



LUDOVIC BONEY est un jeune sculpteur huron-wendat. Diplômé en 2002 de la Maison des métiers d'arts, à Québec, il participe la même année à la création de la coopérative d'artisans Le Bloc 5. Depuis, il a réalisé plusieurs projets et reçu maintes distinctions : parmi celles-ci, deux bourses en 2005 qui lui ont permis de monter une exposition en plein air et une invitation – avec résidence – à enseigner dans un lycée de Châlons, en Champagne. Privilégiant une approche résolument moderniste, c'est dans le tissu urbain que Ludovic puise son inspiration. Il aime fusionner des matériaux en principe non compatibles, utiliser des procédés de fabrication empruntés aux secteurs industriel et technologique, fabriquer des œuvres volumineuses et robustes, contrastées, à la fois harmonieuses et dérangeantes. Courriel : lboney519@hotmail.com

Sur la couverture :

Bambou, Ludovic Boney, aluminium et lumière, 2004
(photo Ludovic Boney, 2004)

Lieux coutumiers, identité, tourisme

- 3 Trente-cinq ans de *Recherches amérindiennes au Québec* : enjeux d'hier, enjeux d'aujourd'hui
Sylvie Vincent
- 7 L'occupation amérindienne au Témiscamingue : l'exemple du Lieu historique national du Canada du Fort-Témiscamingue (Obadjiwan), une présence multi-millénaire
Marc Côté
- 23 Le site CjEd-5 : lieu d'habitation coutumier et lieu de rituel dans le Bas-Saint-Laurent
Adrian L. Burke
- 37 La logique du lien dans l'art du « travail aux piquants » des Amérindiens des Prairies
Marie Goyon
- 49 Les études sur l'ethnogenèse au Canada : enjeux et horizons de recherche pour le Québec
Louis-Pascal Rousseau
- 59 Idéologie, symbolisme et rapports entre sexes dans la construction de la personne chacobo
Lorena Córdoba
- 69 Le tourisme et le développement économique des communautés autochtones du Québec
Katia Iankova

DÉBAT

- Quelques réflexions en marge de *La Réduction. L'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui* de Jean-Jacques Simard
- 79 Réduction – une représentation de la postcolonie
Bogumil Jewsiewicki
- 81 Commentaires sur *La Réduction* de Jean-Jacques Simard
Sylvie Poirier
- 84 Modernité, sciences humaines et invention de l'Autochtone
Réponse de Jean-Jacques Simard

PORTRAIT

- 89 Madame Montour (Elisabeth ou Isabelle Couc) 1667-1752
Denys Delâge

ACTUALITÉS

- 90 Remise d'un doctorat *Honoris Causa* à M. Arthur Lamothe
Présentation de Denys Delâge
Remerciements d'Arthur Lamothe
- 92 Pour Donat Savoie, le temps d'une pause
Robert Lanari

IN MEMORIAM

- 93 Pierre Dumais (1951-2006)
Gilles Rousseau

CHRONIQUE JURIDIQUE

- 95 Les impacts potentiels des enquêtes du ministère de la Justice sur l'identité métisse
Denis Gagnon

LE MONDE AUTOCHTONE EN CHIFFRES

- 96 L'aide sociale des Indiens est-elle un « bien-être » ?
Hugh Shewell

ET AUX ÉTATS-UNIS?

- 98 Comment peut-on être indien aux États-Unis aujourd'hui ?
Nelcya Delanoë

COMPTES RENDUS

- 101 Maurizio Gatti : Littérature amérindienne du Québec : Écrits de langue française
Michel Chevrier
- 102 Marie Mauzé, Michael E. Harkin et Sergei Kan (dir.) : *Coming to Shore. Northwest Coast Ethnology, Traditions and Visions*
Joceline Bélanger
- 103 Peter Russell : *Constitutional Odyssey: Can Canadians Become a Sovereign People?*
Michael Simpson
- 105 Jean-François Côté et Emmanuelle Tremblay (dir.) : *Le Nouveau Récit des frontières dans les Amériques*
Marie-Élaine Bourgeois
- 107 Lucy Maddox : *Citizen Indians. Native American Intellectuals, Race and Reform*
Guillaume Teasdale
- 108 Jacques Leroux, Roland Chamberland, Edmond Brazeau et Claire Dubé : *Au Pays des peaux de chagrin. Occupation et exploitation territoriales à Kitcisakik (Grand-Lac-Victoria) au xx^e siècle*
Anny Morissette
- 110 PUBLICATIONS QUÉBÉCOISES RÉCENTES
- 111 THÈSES ET MÉMOIRES
- 112 LIVRES REÇUS
- 112 COLLOQUES ET CONGRÈS
- 112 RÉSUMÉS / ABSTRACTS
- 114 NOTES BIO-BIBLIOGRAPHIQUES



Idéologie, symbolisme et rapports entre sexes dans la construction de la personne chacobo

Lorena Córdoba

CONICET¹ et
Université de
Buenos Aires,
Argentine

*Traduit de
l'espagnol par
Claire Lorrain*

LES CHACOBOS DE L'AMAZONIE bolivienne appartiennent à la famille linguistique Pano, qui compte environ 50 000 personnes en Amazonie brésilienne, péruvienne et bolivienne. Conjointement avec leurs voisins pacaguaras de Bolivie, dont il reste peu de survivants, ainsi que les Karipunans et les Kaxararis de l'État brésilien de Rondônia, ils forment le groupe des Panos méridionaux, qui sont les moins bien connus et les moins nombreux. La population chacobo actuelle, par exemple, ne compte que six cents personnes vivant dans huit petites communautés situées entre les rivières Benicito, Yata et Yvon du département de Beni (Erikson 2000, 2002 ; Córdoba et Villar 2002). Leur mode de subsistance, traditionnellement fondé sur la culture du manioc et du maïs, inclut maintenant aussi la culture du riz et la chasse en forêt (Erikson 1999). Par-delà les déclin successifs de l'exploitation du caoutchouc et des cœurs de palmier par le biais desquels ils se sont intégrés à l'économie de marché régionale, la grande majorité des Chacobos complètent leur subsistance, basée sur la chasse et l'agriculture, par la cueillette et la vente de noix du Brésil².

Chez les Chacobos, les représentations et pratiques qui sont propres à l'« humanité » et à la « personne », et plus spécifiquement aux femmes, ne sont pas d'un ordre simplement physiologique et immuable. Patrick Menget, dans son étude sur la couvade, a souligné l'ethnocentrisme implicite de la notion occidentale de l'enfant déjà « formé » à la naissance (1979 : 250). Dans le cas de la

couvade comme dans le cas chacobo, la fabrication sociale de la personne ne se termine pas avec l'accouchement, mais se prolonge dans un complexe rituel élaboré composé de soins et de précautions visant à protéger le développement du caractère humain de l'enfant dans ses moments les plus critiques. La condition humaine, et par là même la condition de femme, semblent se constituer d'une série de processus de construction et de modelage social de la personne, dont la teneur et l'articulation doivent s'interpréter en termes symboliques et idéologiques.

Nous devons souligner d'emblée qu'il ne s'agit pas ici d'opposer praxis et savoir comme domaines contradictoires. Les Chacobos connaissent bien le caractère biologique de la reproduction, de la gestation, de l'accouchement, ainsi que des soins relatifs à la santé et la maladie. Ce savoir est néanmoins englobé par un univers culturel plus vaste, composé de stéréotypes, de valeurs et de classifications dont le niveau d'abstraction est variable, ainsi que de représentations associées avec un bon nombre des phases importantes du cycle vital. Nous pouvons donc dire que parmi les Chacobos on ne « naît » pas femme et que, si le fait d'accéder à la condition de *yoxa* est indéniablement un processus qui commence durant la gestation et à la naissance, il doit être maintenu et réaffirmé quotidiennement ainsi qu'en plusieurs occasions institutionnalisées. Le fait que le cycle vital ainsi que les processus de constitution de la personne et du genre soient socialement construits est sans

doute, pourrait-on objecter, une simple évidence. Ce qui nous importe ici n'est donc pas tant de revendiquer la nouveauté de cette affirmation, mais bien de montrer ses fondements dans un cas ethnographique bien concret, avec pour objectif d'élucider non pas le *quoi* mais bien le *comment*.

LA QUESTION ANTHROPOLOGIQUE

DES RAPPORTS DE GENRE

Tout comme il y a une fabrication sociale de la « femme », il existe aussi un tracé précis de ses relations avec le sexe opposé ; et comme nous le verrons, un nombre non négligeable de données nous invitent à penser qu'il s'agit des deux faces de la même médaille : la construction des femmes est la construction de leurs rapports avec les hommes. Toutefois la structure du « sexe social » doit être construite matériellement dans le quotidien, puisque par définition elle n'est pas innée ni calquée sur le sexe biologique. L'imaginaire, le symbolisme et l'idéologie des genres situent à l'endroit qui leur revient non seulement les rapports entre sexes, mais aussi leurs différences. Par le biais de mythes, de rituels, de discours et autres pratiques diverses se construit une certaine logique des rapports entre sexes, qui en vient à modeler les stéréotypes de l'« Homme » et de la « Femme » auxquels tout individu moyen aspire.

