

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

154-155 | avril-septembre 2000

Question de parenté

Le sexe de la proie

Représentations jivaro du lien de parenté

Anne-Christine Taylor



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/35>

DOI : 10.4000/lhomme.35

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 309-334

ISBN : 2-7132-1333-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Anne-Christine Taylor, « Le sexe de la proie », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/35> ; DOI : 10.4000/lhomme.35

Le sexe de la proie

Représentations jivaro du lien de parenté

Anne Christine Taylor

LE PROPOS de cet article¹ est de mettre en lumière les notions qui gouvernent la classification et la représentation des relations de parenté dans un groupe de sociétés étroitement apparentées, constitutives de l'ensemble dit Jivaro. Cette ethnie regroupe aujourd'hui environ quatre-vingt dix mille personnes réparties entre le sud-est de l'Équateur et le nord-est du Pérou. Elle comprend deux familles nettement différenciées sur le plan de l'organisation de la parenté et sur le plan linguistique : les Candoa (Candoshi et Shapra) et les Jivaro *stricto sensu*, incluant les Shuar, les Aguaruna, les Huambisa, les Achuar et les Shiwiar.

C'est de ce dernier ensemble qu'il s'agira ici. Précisons au passage – la question a son importance – que le champ d'études ainsi délimité déborde du cercle étroit de l'humanité telle que nous l'entendons : du point de vue indigène, la classe des *shuar* (ethnonyme à l'origine du terme « jivaro »), c'est-à-dire des personnes ou sujets virtuellement apparentés, comprend un large éventail d'entités non

Cet article reprend, en le prolongeant et remaniant, un argument initialement présenté dans le cadre d'une brève contribution – « Wives, Pets and Affines: a Jivaroan Perspective on Marriage » – à un volume d'hommage à Peter Rivière (Oxford University Press, à paraître). Je remercie Philippe Descola et Eduardo Viveiros de Castro pour leur lecture attentive d'une première version de ce texte.

1. Les données ethnographiques utilisées proviennent d'enquêtes menées auprès des Achuar par Philippe Descola et moi-même depuis 1976, complétées par des informations recueillies auprès d'autres spécialistes des Jivaro au cours des vingt dernières années. Les sociétés appartenant à ce groupe ethnique ont connu durant cette période des transformations marquées, mais celles-ci n'ont pas encore affecté de manière notable le type de représentations abordé dans ce travail, ni même le mode de vie qui y est décrit. Par ailleurs, il convient de prévenir le lecteur que nos analyses privilégieront surtout le point de vue masculin sur les relations de parenté, au détriment des matériaux qu'aurait fournis une focalisation sur le regard féminin. Ce choix se justifie d'abord par le caractère dominant de la perspective masculine dans la culture jivaro – c'est elle qui en détermine la forme générale – et accessoirement par des considérations d'espace : rendre justice au jeu complexe entre les deux manières d'envisager les relations de parenté eût exigé plusieurs dizaines de pages supplémentaires.

humaines, animaux, esprits ou plantes ; il ne faut donc pas s'étonner de les voir figurer de plein droit dans le système de parenté ici analysé².

L'étude de ce qu'il est convenu d'appeler, dans la tradition structuraliste, un « système d'attitudes » vise, comme on le sait, à dégager un *pattern* de styles normatifs contrastés des interactions entre parents. Les représentations que se font les acteurs de ces relations relèvent du domaine des *explananda* plutôt que des *explanans*, étant entendu que les sujets n'agissent pas en fonction de modèles conscients qui refléteraient la structure de manière transparente – pas plus qu'on ne mobilise consciemment des règles de grammaire lorsqu'on produit un énoncé. Reste que les structures, sauf si on leur accorde un statut transcendantal, ne sauraient exister et agir que nichées, tel un mécanisme de formatage, au cœur de la subjectivité des acteurs. Or, si la notion d'*habitus* développée par Pierre Bourdieu (1972) peut rendre compte de la manière dont une structure intériorisée façonne des conduites, elle tend à court-circuiter l'analyse du rapport entre comportements et représentations. Celles-ci renvoient en effet à des schèmes sensibles qui, sans être en tant que tels objets de représentations explicites, organisent ces dernières en même temps qu'ils donnent sens à l'action ; ils relèvent donc d'un ordre de médiations intermédiaire entre, d'une part, la structure « muette » qui régit sous forme d'*habitus* les rapports au monde du corps culturellement modelé et, d'autre part, l'ensemble des représentations telles qu'elles s'expriment, en fonction des contextes, dans l'éventail des genres expressifs. C'est ce territoire-là qu'il s'agit d'explorer, fût-ce de manière encore incertaine ; partant, mon objectif est de cerner, dans le champ de la parenté, quelques-uns de ces dispositifs qui structurent l'intentionnalité des hommes et des femmes jivaro. Or, pour qui s'intéresse aux prémisses à partir desquelles s'engendrent à la fois les représentations conscientes et les attitudes, la culture jivaro offre un matériau de choix, celui de ces « énoncés (ou discours) du cœur » appelés *anent*. Le terme désigne un vaste répertoire d'invocations, chantées mentalement ou exécutées sur un instrument de musique plutôt que dites, censées agir à distance sur les dispositions d'autrui à l'égard de l'énonciateur, en éveillant chez leur destinataire des sentiments tels que la compassion, le désir, un élan de tendresse, un transport d'effroi ou une douloureuse nostalgie. Derrière une façade austère de manières d'interagir caractérisées par l'économie de parole, la distance des corps et la raideur des attitudes, l'univers social jivaro vibre en permanence de ces appels muets, adressés à toutes sortes de sujets humains ou non humains. Ce type d'énoncé performatif, rituellement transmis en ligne unisexuée, constitue donc une voie d'accès privilégiée aux représentations indigènes de ces modes de relations intersubjectives que sont les affectés³.

2. Je renvoie, pour le développement de cette question, aux travaux de Philippe Descola (1986, 1993, 1996) ; cet article, parmi bien d'autres, doit beaucoup à la réflexion qu'il mène sur le statut de la notion de nature et ses rapports à l'anthropologie. Outre l'influence évidente de Claude Lévi-Strauss, et celle des auteurs nommément cités dans le corps du texte, le lecteur reconnaîtra celle de Marilyn Strathern, pour son analyse des rapports entre les sexes (1988), et celle de Françoise Héritier (1981, 1996), pour son élaboration des principes à partir desquels se construit tout système de parenté.

3. Sur la question des *anent* (dits *anen* en aguaruna, *kachokia* en candoshi), cf. Taylor 1983, Brown 1985, Descola 1993 : 96-97, Surrallés 1998 : 370-388. Précisons au passage que tous les termes vernaculaires cités proviennent du dialecte achuar de la langue jivaro.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, rappelons les traits généraux du système de parenté commun au sous-ensemble jivaro proprement dit. Il se caractérise par une terminologie de référence égocentrée classiquement dravidienne, opposant dans les trois niveaux généalogiques médians deux et seulement deux classes de parents, les consanguins et les affins, assortie à une norme de mariage enjoignant d'épouser un enfant d'allié de père, soit un cousin germain croisé patri-bilatéral (ou bien, dans le cas des Aguaruna, un cousin issu de cousins germains croisés), l'échange de sœurs étant partout fortement valorisé et très fréquemment pratiqué. La polygynie est généralisée (les hommes éminents se distinguant par une hyper-polygynie) et elle est idéalement sororale, de sorte que des groupes de frères vivants partagent rarement le même réseau d'alliés effectifs⁴. Couplée avec une norme d'uxorilocalité prolongée, cette inflexion du mariage aboutit, à l'inverse du modèle candoshi fondé sur un redoublement synchronique massif des unions, à la dispersion initiale des agnats (cf. Surrallés, dans ce numéro). L'alliance s'effectue ordinairement au sein d'un groupe local dispersé, unité à la fois territoriale, matrimoniale et politique qu'il est convenu d'appeler un nexus endogame. Ces nexus sont de dimension variable en fonction des sous-groupes : chez les Achuar, ils regroupent en moyenne une dizaine de maisonnées, soit cent à cent cinquante personnes, tandis que chez les Aguaruna les groupes locaux peuvent inclure trois cents à cinq cents personnes, voire davantage. En l'absence de tout principe d'unifiliation, c'est l'alliance et donc sa transmission qui constituent à la fois l'ossature et le principe de continuité des aires politico-matrimoniales⁵, lesquelles forment par conséquent un enchevêtrement de parentèles (*kindreds*) qui se chevauchent sans être jamais identiques, notamment dans leurs ramifications vers d'autres nexus, étant entendu qu'environ 30 % des unions se concluent avec des personnes issues d'autres groupes locaux. Ces liens d'alliance exogames n'empêchent en rien, bien au contraire, un état de vendetta endémique entre nexus débouchant sur des raids meurtriers assortis de rapt de femmes avec leurs enfants. Ce type de *feuding*, encore très vivace, s'oppose toutefois nettement à la guerre intertribale (mais endo-ethnique), contexte de cette chasse aux visages, aujourd'hui abandonnée, qui a fait la notoriété des Jivaro.

Tant pour les Jivaro eux-mêmes qu'au regard de la théorie de l'alliance, la clé de voûte de cette architecture sociale est la relation entre beaux-frères : c'est elle qu'évoque l'énoncé indigène de la norme matrimoniale, et c'est elle qui est le point d'ancrage de la relation d'alliance. Lien très intime lorsqu'il s'instaure – le seul qui autorise un contact physique en public entre adultes ainsi que l'expression de moqueries et de familiarités volontiers égrillardes –, le rapport entre beaux-frères évolue avec le temps vers un formalisme élaboré, la camaraderie ostentatoire

4. La coutume veut en effet qu'un homme se remarie avec les épouses d'un frère décédé. Dans ce cas, il parvient évidemment à cumuler plusieurs réseaux d'affinité effective ; c'est même là tout l'enjeu du lévirat tel qu'il se pratique chez les Jivaro.

