

## Ils sont comme nous, mais... Relations de parenté et de genre entre Chimane et " gens de dedans "

Isabelle Daillant

Volume 22, Number 2, 1998

Médiations chamaniques. Sexe et genre

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015538ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015538ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Daillant, I. (1998). Ils sont comme nous, mais... Relations de parenté et de genre entre Chimane et " gens de dedans ". *Anthropologie et Sociétés*, 22(2), 75–97. <https://doi.org/10.7202/015538ar>

Article abstract

ABSTRACT

They Are Just Like Us. But... Kinship and Gender Relations between Chimane and " Inside People "

Amongst the supematural beings that inhabit the world of the Chimane in the Bolivian Amazonia, the so-called " inside people " occupy a central place. Links with them are established through the shamans who seek and find among them spirit helpers as well as spouses with whom they have children. These spirits are endowed with the dual status of " relatives " and " other people ". two categories that are normally mutually exclusive and with which relations occur on two différent planes : that of kinship and that of inter-ethnic relations, itself geared to the pattern ordering the sexes. To be fully understood, relations with " inside people " must therefore be considered on both these planes which reveal themselves to be congruent. their conjunction forming a remarkably balanced picture.

Key words : Daillant. shamanism. kinship. alliances, men-women relations. Amazonia. Bolivia

# ILS SONT COMME NOUS, MAIS...

## Relations de parenté et de genre entre Chimane et « gens de dedans »

Isabelle Daillant

---

Marcial est un oncle de mon père — ils se disent *ataj*<sup>1</sup> — et c'est notre grand-père. Je ne le connais pas bien, mais je connais ses enfants : Asencio, l'ainé, puis José, et il y en a encore un autre, plus jeune. Asencio est mon oncle, parce qu'il est le fils de Marcial et le frère de mon père... Pedro est un frère de Marcial, c'est aussi un oncle de mon père et notre grand-père... Antonio est mon beau-père, nous sommes *tyúñe*. C'est un beau-frère de mon père, ils plaisantaient toujours ensemble. Il vit un peu en amont de chez Daniel. Il s'appelle Cuata. Antonio Cuata. C'est un oncle d'Emilio... Quant à Santiago, c'est le fils de... d'un frère d'Antonio (mais pas de Pascual, qui vit avec Antonio, enfin, un peu en aval de chez Antonio...). Santiago, lui, vit à Agua Negra, avec son père, et il a des sœurs. Trois, je crois. Oui. Agustina est sa sœur, et puis Fidelina et Margarita. C'est ça, il a trois sœurs. C'est un beau-frère.

Outre le locuteur et son père, les seuls personnages de ce tableau à ne pas être des esprits sont Daniel et Emilio.

Lorsqu'on aborde l'univers surnaturel des Indiens chimane, on ne peut qu'être frappé par le degré de personnification avec lequel ils évoquent une de leurs principales catégories d'esprits — celle qui leur est la plus familière : celle des « gens de dedans ». Considérés non seulement comme des « gens », *munt'yi*, mais même comme des « parents », *chätidye*, ils ne sont bien souvent désignés que par l'un de ces deux termes, quand ce n'est pas par leur prénom. De sorte qu'une fois surmontées les réticences des Chimane à parler de ces esprits à des étrangers, il devient parfois singulièrement malaisé de percevoir que c'est d'eux qu'il est question. Pourtant, pour remarquable qu'il soit, ce réalisme parental n'épuise pas les représentations dont ils font l'objet. À bien des égards, ils restent « autres ». Et si l'on peut omettre de le spécifier, les « gens de dedans » appartiennent en fait aussi à la catégorie des « autres gens » — habituellement exclusive de

---

1. *ataj* : terme de parenté auto-réciproque employé entre oncle et neveu (FB et BS) ; *tyúñe* : terme de parenté auto-réciproque employé entre beau-père et gendre (MB-WF et ZS-DH). La traduction de ces termes sera commentée ailleurs (note 8). La transcription adoptée est celle de New Tribes Mission également utilisée par les Chimane. Les principales règles de prononciation sont les suivantes : *o* est intermédiaire entre [o] et [u] ; *u* est proche de [ɪ] ; *ä* se prononce comme le -eu- de « leur ». Les voyelles soulignées sont nasalisées (de même que les autres voyelles du même mot. *Ch* et *sh* se prononcent comme en espagnol ; *j* est proche de [h] (pouvant tendre vers [x]) ; une consonne avec un accent circonflexe est aspirée ; *ty* et *dy* sont des consonnes palatales.

celle des « parents » — où ils figurent aux côtés des Boliviens et des Indiens voisins. C'est aux relations qu'entretiennent les Chimane avec ces esprits, en tant qu'ils peuvent être envisagés sous ce double jour, qu'est consacré cet article.

Au pied des derniers contreforts andins, dans la frange de forêt amazonienne qui sépare les Andes boliviennes de la vaste savane de Mojos, quelque 6 à 7 000 Indiens chimane occupent les bords du Maniqui — l'axe central de leur territoire — et les hauts cours des rivières voisines (Yacuma au nord-ouest, Apere au sud-est), soit les confins occidentaux du bassin du Mamoré, l'un des principaux cours d'eau formant le Madeira. Traditionnellement répartis en petits hameaux, la majorité d'entre eux s'est aujourd'hui regroupée en « communautés » et, si l'essentiel de leur subsistance est encore assuré par la chasse, la pêche et l'agriculture, leur connexion au marché va également croissant. On le note particulièrement depuis qu'en 1990 la reconnaissance officielle d'une partie de leur territoire leur a permis d'ajouter l'acajou à leurs exportations habituelles, composées de quelques produits agricoles et sylvestres, et, surtout, de « tuiles » tressées en feuilles de palmier et destinées à couvrir les toits de San Borja, le bourg le plus proche. Fondée dans la savane il y a trois siècles, cette ancienne mission jésuite, devenue un centre d'élevage extensif, s'est convertie depuis quelques années en plaque tournante de l'exploitation forestière, tout en voyant sa population et son commerce s'accroître fortement sous l'effet de l'immigration andine (d'environ 4 500 en 1976, le nombre d'habitants y a ainsi triplé en une vingtaine d'années). San Borja représente dans la région la plus ancienne implantation de la population dominante, coloniale puis nationale, et le centre urbain de référence pour la plupart des Chimane. De l'autre côté, à l'ouest, sur le haut Beni, les Mosetene — « parents » des Chimane parce qu'ils parlent la même langue qu'eux — furent regroupés en missions par les franciscains au cours de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

Ainsi encadrés, les Chimane n'eurent pas à attendre l'installation chez eux de missions permanentes au début des années cinquante, ni même d'être, pour une partie d'entre eux, attachés au service de grands patrons dans la première moitié de ce siècle, pour s'apercevoir que leur religion traditionnelle était « interdite » et menacée de répression. Des commerçants itinérants de San Borja, se voyant volontiers investis de quelque mission civilisatrice, brûlèrent des maisons rituelles au moins jusqu'aux années soixante-dix. L'intolérance religieuse serait sans doute moins violente de nos jours, mais les Chimane ne s'y exposent plus, demeurant souvent persuadés qu'ils encourraient la prison ou la mort pour activités chamaniques et rituelles. Celles-ci sont donc devenues résolument clandestines — du moins pour ce qu'il en reste. Car même hors des secteurs évangélisés qui se sont largement détournés du chamanisme (sinon de toutes les croyances qui le sous-tendent), les pressions extérieures ont depuis longtemps créé un climat peu favorable aux vocations et, pour les chamanes confirmés, au plein exercice de leurs fonctions.

Comme dans bien d'autres ethnies, ces fonctions consistent essentiellement à assurer la santé et l'approvisionnement cynégétique et, dans une moindre mesure, halieutique, du groupe. Pour les remplir pleinement, et être un véritable chamane,

un homme doit cumuler deux savoir-faire : il doit pouvoir entrer en contact avec des esprits (dont certains deviennent ses auxiliaires attirés) et savoir certains chants (les chants diurnes qui animent le rituel et les chants nocturnes qui appellent les esprits). De cette double maîtrise découlent les autres facultés qui le caractérisent : elle lui permet en effet de mener à bien une cure complète, d'obtenir du gibier en le demandant à ses maîtres ou à ses gardiens et d'organiser un rituel. Le grand rituel, qui dure plusieurs jours, est le moyen le plus efficace dont dispose un chamane pour remplir ses deux fonctions fondamentales, mais ce n'est pas le seul. Or, comme il a l'inconvénient — compte tenu du contexte évoqué plus haut — d'exiger la construction d'une maison permanente et l'usage d'un tambour qui s'entend des kilomètres à la ronde, il représente le premier volet de ses activités auquel un chamane renonce pour se faire discret. Cela ne l'empêche pas de maintenir le contact avec ses esprits, en se rendant chez eux ou en les invitant chez lui, ce qui permet également à son entourage de les connaître — comme en témoigne le passage, émanant d'un profane, présenté en ouverture<sup>2</sup>.

### Les « gens de dedans » dans le paysage surnaturel

Les deux principales catégories d'esprits sont chez les Chimane les maîtres des animaux (gibier et poisson) et les « gens de dedans ». Sans doute sont-ils concurrencés par O'pito' — esprit malfaisant associé à l'arc-en-ciel, à l'eau, aux pierres et souvent de quelque façon au poisson —, mais c'est que celui-ci s'impose à l'attention des Chimane en les ensorcelant abondamment (et tant de fois « pour rien ») plutôt qu'en raison de l'intérêt qu'ils seraient spontanément enclins à lui porter.