Analyse des différents processus du cycle vital et de la construction de la personne chacobo permet, dans un premier temps, d'identifier des relations de complémentarité, d'interdépendance et de coopération entre les sexes. Cependant si l'on considère ces relations comme un ensemble, il devient évident qu'elles sont toutes déterminées par une structure hiérarchique plus ou moins implicite dont la caractéristique principale est la subordination idéologique d'un sexe par l'autre. L'anthropologie a élaboré plusieurs théories à cet égard. Héritier (1996) déchiffre, dans les ensembles de représentations propres à chaque société, certains « éléments invariants » dont la disposition, bien que différente dans chaque population, se traduit universellement par une inégalité qu'elle nomme « valence différentielle des sexes ». Bien qu'elle ne soit pas nécessairement fondée sur des facteurs biologiques, cette asymétrie est naturalisée et devient ainsi une évidence : « ... ce n'est pas le sexe, mais la fécondité, qui fait la différence réelle entre le masculin et le féminin, et la domination masculine, qu'il convient maintenant de tenter de comprendre, est fondamentalement le contrôle, l'appropriation de la fécondité de la femme, au moment où celle-ci est féconde » (*ibid.* : 230, les italiques sont de l'auteur).

Des théories semblables ont également été développées dans le contexte plus spécifique de l'ethnologie amazonienne. Bellier détecte une opposition entre le caractère « profane » de la femme, lié à son rôle biologique dans la reproduction, et le caractère « sacré » de l'homme, fondé sur sa domination de la spiritualité et peut-être sur sa force. Il en résulte le monopole masculin de l'alliance et des autres processus sociaux de production et de reproduction, et la complémentarité des sexes « ne réussit pas à occulter leur profonde inégalité » (1993 : 519). Lorrain est allée une étape plus loin, en proposant un modèle analytique beaucoup plus détaillé :

Dans l'ensemble des populations amazoniennes, il y a dans les rapports de genre un schème hiérarchique de base qui est à la fois d'ordre cosmologique, économique et politique. Cette hiérarchie peut être plus ou moins marquée, et ses modalités varient dans une certaine mesure. Elle se caractérise néanmoins par les mêmes

principes fondamentaux. En premier lieu, les formes les plus puissantes du chamanisme et de la chefferie sont principalement masculines, et typiquement associées aux rôles de pourvoyeurs dans les domaines du surnaturel, de l'économique et du politique. En second lieu, ces rôles de pourvoyeurs sont associés à une interdépendance économique de type hiérarchique entre les femmes et les hommes, où ces derniers sont typiquement les principaux pourvoyeurs d'essarts propres à l'horticulture et la construction de villages, ainsi que d'aliments protéiques, de maisons, canots, outils et biens de consommation. En dernier lieu, ces rôles de pourvoyeurs sont légitimés par une cosmologie hiérarchique des genres qui associe fréquemment les organes génitaux masculins avec la chasse et les rôles masculins d'ordres surnaturel, économique et politique, et qui comprend souvent un certain contrôle de la sexualité féminine et de la reproduction par des moyens à la fois séculaires et surnaturels. (Lorrain 2000 : 305-306)

Il est donc permis de se demander dans quelle mesure ces idées pourraient s'appliquer au cas chacobo.

LA CONCEPTUALISATION DE LA PERSONNE

Pour les Chacobos, c'est la combinaison de plusieurs attributs qui rend la vie possible. Bien qu'ils admettent que le corps « est comme un rideau » (*shakáta*) enveloppant une série de composantes psychiques, en aucun cas ils ne distinguent les notions toujours incertaines de « corps », d'« âme », d'« esprit », ou de « force vitale » de manière précise et bien différenciée. Les liens et associations entre ces éléments sont complexes et varient en fonction des contextes d'énonciation et aussi des informateurs (Villar 2004). Toutefois en termes plus généraux, la vie semble être perçue comme un état d'équilibre instable entre trois entités se traduisant presque indistinctement par l'idée occidentale d'« âme ».

En premier lieu l'entité nommée *shinana*, que l'on traduit fréquemment par « esprit » ou « âme », désigne au sens large la force vitale, les perceptions, les émotions, le discours et la pensée ; ou en somme, la composition intellectuelle, sensorielle et psychique de l'individu. Par conséquent, tout indique que l'acceptation la plus large et la plus conforme aux faits serait celle de « vitalité », ou tout au plus de « principe vital ». Le *shinana* se concentre peu à peu dans la poitrine, et plus précisément dans le cœur, puis commence à diminuer avec l'âge adulte adulte, et disparaît enfin avec la mort. Il a la forme et la taille de la personne, et pendant le sommeil ou la maladie il peut « sortir » du corps. Les animaux et les plantes (les arbres et grands arbustes aussi bien que le maïs, le manioc et le coton) possèdent aussi un *shinana* soumis au même cycle de développement : il croît pendant la jeunesse et commence à diminuer au fil du temps. Le *shinana* ne fait pas que décroître avec la vieillesse, mais peut aussi être attiré à l'extérieur du corps pendant le sommeil ou la maladie, et surtout quand la mort vient : ainsi l'on dit d'un moribond que le *shinana* « l'a abandonné ». Il est essentiel de garder à l'esprit le fait que cette entité peut se perdre à n'importe quel moment critique ; en effet, le danger constant de la perte de l'humanité est un sujet récurrent dans plusieurs dimensions de la cosmologie chacobo (Córdoba 2003 ; Bossert et Villar 2002 ; Villar 2003, 2004).

La raison pour laquelle nous nous sommes attardée sur l'analyse du *shinana* est qu'il s'agit de l'entité la plus explicitement associée avec la croissance du fœtus. Comme dans de nombreuses populations amazoniennes (Rival 1997 : 625), la conception a lieu durant l'acte sexuel quand le sperme – qui selon certains hommes provient de la taille – se mélange avec

le sang de la femme. Il s'agit du même sang qui, en l'absence de grossesse, s'écoule lors des menstruations. Le sperme paternel et le sang maternel se « coagulent » alors et l'enfant commence à se former, tandis que grandit le *shinana*. La croissance de ce dernier, en fait, mesure d'une certaine manière le développement vital d'un enfant, formant ainsi une relation entre l'un et l'autre qui est modelée sur la terminologie propre au cycle vital. S'il n'y a pas de concordance parfaite dans l'utilisation des catégories – par exemple les femmes s'intéressent beaucoup plus que les hommes à leur différenciation – il est néanmoins possible d'en induire un cadre conceptuel plus ou moins général. Depuis la naissance jusqu'à l'âge de trois ans, le petit garçon se nomme *joni pistia* ou *baquë pistia* (« petit homme » ou « petit enfant »). Puis jusqu'à sept ou huit ans on l'appelle *shina átsikë* (« *shinana* qui grandit »), puis *shina abëná* (« *shinana* qui se montre » ou « qui apparaît »). À vingt ans le jeune est considéré *shina koshi* (« fort ») : arrivé à l'âge adulte, il accède alors au degré maximum d'humanité. Enfin avec la paternité il devient un « vrai homme » et mérite l'appellation de *joni* ou *joni'ria*. Ces étapes du développement vital masculin ne sont pas rigoureusement parallèles avec celles de la croissance féminine. La nouvelle-née s'appelle *yoxa-pistia* (« petite femme »), puis successivement *yoxa-paxa* (« jeune fille vierge », bien que le sens littéral de *paxa* soit « cru », « neuf », ou « frais »), *yoxa-jaini* (« femme fille ») ou *yoxa-xotaco* (« femme célibataire »). Le genre féminin, caractérisé par le concept de *yoxa*, se développe progressivement mais semble accéder à son développement maximal dans les rôles d'épouse et, surtout, de mère.

Une autre composante de la personne est le *wëro-kamáki*. Tout comme dans d'autres langues panos, *wëro* signifie « œil », et *kámaki* « ombre », « image » ou « reflet ». Il s'agit essentiellement de l'image reflétée de la personne. Il s'agit parfois de la matérialisation visible du *shinana*, et par conséquent d'une dénomination différente de la même entité ; mais à d'autres occasions, les Chacobos appuient sur la distinction conceptuelle entre les deux termes en signalant que lorsque meurt un individu le *shinana* disparaît, tandis que le *wëro-kamáki* survit et sort de la tombe pour rôder dans les jardins et les maisons de ceux qui furent ses proches.