5. C'est à Joanna Övering-Kaplan (1975) que l'on doit la première « délocalisation » en Amérique du modèle dumontien du système dravidien, ainsi que la première démonstration de sa capacité à opérer en milieu indifférencié comme à le structurer.

des débuts cédant le pas aux conciliabules stratégiques et aux négociations tactiques de règle entre guerriers associés. Ces interactions sont corsetées par une étiquette pointilleuse codifiant aussi bien les formes d'échange linguistique que les attitudes et la proximité corporelles. C'est que ce compagnon-affin plus fraternel que nature, à qui l'on a donné sa sœur et de qui, idéalement, on a reçu une épouse, cet allié sans lequel il est impossible de faire la guerre, d'avoir une descendance, bref de devenir un Jivaro, reste malgré sa proximité en termes de résidence, malgré sa consanguinisation partielle en termes d'appellation (Taylor 1983), ce qu'il est par définition en tant qu'affin, soit un ennemi rapproché. C'est bien pourquoi il est le partenaire privilégié des grands dialogues cérémoniels jivaro dits *aujmatin*, spectaculaires affrontements discursifs où chacun tente, par la véhémence du discours, la virulence du regard manié comme une arme, l'intensité du corps puissamment campé face à l'adversaire, de manifester sa force au détriment de l'autre (Gnerre 1986 ; Urban 1986 ; Descola 1993 : 189-195 ; Surrallés 1998 : 214-225) ; c'est pourquoi, aussi, il figure toujours par préterition, dans les rituels préalables à une expédition guerrière, l'ennemi réel qu'on s'apprête à attaquer (Descola 1993 : 422-424 ; Taylor 1994 ; Surrallés 1998 : 312-317). Cette assimilation des beaux-frères aux ennemis est du reste monnaie courante en Amazonie, voire dans toute l'Amérique indigène (*e.g.*, Désveaux 1997) : on la retrouve parfaitement illustrée dans nombre de cultures tupi (*e.g.*, H. Clastres 1972 ; Viveiros de Castro 1992 ; Fausto 1997), mais aussi chez les Yanomami (Albert 1985), les anciens Mapuche (Boccaro 1998) ou les gens du Chaco (P. Clastres 1977). Elle s'explique par cette idéologie omniprésente de la prédation qu'a su brillamment théoriser Eduardo Viveiros de Castro (1992, 1993, 1996), et qui fait de la captation de valeurs posées comme extérieures au corps social la condition de sa perpétuation. Comme l'a montré cet auteur, la vectorisation du tissu social par l'effet d'un pôle défini comme « adversaire vital » imprime à la structure diamétrale caractéristique d'un système dravidien une forme concentrique telle que les alliés réels ou effectifs sont bien proches de basculer dans la consanguinité, tandis que les affins potentiels (par exemple, les cousins croisés masculins avant le mariage) sont fortement aimantés par une affinité purement virtuelle⁶ qui exclut toute possibilité de réciprocité ou d'actualisation, signe d'une dette de guerre impossible à solder qui rend chacun des partenaires à jamais dépendants l'un de l'autre (Viveiros de Castro & Fausto 1993).

Chez les Jivaro, illustration exemplaire de la prégnance de cet horizon cannibale, la tension prédatrice ne détermine pas seulement l'organisation du champ social, elle est (nécessairement, pourrait-on insister) constitutive de la subjectivité

6. On notera que j'ai inversé la formulation initialement retenue par Eduardo Viveiros de Castro, laquelle faisait des ennemis des affins potentiels, tandis que les cousins croisés étaient classés comme affins virtuels. Ce choix de vocabulaire me paraissait source de confusions ; aussi, en accord avec l'intérêt, je propose de garder l'expression d'affins potentiels pour qualifier les alliés susceptibles de devenir des parents effectifs, et d'appeler les alliés lointains « méta-affins » (d'où méta-affinité), sur le modèle de la notion de méta-germanité proposée par Raymond Jamous (1991).

masculine ; en effet, l'identité des hommes se fonde essentiellement sur l'introjection d'une relation agonistique instable avec cet ennemi intime qu'est l'affin, relation médiatisée par le beau-frère, figure métonymique de l'Adversaire. Ainsi, tout homme jivaro est structurellement duel ou « moitié ennemi », dans la mesure où la conscience qu'il se forge de son individualité s'enracine dans la mémoire d'une série d'expériences rendues saillantes par un modelage culturel de confrontation réelle ou virtuelle avec des opposants. Le caractère relationnel de ce noyau « dividuel » (Strathern 1988) du sujet jivaro, fondé, dans le cas des hommes, sur le rapport avec l'ennemi-affin (comme le souligne bien Surrallés ici même), sous-tend du reste la récurrence de figures clivées ou scindées dans les rituels de guerre jivaro, à commencer par celle qu'incarne la tête réduite : le nom de « profil » (*misha*) qui lui est parfois donné dans ce contexte renvoie précisément à la bipartition du visage en fonction des deux chaînes de relations et de perspectives qu'elle articule par l'arête de son profil, de telle sorte qu'elle est ennemi-affin d'un côté, nourrisson-consanguin de l'autre, homme d'un côté et femme de l'autre, et ainsi de suite (Taylor 1994).

Séduite et adoptée

La relation d'alliance entre affins masculins est actualisée et relancée par ce qu'elle englobe, à savoir le mariage. Comme la plupart des groupes amazoniens, les Jivaro n'accordent guère d'importance à l'instauration d'une relation conjugale. Le mariage proprement dit (une fois terminées les négociations préliminaires, souvent longues et conflictuelles, à supposer qu'il s'agisse d'une union consentie et non d'un rapt) est à peine marqué ou ritualisé : sans autre forme de procès, le gendre s'installe dans la maisonnée de son beau-père et dort aux côtés de son épouse, par terre ou sur un lit plateforme mis à leur disposition dans l'espace domestique (*ekent*) de la maison. Deux aspects du mariage jivaro retiennent pourtant l'attention. Le premier est l'élément d'antagonisme et de coercition inhérent au processus : il est attendu que les parents de l'épouse expriment une réticence plus ou moins vive à céder leur fille, et celle-ci, même si elle n'a rien contre le mariage proposé, est censée se montrer farouche, rétive aux avances de son mari. Chez les Candoshi, comme le décrit Surrallés, cette part d'hostilité est encore plus manifeste : là, le mariage prend la forme d'un rapt stylisé, où la jeune fille est saisie brièvement par les cheveux, signe qu'elle a été prise par son époux. Le mariage jivaro, en bref, est modelé sur une relation de capture violente⁷.

Autre trait singulier, le rôle assigné au frère célibataire de l'épouse le plus proche par l'âge, appelé en théorie à passer les premières nuits couché entre les deux jeunes mariés. C'est ce garçon qui est apparié à sa sœur dès l'adolescence, dans le cadre d'une relation qui est une sorte de préfiguration asexuée et non violente de la relation conjugale. Ainsi, lorsqu'un adolescent se voit doté d'un lit en propre dans la partie masculine de la maison (*tankamash*), à l'âge de dix ou

7. Notion par ailleurs largement répandue en Amazonie ; cf. Arhem 1981.

douze ans, l'une de ses sœurs commencera à s'occuper de lui tout comme le ferait une épouse : elle l'accompagne à la chasse, lui prépare des plats, lui sert de la bière de manioc, prend soin de ses vêtements. Réciproquement, son frère lui confectionnera des paniers de portage et, s'ils ont l'un et l'autre l'âge requis, lui ouvrira un abattis en forêt. Or, c'est ce même frère qui, tant qu'il reste célibataire, développe les relations les plus intimes avec le mari de sa germaine, en attendant d'en épouser à son tour la sœur. De fait, la relation conjugale est à ses débuts largement dominée par ce lien masculin très fort dont le caractère ludique et fraternel contraste fortement avec la relation souvent orageuse du couple récemment marié ; les jeunes épouses inclinent en effet à la bouderie et à la désobéissance, dans les limites permises par une société où la domination masculine est fortement et parfois vigoureusement affirmée. Les raisons de ce comportement sont volontiers explicitées par les informateurs masculins : c'est que les femmes sont par nature rebelles aux relations sociales, et qu'elles doivent s'y initier, de gré ou de force. En même temps, les femmes sont jugées sexuellement réservées, voire réticentes, de sorte qu'elles doivent être séduites et amadouées pour accepter des rapports sexuels. Ces considérations tendent à justifier deux types de conduites typiquement jivaro. D'une part, la pratique valorisée sinon courante chez des hommes adultes d'épouser des fillettes très jeunes⁸ (en dépit de la frustration qu'implique ce type de mariage, puisque les époux n'auront de commerce sexuel qu'à la puberté de la jeune fille), afin de les « habituer » à eux dès leur plus jeune âge par une sorte d'*imprinting* conjugal, de la même façon que les animaux sauvages doivent être capturés très jeunes si l'on veut réussir leur domestication. Les Jivaro, comme tous les Amazoniens, sont en effet très portés sur les animaux familiers, ordinairement capturés lors de la chasse ; les petits d'une femelle abattue sont ainsi ramenés et confiés aux femmes de la maisonnée, qui les élèvent⁹. Le « pygmalionisme matrimonial » des Jivaro s'apparente donc à une forme d'apprivoisement. D'autre part, le prestige lié à la « domestication » réussie d'une femme raptée lors d'une expédition guerrière, exploit propre aux hommes d'âge mûr, expérimentés dans le dosage précis de coercition et de séduction qu'implique la transformation en épouse aimante et docile d'une femme adulte « étrangère ».

