusieurs mères, si elles sont soeurs, sont dits sortir d'un "seul vagin" – et ceci quel que soit le père. Il est dit que deux soeurs ayant le même mari, mais aussi deux maris différents – frères ou non-, produisent de "vrais" germains, de "vrais" parents ("*mashi yai*"), soit une progéniture dans le degré le plus proche d'identité²⁴. En revanche, un père qui a deux enfants de mères différentes – non soeurs – ne suffit pas à leur assurer une aussi pleine, une aussi "vraie" germanité. Ce raisonnement n'est que le développement de la contrepartie logique de la théorie de l'accumulation du sperme par la multiplication des rapports et, concurremment, de la pluralité éventuelle des géniteurs : *de facto*, seule la filiation utérine confère une "véritable" vraie germanité.

C'est pour avoir des enfants "vrais" *mashi*, vrais parents, que les Yanowamī, qui pratiquent la polygynie, cherchent à réaliser autant que possible leurs unions au sein d'une même fratrie féminine. Seule la figure de la polygynie sororale, si possible redoublée par ses frères, permet ainsi à un homme yanowamī de produire des germains "vrais" qui constitueront une fratrie masculine nombreuse et fortement solidaire. Cela est cohérent avec une société où les solidarités s'exercent avant tout en fonction du degré de proximité "consanguine" et géographique, où les *nuclei* agnatiques composés par le père et ses fils, ses frères et leurs fils, sont la base sur laquelle s'édifient les unités locales²⁵. En bref, la polygynie sororale non exclusive, grâce au caractère d'identité transmis par les femmes, permet à un homme de doter sa descendance des moyens propres à engendrer une unité sociale forte, capable d'assurer sa défense dans une société où les conflits sont réglés par l'emploi de la force.

De la même manière, l'inflexion agnatique au niveau de l'affiliation résidentielle, qui ressort du modèle de composition des maisons et de résidence post-maritale patri-virilocal, est contrebalancée par le fait que les enfants reçoivent également l'affiliation résidentielle de leur mère. Il y a donc, dans cette société organisée sur des bases masculines, un constant rappel de l'aspect bilatéral ou indifférencié du système de parenté.

24. Dans un système de classification de type dravidien, distinguant les parents bilatéralement en consanguins et en affins sur deux degrés de collatéralité et où les consanguins correspondent globalement aux parallèles, la classe des consanguins se dessine à travers le père et ses frères, la mère et ses soeurs. Pour les différentes extensions du terme "*mashi*", voir Aiès, 1990a.

25. Sur ce thème, voir Aiès 1990 a.

La transmission du genre, la différence hiérarchisée des *pufi*, le système des *norami* ou analogons animaux : conception de la reproduction biologique et du genre sexuel

Filiation parallèle et disjonction des sexes

Nous avons vu jusque-là que l'homme fabrique le corps des enfants quel que soit leur sexe, cependant, le genre sexuel de l'enfant est déterminé selon un schéma homosexué et fait appel à la femme lorsque l'être conçu est du genre féminin. L'identité sexuelle est transmise en ligne paternelle pour les hommes, maternelle pour les femmes, les hommes engendrent les garçons, les femmes engendrent les filles. L'hérédité sexuelle suit un modèle de filiation parallèle qui réalise une disjonction radicale des sexes. Cette séparation est la condition indispensable pour mettre les sexes dans un rapport d'opposition, opposition nécessaire à la différenciation des destins féminins et masculins et à l'établissement d'une valence différentielle hiérarchisée des sexes.

La conception du coït

La conception du rôle de la femme dans l'acte sexuel est péjorative, elle la situe à la fois du côté de la passivité et du côté de la souillure. On considère qu'elle a un *pufi shami*, une "âme"²⁶ sale, du fait qu'elle a des rapports sexuels, qu'elle *shamimou*, fait des saletés : elle ne peut par conséquent avoir beaucoup de *pufi*, une grande puissance ou capacité. C'est ce manque ou faiblesse²⁷ de *pufi* qui justifie qu'elle ne puisse accéder aux statuts prééminents, aux rôles socialement prestigieux comme devenir chamane (même s'il peut y avoir par exception des femmes chamanes). Les hommes ont dès lors *de facto* le monopole des rôles socialement actifs, ils exercent les activités destructrices et les activités reproductrices qui demandent que l'on soit doté d'une forte puissance personnelle. La supériorité de qualité

26. "Âme" au sens philosophique du terme, c'est-à-dire principe de vie et de pensée. Le *pufi* (ou *pui*) représente la force de volonté, la capacité, la puissance, l'énergie, l'efficacité de l'individu ; il préside à la fois à l'activité motrice et spirituelle ; il correspond au siège des sensations comme à celui des émotions, des sentiments, des affects ; le terme peut également se traduire par esprit, pensée.

27. Il est fréquent d'entendre dire, et ceci par les hommes comme par les femmes, que les femmes n'ont pas de *pufi*. Elles en ont un, bien évidemment, puisqu'il s'agit d'un principe vital attaché à chaque être, mais leur *pufi* est idéologiquement conçu comme étant peu de chose par rapport à celui des hommes, leur volonté n'étant pas douée d'une forte puissance.

du *pufi* des hommes, celui de la femme étant sale et par conséquent inexistant, n'est pourtant pas fondée sur un dénigrement particulier des substances féminines. A la fois le sang menstruel et le sperme sont sales, nauséabonds et provoquent le dégoût. C'est pourquoi, les femmes, qui retiennent dans leur corps, et la substance féminine, et la substance masculine, sont sales parce qu'elles font des enfants : elles sont doublement souillées.

Dans ce cadre, toute masculine que soit la conception de la procréation, comment donc imaginer un homme faisant une fille ? L'explication donnée à la confection, non d'un garçon, mais d'une fille est la suivante : c'est lorsque la femme a un *pufi* plus fort que celui de son partenaire masculin qu'elle transmet son propre sexe à l'enfant qu'il fabrique. Nous allons voir que dans son principe, la transmission du genre suit une logique dualiste sexuée de conjonction des contraires tels qu'ils s'expriment dans les oppositions du chaud et du froid, de la colère et du calme, de l'agressivité et de la passivité. Lors de l'accouplement en effet, quand l'homme a un *pufi* puissant, son visage se couvre de sueur, il a très chaud : il engendre alors un garçon. Dans ce cas, la femme en revanche est froide, elle ne s'échauffe pas. Inversement, quand la femme a un *pufi* fort et qu'elle est chaude, l'homme est froid et une fille est procréée. Mais sur quelle base la force du *pufi* est-elle définie ? L'homme a un *pufi* qui domine quand il est en colère, lorsqu'il est *waitheri*, combatif : son *pufi* s'échauffe car son sang entre en ébullition dans le coeur, il pénètre alors dans le fœtus et détermine son sexe à l'identique. Symétriquement, c'est quand la femme est en colère, quand elle est agressive, qu'elle fait une fille.