Enfin un troisième concept, *yoshini*, est d'une complexité bien supérieure. Au-delà de sa signification littérale (« vent »), la polysémie de ce terme est extraordinaire. Dans certains contextes sémantiques il peut aussi se traduire par « âme ». De même que dès le moment de la conception un individu est doté d'un *shinana*, il est aussi porteur du *yoshini*. Le cycle de développement de ce dernier est cependant inversé : pendant l'enfance et la jeunesse il est à l'état latent, sans manifestations notoires, et avec l'âge adulte et le développement de la personne il croît de manière inversement proportionnelle à la diminution du *shinana*. Même avec la mort, cette croissance n'aura pas encore atteint toute sa puissance. De fait une des significations les plus explicites du terme *yoshini* l'associe, une fois libéré du corps par la mort, à la fois aux inquiétantes âmes des morts et aux esprits de la forêt. Sous cette forme particulière, il apparaît comme la « cause » de la grande majorité des situations considérées alarmantes, telles que les maladies, le mal sous ses diverses formes, ou même le pouvoir chamannique dans ses manifestations maléfiques (Villar 2004).

LA REPRODUCTION : IDÉOLOGIE ET PRAXIS

La complémentarité du sperme paternel et du sang maternel durant la gestation ne suffit pas à dissimuler l'importance de

l'idéologie dans les rapports de genre. Le rôle de la femme dans la conception semble relégué à un niveau secondaire, du moins par comparaison au rôle masculin : le rôle reproducteur actif semble être conceptualisé comme appartenant essentiellement au père. De la même manière, le sexe de l'enfant dépend en grande partie du père : s'il a été en contact avec des plantes ou des lianes associées à la forme vaginale, il est très probable qu'il soit condamné à ne pas avoir d'enfants de sexe masculin.

Tout indique que l'idéologie chacobo constitue, au-delà du savoir biologique, le fondement de la prépondérance masculine dans les processus reproductifs. Comme c'est le cas dans de nombreuses populations, le corps féminin est perçu comme un simple réceptacle pour le sperme masculin. Cette affirmation mérite quelques précisions. Les Chacobos savent parfaitement que la femme est nécessaire à la procréation, et notamment qu'elle lègue certains traits physiques à son enfant. Ils ne nient pas le caractère indispensable des deux sexes pour la gestation : il est bien connu qu'un enfant « descend » de ses deux géniteurs. Ce fait est explicitement reconnu dans l'onomastique, où les enfants sont nommés en reprenant les noms de ses grands-parents maternels, puis paternels, et enfin ceux de ses oncles, l'influence généalogique des deux lignées se trouvant ainsi affirmée (Erikson 2002). L'ancienne affiliation clanique aux *Maxobo* (littéralement 'gens de la même tête') va dans le même sens. Enfin les informateurs affirment que chaque personne recevait deux noms « claniques » provenant de ses géniteurs. Par exemple un individu était *Xënabo* ('gens de la chenille') par la lignée paternelle et *Cánabo* ('gens de l'ara jaune') par la lignée maternelle (Córdoba et Villar 2002).

Néanmoins, cela n'empêche pas que l'influence décisive, celle qui détermine comment sera l'enfant, soit celle du père. Malgré l'affirmation hâtive de Heinz Kelm (1972), qui rapportait que les Chacobos ignoraient les liens précis entre l'acte sexuel, la procréation et la filiation, leurs représentations n'ignorent pas la physiologie. C'est simplement que pour des raisons idéologiques ils préfèrent, dans des contextes spécifiques, mettre l'accent sur l'ascendance généalogique agnatique ; ou, en d'autres termes, ils choisissent de voir dans la « prédominance masculine dans les activités de production » (Lorrain 2000 : 302) une influence déterminante dans la *situation sociale* de l'individu (Shapiro 1984 : 20).

Au-delà de l'idéologie explicite, il convient d'examiner aussi les pratiques quotidiennes. L'impotence et l'infertilité masculines sont attribuées au contact de l'homme avec la chenille *bisha*, qui corrode le bois. Cependant, selon les Chacobos ces conditions sont réversibles moyennant des cures avec de l'argile, des feuilles tendres de yucca, ainsi que les lianes *huanicusa* et *ascana*. Il est à noter que lorsqu'un homme ne peut concevoir des enfants, ce qui est considéré comme une véritable anomalie, sa femme le laisse et cherche un autre mari : on pense qu'elle engendrera alors sans problème majeur. Un autre fait significatif est que l'absence d'un conjoint est une des raisons les plus communes pour lesquelles les femmes provoquent un avortement. Devant la possibilité qu'elle ait à élever seule son enfant, ou que son compagnon n'assume pas sa paternité, il n'est pas rare que la femme choisisse d'interrompre sa grossesse, ou de recourir à l'infanticide.

Pour ce qui est de l'avortement (*pistia baquë a-quë*, littéralement 'petit enfant achevé'), les femmes peuvent provoquer l'expulsion du fœtus à l'aide de coups dans l'estomac ou, en début de grossesse, par l'ingestion d'une infusion végétale. Cette pratique n'est pas bien vue par les hommes, mais elle

continue néanmoins d'avoir cours. Sans aller jusqu'à prétendre qu'il existe chez les femmes chacobos un contrôle organisé et pleinement assumé de la natalité, nous savons néanmoins qu'elles connaissent des méthodes visant à éviter la conception. Beaucoup d'entre elles râpent les lianes *yabatapao* et *xipano*, dont elles font bouillir l'écorce pendant plusieurs heures. Puis elles ingèrent l'infusion amère deux ou trois fois par jour, souvent en cachette du mari ; ou encore la tisane peut être fournie par la mère, qui ne désire pas encore que sa fille soit enceinte. Toutes ces pratiques ne s'accompagnent pas d'une acception explicite des hommes, et appartiennent normalement au domaine privé du comportement féminin. Mais au-delà des diverses méthodes de contrôle des naissances par les femmes, et bien que dans la vie quotidienne la plus grande partie de l'élevage, de l'éducation et de l'alimentation de la progéniture soit à la charge des femmes, l'absence d'un père semble impossible à accepter, tout au moins sur le plan idéologique. Par contre dans le cas inverse, c'est-à-dire celui du décès de l'accouchée, aucun témoignage n'indique que le bébé doive en pâtir ; et dans une telle éventualité, la mère ou une sœur de cette femme se charge d'élever l'enfant. Jusque dans la maternité, l'activité féminine par excellence, la femme semble donc remplaçable ; ou du moins elle dépend en grande partie de la possibilité d'avoir un homme à ses côtés.

La primauté idéologique de l'ascendance paternelle ne se limite pas aux idées sur la conception, et concorde avec d'autres aspects de la vie sociale chacobo. L'ancienne affiliation clanique (*Maxobo*) était patrilinéaire, et l'on se souvient que les femmes portaient dessinés sur leur visage les motifs claniques de leurs pères (Córdoba et Villar 2002 : 78). Par ailleurs les Chacobos reconnaissent que dans la chefferie politique, idéalement la succession devrait suivre la ligne agnatique. La narration mythique suggère elle aussi l'importance symbolique de la descendance patrilinéaire. Toute une longue série de récits racontent le passage d'une sexualité déviante à une autre qui est ordonnée, et culturellement institutionnalisée. Les protagonistes, suite à une copulation anormale avec des objets, des animaux ou des personnes du même sexe, y sont dirigés par leurs affins, parfois de manière drastique et même contraignante, vers une sexualité appropriée, « normale ». Or dans ces récits une femme et un chien ont des chiots, une femme et une vipère, des vipereaux : les petits nés de ces aventures amoureuses adoptent toujours la forme et la personnalité paternelles (Córdoba 2003). Nous voyons également cette prémisse réaffirmée dans un mythe d'origine de la sexualité qui est très répandu parmi les Panos (Camargo 1999), et où un singe capucin enseigne aux ancêtres comment copuler avec leurs femmes : jusqu'alors, ils avaient eu leurs enfants avec leurs *tutumas* (calebasses). La femme apparaît donc dans ces récits comme un élément facultatif, presque uniquement nourricier (de fait, son rôle se limite à la fonction d'allaitement), celui d'un simple collaboratrice dans l'élevage de la descendance de l'homme (Córdoba 2003).

LE MODELAGE SOCIAL DE LA PERSONNE

Le vocabulaire chacobo comprend au moins trois termes qui distinguent les différentes phases de la grossesse : *natayá* (quand le fœtus est tout jeune, à environ deux mois) ; *tojoyá o baquëya* (l'état d'une femme pleinement enceinte ; et *comajaina* (qui signifie « accoucher » ou « qui est près d'accoucher »). Il y a plus d'un demi-siècle, Nordenskiöld put observer la coutume de la couvade : « Quand une femme accouche, l'homme doit rester plusieurs jours dans la cabane et ne peut pas aller

chasser, de crainte que l'enfant ne tombe malade » (2003 : 120). Nous pouvons ajouter ici quelques précisions. Le temps des précautions rituelles commence, pour les futurs parents, avant la naissance ; car pendant que l'enfant se forme dans le ventre de sa mère, son *shinana*, qui comme nous l'avons vu mesure son degré d'humanité, se développe lui aussi. Comme dans de nombreuses autres populations, les deux parents doivent accompagner ce processus critique de manière responsable, en respectant les prescriptions et les prohibitions alimentaires (Menget 1979 ; Métraux 1949 ; Rival 1997).

