

## **hommes et femmes dans la terminologie de parenté curripaco**

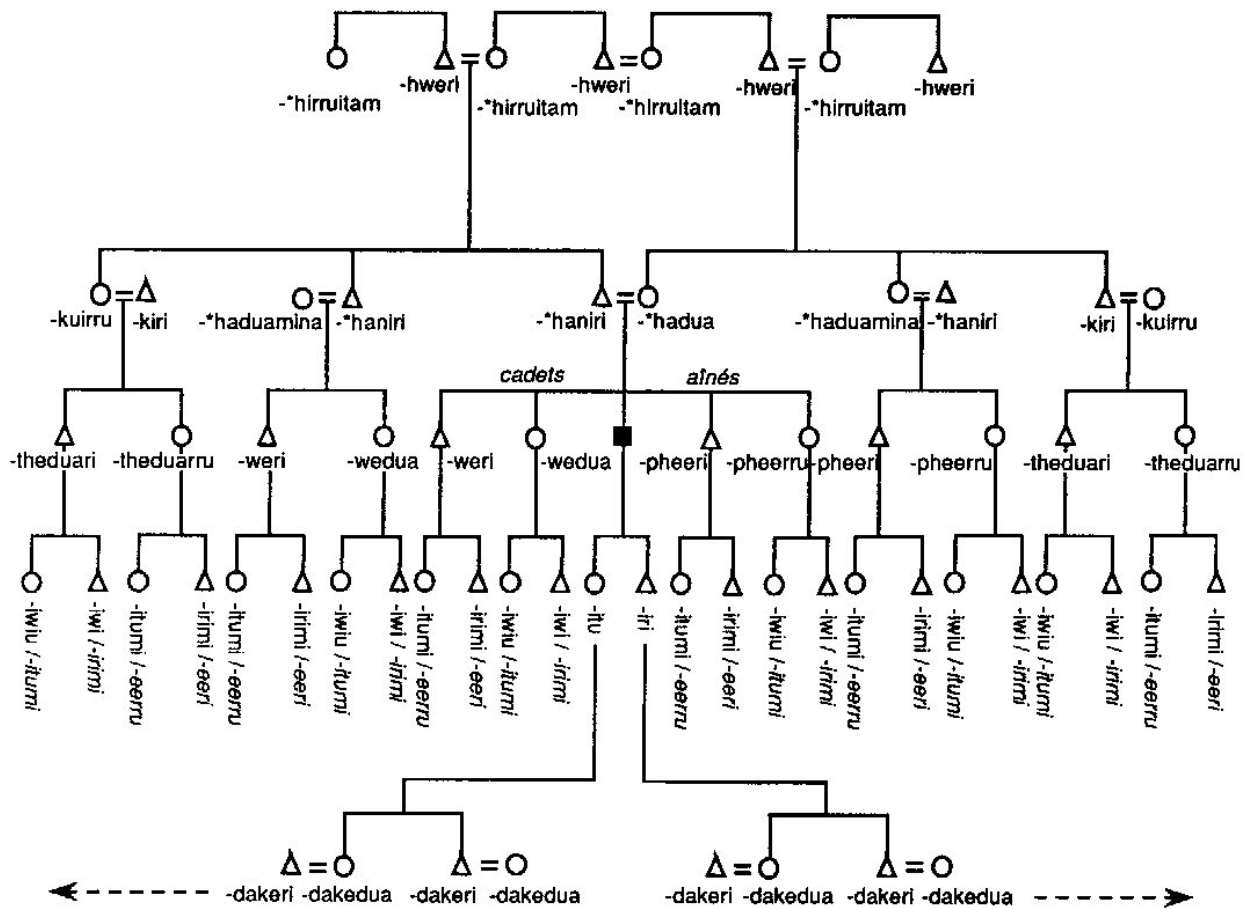
Nicolas JOURNET

Cet article est consacré à l'analyse de la nomenclature de parenté recueillie chez les Curripaco du Guainia (haut Rio Negro, Colombie). Son premier objectif est de montrer que l'application d'une logique à la fois terminologique et relationnelle permet, en dehors de toute considération sociologique, de construire une distribution des termes par grandes catégories, puis de la rattacher à un modèle conceptuel fondé sur la théorie de l'alliance. La suite de son développement considère les difficultés qu'il peut y avoir à réduire la nomenclature au modèle.

L'acceptation, aujourd'hui assez générale pour les terminologies du Nord-ouest amazonien, de leur appartenance à un type dravidien va avec l'idée que les relations de mariage forment l'axe principal d'organisation de la parenté. Les parents sont divisés en deux grandes classes de consanguins et d'affins qui, par le biais d'une règle simple de mariage, reproduisent leurs relations de génération en génération. En l'absence de toute autre règle, les premiers apparaissent comme le résidu des seconds, et l'alliance comme une relation dotée d'une priorité logique sur toute autre. Mais, bien que ce modèle commun soit difficilement contestable, il est rarement trouvé pur. Les études monographiques menées dans la région du Vaupès, par exemple, décrivent des groupes structurés en clans, "sibs" et sous-

clans, où la parenté consanguine semble se confondre avec le produit de la filiation. D'où le traitement embarrassé réservé à certaines catégories de parents en positions ambiguës : sœurs de père, mère, affins d'affins. D'un autre côté, Joanna Kaplan a montré que, chez les Piaroa, une société où la filiation est très peu présente, la localité pouvait avoir des effets particuliers sur les usages de parenté : les affins proches (ceux avec qui on réside), se voient appliquer une série de teknonymes qui les assimilent à des consanguins ("kin"). L'alliance, la filiation et la localité sont des manières différentes de découper le tissu social, et même s'il est vraisemblable que les usages de parenté ne sont pas chargés de les exprimer toutes à la fois, il n'est pas non plus interdit de penser que des traits inexplicables, voire considérés comme arbitraires ou liés à des attitudes, peuvent être examinés sous cet angle. En particulier lorsque, comme dans le cas curripaco, on a affaire à des modèles de groupes construits sur la filiation plus conceptuels que fonctionnels. Dans le cas qui nous intéresse, la particularité que nous examinerons en détail est celle de la présence, dans la nomenclature de parenté, de plusieurs termes réservés par l'usage à des locuteurs de sexes différents.

Curripaco est une désignation utilisée en Colombie pour désigner les habitants traditionnels des rives du haut Isana et du Guainia, qui parlent l'une des multiples langues arawak du Nord-Ouest amazonien et du haut Orénoque. Ces trois à quatre mille Curripaco représentent une fraction importante d'un ensemble linguistique mieux connu sous le nom de Baniwa, et dont on trouve des représentants au Brésil sur le Rio Negro et sur l'Isana moyen, et au Venezuela sur l'Atabapo. En dépit de variations locales, cet ensemble est caractérisé par l'intelligibilité mutuelle des divers parlars régionaux, et par une unité de culture que plusieurs travaux récents attestent. L'organisation traditionnelle des Curripaco est comparable à celle des groupes Tukano du Vaupès : on y trouve des ensembles de clans patrilinéaires ordonnés en aînés et cadets, formant des phratries exogames. Chacun de ces clans -dont l'importance démographique est très inégale- est associé à un territoire traditionnel, et à un emblème animal, ou parfois végétal. La vie culturelle des Curripaco a été considérablement modifiée par l'évangélisation protestante à partir des années cinquante, qui a accéléré l'abandon des rites anciens et a amené, dans une plus faible mesure, une certaine désaffection vis-à-vis des traditions de mariage et de résidence. Le modèle dominant reste cependant celui de petits établissements sédentaires construits autour d'un noyau d'agnats masculins auxquels peuvent s'aggréger, dans les plus importants, des familles liées par mariage à ce noyau. Les Curripaco vivent principalement d'horticulture, de pêche et de chasse. Les données qui seront examinées ici ont été recueillies au cours de deux séjours parmi eux, entre 1979 et 1983.



### Distribution des désignations de parenté

Ego est en noir.

En romain : les termes pour Ego masculin et Ego féminin.

En italique : les termes utilisés par Ego féminin seulement lorsqu'ils diffèrent soit par la position, soit par le lexique.

Les termes désignant les affins de la génération d'Ego sont traités à part.

## 1. La terminologie de parenté

Lorsqu'un informateur curripaco décrit sa généalogie, il procède en général d'une manière extrêmement peu différente de la nôtre. A partir de son père, de sa mère, de ses frères et de ses sœurs, il lui est possible de décrire, par addition de chaînons élémentaires, la totalité de son environnement familial proche. Mais son usage spontané fait aussi appel à des termes synthétiques applicables à plus d'une position généalogique, qui constituent un registre où

apparaissent des classes *sui generis*, procédant au redécoupage du champ de la consanguinité généalogique. L'une des difficultés immédiates qui se présente à l'observateur est celle du rapport qui peut exister entre sa propre méthode, qui lui est connue, et celle de l'informateur, qui ne lui est jamais complètement accessible. Le problème se pose en particulier de savoir si, comme l'observateur, l'informateur parcourt des généalogies, ou bien s'il dispose de quelque autre moyen qui lui est propre et plus immédiat. Chez les Curripaco, en particulier, certains termes sont largement distribués, et servent également à désigner des groupes dans des contextes variés. C'est le cas des termes *-kitsienape*, *-rimattana*, *-pheenai*, *-wenai*, *-\*haduenai* qui servent à désigner les relations conventionnelles existant entre des groupes patrilineaires nommés. Nous les avons traduits respectivement par "consanguins", "affins", "aînés", "cadets" et "affins d'affins". Si nous avons pu le faire, c'est que, par ailleurs, ces mêmes termes sont appliqués à des positions généalogiques, dont la plus élémentaire nous permet de nommer la catégorie sous laquelle se trouvent subsumées toutes les positions identifiées. C'est ainsi que -à moins de refuser toute traduction- on est amené à procéder. On aura noté, néanmoins, que plusieurs de ces traductions n'appartiennent pas à ce type : consanguin et affin ne sont pas des types généalogiques, mais des notions prises au vocabulaire juridique et remodelées par la théorie anthropologique de manière à exprimer une opposition de principe très générale entre des parents par filiation commune (engendrement et collatéralité) et des parents par mariage. Bien qu'il n'existe aucune définition biologique de ces notions, et que leur contenu généalogique diffère selon les sociétés, on admet qu'il en va ainsi, même si la totalité de la nomenclature de parenté ne se réduit pas à cette distinction fondamentale.