#### Le monde « de dedans »

Les maîtres des animaux sont des esprits puissants, donc potentiellement dangereux même s'ils ne sont pas intrinsèquement malveillants et, de plus, fort heureusement distants. Leurs animaux sont leurs *cu'dye'*, leurs animaux domestiques, au même titre que le sont pour leurs maîtres humains les chiens, les poules ou les animaux sauvages apprivoisés. Mais — sauf pour le poisson, assimilé à une basse-cour — en raison de leur nombre, la situation des *cu'dye'* d'un maître ressemble tout particulièrement à celle du bétail bovin appartenant à un grand propriétaire bolivien, à un patron. Cette analogie est couramment explicitée et ne s'arrête pas là. Comme les patrons terrestres, les maîtres des animaux ont recours à du personnel, à des *mozos*, pour s'occuper de leurs bêtes. Dans leur cas, cette fonction est remplie par des « gens de dedans ». De même que *mozo*, le terme *vaquero* a été emprunté en chimane et désigne selon les cas le maître lui-même ou les esprits qui le servent. Le gibier par excellence des Chimane — et le *cu'dye'* par excellence des maîtres —, le pécari à lèvres blanches, se prête même à une comparaison plus poussée avec l'élevage bovin des grands domaines de la savane : lorsqu'un jaguar suit une troupe de ces animaux grégaires, il passe pour

2. Dans ce passage, les noms des personnes et des lieux que nous dirions réels ont été modifiés.

être l'avatar de leur maître ou d'un de ses *mozos* et représente le *vaquero* qui mène son troupeau par l'arrière. Il s'agit alors d'un troupeau qui est déjà sorti du domaine intérieur où le maître parque ses animaux en corrals, les regroupant par espèce, avant d'en lâcher de temps à autre par une « porte », ce qui les amène sur terre et les transforme en gibier. Le gibier que l'on rencontre en forêt est donc par définition mis à disposition par un maître et peut à ce titre être tué, même en quantité (cependant, si la notion d'abus purement quantitatif n'a pas lieu d'être, tout gâchis doit être évité : tout animal tué ou blessé à mort doit être retrouvé et consommé, sous peine de pénurie à venir ou d'ensorcellement).

Les « gens de dedans » ne sont pas tous au service d'un maître et peuvent aussi vivre en villages indépendants. Mais, dans les deux cas, ces deux catégories occupent le même type d'habitat situé de façon paradigmatique à l'intérieur des montagnes, même s'il s'en trouve aussi ailleurs (en terrain plat notamment, les Chimane les logent dans des succédanés de relief qu'il serait trop long de présenter ici [Daillant 1994<sup>3</sup> : 565-574]). De toute façon, ils vivent toujours à l'intérieur de quelque chose, c'est-à-dire globalement « dedans », *o-čan*. D'où plusieurs expressions qui désignent ces « gens » (par opposition aux maîtres, qui eux ne sont pas des « gens » et auxquels plusieurs autres formules sont consacrées) : « gens de dedans », *o-čan-tyi' munt'yi'*, souvent abrégé en « ceux de dedans », *o-čan-tyi'*, ou au contraire développé, par exemple en « ceux (les gens) de dans les montagnes », *mucu'-čan-tyi' (munt'yi')*, expression en apparence plus précise mais qui dans l'usage peut aussi servir de générique en englobant des « gens » qui vivent en fait dans autre chose.

### Une similitude tempérée

Ces esprits sont des « gens » que les Chimane considèrent comme étant extrêmement semblables à eux-mêmes et comme étant leurs « parents », terme qui s'applique par ailleurs à l'ensemble des Chimane et des Mosekene et comporte de ce fait une dimension ethnique, ainsi que linguistique — la langue commune représentant pour les Chimane un aspect fondamental de l'identité ethnique, dont ces esprits sont eux aussi pourvus. Ils sont régulièrement présentés comme étant « comme nous » (*jeñej tsuñ*) et les réponses habituelles aux questions les concernant sont « oui, bien sûr [qu'ils ont ou font cela] : ils sont comme nous [ou :] ce sont des parents » ; ou bien au contraire « mais non, on ne fait [ou on n'a] pas ça ». Comme on l'a vu, ils portent des prénoms espagnols, comme les Chimane, et là où ceux-ci portent des patronymes, ils en ont aussi (« comme nous bien sûr »). Comme dans la société, le patronyme n'est pas toujours connu, mais cela ne change rien au principe. Ils vivent dans des villages « comme les nôtres », cultivent des essarts, se marient et ont des enfants. Il y en a de jeunes et de vieux et, quant à savoir s'ils meurent, la plupart des Chimane répondent clairement que oui (« comme nous »), même s'il s'en trouve aussi quelques-uns pour n'avoir mani-

3. La pagination indiquée dans les mentions de la thèse renvoie à l'impression originale et non à l'impression resserrée distribuée ultérieurement.

festement jamais réfléchi à la question. Contrairement aux autres esprits qui sont essentiellement masculins (tels les maîtres des animaux) et exceptionnellement féminins, tout en étant dotés par principe de conjoints inconsistants, les « parents de dedans » sont réellement mixtes.

Pourtant, malgré le rappel scrupuleux de leur similitude, il reste tout de même quelques aspects par lesquels ils diffèrent des autres Chimane. Pour commencer, il fait jour chez eux quand il fait nuit pour nous et réciproquement. Ensuite, hors des occasions rituelles où le chamane les invite, le profane qui les rencontre en forêt voit en eux un jaguar. Seul un chamane reconnaît leur vraie nature sous cette apparence et peut même converser avec eux. Mais surtout, sur bien des plans, ils sont « plus » que les Chimane ordinaires. Par exemple, ils sont manifestement plus riches : ils sont mieux vêtus (pouvant même porter des chaussures ou des bottes) et mieux outillés (leurs machettes, haches, couteaux, etc. ne sont pas ébréchés ou rafistolés) et parfois ils parlent même mieux l'espagnol. Les hommes passent souvent pour avoir une très grande taille, approchant les deux mètres, et ils ont une voix beaucoup plus grave que les hommes humains, tandis que les femmes, sans être plus petites que les femmes humaines, ont une voix bien plus aiguë. Ils sont aussi plus forts. En théorie cela vaut pour les deux sexes, mais il n'y a guère que la force des hommes dont on peut faire l'expérience à ses dépens : on peut parfois plaisanter avec eux mais il faut tout de même les respecter et, s'ils ordonnent quelque chose, il vaut mieux leur obéir, sans quoi un violent coup de poing risque bien de renvoyer le malotru à sa place — ou même un peu plus loin. Enfin, ils possèdent par nature les pouvoirs et les capacités qu'un homme doit avoir pour être chamane — et qu'il acquiert du reste pour une bonne part auprès d'eux.

### Chamanes et « gens de dedans »

Chaque chamane trouve parmi eux ses auxiliaires. Il doit obtenir cette rencontre par lui-même, et les premiers avec lesquels il noue connaissance en forêt jouent en même temps un rôle d'initiateurs. Ils connaissent les chants « chamaniques », savent soigner et — vivant comme les maîtres dans le monde de « dedans » — ils sont des intercesseurs idéaux auprès d'eux. Surtout, mais pas seulement, s'ils travaillent au service de l'un d'eux. Les esprits que le chamane connaît personnellement et qu'il invite à l'occasion peuvent être appelés *munt'yi mu'*, « ses gens ». Mais parmi ceux qu'il fréquente, il s'en trouve un petit nombre avec lesquels il entretient des rapports privilégiés. Cela peut apparaître dans la fréquence avec laquelle ils sont évoqués ou avec laquelle ils viennent en visite. Mais dans certains endroits, ils sont plus précisément désignés comme étant ses *pendye'*. Ce terme, généralement traduit par *compañero* (et dans ce contexte parfois par *amigo*), s'applique par ailleurs aux paires (deux brins torsadés qui font un fil, deux piles d'une torche...) et met l'accent sur une étroite relation duelle. Ce petit cercle d'intimes comprend d'abord les compagnons des premiers jours : ceux que le chamane a rencontrés en premier et qui ont parachevé sa formation, parmi lesquels figure normalement au moins une femme qui devient la sienne. Pendant quelques années, ils peuvent encore lui retirer son pouvoir, ou plutôt son

« savoir » (*chidyé*), et on raconte qu'une telle mésaventure est arrivée à un chamane qui n'avait pas suffisamment pris soin de se cacher des Boliviens. Mais, au fil des ans, le savoir d'un chamane finit par lui être définitivement acquis et son cercle d'intimes peut s'élargir. Peut-être peut-il parfois y intégrer au gré de sa fantaisie des « gens » qui ne semblent avoir eu aucun titre particulier à y entrer. Mais, au bout d'un certain temps, ce cercle s'ouvrira en tout cas aux enfants qu'il aura eus avec sa (ou ses) femme(s) « de dedans », et tout particulièrement à ses fils. Devenus grands, ceux-ci deviennent à leur tour des interlocuteurs privilégiés de leur père.

De tous les esprits, les « gens de dedans » sont donc de loin les plus familiers aux Chimane, ayant de surcroît le grand mérite d'être bienveillants et de ne pas ensorceler. C'est vers eux que le chamane se tourne lorsqu'il a besoin d'aide pour une cure mais aussi le plus souvent lorsqu'il s'agit de demander du gibier. Il est possible de le demander directement à ses puissants maîtres : certains chants — et plus généralement le rituel où ils sont chantés — remplissent cette fonction. Mais lorsque le chamane invite des esprits, il est très rare qu'un maître vienne en personne et c'est alors un événement. La grande majorité des demandes directes est donc adressée aux « parents », avec lesquels le contact est bien plus aisé et plus détendu, et qui en viennent à être considérés comme des pourvoyeurs de fait.