La mère ne peut ingérer d'animaux mâles, une transgression pouvant causer chez l'enfant des gonflements, de la fièvre, des atrophies corporelles et diverses affections cutanées. La mère ne peut pas non plus ingérer de pécar à collier ou de paca, puisque cela peut provoquer des tremblements et des problèmes de hanche, ni d'atèle noir ou de singe hurleur roux, puisque leur ingestion provoquerait de fortes fièvres. Les bananes, la canne à sucre et la papaye sont également problématiques, et évitées pendant des périodes assez prolongées. Habituellement la femme enceinte évite aussi le contact avec les enfants fiévreux, ou les victimes récentes de morsures de serpents. Enfin on dit qu'elle peut continuer d'avoir des rapports sexuels jusqu'au septième mois de grossesse, après quoi cela est mal vu. Les raisons invoquées par les informateurs des deux sexes – et qui dans presque tous les cas se recourent – semblent d'un ordre à la fois esthétique et moral : l'enfant pourrait naître « crémeux », et puis il y a la crainte d'être aux prises avec la honte, les ragots et la médisance, ainsi que les accusations d'incontinence et de manque de contrôle.

Pendant cette même période où la femme subit ces restrictions, le comportement du père se trouve lui aussi soumis à certaines conditions. Il ne doit pas chasser d'animaux tels que le pécar à lèvres blanches ou les singes, car cela aussi nuirait à l'enfant. D'une manière générale, le critère classificatoire prédominant dans l'exclusion de certaines espèces du répertoire cynégétique semble être le même que dans l'alimentation de la femme ; c'est-à-dire qu'il s'agit principalement d'éviter les animaux mâles, pour leur préférer les espèces végétales et les poissons.

La période de restrictions ne se termine pas de manière mécanique, mais se dilue dans un affaiblissement progressif des prohibitions. Comme le signale Menget, le système de la couvade est d'une grande flexibilité, et la clôture de la période critique peut varier en fonction de la santé de l'enfant, de l'état de ses parents et de sa famille étendue, des craintes éventuelles et du nombre de naissances antérieures : par exemple les prohibitions ne s'appliquent pas de la même manière aux couples ayant déjà eu deux enfants ou plus (1979 : 252-253).

Un des plus grands dangers de la gestation est celui des malformations, qui sont fréquemment attribuées à des copulations anormales. Il n'est pas rare que cela entraîne des infanticides, et nous avons eu l'occasion de voir le « Grand Chef » du village réprimandant une femme sans ménagements pour avoir abandonné son enfant dans la forêt. L'on estime que les êtres difformes ne possèdent pas de *shinana*, et qu'en général cela est dû à la fécondation de leur mère par un esprit *yoshini*. Cela se produit le plus souvent quand un couple a des rapports sexuels dans la forêt, près d'une fourmilière ou d'un grand arbre. L'on pourrait donc penser que la forêt, infestée d'esprits, devrait être évitée en tant que lieu dangereux ; mais c'est au contraire le lieu habituel des amours entre jeunes et des aventures extra-conjugales. Les indiscrets *yoshini* habitant les arbres ont des

rapports sexuels simultanément avec l'homme ; ceci sans que l'un ou l'autre des amants puisse se rendre compte de cette disgrâce, qui deviendra évidente lorsque le visage de l'enfant difforme révélera sa paternité anormale. Un autre indice de la conception d'un bébé par un *yoshini* est son corps trop mou ou sa peau bleutée. L'on associe la conception de tels enfants au *yoshini* de la grenouille *cana popoa*, qui elle aussi féconde la femme pendant les rapports sexuels. Par conséquent certains Chacobos craignent les grenouilles qui se trouvent près de leur maison, et même les chassent ou encore les tuent. Le danger, dans de tels cas de fécondation par un *yoshini*, ne concerne pas seulement l'enfant. En effet il est probable que la mère souffrira d'hémorragies douloureuses et continues, un état qualifié de *piaxé roko*, que l'on pourrait traduire par « vagin variolé » ou « vagin galeux ». Par conséquent, afin de prévenir ces naissances infortunées, les mères ont coutume de caresser leur ventre et de le masser avec leur salive pendant des heures.

Selon Kelm (1972), quand vient l'heure de l'accouchement la femme chacobo se retrouve seule dans la maison, livrée à son sort. Actuellement, toutefois, les parturientes appellent leurs proches parentes – mère et sœurs aînées – quand elles sentent les premiers symptômes annonçant les douleurs de l'accouchement (*baquë quiniահaina*). Les femmes les plus âgées rappellent qu'autrefois elles accouchaient dans la forêt, loin des regards masculins, chose qu'elles expliquent en alléguant que les hommes se moquaient d'elles si à cette occasion elles criaient ou manifestaient leur douleur de quelque manière que ce soit. Encore aujourd'hui, que ce soit par crainte des moqueries ou simplement par honte, les parturientes préfèrent la présence exclusive de la mère et des sœurs, c'est-à-dire l'absence de leurs parents masculins.

Certaines femmes accouchent dans la maison, assises sur un petit banc, dans une position quasi verticale. Pour supporter la douleur elles utilisent un « secret » ou « souffle » (*quëbichi*), un charme administré en pétrissant le ventre et auquel on attribue le pouvoir de favoriser une naissance rapide. Quand l'enfant voit le jour il est habituellement pris par la grand-mère maternelle, qui avec la mère coupe le cordon ombilical, puis enterre aussitôt le placenta. Le nouveau-né est baigné et langé dans un *moro*, une écorce de *bibosi*, pour être enfin présenté à son père. C'est à ce moment que, sans grande pompe ni cérémonie, se produit l'attribution du nom lors du *janêhaina* (Erikson 2002).

Ce ne sont pas seulement les parents qui sont engagés dans le cycle d'attentions et de précautions. La famille étendue y est également incluse, et dans la société fortement uxori locale des Chacobos il n'est pas rare que les grands-parents maternels fassent office de « gardiens » des restrictions traditionnelles. L'étape critique pour le développement de l'enfant s'étend toutefois sur plusieurs mois. Si le bébé pleure constamment, avec ou sans raison apparente, ou s'il ne dort pas suffisamment, c'est parce qu'il « a le *susto* » (*caxo*), une affection vraisemblablement provoquée par quelque écart aux interdictions, ou par le fait que le père a marché la nuit dans la forêt et rapporté avec lui la maladie du « mauvais vent » (*yoshini*). De nombreux beaux-pères admonestent leurs gendres pour ce genre d'irresponsabilité. Pour guérir le « *susto* » il existe un *quëbichi* appelé *caxona*, où la grand-mère souffle sur les mains, les pieds, la tête et la hanche du bébé.

L'on pourrait conceptualiser ces souffles et massages, de même que les coutumes destinées à prévenir les malformations, comme un véritable travail sur le corps qui articulerait un ensemble de pratiques destinées de manière spécifique à

« modeler » l'enfant. Toute une série d'usages visent à éviter les influences malignes et, sur un plan verbal plus explicite, que l'enfant ne tombe malade ou perde des forces (*chama*). En effet on veille à ce que les enfants soient toujours gros et forts, puisque c'est le signe d'une saine croissance. Ainsi quelques mythes décrivent la coutume de frotter sur la poitrine de l'enfant du sang de tapir, qui dans des communautés telles que El Yata est toujours considéré comme un tonique fortifiant (Philippe Erikson, comm. pers., 2002).

LA CONSTRUCTION SOCIALE DU GENRE FÉMININ : CONTINUITÉ ET CHANGEMENTS

Anciennement, nombre des pratiques de modelage du corps avaient lieu lors de l'initiation. Les premiers poils pubiens et la croissance des seins des jeunes filles étaient les signes annonçant l'imminence de la perforation nasale, appelée *rësëti*. Celui qui était chargé de cette tâche pouvait, selon certains, être n'importe quel vieillard ou chamane (*yobëca*). Celui-ci perforait le septum nasal des jeunes avec une épine de *chuchio* ou la hampe aiguisée d'une plume. La perforation marquant l'arrivée de la puberté ; pendant un certain temps on y laissait un éclat de bois pour éviter que la blessure se ferme, et après la cicatrisation l'on y insérait des plumes de toucan de diverses couleurs, parfois réunies avec du fil de coton. Nordenskiöld (2003 : 97-98 suiv.) consacre quelques pages à la vanité et l'arrogance des jeunes se pavanant avec ces ornements, auxquels s'ajoutaient d'autres parures faites de coquilles d'escargots et de dents d'animaux. Les jeunes garçons et filles portaient tous les mêmes ornements, et veillaient avec beaucoup de zèle à ce que les plumes n'aient pas l'inélégance de tomber. Pour les garçons, la deuxième étape marquant la transition vers le monde adulte avait lieu entre seize et dix-huit ans, quand on leur perforait le lobe de l'oreille. Après la cicatrisation l'on y insérait des dents de cabiai que, selon Heinz Kelm (1972), l'on devait chasser dans ce but.