L'association entre conjugalité et apprivoisement est également frappant dans les *anent* que les conjoints s'adressent. Nombre de ces chants magiques évoquent en effet l'identification de l'énonciateur à un animal familier cherchant à éveiller chez son maître des sentiments de compassion ou de tendresse enjouée. En voici

8. En général, les parents d'une fillette n'acceptent un tel mariage, toujours assorti d'uxorilocalité, que lorsqu'ils n'ont pas de fils résidents dans la maisonnée. Il s'agit alors presque autant d'adoption que de mariage, tout comme dans la pratique, elle aussi valorisée sinon fréquente, d'élever sous le même toit deux petits cousins destinés à s'épouser, en recueillant dans son foyer un enfant de sœur. Dans ce cas de figure, c'est l'époux qui fait office à la fois de frère et de mari pour la fillette concernée, dans le cadre d'une alliance détachée de la relation entre beaux-frères.

9. Tout est bon, ou presque, pour avoir un animal familier : des oiseaux (surtout des perroquets, des tinamous et des toucans), des singes de tout poil, des petits rongeurs, des coatis, des pécaris, voire – mais avec un succès mitigé – des chiens sylvestres et des petits félins.

un bref exemple : « [étant] un petit marmouset / glissant le pardon entre nous / pitoyable petite chose / [disant] "kunchi kunchi" je viens à toi / ne me regarde pas avec colère »¹⁰. Le recours à cette image n'est cependant pas limité aux épouses : les hommes y font appel pour s'adresser non seulement à leurs femmes mais aussi, à l'occasion, à leurs beaux-frères. Significativement, dans ce cas de figure le discours de l'animal familier cherchant le « pardon » s'assortit d'une identification à un animal franchement prédateur, sur le mode « *je suis un pauvre aigle-harpie tout détrempé, digne de compassion...* », etc. Relevons que ces invocations adoptent toujours le point de vue de l'animal et jamais celui du « maître » ou « protecteur », bien que cette position soit systématiquement imputée au destinataire. De fait, les seuls *anent* où l'énonciateur assume cette voix sont les chants destinés aux vrais *pets* sauvages¹¹, adressés par les femmes en tant que tels (*i.e.*, *tankuru* « mon animal apprivoisé »). Si les femmes s'identifient à des animaux apprivoisés quand elles veulent attendrir leur époux, elles peuvent aussi, pour exprimer leur colère contre un mari brutal ou négligent, se représenter dans leur chant sous l'apparence d'un prédateur dangereux, félin, anaconda ou esprit cannibale ; un homme en revanche n'assume jamais cette position d'énonciateur vis-à-vis d'une femme. Cependant, ni les chants d'apprivoisement, ni les *anent* de menace prédatrice féminins ne touchent au désir. La séduction relève d'un tout autre registre. Les femmes l'expriment souvent en s'assimilant à une proie hors d'atteinte, attribuant un désir meurtrier au chasseur sous les traits duquel elles décrivent leur partenaire. Mais, loin de répondre à ce trope en traitant leur épouse comme une proie, les hommes évoquent leur puissance de séduction par le biais d'images résolument dissociées de la prédation, touchant à une qualité de lumière ou à l'éclat d'un plumage¹². En revanche, c'est bien sous les traits d'une femme succombant au désir que le chasseur réel dépeint le gibier dont il s'approche et auquel il destine ses *anent* – gibier qu'il appelle pourtant invariablement « beau-frère » (*saeru*, diminutif *saichî*).

Deux remarques d'ordre général sur ces « énoncés (ou discours) du cœur ». On notera tout d'abord la structure en chiasme qui gouverne l'ensemble de ce champ d'énoncés : les *anent* impliquant une assimilation à un animal familier semblent appeler en retour des chants dits en position de « maître », mais ceux-ci s'adressent en fait à d'autres destinataires (en l'occurrence muets), à savoir les vrais animaux ; dans d'autres cas, les femmes se comparent à du gibier, alors que leurs maris s'identifient à des oiseaux ou à des soleils couchants, tandis que la réponse du chasseur que sollicitent les chants de séduction féminins est réservée aux animaux de proie qu'on s'apprête à abattre... Soulignons, en outre, qu'à une excep-

10. Texte original assorti d'une analyse ethnolinguistique, in Taylor & Chau 1983 : 104-105.

11. À l'exclusion des chiens et de la volaille domestique. Les chiens bénéficient d'une classe spécifique d'*anent*, en accord avec leur statut ambigu d'êtres à mi-chemin entre les humains vrais et les prédateurs. Pour me limiter, je laisse de côté l'exploration de cette position (partiellement traitée in Descola 1986). Quant aux poules, elles sont assimilées aux plantes cultivées et reçoivent donc le même type d'*anent* que le manioc. Cela s'explique, comme on le verra, par leur mode de reproduction.

12. Comme dans l'extrait suivant : « *prenant vol comme le crépuscule / le soleil doit se coucher / [tu] penses sans doute / mais c'est moi / radieux je viens / irrisé de jaune je viens à toi / regarde-moi avec dédain...* » ; la phrase finale fait allusion au caractère hautement érotique de la réticence sexuelle attendue d'une femme.

tion près sur laquelle je reviendrai, les destinataires d'*anent* sont toujours des affins : une femme n'adresse ce type de chant (par opposition à d'autres genres discursifs, rituels ou profanes) qu'à son mari (ou son amant) et à ses gendres, jamais à ses enfants ou à ses parents, sauf lorsque ceux-ci viennent de mourir, et c'est alors pour leur dire justement qu'ils ne plus enfants ou parents (Taylor 1993). Au reste, l'identification des morts à des affins est très fréquente dans les cosmologies amazoniennes, et les Jivaro ne font pas exception à cet égard. En même temps, la femme s'adresse à ces destinataires alliés comme s'il s'agissait de consanguins : ainsi, dans ses *anent* conjugaux elle appelle son mari « père » (*aparú*, diminutif *apachirú*), de même qu'elle appelle son gendre *uchirú* « fils ». Parallèlement, un homme n'adresse des *anent* qu'à ses épouses et à ses beaux-frères humains ou non humains (étant entendu que le gibier est toujours assimilé à un beau-frère – appelé comme tel – même si on lui attribue un désir implicitement féminin). Cependant, contrairement aux femmes, les hommes ne « consanguinisent » jamais, par appellation, les destinataires de leurs chants ; au mieux, ils n'utilisent qu'un « tu » non spécifique lorsqu'ils « parlent » à leurs épouses. C'est dire que les *anent* ne constituent en aucun cas des dialogues virtuels, mais bien des descriptions d'états conférés à autrui en fonction de la figure à laquelle s'identifie l'énonciateur. La désarticulation systématique entre le destinataire d'une invocation, sa position généalogique par rapport au locuteur muet, et la nature ou l'identité (notamment sexuelle) que lui impute le chant, par opposition à celle qu'il assume réellement, oblige à distinguer soigneusement entre, d'une part, émetteur et destinataire en tant qu'individus liés par une relation donnée et, d'autre part, la disposition relationnelle ou l'affect mis en place entre les deux sujets construits par l'énonciation du chant, relation transposable indépendamment du sexe réel ou supposé qu'elle paraît impliquer : ainsi, c'est parce que le gibier est en position de « séduit » qu'il est « féminin », et non l'inverse.

L'idée que se font les hommes de la relation conjugale, le processus de domestication auquel ils l'assimilent, enfin l'association récurrente dans les *anent* entre conjugalité, apprivoisement et séduction, entre séduction, chasse et affinité, indiquent bien que les femmes et le gibier entretiennent des relations privilégiées. Que les épouses doivent être soumises à un processus de « familiarisation »¹³ s'explique aisément par leur position d'alliées issues de ces étrangers dangereux que sont les affins. Mais d'où vient qu'elles aient partie liée avec les animaux ? À cette question, deux considérations peuvent apporter un début de réponse. La première a trait à la nécessaire réversibilité de la relation de prédation telle qu'elle a été définie par Eduardo Viveiros de Castro. Cette réversibilité, sous-jacente à l'assomption du point de vue de l'ennemi si fréquemment relevée dans les rituels guerriers sud-amérindiens (e.g., Albert 1985 ; Viveiros de Castro 1992, 1996 ; Taylor 1994), suppose une équivalence des termes de la relation : le sujet visé par

13. J'emprunte ce terme à Carlos Fausto, qui a consacré une thèse magistrale (1997) à l'analyse des processus « d'anti-prédation » ou d'incorporation non cannibale de l'altérité chez les Parakana et d'autres groupes amérindiens.

la tension prédatrice doit être, sous un certain aspect, identique au sujet prédateur, sans quoi il ne pourrait prendre sa place. C'est pourquoi l'affin, pôle de la relation constitutive de l'individu guerrier, est toujours de même « sexe » qu'Ego, soit ici « masculin »¹⁴. Reste que les alliés virtuels sont composés d'hommes et de femmes. Or, dès que la relation de prédation s'inscrit dans un rapport de « sexes » opposés, elle cesse d'être réversible, du fait de la différence des termes qu'elle relie. Elle devient alors homologue à celle qui s'instaure entre le chasseur et son gibier, lequel est pris dans une relation univoque de proie à prédateur. Non pas dans l'absolu, certes : on sait que le gibier, classe d'animaux consommés qui exclut ceux définis comme prédateurs, peut néanmoins occuper dans d'autres cadres que la chasse une position de prédateur vis-à-vis des humains, notamment en leur envoyant par vengeance des maladies. Précisons donc qu'il s'agit ici de la relation mise en place par l'acte de la chasse, et d'elle seule. Dans ce contexte spécifique, les femmes alliées et les animaux de chasse sont donc, par rapport aux hommes, dans une position similaire, objets mais non sujets d'une tension prédatrice. C'est là une première raison de leur assimilation. En tant qu'entité ciblée par la prédation, le gibier est comme un affin (et donc masculinisé). En même temps, du fait de l'irréversibilité de la relation qu'implique la chasse, il est traité comme une femme désirante, et le meurtre dont il est victime comme un acte sexuel. Pareillement, une épouse potentielle est en tant qu'affin objet de prédation, tout en étant non équivalente au sujet prédateur ; elle est donc traitée comme un gibier susceptible d'être tout à la fois apprivoisé et consommé sexuellement. On comprend, dès lors, pourquoi la structure relationnelle sous-jacente à l'identité d'une femme jivaro prend la forme d'un rapport de germanité de sexe croisé avec les animaux de chasse, homologue et inverse au rapport affinal de sexe identique qui fonde l'identité d'un homme : elle est « sœur du gibier » de la même façon que son époux est « affin de prédateur » ; elle est « moitié gibier » comme il est « moitié ennemi ».