### « Gens de dedans » — « parents »

En tant que « parents », les « gens de dedans » ont le même système de parenté que les Chimane, la même terminologie, les mêmes règles de mariage, etc. Mais ce qui est encore plus remarquable est que leurs généalogies ne constituent pas seulement un réseau parallèle à celui des Chimane, régi par les mêmes principes : elles lui sont connectées de façon à composer un réseau unique et continu où ne s'inscrit pas, en termes de parenté, la différence entre ses deux composantes — l'humaine et la surnaturelle. Cette connexion est assurée par trois mécanismes complémentaires qui permettent, chacun à leur façon, de préciser le label générique de « parent » et de savoir à quelle catégorie précise appartient tel ou tel esprit. Avant de les envisager, il convient cependant de présenter brièvement le système de parenté chimane.

### Le système de parenté chimane

Ses deux caractéristiques de base sont banales en Amazonie puisqu'il s'agit d'un système cognatique et dravidien<sup>4</sup>. Cela signifie que les Chimane combinent une filiation indifférenciée avec un système d'alliance relevant de l'échange restreint et exprimé par une terminologie bipartite qui (dans les trois générations centrales) partage exhaustivement l'univers de parenté de chacun en deux catégories fondamentales : celle des consanguins et celle des alliés, parmi lesquels ceux de

4. Voir Dumont ([1953] 1975) pour la première définition du système dravidien (qui ne considérait encore que les sociétés unilinéaires).

même génération (les cousins croisés) représentent les conjoints potentiels. Toutes ces catégories sont egocentrées mais l'appartenance à chacune d'elle est déterminée par la génération antérieure. Ce type de terminologie classificatoire fonctionne par équations selon une logique de tri binaire qui permet de déterminer la catégorie à laquelle appartient un parent quelconque en fonction, non d'une chaîne généalogique, mais d'une relation connue à un tiers. Ainsi, au sein d'une génération, le consanguin d'un consanguin est un consanguin, de même que l'allié d'un allié, tandis que le consanguin d'un allié et l'allié d'un consanguin sont des alliés<sup>5</sup>.

Ce qui singularise véritablement le système de parenté des Chimane est la façon dont il fonctionne concrètement. Chez eux, la bipartition dravidienne qui oppose les consanguins et les alliés a en effet une portée d'ordre global et non simplement local : elle s'applique de façon cohérente d'un bout à l'autre de la société, ce qui n'est habituellement le cas que dans les sociétés à moitiés. Par le jeu des équations, la terminologie de parenté a donc un champ d'application extrêmement vaste, couvrant virtuellement l'ensemble de la société, de sorte qu'on ne trouve pas, à la périphérie des parentèles egocentrées, de « couronne » indifférenciée marquée du sceau de l'alliance potentielle où tout individu serait épousable. Bien entendu, les Chimane ne se connaissent pas tous. Mais s'ils ont affaire à un inconnu, ils savent qu'il doit appartenir pour eux à une catégorie précise qu'il convient donc de déterminer et ne le considèrent pas par défaut comme un possible allié à désigner d'emblée comme tel. Chez eux, il y a donc des alliés proches et lointains, mais ces derniers sont eux aussi des alliés réels (en vertu du principe classificatoire) et non simplement potentiels (décrétés épousables par principe)<sup>6</sup>. Une telle configuration ne saurait exister sans un respect scrupuleux des règles matrimoniales prescrivant le mariage entre cousins croisés (proches ou lointains). En revanche, les Chimane ne mettent pas l'accent sur l'échange de sœurs : la réciprocité s'établissant à terme sur une base très large, ils n'ont pas à la comptabiliser localement pour la garantir.

Que dans cette société tout le monde soit par définition parent, et qu'il n'y ait pas de parent qui soit « juste un parent » sans appartenir à une catégorie déterminée ou déterminable, est une donnée essentielle pour comprendre le soin que portent les Chimane à ordonner de la même façon les pans habituellement cachés de leur parentèle.

- 
5. Cette logique binaire, telle qu'elle fonctionne au sein d'une génération, est familière à tout un chacun hors du champ de la parenté : elle est formellement la même que celle qui s'applique lorsqu'on remplace « consanguin » par « ami » ou par le signe « + » et « allié » par « ennemi » ou par le signe « - » (l'ennemi d'un ennemi est un ami, ou deux signes « - » signifient un « + », etc.).
  6. Pour qui connaît ces systèmes, une telle adéquation entre le modèle et les pratiques — habituellement bricoleuses — paraîtra peut-être suspecte. De fait, elle est pour le moins surprenante, aussi une grande partie de ma thèse a-t-elle été consacrée d'abord à la démontrer, puis à tenter de la comprendre (Daillant 1994 : 137-285, 286-391).



## L'intégration des « gens de dedans » dans la parentèle

Lors de séances nocturnes, le chamane peut convier des esprits à venir en visite, et les « gens de dedans » sont ses invités par excellence. Lui seul sait les faire venir, mais chacun peut alors converser avec eux dans la nuit noire (les esprits ne sont pas censés être vus et, sauf urgence thérapeutique, sont invités les nuits de nouvelle lune). Après qu'ils ont souhaité le bonsoir à l'assistance et se sont fait offrir à boire, les demandes de soins et de gibier leur sont adressées, tandis que la conversation qui s'engage avec eux consiste bien souvent à échanger des nouvelles familiales. L'assistance peut avoir connaissance des familles « de dedans » des invités soit parce qu'ils les ont déjà évoquées lors de visites antérieures, soit par le chamane qui à l'occasion se rend aussi chez eux. Il suffit alors qu'un de ces visiteurs s'adresse à un membre quelconque du public en utilisant un terme de parenté (ou qu'il en fasse simplement mention) pour que tous les autres en déduisent immédiatement la relation de parenté qu'ils entretiennent eux-mêmes avec lui, ainsi qu'avec tous les autres esprits dont on connaît la relation à cet esprit de référence. Cette méthode classificatoire est la même que celle que les Chimane utilisent très largement entre eux, et elle est activée ici de façon tout aussi automatique et systématique qu'entre gens « ordinaires ». Elle pourrait donc suffire. Mais il existe en outre deux façons d'établir des liens proprement généalogiques avec les « gens de dedans ».

Lorsqu'un homme succombe à la sorcellerie d'un maître du gibier (ou parfois du poisson), il est emporté dans le domaine intérieur de celui-ci et passe à son service en tant que *mozo*<sup>7</sup>. Ces gens qui « sont allés vivre dedans » deviennent des « parents de dedans » et poursuivent leur existence, pouvant se marier et avoir des enfants. Bien entendu, même lorsque les présomptions sont fortes, on ne peut être absolument sûr de leur destin que s'ils reviennent en faire part lors de séances chamaniques, où leurs visites sont particulièrement appréciées. Ceux qui étaient assez proches d'une telle nouvelle recrue pour connaître la connexion généalogique (et pas seulement le lien classificatoire) qui les unissait, peuvent alors prolonger cette chaîne jusqu'à certains esprits et en connaître également la composition exacte. Il en va de même pour le second mode de connexion généalogique, lorsque c'est un chamane qui épouse une cousine croisée « de dedans » et en a des enfants « de dedans ».

Dans les deux cas, la connaissance précise d'une telle chaîne généalogique, et particulièrement du segment de celle-ci qui lie entre eux des esprits, est rendue possible (ou du moins est grandement facilitée) par le fait que les termes de base de la terminologie permettent de l'énoncer directement, sans périphrases ambi-

7. Bien que leur origine ne soit pas précisée, ce mode de recrutement ne permet pas de voir globalement les « gens de dedans » comme une catégorie particulière de défunts. Outre que les Chimane ne voient pas les choses ainsi, cette idée serait contredite par les affirmations de quelques optimistes qui pensent que certains maîtres du poisson se contentent du personnel dont ils disposent, sans faire de victimes qui en augmenteraient les effectifs, ainsi que par le fait que tous ces esprits ne sont pas au service d'un maître. De plus, dans leur immense majorité, ils sont nés « dedans », de parents « de dedans ».

valentes. La terminologie chimane dispose en effet de termes spécifiques pour « père », « mère » et « enfant » par opposition à « oncle », « tante » et « neveu » et « nièce » parallèles<sup>8</sup>. Pour les Chimane, Marcial peut donc être « le père » (*jen'*, F) ou « un oncle » (*ataj*, FB réel ou classificatoire) d'Asencio, mais il n'en sera pas « un père » (comme ce serait le cas si un même terme désignait à la fois le vrai père et ses frères), etc. On conçoit l'importance de cette distinction terminologique pour la connaissance d'un lien proprement généalogique dans une sphère où cette connaissance ne peut être acquise que par ouï-dire, puisqu'il n'est pas donné au profane d'observer le quotidien familial des esprits (constitution des couples, accouchements, etc.) susceptible, dans le monde courant, d'établir empiriquement ces distinctions.