Par ailleurs, isoler des termes de parenté constituant des substantifs que l'on puisse considérer comme constants et que l'on puisse opposer les uns aux autres ne va pas de soi. La langue curripaco comporte des difficultés morphologiques, encore partiellement élucidées, susceptibles d'affecter la nomenclature de parenté. Les formes que nous avons retenues ne sont donc pas définitivement stabilisées, c'est pourquoi nous nous sommes efforcé de conserver quelque trace du contexte dont elles ont été extraites. Cette partie linguistique du travail doit beaucoup au concours de Gerald Taylor et à son *Introdução à língua baniwa*, dont nous avons suivi les règles de transcription.

Dans l'usage, les termes de parenté curripaco sont des inaliénables, et ne vont ordinairement pas sans un préfixe personnel indiquant la possession soit, au singulier :

<i>nu-</i>	1ère personne
<i>pi-</i>	2e personne
<i>ri-</i>	3e personne, masculin
<i>rru-</i>	3e personne, féminin.

et au pluriel :

<i>wa-</i>	1ère personne
<i>i-</i>	2e personne
<i>na-</i>	3e personne

Il existe également un indéfini (*pa-*), et une manière de présenter certains termes dans l'absolu, en leur ajoutant un préfixe (*i-*) et un suffixe (*-tti*). Soit, par exemple, la locution *ipheeritti* : elle se décompose en *i-pheeri-tti*, et désigne le fait d'être germain aîné (*-pheeri*) relativement à un référent quelconque.

Pour les termes de référence, nous n'avons conservé que la partie stable des énoncés en la faisant précéder, chaque fois que nécessaire, d'un tiret indiquant qu'une marque de possession devrait normalement se trouver là. Il faut noter que l'articulation entre le possessif et le substantif n'est pas simple. Des transformations de voyelles se produisent fréquemment et de manière irrégulière (exemple : *nu + itu* donne *nuitu*, mais *nu + iri* donne apparemment *niri*, alors que *nuiriri* ne se réalise jamais et que *nuri* est un autre terme).

Les termes d'adresse, en revanche, seront présentés précédés du possessif de la première personne (*nu-*, parfois élide en *-n'*), ou bien, pour un petit nombre d'entre eux, sans aucune marque (donc pas de tiret), car c'est ainsi qu'ils apparaissent dans l'usage (exemples : *inaiu*, *tteete*).

Ensuite, on verra que certains termes sont précédés d'un astérisque (\*). Cela signifie qu'ils ne se réalisent jamais sous la forme que nous leur donnons. La raison est que ces termes comportent une aspiration initiale (notée *h*) qui, dans un énoncé, se déplace sur le possessif (exemple : *nu-* devient *hnu-*) tandis que la voyelle intermédiaire est absorbée ou modifiée. Donc, par exemple, *hnudua* se décompose en *nu + \*hadua*. La détermination de cette voyelle fantôme reste d'ailleurs sujette à caution. Pour les quelques termes concernés, nous avons suivi l'usage établi par G. Taylor pour le baniwa et noté un "a" ou un "i" selon les cas.

Enfin, pour ce qui est de la prononciation, il suffit de noter que :

- 1) toutes les lettres se prononcent (*ai* = "aï", *ui* = "oï", *in* = "ine" etc.)

- 2) *u* note une voyelle qui oscille, selon le contexte, entre "o" et "ou".
- 3) les voyelles redoublées sont longues.
- 4) *r* note une vibrante latérale dont la prononciation se situe entre le "r" et le "l" français. Entre deux voyelles antérieures (*e*, *i*) *r* se prononce toujours comme *rr* (voir suivante).
- 5) *rr* est une vibrante palatale, dont la prononciation se rapproche du "j" français.
- 6) *tt* est une consonne occlusive alvéolaire sourde (un "t" prononcé en repliant la langue sur le palais).
- 7) *w* est une semi-consonne bilabiale, analogue au "w" prononcé à l'anglaise.
- 8) *hw* est un *w* préaspiré, qu'en français on noterait "f".
- 9) après un *p* ou un *t*, *h* indique une aspiration (en fait, une expiration).

La nomenclature présentée ci-dessous a été recueillie auprès d'informateurs dont le parler, parfois estampillé "curripaco vrai", est celui qui domine dans la région du haut et moyen Guainia (Colombie). Ils appartenaient aux groupes Aiahnen ("enfants-du-tatou") et Tuuke dakenai ("petits-enfants-de-la-luciole"). Certains termes qu'utilisent les Baniwa du Brésil diffèrent partiellement ou totalement de ceux que nous avons notés, et nous avons signalé ces variantes lorsqu'elles étaient reconnues comme possibles ou proposées par les informateurs. Mais nous ne les avons pas retenues pour l'analyse, dans la mesure où nous n'avons pas une vue exhaustive de la nomenclature à laquelle se rattachent ces variantes.

### **Génération des grands-parents**

Un ascendant de la deuxième génération est appelé *-hweri* s'il est un homme, *-\*hirruitam* s'il s'agit d'une femme. Il y a donc une seule espèce de grands-parents, mais deux mots distincts. Dans des degrés éloignés de collatéralité, ce sont les termes dérivés *-hwerimi* et *-\*hirruitami* qui sont utilisés. Les vocatifs correspondants sont *nuhwe* et *hnurruitam*, ou encore *aabu*, qui vient peut-être de l'espagnol "abuela" ou du portugais "avó".

### **Génération des parents**

Il existe quatre termes élémentaires pour désigner les parents de la génération adjacente supérieure : *-\*haniri*, *-\*hadua*, *-kiri* et *-kuirru*. Leur distribution est la même pour un locuteur masculin ou féminin.

Un père est appelé *-\*haniri*, une mère est appelée *-\*hadua*. Les vocatifs correspondants sont *paapai* ou *pai*, et *maamai* ou *mai*, qui sont peut-être dérivés du portugais ("pai, mãe").

Les frères du père sont désignés, le plus souvent, par des formules composées : *-\*haniri pheeri*, soit frère aîné du père, ou *-\*haniri tena*, cadet du père. On leur préfère souvent des locutions descriptives formées sur le vocatif *pai* (père), soit *pai pheeri* et *pai tena*. Mais la plupart des informateurs admettent également *-\*haniri* pour ces positions. En adresse, on les appellera *nupaipe* ou *nupaitena*, ou encore *hnunirimi*.

Les sœurs de la mère sont appelées *-\*hadua pheerru* pour l'aînée et *-\*hadua tena* pour la cadette, mais, tout aussi couramment, on emploie le dérivé *-\*haduamina*. Un autre dérivé, *-\*haduena*, s'applique aux épouses des frères du père. En adresse, on utilise les mêmes termes, mais toute sœur véritable de la mère est aussi appelée *inaiupe*.

Les germains de sexe opposé des parents sont appelés *-kiri*, pour les frères de la mère, et *-kuirru* pour les sœurs du père. Leurs conjoints sont nommés de la même façon. Les vocatifs correspondants sont des gémissements : *kiiki* et *kuuku* (variante : *aakum*).

Dans un degré plus lointain, on trouve les mêmes termes mais leur statut est dans la pratique moins net, car les informateurs leurs préfèrent souvent une locution descriptive ayant le père ou la mère comme premier terme. Cependant *-kiri* et *-\*haduamina* sont admis pour les cousins et cousines croisées du père, ainsi que pour les cousins et cousines parallèles de la mère. *-\*haniri* et *-kuirru* sont admis pour les cousins et cousines parallèles du père ainsi que pour les cousins et cousines croisés de la mère. Pour nommer leurs conjoints, il suffit de constater qu'un *-kiri* est toujours l'époux d'une *-kuirru*, et réciproquement, et qu'un *-\*haniri* est toujours l'époux d'une *-\*hadua* (ou *-\*haduamina*, *-\*haduena*), et réciproquement.

## **Génération d'Ego**

Le vocabulaire est marqué, pour cette génération, par une application stricte de la distinction d'âge relatif aux germains et aux cousins parallèles, mais le nombre des termes élémentaires n'en est pas pour autant multiplié. On en trouve trois pour les hommes (*-weri*, *-pheeri*, *-theduari*) et trois pour les femmes

(*-wedua*, *-pheerru*, *-theduarru* ). Leur usage et leur distribution sont les mêmes quel que soit le sexe du locuteur.

Les frères d'Ego sont *-pheeri*, aîné, et *-weri*, cadet (var.: *-hmereeri*). Les sœurs sont *-pheerru*, aînée, ou *-wedua*, cadette. Ces mêmes termes sont appliquées aux cousins et cousines parallèles, mais on notera qu'à partir de ce degré la position d'aîné ou de cadet est héritée du père ou, selon le cas, de la mère. La distinction s'applique alors à des ensembles de germains et non à des individus. Les vocatifs courants sont *tteete* pour les aînés, masculins et féminins. Un homme appelle son cadet *nuthu* ou *hnuwe*. Une sœur aînée dira aussi *tsui* ou *tsuimi*. Une sœur cadette est appelée *inaiu* par ses frères aînés.

Pour désigner en particulier les cousins et cousines parallèles matrilatéraux, on ajoute la particule *-kana* au terme. Dans une famille élémentaire, un *-pheerikana* ou un *-werikana* est un germain utérin. Pour les cousins, la locution indique en particulier que le critère pris en compte pour la discrimination des aînés et des cadets est fonction de l'âge relatif des mères et non celui des pères, lorsque celui-ci n'est pas connu ou pas pris en compte.

Les cousins et cousines croisés sont désignés d'un terme unique : *-theduari* pour les hommes (var.: *-itenaki*), *-theduarru* pour les femmes. C'est l'inflexion finale qui note le sexe. Le vocatif reprend le terme correspondant, ou bien est élide en *n'thedu*, quel que soit le sexe du locuteur et du référent (une variante, *nukuitum*, s'applique à la cousine croisée et se décompose probablement en *nu + kuirru + itu + m*<sup>1</sup>= fille de ma *kuirru* ).

Pour les degrés plus éloignés, on fera d'abord la même réserve que pour la génération des parents : en général, ce sont les formules descriptives qui sont préférées par les informateurs. Cependant, les termes *-theduari* et *-theduarru* sont plus couramment attribués à des croisés lointains que ne le sont les termes de germanité à des parallèles éloignés, de sorte que la distribution des termes élémentaires est admise de manière suivante :

1°) Les enfants des cousins parallèles du père, des cousins croisés de la mère, des cousines croisées du père et des cousines parallèles de la mère sont des germains terminologiques (*-pheeri*, *-pheerru* ou *-weri*, *-wedua* ).

---

<sup>1</sup> Ce suffixe qui exprime la "caducité " est souvent ajouté aux termes de parenté. Sa fonction est encore à définir.



2°) Les enfants des cousins croisés du père, des cousins parallèles de la mère, des cousines parallèles du père et des cousines croisées de la mère sont des cousins croisés terminologiques (*-theduari, -theduarru*).

