

Les Kaingang dans le contexte des études gé et bororo

Robert R. Crépeau

Volume 21, numéro 2-3, 1997

Comparaisons régionales

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015484ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015484ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Crépeau, R. R. (1997). Les Kaingang dans le contexte des études gé et bororo. *Anthropologie et Sociétés*, 21(2-3), 45–66. <https://doi.org/10.7202/015484ar>

Résumé de l'article

RÉSUMÉ

Les Kaingang dans le contexte des études gé et bororo

Les études portant sur les Gé et les Bororo du Brésil sont exemplaires de la rencontre de plusieurs approches se déployant sur une scène régionale et nationale et prenant appui sur : 1- une identité linguistique : l'appartenance au tronc linguistique macro-gé et 2- une organisation sociale dualiste d'une grande complexité. La nature de l'organisation dualiste est au centre des travaux des Gé-ologues depuis les années 1930. Plusieurs approches concurrentes ont tenté de comprendre les interrelations complexes existant entre l'idéologie dualiste telle que conçue par les sociétés elles-mêmes et l'hétérogénéité de leurs pratiques concrètes qui ne se limitent que rarement à un schéma duel. À partir du cas des Kaingang du sud du Brésil, ce texte insiste sur une approche contextuelle qui tient compte du dualisme gé et du fait que les Kaingang se conçoivent à la fois et sans contradiction comme monade, dyade et polyade.

Mots clés : Crépeau, dualisme, mythologie, système symbolique, identité, parenté, espace social, Autochtones, Gé, Kaingang, Brésil

LES KAINGANG DANS LE CONTEXTE DES ÉTUDES GÉ ET BORORO

Robert R. Crépeau



All regionalization is ideological in that sense of the term which takes effect rather than falsity as its criterion.

Fardon 1990 : 27

La mythologie précède, prépare souvent, en tout cas remplace l'idéologie et rend les mêmes services.

Dumézil 1986 : 229

Dans un ouvrage collectif récent, Richard Fardon a souligné l'importance de ce qu'il nomme les « représentations régionales » en ethnographie : « [...] the regional tradition influences the entry of the "working" ethnographer into a "field" imaginatively charted by others » (1990 : 24-25) « [...] a relational view of locality and theoretical focus would suggest that ethnographies are also reworked versions, inversions, and revisions of previous accounts » (*ibid.* : 22).

La comparaison régionale apparaît ainsi comme un thème important dans le contexte du débat soulevé par le courant dit interprétatif en ethnologie contemporaine. Rien de bien nouveau ou d'original sous le soleil quoique, dans le contexte, il soit essentiel de le rappeler à certains théoriciens de la rencontre avec l'« Autre » ou « the Others » qui négligent cet ancrage ethnologique essentiel que constitue la littérature ethnographique régionale : « The regional specialist is aware (I think has always been aware) that research has not consisted of an encounter between a fieldworker and "the Other", but the nuanced continuation and modification of a relation between an approach delineating a region and the people who live within it » (Fardon 1990 : 25).

Dans un contexte régional, certains thèmes de recherche marquent les travaux des chercheurs et orientent les descriptions et analyses, au détriment parfois d'une approche plus éclectique.

Les études portant sur les Gé et les Bororo sont exemplaires de la rencontre de plusieurs approches se déployant sur une scène régionale et nationale (le Brésil) et prenant appui sur : 1- une identité linguistique : l'appartenance au tronc linguistique macro-gé (Davis 1985) et 2- une organisation sociale dualiste¹ d'une grande complexité (Carneiro da Cunha 1993, Maybury-Lewis 1979).

1. « On entend par organisation dualiste une division de la société en deux groupes, non exclusive d'autres divisions en groupes plus nombreux, mais dont le rôle se situe à d'autres niveaux de la vie sociale » (Lévi-Strauss 1984 : 262).

Les Gé et les Bororo du Brésil

Les groupes Gé et Bororo sont situés entre le fleuve Amazone au nord et l'État du Rio Grande do Sul à l'extrême sud du Brésil. On divise géographique-ment les Gé en trois catégories : 1- les Gé méridionaux qui incluent les Kaingang et les Xokleng ; 2- les Gé centraux avec les Xerente et les Xavante ; 3- les Gé septentrionaux auxquels on associe les Timbira orientaux et occidentaux, les Kayapó et les Suyá (figure 1).

Figure 1
Les groupes Gé et Bororo : classement géographique
(d'après Carneiro da Cunha 1993 et Maybury-Lewis 1989)

Gé septentrionaux		
	Timbira orientaux	Apaniekra-Canela Ramkokamekra-Canela Krikati Krahó Pukobye-Gavião Parakáteye-Gavião Kreyé
	Timbira occidentaux	Apinayé
	Kayapó	Gorotire Xikrin Mekranoti
	Suyá	
Gé centraux		
		Xerente Xavante Xakriabá
Bororo		
Gé méridionaux		
		Kaingang Xokleng

Les Gé devinrent connus dans les années 1940 grâce aux travaux pionniers de l'ethnologue brésilien d'origine allemande Curt Nimuendajú (1913, 1939, 1942, 1946) dont les trois dernières monographies ont été traduites de l'allemand à l'anglais par l'ethnologue américain Robert H. Lowie. On peut cependant affirmer sans exagération que, par la suite, c'est Claude Lévi-Strauss (1936, 1944, 1949, 1952, 1955, 1956, 1960, 1964) qui propulsa les Bororo et les Gé à l'avant-scène de la réflexion anthropologique. Il faut dire que la célèbre « anomalie » apinayé, finalement résolue par l'anthropologue brésilien Roberto Da Matta (1973, 1979), avait contribué à cette célébrité pendant nombre d'années. Rappelons que Nimuendajú (1939 : 29 et suivantes) avait attribué aux Apinayé une descendance parallèle assortie d'un système à quatre classes matrimoniales, nommées *kiyé*, régissant les mariages. Dès l'année suivante, Lowie (1940 : 428) concluait que : « The four marriage-regulating *kiyé* of the Apinayé do not conform to any type of organization hitherto described ».

Plusieurs chercheurs s'attaquèrent à la résolution de ce pseudo-problème (Henry 1940, Kroeber 1952, Murdock 1949, Lévi-Strauss 1949 et 1952, Maybury-Lewis 1960, Fox 1967, Zuidema 1969, Lounsbury et Scheffler 1971). Dans *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss (1949 : 58) écrivait : « À l'inverse de Lowie [1940], nous croyons que ce système n'est pas exceptionnel : il représente seulement une application particulière d'une formule générale dont les exemples typiques se retrouvent plus fréquemment qu'il ne semble ».

Finalement, il revient à Roberto Da Matta (1973, 1979) d'avoir démontré, données de terrain à l'appui, que Nimuendajú avait été victime de la complexité de l'organisation sociale apinayé en dédoublant l'un des deux systèmes de moitiés apinayé et en confondant avec une double descendance la distinction établie par ses informateurs entre parents réels et parents adoptifs dans la détermination de l'appartenance aux moitiés Ipognotxoïne et Krenotxoïne.

Il est intéressant de souligner que les tentatives d'interprétation de la soi-disant anomalie apinayé confirment les propos de Fardon, cités ci-dessus, concernant l'influence du contexte régional. En effet, Da Matta (1979 : 85) souligne que l'analyse des diverses interprétations révèle deux constantes fort révélatrices : 1– « [...] there is a successive abandonment of the primary sources as the interpretations of the Apinayé system follow one another » et 2– « [...] the interpretations are based on paradigms derived from other ethnographic sources and are applied to the Apinayé so as to accomodate Nimuendajú's data ».

La solution proposée par Da Matta repose sur une juxtaposition de la terminologie et de l'idéologie apinayé, cette dernière étant utilisée « as the basis for the analysis of the terminology » (*ibid.* : 86). Da Matta place le système de relations apinayé au cœur de son analyse en refusant de le qualifier des termes consacrés — mais problématiques en contexte gé — de « parenté » ou « système de parenté » : « To each set of terms (or terminological subsystem) corresponds an ideology relevant to *some domain of reality, as it is defined and carved out by the Apinayé* » (*ibid.*, je souligne). Ces deux idéologies correspondent à deux axes complémentaires qui, selon Da Matta, constituent deux perspectives possibles concernant la réalité sociale : 1– celui des relations physiologiques et 2– celui de la nomination. Au premier axe correspond l'expression de la hiérarchie, de la différence et de l'asymétrie alors qu'à la nomination sont attachées les relations de symétrie, d'égalité et d'identité. Malgré cette distinction importante, Da Matta affirme que le dualisme apinayé n'engendre pas opposition et asymétrie :

[...] Apinayé dualism is absolute, and instead of making certain categories, actions, groups, or individuals inferior, it produces a balanced, symmetric classification through which to construct the world. [...] What interests the Apinayé is the harmony revealed by the relations between things. They do not consider any group, person or category to have some sort of preeminence because it emerged first. Consequently, their world is not one in which distinctions imply privileges nor one in which people can exploit one another. [...] In Apinayé society, to divide is basically to produce an order wherein the dualism implies absolute equality and symmetry among its terms.