Le principe selon lequel ces annexes surnaturelles du réseau de parenté sont strictement régies par les règles de la parenté ordinaire est constant, mais l'ampleur qu'elles peuvent prendre est très variable d'un chamane à l'autre. Certains peuvent se concentrer sur un petit cercle d'intimes et ne faire entrer en scène par ailleurs que des visiteurs isolés, de provenance diverse, auxquels est appliquée la méthode classificatoire. Mais d'autres peuvent construire des hameaux entiers autour de leurs « compagnons » et énoncer de véritables généalogies, à l'évidence plus réduites et plus fragmentées que celles qu'ils connaissent par ailleurs, mais dans lesquelles ils parviennent à se repérer avec une constance et une virtuosité remarquables. C'est toujours le chamane qui connaît le mieux « ses gens ». Mais les connaissances de son entourage, pour être à la fois moins vastes et moins approfondies, ne sont parfois pas négligeables, y compris celles des enfants. De plus, si un chamane est très connu, certains de ses proches « de dedans » peuvent le devenir aussi. Ainsi, en des endroits fort distants, il était de notoriété publique qu'un célèbre chamane, mort il y a quelques décennies, avait eu deux fils « de dedans » et leurs prénoms étaient encore cités à l'identique dans des régions différentes. En revanche, seul un vieil homme qui avait vécu auprès de leur père affirma que celui-ci avait aussi eu deux filles. Quoiqu'elle n'ait pas été « confirmée » par ailleurs, cette information est toutefois caractéristique. On a vu que ce sont les fils du chamane qui, une fois grands (les enfants « de dedans » ne viennent pas, on ne peut les voir que chez eux), deviennent des interlocuteurs privilégiés de leur père. Ils sont alors de ceux qui viennent le plus régulièrement en visite et qui seront donc également connus de l'assistance. « Bien sûr », un chamane peut tout aussi bien avoir des filles, mais en fait elles sont manifestement

8. Cette particularité terminologique, ajoutée à l'absence totale de distinction entre parents croisés et alliés, amène à traduire les termes pour FB et MZ par « oncle » et « tante », et ceux qui désignent à la fois MB et SpF d'une part, et FZ et SpM d'autre part, par « beau-père » et « belle-mère ». Ces traductions sont conformes à l'usage que les Chimane eux-mêmes font des termes espagnols correspondants mais s'écartent de traductions plus répandues pour ce genre de terminologie, selon lesquelles F et FB (couramment désignés par un même terme) sont des « pères », tandis que les MB et SpF sont, respectivement ou indifféremment, des « oncles » et des « beaux-pères ». En revanche, la terminologie chimane ne distingue pas les vrais germains des cousins parallèles. Quel que soit leur éloignement, et il peut être grand, ceux-ci restent donc des « frères » et des « sœurs ».

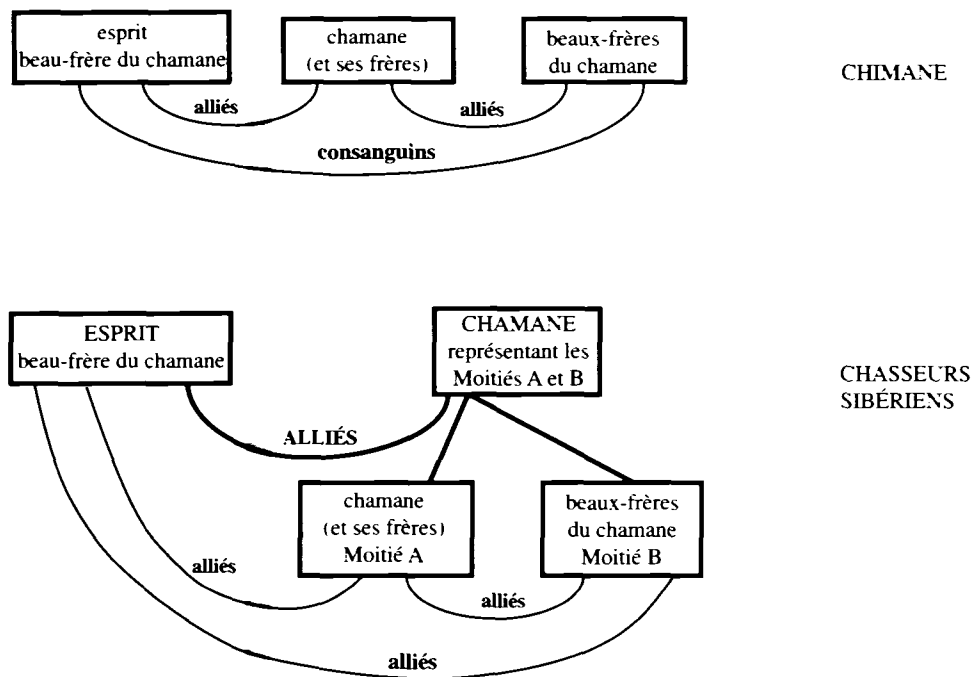
secondaires : certains chamanes n'en ont pas et, s'ils en ont, elles ne semblent jamais être des habituées des séances nocturnes. Contrairement à leurs frères et à leurs mères, elles sont plutôt des figurantes qui font partie du décor sans réellement entrer en scène.

### Une parenté littérale : des esprits consanguins et alliés

Le mariage entre le chamane et des femmes-esprits constitue un des procédés classiques permettant d'établir entre ce monde-ci et l'autre une relation de parenté placée sous le signe de l'alliance. Pourtant, ici, en dépit de ces mariages, cette parenté partielle qu'est l'alliance paraît en quelque sorte noyée par son entrelacement avec son complément, dont une conception si littérale de la parenté avec les esprits ne saurait se passer. Avec eux comme ailleurs, le beau-frère d'un beau-frère est un frère. Aussi bien le chamane et ses consanguins terrestres que leurs alliés terrestres ont donc aussi des consanguins parmi les esprits — et réciproquement, chaque esprit a autant de consanguins que d'alliés parmi les humains.

On relèvera au passage que cette situation est encore plus horizontale que celle que nous dépeint Hamayon (1990) pour les chasseurs sibériens (mais que l'on pourrait aussi trouver en Amazonie) par opposition à la verticalité des sociétés pastorales. Cette opposition se manifeste tant dans l'organisation sociale que dans les relations avec la surnature. En Sibérie, les sociétés de chasseurs sont égalitaires et mettent l'accent sur l'alliance, alors que les pasteurs sont hiérarchisés et privilégient la filiation. Dans le premier cas, grâce au mariage du chamane avec une femme-esprit, les hommes et les esprits sont des alliés contemporains et égaux ; dans le second, les esprits ancestralisés sont des ascendants supérieurs. « Horizontal »/« vertical » qualifie donc ici deux types d'opposition : synchronie/diachronie et égalitarisme/hiérarchie sociale. Dans ces deux sens, les chasseurs sibériens sont horizontaux. Cependant, à défaut de hiérarchie *sociale*, on trouve néanmoins chez eux une hiérarchie *logique* par englobement du contraire. Cette notion, introduite en anthropologie par Dumont (1978), s'applique lorsqu'un des termes d'une opposition de base englobe l'autre et le représente à un niveau supérieur, où ils s'opposent ensemble à un troisième terme (par exemple, niveau 1 : homme/femme ; niveau 2 : Homme/Animal). Dans ce troisième sens, l'alliance des chasseurs sibériens avec la surnature est cette fois de type hiérarchique. Le passage de la société des humains à celle des esprits s'accompagne en effet d'un changement de niveau : par son mariage, le chamane établit une alliance entre l'ensemble de la société et les esprits, et non entre ceux-ci et ses consanguins exclusivement, comme le voudrait la logique ordinaire. Au premier niveau, celui de la société, le chamane n'appartient qu'à l'une des moitiés, mais il les représente toutes deux conjointement à un niveau supérieur où se joue l'alliance des hommes avec la surnature. L'esprit allié d'un chamane allié est alors toujours un allié, au même titre que l'esprit allié d'un chamane consanguin. L'équation paradoxale qui découle de ce changement de niveau n'existe pas chez les Chimane et ils la jugeraient pour leur part parfaitement aberrante. Chimane et « gens de dedans » — tous « parents » — sont réellement placés sur le même plan

et se situent dans un rapport parfaitement horizontal, y compris dans ce troisième sens (figure 1 et Daillant 1993).



**Figure 1 :** Le mariage du chamane avec une femme esprit : horizontalité chimane et hiérarchie par englobement du contraire des chasseurs sibériens.

Entre la conception absolument littérale de la parenté avec les esprits et son orientation vers l'alliance, les Shipibo semblent représenter un cas de figure intermédiaire. Chez eux, les meilleurs chamanes ont des femmes-esprits dont ils connaissent la généalogie, et les fils qu'ils ont d'elles occupent également une place privilégiée parmi les auxiliaires de leur père. Comme les Chimane, les Shipibo insistent pour décrire ces esprits comme étant « comme eux », tout en manifestant qu'ils sont aussi « plus » qu'eux (plus forts, plus riches, etc.). Seulement, ici, le générique qui les désigne n'est pas « parents » mais *chaiconi*, terme qui signifie « beaux-frères » et, au sens large, « alliés » (Morin et Saladin d'Anglure, ce numéro). Cependant, tout en étant formellement intermédiaire entre les cas chimane et sibérien, celui des Shipibo pourrait découler, non (comme en Sibérie) d'un traitement singulier de l'alliance avec les esprits, mais, comme chez les Chimane, de l'application littérale d'un principe qui opère également dans la société. La différence existant entre eux trouverait alors sa source dans le système

de parenté lui-même plutôt que dans son mode d'extension au monde surnaturel. En l'occurrence, le générique shipibo se conformerait au principe, caractéristique des sociétés à tiers inclus (mais inexistant tant chez les Chimane que dans les sociétés sibériennes à moitiés), consistant à envisager les gens éloignés comme des alliés potentiels et à leur appliquer globalement des termes d'alliance.