Remarquons au passage que si la transmission du genre suit une loi symbolique et idéologique d'opposition des *pufi* forts et des *pufi* faibles associée à la capacité de colère et d'agressivité – *waitheri* –, tout est alors pensé pour créer plus de garçons que de filles. Et il est peu de dire la préférence pour la naissance de garçons chez les Yanowami !

Ainsi, en ce qui concerne l'activité procréatrice, les femmes transmettent leur sexe à leurs filles tandis que les hommes confèrent le leur à leurs fils, mais c'est par cette symétrie même que s'établit la disjonction des genres qui conditionne la possibilité d'un montage idéologique d'une valeur différenciée, hiérarchisée des sexes. Ce travail symbolique comprend l'attribution d'une asymétrie de valeur aux *pufi* féminin et masculin, asymétrie qui va légitimer et sur laquelle vont se fonder la hiérarchisation de toutes les autres valeurs, comme la valeur des biens produits, celle des activités et, à travers elles, la valeur des êtres, ainsi que la différence de droits entre eux.

Revenons un instant sur l'héritage du sexe. Dernièrement, j'ai obtenu une théorie supplémentaire de la conception des genres, théorie que l'on pourrait qualifier de lunaire. Lorsque les premiers accouplements ont lieu à la lune croissante, plus tard naîtra une fille. Inversement, lorsqu'ils se

produisent à la lune descendante, c'est un garçon qui est conçu. Les rapports entretenus par la femme avec la lune montante, par l'homme avec la lune décroissante s'éclairent dès que l'on sait que le coït, alors qu'il fait grossir la femme, fait en revanche maigrir l'homme. L'engendrement du genre ne suit là qu'une logique de l'identique de l'évolution cyclique²⁸ de l'un et l'autre sexe. Cependant, si l'on rapproche maintenant cette recette de la préférence marquée des hommes comme des femmes yanowamï pour les garçons²⁹ on ne peut éviter de se dire que la suprématie du *sex ratio* masculin (déséquilibre longtemps expliqué en termes d'infanticide et de négligence dans l'entretien des filles) pourrait prendre aux yeux des Yanowamï une autre signification. Il s'agirait d'un contrôle, réalisé au coeur même du processus de reproduction, et du genre des enfants et du nombre d'individus de chaque sexe grâce à la maîtrise des dates de fécondation. Par une orientation ou une sélection du choix du genre au moment de

28. Je dois m'expliquer sur l'emploi du terme cyclique. Il ne faut pas comprendre le phénomène de la conception comme étant un événement relativement peu fréquent, éventuel ou limité comme cela l'est devenu, tout récemment, dans nos sociétés. Dans le cadre de la totalité de la séquence reproductive des individus, la conception se reproduit à intervalle régulier. Le rapport sexuel est indissociable de la fécondation : on "fait", littéralement on "fait", on "fabrique" un enfant chaque fois qu'on fait l'amour. Les grossesses sont régulées par un temps de latence après un accouchement où les rapports sexuels entre époux sont prohibés (de manière à ne pas devoir sevrer trop tôt l'enfant encore au sein en raison d'une naissance trop rapprochée de la précédente), la durée moyenne de l'intervalle intergénéral étant de deux ans et demi. L'image de la femme successivement enceinte/non enceinte/enceinte/non enceinte/etc., (ou réglée/non réglée/etc., ce qui se traduit par la succession positionnelle positions assise/hissée dans le hamac/etc.) illustre particulièrement cette idée de cycles en rapport avec la procréation. L'homme et la femme passent bien par des phases opposées de poids qui reviennent cycliquement, si bien qu'ils se trouvent d'un point de vue synchronique dans des phases opposées. L'homme maigrit quand la femme grossit, puis il reprend son poids, donc grossit, tandis que la femme reprend son poids et donc maigrit après l'accouchement. A l'inverse de son mari, elle prendra du volume à la grossesse suivante, puis en perdra à nouveau et ainsi de suite durant toute sa période reproductive. L'évolution cyclique des formes et des positions de la lune offre donc une analogie intéressante à la fois pour les cycles masculins et les cycles féminins.

29. L'idéal exprimé est d'avoir quatre garçons et deux filles. Il répond à deux sortes d'arguments. Le premier est d'ordre stratégique et politique : il est nécessaire de disposer de fratries masculines fortes pour que les garçons puissent se défendre solidairement dans le cadre des conflits. Le second est d'ordre affectif, la préférence des garçons est aussi justifiée par le fait que les femmes sont "attrapées" par les hommes non seulement de gré mais aussi de force (*cf. infra*) : les souffrances qui attendent une fille en tant qu'être féminin incitent les parents – des deux sexes – à appréhender la naissance de filles.

l'engendrement, se définirait et pourrait être en effet limité le nombre de filles (ou inversement augmentée la production d'enfants de sexe mâle). A côté de la domination "idéelle" des *pufi* féminins, les hommes disposeraient ainsi d'un moyen d'asseoir "matériellement" la suprématie masculine.

La symétrie de la reproduction parallèle des genres se trouve doublement contrebalancée. D'une part, par le biais de la souillure attachée aux substances masculines, il y a un travail idéologique de dévalorisation du *pufi* des femmes – alors qu'il possède la capacité de dominer éventuellement celui de l'homme pour déterminer le sexe de l'enfant. D'autre part, par la symbolique du rite de réclusion des premières règles, la capacité d'agressivité (c'est-à-dire d'être *waitheri*) est idéologiquement contrôlée chez les femmes et, à l'inverse, conformément au rôle défensif qu'il exerce dans la société, elle est valorisée chez l'homme. Avec la théorie lunaire de la genèse des genres, les hommes auraient le moyen de verrouiller le système de contrôle des pouvoirs féminins relatifs à la reproduction de leur sexe. Pourtant il reste encore aux femmes, exclues de l'emploi des armes ostensibles ou dissimulées qui détruisent la vie, un pouvoir de mort, celui qu'elles possèdent sur les nouveau-nés au moment de la naissance³⁰. Elles n'hésitent d'ailleurs pas à en user dans la réalisation de leurs vengeances à l'égard des hommes qui les ont maltraitées ou bien délaissées.