Da Matta prend position ici dans un débat où s'opposent deux conceptions du dualisme gé que je décrirai ci-dessous. La première conception appartient à Claude Lévi-Strauss (1952, 1956, 1960) et Terence Turner (1979, 1984) qui soutiennent que le dualisme gé et bororo est essentiellement asymétrique et qu'il constitue une idéologie qui cache quelque chose. Pour Lévi-Strauss, le dualisme voile le fonctionnement triadique et asymétrique des institutions sociales dans la pratique. Turner, pour sa part, pense que le dualisme gé et bororo masque le contrôle économique et politique qu'exercent les hommes sur leurs filles et leurs futurs époux. La seconde position est représentée par David Maybury-Lewis qui fonda dans les années soixante, en collaboration avec Roberto Cardoso de Oliveira, alors en poste au Museu Nacional de Rio de Janeiro, le Harvard Central Brazil Project ayant comme objectif l'étude comparative des organisations sociales gé et bororo. Maybury-Lewis (1979, 1989) soutient — à l'instar des propos de Da Matta au sujet des Apinayé cités ci-dessus — que, ni symétriques, ni asymétriques, les sociétés gé et bororo constituent des sociétés dialectiques adhérant à une idéologie et une pratique sociales caractérisées par des oppositions constitutives dont elles tentent constamment de réaliser la synthèse.

La contribution de Claude Lévi-Strauss aux études gé

À la suite de la publication des *Structures élémentaires de la parenté* en 1949, Claude Lévi-Strauss a publié deux importants articles concernant l'organisation sociale des Gé et des Bororo. Dans un premier article paru en 1952, *Les structures sociales dans le Brésil central et oriental*, Lévi-Strauss reprend l'argumentation développée en 1949 en s'appuyant sur de nouvelles données relatives aux Xerenté et aux Bororo. Il y affirme que les interprétations des structures sociales mettant au premier plan le dualisme constituent « une transfiguration de la réalité » (Lévi-Strauss 1952 : 134) qui colle trop aux descriptions et aux théories indigènes. La réalité, selon Lévi-Strauss (*ibid.*), « est d'une nature toute différente », car « l'organisation dualiste des populations du Brésil central et oriental n'est pas seulement adventice, elle est souvent illusoire ». Lévi-Strauss poursuit en affirmant que, par conséquent, il faut concevoir les structures sociales comme des : « [...] objets indépendants de la conscience qu'en prennent les hommes (dont elles règlent pourtant l'existence), et comme pouvant être aussi différentes de l'image qu'ils s'en forment que la réalité physique diffère de la représentation sensible que nous en avons, et des hypothèses que nous formulons à son sujet » (*ibid.*).

Lévi-Strauss s'applique ensuite à démontrer que le dualisme gé et bororo constitue en réalité un système tripartite. Ainsi, la société bororo se réduirait à trois groupes endogames (*ibid.* : 142) alors que chez les Xerente, il y aurait toujours trois partenaires et non deux en ce qui concerne les services réciproques (*ibid.* : 138). De ces analyses, Lévi-Strauss conclut que les « représentations sociologiques des indigènes » constitueraient : « un effort désespéré pour placer au premier plan un type de structure : moitiés ou classes exogamiques, dont le rôle réel est très secondaire, quand même il n'est pas complètement illusoire. Derrière le dualisme et la symétrie apparente de la structure sociale, on devine une organisation tripartite et asymétrique plus fondamentale » (*ibid.* : 145).

Lévi-Strauss conclut en demandant pourquoi des sociétés « à fort coefficient d'endogamie ont [...] un besoin si pressant de se mystifier elles-mêmes et de se concevoir comme régies par des institutions exogamiques d'une forme classique mais dont elles n'ont aucune connaissance directe » (*ibid.*). C'est à cette question qu'il tentera de répondre quatre ans plus tard dans un article intitulé : *Les organisations dualistes existent-elles ?* (Lévi-Strauss 1956).

Cet article de Lévi-Strauss comporte une nouveauté par rapport à celui de 1952 : la distinction entre deux formes de dualisme, diamétral et concentrique. Le premier consiste à concevoir « une dichotomie symétrique et équilibrée entre des groupes sociaux, des aspects du monde physique et des attributs moraux ou physiques », alors que le second conçoit les deux termes de l'opposition comme « nécessairement inégaux, sous le rapport du prestige social ou religieux, ou de tous les deux à la fois » (*ibid.* : 154). Lévi-Strauss s'empresse cependant d'ajouter que « les éléments d'une structure diamétrale peuvent être aussi inégaux » (*ibid.*) : ce qui, en fait, constituerait le cas le plus fréquent, mais l'inégalité n'est pas constante et la réciprocité l'emporte sur l'inégalité des termes. L'originalité de l'article de Lévi-Strauss consiste à souligner la coexistence de ces deux formes de dualisme (diamétral et concentrique) au sein d'une même société, en l'occurrence les Bororo qui « pensent simultanément leur structure sociale en perspective diamétrale et en perspective concentrique » (*ibid.* : 161).

Le dualisme concentrique se caractérise par son caractère triadique : par exemple, le centre et sa périphérie sont englobés par un troisième terme : la forêt qui les ceinture. On est donc face à des formes binaires et à leur médiation par un troisième terme constituant des formes ternaires (*ibid.* : 163). Le dualisme est donc une forme limite du triadisme, le dualisme concentrique étant un médiateur entre le dualisme diamétral et le triadisme (*ibid.* : 167). La triade est asymétrique alors que la dyade est symétrique. Le passage de l'un à l'autre s'effectue grâce au dualisme concentrique qui est dyadique (centre-périphérie) et asymétrique puisqu'il ne se suffit pas à lui-même et doit faire appel à un troisième terme « qui circonscrit l'ensemble binaire, mais aussi le prolonge » (*ibid.* : 168) en constituant un rapport proportionnel et donc analogique : A : B :: B : C. Selon Lévi-Strauss :

[...] les antithèses qui servent à exprimer le dualisme relèvent deux catégories différentes : les unes vraiment, les autres faussement symétriques : ces dernières ne sont pas autre chose que des triades, déguisées en dyades grâce au subterfuge logique qui consiste à traiter comme deux termes homologues un ensemble formé réellement d'un pôle et d'un axe, qui ne sont pas des objets de même nature.

Lévi-Strauss 1956 : 170

Par exemple, des objets tels que état et procès, stabilité et changement, identité et transformation (voir Lloyd 1966 qui signale le même phénomène chez les Grecs de l'Antiquité). Ici, les termes « faussement », « déguisés » et « subterfuge logique » sont en continuité avec l'article de 1952 qui supposait que le dualisme masque le fait que les structures sociales gé sont en réalité des systèmes ternaires.

En conclusion, Lévi-Strauss (1956 : 179) souligne que l'asymétrie des moitiés ne met pas en cause la théorie de la réciprocité formulée par Marcel Mauss.

théorie qu'il oppose avec nuances à celle de l'école de Rivers qui concevait le dualisme et l'asymétrie des organisations dualistes comme « autant de produits historiques de l'union entre deux populations différentes par la race, par la culture ou simplement par la puissance » (*ibid.*). L'article de Lévi-Strauss a en effet comme but explicite de situer les organisations dualistes dans le champ de la théorie de la réciprocité pour laquelle l'inégalité des moitiés en était venue à constituer une « irrégularité du système » ou une anomalie au sens kuhnien (Kuhn 1972 : 72).

La notion de réciprocité constitue une interprétation de type « psycho-sociologique » (Lévi-Strauss 1956 : 179) qui fait largement appel à la notion de représentation. En adoptant cette théorie maussienne, Lévi-Strauss s'attaque à l'interprétation des anomalies des organisations dualistes : l'inégalité des moitiés, l'absence de réciprocité véritable entre les moitiés, etc. Sa solution consiste à montrer que ces organisations constituent des systèmes clos qui sont ternaires et non binaires (par exemple le mariage bororo à 3 groupes : inférieur, intermédiaire et supérieur) et auxquels s'applique l'échange généralisé. J'y reviendrai.