Pour en revenir aux Chimane, leur façon d'envisager les « gens de dedans » comme constituant un pan supplémentaire du réseau de parenté, où chacun a ses consanguins et ses alliés, ajoutée à l'allure particulière que revêtent chez eux l'échange restreint et la réciprocité, a aussi pour conséquence de leur épargner un grave sujet de préoccupation : celui qui découle d'un échange matrimonial biaisé avec le monde des esprits. On pourra toujours se demander si le problème de la réciprocité est supprimé ou simplement masqué par leur système de parenté, mais le fait est qu'aux yeux des Chimane ce problème n'a pas lieu d'être. En effet, tant que les « gens de dedans » sont des parents comme les autres, il y a réciprocité. Les « gens de dedans », s'ils sont des beaux-frères du chamane — et qu'ils soient ou non de vrais frères de sa femme « de dedans » — épousent des sœurs du chamane, même si ce sont bien entendu ses sœurs classificatoires « de dedans ». De même, l'épouse du chamane — qu'elle soit terrestre ou « de dedans » — appartient toujours à la catégorie des sœurs pour ses beaux-frères terrestres, lesquels, de leur côté, épousent des sœurs terrestres du chamane, etc. Dans une société qui valoriserait l'échange de sœurs réelles ou proches, ou qui tiendrait à une réciprocité équilibrée — c'est-à-dire comptabilisée — des mariages, ce genre d'argument pourrait relever d'une casuistique fort opportune mais cousue de fil blanc. Seulement, ce n'est pas le cas des Chimane : à l'intérieur même de la société, la réciprocité matrimoniale ne s'établit pas autrement que de cette façon positive (au sens de Sahlins 1965) qui lui permet de s'équilibrer à terme sur une base classificatoire très large. Il n'y a pas de comptes à tenir pour la garantir, il suffit qu'un homme épouse une femme appelée « sœur » par tous ses beaux-frères et que ceux-ci épousent des femmes qu'il appelle lui-même « sœurs », donc que tout le monde épouse une cousine croisée — et c'est bien ce que fait le chamane, y compris « dedans ». Chez les Chimane, un mariage, ayant toujours lieu avec une personne préalablement alliée, ne crée pas de nouvelle alliance, même s'il a lieu au loin. Mais, dans ce cas, il rapproche socialement les entourages cognatiques des deux conjoints et, ce faisant, il resserre aussi bien des liens entre alliés qu'entre consanguins. Il en va de même avec les « gens de dedans ». De plus, toutes les connaissances que l'on peut avoir chez eux ne rayonnent pas autour du mariage du chamane. On se souviendra que ce n'est là qu'un des moyens dont les Chimane disposent pour intégrer ces esprits dans leur parentèle et la méthode purement classificatoire — qui permet d'établir des liens avec des esprits à partir de n'importe quelle catégorie — joue également un rôle important dans l'opération.

Paradoxalement, ce n'est donc pas en louvoyant avec complaisance dans les règles ordinaires de la bonne conduite matrimoniale (comme le feraient, par exemple, les Achuar [Descola 1986 : 320-330]) que les Chimane peuvent apaiser leur conscience, mais en les appliquant strictement qu'ils évitent même de la perturber. La seule question qui pourrait alors se poser quant aux relations avec les

esprits — réputées être sources d'inquiétudes (Erikson 1987) — ne serait plus de savoir si le détournement des règles est bien convenable mais si leur extension littérale est vraiment de mise. Car, après tout, les Chimane ont beau répéter scrupuleusement que ces « parents » sont des « gens » comme eux, ils restent tout de même, aussi, de quelque façon, « autres ». Et les Chimane qui les classent également parmi les « autres gens » ne l'oublient pas complètement.

### « Gens de dedans » — « autres gens »

L'examen de la situation des « gens de dedans » par rapport aux Chimane ne saurait donc s'en tenir au constat de leur totale indistinction. Cependant, même envisagés sous leur face « autre », ces esprits restent encore des « gens » et le réalisme avec lequel se les représentent les Chimane demeure. Mais il est orienté vers un autre registre. *Yoctyi' muntiyi'* « autres gens », ne désigne pas que ces esprits mais aussi tous les étrangers, indiens et boliviens. Soit tous ceux qui ne sont pas des *muntiyi'* — des « gens » — tout court, c'est-à-dire des Chimane (ou, le cas échéant, des Mosetene). Tel est en effet le sens usuel du terme. Car si, en principe, il admet aussi un sens large qui lui permet de couvrir toute l'humanité, celui-ci n'est pour ainsi dire jamais employé. Cependant, même en demeurant ainsi à l'arrière-plan, ce sens large existe. De sorte que si *muntiyi'* est habituellement synonyme de « Chimane », cela ne relègue pas les étrangers hors de l'humanité : ce ne sont pas des « non-gens », mais d'« autres gens » (en somme, l'usage du terme est ethnocentrique, mais d'un ethnocentrisme qui ne prétend pas se confondre avec un anthropocentrisme). Comprendre le statut et la position des « gens de dedans » en tant qu'« autres gens », exige en premier lieu de les situer au sein de cette vaste catégorie, mais celle-ci ne peut elle-même être appréhendée qu'en tant qu'elle participe du classement de l'ensemble de l'humanité.

### Les « gens de dedans » dans le tableau de l'humanité

Chez les Chimane, la classification des différentes catégories de gens qui constituent l'humanité est spatialisée et compose un tableau conceptuel où l'opposition structurante est entre intérieur et extérieur. Il ne s'agit pas, cependant, d'une banale opposition entre l'intérieur et l'extérieur de la société qui logerait tous les « autres gens » à la même enseigne dans une position périphérique uniforme. Ici, cette opposition fonde un ordre qui opère d'abord au sein même de la société, puis qui se prolonge au-delà de ses frontières pour ordonner également les différentes catégories d'« autres gens ». Alors que dans le registre parental (qui, lui, n'a pas d'extension extra-ethnique), c'était l'opposition consanguins/alliés qui ordonnait les « parents », dans ce registre-ci, où les Chimane figurent en tant que « gens », l'ordre interne qui est formalisé est cette fois celui des sexes.

L'ordre des sexes est énoncé par la locution *faj-che' son. o-can pen* qui exige deux traductions : « les hommes dessus, les femmes dessous » ou « les hommes à l'extérieur, les femmes à l'intérieur », et qui exprime ainsi à elle seule un dualisme qui peut être vertical ou horizontal, diamétral ou concentrique. Tous ces agencements sont équivalents pour les Chimane et ils sont tous également orientés en

termes d'intérieur et d'extérieur : par rapport à un centre dans la version concentrique et par rapport à un « fond » dans la version diamétrale<sup>9</sup>. Cette disposition des sexes est énoncée comme la manifestation d'un ordre naturel et, en guise d'explication, la locution qui la décrit est simplement répétée sur un ton qui la présente comme l'évidence la plus élémentaire (par exemple, quand O'pito' « sort avec sa femme » — soit, lorsque deux arcs-en-ciel apparaissent simultanément l'un dans l'autre — l'identification de leur sexe respectif ne saurait faire l'ombre d'un doute : *faj-che' son, o-ĉan pen*; et la même formule exprime aussi l'ordre diurne du rituel où hommes et femmes tournent en cercles concentriques).

La distribution des étrangers n'est, pour sa part, exprimée par aucune locution aussi claire. Comme c'est souvent le cas, les Chimane ne disposent dans leur langue d'aucun terme générique qui signifierait « Indien » ni qui regrouperait tous les « autres Indiens ». Ceux-ci forment pourtant une catégorie implicite qui s'oppose à celle des non-Indiens, en l'occurrence des Boliviens (qui eux sont désignés par plusieurs termes spécifiques globalement synonymes). Bien que leur discours singularise par ailleurs les différentes ethnies voisines (Yuracaré, Trinitarios, Tacana et Movima essentiellement), les Chimane les présentent clairement comme se trouvant dans une situation fondamentalement semblable à la leur par rapport aux Boliviens, dont la position est réellement extérieure. Par exemple, l'importance de la langue comme marqueur d'identité a déjà été signalée (on se souviendra que c'est elle qui fonde explicitement la parenté entre Chimane et Mosetene, et elle est aussi par excellence ce qui appartient à ses locuteurs : « la Nôtre », c'est notre langue, le chimane, le substantif peut rester sous-entendu). Une des formules que les Chimane emploient pour définir leurs voisins indiens est donc de ce point de vue significative : « eux aussi ont leur langue [c'est-à-dire autre que l'espagnol], mais une autre [c'est-à-dire autre que le chimane] ». La double bipartition posée par ces deux propositions accolées met en place une tripartition qui place la catégorie d'« autre Indien » aux côtés des Chimane, tout en prenant soin de préserver leur propre singularité. Dans le domaine religieux également, les Chimane s'opposent plus radicalement aux Boliviens, intolérants et ignares, les distinguant des autres ethnies indiennes auxquelles ils reconnaissent — ou attribuent — des connaissances religieuses comparables aux leurs, voire des rituels en tous points semblables à la langue près.

Ces représentations ne sauraient être rendues de façon adéquate par une schématisation concentrique qui, plaçant les Chimane au centre, exprimerait la différence entre autres Indiens et Boliviens en termes de distance croissante : face à l'extérieur bolivien, les Chimane et leurs voisins indiens se situent plutôt en position de voisinage latéral (ce que peut rendre un agencement en strates parallèles pourvues de subdivisions transversales : celles-ci seraient latéralement voisines, mais séparées, tout en se trouvant à égale distance d'un « fond » et d'un extérieur communs, voir *infra*).

9. En chimane, où le même suffixe (-ĉan) signifie à la fois « dans » et « sous », nos notions de « centre » et de « fond » n'en font également qu'une seule. Dans les deux cas, la même expression (*dyi'-ĉan-ya*) se réfère au lieu *le plus intérieur* d'un objet : centre d'un disque, fond d'un sac, etc.