### **Génération des enfants**

Pour désigner ses propres enfants, on emploie, que l'on soit un homme ou une femme, les termes *-iri* (fils) et *-itu* (fille). D'autre part, un enfant, quel que soit son sexe est un *-enipe*. Les vocatifs sont simplement *niri* et *nuitu*.

Il existe également deux locutions pour désigner des enfants du conjoint dont on est pas soi-même le père ou la mère : *-itahwedua* pour une belle-fille, *-itahweniri* pour un beau-fils.

Les enfants des germains de même sexe sont nommés soit par une locution composée, soit par les termes *-irimi* et *-itumi* (vocatifs : *nirimi* et *nuitumi*).

Ceux des germains de sexe opposé sont, pour un homme, *-iwi* (fils de la sœur), et *-iwiu* (fille de la sœur), et pour une femme, *-eeri* (fils du frère) et *-eerru* (fille du frère). On constate ici une dichotomie locale de la terminologie en termes d'usage masculin et termes d'usage féminin. Il ne s'agit pas de simples doublets, qui seraient, pour des raisons de connotation affective, préférés par les hommes ou les femmes. Une relation entre des tiers est toujours notée en fonction du sexe du parent de référence et non de celui du locuteur : par exemple, un homme dit de son fils qu'il est le *-eeri* de sa sœur. Les vocatifs sont les mêmes (*nueeri, nueerru*).

Pour les enfants des cousins, la préférence des informateurs à considérer des chaînons intermédiaires est tout aussi marquée que pour les générations supérieures, mais les termes élémentaires peuvent être distribués ainsi :

1) Les enfants des cousins parallèles d'un homme, des cousins croisés d'une femme, des cousines croisés d'un homme et des cousines parallèles d'une femme sont leurs *-irimi* et *-itumi*.

2) Les enfants des cousins croisés d'un homme et ceux de ses cousines parallèles sont ses *-iwi* et *-iwiu*.

3) Les enfants des cousins parallèles d'une femme et ceux de ses cousines croisées sont ses *-eeri* et *-eerru*.

## Génération des petits enfants

Tout parent qui peut, par un chaînon quelconque, être placé dans la génération alterne inférieure est appelé *-dakeri* s'il s'agit d'un homme, *-dakedua* s'il s'agit d'une femme. Le vocatif courant est *n'dake*. On a donc, tout comme pour la génération alterne supérieure, une seule espèce de petits-enfants. Il n'y a qu'un terme et la distinction de sexe est moins marquée que pour les grands-parents.

### 2. Classement des termes

Sur cette description du vocabulaire Curripaco, on peut opérer un premier classement. Auparavant, on en soulignera quelques caractéristiques générales.

D'abord, pour l'ensemble des termes, la distinction de génération est absolue, de sorte qu'il n'est pas possible de trouver sous le même terme des parents qui appartiendraient à des générations différentes.

Ensuite, sauf dans un cas (*-tena*), le sexe du parent désigné est noté de manière absolue. Cette distinction fait appel à des procédés linguistiques différents. Dans un certain nombre de cas, le sexe d'Alter est signalé par une terminaison ajoutée à un radical commun : on a par exemple *-pheeri*, *-pheerru* pour des germains aînés, *-theduari*, *-theduarru* pour les cousins croisés, *-iwi*, *-iwiu* pour le neveu et la nièce, *-iri*, *-itu* pour le fils et la fille, etc. Le balancement en *-ri*, *-rru* ou en *-i*, *-u* est un procédé commun de marquage du genre en langue curripaco, qui n'est pas spécifique au lexique de la parenté.

Pour tous les autres cas, l'identification de marqueurs du sexe en tant que tels suppose que l'on examine d'abord le groupement des termes en catégories.

La réduction de l'ensemble des termes à un système de classes d'opposition distinctive exige que l'on considère comme secondaires les contenus aussi bien sémantique —qui nous sont inconnus— que généalogique des termes. On doit cependant admettre une convention minimum : à savoir, l'appartenance à une même classe des différentes occurrences du même terme n'a pas à être démontrée. D'autre part, suivant en cela l'exemple donné par Louis Dumont dans son analyse des systèmes dravidiens, on ne s'intéressera qu'aux traits classificatoires du système : on laissera donc provisoirement de côté les termes ne s'appliquant qu'à un seul type généalogique. D'autre part, on ne

considèrera, dans un premier temps, que les racines terminologiques et non les variations qui les affectent.

On partira du principe général que, pour réduire la terminologie à petit nombre de classes, il faut considérer que ces classes s'appliquent à des relations nécessairement réciproques, et non à des positions généalogiques. Cela semble aller de soi pour un terme auto-réciproque : lorsque deux hommes se nomment mutuellement *-theduari*, le terme épuise la relation. Le fait que, dans beaucoup d'autres cas, on ait affaire à des relations orientées, c'est-à-dire dont les deux pôles ne sont pas identiques, n'empêche pas les deux termes d'être liés par un usage réciproque et nécessaire, donc de désigner un seul type de relation. On admettra donc que deux termes différents ayant des réciproques distincts désignent des relations distinctes. Par contre, deux termes différents ayant un réciproque commun seront classés ensemble. La classe ainsi formée est valable aussi bien pour Ego que pour Alter.

### **Génération alternes.**

Il n'existe, on l'a vu, qu'une seule espèce de grands-parents d'un côté, de petits-enfants de l'autre : *-hweri* et *-\*hirruitam* sont des termes différents, mais qui ont des réciproques communs (*-dakeri* et *-dakedua*). On a affaire, pour l'ensemble de ces termes, à un seul type de relation, et à une seule classe de parents.

### **Génération adjacentes**

A la génération des parents on a donc quatre termes élémentaires (*-\*haniri*, *-\*hadua*, *-kiri*, *-kuirru*) et un certain nombre de composés. Parmi ces derniers, certains peuvent être facilement réduits : pour les sœurs de la mère et les épouses de frères du père, les dérivés *-\*haduamina* et *-\*haduena*<sup>2</sup> sont couramment admis, de sorte que toutes ces femmes sont nommées comme la mère (*-\*hadua*). Mais on trouve aussi *-pai tena* et *-\*hadua tena*, et tous les composés pour les frères du père et époux des sœurs de la mère : toutes ces positions ont pour réciproques communs *-iri* et *-itu* ou les dérivés *-irimi* et *-itumi*, de sorte que, du point de vue qui nous intéresse, ils peuvent être classés ensemble.

---

<sup>2</sup> Linguistiquement, *-\*haduena* peut s'analyser comme *-\*hadua + ina*, suffixe indiquant un collectif.

L'important est de voir que *-\*hadua* et *-\*haniri*, *-iri* et *-itu* ne forment, pour la même raison, qu'un seul type de relation. On remarque que la distinction de sexe opérant entre *-\*hadua* et *-\*haniri* est apparemment du même genre qu'à la génération précédente (il y a deux mots distincts, de même que pour *-\*hweri* et *-\*hirruitam*).

En revanche, du mot *-tena*, on remarque qu'il ne signale pas le sexe d'Alter : c'est un exemple unique dans le vocabulaire curripaco. Cependant son usage est suffisamment cerné pour qu'aucune ambiguïté ne soit possible : c'est en fait le sexe du parent intermédiaire (*-\*hadua* ou *-\*haniri*) qui donne celui d'Alter. Un ou une *-tena* est un(e) cadet(te) de même sexe qu'un parent nommé *-\*hadua* ou *-\*haniri*. Le principe de l'unité du groupe des germains est limité ici aux germains de même sexe. La distinction aîné/cadet n'étant pas marquée pour les germains de sexe opposé des parents, on comprend qu'il ne soit pas besoin d'indiquer le sexe de manière absolue pour leurs cadets de même sexe<sup>3</sup>.

Passons à *-kiri* et *-kuirru*, auxquels répondent respectivement les paires *-iwi* et *-iwiu*, *-eeri* et *-eerru*. On a, *a priori*, selon les règles que nous nous sommes données, affaire à deux relations :

- 1) *-kiri*             $\longleftrightarrow$     *-iwi, -iwiu*
- 2) *-kuirru*         $\longleftrightarrow$     *-eeri, -eerru*

L'examen du diagramme montre qu'il s'agit, dans leur forme élémentaire, de positions généalogiques différentes selon le sexe du parent de la génération supérieure : pour un *-kiri*, *-iwi* et *-iwiu* est un enfant de sœur ou de frère de l'épouse, pour une *-kuirru*, *-eeri* ou *-eerru* est un enfant de frère ou de sœur de l'époux. Ceci pourrait être résumé par une glose unificatrice du type "enfant du germain de sexe opposé d'Ego ou du conjoint d'Ego". Mais cela n'apporte rien selon les règles que nous nous sommes données. Il est en revanche plus significatif d'observer que les paires de termes *-iwi/-iwiu* et *-eeri/-eerru* ne sont pas opposables l'une à l'autre car, du point de vue de *-kiri* et *-kuirru*, elles ne correspondent pas à un choix possible pour un locuteur dans un énoncé de

---

<sup>3</sup> Gerald Taylor, dans son lexique baniwa, donne *-tena* comme s'appliquant aux germains de même sexe des parents quel que soit leur âge relatif. S'il s'agit d'une variation d'usage, elle est à rapprocher du fait que, à la génération d'Ego, c'est le terme appliqué aux cadets (*weri*, *wedua*) qui est "non marqué", c'est-à-dire susceptible d'exprimer l'ensemble de la catégorie de germain. Cette donnée apparaît lorsque le pluriel est utilisé : *-wenai* peut désigner l'ensemble des germains masculins, *-weduanai* l'ensemble des germains féminins. Mais, comme nous n'avons jamais relevé d'usage pluriel de *-tena*, ce fait ne pouvait pas apparaître, bien qu'il soit parfaitement vraisemblable.

parenté. Un *-kiri* ne peut pas hésiter entre *-eeri* et *-iwi* puisque seul le second terme fait partie de son lexique. De même, *-kiri* et *-kuirru* ne sont pas opposables entre eux, car ils dépendent du sexe d'Alter. On peut donc admettre que le principe qui distingue *-\*haniri* de *-kiri* et *-\*hadua* de *-kuirru* n'est pas de même sorte que celui qui distingue *-kiri* de *-kuirru* : dans le premier cas on a une opposition distinctive, dans le second une variation qui reflète une différence de lexique entre les sexes. De la sorte, même si l'on ne peut pas définir les types de relation de manière intrinsèque (par la communauté des réciproques), on peut considérer leur existence en opposition les unes aux autres. Il est clair que l'on n'a plus dans ce cas que deux groupes de termes et deux types de relation, qui sont disposés de la manière suivante :

- 1) *-\*haniri, -\*hadua*  $\longleftrightarrow$  *-iri, -itu*  
 2) *-kiri, -kuirru*  $\longleftrightarrow$  *-iwi, -iwiiu* et *-eeri, -eerru*

### Génération d'Ego

Pour cette génération, le principe des réciproques communs ne peut être appliqué tel quel. Les termes n'ayant plus vocation à distinguer des générations, ils ne peuvent être qu'auto-réciproques ou réciproques entre eux, et c'est seulement de cette manière qu'on peut les classer. On a donc, d'un côté, la paire *-theduari, -theduarru* qui forme un seul terme : il est auto-réciproque et définit, à lui seul, un type de relation.