Ajoutons maintenant ces relations constitutives du sujet jivaro masculin et féminin à la triade dont nous sommes partie, celle formée par un Ego masculin, sa sœur (ou son épouse) et son beau-frère. Chaque individu apparaît à présent comme le point d'ancrage et d'articulation de deux rapports. Une femme est, dans la synchronie, liée à deux « germains » masculins (un frère réel et un frère animal), de la même façon qu'elle se trouve, en diachronie, entre deux figures d'époux, son frère-mari (plus jeune qu'elle) et son mari réel (plus âgé qu'elle). Un homme fait face à deux beaux-frères : le frère humain de sa femme (son « ennemi intime ») et son frère animal (son gibier), de même qu'il est sur le plan diachronique le foyer d'une double relation à des femmes, à la fois à sa sœur/épouse et à sa vraie femme¹⁵. On sait par ailleurs que la fonction d'ennemi et celle d'animal prédateur se recouvrent dans certains contextes, comme l'atteste, dans le cadre

14. Je m'inspire ici du vocabulaire comme des analyses de Marilyn Strathern (1988).

15. Les rituels jivaro autour de la tête réduite consistent précisément en une spectaculaire élaboration de ces configurations triadiques ; cf. Taylor 1994.

des *anent*, le glissement d'une épouse en colère de la position de gibier sexuellement consommé à celle de prédateur littéralement dévorateur ; au reste, l'identification du guerrier à un jaguar est une topique pan-amazonienne largement attestée, y compris chez les Jivaro et les Candoa. Ces faits autorisent à rabattre l'une sur l'autre les chaînes de relations dégagées précédemment, de telle sorte qu'un vrai beau-frère qui donne sa sœur (avec la promesse d'une descendance) peut être assimilé au plan structural à un beau-frère animal qu'on tue et dont on capture la progéniture, les affins potentiels à du gibier en général (c'est-à-dire des animaux qui n'ont pas encore été particularisés par la relation d'homicide entre le tueur et sa victime, homologue à celle que le mariage instaure entre beaux-frères), et les affins virtuels ou méta-affins à des prédateurs mangeurs d'hommes.

Si l'affinité est définie par sa connexion avec la notion de prédation, et si les relations aux animaux qui sont mangés ou qui vous mangent sont, dans l'ordre jivaro, exactement parallèles à celles avec les affins, le rôle dévolu aux processus de « familiarisation » (séduction et apprivoisement) s'impose de lui-même : la familiarisation est non pas l'envers de la prédation, mais plutôt sa limite inférieure (Lévi-Strauss 1984), une alternative à la dévoration littérale d'un des termes de la relation par l'autre, autrement dit une relation « positive » à des êtres (et entre des êtres) posés comme intrinsèquement cannibales, soit – comme le souligne bien Carlos Fausto (1997) – une forme de « consanguinisation ». Cela expliquerait pourquoi l'idiome de l'apprivoisement est restreint à des relations affinales et conjugales. Cette conclusion provisoire soulève toutefois autant de questions qu'elle n'en résout. Tout d'abord, le processus conjugal d'apprivoisement des épouses implique la production d'enfants, qui à leur tour se marieront et auront des enfants. Ensuite, les animaux familiers ne sont pas à proprement parler des affins apprivoisés : ce sont les enfants d'un affin gibier qui a été, au moins par implication, assassiné. Par ailleurs, ces animaux sauvages sont élevés par les femmes dans une relation de quasi-maternage ; et par la position de dépendance qu'ils évoquent et décrivent, les *anent* énoncés en voix de *pet* semblent renvoyer à ce rapport pseudo-maternel de protecteur nourricier vis-à-vis d'une créature faiblement autonome. Que la position d'animal apprivoisé soit modelée sur une relation d'enfant à adulte, que les femmes, dans leurs *anent*, s'adressent à leurs alliés (époux ou gendres) comme s'il s'agissait de consanguins de G +1 ou G -1, donne à penser que l'apprivoisement est vu comme une forme de « parentage ». Cela nous amène à examiner les notions jivaro relatives aux liens de descendance et plus généralement à la consanguinité.

Revenons brièvement à l'assimilation, soulignée plus haut, entre la relation conjugale et celle entre frère et sœur adolescents. Le chevauchement à la fois conceptuel et temporel de ces deux rapports a une conséquence importante : l'enfant de la sœur à laquelle un homme a été apparié est aussi, pour partie, le sien propre. Dans la mesure où deux beaux-frères partagent, consécutivement, une même « épouse », ils sont dans une relation de copaternité vis-à-vis de l'enfant de cette femme ; pour un Ego masculin, le rejeton de sa sœur est le fruit par prétérition de la pseudo-conjugalité qu'ils ont vécue adolescents, tandis que son

propre enfant, par la même logique, est en partie celui de son beau-frère. Même les enfants de sexe identique à Ego ne sont donc jamais entièrement consanguins. Loin d'être une extrapolation gratuite, cette idée s'ajuste parfaitement aux prémisses qui gouvernent les représentations locales relatives à la conception et à l'engendrement. Pour les Jivaro, en effet, la procréation ne présuppose pas un lien substantif entre parent et enfant. Ce qui fait un « père » et un « fils » n'est pas la transmission de substances chargées de principes d'identité, mais bien la relation qui se met en place entre eux, à la fois durant et après la grossesse : un père nourrit son enfant d'abord par son sperme puis par les aliments qu'il lui donne par le truchement de sa mère. C'est cette relation nourricière, et surtout la mémoire transmise de cette relation, qui forme le noyau de la relation père-enfant (Gow 1991 ; Taylor 1996). Plutôt qu'une donnée, la paternité est donc une disposition relationnelle cumulative et partagée. Dans cette perspective, l'identification de MB/FZH à une position de père, en vertu de sa relation quasi conjugale à M/FZ, est moins étrange qu'il n'y paraît de prime abord : elle ne diffère guère au fond des multiples formes de copaternité imaginées par nombre de cultures amazoniennes¹⁶. Ce n'est pas tout. Une épouse, nous l'avons vu, est du point de vue d'un Ego masculin la sœur de deux sortes de beaux-frères, un affiné-ennemi d'une part, un affiné-gibier d'autre part. Ces deux figures de l'affinité peuvent certes être conjointes ou superposées, mais c'est précisément de leur jeu que naît la bifurcation de l'identité sexuelle. Si l'épouse, lors de la conception, a été, sur le plan de l'intentionnalité et du désir, « plus forte » que l'homme, c'est sa constellation relationnelle – notamment son lien de germanité avec un animal de chasse – qui prendra le dessus ; il naîtra alors une fille, issue pour partie du beau-frère d'Ego masculin sous son aspect « gibier ». À l'inverse, si c'est l'homme qui domine lors du rapport procréateur, c'est la structure constitutive d'une identité masculine qui s'imposera ; c'est donc un garçon qui viendra au monde, toujours engendré pour moitié par le beau-frère, mais cette fois sous son aspect « ennemi ». Les enfants d'un Ego masculin seront donc, en fonction de leur sexe, soit demi-affiné « ennemi » dans le cas d'un garçon, soit demi-affiné « proie » dans le cas d'une fille. C'est ainsi que l'engendrement reproduit la configuration relationnelle sous-jacente aux identités masculines et féminines.

La parenté végétative

Reste à se demander ce qu'est l'autre moitié de la relation paternelle, le résidu non affinal de la consanguinité, autrement dit cette part de la relation d'engendrement qui n'est pas imputée au « demi-père » allié. L'examen sommaire d'une certaine catégorie d'*anent* permet d'éclairer cette énigme. Il s'agit des chants que les femmes jivaro adressent (en première approximation) aux plantes dont elles sont responsables dans leurs essarts. Parmi ces cultigènes, le manioc est de loin le

16. Ce type de configuration se retrouve par exemple chez les Kayapo, les Wari' (Vilaça 1992, 1995), les Araweté (Viveiros de Castro 1992), les Suya (Seeger 1981)... Voir aussi Rival 1998.

plus important. Comme on le sait, cette plante est ordinairement propagée par bouturage de tiges prélevées sur un arbuste adulte¹⁷. Cette forme de reproduction est hypostasiée dans une figure complexe dénommée *nunkui*, à laquelle s'identifient les femmes dans les *anent* qu'elles chantent pour assurer la fertilité de leurs plantations (Brown 1985 : 97-132 ; Descola 1986 : 239-256). Contrairement aux énoncés magiques considérés jusqu'ici, les *anent* horticoles sont auto-adressés : les jardinières parlent en tant que « femme *nunkui* », à la fois à elles-mêmes et à leurs plantes pour stimuler leur propre reproduction, par l'évocation d'images de choses (généralement non végétales) qui grouillent, prolifèrent ou « font troupeau », comme dans l'exemple suivant : « *étant une femme pécarì / étant une femme nunkui / j'appelle le comestible / étant femme nunkui / je viens de colline en colline / étant une femme pécarì / d'entre les amoncellements de feuilles mortes / j'appelle la nourriture* » (Napolitano 1988 : 64). *Nunkui* apparaît dans ces chants comme une entité singulière. Elle a en effet la particularité d'être, à l'instar du manioc, simultanément la mère des plantes de jardin en même temps que sa propre progéniture ; elle est, en d'autres termes, une mère auto-engendrée et de ce fait unisexuée (exclusivement féminine), soit un clone auto-reproducteur. Cette propriété fait d'elle tout à la fois une figure privilégiée de la consanguinité et l'antithèse de la relation de prédation : comme cette dernière, elle est fondée sur une relation de sexe identique, mais au contraire de la prédation elle n'englobe pas une relation bisexuée (les affins hommes et femmes) ; elle condense une relation d'engendrement du Même, alors que la prédation tend vers l'incorporation de l'Autre ; elle représente une relation de non-différence, et donc une non-relation, un terme unique, tandis que la prédation incarne une approximation à la relation pure ; l'une se définit comme le paradigme de la relation d'affinité et d'altérité, l'autre comme ligne de fuite de la consanguinité et de l'identité. On comprend alors pourquoi les *anent* de jardinage se démarquent nettement, par le mode de rapport qu'ils créent entre locuteur, sujet de l'énoncé et destinataire, des invocations adressées par des humains à des partenaires alliés, humains ou non-humains. En même temps, leur autoréférentialité s'accorde parfaitement avec l'énonciatrice autoprocréatrice à laquelle ils sont imputés, et avec la relation de pleine consanguinité qu'ils instaurent entre une femme et ses plantes.