Terence Turner et l'uxorilocalité gé et bororo

Terence Turner est le seul membre du Harvard Central Brazil Project à opposer au mentalisme dialectique de Maybury-Lewis une tentative d'interprétation sociologique de l'asymétrie caractérisant le dualisme gé et bororo. Selon Turner (1979, 1984), l'idéologie gé et, plus particulièrement, l'idéologie des Kayapó auprès desquels il a travaillé, découlent du contrôle effectif qu'exercent les hommes sur leurs filles et leurs gendres dans le cadre du mariage assorti d'une résidence uxorilocale (un universel chez les Gé et les Bororo mais qui, en Amérique du Sud, est loin de constituer un cas particulier puisqu'il est en fait la règle plutôt que l'exception dans nombre de sociétés issues des diverses familles linguistiques sud-amérindiennes). Selon Turner :

The dominance of the father-in-law over the son-in-law, which [...] forms the basis of Gê and Bororo social structure in general, depends upon the ability of the father-in-law to exercise meaningful control over his daughters. This means, minimally, to prevent them from leaving his household, since residential contiguity is the essential medium of control. [...] The context for the assertion of male control over household structure is provided by the annual hunting and gathering treks. The seminomadic hunting-and-gathering adaptation of the Gê and Bororo plays a vital role in the maintenance and reproduction of the structure of dominance in relations of production in the dominant sector of socialization, and thus the structure of society as a whole. It does not do this, however, in the capacity of infrastructure, or of productive base, but in the capacity of superstructure.

Turner 1979 : 177-178

Je me limiterai à souligner que cette interprétation de l'organisation sociale gé et bororo laisse perplexes la plupart des spécialistes de ces sociétés (Maybury-Lewis 1979), y compris des Kayapó (Lea 1992).

Turner (1984) utilise à plusieurs reprises, dans le cadre de son argumentation, le concept de « représentations collectives » qu'il associe à un des « media for the control of activity » (*ibid.* : 365) que cette activité prenne une forme matérielle ou celle d'opérations mentales : « [...] it should at least be clear in the case of moiety structure and its associated representations that its binary form must be understood as a corollary of its functional character as a means of controlling the process of social (re-) production » (*ibid.*).

Cet usage du concept de représentations amène Turner à concevoir qu'en représentant les systèmes de moitiés comme totalité sociale, la superstructure masque « the axis of domination from representation as the real focus of the structure, which overtly appears as a simple one-dimensional form of encompassment of relatively symmetrical contrast within a homogeneous totality » (Turner 1984 : 368). Maybury-Lewis (1979) critiqua avec justesse cet aspect de la position de Turner sans pour autant abandonner l'idée que le dualisme est une représentation se résumant à une quête d'harmonie entre opposés.

David Maybury-Lewis et la quête d'harmonie

À diverses reprises, David Maybury-Lewis (1960a, 1979, 1989) s'est opposé à Lévi-Strauss au sujet de l'interprétation du dualisme gé et bororo. Ainsi, en ce qui concerne la distinction entre dualisme concentrique et dualisme diamétral, Maybury-Lewis (1960a) s'oppose, en s'appuyant sur l'ethnographie, à leur trop grande modélisation par Lévi-Strauss qui attribue au dualisme diamétral un côté statique et symétrique contrastant avec le dualisme concentrique qui est asymétrique et dynamique. Maybury-Lewis (1989 : 111) insiste sur le fait qu'empiriquement les deux formes de dualisme sont présentes chez les Gé et qu'elles peuvent être statiques ou dynamiques selon les contextes. Ce à quoi ne s'opposerait pas Lévi-Strauss qui proposait une modélisation de ces sociétés qu'il s'empressait cependant de nuancer sur le plan ethnographique (Lévi-Strauss 1956, 1960).

À un niveau plus fondamental, Maybury-Lewis remet en question la primordialité épistémologique du concept de réciprocité sous-jacent aux travaux de Lévi-Strauss (1949, 1952, 1956) : « [...] in central Brazil (and often, I would suggest, elsewhere) it is the system which creates the reciprocity. This is demonstrated by the central Brazilian data that show how the terms of the reciprocity can change drastically without destroying the system. Reciprocity, in short, is a function of dual organization, not a cause of it » (Maybury-Lewis 1989 : 112-113).

La position de Maybury-Lewis (1979 : 312) se résume essentiellement à l'idée que : « [the] theme of balance and complementarity is a fundamental preoccupation of the Gê and Bororo. It informs their theory of the individual just as it does their theory of society. They order their cultural classifications in accordance with it, and it regulates their social organization and their social action. It is in this sense that they can be viewed as "dual organizations" ».

La règle est première et son application seconde ; c'est la règle en tant que représentation mentale qui régule et qui informe. Maybury-Lewis substitue à la réciprocité les notions d'harmonie, d'équilibre et de complémentarité, des termes qui résument ou définissent certains aspects sinon la totalité du concept de réciprocité cher à Mauss et à Lévi-Strauss. Malgré sa critique de l'approche lévi-straussienne, Maybury-Lewis demeure donc prisonnier du concept de réciprocité et de son lien étroit avec l'idée durkheimienne de représentation qui est sous-jacente à la formulation maussienne du concept de réciprocité.

Discussion : réciprocité et représentation

Un des enjeux majeurs des études réalisées dans l'aire régionale gé et bororo consiste, on le voit, en une discussion, à la lumière des données ethnographiques, de la théorie de la réciprocité qui fonde les travaux de l'école française (Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss) aussi bien que ceux de l'école britannique (Radcliffe-Brown, Malinowski, Needham, Maybury-Lewis dont la thèse de doctorat consacrée aux Xavante [Maybury-Lewis 1967] fut dirigée par Needham). La soi-disant anomalie apinayé avait très tôt indiqué que le dualisme gé ne pouvait s'accorder aisément avec la théorie de l'échange restreint proposée par Lévi-Strauss (1949). C'est pour cette raison d'ailleurs que Lévi-Strauss revint sur le sujet dans ses importants articles de 1952 et de 1956.

La théorie de la réciprocité contient deux dimensions qu'il convient de séparer : 1- une théorie de l'interaction sociale entre preneurs et donneurs de conjoints, de services et de prestations, etc. ; et 2- une théorie de nature psychologique qui consiste à voir dans la réciprocité une dimension de la nature humaine. Cette deuxième dimension me semble découler de la théorie de la représentation et, plus particulièrement, de son célèbre concept de représentations collectives (Crépeau 1996). Ainsi, tel que le formule Lévi-Strauss (1952 : 134), les structures sociales sont à la conscience qu'en prennent les hommes ce que la réalité physique est à la représentation sensible que nous en avons :

structures sociales :	réalité physique
conscience	représentation

La conséquence d'une telle formulation est bien sûr de permettre de concevoir comme étant « illusoirs », « erronées », etc., les rationalisations indigènes au sujet de leurs institutions sociales ; d'où la formule choc de Lévi-Strauss voulant que le dualisme des populations du Brésil central et oriental soit « illusoire » (un point sur lequel Maybury-Lewis [1960a, 1979, 1989] critiquera Lévi-Strauss sans relâche). Or, une telle formulation devient possible si l'on suppose qu'il existe une plus ou moins grande correspondance des représentations ou de la conscience des acteurs avec la réalité sociale ou physique. Ainsi, Lévi-Strauss (1956 : 167) affirme que la distinction qu'il proposa en 1949 dans *Les structures élémentaires de la parenté* entre deux formes de réciprocité, l'échange restreint et l'échange généralisé, lui apparaît rétrospectivement « naïve parce que trop proche encore des classifications indigènes » (*ibid.*). L'échange restreint — « possible seulement entre des groupes de raison 2 » — et auquel auraient dû logiquement

correspondre les pratiques matrimoniales des sociétés gé et bororo, devient plutôt « un cas particulier de l'échange généralisé » (*ibid.*) qui implique un minimum de trois groupes. Lévi-Strauss va plus loin en affirmant probable que « même ce cas particulier n'est jamais complètement réalisé dans l'expérience, sinon sous forme de rationalisation imparfaite de systèmes qui restent irréductibles à un dualisme, sous les espèces duquel ils essayent vainement de se représenter » (*ibid.*). La solution lévi-straussienne, on l'a vu, consiste à montrer que ces organisations sont ternaires et non binaires (par exemple le mariage bororo à l'intérieur de 3 classes endogames dites inférieure, intermédiaire et supérieure [*ibid.* : 175]). Dans le même sens, le dualisme diamétral, essentiellement binaire et symétrique, sera conçu comme une forme limite du triadisme auquel permet de passer le dualisme concentrique (*ibid.* : 167).