Ensuite, on a l'ensemble des termes *-pheeri, -pheerru, -weri, -wedua*. On peut les grouper par paires en appliquant la règle du réciproque commun. Ces paires sont alors réciproques l'une de l'autre. La distinction spécifique est celle de l'âge relatif, dont on fait parfois remarquer qu'elle est analogue à une distinction de génération. Cela est d'autant plus vrai en curripaco que les paires de termes entretiennent des rapports d'opposition non seulement distinctive mais complémentaire. Ainsi, *-weri, -wedua* (pluriel : *-wenai*) peut désigner l'ensemble des germains, tandis que *-pheeri, -pheerru* (pl. : *-pheenai*) désigne exclusivement les aînés. De même, l'ensemble des termes de la génération d'Ego est apte à désigner des groupes comprenant des parents appartenant à d'autres générations. En ce sens, le lexique de la génération d'Ego est "non marqué" (par rapport aux autres générations), tout comme le sont les termes désignant les germains cadets par rapports aux aînés.

Pour cette génération, on réduira donc l'ensemble des termes à deux classes distinctes définies par la réciprocité ou l'autoréciprocité des termes. Ces deux classes correspondent à deux relations exclusives l'une de l'autre :

- 1) *-pheeri, -pheerru* <—> *-weri, -wedua*  
 2) *-theduari, -theduarru* <—> *-theduari, -theduarru*

Cette réduction permet de signaler un trait global du système terminologique de la parenté curripaco : la présence, pour chacune des trois générations adjacentes de seulement deux grandes catégories de relation, et d'une seule aux générations alternes. Ce qui, pour schématiser, peut se ramener à une boîte classique à huit cases (voir ci-dessous). En fait, il s'agit plus d'une habitude pratique que d'une conséquence obligatoire, car il faut noter que, dès que l'on s'efforce d'intégrer les trois générations centrales dans un diagramme, celui-ci change de nature. Alors que, jusqu'à présent, on avait pu se tenir au classement des termes selon des relations, on est contraint, pour aligner les générations, d'adopter le point de vue d'un locuteur fictif, que l'on situe au milieu du tableau.

<b>-hweri, -*hirruitam</b>	
<b>-*haniri, -*hadua</b>	<b>-kiri, -kuirru</b>
<b>-pheeri, -pheerru -weri, -wedua</b>	<b>-theduari, - theduarru</b>
<b>-iri, -itu</b>	<b>-iwi, -iwiu (h.p.) -eeri, -eerru (f.p.)</b>
<b>-dakeri, -dakedua</b>	

Un diagramme comme celui-ci est loin d'être inhabituel pour une terminologie amérindienne. Il traduit une configuration classiquement connue sous le nom de bifurquée-fusionnée (Lowie, 1948) : analytiquement, la distribution des termes y est gouvernée par le principe selon lequel les enfants d'un frère et d'une sœur sont crédités de termes différents (bifurcation), alors que ceux de deux frères ou de deux sœurs reçoivent les mêmes (fusion). Cette organisation des relations est particulièrement bien illustrée à la génération d'Ego, où l'on distingue, d'une part les germains et parallèles, d'autre part les cousins croisés. Mais, comme le fait remarquer Françoise Héritier (1981, p.

175), une telle règle, même si elle est localement consistante, ne permet pas de construire un système classificatoire. Ainsi, si nous ne retenons pour seul instrument de classification que la distinction entre enfants de germains de même sexe et enfants de germains de sexes opposés, il nous serait toujours possible, au delà du premier degré de cousinage, de distinguer la présence de deux classes, mais pas de distribuer leurs positions sur le tableau généalogique. Autrement dit, une règle supplémentaire est nécessaire au déploiement du système sur un champ de parenté correspondant un tant soit peu à l'usage réel des termes.

La plupart des études récentes sur des terminologies du Vaupès, du Rio-Negro (C. Hugh-Jones, 1979, p. 78) et des régions proches de l'Orénoque (J. Kaplan, 1977, 1984, p.135) ont adopté cette présentation en tableau, en prenant pour référence typologique le modèle dravidien étudié par Louis Dumont en Inde du Sud. Dans le cas dravidien, la règle supplémentaire est celle du mariage et des relations d'alliance qui en résultent. L'axe principal de la nomenclature est constitué par l'application, sur trois générations d'une distinction entre des consanguins d'une part et des affins d'autre part : la bifurcation entre les enfants du frère et de la sœur n'est plus qu'un épiphénomène du mariage de l'un et de l'autre, et des relations entre affins qui en résultent. Ce modèle dravidien, par conséquent, ne rend pas seulement compte de la cohérence interne de la nomenclature, mais la relie à la pratique du mariage prescrit, et, dans le cas de l'Inde, de l'alliance de mariage, comme institution qui unit, sur deux générations au moins, deux familles. Le fait qu'une discussion se soit développée sur la pertinence de ce modèle, c'est-à-dire sa conformité avec les institutions sud-indiennes (voir N. Yalman, 1962), ne remet pas en cause la boîte elle-même, mais la lecture que l'on en fait. Lecture qui, lorsque l'on quitte le contexte indien d'origine, doit être justifiée.

L'analyse par Louis Dumont du modèle dravidien repose sur un certain nombre d'équations terminologiques, et sur un contexte sociologique tel que l'alliance de mariage —la persistance du lien de mariage entre deux ensembles de parents— a un sens. Si, en Inde du Sud, on peut dire que les oncles maternels sont des affins du père, et les cousins croisés sont des affins d'Ego, c'est, en premier lieu, parce que l'usage terminologique ne distingue pas entre un beau-père et un oncle maternel, entre un cousin croisé et un beau-frère. Cet amalgame est-il présent de la même façon en Amazonie du Nord-ouest qu'il l'est dans les diverses variantes dravidiennes ? Les listes de *denotata* généalogiques relevés auprès de plusieurs groupes du Vaupès, et d'autres régions adjacentes du Rio

Negro montrent en fait une assez grande variété. Dans certains cas les termes se recouvrent purement et simplement : Piaroa de l'Orénoque (J. Kaplan, 1975 p. 199), Guahibo du Vichada (Morey, 1974, p. 45), Cubéo du Cuyari (I. Goldman, 1963, p. 135). Dans d'autres, les recouvrements sont partiels, et l'on voit apparaître des termes spécialisés, et même dissymétriques, pour désigner les cousins croisés. C'est le cas chez les Barasana (C. Hugh-Jones, p. 288) et les Taïwano (F. Correa, 1985) du Sud-Vaupès. Mais la distinction entre cousins et affins reste cependant incomplète, dans la mesure où il existe des séries parallèles de termes qui les réunissent. La formule la plus divergente est celle des Bara (J. Jackson, 1972), où aucun terme englobant ne permet de réunir les cousins dans une catégorie homogène d'affins terminologiques.

Ces variations sémantique et lexicologique ont, dans plusieurs études modernes, entraîné un usage ambigu de l'épithète dravidien. Car, ou bien l'on parle d'un type terminologique sans grande signification, ou bien l'on parle de la théorie associée au type dans son contexte d'origine. La théorie développée pour l'Inde du Sud est que la désignation des parents est indépendante du mode de filiation, et découle des relations d'affinité créées par des mariages passés. Or, dans certaines présentations de terminologies du Vaupès, les observateurs, visiblement influencés par la présence de groupes de filiation, ou peu convaincus de la nature purement affinale des relations aux oncles maternels et tantes paternelles, ont, tout en conservant la qualification de dravidienne pour la terminologie, adopté une disposition des termes contraire, en fait, à l'esprit du modèle. Les terminologies Barasana, Tatuyo et Makuna, telles que présentées par C. Hugh-Jones, P. Bidou et K. Arhem, placent la sœur du père dans la classe terminologique opposée à celle de l'oncle maternel, en dépit d'une proximité lexicale évidente. Confrontées à la relative imprécision de ce qu'est un type terminologique, ces trois analyses adoptent en fait une solution hybride : à la logique propre des termes, elles substituent localement une contrainte ressentie par l'observateur, celle de faire coïncider dans la terminologie agnats et consanguins, consanguinité et affiliation clanique. On peut admettre qu'il s'agit là d'un effet de l'approche adoptée par les auteurs, puisque l'examen d'une terminologie très voisine, celle des Taïwano, par F. Correa (1985), conclut à une disposition dravidienne classique des termes.

A l'opposé, Joanna Kaplan, à propos de la parenté Piaroa, chez lesquels, il est vrai, la patrification est moins prégnante, adopte une présentation et une analyse strictement fondées sur la théorie de l'alliance. Pour elle, un oncle maternel est un affin du père, au même titre que l'époux de la sœur du père, et



une sœur du père est une affine de la mère, au même titre que l'épouse de l'oncle maternel. En conséquence les cousins croisés sont tout simplement des affins d'Ego et de ses frères et sœurs. Mais J. Kaplan atténue ensuite le sens de ce dispositif classificatoire en remarquant que les catégories pour frère de la mère et sœur du père sont ambiguës : "there is evidence that the Piaroa think of such relatives as both kin and affine"<sup>4</sup>. Plus loin, l'auteur ajoute que "les termes de parenté sont polysémiques" et que "chaque terme comporte de multiples référents". Cette polysémie ne doit pas être confondue avec l'idée qui consiste à mêler filiation et parenté, comme lorsque l'on classe la mère avec les affins et la sœur du père avec le père sous le motif qu'ils sont "du même clan". Ici, la consanguinité ("kin") à laquelle J. Kaplan fait allusion est chargée d'une signification propre, qui ne se comprend qu'au regard des règles de résidence des Piaroa : ce sont uniquement les affins avec lesquels on réside que l'on "consanguinise".