La conception homosexuée des genres dans la théorie des analogons animaux

La dichotomie sexuelle des rôles dans la procréation et, par là même, cette conception parallèle de la reproduction se retrouvent dans la représentation des analogons animaux, les *noreshi* ou *norami*, qui rendent possible la vie même de tout être humain, de tout Yanowamï. La relation entretenue entre un humain et son double animal n'est pas de type hiérarchique, il s'agit d'une relation parfaitement symétrique : il n'y a pas de *noreshi* sans humain qui lui corresponde et vice versa³¹. La théorie des analogons animaux rend

30. La délivrance se déroule en dehors de la présence masculine : les hommes, terrorisés, fuient systématiquement la vue de cette scène. Hormis la nuit, les femmes se rendent régulièrement en forêt pour enfanter ; elles y vont seules ou bien accompagnées d'une autre femme, généralement une mère ou – à défaut, une sœur ou une belle-sœur (le plus souvent, si elles n'habitent pas le même village, les épouses retournent vivre auprès de leur mère dans les derniers temps de la grossesse). Elles peuvent alors décider – pour des raisons diverses – d'éliminer l'enfant immédiatement après avoir accouché.

31. Cette représentation n'est pas sans offrir une similarité avec celle que l'on connaît du *nagual* méso-américain (cf. Foster 1944 ; Lopez Austin 1989: 416-432).

compte des destins individuels, de la personnalité de chaque être humain, mais aussi du destin des groupes Yanowamï en tant qu'êtres collectifs. Ajoutons que cette représentation spéculaire des individus et des unités locales est également le moyen d'une projection macrocosmique de la société des humains.

L'aspect parallèle de cette représentation de l'héritage des genres est cohérent, d'un point de vue cognitif, classificatoire, avec le système de parenté. Il y a bien à l'oeuvre dans la société un principe mnémotechnique de repérage des "consanguins", des parents classés en tant que *mashi*, soit, dans un sens restreint, des parents parallèles, qui s'effectue en fonction d'un même sexe (ce qui est bien sûr une unilatéralisation par rapport à un système parfaitement bilatéral par ailleurs)³². Une classification selon un principe de filiation parallèle est en fait sous-jacente, déductible d'une matrice dravidienne de la parenté : on trouve dans les pratiques de mariages des Yanowamï, dans le cadre d'une nomenclature de parenté dravidienne qui renvoie *a priori* aux cousins croisés, une véritable "inflexion parallèle"³³.

32. Selon une filiation parallèle, ceci donne la clef des équivalences consanguines au(x) niveau(x) générationnel(s) inférieur(s) qui peuvent être interprétables, dès lors que l'on prendra en compte les deux sexes qui en sont issus, comme des parents d'épousables : ils sont effectivement des frères et des soeurs classificatoires et présentent en outre un degré d'éloignement recommandé dans la réalisation des alliances (cf. note suivante). Cette dichotomie est une extrapolation de la bipartition qu'effectue en premier lieu une nomenclature dravidienne dans l'univers des parents, c'est-à-dire dans une parentèle bilatérale, entre les affins et les consanguins (cf. Dumont 1953, 1957, 1975) et qui correspond *a priori* à deux classes, celle des croisés et celle des parallèles. Cette "comptabilisation" monosexuée des parents parallèles – à caractère d'identité – se dégage de la nomenclature dravidienne qui crée en elle-même cet écart entre les sexes – à caractère de différences – à partir duquel se déploie la terminologie en classant entre affins et consanguins. Le rapport avec un système terminologique de type dravidien d'"une affiliation sexuée" ou d'une "transmission parallèle d'un statut de classe de parent" a été aussi signalé par H. W. Scheffler et F. G. Lounbury (1971) et récemment par A. Hornborg (1993).

33. Les préférences matrimoniales ne vont pas vers le mariage entre cousins croisés au premier degré mais vers l'union entre croisés au deuxième degré ou plus qui fait intervenir, non des issus de parents issus de sexes croisés, mais des issus de parents issus de sexes parallèles. Ces préférences renvoient à une figure recherchée, l'union entre issus de frères et soeurs classificatoires (eux-mêmes issus donc d'une paire de germains de même sexe, classificatoire ou non) ; signalons qu'elle est parfaitement compatible avec une autre forme d'union appréciée, celle qui met en jeu des issus de croisés de même sexe (c'est-à-dire de deux beaux-frères ou de deux belles-soeurs) (cf. Alès 1994).

Rien de surprenant donc dans cette conception de reproduction du genre à l'identique, elle se retrouve inscrite, elle se déduit plutôt du système même de classification des parents. L'analyse des doubles humains animaliers va nous permettre de comprendre tout d'abord la conception de la reproduction du biologique et du genre sexuel, mais aussi le destin individuel personnalisé de chaque être humain et au-delà encore la théorie des groupes chez les Yanowamĩ.

La notion de *noreshi* recouvre dans la pensée yanowamĩ un champ très particulier par rapport à la représentation de la composition du corps en ce sens qu'elle n'est concernée que par le vivant. Le double animal meurt en même temps que l'être humain mais ne se transforme pas, il n'occupe pas de place dans le futur *post mortem* de l'individu. Nous sommes là au coeur des mécanismes de la reproduction vitale de l'être humain, de sa vitalité.

Disjoints dans l'espace mais conjoints dans le temps et l'action, les animaux *noreshi* et les humains réagissent simultanément à toute situation vécue par l'un deux : si l'un est blessé, l'autre sera malade etc. Un Yanowamĩ et son double animal vivent en principe loin l'un de l'autre et n'ont jamais de contact direct. La séparation est même pensée comme maximale puisqu'un Yanowamĩ ignore où est son double et ne connaît pas la région où il vit. Celle-ci correspond à une partie lointaine de la forêt située aux confins de l'univers connu. Les *noreshi* d'une maison commune ou d'un groupe local sont censés vivre, selon le même modèle résidentiel, sur le territoire d'autres Yanowamĩ inconnus. Symétriquement, dans leur propre région vivent les doubles animaux de Yanowamĩ eux aussi inconnus. Il y a autant de groupes de *noreshi* que de groupes de Yanowamĩ ; ils sont dispersés dans la forêt à la manière dont les Yanowamĩ vivent de façon disséminée.