En tant qu'ils sont eux-mêmes extérieurs dans leur ethnie, ce sont les hommes chimanes qui apparaissent en position de contact avec l'extérieur extra-ethnique. De fait, chez les Chimane, le contact avec les Boliviens est une tâche masculine et s'intègre à ce titre à la division sexuelle du travail : ce sont les hommes qui traitent avec eux et qui s'emploient auprès d'eux pour fournir à leur foyer les biens extérieurs dont ils souhaitent le pourvoir. C'est aussi à eux qu'il incombe d'apprendre et de parler l'espagnol (le monolinguisme d'un mari pouvant parfois être invoqué comme cause de divorce, au même titre que ses piètres qualités de chasseur ou que l'insuffisance de ses achats).

Le caractère masculin des relations avec les Boliviens souffre pourtant une exception : dans le domaine des relations matrimoniales et plus généralement sexuelles, ce sont des femmes chimanes qui transgressent à l'occasion la règle d'endogamie ethnique et non l'inverse, même si cela ne débouche pour ainsi dire jamais sur des unions vraiment durables. Il est vrai que, même en écartant les cas qui s'apparentent le plus directement au viol, nombre de relations passagères sont issues de la position de supériorité que les Boliviens se donnent sur les Chimane, que ceux-ci acceptent en leur présence, et qui rend souvent inutile le recours à la contrainte physique directe. Mais cela ne doit pas masquer que la situation asymétrique qui en résulte est en fait conforme à celle vers laquelle tendraient, de façon moins voyante, les autres parties concernées. On peut certes évoquer dans ce sens des facteurs purement sociologiques : les fonctions d'époux et d'épouse telles que les conçoivent les uns et les autres font que l'une des unions exogames possibles pourra être, au moins temporairement, satisfaisante pour les deux époux, alors que l'autre ne le serait pour aucun des deux. Par exemple, pour ce qui est du point de vue chimane : un mari bolivien apporte plus de biens matériels et, s'il chasse moins, il a d'autres façons d'accéder à de la viande ; inversement, une femme bolivienne est délicate à la tâche et ne maîtrise pas certaines techniques essentielles, comme celle de la confection de *chicha*, en contrepartie de quoi elle a des exigences matérielles absurdes, non seulement pour elle-même mais parfois pour sa famille — ce qui, aux yeux des Chimane, est un comble.

Ce type d'explication reste pourtant insuffisant pour rendre compte de l'attitude de rejet des hommes chimanes vis-à-vis de telles unions. Que ce soit dans des récits sobres ou dans des circonstances plus arrosées, où il est admis que les règles de la plaisanterie puissent l'emporter sur le souci de vérité, une constante demeure : dans les récits de séduction, qu'il s'agisse d'eux-mêmes ou d'autrui, les hommes chimanes parlent de leurs conquêtes tant qu'il s'agit de femmes chimanes, mais de leurs refus quand il s'agit de Boliviennes<sup>10</sup>. Et il est aussi remarquable que les effets pathogènes de l'exogamie, bien qu'énoncés comme une vérité générale, soient en fait bien plus soulignés quand des hommes sont concernés.

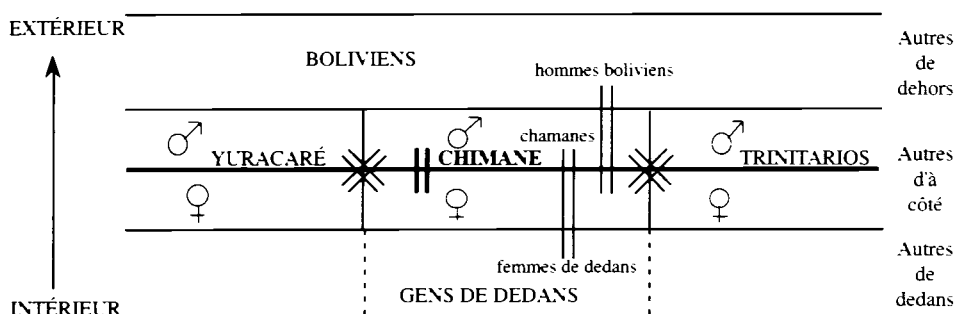
10. Un refus éloquent fut ainsi suscité par la cuisinière d'une équipe mobile de scierie, le jour où elle aurait annoncé à un Chimane, alors embauché comme guide, qu'elle s'introduirait la nuit dans sa moustiquaire. Celui-ci prit tout bonnement le parti de s'enfuir. « Il a vraiment eu peur » commentait son entourage, qui ajoutait : « C'est une femme chimane qu'il veut ». Car cet homme, veuf depuis des années, était bien connu pour ses tentatives infructueuses — qui étaient allées jusqu'à l'homicide — pour retrouver une épouse.



En matière de sexualité, la proposition faite plus haut — selon laquelle, pour être extérieurs dans leur ethnie, les hommes auraient à charge les relations avec l'extérieur extra-ethnique — semble donc non seulement contredite par l'attitude des femmes, mais proprement inversée par celle des hommes. Pourtant, cette inversion, au lieu de mettre en cause l'agencement général, le préserve. Si les hommes refusent plus catégoriquement que les femmes ce type d'exogamie, et s'ils ont plus peur de tomber malades, comment ne pas rapprocher cela du fait que c'est une relation dans ce sens qui perturberait bien plus l'ordre établi que l'inverse : *faj-che' son*, *o-čan pen* « les hommes dessus, les femmes dessous », « les hommes à l'extérieur, les femmes à l'intérieur ». Si l'extérieur extra-ethnique prolonge l'ordre interne (comme le suggèrent les contacts masculins dans les autres domaines), celui-ci doit *a fortiori* être respecté dans le domaine sexuel, auquel la devise — même à supposer qu'elle ne s'en inspire pas directement — s'applique à l'évidence aussi. En se liant avec un Bolivien extérieur, même si elle enfreint une règle et que d'aucuns peuvent trouver à y redire, une femme chimane préserve l'indissociable conjonction du « dessous » et du « dedans » ainsi que du « dessus » et du « dehors », alors qu'en se liant avec une femme de l'extérieur un homme chimane les dissocierait, créant par là une véritable contradiction dans les termes.

La règle d'endogamie ethnique prohibe tout autant les mariages avec les Indiens voisins. Ces unions sont également fort mal vues et, pour ceux qui font figurer les exogames parmi les mauvais morts, aux côtés des incestueux, l'identité du partenaire importe peu. Malgré tout, tout en demeurant rares, les mariages avec des Yuracaré ou des Trinitarios sont bien plus fréquents qu'avec des Boliviens et ils sont aussi moins systématiquement voués à une séparation prochaine. Mais surtout : ils ont lieu dans les deux sens. Cela suggère que les femmes indiennes des ethnies voisines ne seraient pas, comme les Boliviennes, marquées par cette extériorité qui rendrait l'union avec elles incompatible avec le bon agencement des sexes — ce qui, encore une fois, peut être compris par référence à leur position latérale.

Les « gens de dedans » occupent la dernière case du tableau, son côté intérieur. Et, là encore, la position latérale des autres Indiens permet de rendre compte des représentations. Car, par rapport aux Chimane, ils ne se situent pas seulement à égale distance d'un extérieur, mais aussi d'un intérieur communs. On a vu que les « gens de dedans » étaient eux aussi pourvus d'une appartenance ethnique. Or, pour les Chimane, les Indiens voisins sont aussi censés avoir les leurs, alors que les Boliviens, eux, n'en ont pas. Par ailleurs, les mariages continuent à respecter l'ordre des sexes : ce sont ici des hommes, les chamanes, qui peuvent épouser des femmes « de dedans », par rapport auxquelles ils ont cette fois la position extérieure qui sied à leur sexe (voir figure 2). De fait, si parmi les personnes qui possèdent quelques facultés mineures d'ordre chamanique leur permettant de pratiquer des soins rudimentaires il peut aussi se trouver quelques femmes — fort peu nombreuses, il est vrai — celles-ci ne peuvent accéder à la véritable fonction chamanique. Dans l'esprit des Chimane, elles ne sauraient en effet nouer avec les esprits des relations comparables (donc, dans le présent domaine, symétriques) à celles que peuvent établir les hommes.



**Figure 2 :** Le tableau de l'humanité. Articulation par les mariages de l'ordre des sexes et de la disposition des groupes (les traits parallèles, quelle que soit leur orientation, représentent les mariages).

Ce tableau, où l'orientation des mariages reflète l'articulation de l'ordre des sexes et de la disposition des groupes, apparaît donc comme globalement symétrique. En revanche, les mariages des Chimane avec les Boliviens, d'une part, et avec les « gens de dedans », d'autre part, demeurent unilatéraux. Et comme il ne suffit pas d'envisager exclusivement les relations entre « gens de dedans » et Chimane comme des relations entre individus « parents » intégrés dans un réseau de parenté unique, mais qu'il faut également les aborder comme des relations entre catégories, c'est cette asymétrie qu'il s'agit maintenant d'interpréter<sup>11</sup>.