À la lumière de ces considérations, revenons à la question dont nous sommes partie, celle du résidu non affinal de la relation de paternité. La réponse est désormais évidente : ce reste, c'est l'identité, figurée sous les espèces d'un processus de bouturage. En d'autres termes, cette fraction d'un fils d'Ego masculin qui n'est pas attribuable au beau-frère est l'identité à soi et à sa propre position en tant que père ; de même, pour une femme, cette part de sa fille qui n'est pas « autre » est un clone d'elle-même en tant que mère. L'idée que la consanguinité s'enracine,

17. Pas plus que les Jivaro je n'ignore que le manioc peut être également reproduit par hybridation, donc de manière sexuée. L'analyse des implications de ce fait, au niveau des représentations indigènes, nous entraînerait trop loin ; bornons-nous donc à la forme de reproduction « ordinaire », très largement dominante, de ce cultigène.

sur le plan conceptuel, dans la notion d'identité éclaire au demeurant plusieurs aspects énigmatiques de la parenté jivaro. Par exemple, l'aversion dont témoignent ces Indiens pour les mariages obliques – aversion surprenante, compte tenu du profil canoniquement dravidien de leur système de parenté et de l'association fréquente entre ce type de structure et le mariage avec la fille de la sœur ou la sœur du père – s'explique à la lumière des notions indigènes sur la copaternité : bien qu'une fille de sœur ou une sœur de père soient, du point de vue d'un Ego masculin, des alliées terminologiques, ces femmes sont très proches, respectivement, d'une position de « fille » (en vertu de la pseudo-conjugalité frère/sœur) ou de « mère » (toujours pour la même raison, mais à $G + 1$). Inversement, la relative fréquence, dans le registre des mariages « déviants », d'unions entre un Ego masculin et l'épouse d'un père décédé (autre que la mère réelle), soit une « mère terminologique » néanmoins moins proche d'Ego que FZ prise comme quasi-femme par son père, ou encore entre un Ego masculin et une fille d'épouse issue d'un mariage précédent (soit une « fille terminologique », le plus souvent enfant d'une femme raptée en guerre), renvoie à l'identité structurale entre, d'une part, père et fils (dans la mesure où un fils peut littéralement prendre la place de son père vis-à-vis d'une épouse de ce dernier), d'autre part et selon la même logique, entre mère et fille, traitées comme des co-épouses. À ce sujet, on remarquera que c'est justement la relation d'identité entière entre sœurs utérines qui les prédispose à partager le même époux, et qui justifie la forte valorisation, commune à tous les Jivaro, de la polygynie sororale. C'est en vertu des mêmes prémisses que des germains masculins doivent suivre un chemin inverse de celui de leurs sœurs, afin d'échapper à une proximité nuisible à l'affirmation de leur singularité : ils sont différenciés les uns des autres par leur association avec une sœur et par son biais avec un allié, et sont séparés socialement et spatialement durant une grande partie de leur vie adulte.

La fonction de copaternité attribuée en creux à FZH (idéalement père de l'épouse d'Ego masculin) contribue aussi à rendre compte du contraste marqué entre la relation père-fils et la relation gendre/beau-père. Les deux relations sont nettement asymétriques, mais de façon quasiment inverse. Autant les beaux-pères ne manquent jamais une occasion de signaler leur position dominante vis-à-vis d'un jeune gendre résident, autant les pères se comportent à l'égard de leurs fils adolescents d'une façon qui tranche singulièrement sur les manières habituelles d'interagir avec un partenaire masculin : c'est une relation ostensiblement non autoritaire, marquée du côté du père par une retenue voire un embarras de l'expression, aux antipodes de la puissance et de la facilité de parole propre aux échanges linguistiques entre hommes jivaro. À l'opposé, un fils âgé, tant qu'il est sous le toit de son père, se montre volontiers insolent et sans gêne, sourd aux discrètes demandes d'aide que lui adresse son géniteur, prompt à bombarder ses parentes d'ordres péremptaires. Par contraste, la cohabitation entre beau-père et gendre s'accompagne d'une étiquette rigide et envahissante excluant toute manifestation intempestive de familiarité ou d'autonomie. Dès lors, la relation WF/DH en vient à apparaître comme une forme de paternité bien plus sociale

(n'oublions pas que dans le modèle indigène du mariage le beau-père est aussi le demi-père d'Ego) que la relation de (vraie) « paternité suspendue » à laquelle elle succède. Les pères sont en effet dans une sorte de *double bind* fonctionnel vis-à-vis de leurs fils adolescents : dans la mesure où ces garçons, désormais détachés du monde féminin, sont des « fils », ils ne peuvent les traiter comme des affins ; mais dans la mesure où ces enfants sont aussi, pour moitié, des clones d'eux-mêmes, ils ne peuvent avoir avec eux une véritable relation. Cependant, l'assomption par le beau-père d'un rôle de « père sévère » ou de paternité socialisée à l'égard de son gendre (et demi-fils) est aussi ce qui permet à un père et un fils d'entrer enfin dans une relation perçue comme véritablement sociale, c'est-à-dire un lien dont la charge affective s'inscrit dans un ensemble de règles relatives aux conduites du corps, aux façons de parler et d'écouter, aux manières de table, aux modes de donner ou de recevoir des aliments et des biens. Le contraste est en effet frappant entre les interactions père/grand fils célibataire et celles qui se mettent en place entre les deux hommes dès que le fils est marié. Leur relation, tout en devenant ostensiblement courtoise, se teinte alors d'affection et de spontanéité ; par son caractère policé elle s'assimile ainsi à celle entre beau-père et gendre, tout en étant nettement plus chaleureuse et détendue.

En somme, un homme ne peut être « père » d'un autre homme qu'à partir du moment où celui-ci est marié et occupe à son tour, réellement ou potentiellement, une position de géniteur équivalente à la sienne. De la même façon, mère et fille développent un rapport social – par opposition à une sorte de contiguïté clonale – par la médiation de cette relation à un gendre/époux qui permet à une femme de passer de la position de « fille » à celle de « mère ». Les relations de procréation sont donc, au sens strict du terme, reproductives ; c'est leur combinaison avec l'affinité qui les rend dynamiques, en injectant un élément de différenciation dans un processus qui se réduirait autrement à une réduplication. Structurellement, un fils serait son père s'il n'était aussi le demi-fils de FZH/MB, donc à moitié affin/gendre pour son père. La différence de sexe se combine avec cet axe en ajoutant un gradient d'altérité entre parent et enfant : c'est pourquoi les relations entre père et fille, ou entre mère et fils, sont d'emblée plus « sociales » que les relations père-fils ou mère-fille¹⁸. La métamorphose des liens de consanguinité en relations marquées du sceau d'une sociabilité codifiée, pleinement culturelle, n'est cependant pas limitée aux rapports d'ascendant à descendant : ainsi des germains célibataires de même sexe, qui s'adressent l'un à l'autre par leur nom propre dans le cadre d'une relation d'étroite proximité physique, ne deviennent-ils des « frères » (ou des « sœurs ») qui s'appellent comme tels et n'interagissent de manière plus formelle qu'après leur mariage.

C'est dire que les liens consanguins restent des non-relations tant qu'ils ne sont pas associés à des rapports d'affinité. Ces rapports de consanguinité relèvent d'une forme de contiguïté pacifique et asociale, conceptuellement modelée

18. C'est aussi le cas chez les Trio, par exemple, dont le « système des attitudes » a fait l'objet d'une analyse à juste titre célèbre (Rivière 1969).

sur le comportement d'espèces grégaires et inoffensives comme les poissons ou les moineaux qui vont en bande (source majeure d'images, rappelons-le, dans les *anent* de jardinage). Ce type d'interaction collective, contexte privilégié du jeu et du toilettage mutuel, implique certes une mesure de coordination ou d'accommodement, mais il n'a rien à voir avec la sévère tension entre un « je » et un « tu » opposés qui niche au cœur de la subjectivité et de la vraie socialité jivaro. Seules les relations entre affins sont de véritables rapports sociaux, et c'est bien pour cela que, hormis les chants de jardinage, les *anent*, lesquels sont essentiellement des représentations de relations, ne sont destinés qu'à des Autres catégorisés comme affins, même si à l'occasion on s'adresse à eux (et pas seulement les femmes) comme à des consanguins.