Blessé un animal *noreshi* équivaut à meurtrir un humain, le percer d'une flèche à tuer la personne qui lui correspond. Ce dernier cas implique d'effectuer un rite d'homicide identique à celui que l'on accomplit lorsqu'on a commis le meurtre d'un être humain. Dans la situation inverse, lorsqu'une mort est interprétée comme le résultat de la destruction du double animal du défunt, un animal *noreshi* est chassé en forêt en guise de représailles. Le capital vital d'un groupe est ainsi à la merci d'un autre groupe yanowamĩ inconnu et réciproquement.

En fait, la distance qui existe entre un individu et son double a un aspect stratégique, elle permet d'éloigner les dangers mortels qu'encourt l'être humain. La dissociation du schéma corporel dans l'espace rend possible l'ubiquité somatique. Ici, il y a la peau, l'enveloppe charnelle de l'individu, mais son corps interne, lui, est ailleurs. On peut même dire que la personne est elle-même le double de son double, et non le contraire, car c'est le double animal qui est le corps véritable. Il est beau, tandis que l'humain a une enveloppe corporelle qui s'abîme, une peau qui vieillit, elle n'est pas

considérée comme réellement vitale : quand un Yanowamī veut signifier qu'il est "mort" car il n'a plus d'"âme", il dit qu'il est *pei siki*, peau, il est enveloppe charnelle et non plus corps organique animé. Il est alors logique que le dédoublement corporel imagé avec le *noreshi* ne soit autre que l'incarnation, la corparalisation à leurs yeux réelle et matériellement tangible, de cette entité qu'est le *pufi*, de l'"âme", l'énergie vitale de l'être³⁴. Le corps organique *noreshi* ou *norami*, le véritable corps d'un individu, est donc loin de lui et ne peut être en principe vu des autres Yanowamī, si ceux-ci découvraient son double animal, il serait alors sous la menace de leurs flèches. Une des interprétations possibles serait de voir dans ce dispositif des doubles un système de protection, les Yanowamī, en quelque sorte, se cachant et se protégeant ainsi de leurs ennemis. Cela est cohérent avec le système autocentré d'agression yanowamī dans le cadre duquel l'agression diminue une fois passé un certain rayon d'interaction sociale (Alès 1984, 1990a). De cette façon se réaliserait une préservation du stock vital de la société dans un espace situé hors d'atteinte et à l'extrême opposé du lieu de vie réel des individus (Alès 1987).

Les noreshi et le cycle de vie

Les *noreshi* féminins sont tous en principe des *hâhâmi*, des animaux terrestres vivant parmi les roches des rivières. Les *hâhâmi*, probablement les chiens sylvestres (*Speothos venaticus*), sont très difficiles à voir tant ils sont vigilants. Ils font entendre un bruit "hâ! hâ! hâ!", d'où est tiré leur nom. Ils sont très *waitheri*, combatifs, – les Yanowamī disent qu'ils peuvent mordre les testicules quand on s'en approche et qu'ils n'ont pas peur d'attaquer des animaux de plus grande taille qu'eux comme les cervidés – et se révèlent particulièrement agressifs lorsqu'ils veillent sur leur progéniture. Ils aiment leurs petits qu'ils ont en grand nombre. Ils sont réputés très compétents à la chasse puisqu'ils parviennent à tuer les cervidés et les paças. Leur robe, qu'elle soit rousse, noire ou avec des taches blanches est très belle – comme sont très belles les femmes. Bref, les *hâhâmi* incarnent bien la personnalité et la compétence des femmes, principalement leur habileté productive et leur beauté.

Les *noreshi* masculins sont généralement des *mahekirimi*, "ceux qui possèdent des plumes", c'est-à-dire des oiseaux. Ce sont des *nonami*, des aigles-harpies. Comprenons maintenant que le terme *nonami*, ou *norami*,

34. On comprend là l'erreur qui consiste à qualifier trop rapidement ce type de notions d'entités ou de composantes "spirituelles" de l'être. Cette donnée est à mettre en relation avec le caractère matériel du *pufi* dans la représentation du corps propre chez les Yanowamī tel que l'a montré J. Chiappino (1994).

qui est l'équivalent du mot *noreshi* que l'on peut traduire par double, image matérialisée (la photographie est ainsi désignée), signifie aussi l'apparence. Classés selon leurs caractères physiques et leurs personnalités, les hommes ont des *noreshi* plus diversifiés. Le jaguar, le coati, diverses espèces de singes sont aussi des *noreshi* masculins. Les Yanowamī prudents sont tous des *mahekirimi*, des aigles. Tandis que les Yanowamī *waitheri*, combattifs et téméraires, c'est-à-dire ceux qui lancent leurs flèches sur l'ennemi et n'hésitent pas à frapper lors des conflits interalliés, sont des jaguars, des coatis, des guêpes, des fourmis vingt quatre ... L'analogon de celui qui a de longs bras est un singe-araignée, de celui qui est "large" et fort, un jaguar ou un aigle ; les hommes "courts", petits, sont des toucans ou des singes hurleurs.

Pourtant à bien y regarder il ne s'agit pas là d'espèces animales communes, ces animaux sont plus grands, invisibles ; ils vivent au bord de l'eau, dans de grands arbres situés dans les parages d'une chute d'eau, certains chassent le jour, d'autres la nuit. Les emplacements propres à recéler des *noreshi* sont tous les lieux-dits un peu fantastiques de la forêt : les chutes chaotiques, les paysages uniques comme les marécages, les lagunes profondes, tous des endroits inquiétants et dangereux que les Yanowamī craignent d'approcher.

Naissance et cycle de vie des *noreshi*

Durant la grossesse et après la naissance, le double animal de l'enfant de sexe masculin (parfois également féminin, selon les versions) est un petit lézard appelé *tēimariwē*. Tandis que le petit garçon va garder ce double transitoire jusqu'à ce qu'il grandisse, le double de la petite fille se transforme rapidement en *hāhāmī*. Son double a une croissance physique rapide, identique à celle des chiens et, se développe de manière parallèle à la croissance de la petite fille : quand elle a ses premières menstrues, son double est également réglé, quand elle devient enceinte, son double fait de même. La vie, la croissance et la maturité physique du double animal féminin sont donc dans une relation de synchronie avec celles de son analogon humain.