### Genres et échanges

La question de la réciprocité se pose ainsi en des termes fort différents selon que l'on envisage les « gens de dedans » comme « parents » ou comme « autres gens ». Sous ce second label, ils apparaissent comme des donneurs et les Boliviens comme des preneurs de femmes. Il ne s'agit pourtant pas de l'intrusion d'un principe d'échange généralisé, dont la logique est parfaitement étrangère aux Chimane (et que cette configuration n'évoque du reste que superficiellement). Par ailleurs, il n'existe pas non plus d'équivalence implicite entre Boliviens et « gens de dedans » qui permettrait de retrouver, derrière les apparences, la symétrie et la réciprocité directe de l'échange restreint. Restent alors deux possibilités : soit il n'y a pas de réciprocité, soit les mariages explicites reportés dans le tableau ne représentent qu'une partie de la réalité à prendre en compte pour caractériser les

11. La présentation de ce tableau d'ensemble est apparue nécessaire, car il sert de toile de fond à la question laissée pendante et présente quelques principes organisateurs qui relèvent des données de base du problème. Dans le cadre de cet article, cette présentation ne pouvait toutefois que rester sommaire, mais elle a été plus amplement argumentée ailleurs (Daillant 1994 : 124-136 ; 565-575 ; 601-608 ; 639-640 ; 704-731). Par ailleurs, puisque ce tableau a été présenté ici de façon analytique, il convient encore de signaler que, s'il demeure largement conceptuel, il existe aussi, non une superposition, mais un jeu de correspondances avec la réalité spatiale telle que la perçoivent les Chimane, ce qui fait également de cette classification spatialisée un modèle de géographie humaine.

modalités de l'échange. Si la première vaut pour les Boliviens, c'est en revanche la seconde qui s'appliquerait aux « gens de dedans ».

Des « gens de dedans », les Chimane obtiennent à la fois des épouses et, de fait, du gibier. Ce cumul, somme toute classique lorsqu'on se situe sur le plan des relations avec les esprits mais qui, sur le plan sociologique, peut passer pour être « en contradiction totale avec la norme amazonienne » (Erikson 1987 : 113) — en ce qu'il semble télescoper les rôles du beau-père et du gendre — ne le serait pourtant pas nécessairement dans le cas présent.

Dès lors qu'on considère les Chimane et les « gens de dedans » comme des catégories disjointes, il n'y a pas d'échange matrimonial « réel » entre eux. En revanche, ils échangent du gibier contre de la *chicha*. Les quantités échangées restent bien entendu très déséquilibrées, ce qui paraît inhérent à ce type d'échange (dont le caractère symbolique n'est pas en soi assimilable à une feinte), aussi est-ce plutôt le maintien d'une certaine notion de proportion que l'on peut retenir : c'est bon signe si, lors d'une séance nocturne, les esprits invités boivent beaucoup et mauvais signe s'ils boivent peu. Un invité qui partage sa coupe, et que l'on pourrait donc croire convivial, provoque en fait des réactions dépitées dans l'assistance. Inversement, celui qui réclame, fût-ce sur un ton péremptoire, qu'on lui reserve à boire n'exprime pas son mécontentement d'avoir été insuffisamment servi, mais au contraire sa bonne volonté en manifestant qu'il veut boire beaucoup — et l'enthousiasme du public augmente avec le nombre de ses demandes.

Par ailleurs, au quotidien, fournir du gibier ne relève pas, chez les Chimane, des attributions caractéristiques des gendres mais des maris<sup>12</sup>, et offrir de la *chicha* est un aspect essentiel de la fonction d'épouse. Prises ensemble, ces deux prestations représentent le paradigme des prestations conjugales<sup>13</sup>. D'autre part, le mariage du chamane n'est pas perçu comme faisant de lui un gendre. Si les relations avec les esprits peuvent sembler paradoxales, la contradiction n'est pas ici dans le fait que les humains, en position de gendres, parviendraient à obtenir de leur beau-père spirituel à la fois des femmes et du gibier, mais dans le fait

12. On a vu à propos du refus de mariage avec des Boliviennes que les Chimane jugent invraisemblable d'avoir à approvisionner leur belle-famille. Un jeune marié, s'il est uxori-local et trop éloigné de ses propres essarts (mais ces deux conditions sont loin d'être toujours remplies), travaillera dans ceux de son beau-père jusqu'à ce que ceux qu'il ouvre à son nouveau domicile deviennent productifs (ou jusqu'à ce qu'il ramène sa femme chez lui). En revanche, il ne doit jamais son gibier. Et la « paresse » d'une jeune épouse qui chargerait sa mère de cuisiner ce qu'il lui rapporte est une cause de divorce indiscutable.

13. Ces prestations réciproques constituent elles aussi un échange que j'appellerai « conjugal » en tant qu'il établit une réciprocité entre les conjoints et est partie intégrante de leurs relations conjugales. Cet échange se joue donc entièrement au sein d'un couple. Il s'oppose à l'échange qui figure ici comme « matrimonial », par référence au mariage en tant qu'institution marquant une alliance et dépassant le cadre des relations internes au couple. À ce niveau sociologiquement supérieur, un mariage (ou un couple) ne représente qu'un volet de l'échange dont la réciprocité est assurée par un autre mariage. De ce fait, un échange matrimonial « vaut » (et au demeurant, englobe) deux échanges conjugaux orientés en sens inverse (puisqu'il suppose deux mariages — donc deux couples — symétriques).

qu'une des parties fournit des épouses et de la viande, et l'autre des maris et de la *chicha*. Pourtant, au lieu d'y voir une simple inversion des prestations conjugales ordinaires en opposant globalement les deux termes respectivement associés à chaque partie — (femmes + gibier)/(maris + *chicha*) —, il conviendrait plutôt de les dissocier. Considérant que les deux volets d'un échange matrimonial pleinement réalisé comportent chacun une face proprement matrimoniale et une face conjugale (soit le mariage lui-même d'une part et les prestations conjugales qui l'accompagnent d'autre part), une telle dissociation permettrait d'aborder les données sous un autre angle. On pourrait alors avoir affaire à un échange, implicite mais en règle, dont chacun des deux volets ne serait que métonymiquement suggéré par l'actualisation d'une seule de ses deux faces : matrimoniale dans un sens (par le mariage du chamane), conjugale dans l'autre (par l'échange de gibier et de *chicha*). Soit [(femmes/maris) + (gibier/*chicha*)] représentant [(Volet 1 : actualisation de la face matrimoniale) + (Volet 2 : actualisation de la face conjugale)] (voir figure 3).

## CHIMANE

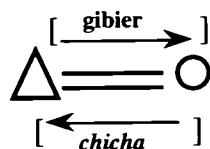
## GENS DE DEDANS

Échange complet :

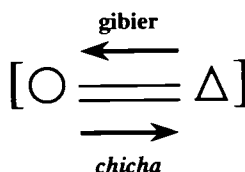
1 échange matrimonial  
(= 2 mariages symétriques)

et

2 échanges conjugaux  
orientés en sens inverse



Volet 1 de l'échange  
Face matrimoniale réalisée  
(par le mariage du chamane)



Volet 2 de l'échange  
Face conjugale réalisée  
(par l'échange gibier-*chicha*)

**Figure 3 :** L'échange métonymique avec les esprits : chaque face réalisée représente métonymiquement un des volets de l'échange (en gras, les faces réalisées ; entre crochets, les faces non réalisées).

Envisagée de cette façon, cette combinaison représenterait de surcroît l'approximation la plus précise que l'on puisse obtenir de l'échange sans contrevenir aux règles de l'agencement général par l'établissement d'un véritable mariage en sens inverse, entre une femme extérieure et un homme intérieur — mariage irréalisable qui se trouve ainsi représenté par les prestations conjugales lui correspondant. L'approximation est au demeurant d'autant plus serrée que, même si on en a momentanément fait abstraction, le mariage du chamane s'inscrit simultanément dans un réseau d'ensemble régi par une réciprocité positive où ses beaux-frères « de dedans » épousent bien des femmes qui sont ses sœurs.

Les « gens de dedans » ne sont pas des esprits animaux ni des représentants emblématiques des espèces qui pourraient être assimilés au gibier lui-même. Contrairement à ce qui se passe par exemple chez les Achuar (Descola 1986 : 320-330).

cette femme qui est (très explicitement ici) l'épouse du chamane n'est pas destinée à être tuée et consommée — pas plus du reste que ses semblables. Ce mariage n'est pas une ruse de guerre et d'alliance dont la seule réciprocité possible devrait à son tour être létale. Du coup, les Chimane n'ont pas besoin de la feindre pour parvenir à y échapper.

La seule réciprocité qu'ils perçoivent effectivement comme telle dans leurs relations avec les esprits est celle de l'échange de gibier et de *chicha* — soit leur interaction de type conjugal, la question de la réciprocité matrimoniale semblant, comme de coutume, étrangère à leur champ de réflexion. Pourtant, sans la viser ouvertement, les règles de la parenté ordinaire l'établissent solidement quoique implicitement. Il semble donc d'autant moins absurde d'envisager qu'avec les esprits également, une réciprocité puisse être réalisée sans être explicitée, ni même clairement perçue. C'est ce que suggère l'hypothèse proposée plus haut selon laquelle l'aspect matrimonial et l'aspect conjugal des relations, au lieu de se contredire, se répondraient pour établir une réciprocité à un niveau plus abstrait auquel les Chimane ne se réfèrent pas. À ce niveau plus englobant, elle serait ainsi symboliquement mise en place sans être dite, au lieu d'être (comme chez les Achuar où elle serait mortelle) prétendue mais évitée.

Du côté des Boliviens, avec lesquels la question de la réciprocité semblait se poser en termes similaires, la situation est fort différente. Ils prennent des femmes, et les biens qu'ils fournissent sont de ceux qu'il incombe aux hommes de procurer — ce qui à première vue serait plus logique et respecterait mieux la répartition ordinaire des tâches que les échanges pratiqués avec « ceux de dedans ». Pourtant, la plus grande cohérence apparente des relations avec les Boliviens s'accompagne au fond d'une absence de réciprocité globale. Par leur redondance, le matrimonial et le conjugal sont orientés dans le même sens — qui reste donc unique, puisqu'ils ne peuvent dès lors que signifier les deux faces d'une même relation, plus complètement réalisée mais définitivement asymétrique.