Ces difficultés réelles à réduire la terminologie à un seul principe — l'alliance de mariage— et deux classes de termes sont tout à fait exemplaires : elles traduisent, nous semble-t-il, le fait que, contrairement à ce que l'on trouve en Inde du Sud, l'affinité n'est pas, en Amazonie du Nord-Ouest, une relation très spécialisée. C'est une relation ouverte sur l'extérieur, susceptible de qualifier aussi bien des parents proches, généalogiquement reliés au locuteur, que des quasi-étrangers, sans aucun lien généalogique, dont éventuellement l'affiliation à un groupe (local ou de filiation) peut suffire à définir la position dans la nomenclature. En Inde, le mariage est limité par la caste, voire la sous-caste locale. Les termes de parenté ne sont appliqués qu'à des parents généalogiquement connus. Dans la région du Rio Negro, certains d'entre eux s'appliquent à des groupes entiers. Dans un tel contexte, distinguer entre des affins proches —qui sont des parents généalogiques— et des affins en général —qui sont des membres de groupes alliés ou supposés tels— peut avoir un sens. La question de savoir si la partition globale des parents en consanguins et affins suffit à caractériser tous les types terminologiques appelle une réponse un peu différente de celle que L. Dumont associe au modèle dravidien.

Dans le cas des Curripaco, la question se présente de la manière suivante : il existe des termes, en plus de ceux que comprend le tableau ci-dessus, dont aussi bien le commentaire que l'usage impliquent qu'ils désignent ce qu'on peut

---

<sup>4</sup> Pour être conforme à l'idée dravidienne, l'opposition entre "kin" et "affine" doit être traduite en français par "consanguin" et "affin", et non par "parent" et "allié".

appeler des affins vrais, c'est-à-dire des parents que l'on ne considère que sous l'angle du mariage. Dans quelle mesure et à quelles conditions les parents ainsi désignés sont-ils assimilables à des affins terminologiques et réciproquement ? C'est ce que nous allons voir maintenant.

### 3. Les termes d'affinité vraie

Hormis la particularité commune, que nous leur attribuerons intuitivement, de désigner des parents par mariage, ces termes se distinguent par des usages qui rendent problématique leur interprétation. Certains ont des *denotata* généalogiques trop restreints en nombre pour avoir une véritable valeur classificatoire. D'autres, en revanche, ont un nombre infini de *denotata*, mais sont limités par l'usage à un seul sexe, et ne peuvent être traduits sans le secours du commentaire qu'en donnent les informateurs. Tous cependant partagent avec les termes examinés plus hauts les propriétés de distinguer le sexe et la génération de manière absolue.

A la génération adjacente, un homme ou une femme mariés désignent le père et la mère de leur conjoint comme, respectivement, leurs *-hñaweri* et *-hñerru*. Réciproquement, le gendre est nommé *-tsimarre*. Il n'existe pas de terme spécifique pour nommer la bru : elle est appelée *-iwiu* par un homme, et *-eerru* par une femme, tout comme les enfants des germains de sexe opposé. *-hñaweri*,

*-hñerru* et *-tsimarre* sont très faiblement classificatoires : pour Ego masculin, *-hñaweri* peut aussi désigner le frère du beau-père, et *-tsimarre* peut aussi désigner le gendre du frère. Mais *-hñaweri* ne s'applique pas au beau-père du frère, ni au frère du gendre. Pour Ego féminin, *-hñaweri* s'applique aussi au frère du père du mari, mais *-tsimarre* n'est jamais utilisé pour le gendre de la sœur. Ces termes sont donc réservés à la désignation des affins personnels de la génération adjacente : ceux que l'on a acquis soit en se mariant soi-même, soit en donnant sa propre fille en mariage, et celle de son frère si l'on est un homme. Cette assimilation des frères est limitée et semble surtout découler du fait qu'un homme, en se mariant, contracte des obligations qui l'amènent à fréquenter non seulement son beau-père, mais ses co-résidents habituels, qui sont ses frères.

Ces termes (*-hñaweri*, *-hñerru*, et *-tsimarre*) ne sont jamais utilisés en adresse. Un gendre ou une bru s'adressent à leur beaux parents par *kiiki* et *kuuku*, c'est-à-dire les vocatifs correspondants à *-kiri* et à *-kuirru*. On s'adresse à son gendre par *niiwi* (= *nu + iwi*) et à sa bru par *niiwiu* si l'on est un homme, à

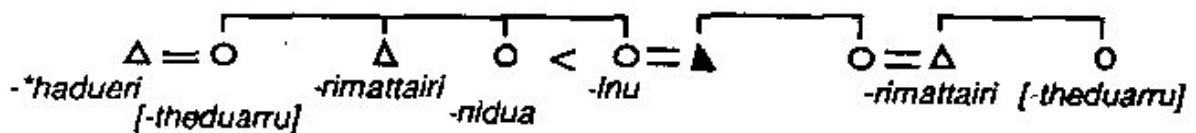
son gendre par *nueeri* et à sa bru par *nueerru* si l'on est une femme, tous termes qui s'appliquent aussi aux enfants de germains de sexe opposé.

On voit donc se mettre en place l'enchevêtrement des termes de la classe de droite du tableau (affins terminologiques) et des termes d'affinité vraie : un beau-père est aussi, nécessairement, un oncle maternel ou un époux de sœur du père classificatoire. Une belle-mère est aussi une sœur du père ou une épouse d'oncle maternel. Aucun informateur ne récuserait d'ailleurs l'application des termes *-kiri* et *-kuirru* à ses *-hñaweri* et *-hñerru*.

Passons maintenant à la génération d'Ego. On y remarque principalement que le vocabulaire fait appel à des termes différents selon que le locuteur est un homme ou une femme. Un homme appelle son épouse *-inu* (vocatif : *nuinu*). Il appelle *-rimattairi* le frère de son épouse et l'époux de sa sœur, et il s'adresse à eux de la même façon (*nuri*, probablement un abrègement de *nurimattairi*). La sœur cadette de l'épouse peut être désignée par le terme *-nidua*. Pas sa sœur aînée, qui ne reçoit pas de terme spécifique. De même, pour les sœurs de l'époux de la sœur, ou les sœurs de l'épouse du frère, les informateurs insistent sur le fait qu'aucun terme approprié n'existe. On peut décliner la relation en la décomposant, ou bien, à la rigueur, désigner ces femmes comme des *-theduarru*. Le fait le plus remarquable est qu'il n'existe pas non plus de vocatif neutre approprié, et l'idée la plus couramment exprimée est qu'on ne les appelle pas. Le vocatif de *-theduarru* (*n'thеду*) est utilisable, mais uniquement en privé, car il équivaut à une invitation sentimentale ou érotique.

Enfin, l'époux de la sœur de l'épouse est désigné par le terme *-\*hadueri* (vocatif *n'dueri*). Il n'y a pas de terme approprié pour la sœur de cet homme.

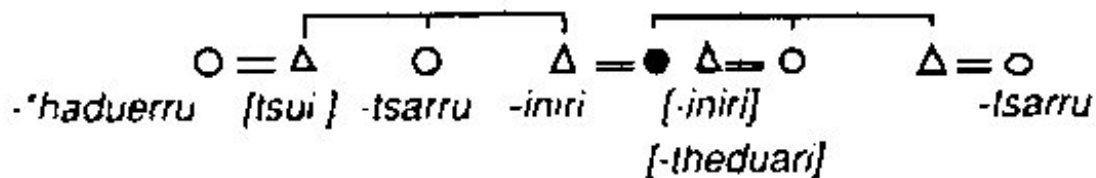
On peut résumer cela sur le tableau suivant :



Une femme, elle, appelle son mari *-iniri* (vocatif : *nuiniri*). Elle désigne la sœur de son époux et l'épouse de son frère comme étant ses *-tsarru* et s'adresse à elles selon le même terme (*n'tsarru*). Les frères de son époux et les époux des sœurs peuvent être seulement décrits. Là encore, il n'existe aucune appellation dérivée de termes spécifiques : l'idée générale est qu'une femme n'appelle pas ses beaux-frères, mais se contente de les saluer impersonnellement.

En réalité, il existe des alternatives : l'une est affectueuse et consiste, si le beau-frère est plus jeune que le mari, à l'appeler *tsui* ou *tsuimi* ("petit"). L'autre est une forme de plaisanterie : une femme peut désigner le mari de sa sœur aînée comme son "mari" (*nuiniri*), ce qui est un réciproque logique pour le terme *-nidua*. Enfin, tout beau-frère peut être assimilé à un *-theduari*, avec les mêmes réserves que pour leur réciproque féminin. En référence, le terme est à la limite de l'impropriété, et en adresse, il est chargé sexuellement et donne lieu à plaisanterie.

L'épouse du frère de l'époux est désignée par le terme *-\*haduerru* (vocatif *n'duerru*). Il n'y a pas de terme approprié pour le frère de cette femme.



Avant de passer à des commentaires plus généraux, quelques remarques :

1) *-Iniri* et *-inu* sont pratiquement réservés à l'époux et à l'épouse. *-Iniri* est probablement teknonymique (*nu-i-niri* = père de mon fils ou fille). Le frère cadet du mari est appelé *tsui*, terme qui dénote plus une attitude qu'une relation de parenté. *Tsui* ou *tsuimi* est en effet un vocatif affectueux par lequel une femme peut s'adresser à un frère cadet, au fils d'une sœur, au fils d'un frère de l'époux. Il signifie quelque chose comme "petit", et est souvent appliqué à des consanguins cadets ou de génération inférieure. Il semble donc que notre enquête, sur ces termes, reflète plus un système d'attitudes qu'autre chose : les informatrices ont traduit un fait que l'on peut observer couramment, à savoir qu'il existe une grande réserve entre l'épouse du cadet et le frère aîné du mari, alors qu'il y a familiarité entre l'épouse de l'aîné et le cadet du mari.

2) *-Nidua* ne s'applique qu'aux sœurs cadettes de l'épouse, et renvoie, selon un informateur, à l'usage polygamique qui voulait qu'un homme marié ait une sorte de droit sur ces femmes, soit pour les prendre en mariage, soit pour les proposer à qui bon lui semble. Utilisé en public, ce terme donne lieu à plaisanteries. Le référent *-iniri*, donné par une informatrice en réciproque de *-nidua*, semble logique et conforme à cette explication. Mais, de même que *-nidua*, il n'a aucun usage classificatoire.

*-Inu*, *-iniri* et *-nidua* sont donc des termes de faible extension, plus intéressants par les attitudes qu'ils mettent en jeu que par leur propriété discriminante dans la terminologie de parenté.