Par contre, le jeune garçon conserve plus longtemps son double initial car son *noreshi* n'est en fait pas conçu au moment de la naissance. C'est seulement à l'époque où il entre dans l'âge de la puberté qu'un *norami*, un aigle, va pondre un oeuf dans un nid situé sur la cime d'un grand arbre. Tant que l'oeuf est dans le nid, le garçon n'a pas encore, d'une certaine manière, de *norami*, il faut attendre le moment où cet oeuf éclôt. Puis l'aiglon va grandir jusqu'à parvenir à l'âge adulte. En réalité, la maturation du double suit la même séquence que la progression du nombre d'enfants de l'individu. Ainsi l'éclosion de l'oeuf se fait-elle à l'occasion

de la venue au monde du premier enfant ; au second, correspond la sortie du duvet et des premières plumes ; au troisième, ses plumes ont poussé et il commence à voler, etc., et il devient adulte au quatrième enfant. Alors seulement le *norami* de l'homme a grandi et atteint l'âge adulte.

On note une première opposition haut/bas dans le complexe des doubles. Les doubles masculins sont des oiseaux et ils volent, ils sont liés à la cime des arbres ; quand ce sont des animaux terrestres, ils sont capables de grimper et de se déplacer dans les arbres. Les doubles féminins sont terrestres et aiment nager dans l'eau. Cette distinction est clairement exprimée par les informateurs : le niveau vertical est aux hommes ce que le niveau horizontal est aux femmes. On peut donc en conclure que ces espaces sont symboliquement marqués selon les sexes dans l'univers. Pour comprendre ce marquage, je pense qu'il faut prendre en compte l'analogie établie entre les humains et leurs doubles animaux, autrement dit, les traits de caractère retenus pour chacun des sexes dans leurs rapport avec leurs doubles respectifs. D'un côté, les femmes sont montrées comme des êtres agressifs, aboyants et prêts à mordre dès que l'on s'approche de leur progéniture (modèle du chien sylvestre dont la femelle est réputée d'une agressivité particulièrement redoutable) ; de l'autre, les hommes ont des aigles difficiles à atteindre car ils volent haut dans le ciel, ce qui, traduit en termes de préservation de soi, qualifie des êtres pusillanimes. Les hommes téméraires, c'est-à-dire, ceux qui osent s'aventurer dans des espaces risqués, sont des jaguars ou des coatis, précisément des animaux qui vivent au sol où ils sont en théorie plus exposés. Toutefois, combatifs et très rusés, ils sont aussi doués de la capacité de se déplacer dans les arbres.

Cette opposition a de quoi surprendre. Elle inverse en effet la polarité sexuée, précédemment exposée, des caractères dans le cadre de laquelle les hommes étaient du côté de l'agressivité et de la témérité, les femmes du côté de la crainte et de la honte. Or elle renvoie à un tout autre aspect de la conception du monde des Yanowami dans le contexte duquel les femmes sont mises en avant, faisant en principe moins l'objet d'attaques, tandis que les hommes évitent de s'exposer à l'extérieur : cela correspond très exactement à la position de l'un et l'autre sexe dans le foyer et l'habitation³⁵. Symétriquement et inversement, par un effet de renverse-

35. Dans le foyer, l'épouse suspend son hamac au fond de la maison (dans le *shika*, le fond), autrement dit, au plus loin de l'espace public communautaire situé au centre. Ce faisant, elle se trouve en bordure de l'espace externe de la maison, celui qui se trouve prioritairement exposé aux dangers extérieurs (guerriers, sorciers, démons, bêtes féroces). L'homme, en revanche, est en position "*sefa*", c'est-à-dire au premier plan par rapport à l'espace interne et à l'espace public que représente la place centrale (*sefa*), mais au dernier par rapport à l'espace externe.

ment de perspective, les *noreshi* sont au plus loin de l'espace externe, de l'univers, comme pour protéger les corps physiques des dangers externes immédiats dans l'espace proche de l'environnement où ils se meuvent quotidiennement pour vivre, produire, festoyer et guerroyer.

Cette projection en miroir dans l'espace du microcosme de la maison yanowamï, unité socio-politique locale, se retrouve bien d'ailleurs, quand on les considère d'un point de vue général et non plus particulier, dans la conception englobante du système des *noreshi*. Celle-ci souligne que les groupes des doubles animaliers des humains sont dispersés dans la forêt à l'image des maisons yanowamï. En définitive, les *noreshi*, répliques corporelles animales des individus dans le cosmos, offrent la matière à penser les corps individuels comme un collectif³⁶ ; ils sont l'occasion de penser ce collectif, distinct et identifié, comme la réplique des autres collectifs indistincts et inconnus. Ils permettent de concevoir un certain degré d'indivision cosmique des autres Yanowamï, la représentation spéculaire des individus et des unités locales comme collectifs étant le moyen d'une projection macrocosmique de la société des humains³⁷. Comment lier maintenant cette représentation à la problématique de départ, si ce n'est par le fait que le corps individuel est bien à la merci d'autrui et vice versa ? Cela justifie du même coup la relation d'interdépendance, d'aliénation et donc d'échange – amical et/ou hostile – avec les autres Yanowamï.

L'asynchronie dans la maturation des doubles

La seconde opposition repérable dans le complexe des doubles est l'asymétrie selon les sexes dans le cycle de vie des *noreshi*. Cette asymétrie apparaît dans les mécanismes de reproduction comme dans ceux de la croissance et de la maturation physique. Diffèrent l'engendrement, la vie prénatale, la naissance et le développement physique du double masculin. C'est aussi une manière de *disjoindre la naissance biologique réelle d'un homme par rapport à l'élément féminin – sa mère –*, une façon de l'éloigner du temps de son enfantement par une femme. Ce décalage dans le temps équivaut pour l'être masculin à se mettre en quelque sorte lui-même au monde lorsqu'il atteint l'âge de sa propre

36. Ce qui est à mettre en rapport avec le fait que c'est la corésidence qui a le caractère de "corporate group" chez les Yanowamï.

37. Ce niveau correspondrait au degré d'inclusion supérieur de leur groupe comme étant représentatif d'un tout, à la représentation "tribale" que les Yanowamï ont d'eux-mêmes (Alès 1990a: 95-96). Remarquons toutefois que dans ce cadre l'identité se construit par rapport à une altérité qui reste interne à la société.

période de fécondité (mue pubertaire), puis de procréation (premier enfant, deuxième enfant etc.). Les enfants font "naître" le père, engendrent son développement physique et achèvent sa maturation physique. Pour ainsi dire, c'est l'enfant qui permet la création du père, puisque l'homme doit reproduire pour être produit, puisqu'il doit créer pour exister lui-même. Constatons que ce faisant il tend à s'auto-reproduire.