La question devient alors : pourquoi ces vaines représentations duelles puisqu'en réalité ce sont des systèmes ternaires et polyadiques (quadripartites, etc.) qui organisent la plupart des pratiques de ces sociétés ? Je pense pour ma part qu'une solution à ce problème émerge avec l'abandon de la théorie de la représentation qui conçoit la représentation sensible (ou la société) comme étant construite de l'addition de parties (ou de termes) élémentaires (deux dans le cas de l'échange restreint et plusieurs pour l'échange généralisé). En un sens, et bien que le critiquant avec justesse, Lévi-Strauss conserve la formulation de l'école de Rivers qui, on le sait, concevait les organisations dualistes comme résultant de l'incorporation de segments sociaux s'additionnant historiquement. En optant pour une théorie de nature psychosociologique basée sur la réciprocité et l'échange, Lévi-Strauss maintient l'idée que c'est l'addition des parties via l'échange (restreint ou généralisé) qui constitue le fait premier ou, comme l'écrit Lévi-Strauss, « le principe fondamental » (*ibid.* : 167) par lequel on passe de l'état de nature à l'état social. Bref, les parties sont premières et la réciprocité en fait le tout social. Il s'agit d'une conception atomiste découlant de la théorie de la représentation et de son principe analogue, la réciprocité, qui relie entre elles des unités élémentaires conçues comme initialement séparées.

Maybury-Lewis (1989), on l'a vu, attaqua explicitement la notion de réciprocité comme devant fonder les études des organisations dualistes. Les travaux des chercheurs du Harvard Central Brazil Project ont montré, en effet, que la descendance n'est qu'un des principes utilisés par les Gé dans l'assignation de leurs membres aux moitiés : « In fact, the Indians do not apparently feel the need for any independent principle of recruitment at all. If necessary they simply assign people (usually males) to permanent or temporary pairs of groups that function as moieties in *specific situations* » (*ibid.* : 110, je souligne) ; ainsi « [...] naming [is] as effective a means of setting up social categories, organizing groups, and allocating new people to them as descent or filiation » (Maybury-Lewis 1979 : 311).

Maybury-Lewis (1960a, 1979, 1989) affirme dans ses diverses contributions que les sociétés du Brésil central ne sont pas des sociétés asymétriques et dynamiques qui prétendent être symétriques et statiques. Ce faisant, il oppose les deux modèles, concentrique et diamétral, proposés par Lévi-Strauss et les confronte aux contextes ethnographiques : « The significance of either systems [concentrique

et diamétral] depends therefore on how people use it, on how they "situate" it, both cosmologically and sociologically » (Maybury-Lewis 1989 : 111). Cette formulation en termes d'*usage* et de *situation* me semble être l'alternative au représentationisme qui caractérise les formulations de Lévi-Strauss. Cependant, Maybury-Lewis échappe-t-il pour autant au représentationisme et à l'atomisme qui le caractérisent ? En fait, lorsqu'il tente de comprendre pourquoi les organisations dualistes sont caractérisées par l'inégalité de leurs moitiés, Maybury-Lewis nous révèle son attachement à la représentation. Selon lui, et à l'inverse de Lévi-Strauss, la réciprocité serait une fonction de l'organisation dualiste et non sa cause ; c'est le système qui crée la réciprocité et non l'inverse. En d'autres termes, c'est l'action systémique des parties qui engendre la réciprocité. Cette dernière constitue la totalité qui découle en quelque sorte du système. Ceci s'accorde avec le fait que Maybury-Lewis conçoit les organisations duels gé et bororo comme étant « timeless in two senses : they are given in the scheme of things, but they are also set apart from and thus impervious to the flow of events » (*ibid.* : 112). Ce faisant, Maybury-Lewis pose le dualisme comme représentation transcendant les contextes d'usage et en fait une structure mentale inscrite dans un schème conceptuel qui serait propre aux Gé et aux Bororo. Alors qu'il refusait à Lévi-Strauss une telle approche au sujet des dualismes diamétral et concentrique, il l'adopte au sujet de l'organisation dualiste.

Cette attitude des Gé et des Bororo contrasterait, selon Maybury-Lewis (1989), avec celle de la plupart des autres sociétés dualistes et, plus particulièrement, avec celle des sociétés indonésiennes qui conçoivent « their present systems as resulting from the reordering that necessarily took place when their original state of undivided plenitude was shattered [...] » (*ibid.* : 113)². Ces organisations dualistes posent une unité primordiale ou une totalité à partir de laquelle le dualisme serait engendré historiquement. Elles combinent ainsi histoire et structure sociale alors que les Gé et les Bororo « also have a lively sense of history [...] ; but they separate history from structure » (*ibid.*).

J'entends montrer, pour ma part, que l'idéologie gé va à l'encontre d'une telle conception atomiste et qu'elle conçoit, tout comme les sociétés indonésiennes, la société comme étant issue d'une totalité initiale et première qui en constitue l'origine biologique et sociologique. Un point que j'illustrerai ci-dessous à l'aide de quelques mythes des sociétés kaingang et bororo pour lesquelles le dualisme constitue un intermédiaire obligatoire entre une société décrite et conçue comme monade et le caractère polyadique de son fonctionnement effectif et concret. Le dualisme constituerait ainsi un élément central et stabilisateur qui permet de penser ou de réactualiser périodiquement l'unité fondamentale de la société. Il n'est donc pas étonnant que l'expression concrète du dualisme se donne à voir plus fréquemment au cœur des pratiques rituelles ou dans les formes épurées de l'architecture des villages gé centraux et septentrionaux ainsi que bororo ou des cimetières kaingang (Crépeau 1995).

2. Ce contraste rappelle celui qu'a formulé Lévi-Strauss (1956 : 178).

Les Kaingang du Brésil méridional³

Les Kaingang constituent actuellement le groupe gé le plus nombreux avec environ 20 000 personnes désormais confinées pour la plupart dans une vingtaine de réserves administrées par la FUNAI (Fundação Nacional do Índio - Fondation Nationale de l'Indien). Ces réserves se trouvent dans quatre États du sud du Brésil : São Paulo, Paraná, Santa Catarina et Rio Grande do Sul (Santos 1981, 1987).

Les Kaingang sont encore méconnus d'un point de vue ethnologique bien que leur territoire soit facilement accessible de nos jours. Paradoxalement, au début des années soixante, ils avaient été exclus du fameux Harvard Central Brazil Project : « because we thought [...] that their way of life was extinct » (Maybury-Lewis 1979 : 6). Or, les Kaingang contemporains sont toujours gé et dualistes et, j'ajouterais, brésiliens. En effet, ils se définissent activement par rapport à la société nationale brésilienne, dont ils sont citoyens, et ils tentent de maintenir un équilibre entre leur identité amérindienne et une volonté de participation à un ensemble national plus vaste (Crépeau 1995, Santos 1987, 1997).

L'organisation sociale kaingang se caractérise encore aujourd'hui par l'existence de moitiés, nommées *kamé* et *kairu*, entretenant entre elles une relation complémentaire et asymétrique. La moitié *kamé* est considérée comme première parce qu'ayant, par exemple, « plus de force » que la moitié *kairu*. Chaque moitié comporte une section : *votôro* qui est associée à la moitié *kairu* et *veineky*, associée à la moitié *kamé*. L'appartenance des femmes et des hommes à la moitié ou à la section est patrilinéaire et est inscrite dans le nom attribué à la personne lors de sa naissance. Le dualisme kaingang est donc en réalité quadripartite et la possibilité de mariage d'une des sections est triple bien que le mariage préférentiel soit conçu en termes diamétraux : la moitié *kamé-veineky* doit s'unir à la moitié *kairu-votôro*. Le dualisme kaingang s'exprime également dans plusieurs autres aspects de la vie rituelle et sociale, notamment au sein des nomenclatures animales, où plusieurs animaux sont conçus comme appartenant à l'une ou l'autre moitié (Nimuendajú 1993), ainsi qu'astronomiques qui associent la moitié *kamé* au soleil et la moitié *kairu* à la lune (Crépeau 1994).