Dans la même génération, en revanche, *-rimattairi* et *-tsarru* se signalent par leur aptitude à désigner un grand nombre de types généalogiques. Ce n'est pas seulement leur déclinaison sur un diagramme de parenté, mais l'usage quotidien des Curripaco et le commentaire qu'ils en donnent qui permettent de le dire. Un *-rimattairi* n'est pas seulement un beau-frère, mais tout parent consanguin masculin et de même génération que lui, ou même un membre d'âge approximativement égal appartenant à un clan de *-rimattana*. Plus encore, tout étranger à la généalogie est, *a priori*, nommé ainsi. Enfin, en adresse, un étranger pur et simple, un non-Curripaco, sera appelé de cette façon, sauf s'il s'agit d'un Blanc. La nature affinale de la relation est donnée par le commentaire : le vrai beau-frère est *nurimattairi katsa*, soit mon-*rimattairi* vraiment. *-Tsarru* a, pour les femmes à peu près le même usage, et s'applique également à un grand nombre de parentes éloignées. Ce sont donc des termes qui, d'un point de vue systématique, peuvent être considérés de même importance et de même niveau que ceux que nous avons disposés dans la boîte dravidienne.

Ces termes, on le voit, ne s'appliquent qu'à une partie des parents que l'on peut qualifier d'affins, les autres ne pouvant être désignés que par des formules composées ou des termes les assimilant à des cousins croisés (*-theduanai*).

Il en résulte que :

1) un homme peut opposer un beau-frère (*-rimattairi*) à un cousin croisé (*-theduari*), mais il ne peut opposer une belle-sœur à une cousine croisée. Il n'a, à proprement parler, pas de belle-sœur, mais des cousines croisées et des petites épouses (*-nidua*).

2) une femme peut opposer une belle-sœur (*-tsarru*) à une cousine croisée (*-theduarru*). Elle peut aussi opposer un frère de son époux à un cousin croisé. Mais elle ne peut le faire pour un époux de sa sœur. D'autre part le système des attitudes tend à être réciproque de celui observé par les hommes : sauf dans quelques rares cas, il n'y a pas de vocatif indiqué pour s'adresser à un beau-frère. Une femme n'a, à proprement parler, pas de beaux-frères réunis en une seule classe, mais des cousins croisés, des maris (*-iniri*), des frères de l'époux et des "petits frères" (*tsui*).

Quelle peut être la propriété d'une telle mécanique ? Qu'on nous permette de comparer une autre paire de termes réciproques qui fonctionne un peu de la même façon. Soit *-inu* et *-iniri*, dont il est impossible de dire (faute d'une démonstration linguistique) s'il s'agit de deux termes, ou des formes masculine et féminine du même terme. Il n'est pas sûr d'ailleurs que cela soit important : en français, il existe plusieurs traductions possibles (mari et femme, ou époux et épouse, ou conjoint et conjointe) qui ne diffèrent pas beaucoup dans leur signification. Leur point commun est de désigner une relation qui n'a de sens qu'entre des partenaires de sexes opposés.

La symétrique inverse d'une relation comme celle-ci est une relation qui n'a de sens qu'entre partenaires de même sexe. Ce serait le cas, par exemple, en français s'il existait des termes spécifiques pour désigner un co-époux et une co-épouse. Il existe en Curripaco un terme dont l'usage est proche de cet exemple : c'est celle de co-affin. Pour un homme, un *-\*hadueri* ne peut être qu'un époux de la sœur de l'épouse, pour une femme, une *-\*haduerru* ne peut être qu'une épouse du frère de l'époux, donc un homme pour un homme, une femme pour une femme. Or, nous avons vu qu'il en va de même pour *-rimattairi* et *-tsarru*, de sorte qu'il apparaît que ce dispositif est appliqué par les Curripaco à l'ensemble des relations entre affins vrais à la génération d'Ego.

La conclusion provisoire à tirer de ce développement est que, si l'on considère le diagramme de parenté qui contient pour un Ego marié les parents désignés comme *-theduari* et *-theduarru* et les affins vrais (*-rimattairi*, *-tsarru*, *-\*hadueri*, *-\*haduerru*), on a :

- 1) des affins et des affins d'affins de même sexe
- 2) des parents de sexe opposé qui sont des conjoints actuels (*-inu*, *-iniri*) ou putatifs (*-nidua*), ou bien encore ont été et restent des cousins croisés, c'est-à-dire des conjoints potentiels (*-theduari*, *-theduarru*).

Ces usages terminologiques suggèrent donc que ce que nous appelons l'affinité vraie ne se réalise, pour les Curripaco, qu'entre parents de même sexe. La première conséquence à relever est que l'affinité vraie met en échec le principe de l'unité des germains, en faisant passer le sexe en quelque sorte avant la germanité. Sur ce point, affinité terminologique et affinité vraie diffèrent.

La deuxième remarque que nous ferons est que ce trait a déjà été signalé dans les terminologies de l'Inde du Sud comme significatif du caractère

opérateur de la relation d'affinité. Elle est en quelque sorte dégagée de son contenu anecdotique (époux ou épouse de germain, germain de l'époux ou de l'épouse) pour acquérir une valeur propre, celle de maillon élémentaire de parenté. Les termes d'affinité, en somme, semblent adaptés à l'expression de relations créées par le mariage et conçues comme distinctes des relations conjugales. Donc à l'expression du mariage comme relation sociale.

Dans le cas Curripaco, on remarque en outre que le caractère public des termes d'affinité vraie, qui sont utilisés en adresse, peut être opposé au caractère privé des termes désignant les affins terminologiques de sexe opposé. Dans leurs commentaires les informateurs semblent hésiter, à propos de ces parents-là, entre un vide terminologique (le terme composé, descriptif) et un terme chargé affectivement et donnant lieu à plaisanteries parce que supposant des relations conjugales.

Il faut admettre que dans ce que nous appelons affinité, le vocabulaire curripaco distingue différentes qualités de relations et pour examiner cela, il nous faut quitter le terrain classificatoire proprement dit, pour entrer dans celui des valeurs associées à l'usage de ces termes.

#### **4. Affins terminologiques et affins vrais : usage et valeur des termes**

-*Rimattairi* et son pluriel *-rimattana* sont utilisés de manière courante par les hommes pour caractériser des groupes, clans ou communautés locales. L'extension que l'on donne à ces termes est très grande : un *-rimattairi*, dit-on, est un "homme différent de soi" (*inawiki pauwia*) ou encore un "homme d'en face"<sup>5</sup> (*inawiki pakhuette*). Dans ce sens, *-rimattairi* est couramment opposé à *-kitsintairi*, terme qui englobe tous les germains classificatoires. Il est aussi souvent opposé à *-kistsinda*, terme dérivé du précédent, qui désigne l'ami, le compagnon, le proche. Parlant de groupes, la distinction la plus simple et la plus générale que l'on pratique est donc celle qui oppose les *-rimattana* aux *-kitsienape* : elle privilégie les relations entre hommes, et s'appuie sur l'harmonie, pour les hommes et à cette génération, des catégories de parenté, de l'arrangement habituel des communautés locales et de l'affiliation clanique. *-Rimattairi* est toujours commenté de manière disjonctive : un *-rimattairi* est

---

<sup>5</sup> *Pakhuette* se décompose en *pa* (impersonnel) + *ku* + *\*hitte* -*\*Hitte* est, selon Taylor, un déictique ablatif. *-Ku* se retrouve dans *kuema*, qui désigne un objet ou une personne formant paire avec un(e) autre. (Taylor donne *-ema* comme un classificateur nominal s'appliquant, par exemple, à un côté d'un objet symétrique, ou à un individu dans une paire).

d'abord un homme d'un autre clan. Dans le même esprit on dira qu'un *-rimattairi* est n'importe qui (*kukaidakatsa*), un lointain (*teeku pauwia*) et que ce terme peut être appliqué à n'importe quel "étranger" (*apane inaiiki*) se présentant. *-Rimattairi* est donc un terme adapté à un usage non-généalogique, propre à traduire une opposition significative sur plusieurs plans et résumer ainsi les idées des Curripaco sur ce que peut être l'opposition entre un "soi" et un "autre".

La valeur associée au terme *-theduari* est bien différente. Un homme dit de son *-theduari* qu'il est "presque son frère" (*wadee nukitsinda*) ou encore qu'il est "un peu un enfant de son père" (*nuniri ienipena*). Ce dernier commentaire a un corrélat : un homme dit ordinairement des enfants de sa sœur qu'ils sont "un peu ses enfants" (*wadee nuenipena*), raison pour laquelle le mariage avec la nièce est jugé incestueux. Cependant *-enipe* n'est pas à proprement parler un terme de parenté : par exemple, en cas de remariage, un conjoint distinguera ses propres enfants de ceux du premier lit de son conjoint en désignant ces derniers comme les *-enipe* de son époux(-se), les uns comme les autres étant, par ailleurs, ses fils (*-iri*) et filles (*-itu*). Inversement, le collectif *-enipenaipe* embrasse, pour un homme, l'ensemble des enfants de ses germains des deux sexes, de sorte que le terme ignore la bifurcation terminologique : il implique, en revanche, un lien particulier aux enfants des germains véritables et qui joue dans un espace généalogique restreint et en tout cas connu. D'autre part, *-theduari* et son pluriel *-theduanai* sont directement impliqués dans la formulation de la règle de mariage : un homme, dit-on, épouse sa *-theduarru*. Quant au collectif *-theduanai*, il désigne collectivement les "gens chez qui l'on épouse souvent", et qui de ce fait sont des "alliés" (en espagnol, "allegados").

Bien qu'on puisse les rassembler dans une même catégorie analytique d'affinité, et bien qu'ils puissent s'appliquer aux mêmes parents, *-theduari* et *-rimattairi* n'ont donc pas la même valeur. Dans le premier cas on désigne un ou une proche au nom d'un mariage antérieur, que la règle désigne comme un conjoint privilégié. Dans le second, on nomme tout partenaire actuel ou potentiel de l'échange de mariage. Il n'est pas indifférent que ce soit précisément ce dernier terme que l'usage réserve à la désignation d'un parent de même sexe : *-rimattairi* pour les hommes, et *-tsarru* pour les femmes. Les termes *-rimattairi* et *-tsarru* ne considèrent donc parmi les affins que ceux avec qui il n'est question ni de se marier, ni de résider, mais d'échanger. Une définition conforme, en somme, à une conception opératoire de l'affinité comme relation de parenté opposée à la consanguinité, mais aussi à une conception des consanguins comme constituant un groupe. L'usage de *-theduari*, en revanche,



contient une définition du conjoint potentiel comme un proche, et évoque l'ambiguïté déjà notée par J.Kaplan chez les Piaroa : les alliés sont à la fois des consanguins et des affins (les conjoints peuvent en effet être considérés comme des consanguinisés, cf. le teknonyme *-iniri*).