Engendremens meurtriers

Le schème du bouturage végétal qui commande les représentations indigènes de la consanguinité renvoie, nous l'avons dit, à une configuration d'autofécondation exclusivement féminine ; il n'y a, en matière de clones, que des « mères » et des « filles », plus exactement des « mères-filles ». Que les femmes s'identifient à *nunkui*, l'entité incarnant cette structure, se justifie par leur position vis-à-vis de la fonction procréatrice : ce sont les femmes, et non les hommes, qui produisent des enfants à partir de leur propre corps. Pour cette raison même, le bouturage ne saurait constituer une figure d'engendrement pour les hommes. Mais il y a plus : les végétaux reproduits par bouturage sont en position négative non seulement par rapport aux hommes mais également par rapport aux enfants humains des deux sexes. On crédite en effet les plants de manioc d'une intentionnalité prédatrice qui les amène, tels des vampires, à sucer le sang des nourrissons imprudemment laissés à leur contact (Descola 1986 : 253-254). En bref, la propagation féminine et consanguine des végétaux apparaît comme antithétique à la reproduction des vrais humains. Est-ce à dire que les hommes sont exclus de toute position d'engendrement consanguin ? Il convient pour s'en assurer d'examiner le processus de la reproduction du gibier, et plus précisément cette procréation très singulière qu'est le meurtre cynégétique assorti d'adoption. Il faut en effet distinguer soigneusement entre le mode d'existence des animaux tel qu'il se définit dans le contexte de la chasse et en dehors. Hors chasse, le gibier est crédité d'une vie de famille analogue, à quelques exceptions près, à celle des vrais humains, dont il partage au demeurant l'étoffe physiologique, le métabolisme et les règles sociales ; comme ces derniers, il est bisexué, et endosse durant sa vie une forme mâle ou femelle issue d'un stock clos, permanent dans son principe, d'apparences singulières recyclables (Taylor 1996). Ce réservoir est figuré en l'occurrence sous les espèces d'une créature informe appelée « mère du gibier » (*kundiniu nukuri*), sorte d'exo-utérus prototypique où viennent s'agglutiner les silhouettes provisoirement vacantes.

La relation de chasse introduit dans cette configuration une série de changements. Tout d'abord, elle opère un déplacement du lieu où s'exprime la différence

des sexes : c'est désormais la relation entre chasseur et proie qui devient bisexuée, au lieu que ce soient les animaux eux-mêmes. Le gibier traqué, rappelons-le, est invariablement traité comme « beau-frère » dans les *anent* qu'on lui adresse ; en même temps, on lui impute, plus exactement on s'efforce d'induire chez lui un comportement de femme séduite. En second lieu, elle actualise une nouvelle figure, celle du Maître du gibier (*amasank* ou *amana* chez les Achuar) qui entretient avec les animaux de chasse une relation elle aussi ambiguë, en ce sens qu'il est à la fois leur protecteur et leur prédateur (Descola 1986 : 317-324) : le gibier constitue pour lui des animaux familiers qu'il garde dans un enclos, mais qu'il libère de temps en temps pour les livrer aux chasseurs. Ses bêtes deviennent alors une proie dont la progéniture désormais orpheline peut être adoptée par le chasseur et sa famille. De ce fait, il est destinataire de nombreux *anent* de chasse, et même parfois, comme *nunkui* pour les femmes, pôle d'identification pour l'énonciateur, à ceci près que le chasseur se pose en double d'*amasank/amana* au lieu de s'assimiler entièrement à lui : « *Petit amana [bis]... Si nous sommes tous deux des amana, / comment allons-nous faire ? / ... Petit amana [bis] envoie-moi tes enfants / sur ce tertre même qu'ils crient "churururui"[ter] / qu'ils fassent "waanta"[ter] en secouant les branches...* » (Descola 1993 : 152). Le Maître du gibier est en effet dans une position à certains égards homologue à celle du prédateur humain : comme lui, il est protecteur d'animaux familiers, et comme lui il est indifférent au sexe de ses animaux apprivoisés ; il ne sélectionne pas, si l'on se fie aux données ethnographiques disponibles, les bêtes offertes au chasseur en fonction de leur genre.

Cependant, le rapport d'*amasank* et du chasseur à leurs *pets* respectifs diffère sur deux points. Vis-à-vis des humains, les animaux apprivoisés sont comme issus d'affins, enfants de « frère » pour une femme mariée, enfants de « beau-frère » pour un homme, simultanément ou indifféremment gendre ou bru (c'est pourquoi ils sont, à l'instar des « vrais » enfants affins, destinataires d'*anent*). Mais ils sont aussi stériles, et condamnés à le rester, à la fois par leur statut de dépendance permanente et par leur caractère asexué ; de fait, aucun effort n'est entrepris, pas plus chez les Jivaro qu'ailleurs en Amazonie, pour apparier les animaux capturés et les amener à se reproduire. À l'inverse, tant qu'ils restent sous la protection du Maître du gibier, les animaux de chasse se reproduisent. Par ailleurs, leur protecteur sylvestre n'est pas vis-à-vis d'eux en position d'affin, mais plutôt de producteur non-engendreur : producteur, parce que c'est grâce à sa médiation que les proies existent, mais non-engendreur, puisque le gibier n'est pas issu de son corps. Le Maître du gibier est une figure de « beau-père » qu'il serait néanmoins tout à fait incongru, aux yeux des Indiens, d'associer à la « mère du gibier » pour en faire un époux, « père » de gibier. Toujours solitaire sinon célibataire, il assume une position comparable à celle de « frère de mère », cet allié consanguin qui, en vertu justement de sa trop grande proximité à Ego, est toujours défini, selon une perspective masculine, comme FZH plutôt que comme MB dès lors qu'il est le terme d'une relation d'affinité effective. De fait, les deux entités – la Mère du gibier et le Maître du gibier – doivent rester disjointes, de manière à ce que cha-

cune englobe successivement les deux sexes, l'une sous les espèces du féminin (la « mère »), l'autre sous celles du masculin (le « maître »). Précisons ce point.

Nous avons d'un côté un stock fini d'apparences à la fois spécifiques (propres à l'espèce) et singulières (tout comme les hommes, chaque animal a un visage en propre), accueillies mais non engendrées par la « mère du gibier » ; d'où la différence toujours posée entre son corps, de forme souvent indéfinie, et ceux des animaux dont elle est l'exo-utérus (ainsi, la « mère des moustiques » a été décrite comme une sorte de grand chien dont les insectes grouillants formeraient le poil) ; de l'autre, un être masculin qui recueille dans son enclos ces mêmes animaux sexués et les transforme (sans non plus les engendrer) soit en comestibles, soit en orphelins apprivoisables.

D'où vient alors l'élément qui dynamise cette bizarre configuration et permet sa reproduction, c'est-à-dire la succession, et donc la différenciation, des générations ? C'est, on l'aura compris, la mort infligée par le chasseur, condition pour que les formes circulent, pour que les enfants, par conséquent, soient différents de leurs géniteurs. Sans elle, les couples ne pourraient procréer, faute de formes disponibles en lesquelles leur progéniture pourrait advenir à l'existence. Vivant, un animal peut se marier et virtuellement procréer, mais il ne peut par définition donner son visage à son enfant ; mort, il offre sa silhouette à sa postérité, mais ne peut créer de liens de parenté et procréer. Pour que les bêtes engendrent, il faut donc que meurent d'autres animaux de la même espèce. La reproduction du gibier est ainsi placée sous la dépendance des humains prédateurs¹⁹. En tuant sa proie et en renvoyant sa forme à la « mère du gibier », le chasseur ensemece des animaux, et c'est l'une des raisons de cette féminisation du gibier qu'instaure la relation de chasse²⁰.

Récapitulons les différentes figures d'engendrement examinées jusqu'ici. Nous sommes passés d'une prolifération végétative purement féminine, sans principe de différenciation entre les générations et les sexes, antithétique aux enfants humains, à une configuration complexe qui implique la combinaison et la succession de plusieurs figures : un exo-utérus féminin englobant une espèce bisexuée, un protecteur masculin englobant une espèce neutre, le tout dépendant pour sa reproduction d'un meurtre par un chasseur, acte qui permet à la fois la différenciation des générations animales et l'adoption d'une « progéniture » stérile mais compatible avec les enfants. Bien évidemment, se pose maintenant la question centrale, celle de l'engendrement humain. Un chasseur, en le tuant,

19. Cette configuration a été relevée dans nombre d'autres sociétés amérindiennes ; voir notamment Tanner 1979, Vilaça 1992, Brightman 1993.

20. Observons au passage, quitte à développer ailleurs cet aperçu, que le chamanisme repose sur une simple inversion de la relation chasseur-proie : au lieu de tuer et de consommer alimentaires le gibier, le chamane le consomme sexuellement en le prenant pour épouse. On sait que partout en Amazonie (et bien au-delà), la fonction chamanique s'enracine dans une alliance plus ou moins littérale avec les animaux de chasse (cf. Saladin d'Anglure & Chalifoux, eds., 1998), raison pour laquelle les chamanes sont souvent interdits de chasse. Le chamane se retrouve ainsi avec un pied dans chaque monde, ce qui lui permet de condenser deux points de vue, celui du prédateur (en tant qu'humain) et celui de la proie (en tant qu'animal) ; strabisme convergent, si l'on ose dire, par rapport au strabisme divergent attribué à la fois à la tête réduite et à son preneur dans les rituels de *tsantsa*. Bien entendu, le chamanisme ne se réduit pas à cette inversion ; mais à petites causes, grands effets, par implications successives.

féconde le gibier ; mais comment fait-il pour produire des « vraies personnes » bisexuées et fertiles ?

Comme toutes les espèces vivantes ou « éveillées » (*iwiaku*), c'est-à-dire conscientes, la collectivité des vrais humains possède un stock limité de figures sexuées ; on naît avec une forme masculine ou féminine libérée par un mort nécessairement victime d'un meurtre, puisque l'idée de mort naturelle est étrangère à la pensée jivaro (Descola 1993 ; Taylor 1996). Comme celle du gibier, la reproduction des humains dépend par conséquent de ce différenciateur de générations qu'est l'homicide. Cependant, le meurtre de l'animal met celui-ci dans une position féminine au regard du chasseur, terme d'une relation irréversible, analogue, sous l'angle de la prédation, à celle entre un homme et une femme alliée épousable ; objet de la tension prédatrice, mais objet différent du sujet prédateur. On peut d'emblée inférer que la figure jivaro de la reproduction humaine doit renvoyer à un dispositif tel que l'homicide fécondateur mette en relation des termes identiques quant à leur marquage sexuel ; autrement dit une configuration où assassin et assassiné seraient « équipolents » (en l'occurrence « masculins »), et qui subsumerait les deux aspects de la procréation disjoints dans le schème de la reproduction du gibier : la production d'êtres bisexués (renvoyée dans le modèle cynégétique à une « mère du gibier » prototypique, dépourvue cependant des moyens susceptibles d'assurer la circulation temporelle des formes d'existence), et la succession des générations (renvoyée dans ce même modèle à la relation entre chasseur et proie). Il apparaît dès lors que la clé de l'affaire doit résider dans un processus qui inverse l'opération effectuée par le Maître du gibier en métamorphosant la proie en prédateur ; en d'autres termes un processus qui expurgerait la position « proie » de sa part féminine et la rendrait donc permutable avec celle de « prédateur ».