Contrairement aux Bororo et aux Gé centraux et septentrionaux, les Kaingang ne construisent pas de village circulaire. Par contre, la maison kaingang est, encore fréquemment aujourd'hui, orientée selon un axe est-ouest qui est associé au parcours du soleil. En effet, chacune des extrémités de la maison possède une porte : celle de l'est est associée aux activités masculines et aux visites

3. Les données ont été récoltées entre 1993 et 1995 sur la réserve Xapécó, État de Santa Catarina, où a été effectuée notre recherche ethnographique en collaboration avec le professeur Sílvio Coelho dos Santos de l'Université fédérale de Santa Catarina à Florianópolis. Cette réserve de 15 000 hectares est habitée par environ 4 000 personnes. L'enquête de terrain se poursuivra en 1998. Par conséquent, je tiens à souligner le caractère heuristique des analyses présentées ici. La recherche de terrain a été financée par le fonds pour la Formation de chercheurs et l'aide à la recherche (FCAR) et le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSHC) : qu'ils en soient ici remerciés.

tandis que celle de l'ouest correspond à la section féminine et aux activités domestiques. Les espaces masculins et féminins à l'intérieur de la maison sont donc divisés par un axe nord-sud. Un espace situé à l'extérieur de la maison du côté de la porte orientale est consacré à la socialisation. Il ne s'agit cependant pas d'un lieu exclusivement masculin contrairement, par exemple, au patio adjacent à la maison des hommes chez les Bororo (Crocker 1985).

L'espace entourant immédiatement la maison est essentiellement agricole et est désigné en portugais par les Kaingang à l'aide du terme *limpo* en opposition au *mato*, la forêt. Ces trois termes constituent la triade : maison/*limpo*/*mato*. Chaque contexte appelle ainsi son principe organisateur qui peut être tantôt la structure binaire des moitiés ou des sexes, la division *kamé/kairu* ainsi que masculin/féminin, tantôt la structure ternaire des relations spatiales : maison/*limpo*/*mato* et haut/milieu/bas.

Cette dernière triade s'applique plus particulièrement aux cimetières kaingang. En effet, toujours situés à l'est d'un établissement, les cimetières Kaingang contemporains sont divisés en moitiés *kamé* et *kairu* en fonction d'un axe est-ouest constitué d'une étroite bande de terre sur laquelle donne une porte située du côté ouest de la clôture rectangulaire protégeant l'enceinte du bétail. À l'extrémité est de cette bande de terre se trouve une croix de bonnes dimensions qui fait face à l'entrée. Les membres de chaque moitié sont respectivement enterrés de chaque côté de cet axe. Dans une agglomération nommée Xapecózinho, les *kamé* sont enterrés au sud et les *kairu* au nord de cet axe est-ouest bien que cette pratique ne soit pas systématiquement respectée aujourd'hui puisque les fossoyeurs sont de jeunes travailleurs rémunérés par les autorités de la réserve qui ne connaissent pas toujours la division *kamé/kairu* au sein des cimetières. Dans l'agglomération voisine, nommée Pinhalzinho, on note une inversion : les *kamé* sont enterrés au nord et les *kairu* au sud de l'axe est-ouest (Veiga 1994 : 74). La moitié *kamé* étant clairement associée par les Kaingang au soleil et à l'est et la moitié *kairu* à la lune et à l'ouest, je ne comprenais pas cette divergence entre les deux cimetières jusqu'à ce que mes informateurs l'interprètent en fonction du couple haut/bas en soulignant que les *kamé* sont enterrés dans la partie haute du cimetière tandis que les *kairu* le sont dans la partie basse. Cette attribution de la section d'enterrement en fonction du couple haut/bas permet également de résoudre l'apparente contradiction voulant que, selon les Kaingang, les âmes (*vein kupri*) de la moitié *kamé* se retrouvent dans un lieu surélevé situé vers l'est, nommé *fōgkawé*, alors que les âmes de la moitié *kairu* se dirigent vers l'ouest dans une caverne nommée *nûmbé*.

Les cimetières kaingang illustrent donc un dualisme diamétral comportant un axe est-ouest qui divise les lieux de sépulture de chacune des moitiés. Par contre, l'assignation de ce dernier est contextuelle et fonction du couple haut/bas. En résumé, on obtient les associations hiérarchiques et contextuelles suivantes :

kamé : soleil : jour : est : masculin : haut : *fōgkawé*

::

kairu : lune : nuit : ouest : féminin : bas : *nûmbé*

La mythologie kaingang a laissé progressivement place à des récits se référant à l'ontologie de traditions différentes : catholique et, plus récemment, à partir du début des années cinquante, protestante. En fait, on connaît mal la mythologie kaingang dont la littérature anthropologique ne rapporte que quelques textes. Les mythes kaingang s'appuient sur une distinction et une asymétrie (la dualité *kamé/kairu*) qu'ils réitèrent et énoncent à la fois en les situant par rapport à un originaire degré zéro de l'alliance où disparaît la dualité sociologique *kamé/kairu*. La priorité accordée à la moitié *kamé* y constitue en quelque sorte un axiome ou un étalon qui organise la construction des textes : il suffit de poser l'existence de la moitié *kamé* dans un texte pour implicitement suggérer l'existence de la moitié *kairu*.

Un mythe inédit rapporté par Schaden (1953) qui l'a recueilli au Paraná en 1947 auprès de João Xê Coelho me permettra d'illustrer ces propos :

Xê me raconta aussi le mythe du déluge universel. Beaucoup d'Indiens moururent suite à une grande inondation qui eut lieu par ici. Seul survécut un couple, un frère et sa sœur encore très jeunes. Ils étaient du groupe *kamé*. Le couple nagea, nagea jusqu'à une montagne très élevée qui se nomme *Krim-Takré*. Les deux montèrent en haut de la montagne et s'agrippèrent aux feuilles des arbres. Quand l'eau se retira, ils descendirent sur la terre. Les deux se marièrent, le frère avec la sœur, et les Indiens commencèrent à se multiplier. Ils firent le feu, puisqu'ils connaissaient déjà la liane qui donne le feu. Après avoir eu plusieurs enfants, le couple, avant de mourir, rétablit la division en deux groupes : les *kamé* sont plus forts et les *kairu* sont moins forts. Ils nous divisèrent pour arranger les mariages entre eux. Après s'être multipliés, les Indiens réinstaurèrent aussi la division en *votôro* et *veineky*. Les *votôro* possèdent la force des *kairu* et les *veineky* celle des *kamé*.

Schaden 1953 : 140-141

L'intérêt de ce mythe pour mon propos est de poser la moitié *kamé* comme étant première et à l'origine de la moitié *kairu* qui, elle, résulte d'une division instaurée par les *kamé* ayant survécu au déluge. En effet, ce mythe d'origine attribue explicitement la division *kamé-veineky/kairu-votôro* à un acte sociologique fondateur qui permet de réinstaurer les groupes matrimoniaux que le déluge avait exterminés.

Un autre mythe, celui de l'origine de la lune, transpose également ce thème du mythe. En voici une version recueillie en juillet 1994 auprès de Vicente Fokâê, un Kaingang de la moitié *kairu* résidant à Xaçecó dans l'État de Santa Catarina :

Lorsque Dieu créa le monde, il fit premièrement la terre, l'eau et ensuite le ciel. Le monde devint monde. Dieu créa alors deux soleils. À cette époque, la lune n'existait pas encore : il n'y avait pas de nuit. L'eau se faisait rare. Les plantes et la forêt ne poussaient pas. Les Indiens également ne se multipliaient pas. Un jour les deux soleils se croisèrent. Soleil et lune luttèrent. Soleil frappa lune et affaiblit sa vue et son intensité. Depuis lors, soleil est plus fort que lune qui est associée à la nuit et à la rosée. C'est alors que se forma le vent qui contribue à affaiblir et à refroidir le soleil.

Le soleil est associé à la moitié *kamé* alors que la lune est associée à *kairu* par les Kaingang. À nouveau, est exprimée ici la primordialité de la moitié *kamé*. J'ai montré ailleurs (Crépeau 1994) que le fait que soleil soit *kamé* n'implique pas nécessairement, dans un contexte d'énonciation ou d'usage donné, que lune soit *kairu* puisqu'elle peut également être conçue comme étant d'origine *kamé*. Si on poursuit cette logique, la lune peut ou non, toujours selon les contextes d'énonciation, être l'épouse du soleil indépendamment du fait qu'elle soit définie comme *kamé* ou *kairu*. En effet, les textes permettent de penser, sans contradiction, à une union primordiale entre *kamé* (deux soleils) ou à une union exogamique entre membres de moitiés différentes (soleil et lune) (*ibid.*).