Mais cette opération en présuppose une autre, qui nous permettra de faire le lien avec ce qui suit. Le décalage dans le cycle de vie entre l'homme et la femme, ralentissement pour l'un, accélération pour l'autre, est une figure qui revient comme un *leitmotiv* à travers la symbolique des cycles de vie différenciés de l'un et l'autre sexe. Nous l'avons précédemment introduit à propos de l'opposition sexuée symbolisée par la croissance rapidement productive du bananier et la croissance lente et tardivement productive du palmier ; nous l'avons également repéré à travers le décalage dans la durée des proscriptions alimentaires des gibiers dangereux. L'homme alors ne serait pas tant dans une dynamique d'auto-production que dans une dynamique d'auto-reproduction.

C'est la dissociation de la complémentarité des sexes dans le processus de reproduction qui est ainsi réalisée ; elle permet de fonder la représentation de la procréation des hommes par les hommes, des femmes par les femmes, sans nécessité d'un partenaire hétérosexué. A ce point de l'analyse, on peut supposer que le problème de fond est celui d'une impossibilité à penser que les hommes puissent produire des femmes, êtres sous-valorisés : cela autorise une rationalisation du type de celle de la domination du *pufi* de la femme sur celui de l'homme dans l'acte sexuel pour étayer, comme nous l'avons vu plus haut, la création du genre féminin. Mais créer une femme est-ce une impossibilité à penser lorsqu'on est homme, ou une volonté de dédoublement des capacités de reproduction de l'homme au travers du dédoublement de son cycle de vie?

Pourquoi les Yanowamî ont-ils des filles ?

La véritable question³⁸ ne serait-elle pas celle-ci : L'homme fait le corps des enfants, il conçoit les garçons, mais il doit passer par une femme pour cela, comment dès lors s'approprier totalement les corps fabriqués si la femme est incontournable ? Comment les enfants vont-ils lui appartenir ?

Les hommes s'approprient les corps des enfants en contrôlant la reproduction de plusieurs manières. Nous avons vu qu'ils maîtrisaient les flux

38. Cette question présente un caractère relativement universel, mais le travail comparatif qui serait nécessaire pour en traiter déborde le cadre du présent article.

de sang féminins par le sperme et par les gibiers qu'ils donnent à manger à la femme ; en outre, ils dominent à la fois symboliquement et réellement leurs facultés de fécondité par l'intermédiaire des homicides et par le biais du rite de réclusion des premières règles.

Ils fabriquent le corps des enfants à l'aide du liquide séminal ; la femme est un contenant, elle n'est pas active, elle est sans puissance, sans *pufi* car celui-ci est souillé par la substance masculine dans l'acte sexuel : elle n'a donc pas un *pufi* compatible avec une forte activité cynégétique, domaine réservé à l'homme qui la nourrit, elle-même et son enfant, grâce à ses chasses. Par l'intermédiaire du sperme passent également les esprits propres à faire expulser au moyen du sang de parturition les eaux intra-utérines.

Enfin, les enfants appartiennent à l'homme, et non à la femme, car il alimente l'épouse et l'enfant, notamment pendant la procréation et pendant la lactation, mais surtout du fait qu'il nourrit sa conjointe depuis qu'elle est toute petite. Le gendre peut réserver sa femme dès sa naissance, il doit aux parents de l'épouse des prestations matrimoniales de longue durée : elles durent en fait toute la vie, et perdurent même après la mort.

Le mythe de référence qui rend compte de la façon dont les Yanowamï acquièrent leurs femmes est celui qui narre comment le demiurge Omawè a attrapé dans la rivière la fille d'Anaconda, le démon des eaux, et lui a fait l'amour sur la berge. Depuis, les Yanowamï savent qu'il faut s'accoupler sans faire de bruit. S'enclenche corrélativement pour Omawè tout le cycle des rapports – tendus – de dépendance vis-à-vis des beaux-parents. Son beau-père est le Maître de l'horticulture et c'est lui qui a donné toutes les nourritures cultivées aux Yanowamï.

Le beau-père possède donc les nourritures cultivées, tandis que le gendre yanowamï dépose chez les beaux-parents, dans le cadre de son service marital, des dons de nourritures sauvages, carnées et végétales. On dit de ces dons alimentaires qu'ils *iyamaï*, "nourrissent" sa future femme, qu'ils la "*patamaï*", la "font grandir". Or c'est le service marital effectué au profit de ses beaux-parents qui confère au gendre ses droits sur son épouse et, non seulement sur celle-ci, mais également sur toute sa descendance.

Si on analyse la symbolique du service matrimonial³⁹, on peut dire que, du fait que le mari fait grandir sa femme, la relation des époux est transmuée

39. Je ne peux développer dans le cadre de ce texte l'analyse des relations entre le gendre et ses beaux-parents, ainsi que les apports substantiels de nourriture du gendre à ses beaux-parents et à son épouse, thème que j'ai présenté par ailleurs et sur lequel je reviendrai. Je désigne plus loin cette sphère de relations par l'expression "atome d'alliance", entendant par là, de manière analogique à l'"atome de parenté" analysé par C. Lévi-Strauss (1968, 1973), les relations qui s'établissent entre un père, une mère, leur fille et son époux, autrement dit, entre un beau-père, une belle-mère, leur gendre et son épouse.

en une relation de type Père/Fille. Pour être bref, il y a transmission d'un droit d'usage du Beau-père au Gendre, relation transcendée par la relation Beau-Frère/Beau-Frère. Mais que réalise par là l'homme yanowamī, qui travaille de nombreuses années dans l'attente qu'une épouse bien plus jeune soit d'âge nubile, si ce n'est un décalage temporel, une désynchronisation des destins féminins et masculins ?

Si l'on se tourne à nouveau vers la mythologie, on découvre un mythe qui explique l'apparition des femmes, la première grossesse féminine et, à partir de là, la reproduction des Yanowamī⁴⁰. Au départ, il n'y avait que deux hommes ; les femmes n'existaient pas. Ces hommes copulaient alors entre les orteils, si bien que le mollet de l'un d'eux fût enceint. Une fille naquit de l'explosion du mollet. Celui qui l'avait mise au monde attendit qu'elle devienne pubère, ce qui fut très rapide, et il l'épousa. Dans le cadre de cette union, la jeune femme devint promptement enceinte et mit au monde une fille, que le père donna à son partenaire, pour qu'il puisse à son tour avoir une femme. C'est ainsi que les Yanowamī se sont multipliés. Celui qui obtenait une femme, l'engrossait ; quand une fille voyait le jour, il la donnait à celui qui n'en avait pas.