Toutefois dans le cas des femmes, cette transition n'était pas – et n'est toujours pas – si simple. Le moment décisif est celui de la première menstruation. La jeune fille doit alors avertir sa mère et, à partir de ce moment, rester strictement isolée des membres masculins de sa famille ainsi que de l'ensemble de la communauté. Les informatrices assurent que le fait d'être vues dans cet « état » leur inspire une honte profonde. Autrefois la mère pendait un hamac dans le faitage de la maison (*shobo*), à environ deux ou trois mètres de hauteur, où la jeune fille devait s'allonger et rester tranquille pendant un jour et une nuit complets. Vingt-quatre heures plus tard elle descendait et devait se baigner dans le ruisseau, parfois accompagnée de sa mère et, naturellement, loin de tout regard masculin. Le lendemain, la mère lui rasait les cheveux : en effet les « vieux » cheveux pouvaient contenir le *yoshini* ou l'esprit de certains animaux, dont la consommation lui était alors défendue.

Au cours de la nuit passée dans le hamac, la jeune fille s'alimentait uniquement d'eau et de maïs moulu que lui procurait sa mère. À partir de la première menstruation, elle devait respecter une diète particulière qui lui interdisait la consommation d'animaux tels que le tapir, la pénélope, l'atèle noir, le tatou et le sapajou à front blanc, ainsi que le poisson *yatorana* ; c'est-à-dire les espèces qualifiées de « sanglantes », puisque la jeune fille qui les mangerait pourrait souffrir d'hémorragies continues. On lie parfois la durée de cette période de restrictions au cycle annuel des cultures. Cependant les Chacobos insistent sur le fait que beaucoup des animaux interdits sont les

mêmes que ceux que la mère ne doit pas ingérer pendant la grossesse³; ce qui tendrait à corroborer l'idée selon laquelle nombre des précautions de la couvade ont coutume d'être les mêmes que celles de toute période liminale telle que l'initiation, la maladie, la première menstruation et la mort (Rival 1997 : 623, 630). Par exemple les vieillards rappellent que les anciens guerriers, après avoir tué un ennemi, devaient se couper les cheveux, se laver et ne plus consommer les mêmes aliments, et que les raisons invoquées à cet effet avaient également trait aux hémorragies.

Pendant un certain temps après la première menstruation, l'alimentation se basait sur la consommation de perdrix et de diverses espèces de poisson telles que le pintón, le tucunaré ou le bagre. Le non-respect de la diète rendait la femme ventrue ou bedonnante, ce qui est contraire aux critères vernaculaires de beauté. Mais les restrictions ne devaient pas non plus faire trop maigrir la jeune fille, puisque la robustesse féminine est un des principaux signes de fertilité, de force et de caractère.

L'initiation est aussi un moment de formation et d'apprentissage. Chaque mois la mère ou la grand-mère apprenait à la jeune fille l'usage du *moro*, l'écorce de *bibosi* qui ramollie puis bien façonnée s'utilisait comme tampon, afin de ne pas laisser s'échapper trop de sang menstruel. C'est dans ce contexte qu'on lui explique les raisons – allant d'une simple sensation de rejet jusqu'à une prohibition explicite, d'après les femmes âgées plus traditionnelles – pour lesquelles les femmes doivent éviter tant les relations sexuelles que la fabrication de la chicha (une bière de manioc ou de maïs) lors des menstruations. Dans un cas comme dans l'autre, elles rendraient les hommes malades ou les vieilliraient prématurément; et de fait tout au long de cette période, le contact de la jeune fille avec les hommes se limite au strict minimum.

Au cours de cette période, la jeune fille apprend aussi les rudiments de la maternité. Par exemple, bien que l'on allaite habituellement les enfants jusqu'à l'âge d'environ un an et demi, on lui explique que si elle devenait à nouveau enceinte au cours de cette période, elle devrait mâcher la racine de la plante *nibosá*, dont le goût est très amer, et en oindre ses mamelons. Ainsi lorsque le bébé commencera, après quelques tentatives, à associer la saveur amère de la plante aux seins de sa mère, son allaitement cessera.

L'initiation apprend également les *quëbichi*, qui sont des charmes ou sortilèges propres aux femmes. Le terme peut se traduire littéralement par 'secret des lèvres', ou 'secret de souffler', dont on fait usage dans la vie quotidienne lors d'activités considérées spécifiquement féminines telles que la vannerie, le tissage des hamacs, la cuisine, la confection des ornements, la récolte, l'accouchement, et les soins de santé aux enfants. Les *quëbichi* servent aussi à l'art ambivalent de causer le mal et de le guérir. La majorité de ces secrets sont associés à un animal, qui est le « transmetteur » de la guérison ou de la maladie : il s'agit toujours du *quëbichi* « du tapir », « de la vipère », etc. Il s'agit de formules brèves, synthétiques, chantées ou murmurées à voix basse. Par exemple, le *quëbichi* utilisé pour faire pousser le maïs lors du semis dit : « *bahua jinacahiria, bahua jinacahiria, xëquiria* » (« Le maïs pousse comme la queue du perroquet, pousse comme la queue du perroquet »). Celui du manioc dit : « *boi tapo roaxo ëa, boi tapo roaxo ëa, mai sina sina sina* » (« Moi, [je suis] comme la racine du capoquier⁴, moi, [je suis] comme la racine du capoquier : la terre craque, craque, craque »). Il ne s'agit en aucun cas d'une connaissance « ésotérique » mais bien de formules que n'importe quelle femme

peut connaître, qui cependant ne sont efficaces que si elles sont entonnées en respectant les conditions nécessaires de temps, d'espace, d'âge, etc. L'apprentissage de ces secrets est réglementé par différents tabous alimentaires et un isolement social généralisé. À partir d'une alimentation qui en elle-même est déjà limitée, on spécifie que les apprenties ne doivent pas non plus manger d'aliments chauds, ni d'animaux avec des dents, tels que les singes. La pratique du *quëbichi*, comme celle du chamanisme, est associée au froid et opposée au chaud et au sucré (Villar 2004). Les femmes ne connaissent pas toutes les mêmes secrets, mais d'une manière générale toutes en connaissent. On associe étroitement l'apprentissage de ces secrets au développement et à l'exercice de la mémoire, du bon sens, du sérieux, de la maturité et du sens des responsabilités. Cet enseignement « clôt » la formation de la femme : une fois mariée et enceinte, elle ne pourra plus apprendre d'autres secrets. Les informatrices insistent sur le fait que cette période est particulièrement ardue de par ses restrictions alimentaires, sa réclusion sociale, etc.

Actuellement les jeunes ne sont plus montées dans un hamac en haut de la maison, mais restent simplement au lit toute la journée. L'usage traditionnel du *moro* comme pansement a en même temps cédé la place à l'utilisation de serviettes de coton. Les prohibitions alimentaires restent néanmoins pleinement en vigueur, par crainte des hémorragies, de même que l'apprentissage des *quëbichi* et des conditions particulières qu'ils requièrent.

L'ÂGE ADULTE

Les femmes chacobos désignent la fête *sahuëquëhaina*, qui traditionnellement a lieu environ un an après la première menstruation, comme l'authentique moment de leur « initiation ». Bien que beaucoup de femmes traduisent *sahuëquëhaina* comme une sorte de « rite de passage », il est également clair que le sens littéral de ce terme est 'jupe', et qu'il renvoie à une idée générique de « vêtements féminins ». Un an après avoir été coupée la chevelure de la jeune fille « redevient belle », car elle a déjà suffisamment poussé pour la différencier de celle de ses frères. C'est à ce moment-là, donc, que le père de la jeune fille offre une fête à tous les parents et amis de la famille. Si nous avons bien dit que les femmes chargées de l'instruction et du respect des règles sont la mère ou la grand-mère de la jeune fille, une fois passée la période de prescriptions, de privations et de jeûne, ce sont ses parents qui offrent une fête en son honneur; un événement qui soulignera publiquement le fait que la jeune fille est déjà une femme prête à marier, une *huanë* (« cousine croisée »). Le père, « maître » (*ibo*) de la fête, part quelques jours à la chasse et à la pêche pour réunir la viande et le poisson nécessaires, tandis que son épouse et ses autres filles préparent la bière de manioc ou de maïs. Cette célébration vise principalement à célébrer le succès d'une femme ayant réussi à respecter les prohibitions alimentaires, et à la récompenser pour tant de privations. Selon les paroles d'un père chacobo : « ma fille est en train de changer de modèle : je n'ai plus besoin de prendre soin d'elle ».