Un mythe inédit relatant l'origine d'un rituel annuel, le Kiki-koia, recueilli à la réserve de Xapécó en juin 1994 toujours auprès de Vicente Fokâê, me permettra d'illustrer à nouveau le fait que les Kaingang contemporains conçoivent leur dualisme comme étant historiquement issu d'une unité primordiale :

Le déluge fut annoncé par Dieu : « Le jour où cette femme lavera le four à la rivière, il y aura une très grande inondation ». Joseph, le père de Jésus-Christ, construisit alors un bateau où il réunit un couple de chaque nation, de chaque animal et un couple *kairu* et *kamé*. Les Noirs ne purent monter à bord à l'exception d'une femme. L'eau monta durant un jour complet. Elle commença ensuite à baisser et se retira en trois jours. Il n'y avait plus de gens, ni d'animaux sur la terre ; les Noirs échappèrent à la mort en montant sur les plus hauts arbres des plus hautes montagnes. Pic-bois, qui est *kamé*, vola le feu et le distribua aux *kairu* et aux *kamé*. On fit ensuite une fête, appelée Kiki-koia, pour ceux qui périrent. Le premier à se présenter à son feu fut caïman, *yamuyé yāgrè*, qui est *kamé*, parce que le *kamé* arrive premier au feu. Ensuite le singe *kāyer* qui est *kairu*, alla à son feu. Vinrent ensuite *fenenk*, le tatou qui est *kairu* et ensuite *fōyin*, le hérisson, qui est aussi *kairu*. Les Kaingang apprirent les chants du Kiki-koia de ces animaux⁴.

Contrairement à la première version du mythe du déluge citée ci-dessus, où seuls un frère et une sœur *kamé* survivaient, cette version indique que la division en moitiés *kamé* et *kairu* se maintient après le déluge. Le mythe souligne qu'un couple, *kamé* et *kairu*, monta à bord du bateau. (On notera ici au passage l'intéressant usage d'éléments empruntés à la *Genèse*.) Qu'il soit possible de rencontrer deux versions s'opposant sur ce point — une version maintenant la division et une autre l'abolissant tout en la réinstaurant par la suite — indique que le mythe s'adresse à un point plus fondamental qu'il nous faut comprendre si on veut saisir ici ses liens avec le dualisme kaingang. Ce point peut être formulé comme suit : en éliminant tous les humains à l'exception d'un couple, le déluge abolit le cycle des échanges matrimoniaux et fonde la société sur une unité fondamentale : un couple incestueux de même moitié constitué d'un frère et d'une sœur ou un couple *kamé/kairu* dont les descendants seront nécessairement incestueux. En effet, bien que le couple ait échappé au déluge en maintenant la division *kamé/kairu*, leurs enfants se retrouveront dans la même position que le frère et la sœur incestueux

4. Je remercie Cláudia Pereira Gonçalves pour la transcription et la traduction de ce récit.

de la version précédente : l'assignation à une moitié étant patrilinéaire chez les Kaingang, comme on l'a vu, ils appartiennent par définition à la même moitié. De cette unité fondamentale, libérée de ses obligations de réciprocité, sera engendrée une nouvelle humanité issue d'ancêtres consanguins qui réinstaureront par un acte sociologique les divisions antédiluviennes *kamé/kairu* comme l'explicite la première version du mythe. À la discontinuité des moitiés, le mythe substitue le continu de la consanguinité en abolissant l'une d'elle. La moitié *kairu* est issue de la moitié *kamé*, comme lune est issue de soleil.

Une autre version du mythe du déluge, rapportée par Borba (1908) et antérieure à celles qui sont citées jusqu'ici, traite le sujet de façon intéressante et complémentaire en indiquant qu'au moment du déluge coexistaient trois groupes : les Kaingang, les Kairu et les Kamé. Seuls les Kaingang échappèrent à la noyade et survécurent. Ce n'est que plus tard que les âmes des Kairu et des Kamé tués par l'inondation, et qui s'en étaient allés au centre de la montagne, émergèrent du sol à tour de rôle et qu'on réinstaura les mariages entre Kairu, Kamé et Kaingang. Il est intéressant de noter ici que, selon cette version, ce qui subsiste de la triade initiale *kaingang-kamé-kairu* est l'unité tribale que désigne le terme « *kaingang* » et que viendra briser le retour des âmes des Kamé et des Kairu. Il s'agit d'une autre variante qui confirme que ces mythes contrastent une unité primordiale aux divisions sociologiques en moitiés et sections qui caractérisent par ailleurs la société *kaingang*.

Voilà, je l'espère, suffisamment d'éléments à l'appui de l'idée que les Kaingang conçoivent leur dualisme comme étant issu d'une unité originelle. La réinstauration des moitiés par la nomination vient confirmer la place centrale qu'occupe la transmission des noms dans cette société où le nom peut parfois déterminer une appartenance de moitié contraire à la descendance dans certaines circonstances exceptionnelles dont une maladie mettant en danger la survie d'un enfant (l'assignation à l'autre moitié permet de protéger l'enfant du harcèlement d'un *vein kupri* — l'esprit d'un défunt — de même moitié). L'unité primordiale ou de type zéro est donc constituée par une des moitiés, la moitié *kamé*, qui est conçue comme totalité hiérarchiquement première et englobante.

Les Bororo et la Grande inondation

Les villages circulaires des Bororo du Mato Grosso au Brésil sont constitués de deux moitiés exogamiques et matrilineaires : *exarae* et *tugarege*, auxquelles correspondaient respectivement le chamane dit *aroe etawa-are*, servant d'intermédiaire avec les esprits *aroe*, et le *bari*, chamane des esprits *bope*. Les esprits *aroe* et *bope*, que Crocker (1985) compare au yin et au yang chinois, sont des compléments inversés l'un de l'autre, ou deux principes antithétiques mais complémentaires, définissant les pôles se situant aux fondements de la société bororo. Plus précisément, le dualisme bororo est fondé, selon Crocker (1985 : 314), sur une dialectique qui conçoit toute chose comme étant constituée à la fois d'elle-même et de son antithèse. Les esprits *bope* sont associés au désordre, à la créativité, à la destruction, à la mort ainsi qu'aux saisons, à la pluie, au soleil et à la lune. Ils sont conçus comme proches et dynamiques. En contraste, les esprits *aroe* sont distants

et statiques. Ils sont associés à l'ordre social qui relève du domaine des *aroe* (Crocker 1979 et 1985).

L'association permanente des entités *bope* ou *aroe* à une moitié ou un sexe — par exemple, *bope* au féminin et *aroe* au masculin — ne peut être soutenue de façon consistante. Selon Crocker (1973 : 79), toute association de *bope* à la moitié *exerae* ou de *aroe* à la moitié *tugarege* est constamment spécifique au contexte d'opposition et de comparaison. Ainsi, « all human beings are said to be a mixture of bope and aroe elements » (*ibid.*). En revanche, à un niveau général, « les Bororo eux-mêmes disent que les *exarae* sont plus *bope*, les *tugarege* plus *aroe* » (Crocker 1977 : 181). Crocker a également souligné que : « One of the most consistent principles in Bororo social relationships with all types of transcendent forces is that the individual can intimately contact only those forces categorically associated with the *opposite* moiety » (Crocker 1985 : 198).

La célèbre Encyclopédie Bororo (Albisetti et Venturelli 1969) rapporte un mythe intitulé *La grande inondation* que je résume pour les besoins de la démonstration : lors d'une pêche collective, les compagnons du fils de Meríri Póro, resté au village pour fabriquer des flèches, se moquèrent de lui et de sa mère en lui offrant un poisson qu'ils associèrent au sexe de cette dernière. Informé de ce fait par son fils, Meríri Póro en fut profondément offensé et courut au lieu de pêche où il trouva seulement un esprit. Sous l'emprise de la colère, il le flécha. Immédiatement, la rivière se mit à déborder dans un grondement effrayant. Meríri Póro eut à peine le temps de prendre un tison et de se réfugier au sommet de la montagne voisine nommée Toroári avant que toute la terre ne soit inondée. Voyant que les eaux continuaient à monter, il réchauffa des pierres qu'il jeta à l'eau, laquelle au contact des cailloux, s'évapora et retrouva graduellement son niveau normal. Meríri Póro vit qu'il était le seul Bororo ayant survécu à l'inondation. Après avoir longtemps marché, il rencontra un cerf Pobógo femelle dont il fit son épouse. De leur union, naquirent d'abord plusieurs enfants aux allures animales mais petit à petit les enfants eurent une allure humaine. C'est ainsi que Meríri Póro engendra de nouveau les Bororo (Albisetti et Venturelli 1969 : 3-15).

À ma connaissance, ce mythe n'a pas fait l'objet d'une analyse approfondie par les spécialistes des Bororo et seuls Albisetti et Venturelli en proposent une brève lecture analytique dans le cadre de leur traduction juxtalinéaire. Crocker (1969 : 52 et 1985 : 163) le mentionne brièvement en ajoutant une importante précision ethnographique : « The Bororo also collectively term themselves "the children of the pogobo" (brocket deer) [...] » (Crocker 1985 : 163). En effet, en vertu du principe de descendance matrilineaire, tous les Bororo sont non seulement des descendants du cerf Pobógo (*Mazama americana*), mais appartenaient originellement à sa moitié. (Ce n'est certainement pas un hasard que le terme *kamé* chez les Kaingang désigne également le cerf...). Comme le décrit Crocker, l'appartenance sociale pleine et entière à un clan, à un village et à la société bororo repose sur trois critères : « (1) birth to a Bororo woman ; (2) acknowledgement of social paternity by a male member of the moiety opposite to that of the woman's ; (3) the ritually correct imposition of a proper name, typically drawn from a stock of such names associated with the mother's corporate group » (1979 : 254).