Cette figure se retrouve en effet dans une pratique rituelle qui joue un rôle central dans la vie des Jivaro : la quête des âmes dites *arutam*. La description de ce complexe forme ordinairement le morceau de bravoure de toutes les monographies consacrées aux Jivaro. Je me bornerai donc, quitte à renvoyer à ces travaux (Karsten 1935 ; Harner 1972, 1974 ; Brown 1985 ; Pellizzaro s.d. ; Descola 1993 ; Taylor 1996, 1997 ; Surrallés 1998 ; Maader 1999), à en relever les éléments pertinents pour l'argument développé ici. Rappelons les grandes lignes du scénario qu'impliquent ces expériences visionnaires.

L'impétrant, accompagné d'un adulte s'il s'agit d'un adolescent, seul dans le cas d'un homme confirmé, s'isole de sa communauté, se plonge, par un jeûne prolongé et l'ingestion d'hallucinogènes, dans un état de conscience fortement altérée, et, au moyen d'*anent* appropriés, appelle le spectre d'un mort ancien, c'est-à-dire oublié. Il a lui-même imposé à ses familiers de le traiter en mort récent en évitant soigneusement d'évoquer son image ; dans ses invocations à l'esprit il s'assimile avec insistance à un orphelin, tandis que l'*arutam* est qualifié de « grand-père », *apachiru*. Après une série d'épreuves au cours desquelles le visionnaire doit affronter sans faiblir des apparitions terrifiantes, le fantôme désiré (celui d'un guerrier éminent, on s'en doute) se présente enfin à lui, sous une

forme visuelle floue ou celle d'une voix désincarnée ; l'esprit se nomme et délivre un message – désormais frappé au sceau du secret – ayant trait à la destinée de guerrier promise au quêteur mystique. L'incorporation plus ou moins littérale de cette « vision-audition », que le langage des *anent* synthétise dans l'image d'un petit contenant, notamment une besace de chasseur²¹, confère à l'impétrant la puissance existentielle nécessaire à l'accomplissement d'une vie de Jivaro. Elle permet à un homme de tuer et même l'incite à l'homicide en exhaussant sa « fureur » naturelle, lui prodigue l'invulnérabilité – ne pas mourir comme une proie –, l'autorise à prendre femme et donc à engendrer, bref le change en homme *pleinement masculin*.

L'*arutam* apparaît ainsi comme la source et l'hypostase de l'intentionnalité prédatrice. Toutefois, la quête de ces visions n'est pas réservée aux hommes ; les femmes peuvent aussi, quoique plus rarement et surtout moins nécessairement, en bénéficier. L'*arutam* qu'elles « voient » à cette occasion est une morte qui leur promet une abondante progéniture et une longue vie ; à elles aussi, la vision confère une intensification et une direction existentielles. En dotant les hommes d'une prédisposition prédatrice, le revenant les sépare de tout principe féminin et les rend de surcroît dépositaires de la capacité des femmes à sortir de leur corps des enfants sexués, non végétatifs ; à l'inverse, il « surféminise » les femmes en démultipliant leur fécondité et leur longévité, autrement dit leur aptitude à être, vivantes, tout à la fois mère, grand-mère, arrière-grand-mère, voire aïeule de cinq ou six générations. Ainsi, comme les animaux viennent au Maître du gibier déjà dotés d'une forme et d'un sexe, les humains viennent à l'*arutam* eux aussi déjà « formés » et donc sexués ; mais au lieu d'être, comme le gibier, reproduits sous forme de proie féminisée par une figure masculine, les humains sont quant à eux reproduits par le spectre en tant que prédateurs et procréateurs potentiels. Cette métamorphose est inscrite dans le cadre d'une relation qui contraste sous plusieurs aspects avec celle du Maître du gibier à ses animaux familiers. Tout en les délivrant de leur englobement féminin initial, celui-ci les accueille « maternellement » dans son enclos, mais pour les abandonner aussitôt aux ennemis humains sous l'espèce d'une proie en position féminine. L'*arutam*, lui, commence par s'affronter à son « petit-fils » sous les traits d'une vision menaçante ; en ce sens, il est par rapport à lui en position d'« hyper-affin » ennemi. Puis il inverse ce rapport et prodigue à l'« orphelin » le témoignage de sa « compassion », sentiment dont l'importance chez les Jivaro s'explique par le contraste qu'il offre avec la pulsion prédatrice, dont il est de fait l'exact envers. Cette relation de grand-père à petit-fils, où s'abolit la coupure entre la consanguinité et l'affinité, constitue un ré-engendrement qui, en court-circuitant le rapport de G+1 à G0, fait de l'impétrant l'égal de son père, un guerrier et un procréateur. « L'inestimable objet » ainsi transmis (Legendre 1985), condensé dans l'image d'une besace de chasseur, n'est pas la vie, déjà donnée, ni même l'aptitude à enfanter, mais la

21. On trouvera deux exemples d'*anent* d'*arutam*, particulièrement illustratifs des thèmes abordés ici, dans Descola 1993 : 338-339.

capacité à tuer, donc à assumer une position d'« engendreur » (Moisseff 1998). Sous cet angle, il s'agit bien d'une consanguinité masculine, vecteur de la transmission unisexuée d'une fonction d'« hyper-procréateur » subsumant le pouvoir génésique des femmes comme celui des animaux chassés. Le prix à payer pour l'acquisition de ce pouvoir exorbitant, c'est, bien sûr, d'être un jour ou l'autre victime de ce Même qu'est l'Autre prédateur ; mais plus on accumulera d'*arutam* pour prévenir cette fatalité, plus la pulsion meurtrière s'intensifiera, plus on accumulera d'ennemis et plus on focalisera leur fureur vengeresse, jusqu'à rendre inévitable son propre assassinat. Ainsi, la mort infligée ou reçue est une fatalité de la vie sociale, inscrite au cœur de ce dont elle est la condition : l'alliance, la procréation, la chasse, la guerre, bref l'existence telle qu'elle est vécue par des « vraies personnes ».



À partir d'une analyse d'attitudes typiques et d'énoncés performatifs destinés à façonner les dispositions relationnelles d'autrui, j'ai cherché à mettre en lumière certaines des prémisses qui, chez les Jivaro, informent aussi bien les conduites entre parents que les représentations de ces relations. Parmi celles-ci, le rapport entre beaux-frères (WB/ZH) apparaît comme la pierre de touche de la subjectivité et de la sociabilité jivaro. Point d'ancrage de la relation d'alliance et d'articulation avec une affinité perçue tout à la fois comme une menace permanente et une source de valeurs vitales, ce lien fortement marqué conjugue des attitudes de fraternité ostentatoire et d'affrontement agonistique. Il encadre l'union conjugale, assimilée à un processus de séduction et d'apprivoisement. La nature particulière de cette relation vient de ce qu'elle concerne des individus qui, tout en étant opposés en tant qu'alliés, sont différents par le sexe ; de ce fait, la relation de prédation gouvernant le traitement des affins est « traduite » dans ce contexte en un rapport irréversible de « consommation » analogue à celui qui associe le chasseur à sa proie ; aussi, l'assimilation entre femmes alliées et animaux de chasse prend-elle la forme d'une relation de germanité de sexe opposé, homologue à la relation d'affinité entre termes identiques qui soutient l'identité masculine. Le mariage combine ainsi un rapport de consommation sexuelle (séduction) et un rapport de « parentage » hors procréation (apprivoisement) entre des sujets d'essence différente (donc affins). De cette union naît une progéniture qui, du fait de l'identification de la relation frère-sœur (à un stade donné de leur existence) à une relation conjugale, est de nature hybride, issue pour partie de l'allié effectif (WB/ZH) du père ; cette sorte de copaternité en creux produit des enfants qui héritent de l'identité clivée propre à tout Jivaro : moitié affin/ennemi pour les garçons, moitié affin/gibier pour les filles. La part « non finale » des sujets ainsi formés, et telle que je l'ai décrite, met en jeu un schème de l'identité ou de la consanguinité parfaite, figurée sous les espèces d'un auto-engendrement excluant la différence des sexes et des générations, fondé sur le mode de propagation par bouturage des principaux cultigènes utilisés par les Jivaro. On comprend dès lors

pourquoi les relations entre parents ne peuvent accéder à une forme de sociabilité reconnue que si elles se combinent avec l'affinité, axe porteur des principes de différenciation sexuelle et générationnelle. Encore fallait-il expliquer comment ces principes viennent à être assignés par les Jivaro à une affinité essentiellement masculine. L'exploration des notions indigènes relatives à la procréation du gibier a permis de mettre en évidence le rôle fécondant du meurtre cynégétique, mode de prédation dont dépend la reproduction du gibier. Restait à analyser le dispositif qui, en assurant la mutation réversible de la position « proie » propre au gibier en celle de « prédateur » propre au sujet masculin, permet l'engendrement d'enfants véritablement humains, bisexués et féconds. Cette fonction est assumée par la rencontre, dans le cadre d'une pratique rituelle solitaire, d'un mort en position de « grand-père » (subsumant la consanguinité et l'affinité), revenant dont la vision confère à un vivant en position d'« orphelin » le désir et la capacité tout à la fois de tuer, de procréer et de transmettre une position d'engendreur meurtrier.