Le rôle de l'*ibo* est symptomatique du contrôle et de l'appropriation par les hommes des étapes cruciales de la définition sociale de la femme. Tant la jeune fille en l'honneur de qui la fête est offerte, que sa mère et ses sœurs qui ont veillé sur elle et l'ont éduquée et formée pendant la longue étape de transition, assument pendant cet événement de consécration le rôle de simples productrices de bière. Quant au père, qui célèbre

sa fille en public dans le *sahuëquëhaina*, il utilise à son propre bénéfice les valeurs symboliques et politiques de la fête où il officie en tant que généreux donateur et distributeur (Lorrain 2000 : 302 ; Rivière 1987 : 188).

Autrefois la jeune fille, après le partage d'abondantes quantités de nourriture et de boisson, avait coutume de se présenter en société avec les ornements traditionnels : la couronne (*chaá*) faite de plumes de toucan et de tojo, les bracelets aux bras et aux chevilles faits de *chimo* (une liane blanche) et de *quisi* (des graines noires), et enfin le *xapocoti*, une sorte de pagne cachant le sexe. Les femmes ornaient leur *rësëti* de plumes de toucan. Elles avaient également coutume de se peindre tout le corps avec du *bí*, un fruit qui incisé et mis dans l'eau libère une teinture bleue, ou encore avec du roucou, un autre fruit qui d'une manière similaire donne une couleur rouge. Quelques femmes âgées racontent que c'était à ce moment-là qu'elles peignaient leur visage pour la première fois avec le motif indiquant leur appartenance clanique (Córdoba et Villar 2002).

À la suite de cette célébration la jeune fille ne se marie pas immédiatement, mais continue encore un certain temps à s'instruire dans la pratique des diverses tâches féminines. Cependant lors des menstruations suivantes elle n'observe déjà plus les tabous alimentaires, et seules quelques-unes des prohibitions se poursuivent dans la vie quotidienne. Après cette période elle est considérée bonne à marier, et le mariage n'est pas une lointaine possibilité : en effet la coutume chacobo est de se marier jeune. On se marie parfois aussi jeune qu'à treize ou quatorze ans, et jamais on ne dépasse l'âge de vingt ans⁵.

Au lieu de la fête *sahuëquëhaina* traditionnelle, on célèbre actuellement l'« anniversaire » de la jeune fille l'année de sa première menstruation ; cependant la mère ne lui rase déjà plus les cheveux au moment de la première menstruation mais les coupe à la hauteur des épaules, la croissance des cheveux étant ensuite célébrée à l'occasion de cette fête.

Tout comme dans les autres populations amazoniennes, la division du travail est fondée sur l'interdépendance : tandis que l'homme part à la chasse, la femme cultive le manioc, le maïs et le riz, fait la cueillette dans la forêt, et prépare les aliments pour nourrir la famille. L'identité des genres s'articule en grande partie autour de cette division du travail, et une série d'associations de nature aussi bien pratique que symbolique situent l'homme, la chasse et la forêt d'un côté, et de l'autre les femmes, les plantes cultivées ou cueillies, et principalement la sphère domestique⁶. La division des tâches masculines et féminines se cristallise, d'une certaine manière, dans l'idéologie et les représentations associées avec les objets propres à chaque genre. Par exemple, il existe différents types de paniers ronds appelés indistinctement *chichama* et qui sont conceptualisés comme des biens distinctement féminins. Dans la mythologie il y a certains objets qui, lorsqu'ils ont été donnés par l'un ou l'autre des personnages mythiques, ont été explicitement identifiés avec les femmes ou les hommes. Dans la saga de *Mabocorihua*, par exemple, l'astucieux protagoniste vole aux aigles les matériaux avec lesquels ils font leurs nids ; puis il les utilise pour enseigner aux femmes l'art de la vannerie. Un autre récit raconte comment une série d'êtres souterrains, les *mainá* (« de la terre »), dévoraient les Chacobos parce qu'ils les considéraient comme leurs pécaris à lèvres blanches, ceci jusqu'au jour où ces derniers organisèrent une expédition punitive et les exterminèrent. Néanmoins, un des ancêtres emmena un couple de jeunes *mainá* vivre avec lui, en essayant de les civiliser. Après bien des déboires il dut tuer le jeune, qui était très indiscipliné, mais la jeune *mainá* apprit à vivre avec les humains, se maria

avec cet homme et apprit aux femmes les secrets du tissage, de la vannerie et de la poterie (Villar 2003). En somme la conceptualisation de la technologie reflète une division des objets en domaines génériques bien différenciés. En fait d'après les personnes âgées les plus traditionnelles, les choses propres à chaque sexe étaient autrefois l'objet d'interdits, ou tout au moins de coutumes réglementant leur contact. Par exemple l'arc et la flèche, qui sont spécifiquement masculins, n'auraient jadis pas pu être regardés ou touchés par les femmes sans perdre leur efficacité. Inversement le *pitëxti*, un contenant de céramique que les femmes utilisaient pour la cuisson du manioc, se fêlait et devenait inutilisable si, pendant sa fabrication, il était touché par une main masculine.

L'IDÉOLOGIE ASSOCIÉE AU GENRE FÉMININ

Quand une femme est très âgée, et que son mari ne peut plus chasser, ce sont habituellement ses filles et ses grand-mères qui mettent de côté une portion de leurs propres prises ou cultures pour la nourrir. Ceci est vu pratiquement comme une obligation de la part des enfants et de leurs époux ou épouses, puisque s'ils ne le faisaient pas ils seraient sévèrement critiqués. Au-delà des attributs partagés par tous, nous avons vu que la condition de femme éclate dans toute sa plénitude entre l'initiation et le mariage ; mais comme il ne s'agit pas d'un état fixe, immuable, il existe également une « marque » qui achève et clôt son cycle de développement : c'est la ménopause (*baquë yama*, 'sans enfants'). « Il apparaît [...] que la femme stérile n'est pas, ou n'est plus, à proprement parler une femme », écrit Héritier (1996 : 230). Ces paroles mériteraient l'approbation des Chacobos, pour qui l'on est « femme » entre la première menstruation et la dernière. Ceux qui affirment que les femmes âgées cessent d'être vues comme des femmes ne sont pas rares. La situation liminale de ces dernières semble confirmée par un fait significatif : on rappelle que lors des fêtes communautaires les femmes très âgées cessaient d'utiliser leur propre peinture clanique et adoptaient celle de leur mari. On pourrait donc dire qu'elles cessaient d'être considérées comme des affines, des « Autres » avec lesquels s'établissent des rapports d'alliance, pour devenir des parents consanguins, toujours plus intégrés dans le groupe social de leurs époux.

Cependant les marques de l'appartenance au genre resurgissent avec la mort, dans le cadre des rites funéraires. Si avec la vieillesse la femme perd momentanément son rôle de reproductrice, cessant ainsi d'être socialement une femme, après la mort son corps devra reposer en respectant son identité de genre. La coutume traditionnelle exigeait qu'une femme soit enterrée de côté, en regardant vers l'intérieur de la communauté et tout particulièrement vers l'eau parce que, d'après l'explication des informatrices, « c'est le chemin qu'elle a suivi au cours de sa vie ». Pour la même raison, les hommes étaient enterrés faisant face à la forêt. D'autres personnes âgées ajoutent que l'on avait également coutume d'enterrer les femmes avec leur hamac, et les hommes avec leur arc et leurs flèches, c'est-à-dire avec des objets qui, comme nous l'avons souligné, constituent des marques de l'identité de genre. Si le double critère de la mise en terre semble lié en premier lieu à une opposition d'ordre sociologique reflétant la forte tendance à l'uxorilocalité, qui conserve les femmes principalement à l'intérieur⁷ de la famille étendue et fait circuler les hommes à l'extérieur, il semble également lié à un modèle symbolique d'ordre plus général :

femme : intérieur : domestique : village : homme : extérieur :
public : forêt

Luxorilocalité ne se définit pas seulement à partir de l'observation d'une régularité statistique – qui de fait existe. En effet les Chacobos signalent les « avantages » fonctionnels de cette ancienne coutume. Ceux qui ont quitté la communauté pour la ville en défendent eux-mêmes le bon sens et le caractère pratique : ils affirment que partager la maison avec la fille et son mari, mais avec des « marmites séparées », est très commode puisque cela constitue pour le gendre une « période où faire ses preuves ». Les raisons données par les informateurs nous procurent donc des clés de première importance dans la compréhension des préférences, des idéaux et des valeurs.

La tendance générale consiste donc dans la rétention des femmes et la circulation des hommes ; mais, plus spécifiquement, la rétention des filles se traduit par une politique explicite de production des affins, et principalement de relations entre beaux-pères et gendres, réciproquement désignées par le terme *raisi*⁸. Étant données les prestations en travail du gendre auprès de ses affins, il est logique que chaque chef de famille cherche à augmenter sa « force de travail » par l'intégration de nombreux jeunes hommes à l'économie de sa famille étendue (Turner 1996 : 46). Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que l'on vise une administration efficace de la condition de « gendre », et qu'idéalement un homme doive avoir plusieurs filles : de cette manière on est assuré qu'il jouira d'une vieillesse tranquille.