Selon les indications de Albisetti et Venturelli (1969), Meríri Póro est membre du clan aroroédu et du sous-clan des Aroroe cebegiwúge, ce qui en fait un membre de la moitié *tugarege* (*ibid.* : 1240). Son épouse, le cerf Pobógo, est décrite comme étant le « totem du clan des Kíe », associé à la moitié *exarae* qui, selon les Bororo (Crocker 1977 : 181), serait plus *bope* que les *tugarege*, qui sont plus *aroe*. Une interprétation qui correspond au fait que le cerf Pobógo est clairement associé aux *bope* par les Bororo (Crocker 1985). J'arrête ici, faute d'espace, cette trop brève analyse qu'il faudra bien sûr poursuivre et étoffer mais je crois avoir montré que, à l'instar des Kaingang, les Bororo conçoivent leur société comme étant issue historiquement d'un couple originel dont les descendants étaient au départ membres d'une seule moitié. La réinstauration postdiluvienne de l'organisation duelle en moitiés implique que la moitié *tugarege* est issue d'une division sociologique, essentiellement nominative, de la moitié *exarae* à laquelle appartenaient les descendants du cerf Pobógo et de Meríri Póro. Les moitiés sont donc situées dans un rapport hiérarchique où *exarae* est première et *tugarege* seconde. L'association par les Bororo de *exarae* à *bope* et de *tugarege* à *aroe* semble confirmer cette analyse.

Conclusion

Les Kaingang et les Bororo se conçoivent comme unité : tous issus des Kamé ou de Pobógo, le cerf ancestral, et peuvent décrire leur société, selon les contextes de justification ou d'usage, comme étant une, duelle ou multiple. La totalité ou l'unité idéologique primordiale n'est donc pas constituée par des formes binaires qui seraient illusoire parce qu'en réalité ternaires, mais par une forme archétypale englobante qui constitue le Nous élémentaire ou l'étalon sur lequel repose la construction logique et idéologique du système. Les indigènes ne se leurrent donc pas quand ils décrivent leur société comme duelle : ils ne font qu'énoncer contextuellement les éléments permettant de justifier à la fois sa totalité idéologique et le caractère polyadique de ses voix et de son fonctionnement contextuel effectif. Situé en contexte de justification ou d'usage, le dualisme apparaît donc comme un intermédiaire logique essentiel pour poser et penser la totalité et ses parties. Loin d'être une représentation tronquée des parties, le dualisme constitue la voie royale pour penser simultanément (et mettre en scène rituellement) et sans contradiction l'un et le multiple. Il s'agit d'une conception holiste qui contraste avec l'atomisme des anthropologues qui fondent leur épistémologie sur la théorie de la représentation. Lévi-Strauss (1956 : 167) avait donc raison d'écrire que les organisations dualistes « restent irréductibles à un dualisme », mais il avait tort de considérer vaine et illusoire une telle « représentation ».

Fardon (1990) a souligné le caractère idéologique de l'approche régionale. De façon plus générale, Dumont (1978) et Tcherkézoff (1983 : 8) ont indiqué qu'il existe une « réticence extrême » en anthropologie à concevoir le mode hiérarchique caractérisé par une perspective holiste, c'est-à-dire une référence constante au tout selon laquelle celui-ci « préexiste à toute conceptualisation des parties et donne sens à ces dernières » (*ibid.*). Dans le même sens, Peirce a montré que la dyade est la forme limite du multiple (polyadique) dont chacun des termes

ne constitue pas une unité élémentaire mais une proposition se situant déjà à un niveau complexe, c'est-à-dire celui de la totalité. Cette dernière n'est pas construite avec des unités élémentaires, car « les parties [n'ont] d'autre statut que d'être les parties du tout » (Descombes 1996 : 235).

La perspective holiste, envisagée par Dumont ou formulée par Peirce, s'oppose à l'atomisme qui conçoit les parties comme des unités élémentaires à partir desquelles se constituent les représentations du monde physique et social (Crépeau 1996). L'atomisme est tenté par une approche mentaliste — comme en témoigne l'œuvre de Lévi-Strauss — qui consiste en la recherche « des structures mentales universelles » (Tcherkézoff 1983 : 8) indépendantes d'une « systématique des situations » (Dumont 1978 : 103), des « contextes de justification » (Williams 1991) ou des contextes d'usage (Rorty 1993). Le holisme ou la perspective hiérarchique, pour lequel le tout est premier comme on l'a vu, s'impose comme mode d'appréhension des parties conçues non plus en tant qu'unités élémentaires mais comme reliées contextuellement au tout de façon hiérarchique (Houseman 1984, Muller 1986, Racine 1995 et ce numéro).

Nous entrevoyons ici la clé au problème des organisations duelles de l'aire régionale gé et bororo. Le tout y ayant toujours préséance sur les parties, il nous faut concevoir, à la suite de Peirce qu'il : « [...] est impossible qu'un signe pour une chose ou pour un genre de chose figure ailleurs que dans une proposition. Aucune opération sur une proposition ne peut aboutir à autre chose qu'une proposition. Les signes non propositionnels ne peuvent exister que comme parties constituantes de propositions » (cité par Descombes 1996 : 235).

Par conséquent, les indigènes tout comme les ethnologues se situent toujours au niveau propositionnel et jamais à celui de la représentation (qui, on l'a vu, est conçue par définition comme étant erronée ou décalée par rapport à la réalité). Les sociétés de l'aire régionale gé et bororo — qui sont à la fois une, duelles et multiples — constituent un défi de taille pour l'anthropologie contemporaine et ses théories de la réciprocité et de la représentation. Écrire sur les Gé et les Bororo, comme le soulignait Crocker (1979 : 292), « involve[s] rethinking some of the basic assumptions of social anthropology. Such effort involves the obligation to consider the institutions and beliefs of any society as a totality [...] ».

Références

- ALBISETTI C. et A. J. VENTURELLI, 1969, *Enciclopedia Bororo*, vol. 2. Campo Grande, Museu Regional Dom Bosco.
- BALDUS H., 1937, *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Companhia Editorial Nacional.
- BORBA T., 1908, *Actualidade Indígena*. Curitiba, Imprensa Paranaense.
- CARNEIRO DA CUNHA M., 1993, « Les études gé », *L'Homme*, 33, 2-4 : 77-93.
- CRÉPEAU R., 1994, « Mythe et rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil méridional », *Religiologues*, 10 : 143-157.

- . 1995. « Économie et rituel » : 19-26. in N. Clermont (dir.), *L'anthropologie économique*. Montréal. Actes du colloque du Département d'anthropologie. Université de Montréal.
- . 1996. « Une écologie de la connaissance est-elle possible ? ». *Anthropologie et Sociétés*, 20, 3 : 15-32.
- CROCKER J. C., 1969. « Reciprocity and Hierarchy Among the Eastern Bororo ». *Man*, n.s., 4, 1 : 44-58.
- . 1973. « Ritual and the Development of Social Structure : Liminality and Inversion » : 47-86. in J. Shaughnessy (dir.), *The Roots of Ritual*. Gran Rapids. Eerdman's Publishing Company.
- . 1977. « Les réflexions du soi » : 157-184. in C. Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*. Paris, Grasset.
- . 1979. « Selves and Alter Among the Eastern Bororo » : 249-300. in D. Maybury-Lewis (dir.), *Dialectical Societies. The Gê and Bororo Indians of Central Brazil*. Cambridge. Harvard University Press.
- . 1985. *Vital Souls. Bororo Cosmology. Natural Symbolism. and Shamanism*. Tucson. The University of Arizona Press.
- DA MATTA R., 1973. « A Reconsideration of Apinayé Social Morphology » : 277-291. in D. R. Gross (dir.), *Peoples and Cultures of Native South America*. New York. Doubleday et The Natural History Press.
- . 1979. « The Apinayé Relationship System : Terminology and Ideology » : 83-127. in D. Maybury-Lewis (dir.), *Dialectical Societies. The Gê and Bororo Indians of Central Brazil*. Cambridge. Harvard University Press.
- . 1982. *A Divided World. Apinayé Social Structure*. Cambridge et Londres. Harvard University Press.
- . 1984. *Relativizando : Uma introdução à Antropologia social*. Petrópolis. Vozes.
- DAVIS I., 1985. « Some Macro-Jê Relationships » : 286-303. in H. E. M. Klein et L. R. Stark (dir.), *South American Languages. Retrospect and Prospect*. Austin. University of Texas Press.
- DESCOMBES V., 1996. *Les institutions du sens*. Paris. Minuit.
- DUMÉZIL G., 1986. *Loki*. Paris. Flammarion.
- DUMONT L., 1969. *Homo hierarchicus*. Paris. Gallimard.
- . 1978. « La Communauté anthropologique et l'idéologie », *L'Homme*, 18, 3-4 : 83-110.
- FARDON R., 1990. « Localizing Strategies : The Regionalization of Ethnographic Accounts. General Introduction » : 1-35. in R. Fardon (dir.), *Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edimbourg et Washington. Scottish Academic Press et Smithsonian Institution Press.
- FOX R., 1967. *Kinship and Marriage*. Baltimore. Penguin Books.
- HENRY J., 1940. « Review of *The Apinayé* by Curt Nimuendajú ». *American Anthropologist*, 42 : 337-338.