Que nous disait d'autre l'asynchronie constatée dans les destins masculins et féminins au travers de la théorie des doubles animaux ? Que voulait nous signaler la lenteur du cycle de vie, tardivement productif, de l'homme par rapport au cycle ultra-rapide, immédiatement productif, de la femme exprimée dans la métaphore du bananier et du palmier au sein du jardin ? Et, si l'on se souvient, que nous signifiait le décalage de la durée des interdits alimentaires des gibiers "dangereux" liés aux interdits de la sexualité ? Le travail symbolique de la société nous ramène toujours à une même figure : grâce au décalage temporel inscrit avec insistance dans la construction symbolique des genres, l'homme se trouve en position d'épouser sa fille. Il peut par là être en âge de procréer quand il a déjà eu quatre enfants et, en quelque sorte, il devient nubile quand ses filles parviennent également en âge de se marier.

Peut-on dès lors être surpris par le fait que des hommes d'âge mûr, déjà mariés avec une ou plusieurs femmes ayant accompli la majeure partie de leur séquence reproductive, prennent à nouveau une petite fille pour épouse ? Ils peuvent se rendre alors chez ses parents accomplir une forme de service marital, tandis que les premières conjointes vivent plus indépendamment, retournant souvent, en compagnie de leurs enfants, habiter avec leurs parents et/ou leurs frères. D'une manière générale, les garçons se marient beaucoup plus tard que les filles. Ils doivent – pour le moins – avoir atteint l'âge adulte, contrairement aux filles qui, en principe, sont nubiles à l'annonce de la puberté mais, en pratique, sont promises et

40. Cf. les récits relevés par J. Lizot (1975: 13).

donc "nourries" par un époux bien avant celle-ci. Un écart conséquent, même lors du premier mariage, est ainsi creusé entre un mari et son épouse. Il arrive en outre que des hommes demandent une femme alors qu'elle n'est âgée que de deux ou trois ans seulement. Parfois certains vont même jusqu'à réserver pour épouse l'enfant d'une femme enceinte dans le cas où il s'agirait d'une fille.

Le mythe du mollet enceint est également cohérent avec la symbolique de l'atome d'alliance. Comme dans le mythe où l'homme fait naître une fille et s'unit à elle, le gendre "épouse" une "fille" en se substituant au père. C'est donc, non une soeur, mais une fille qu'il doit rendre, de même qu'il a pris une fille à un autre homme. Le mythe énonce bien cette règle de faire une fille – ce que le gendre réalise au travers des beaux-parents auxquels il se substitue-, de la faire grandir vite – comme le gendre "nourrit" son épouse, la "fait grandir"-, puis de l'épouser pour faire des enfants, obligation étant faite de donner ses filles aux hommes qui n'ont pas de femmes, et ce de manière à ce que les Yanowamī se multiplient⁴¹. Ce mythe éclaire du même coup la relation à plaisanterie des beaux-frères, faite de rires et d'érotisme symbolique homosexuel. Il énonce la règle de partage des femmes entre les hommes au travers de la reproduction. Le gendre ne peut pas en effet refuser de donner ses filles aux hommes, avec lesquels il entretient des relations amicales, qui les lui demandent.

Par là même, ce mythe annonce la solidarité masculine entre alliés au détriment de la fille, terme d'une dette infinie sur laquelle se fonde l'ordre masculin de la société pour contrôler la sexualité des femmes et leur circulation. Les pères ne peuvent défendre aux hommes d'"attraper" leurs filles quand ces derniers sont en droit de les prendre pour épouse. Ils n'interviennent pas, y compris lorsque celles-ci s'y refusent, comme ils vont les rechercher lorsqu'elles s'enfuient avec un autre homme afin de les rendre à leurs gendres. L'homme qui désire garder une femme mariée entraîne le désordre social : les conflits yanowamī s'ancrent directement dans cette problématique, ils se nouent quand l'homme et/ou la femme transgressent la loi de l'échange ou l'ordre masculin du partage des femmes⁴².

41. Le modèle structurel, sur le plan mythologique, est celui d'une "succession positionnelle" telle que le modèle formel en a été dégagé par E. Leach (1982) dans son remarquable essai, qui a suggéré le titre de ce texte, intitulé "*Why have Moïse a sister ?*". La succession de positions est basée ici sur un inceste père/fille – on vieillit la fille plus rapidement, on rajeunit le père.

42. En effet, nombre de conflits sont soulevés à propos des femmes, ils renvoient généralement à la transgression, par des membres de groupes alliés, d'un droit matrimonial en exercice. Ils provoquent des affrontements qui entraînent la fission dans une maison commune ou une distanciation entre des maisons voisines,

Au terme de cette errance dans le dédale des représentations yanowamï sur le corps et sur la différence des genres, la femme apparaît bien toujours dans une position de reproductrice, elle est pour l'homme le moyen de faire des enfants. L'ensemble des conceptions de la reproduction que nous avons successivement examinées fait appel à la complémentarité des sexes : la fécondité est en dernière analyse féminine et la fécondation est masculine même si le corps organique, le genre, les caractères physiques et psychiques correspondent quant à eux à une reproduction homosexuée. Mais chacun de ces principes, d'un point de vue idéologique, est englobé au sein d'une hiérarchie suivant un principe de domination masculine. La complémentarité des sexes apparaît alors comme nécessaire pour créer la valeur. Elle fige la différence des sexes et c'est à cette condition, et à cette condition seulement, que peut s'établir une hiérarchie de valeurs au sens où l'entend Louis Dumont (1983).