Mais nous avons mentionné précédemment que l'équation femme : intérieur :: homme : extérieur reflétait un état de choses plus général. Si selon les critères traditionnels d'organisation sociale, tels que l'uxorilocalité et la division du travail, la femme demeure principalement reléguée au monde domestique tandis que son mari est surtout à l'extérieur, la même chose se constate dans l'organisation sociopolitique communautaire. Il est évident que les hommes monopolisent les positions impliquant le plus de responsabilités, de pouvoir de direction et de prestige. Quoique la division du travail dans la famille nucléaire répartisse les activités de production de manière complémentaire entre les hommes et les femmes, les hommes ont un monopole évident des fonctions dans le domaine public. À la fois au niveau intra-local et au niveau supra-local, on constate qu'il n'y a aucune participation – ni même aucune présence – féminine. Le « Grand Chef » qui dirige le peuple chacobo et chaque « président » des différentes communautés, les dirigeants des organisations de représentation et de lutte pour les requêtes et les droits indigènes, les dirigeants des coopératives, les autorités scolaires ou religieuses... tous sont des hommes. Au-delà des institutions formelles, pour ce qui est des prises de décisions quotidiennes nous avons assisté à diverses assemblées communales dans l'ancienne « maison des hommes » (*joni shobo*) où furent discutées des questions telles que les divorces, les projets gouvernementaux, ou l'arrivée et le séjour des anthropologues eux-mêmes. L'espace physique qu'occupent les femmes dans ces réunions est significatif. Ce sont principalement les hommes âgés qui occupent les bancs précaires de la maison, tandis que les adolescents et les hommes adultes ferment le cercle. Les femmes et les enfants, eux, sont assis à deux ou trois mètres de la maison, dans le pâturage, et de là ils écoutent à l'occasion les débats. Nous ne les avons jamais vus intervenir de quelque manière, par exemple en apportant un argument contraire aux discussions en cours.

Cette disposition spatiale rappelle celle des fêtes où, comme nous l'avons vu, les femmes préparent pendant des jours la bière que par la suite un homme offrira et distribuera en sa

qualité de « maître » de la fête. Pendant la célébration, les danseurs se placent en cercles concentriques reliés les uns aux autres de manière hiérarchique, selon la distance plus ou moins grande qui les sépare du récipient de bière se trouvant au centre. Le chamane et ses assistants forment le premier anneau, puis il y a celui des hommes mûrs, celui des adolescents et enfin, relégué à la périphérie, celui des très jeunes enfants et des femmes (Erikson 2000). Tant dans le cas des assemblées que dans celui des fêtes, la disposition spatiale des personnes pourrait se définir comme hiérarchiquement concentrique, et l'inversion des espaces – les hommes au centre et les femmes à la périphérie – ne semble être ni un mécanisme purement symbolique, ni une négation quelconque de l'équation ci-haut mentionnée, mais bien la matérialisation concrète d'une distribution des responsabilités et des pouvoirs entre les sexes.

Une vision d'ensemble des dernières années chez les Chacobos – et tout particulièrement leur contact plus étroit avec la vie citadine – peut inviter à une analyse plus dynamique et ouverte au changement de la situation des femmes chacobos. Actuellement les Chacobos ne sont pas isolés, et ils établissent nécessairement des rapports avec l'extérieur dans le cadre de programmes scientifiques, d'éducation et de développement, avec de multiples organismes gouvernementaux ou privés, avec des missions religieuses, ou encore avec divers partenaires lors de leurs transactions économiques – par exemple lors de la vente de noix du Brésil (Brown 1993). Par ailleurs le nombre de personnes migrant vers la ville en quête de possibilités d'ordre économique s'accroît graduellement. En somme il est très probable que ces processus de changement social accéléré influencent la construction de l'identité de genre et donc les rapports entre sexes. Quoi qu'il en soit, pour l'instant on constate sur la scène politique que les dirigeants des organisations supra-locales comme la CIRABO (Central Indígena de la Región Amazónica Boliviana), qui représente les Chacobos dans leurs rapports avec l'extérieur, sont également des hommes. La même chose s'observe lors de la négociation de la vente de produits tels que les cœurs de palmier ou les noix du Brésil : ce sont toujours les hommes qui sont chargés des « relations extérieures ». Un facteur dont on doit tenir compte est que la grande majorité des femmes parlent très peu espagnol ; ce qui résulte en grande partie de l'abandon de la scolarité à cause des grossesses précoces. Mais ce n'est pas seulement que les filles n'apprennent pas l'espagnol, ou l'apprennent moins que les garçons ; c'est aussi que la majorité d'entre elles n'ont pas l'occasion de le parler puisqu'elles n'interviennent pas dans la sphère publique. Il s'agit donc d'un cercle vicieux qui amplifie l'inégalité, puisque seuls les hommes ont coutume de terminer leur scolarité et par conséquent d'accéder à une formation supérieure (la Misión Evangélica Suiza, par exemple, intègre habituellement les jeunes garçons les plus prometteurs dans ses cours de formation d'agents sanitaires, d'instituteurs et de pasteurs évangéliques). Enfin un autre facteur ne peut être ignoré : la tendance vers la suprématie masculine a bien pu être accentuée par la présence de membres de l'État-nation et des ONG, ainsi que par celle des missionnaires et des commerçants, dont la sélection d'interlocuteurs indigènes – du moins jusqu'à présent – est clairement orientée vers le monde masculin⁹.

CONCLUSION

En définitive, il nous apparaît que les données exposées ici rendent problématique – quand elles ne la contredisent pas carrément – l'image indulgente de la « société égalitaire » que

le missionnaire Prost (1983) donna des Chacobos il y a plus de vingt ans.

Il semble indiscutable que l'humanité, la personne, et en particulier le genre féminin, se construisent progressivement par le biais de cycles bien définis de « modelage » et de fabrication sociale. La définition du genre féminin inclut non seulement ses propres caractéristiques mais aussi la trame de ses rapports avec le sexe opposé ; des rapports hiérarchiques dont la teneur, comme nous l'avons vu, est clairement déterminée par l'idéologie.

On pourrait s'objecter à ce point de vue en laissant de côté les valeurs implicites de l'idéologie, et en mettant l'emphase sur les rapports de complémentarité entre les sexes plutôt que sur ceux de subordination. L'argument typique étant, dans cette perspective, que si les hommes dominent dans la sphère publique les femmes prédominent dans les rapports d'ordre informel et privé, qui maintiennent l'intégrité de la maisonnée. Mais comme l'ont déjà souligné plusieurs auteurs, le point clé consiste ici à ne pas confondre le concept de complémentarité – la complémentarité entre sexes étant certes indéniable – avec ceux de symétrie ou d'égalité : « ... même si la théorie locale présente les sexes comme complémentaires, [...] il y a partout et toujours un sexe majeur et un sexe mineur, un sexe fort et un sexe faible. Il s'agit là du langage de l'idéologie » (Héritier 1996 : 69 ; voir également Bellier 1993 : 519 ; Lorrain 2000 : 296 ; Rivière 1984 : 92).

On pourrait également s'objecter à notre perspective en soulignant que les données invoquées montrent aussi que les femmes ont des « stratégies » et des marges de manœuvre qui équilibrent ou même subvertissent la domination idéologique masculine ; par exemple dans les contextes concrets de la production du genre féminin, tels que l'enseignement des responsabilités et des tâches féminines lors de l'initiation. Mais nous avons vu que ces mêmes pratiques qui définissent les sphères les plus intimes de la production de l'identité féminine sont en fait subordonnées au contrôle des hommes, comme cela se manifeste dans les fêtes décrites précédemment. Nous avons également vu comment la valorisation différentielle des sexes opère *précisément* dans les contextes qui *a priori* se pensent comme spécifiquement féminins, soit la procréation, la grossesse et l'initiation, transformant ainsi en ordre naturel un ordre moral imposé par l'idéologie. Enfin on pourrait également penser ces rapports de genre en termes d'une conscience sociale « aliénée », dans le sens où certaines catégories sociales doivent s'adapter à un ordre social dont l'arbitraire et l'idiosyncrasie leur apparaissent « évidents » et « naturels » (Turner 1996 : 43-44).

Les hommes exercent une sorte de monopole des pratiques de production et de reproduction sociale, en manipulant à leur propre bénéfice la fécondité, la sexualité et la division sexuelle du travail (Lorrain 2000 ; Mentore 1987). Ceci prend notamment la forme d'un paradoxe où ce qui est œuvre de la nature devient le fondement d'un discours justifiant les inégalités entre sexes :

[...] la sexualité, les différences de formes, de substances et de fonctions corporelles, les différences anatomiques et physiologiques qui naissent des fonctions différentes des sexes dans le procès de reproduction de la vie, fournissent en permanence les matériaux avec lesquels se fabriquent des messages, des discours qui interprètent et justifient toutes les inégalités sociales existant entre les hommes et les femmes. (Godelier 1982 : 13)

Le contrôle masculin ne reste pas limité au domaine symbolique, et même la violence envers les femmes est défendue dans

le « langage » idéologique des rapports entre les genres : de fait nous avons assisté à des assemblées communautaires où l'on accusait un homme d'avoir abusé de ses prérogatives conjugales en battant *trop* son épouse¹⁰.