## 5. Lexique masculin, lexique féminin

Revenons au mécanisme terminologique que nous avons considéré plus haut comme une expression de l'affinité opératoire, celui qui restreint l'usage de *-rimattairi* et *-tsarru* à un seul sexe. On peut l'interroger de plusieurs manières, et d'abord, rechercher sa formulation la plus simple. La règle de base est qu'il existe au moins un terme pour les affins de même sexe qui ne s'applique pas aux affins (terminologiques ou vrais) de sexe opposé. Ce qui peut s'écrire :

$$\Delta \left[ \Rightarrow \right] \Delta , \quad \circ \left[ \Rightarrow \right] \circ \quad \neq \quad \circ \left[ \Rightarrow \right] \Delta$$

Par rapport à ce dispositif minimum, la nomenclature curripaco présente deux singularités. D'abord, ce qui semble être une atténuation de la règle, un terme qui s'applique aux affins de sexe opposé s'applique aussi aux affins de même sexe (*-theduari*, *-theduarru*), de sorte qu'il semble exister non pas seulement différentes sortes d'affins, mais des points de vue différents possibles sur les affins quel que soit leur sexe. C'est ce que nous venons de voir.

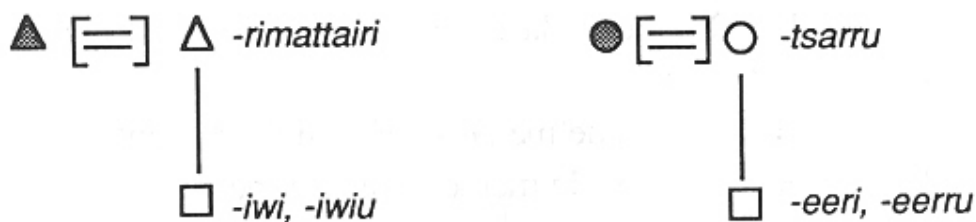
Ensuite, les affins vrais de même sexe ne sont pas désignés par le même terme selon qu'il s'agit d'hommes ou de femmes.

De sorte que la formule devient :

$$\Delta \left[ \Rightarrow \right] \Delta \quad \neq \quad \circ \left[ \Rightarrow \right] \circ \quad \neq \quad \circ \left[ \Rightarrow \right] \Delta$$

Or, la logique dravidienne de base n'exige pas une telle distinction pour opérer. La présence de termes séparés masculins et féminins n'est pas réductible à la règle fondamentale que nous avons supposée plus haut. Il faut, pour la comprendre, invoquer une détermination supplémentaire telle que l'affinité entre hommes soit en quelque sorte différente de l'affinité entre femmes. Faisons tout

de suite le rapprochement avec les termes appliqués à la génération suivante des affins terminologiques : le même phénomène apparaît, avec une séparation des termes utilisés par les hommes et utilisés par les femmes. L'usage de l'une ou l'autre paire de termes ne dépend cette fois pas du sexe d'Alter, mais seulement du sexe d'Ego. Si l'on conserve le principe que la séparation des lexiques traduit une relation qui n'existe que pour Ego et Alter de même sexe, on ne s'y retrouve pas. On peut, par contre faire l'hypothèse que l'usage des termes dépend du sexe d'un parent intermédiaire non désigné qui, lui, est nécessairement de même sexe qu'Ego. Nommément : pour un homme son *-rimattairi*, pour une femme, sa *-tsarru*. De la sorte, ceux qui, dans une lecture généalogique, apparaîtraient comme des enfants de sœur (pour un homme) et des enfants de frère (pour une femme) apparaissent comme des enfants d'affin (de même sexe). On retrouve là un argument classique de l'analyse des terminologies dravidiennes, que l'on peut schématiser de la manière suivante :



Cependant, encore une fois, si le schéma semble obéir à une certaine logique, la dichotomie des lexiques ne découle pas nécessairement de la règle de base. Les termes masculins et féminins pourraient être les mêmes que cela n'empêcherait pas la monosexualité des relations entre affins vrais. De cette singularité, les Curripaco ne fournissent aucune explication, et on pourrait assez raisonnablement considérer qu'il s'agit d'une complication arbitraire si le même phénomène n'apparaissait, sur les mêmes positions, dans d'autres nomenclatures de groupes voisins.

Considérons quelques cas proches des Curripaco<sup>6</sup>

La terminologie des Guahibo du Meta relevée par Morey (1974) est un bon exemple d'application de la règle minimum. Elle présente l'économie la plus

<sup>6</sup> Le choix de ces exemples a été fait le plus souvent par défaut, et non pour une raison particulière. Les nomenclatures relevées pour des groupes comme les Cubéo, les Baniwa, les Desana, les Puinave etc., géographiquement plus proches, n'étaient pas suffisamment complètes pour être exploitées. C'est une des limites de notre argumentation.

grande, avec seulement trois termes désignant tous les affins (terminologiques et vrais) aux générations qui nous intéressent :

1) *tamoho* (-wa) pour  $\Delta [=]\Delta$  et pour  $\circ [=]\circ$

soit un terme pour affin de même sexe

2) *takotiwa* pour  $\Delta [=]\circ$  et pour  $\circ [=]\Delta$

soit un terme pour affin de sexe opposé

A la génération suivante, les termes désignant les enfants des affins sont les mêmes quel que soit le sexe du locuteur : *topaxa* pour les enfants de sexe masculin, *taicopena* pour ceux de sexe féminin. Certes, les deux termes sont distincts, mais la variation dépend du sexe d'Alter et non de celui d'Ego.

Chez les Piaroa de l'Orénoque, la terminologie comprend quatre termes pour ces positions :

- 1) *chisapo* = affin de même sexe, homme parlant
- 2) *chobiya* = affiné de même sexe, femme parlant
- 3) *chirekwo* (-a) = affin de sexe opposé (HP, FP)

et, à la génération suivante :

- 4) *chuhöri* (-hu) = affiné (HP, FP).

Ici, on voit la règle fondamentale s'enrichir d'une distinction supplémentaire : tout comme chez les Curripaco, la séparation des vocabulaires masculin et féminin apparaît pour les affins de même sexe à la génération d'Ego, mais pas pour les affins de sexe opposé. En revanche, la séparation n'est pas reproduite à la génération suivante.

Le vocabulaire Barasana (langue tukano, sud du Vaupès), enfin, est très proche par sa structure de celui des Curripaco, et met en jeu cinq termes :

- 1) *tenyɬ* = affiné de même sexe (HP)
- 2) *osimo* = affiné de même sexe (FP)
- 3) *buhibakɬ* (-ko) = affiné de sexe opposé (HP, FP)

et à la génération suivante :

- 4) *haroagɬ* (-go) = enfant d'affiné (HP)
- 5) *hamokɬ* (-ko) = enfant d'affiné (FP).

Dans ces trois exemples, la règle fondamentale est donc toujours appliquée, alors que la séparation du vocabulaire en HP et FP est dans le premier cas (Guahibo) complètement absente, dans le second (Piaroa) présente à la génération d'Ego seulement, dans le troisième (Barasana) présente aux deux générations, celle d'Ego et celle de ses enfants.

L'enseignement qu'on peut tirer de cette comparaison est à la fois négatif et positif :

1) la règle fondamentale n'a pas besoin de la distinction HP / FP pour être exprimée. Sa forme la plus économique n'implique aucune variation de ce genre ;

2) néanmoins, lorsque la distinction apparaît, elle touche toujours les mêmes termes : les affins de même sexe (et non affins de sexe opposé), et les enfants des affins de même sexe (les enfants des affins de sexes opposés sont des consanguins et aucune variation HP / FP n'existe pour ces positions dans aucune de ces terminologies).

Essayons de faire parler cette conjonction de traits analogues. Bien que l'expression de l'affinité opératoire ne détermine pas la séparation des vocabulaires masculins et féminins, quelque chose qui n'est pas l'affinité elle-même pousse à l'expression d'une différenciation des points de vue masculin et féminin sur cette classe de parents. La logique de ce quelque chose, on l'a vu, ne peut être atteinte à partir du seul exemple curripaco. On peut espérer en revanche que la comparaison fasse apparaître une constante sociologique ou terminologique associée à la séparation des lexiques. Avec quatre exemples, on dispose évidemment d'une série courte et peu systématique, qui ne peut servir qu'à éliminer des possibles et à former une hypothèse. On ne peut donc qu'énoncer un petit nombre de points susceptibles d'offrir un cadre de comparaison :

1) les quatre exemples sont pris dans des familles de langues différentes : marginales (Guahibo, Piaroa), tukano (Barasana), arawak (Curripaco). Aucun rapport entre nomenclature et langue n'apparaît a priori.

2) Les règles de mariage sont, globalement, les mêmes dans tous ces groupes : une seule catégorie est prescrite, celle des affins terminologiques de sexe opposé et même génération, c'est-à-dire les cousins croisés. La seule

variation notoire est celle des arrangements plus ou moins systématiques que l'on

opère avec la règle : chez les Guahibo et les Piaroa, il y a une tendance lourde à l'endogamie locale, chez les Curripaco, à l'exogamie locale et au mariage généalogiquement proche, chez les Barasana, à l'exogamie locale. Ces tendances exigent des réarrangements plus ou moins marqués de la parenté, mais qui affectent également les deux sexes.

3) L'exogamie linguistique n'est pertinente ni chez les Guahibo, ni chez les Piaroa, ni chez les Curripaco. Elle est systématique chez les Barasana. Elle est donc a priori sans rapport nécessaire avec la variation qui nous intéresse. L'argument méritait d'être cité dans la mesure où la coexistence de lexiques féminins et masculins différents a pu être attribuée, dans des cas très particuliers, à l'exogamie linguistique.

4) Les modes de résidence varient de manière intéressante. On peut dire que Curripaco et Barasana sont plus franchement patri-virilocaux que les Guahibo et Piaroa. Ce sont surtout les rapports entre parenté et communauté locale qui sont significatifs : chez les Barasana, les affins ne résident pas ensemble, chez les Curripaco, cela se produit, mais ce n'est pas un idéal. Dans les deux cas, une communauté locale est avant tout un groupe de familles liées par l'agnation. Chez les Guahibo, la définition du groupe local varie considérablement selon qu'on a affaire à des nomades ou à des sédentaires : Morey la qualifie en tout cas de cognatique. Chez les Piaroa, le groupe local (*Itso'de*) est construit de manière différente selon sa taille : les petites maisonnées réunissent plutôt des germains, les grandes, des affins. J. Kaplan dégage un idéal de résidence qui implique l'endogamie locale, et une structure cognatique des groupes locaux. Selon ce critère, on retiendrait donc deux catégories : Barasana et Curripaco d'un côté, Guahibo et Piaroa de l'autre. L'adéquation aux variations des nomenclatures est globalement cohérente, mais sans plus de détail. D'autre part, il est assez difficile de concevoir comment cette variation des modes de résidence pourrait affecter la symétrie des sexes : dans un cas, les affins ne vivent pas ensemble, dans l'autre, oui. Mais la règle affecte toujours également les hommes et les femmes. S'il y a un lien, il n'est pas direct.

