Acervo ISA

CEDI - P.I.B.
DATA 31/12/87
COD K1D00069

ALTÉRITÉ, TATOUAGE ET ANTHROPOPHAGIE CHEZ LES PANO : LA BELLIQUEUSE QUÊTE DU SOI [1]

Philippe ERIKSON *

Dans une première partie, l'auteur traite des répercussions conceptuelles du contraste entre l'atomisation extrême et l'homogénéité remarquable des groupes pano. Plus précisément, il s'agit de montrer que si l' « altérité » et la « violence » sont objectivement facteurs de guerre, du point de vue indigène, elles sont surtout perçues comme des composantes indispensables de l'ontologie pano telle qu'elle se manifeste à travers la catégorisation des groupes sociaux et la pratique identificatoire essentielle qu'est le tatouage.

Une seconde partie met cette idéologie de la guerre en rapport avec celle de l'anthropophagie, et propose une interprétation de l'endo-cannibalisme funéraire pano.

Alteridad, tatuaje y antropofagia entre los Pano : la violenta búsqueda de sí mismo.

En la primera parte, el autor se ocupa de las repercusiones conceptuales del contraste entre la atomización extrema y la notable homogeneidad de los grupos pano. Se trata precisamente de demostrar que si la « alteridad » y la « violencia » son, objectivamente, factores de guerra, desde el punto de vista indígena son consideradas commo componentes indispensables de la ontología pano, tal como ella se expresa a través de la categorizacíon de los grupos sociales y el tatuaje, práctica de identificacíon esencial.

En la segunda parte, se pone en relacíon esta ideología de la guerra con la de la antropofagia y se propone una interpretacíon del endocanibalismo funerario pano.

Otherness, Tattooing and Anthropophagy among the Pano. The violent quest for one's self.

There is a paradoxical contrast between drastic atomisation and considerable homogeneity of Panoan groups. The first part of this paper focuses on the ideological counterparts of this fact. Specifically, the author argues that although " otherness " and " violence " objectively lead to war, emically, they are both above all a fundamental cornerstone of Panoan peoples' ontology as expressed by their categorisation of social groups and their identifying tattooing rituals.

The second part discusses the correlations between concepts of war and anthropophagy, and offers a new interpretation of funerary endo-cannibalism among Panoans.

* L.A. 140, Paris X-Nanterre.

J.S.A. 1986, LXXII : p. 185 à 209.

Acervo ISA

La valeur heuristique des jalons posés par P. Menget (1985) dans l'introduction de ce dossier sur la guerre amazonienne semble particulièrement évidente lorsqu'il s'agit d'aborder l'étude des sociétés de langue pano où le foisonnement des groupes, la bellicosité, l'anthropophagie, la prise de captifs, etc., ont frappé les observateurs dès les premiers contacts. Nous proposons donc d'essayer de cerner chez les Pano les notions d' « échanges d'énergie » et de guerre comme relation de « prédation consommation » après avoir tenté de définir le cadre sociologique et idéel (ethno-sociologique) pertinent pour l'étude des relations inter-ethniques dans la région qui nous intéresse ici [2].

Sans doute le trait le plus remarquable de la famille ethno-linguistique pano est-il le contraste entre son homogénéité linguistique, territoriale, et culturelle d'une part, et l'atomisation extrême de ses constituants, d'autre part. Car si l'on peut bien parler d'un bloc pano continu (la population amérindienne de l'aire qui nous intéresse ici exclusivement panophone), il est en revanche extrêmement difficile de dégager quelque chose de l'ordre de l' « ethnie », exception faite de quelque cas privilégiés tels celui des Shipibo-Conibo ou des Cashibo. Certes, la linguistique permet d'effectuer certains regroupements — où les dialectes des langues cashibo et mayoruna se distinguent par leur divergence maximale — mais il s'agit au mieux de premières approximations. Même des groupes présentés dans la meilleure ethnographie de façon monographique (e.g. les Sharanahua) sont en fait impossibles à distinguer d'un ensemble plus vaste que le linguiste-missionnaire Scott (1963) présente ainsi : « the Marinahua tribe seems to be a mixture of a number of tribes that were dying out and got together to form the group that now exists. In this group, we have been given somewhere around twenty five tribal names ». Il n'est donc pas surprenant que les sources anciennes énumèrent un nombre phénoménal de langues (Mason, dans le *Handbook of South American Indians* en recense plus d'une centaine) et de groupes (e.g. Rivet et Tastevin 1921).

Une des raisons probables de cette diversité est que les Pano définissent les groupes auxquels ils appartiennent de façon très restrictive. En effet, la relation fondamentale (c'est-à-dire celle définissant les unités nommées de base) est celle qui unit *ego* et ceux qui partagent le même stock de noms que lui, incluant des gens appartenant à des générations alternées. En ce sens, la question de la patri- ou de la matri-linéarité est secondaire. Le fait sociologiquement pertinent est que tout *ego* (masculin, par exemple) se définit avant tout comme membre d'un groupe comprenant également ses « autres » (*utsi*, frères et cousins parallèles), son grand-père paternel et ses *utsi*, le fils de son fils et ses *utsi* (ce terme sera abondamment glosé dans la suite du texte), etc. Ces unités (appelons-les sections, sans préjuger pour autant du degré exact de similitude entre systèmes pano et australiens, similitude sur laquelle J.-C. Melatti (1977) a le premier attiré l'attention des chercheurs) portent chacune un nom, et c'est sans doute celui que donne un indien pano en priorité pour décliner son identité d'où le foisonnement d'appellations mentionné ci-dessus.