- HOUSEMAN M., 1984, « La relation hiérarchique : idéologie particulière ou modèle général ? » : 299-318, in J.-C. Galey (dir.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*. Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- KROEBER A. L., 1942, « The Societies of Primitive Man », *Biological Symposia*, 8 : 205-216.
- KUHN T. S., 1972, *La structure des révolutions scientifiques*. Paris, Flammarion.
- LEA V., 1995, « The Houses of the Mebengokre (Kayapó) of Central Brazil - A New Door to Their Social Organization » : 206-269, in J. Carsten et S. Hugh-Jones (dir.), *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS C., 1936, « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo », *Journal de la Société des Américanistes*, n.s., 28 : 269-304.
- , 1944, « Reciprocity and Hierarchy », *American Anthropologist*, n.s., 46 : 266-268.
- , 1962, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Presses Universitaires de France (1^{re} édit. 1969).
- , 1952, « Les structures sociales dans le Brésil central et oriental » : 133-145, in C. Lévi-Strauss, 1958, *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- , 1955, *Tristes tropiques*. Paris, Plon.
- , 1956, « Les organisations dualistes existent-elles ? » : 147-180, in C. Lévi-Strauss, 1958, *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- , 1958, *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- , 1960, « On Manipulated Sociological Models » : 89-101, in C. Lévi-Strauss, 1973, *Anthropologie structurale II*. Paris, Plon.
- , 1964, *Mythologiques I. Le cru et le cuit*. Paris, Plon.
- , 1973, *Anthropologie structurale II*. Paris, Plon.
- , 1984, *Paroles données*. Paris, Plon.
- LLOYD G. E. R., 1966, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LOUNSBURY F. et H. SCHEFFLER, 1971, *A Study in Structural Semantics : the Sirionó Kinship System*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- LOWIE R. H., 1940, « American Cultural History », *American Anthropologist*, 42 : 409-428.
- MAYBURY-LEWIS D., 1960a, « The Analysis of Dual Organizations : A Methodological Critique », *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 116 : 17-44.
- , 1960b, « Parallel Descent and the Apinayé Anomaly », *Southwestern Journal of Anthropology*, 16 : 191-216.
- , 1967, *Akw-e-Shavante Society*. Oxford, Clarendon Press.
- MAYBURY-LEWIS D. (dir.), 1979, *Dialectical Societies. The Gê and Bororo Indians of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.
- , 1989, « Social Theory and Social Practice : Binary Systems in Central Brazil » : 97-116, in : D. Maybury-Lewis et U. Almágor (dir.), *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- MULLER J.-C., 1986, « Complémentarité, symétrie et hiérarchie. Les organisations dualistes irigwe et rukuba (Nigéria central) », *Culture*, 6, 1 : 33-48.

- MURDOCK G. P., 1949. *Social Structure*. New York. Macmillan.
- NIMUENDAJU C., 1993. *Etnografia e Indigenismo*. Campinas. Editora da Unicamp (1^{re} édit. 1913).
- , 1939. *The Apinayé*. Washington. The Catholic University of America Press.
- , 1942. *The Serente*. Los Angeles. Publications of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund. volume IV. The Southwest Museum Administrator of the Fund.
- , 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley et Los Angeles. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, volume XLI. et University of California Press.
- NIMUENDAJU C. et R. H. LOWIE, 1937. « The Dual Organization of the Ramko'kamekra (Canella) of Northern Brazil », *American Anthropologist*, 39, 4 : 565-582.
- RACINE L., 1995. « Circulation symbolique dans la cure chamanique par rappel de l'âme », *Culture*, 15, 1 : 49-64.
- RORTY R., 1993. « An Antirepresentationalist View » : 125-133, in G. Levine (dir.), *Realism and Representation. Essays on the Problem of Realism in Relation to Science, Literature, and Culture*. Madison. The University of Wisconsin Press.
- SANTOS S. C. dos, 1981. « Indigenismo e Expansão Capitalista. Faces da Agonia Kaingang », *Cadernos de Ciências Sociais*, 2, 2, 73 pages.
- , 1987. *Índios e Brancos no Sul do Brasil. A Dramática experiência dos Xokleng*. Porto Alegre, Movimento.
- , 1997. « Leaders amérindiens et indigénisme gouvernemental dans le sud du Brésil », *Recherches amérindiennes au Québec* (sous presse).
- SCHADEN E., 1953. « A origem dos homens, o dilúvio e outros mitos Kaingang », *Revista de Antropologia*, 1, 2 : 139-141.
- TCHERKÉZOFF S., 1983. *Le roi nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*. Cambridge et Paris. Cambridge University Press et Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.
- TURNER T. S., 1979. « The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems : A General Model » : 147-178, in D. Maybury-Lewis (dir.), *Dialectical Societies. The Gê and Bororo Indians of Central Brazil*. Cambridge. Harvard University Press.
- , 1984. « Dual Opposition. Hierarchy, and Value. Moiety Structure and Symbolic Polarity in Central Brazil and Elsewhere » : 335-370, in J.-C. Galley (dir.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*. Paris. École des hautes études en sciences sociales.
- VEIGA J., 1994. *Organização Social e Cosmovisão Kaingang : Uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. Mémoire de maîtrise. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Campinas. Universidade Estadual de Campinas.
- WILLIAMS M., 1991. *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford et Cambridge. Blackwell.
- ZUIDEMA R. T., 1969. « Hierarchy in Symmetric Alliance Systems », *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 125 : 134-139.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Les Kaingang dans le contexte des études gê et bororo

Les études portant sur les Gê et les Bororo du Brésil sont exemplaires de la rencontre de plusieurs approches se déployant sur une scène régionale et nationale et prenant appui sur : 1– une identité linguistique : l'appartenance au tronc linguistique macro-gê et 2– une organisation sociale dualiste d'une grande complexité. La nature de l'organisation dualiste est au centre des travaux des Gê-ologues depuis les années 1930. Plusieurs approches concurrentes ont tenté de comprendre les interrelations complexes existant entre l'idéologie dualiste telle que conçue par les sociétés elles-mêmes et l'hétérogénéité de leurs pratiques concrètes qui ne se limitent que rarement à un schème dual. À partir du cas des Kaingang du sud du Brésil, ce texte insiste sur une approche contextuelle qui tient compte du dualisme gê et du fait que les Kaingang se conçoivent à la fois et sans contradiction comme monade, dyade et polyade.

Mots clés : Crépeau, dualisme, mythologie, système symbolique, identité, parenté, espace social, Autochtones, Gê, Kaingang, Brésil

The Kaingang in the Context of Gê and Bororo Studies

Research on the Gê and Bororo of Brazil exemplifies the convergence of several approaches related to a national context and a regional tradition. These studies are based on : 1– common linguistic identity (membership in the macro-Gê stock) and 2– very complex dual social organization. The nature of dual organization has been at the heart of research by Gê specialists since the thirties. Many competing approaches have attempted to understand the complex interrelationship between dualist ideology — as expressed by the Gê people themselves — and the great variety of social practices associated with this ideology. Such practices are rarely limited to a dual framework. Using the case of the Kaingang of Southern Brazil, this paper proposes a contextual approach that takes into account Gê dualism as well as the fact that the Kaingang see themselves in monadic, dyadic and polyadic terms.

Key words : Crépeau, dualism, mythology, symbolic system, identity, kinship, social space, native people, Gê, Kaingang, Brazil

Robert R. Crépeau
 Département d'anthropologie
 Université de Montréal
 C. P. 6128, Succursale Centre-ville
 Montréal
 Québec H3C 3J7