5) La variation la plus convaincante est celle de l'unifiliation et de la présence de groupes construits sur ce principe. Cette fois trois catégories apparaissent :

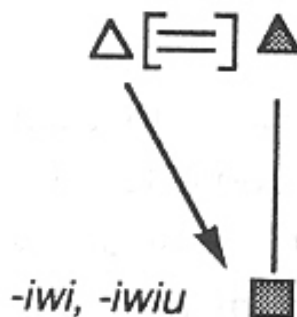
a) chez les Guahibo, toujours selon Morey, il n'existe aucune forme d'unifiliation, ni de groupements conçus sur ce principe. Les seuls emblèmes ancestraux conçus sont associés à la bande régionale, et n'ont aucun lien direct avec la filiation ;

b) chez les Piaroa, on ne trouve pas non plus de groupes de filiation. Mais il existe une croyance selon laquelle, après sa mort, une partie de l'individu retourne dans une maison souterraine qui est celle de son clan, lequel fait partie d'une moitié, et cette maison est la même que celle de son père. Selon J.Kaplan, les deux niveaux sont tenus séparés, et l'affiliation à un clan est sans incidence sur la vie sociale et le mariage. Tout semble fait, en tout cas, pour que ces divisions ne prennent pas corps dans la communauté locale, la raison invoquée étant que l'affirmation d'une "différence essentielle" comporte, aux yeux des Piaroas, des dangers trop grands pour se combiner avec des rapports de coexistence harmonieux. Malgré tout, l'idée est affirmée que la société naît de la rencontre d'êtres de natures différentes, mais elle reste abstraite. L'articulation entre cette unifiliation réservée à l'au-delà et la vie sociale, mariage et parenté inclus, reste donc assez obscure, mais le fait est que l'on voit apparaître là, en même temps que la séparation de la nomenclature, une forme d'assymétrie des sexes ;

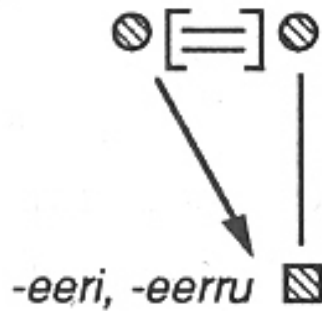
c) chez les Barasana enfin, tout comme chez les Curripaco, il existe des clans ou "sibs" patrilinéaires, dont la segmentation peut suivre des modèles un peu différents, mais qui en tout cas sont ouvertement liés à l'organisation locale et matrimoniale. Or c'est aussi dans ces nomenclatures de parenté qu'apparaissent, sur deux générations, les lexiques de parenté masculins et féminins distincts pour les affins.

Peut-on conclure à autre chose qu'à une coïncidence ? Parmi les variables que nous avons retenues —et il en existe sans doute un certain nombre d'autres possibles— l'unifiliation est la seule qui montre quelque corrélation avec la variation de la nomenclature. En un sens, cela paraît logique : l'unifiliation est une notion qui, par définition, opère sur la différenciation des sexes. D'un autre côté, on admet de manière générale que les nomenclatures de parenté sont le plus souvent insensibles au mode de filiation qui peut leur être associé. Dans le cas qui nous occupe, ce n'est pas la structure fondamentale de la nomenclature qui est concernée, mais un aspect secondaire, constitué par cette tendance à dédoubler le vocabulaire destiné aux affins. L'interprétation des exemples que nous avons relevés pourrait donc prendre la forme suivante :

l'unifiliation, là où elle existe, a pour propriété de faire endosser la "différence essentielle" perçue entre des groupes par un des deux sexes, et pas par l'autre. En régime patrilinéaire, elle est portée par les hommes : il n'est pas absurde d'imaginer que leur relation aux affins de même sexe soit pensée comme différente en nature de celle qui existe entre affins de sexe opposé et entre femmes. Ceci vaut pour le principe général, et en particulier pour la génération d'Ego. Ensuite, le problème est de comprendre pourquoi cette donnée ne s'exprime pas également dans toutes les générations. De toute évidence elle n'apparaît dans aucune des générations où l'opposition consanguins/affins n'existe pas non plus, c'est-à-dire celles des grands-parents et des petits-enfants. D'autre part, elle semble absente à la génération des parents : il n'existe ni chez les Curripaco, ni chez les Barasana d'énoncés féminins et masculins distincts pour les affins de la génération supérieure. En réalité, cela ne fait que renforcer notre argument. En effet, si l'on admet que la différence entre lexique féminin et lexique masculin est liée à l'existence ou non d'une "différence essentielle" (la filiation), alors il est clair que dans la relation aux affins de génération supérieure seul compte le sexe d'Alter, et non celui d'Ego. Admettons que, réciproquement, en curripaco, la distinction *-iwi*, *-iwiu* ~ *-eri*, *-erru* ait pour logique les arguments suivants :



*-iwi*, *-iwiu* = affins de la génération inférieure. Ego étant un homme, cette relation implique nécessairement une "différence essentielle".



*-Eeri, -eerru* = affins de la génération inférieure. Ego étant une femme, cette relation est indifférente à la "différence essentielle" (elle peut être présente ou absente).

Si l'on considère les réciproques, il est clair que l'aspect filiation de la relation est indifférent au sexe d'Ego et dépend uniquement du sexe d'Alter : par conséquent, cet aspect peut être présent, mais caché, comme enfoui dans la distinction de sexe *-kiri*  $\dot{\bar{z}}$  *-kuirru*. En Barasana, le cas est d'ailleurs plus démonstratif, puisque les termes appliqués au frère de la mère (*hakoarum*) et à la sœur du père (*mekaho*) ne sont apparemment pas construits sur la même racine lexicale, ce qui donne à penser qu'ils manifestent un peu plus qu'une simple distinction de genre.

Evidemment, le même argument ne peut s'appliquer tel quel à la génération d'Ego. A cette génération, les affins sont a priori égaux quel que soit leur sexe devant la filiation. Mais la question que nous examinons n'est pas celle de l'assignation d'un caractère (présent ou absent) à un partenaire. Nous ne disons pas que la terminologie de parenté est chargée en général d'exprimer la filiation, mais que la filiation est un moyen (parmi d'autres) de conserver des différences que le mariage tend à nier. On peut concevoir que certaines relations aux affins sont sensibles à l'assignation de ces différences à un sexe et pas à l'autre.

Les Piaroa constituent, dans notre progression du moins au plus de filiation, un exemple intermédiaire. Ils le sont aussi du point de vue du plus ou moins de variations lexicales selon le sexe. Ils ne pratiquent la distinction sexuée du vocabulaire qu'à la génération d'Ego, et pas à la suivante. Selon J. Kaplan, le mariage est pour eux dangereux parce qu'il représente la rencontre nécessaire d'êtres essentiellement différents. Mais, ils prennent semble-t-il, quelque soin à ne pas faire état de l'existence parmi eux de clans et de moitiés :



en somme, de "différences essentielles" portées par des groupes. On peut interpréter leur mécanique lexicale comme une façon de ne pas faire état de la filiation, tout en tenant compte du fait que le mariage est bien la rencontre d'êtres essentiellement différents". Le point critique est ici que ces "différences essentielles" sont portées de manières distinctes par les hommes et par les femmes, ce qui est bien un aspect de la filiation.

J'espère, en ne poussant pas plus loin le commentaire, bien faire sentir que ces quatre exemples pris au fil de la documentation ne permettent pas de conclure sur une proposition ferme. J'espère avoir montré que l'analyse des nomenclatures de parenté par la logique des catégories de relations n'est pas limitée à l'identification de grands types. La présence de lexiques féminins et masculins distincts dans les terminologies amérindiennes est généralement considérée comme relevant soit d'un arbitraire de la langue, soit d'une situation historique particulière (Black Carib), soit d'une disposition structurale à contenu linguistique (exogamie linguistique). Chez les Curripaco, aucune de ces deux dernières raisons ne pouvait être invoquée. En revanche, en replaçant le commentaire dans un cadre comparatif régional, j'espère avoir montré qu'une mécanique de parenté fondamentalement dravidienne pouvait être sensible à des déterminants relativement contraires à son esprit, à savoir l'existence de groupes constitués et d'une règle de filiation. C'est en quelque sorte dans l'épaisseur, c'est-à-dire dans la distinction homme/femme, que cette dimension de la vie sociale imprimerait sa marque sur le vocabulaire de la parenté.

### Bibliographie

ARHEM, Kaj

1981 *Makuna Social Organization. A Study on Descent and Alliance*, Uppsala Studies in Cultural Anthropology, Stockholm

BIDOU Patrice

1976 *Les fils de l'Anaconda céleste (les Tatuyo) : étude de la structure socio-politique*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle

CORREA, François

1985 *Le vocabulaire relationnel de la parenté taiwano*, mémoire de DEA, EHESS

DUMONT, Louis

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

1975 *Dravidien et Kariera : l'alliance de mariage en Inde du Sud et en Australie*, EHESS et Mouton, Paris et La Haye

GOLDMAN, Irving

1963 *The Cubeo : Indians of the Northwest Amazon*. Illinois Studies in Anthropology 2, Illinois University Press, Urbana

GOMEZ-IMBERT, Elsa

1985 *De la forme et du sens dans la classification nominale en tatuyo*,  
thèse de 3e cycle, Paris IV, 1982 et TDM 19, ORSTOM

HERITIER, Françoise

1981 *L'exercice de la parenté*, Gallimard-Le Seuil, Paris

HUGH-JONES, Christine

1979 *From the Milk River : Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press

HUGH-JONES, Stephen

1979 *The Palm and the Pleiades : Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press

JACKSON, Jean

1977 "Bara zero generation terminology and marriage", *Ethnology* 16 (1)

1984 "Vaupès marriage practices", in *Marriage Practices in Lowland South America*, K.Kensinger, Illinois Studies in Anthropology 14, Urbana

KAPLAN, Joanna

1975 *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin : a study in kinship and marriage*, Oxford, Clarendon

"Dualism as an expression of difference and danger marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela" in *Marriage Practices in Lowland South America*, K.Kensinger (op.cit)

MOREY, Robert et Nancy

1974 *The Guahibo, People of the Savanna*. Acta Ethnologica et Linguistica, series americana 7, Vienne

TAYLOR, Gerald

1991 *Introdução à língua baniwa do Içana*, Editora da Unicamp, Campinas

WRIGHT, Robin

1981 *History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley*, Ph.D. thesis, University of Stanford