Ce réseau de relations unissant les humains d'un côté à des plantes autoreproductives féminines et de l'autre au gibier et à des prédateurs ennemis masculins se tisse entre deux pôles conceptuels : celui de la prédation, une « hyper-relation » entre des entités différentes où chacun des termes tend vers l'incorporation de l'autre, et celui du clonage, une non-relation subsumée par un terme unique autoreproducteur. Cela est évidemment l'horizon de la consanguinité, comme la prédation est celui de l'affinité. Cependant, la consanguinité absolue n'a pas plus de place dans la société que l'affinité pure ; l'expérience la plus proche que les humains puissent faire de la pleine identité des plantes autoprocréatrices est la grégarité heureuse de jeunes frères serrés comme des chiots dans des simulacres de corps à corps guerriers, ou la paisible sociabilité végétale de jeunes sœurs et leur mère. La création de vraies relations sociales, par contraste, est le destin ou le fardeau de personnes pleinement constituées – en clair, les hommes adultes –, campées face à leurs affins et forgeant dans cet affrontement permanent leur identité de Jivaro.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : parenté/*kinship* – prédation/*predation* – reproduction/*reproduction* – affects/*affects* – Jivaro/*Jivaro* – Amazonie/*Amazonia*.

BIBLIOGRAPHIE

Albert, Bruce

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

Arhem, Kaj

1981 *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance, and the Formation of Corporate Groups in the North-Western Amazon*. Stockholm, Almqvist and Wiksell (« Uppsala Studies in Cultural Anthropology » 4).

Boccara, Guillaume

1998 *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi*. Paris, L'Harmattan.

Bourdieu, Pierre

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Genève-Paris, Librairie Droz.

Brightman, Robert

1993 *Grateful Prey. Rock Cree Human-Animal Relationships*. Berkeley and Oxford, University of California Press.

Brown, Michael F.

1985 *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington and London, Smithsonian Institution Press.

Clastres, Hélène

1972 « Les beaux-frères ennemis : à propos du cannibalisme tupinamba » *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 6 : 71-82.

Clastres, Pierre

1977 « Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives », *Libre* 1 : 137-173. (Réed. in *Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Le Seuil, 1980 : 171-208.)

Descola, Philippe

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

1993 *Les lances du crépuscule. Relations jivaros, Haute Amazonie*. Paris, Plon (« Terre humaine »).

1996 « Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice », in Philippe Descola & Gisli Pálsson, eds., *Nature and Society : Anthropological Perspectives*. London, Routledge : 82-102.

Désveaux, Emmanuel

1997 « Parenté, rituel, organisation sociale : le cas des Sioux », *Journal de la Société des Américanistes* 83 : 111-140.

Dumont, Louis

1975 *Dravidien et Kariéra. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*. Paris-La Haye, Mouton.

Fausto, Carlos

1997 *A dialectica da predacão e da familiarização entre os Parakana da Amazonia Oriental. Por uma teoria da guerra ameríndia*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

Gnerre, Maurizio

1986 « The Decline of Ceremonial Dialogue : Ceremonial and Mythological Discourse among the Shuar and Achuar », in Joel Sherzer & Greg Urban, eds., *Native South American Discourse*. Berlin, New York et Amsterdam, Mouton-De Gruyter : 307-341.

Gow, Peter

1991 *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press.

- Gregor, Thomas
1985 *Anxious Pleasures : The Sexual Life of an Amazonian People*. Chicago, University of Chicago Press.
- Harner, Michael
1972 *The Jivaro. People of the Sacred Waterfalls*. New York, Anchor Books.
- Héritier, Françoise
1981 *L'exercice de la parenté*. Paris, Hautes Études, Gallimard-Le Seuil.
1996 *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris, Éditions Odile Jacob.
- Hugh-Jones, Stephen
1979 *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Jamous, Raymond
1991 *La relation frère-sœur : parenté et rites chez les Meo de l'Inde du Nord*. Paris, Éditions de l'EHESS.
- Karsten, Rafael
1935 *The Head Hunters of Western Amazonas : The Life and Culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*. Helsinki, Societas Scientiarum Fennica.
- Legendre, Pierre
1985 *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*. Paris, Fayard.
- Lévi-Strauss, Claude
1984 « Cannibalisme et travestissement rituel (année 1974-1975) », in *Paroles données*. Paris, Plon : 141-149.
- Maader, Elke
1999 *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar*. Quito, Abya-Yala.
- McCallum, Cecilia
1989 *Gender, Personhood and Social Organization amongst the Kaxinawa of Western Amazonia*. Doctorate Dissertation, London School of Economics.
- Moisseeff, Marika
1998 « Rêver la différence des sexes : quelques implications du traitement aborigène de la sexualité », in Albert Durand et al., *Sexe et guérison*. Paris, L'Harmattan.
- Napolitano, Emilia
1988 *Shuar y anent : el canto sagrado en la historia de un pueblo*. Quito, Abya-Yala.
- Overing Kaplan, Joanna
1975 *The Piaroa, A People of the Orinoco Basin. A Study in Kinship and Marriage*. Oxford, Clarendon Press.
- Pellizzaro, Siro
s.d. *Mitología shuar. Arutam. Cantos y ritos*. Sucua (« Serie Mundo Shuar »).
- Rival, Laura
1998 « Androgynous Parents and Guest Children : The Huaorani Couvade », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 : 619-642.
- Rivière, Peter
1969 *Marriage among the Trio : A Principle of Social Organization*. Oxford, Clarendon Press.
- Saladin d'Anglure, Bernard & Jean-Louis Chalifoux, eds.
1998 « Médiations chamaniques. Sexe et genre », *Anthropologie et Sociétés* 22 (2).
- Seeger, Anthon y
1981 *Nature and Society in Central Brazil. The Suyu Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Harvard University Press.
- Strathern, Marilyn
1988 *The Gender of the Gift : Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press (« Studies in Melanesian Anthropology » 6).

Surrallés, Alexandre

1998 *Au cœur du sens. Objectivation et subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie péruvienne*. Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

Tanner, Adrian

1979 *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. University of Newfoundland, Institute of Social and Economic Research Memorial (« Social and Economic Studies » 23).

Taylor, Anne Christine

1983 « The Marriage Alliance and its Structural Variations in Jivaroan Societies », *Informations sur les sciences sociales* 22 (3) : 331-353.

1993 « Remembering to Forget. Jivaroan Ideas of Identity and Mortality », *Man*, n.s., 28 (4) : 653- 678.

1994 « Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Équateur », in Françoise Héritier-Augé & Élisabeth Copet-Rougier, eds., *Les complexités de l'alliance*. IV. *Économie, politique et fondements symboliques*. Paris, Éditions des archives contemporaines (« Ordres sociaux ») : 73-105.

1996 « The Soul's Body and its States. An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (2) : 201-215.

1997 « L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l'histoire chez les Jivaro », *Terrain* 28 : 119-124.

Taylor, Anne Christine & Ernesto Chau

1983 « Jivaroan Magical Songs : Achuar anent of Connubial Love », *Amerindia* 8.

Urban, Greg

1986 « Ceremonial Dialogues in South America », *American Anthropologist* 88 : 371-386.

Vilaça, Apar ecida

1992 *Comendo como gente : formas do canibalismo wari?*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ/ANPOCS.

1995 « O sistema de parentesco wari' », in Eduardo Viveiros de Castro, ed., *Antropologia do parentesco. Estudos ameríndios*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ : 265-319.

Viveiros de Castro, Eduardo

1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago, Chicago University Press.

1993 « Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazonico », in Eduardo Viveiros de Castro & Manuela Carneiro da Cunha, eds., *Amazonia : etnologia e história indígena*. São Paulo, Núcleo de história indígena e do indigenismo : 150-210.

1996 « Le meurtrier et son double chez les Araweté (Brésil) : un exemple de fusion rituelle », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 14 : 77-104.

Viveiros de Castro, Eduardo & Carlos Fausto

1993 « La puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud », *L'Homme. La remontée de l'Amazone* 126-128 : 141-170.

Anne Christine Taylor, *Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté.* — Le propos de cet article est de mettre en lumière les schèmes de pensée sous-jacents à la représentation des relations d'affinité et de consanguinité chez les Jivaro de la haute Amazonie. L'étude s'appuie principalement sur des données relatives d'une part au système des attitudes entre parents, d'autre part à un type d'énoncé performatif, dit *anent*, destiné à façonner les dispositions relationnelles d'autrui. L'auteur examine d'abord les rapports matrimoniaux et les connexions qu'établit la pensée indigène entre conjugalité et apprivoisement, entre femmes et animaux de chasse, entre séduction et prédation. Elle montre ensuite, à travers une exploration des conceptions du lien entre parents et enfants, comment le complexe de la prédation gouvernant l'affinité s'articule à une représentation de l'identité gouvernée par le schème du bouturage ou clonage végétal, forme de reproduction à la fois unisexuée (féminine) et unigénérationnelle, puisque les positions de « mère » et de « fille » y sont confondues ; partant, l'engendrement de « vraies personnes » dépend de la faculté masculine d'homicide, principe à l'origine de la différenciation des générations, et donc, du point de vue jivaro, de la parenté.

Anne Christine Taylor, *The Gender of the Prey. Jivaroan Conceptualizations of Kinship Relations.* — The aim of this paper is to explore the mental schemata governing the representation of affinal and consanguineal relationships among the Jivaro of the Upper Amazon. The study is based mainly on an analysis of the system of attitudes between kin and of a specific genre of mental speech, called *anent*, used to modify the relational dispositions of other subjects. The author deals first with relations of matrimony and the web of connexions between conjugality and taming, between women and game animals, between seduction and predation. Through an examination of Jivaroan notions about parent-child relations, she then shows how the complex of predation linked to affinity is articulated to a representation of identity figured by vegetal cloning, a form of reproduction that is both monosexual (i. e., purely feminine) and monogenerational, « mothers » being their own « daughters » and vice-versa. Thus, the production of « true persons » depends crucially on the masculine capacity to kill, insofar as homicide is viewed as the principle responsible for the separation between generations, hence the creation of kinship.