Les théories du double animal des individus reflètent plusieurs préoccupations ; les doubles ne peuvent se comprendre que dans le cadre d'une polysémie fonctionnelle. Ainsi le ralentissement, de même que le dédoublement de la vie de l'homme deviennent-ils des instruments majeurs du pouvoir des hommes et du contrôle des femmes, analogues dans ce cas aux initiations viriles chez les Baruya. Que la culture yanowamï souligne l'asynchronie des destins de l'un et l'autre sexe retient en effet particulièrement l'attention, surtout par la manière extrêmement sophistiquée dont elle construit ce décalage temporel et par la façon dont elle l'utilise. Or on a souvent attribué la différence d'âge entre les époux à un déficit de l'élément féminin ou encore à des pratiques telles que la polygynie qui grèverait le nombre de femmes disponibles pour une génération, contraignant les hommes à demeurer célibataires et à contracter une union avec une partenaire considérablement plus jeune qu'eux. Je souhaite avoir montré ici qu'elle ne relève pas de l'ordre de la nécessité : le mariage avec de toutes jeunes fillettes, même s'il signifie une attente de longue durée pour sa consommation, loin d'être une contrainte obéissant à des facteurs d'ordre démographique, est bien avant tout une préférence qui repose sur tout un appareil symbolique. Le décalage de génération qui est opéré entre

voire une guerre – à la condition qu'une mort intervienne dans un des camps. Notons toutefois que les conflits suscités par l'enlèvement d'une femme mariée sont en principe réglés par des combats réguliers, qui se déroulent donc entre communautés amies et n'ont pas pour objet de provoquer la mort des participants. Il faut distinguer ces conflits, et leur règlement, des raids de guerre proprement dits, qui, contrairement aux thèses suggérées par Chagnon, n'ont pas pour objectif le rapt de femmes. Les affrontements belliqueux ont pour but d'exécuter une vengeance en réponse à des pertes humaines subies par un groupe (qu'elles soient attribuées à des pratiques ouvertes ou à des pratiques occultes) et sont effectués contre des communautés – *de facto* – ennemies (cf. Alès 1984).

les époux oriente *de facto* la valence des sexes, il revient à positionner la femme en tant que "fille" par rapport à son mari. Ainsi se trouve une nouvelle fois illustré ce que permettent la non-équivalence des femmes et la subsumption des capacités féminines de procréation, c'est-à-dire, l'occasion qu'elles offrent de créer des solidarités masculines et plus généralement l'ordre social.

RÉFÉRENCES CITÉES :

ALBERT, B.

- 1985 "*Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*". Thèse de Doctorat, Université de Paris X, Nanterre.

ALES C.

- 1984 "Violence et ordre social dans une société amazonienne. Les Yanomami du Venezuela", in *Etudes Rurales* 95-96: 89-114.
- 1987 "*Le Sang de Tortue. Croyances et représentations mythiques et rituelles de la reproduction*", communication présentée au Colloque franco - britannique "Physiologie et Cosmologie en Amazonie", 22-24 mai, Azay - Le-Ferron.
- 1988 "*Le Geste de la Parole*". communication présentée au symposium "Words of the Tribe: Amerindian Conceptions of Language, Amerindian Linguistic Conceptions", 46^e Congrès International des Américanistes, 7-11 juillet, Amsterdam.
- 1990a "Chroniques des temps ordinaires. Corésidence et fission yanomami", in *L'Homme* 113, XXX(1): 73-101.
- 1990b "Entre Cris et chuchotements. Représentations de la voix chez les Yanomami", in C. Alès (ed.), *L'Esprit des Voix. Etudes sur la fonction vocale* : 221-245. Grenoble : La Pensée Sauvage.
- 1993 "*Circuits énergétiques socio-cosmiques chez les Yanowami*", communication présentée aux Journées d'études "Les sociétés et leur monde : mouvement et conversion des relations composant les êtres", 31 mars - 1^{er} avril, Museum National d'Histoire Naturelle, Paris.
- 1994 *Terminologie dravidiennne et Stratégies matrimoniales : le cas des Yanomami*, communication présentée à la 3rd EASA Conference, Oslo, June 24-27.

BLOCH M.

- 1986 *From blessing to violence*. Cambridge: Cambridge University Press.

CHAGNON N. A.

- 1968 *The Fierce People*. New-York: Holt, Rinehard & Johnson.

CHIAPPINO J.

- 1994 "Corps matériel, pensée chamanique et modernité chez les Yanomami", (à paraître in *Techniques et Cultures*).

COCCO L.

1972 *Iyêwei-teri. Quinze años entre los Yanomamos*. Caracas : Escuela tecnica popular Don Bosco.

DUMONT L.

1953 "The Dravidian kinship terminology as an expression of marriage", in *Man* 53: 34-39.

1957 *Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship*. (Occasional Papers of the R.A.I., n° 12), London: Royal Anthropological Institute.

1975 *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du sud et en Australie*. Paris : Mouton.

1983 *Essai sur l'individualisme*. Paris : Le Seuil.

FOSTER G. M.

1944 "Nagualism in Mexico and Guatemala", in *Acta Americana* II, 1-2: 85-103.

GODELIER M.

1984 *La Production de Grands Hommes*. Paris : Fayard.

1992 "Corps, Parenté, Pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée", in *Le Journal de la Société des Océanistes*, 94: 3-24.

HERITIER F.

1981 *L'Exercice de la parenté*. Hautes Etudes, Paris : Gallimard-Le Seuil.

1994 *Les deux Soeurs et leur mère*. Paris : Editions Odile Jacob.

HORNBORG A.

1993 "Serial Redundancy in Amazonian social structure: towards a renewed comparative effort", communication présentée à la Table ronde "Dravidian, Iroquois and Crow-Omaha kinship systems", 3-5 juin, Maison Suger, Paris.

LEACH E.

1982 *Structural Analysis of the biblical mythology*. Cambridge: Cambridge University Press.

LÉVI-STRAUSS C.

1968 *Anthropologie structurale*. Paris : Librairie Plon.

1973 *Anthropologie structurale II*. Paris : Librairie Plon.

LIZOT J.

1975 *El Hombre à la pantorilla preñada*. Monografia n° 21, Caracas : Fundacion La Salle.

LÓPEZ AUSTIN A.

1989 *Cuerpo humano e ideología*. Las Concepciones de los antiguos Nahuas. Tome I, México : Universidad Nacional Autónoma de México.

LORAUX N.

1989 *Les Expériences de Thésias*. Paris : Le Seuil.

MIGGLIAZZA E.

1972 *Grammar and intelligibility*. Ph.D. Indiana University.

SCHEFFLER HW. & F. G. LOUNBURY

1971 *A Study of structural semantics: the Siriono kinship system*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

TABET P.

1979 "Les Mains, les outils et les armes", in *L'Homme* 3-4: 5-61.

VERNANT J-P.

1974 *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris : Maspéro.