Dans cette mesure, il est curieux de constater le « ton » des pratiques qui, parmi les Chacobos, définissent les qualités des deux sexes. Comme à l'époque de Nordenskiöld, les hommes se pavanent toujours et se montrent orgueilleux de leur condition, tandis que le sentiment prédominant dans les pratiques spécifiquement féminines telles que l'accouchement, la première menstruation ou même l'initiation est clairement la honte. Même quand les stratégies féminines sont jalousement maintenues secrètes, comme dans le cas de l'administration d'herbes abortives et contraceptives, leur clandestinité ne semble que confirmer de manière implicite l'omniprésence de la domination idéologique masculine. En explorant les interstices d'un ordre quasi monolithique, ces stratégies n'établissent pas d'alternative valorisante ni d'idéal différent de la « femme » mais rendent simplement plus difficile, obstruent, ou dans le meilleur des cas nient l'accomplissement de ce que la culture masculine impose quotidiennement : une identité de genre qui, pour les femmes, est définie par un travail principalement domestique, le mariage, et la maternité.

Notes

1. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires, Argentine.
2. Nos données ont été recueillies dans la communauté chacobo de Alto Ivon par les membres du Centro Argentino de Etnología Americana entre 1970 et 1973, et par nous-même au cours des années 1999 à 2001 dans le cadre d'une recherche en cours.
3. Ceci malgré que les listes d'animaux interdits dans le cas de la grossesse et dans celui de la première menstruation, telles que nous les ont communiquées nos informateurs, ne concordent que très partiellement. Nous espérons clarifier cette question dans nos futures recherches.
4. Un arbre majestueux pouvant atteindre 70 mètres de hauteur.
5. Voir Córdoba et Villar 2002 au sujet de l'étude de l'alliance chacobo et de ses transformations au cours des années.
6. On est allé jusqu'à suggérer que les Chacobos ne se sont pas lancés dans l'élevage domestique des animaux parce que l'obtention de viande à la maison, qui est le milieu féminin par excellence, entrerait en conflit avec la division du travail traditionnelle et, plus précisément, avec le rôle masculin de pourvoyeur de viande (Erikson 1999). L'homme a également la responsabilité d'apporter à la maison les biens « externes » nécessaires à son fonctionnement, tels que l'argent, les vêtements, l'huile, les piles, les balles, etc. (Knauff 1997).
7. L'horticulture chez les Chacobos étant pratiquée dans un jardin appartenant à la maison de la famille étendue, nous considérons ici cette tâche principalement féminine comme une activité de la sphère domestique.
8. Ego masculin (c.-à-d. un homme) appelle son WF (le père de sa femme) et WM (la mère de sa femme) *raisi*, et réciproquement. Par contre aucun terme spécifique ne désigne le rapport de W (l'épouse) avec F (le père d'ego masculin) et M (la mère d'ego masculin) (Córdoba et Villar 2002 : 94), et l'on est même allé jusqu'à affirmer que chez les Chacobos le rapport entre une femme et les parents de son mari « n'existe pas en termes émiques » (Prost 1983).
9. Voir dans Prost (1983), par exemple, la description des objectifs et du résultat d'un projet de soutien à la chefferie indigène que le SIL (Summer Institute of Linguistics) a mené à terme parmi les Chacobos.

10. De même, Lorrain (2000 : 296) mentionne que les femmes kulinas peuvent être battues pour leur refus d'avoir des enfants, leur promiscuité, leur résistance au viol, etc. Même dans le cas de comportements opposés, tels que ces deux derniers, les prétextes à cette violence se fondent toujours sur le langage culturel du genre.

Remerciements

Nous remercions Claire Lorrain, Isabelle Combès, Philippe Erikson, Alejandra Siffredi et Diego Villar pour leurs commentaires sur une version préliminaire de cet article. Nous adressons également des remerciements particuliers à Claire Lorrain, qui a eu l'amabilité de faire la traduction de cet article.

Ouvrages cités

- BELLIER, Irène, 1993 : « Réflexions sur la question de genre dans les sociétés amazoniennes ». *L'Homme* 33(126-128) : 517-526.
- BOSSERT, Federico, et Diego VILLAR, 2002 : « La vieja egoísta y el fuego ». *Anthropos* 97(2) : 367-378.
- BROWN, Michael, 1993 : « Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity ». *L'Homme* 33(126-128) : 307-326.
- CAMARGO, Eliane, 1999 : « El descubrimiento del amor por Hidi Shinu. Una narrativa caxinaua ». *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 28(2) : 249-270.
- CÓRDOBA, Lorena, 2002 : « El estado de huanêhacato entre los chacobo ». *Actas del IV Congreso de la Sociedad Argentina de Americanistas*: 151-160.
- , 2003 : *Algunas claves temáticas en la representación mítica de la humanidad chacobo*. Communication présentée lors du LI^e Congrès international des Americanistes à Santiago, Chili.
- CÓRDOBA, Lorena, et Diego VILLAR, 2002 : « Cambios y continuidades de la alianza entre los chacobo ». *Scripta Ethnologica* 23 : 75-100.
- ERIKSON, Philippe, 1999 : « Du pécaré au manioc ou du riz sans porc? Réflexions sur l'introduction de la riziculture et de l'élevage chez les Chacobo (Amazonie bolivienne) », in M. Martin et M. Garrigues-Cresswell (dir.), *Résistance et changements des comportements alimentaires (Special issue of Techniques & Culture* 31-32) : 363-378. Paris, Éditions de la MSH.
- , 2000 : « Dialogues à vif... Note sur les salutations en Amazonie », in A. Monod-Becquelin et P. Erikson (dir.), *Les Rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes* : 113-136. Nanterre, Société d'ethnologie.
- , 2002 : « Cana, Nabai, Baita y los demás... Comentarios sobre la onomástica chacobo ». *Scripta Ethnologica* 23 : 59-74.
- GODELIER, Maurice, 1982 : *La Production des grands hommes*. Paris, Fayard.

- HÉRITIER, Françoise, 1996 : *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.
- KELM, Heinz, 1972 : « Chácobo 1970. Eine Restgruppe der Südost-Pano im Orient Boliviens ». *Tribus* 21 : 129-246.
- KNAUFT, Bruce, 1997 : « Gender Identity, Political Economy and Modernity in Melanesia and Amazonia ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3(2) : 233-259.
- LORRAIN, Claire, 2000 : « Cosmic reproduction, economics and politics among the Kulina of Southwest Amazonia ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 6(2) : 293-310.
- MENGET, Patrick, 1979 : « Temps de naître, temps d'être : la couvade », in M. Izard et P. Smith (dir.), *La Fonction symbolique: essais d'anthropologie* : 245-64. Paris, Gallimard.
- MENTORE, George, 1987 : « Waiwai Women: The Basis of Wealth and Power ». *Man* (N.S.) 22 : 511-527.
- MÉTRAUX, Alfred, 1949 : « The couvade », in Julian Steward (dir.), *Handbook of South American Indians*, vol. 5 : 369-374. Washington, Smithsonian Institution.
- NORDENSKIÖLD, Erland, 2003 : *Indios y blancos en el nordeste de Bolivia*. La Paz, APCOB.
- PROST, Gilbert, 1983 : *Chácobo: Society of Equality*. Mémoire de maîtrise. Gainesville, University of Florida.
- RIVAL, Laura, 1997 : « Androgynous Parents and Guest Children: the Huaorani Couvade ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 4 : 619-642.
- RIVIÈRE, Peter, 1984 : *Individual and Society in Guiana*. Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1987 : « Of Women, Men and Manioc », in F. Salomon et H. Skar (dir.), *Natives and Neighbours in South America. Anthropological Essays* : 178-201. Göteborg, Göteborg Etnografiska Museum.
- SCHAPIRO, Judith, 1984 : « Marriage Rules, Marriage Exchange, and the Definition of Marriage in Lowland South American Societies », in K. Kensinger (dir.), *Marriage Practices in Lowland South America* : 1-30. Urbana, University of Illinois Press.
- TURNER, Terence, 1996 : « Social Complexity and Recursive Hierarchy in Indigenous South American Societies ». *Journal of the Steward Anthropological Society* 24(1-2) : 37-59.
- VILLAR, Diego, 2003 : « Variaciones narrativas en un mito chacobo (Amazonía boliviana) ». *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 43(3-4) : 119-131.
- , 2004 : « La noción de yoshini entre los chacobo: una interpretación », in María Susana Cipolletti (dir.), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá* : 165-201. Quito, Abya-Yala.
- ZINGG, Philipp, 1998 : *Diccionario Chacobo-Castellano y Castellano-Chacobo, con bosquejo de la gramática chacobo y con apuntes culturales*. La Paz, Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación – Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.