Pour clore sur les « gens de dedans », que l'on aborde la question en les envisageant comme « parents » ou comme « autres gens », les résultats restent donc finalement comparables et, pour les Chimane, leurs deux faces n'ont pas d'existence autonome et sont toujours données ensemble. Elles ont été dissociées pour les besoins de l'analyse mais, dans des langages et des registres différents, il apparaît que les deux plans concourent à mettre en place un tableau singulièrement équilibré, et de surcroît remarquablement pacifique et serein au regard des luttes que certains chamanes amazoniens doivent livrer avec les esprits, ou des ruses et feintes qu'ils doivent déployer à leur égard pour en obtenir du gibier au moindre coût c'est-à-dire, bien souvent, au moindre coût humain (voir Reichel-Dolmatoff 1968, pour ne citer que l'exemple le plus fameux).

Ce que cet équilibre doit aux singularités du système de parenté et à son extension littérale a déjà été souligné. Mais celles-ci ne pourraient sans doute agir pleinement dans ce sens si elles ne coexistaient avec une conception du monde « de dedans » posant une réelle discontinuité ontologique entre le gibier et les esprits qui le donnent. Les esprits possèdent, gèrent et fournissent des animaux, mais ils n'en sont pas des incarnations ou des représentants spirituels et ils ne

participent pas de l'essence, ou de la substance, de leur cheptel. Grâce à cela, ce n'est pas non plus leur être mais également leur avoir que les Chimane doivent en échange. Certes, quelques-uns d'entre eux sont tués et captés par les maîtres, mais c'est alors en réponse à une infraction, fût-elle involontaire, et non en échange de gibier concédé<sup>14</sup>. Celui-ci exige bien une contrepartie, mais les Chimane la paient, si l'on peut dire, de leur poche et non de leur personne. Si l'échange de gibier et de *chicha* est une métaphore des prestations conjugales, il est, en même temps, l'échange d'un produit appartenant aux esprits contre un produit appartenant pleinement aux humains, producteurs non seulement du produit fini mais aussi de sa matière première. Et cette notion de donner aux esprits ce qui vous appartient véritablement en propre est perçue comme telle par les intéressés. En témoigne cette variante locale, formulée par un Chimane selon qui — en plus de *chicha* bien entendu — on pouvait aussi donner des œufs aux esprits. À la question « des œufs de quoi ? », la réponse fut claire et pour une fois argumentée. On pouvait leur donner des œufs de poule ou de cane de la basse-cour familiale, mais en aucun cas des œufs d'oiseaux sylvestres ou de tortues : « puisqu'ils sont déjà à eux, on ne peut pas les leur donner ».

La question de la réciprocité mène à celle de l'alliance avec les esprits. Déjà examinée dans la partie consacrée à la face parentale des « gens de dedans », on avait alors vu qu'elle n'était sur ce plan ni exclusive ni englobante et que rien ne permettait de considérer globalement ces esprits comme des alliés. Cependant, dans la dernière partie — où on a vu que l'on pouvait lire dans les relations entre Chimane et « gens de dedans » une métonymie d'échange matrimonial construite sur un mariage « réel » et une métaphore de relation conjugale — l'alliance sera apparue plus présente. Toutefois, ce que l'analyse cherchait alors à montrer était que le mariage unilatéral avec des femmes « de dedans » et la nature des biens échangés s'intégraient à une configuration qui n'était ni aussi paradoxale ni aussi asymétrique que les données pouvaient le suggérer à première vue — autrement dit, que la composante « alliance » des relations était équilibrée. Or, la question n'est pas ici de savoir s'il y a ou non des relations d'alliance avec les esprits — à l'évidence, il y en a — mais de ne pas négliger la persévérance avec laquelle les Chimane s'emploient, non à masquer cette alliance, mais à lui adjoindre systématiquement son complément consanguin, ce qui permet à la fois de la maintenir et de la dissoudre. D'une part, le « vrai » mariage du chamane avec une femme-esprit

14. Le manquement le plus stupide aux règles du bon comportement cynégétique ou halieutique consiste à laisser se perdre du gibier ou du poisson tué (à cet égard, les visites de quelques mauvais chasseurs, pique-assiette notoires, peuvent parfois être fort bienvenues, permettant de se débarrasser à bon compte des morceaux les plus racornis). Mais d'autres erreurs peuvent être commises en toute innocence. Par exemple, avoir tiré sur un jaguar qui était en réalité l'avatar d'un maître expose à de graves représailles. Notons que les capacités de métamorphose des esprits, si elles rendent parfois difficile à discerner la frontière les séparant d'un animal ordinaire, loin de remettre en cause le principe de leur différence de nature, confirment à la fois son existence et l'importance de la distinction être/avoir dans l'économie générale du système. Lorsqu'un chasseur s'en prend non à du gibier, proie légitime, mais à un esprit — ce à quoi aucun trésor de diplomatie chamanique ne saurait jamais l'autoriser — c'est également dans son être qu'il est menacé.

est pris dans un réseau où l'alliance et la consanguinité sont représentées à parts égales. D'autre part, lorsque sur l'autre volet on passe du niveau abstrait de la métaphore conjugale (qui ne représente donc déjà que l'élément d'affinité minimale) à celui plus concret des relations entre les acteurs, le rôle du « mari métaphorique » est incarné de façon privilégiée par un fils du chamane, sa constance de pourvoyeur étant à la mesure de son assiduité de visiteur. Et — hors du grand rituel où la préparation de la *chicha*, puis son service, ont un caractère plus collectif — la femme qui l'abreuvera plus que toute autre est pour lui une presque mère : l'épouse terrestre de son père. Une femme qu'il appelle bien « tante » (*tsédyé'* — MZ, FW, etc. — construit sur *tse'* « mère » ; voir note 8) et non « femme de mon père », puisque les Chimane ne pratiquent pas la tekonymie que d'aucuns utilisent pour affiner les relations avec les esprits lorsqu'il s'en trouve de consanguines (Viveiros de Castro 1992 : 217).

La cosmologie chimane s'écarte ainsi à certains égards du canon régional et ses singularités portent parfois sur des aspects non négligeables. Toutefois, à un niveau plus général, il demeure qu'elle se présente comme une sociologie avant d'être une métaphysique et, en cela tout du moins, elle ne déroge donc nullement à sa condition amazonienne.

## Références

- DAILLANT I., 1993, « Shamans, Chimane and « Inside-People » — Or How To Turn Spirits into Relatives (An Example from the Bolivian Amazon) » : 165-169, in M. Hoppál et P. Páriscy (dir.), *Shamanism and Performing Arts*. (Papers and Abstracts for the 2nd Conference of the ISSR). Budapest, Ethnographic Institute.
- , 1994, *Sens dessus dessous. Organisation sociale et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne*. Thèse de doctorat en ethnologie de l'Université Paris X-Nanterre.
- DESCOLA P., 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- DUMONT L., 1975, « Le vocabulaire de parenté dravidien comme expression du mariage » : 85-100, in L. Dumont (dir.), *Dravidien et Kariera, l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*. Paris et La Haye (1<sup>re</sup> édit. 1953, *Man*, 54).
- , 1978, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard et Tel (1<sup>re</sup> édit. 1966).
- ERIKSON Ph., 1987, « De l'appropriation à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Techniques et Cultures*, 7 : 105-140.
- HAMAYON R., 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Paris, Société d'ethnologie.
- REICHEL-DOLMATOFF G., 1968, *Desana. Le symbolisme universel des Indiens tukano du Vaupès*. Paris, Gallimard.
- SAHLINS M., 1965, « On the Sociology of Primitive Exchange » : 139-236, in M. Banton (dir.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Londres, Tavistock (ASA Monographs 1).
- VIVEIROS DE CASTRO E., 1992, *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago, The University of Chicago Press.

## RÉSUMÉ/ABSTRACT

*Ils sont comme nous, mais... Relations de parenté et de genre entre Chimane et « gens de dedans »*

Parmi les êtres surnaturels qui peuplent l'univers des Chimane d'Amazonie bolivienne, les « gens de dedans » occupent une place essentielle. Leur connaissance est assurée par les chamanes qui trouvent chez eux des auxiliaires et des épouses dont ils ont des enfants. Ces esprits cumulent le statut de « parents » et d'« autres gens », deux catégories habituellement exclusives avec lesquelles les relations se jouent sur deux plans différents : celui de la parenté et celui des relations interethniques, lequel s'articule à l'ordre des sexes. Pour être pleinement saisies, les relations avec les « gens de dedans » doivent donc être envisagées sur ces deux plans, qui s'avèrent cependant congruents et concourent à mettre en place un tableau singulièrement équilibré.

Mots clés : Daillant, chamanisme, parenté, alliances, relations hommes-femmes, Amazonie, Bolivie

*They Are Just Like Us, But... Kinship and Gender Relations between Chimane and « Inside People »*

Amongst the supernatural beings that inhabit the world of the Chimane in the Bolivian Amazonia, the so-called « inside people » occupy a central place. Links with them are established through the shamans who seek and find among them spirit helpers as well as spouses with whom they have children. These spirits are endowed with the dual status of « relatives » and « other people », two categories that are normally mutually exclusive and with which relations occur on two different planes : that of kinship and that of inter-ethnic relations, itself geared to the pattern ordering the sexes. To be fully understood, relations with « inside people » must therefore be considered on both these planes which reveal themselves to be congruent, their conjunction forming a remarkably balanced picture.

Key words : Daillant, shamanism, kinship, alliances, men-women relations, Amazonia, Bolivia

Isabelle Daillant  
Institut français d'études andines (IFEA)  
C.P. 9214, La Paz  
Bolivie

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative  
Université de Paris X-Nanterre  
200 Av. de la République  
92001 Nanterre Cedex  
France