Certes, les travaux portant sur les Cashinahua laissent entendre que la division essentielle chez les Pano serait celle entre moitiés, mais il est également possible que la mise en exergue des moitiés chez les Cashinahua soit un phénomène récent, résultant d'un certain repli sur soi-même de cette ethnie depuis quelques

Acervo ISA

années. En effet, Kensinger (n.d.) émet l'hypothèse que les sections (*xutabu*) portaient peut-être des noms différents dans chacun des villages cashinahua, indépendamment de la division générale en moitiés, lors de son premier séjour parmi eux. Or Deshayes et Keifenheim (comm. pers.), qui ont acquis une grande familiarité avec les Cashinahua bien après le départ de Kensinger, n'ont jamais entendu parler de noms attribués aux sections (et donc encore moins de noms différant d'un village à un autre). Ce qui viendrait apporter de l'eau au moulin de ceux qui suggèrent (e.g. D'Ans 1982 : 270, mais aussi Deshayes et Keifenheim, n.d.) qu'un repli contemporain des Cashinahua sur eux-mêmes depuis l'abandon des hostilités se traduit par une exacerbation du système des moitiés aux dépens de la multiplicité des groupes (ce qui, notons-le en passant, est peu compatible avec la vision classique — et loin d'être absurde — des moitiés comme étant proto-pano).

Plutôt que de considérer ces sections comme des subdivisions de moitiés, on peut donc essayer d'y voir des entités recrutées par la nomination et le tatouage (dont il sera question plus loin), perpétuées par l'intermédiaire des *kuku* (oncle maternel, beau-père, dont il sera également question ci-dessous), et entretenant entre elles des relations d'alliance plus ou moins teintées d'hostilité. Les travaux des Melatti (1975) fournissent une excellente illustration de ce genre d'organisation pour les groupes dits Marubo, où il n'existe d'ailleurs aucune division en moitiés. On y voit (p. 71) que l'antagonisme armé n'est pas du tout exclu, ce qui se conçoit parfaitement puisque les relations hostiles sont de fait (v. Menget n.d.) et symboliquement (de façon prévalente dans les rituels pano) à la base des relations d'alliance amazoniennes.

S'il s'avérait que le *xutabu* (et ses équivalents dans d'autres langues) était bien l'unité sociologique de base, il serait particulièrement important de retenir qu'il est d'emblée donné comme incomplet, ayant nécessairement besoin d'un — ou plutôt plusieurs — complémentaires pour englober la totalité non seulement des affins mais également des consanguins. Mais avant de revenir sur ces points, tentons d'appréhender le point de vue pano sur l' « identité ethnique ».

Altérité, Égalité, Fraternité : définitions pano de l'identité.

A première vue, les sociétés pano semblent répartir les humains en trois catégories « nous », les « autres » (nos semblables), et les « étrangers ». Une telle présentation, fréquente dans l'ethnographie pano, a le mérite d'être claire et correspond certainement au moins de façon partielle à la perception indigène de l'humanité (l'apartheid eschatologique tripartite signalé par Waisbard & Waisbard 1957 : 67 à propos des Shipibo en est un exemple intéressant). Le tableau présenté ci-dessous résume ce point de vue classique et permet de mettre en regard quelques exemples (les gloses entre parenthèses sont celles des auteurs) :

La diversité des termes de ce tableau n'est qu'apparente. En réalité, nous avons bien affaire à un seul système d'oppositions dont l'unité devrait ressortir des termes mêmes une fois qu'ils auront été glosés. (En Cashibo, la première et la seconde colonne donnent l'impression d'avoir été inversées, mais il ne s'agit ni d'une erreur ni vraiment d'une anomalie pour des raisons dont il sera longuement question par la suite).

Acervo ISA

Amahuaca	*ïgaiwo*	*yoratsa*	*naa*
(Dole 1979 : 35)	(our people)	(foreigners)	(enemies)
Sharanahua	*noko kaifo*	*yura futsa*	*nawa*
(Siskind 1973*a* : 49-50)	(our people)	(other people)	(non-human people)
Cashibo	*aintsi*	*caibu*	*no'o*
(Wistrand 1977 : 121)	(da mesma banda)	(otros Cashibo)	(enemigos, estrangeros)
Matses (Fields &	*matses*	*mayu*	*chotac*
Merrifield 1980 : 2-4)	(the people)	(others)	(outsiders)
Matis (Erikson)	*matis*	*matis utsi*	*nawa*

Le cas de la troisième colonne est le plus simple. Seul *chotac* paraît très différent des autres, mais nous savons par ailleurs que *nawa* existe également en Matses et s'emploie plus fréquemment que *chotac* qui n'en est qu'un synonyme, au même titre que *wiracocha* par exemple (Field 1970-1). Quant au *no'o* cashibo, il n'est que l'avatar phonologique du *nawa* des autres langues, [*o'o*] en Cashibo correspondant systématiquement à [-*awa*] ailleurs (e.g. les paires *tawa/to'o, bawa/bo'o, ?awa/?o'o, yawa/ño'o*, etc.).

Dans la deduxième colonne, le morphème récurrent est celui signifiant « autre » (*-tsa, futsa, utsi*), y compris dans *mayu* qui est vraisemblablement la forme courte — celles-ci sont omniprésentes en Pano — de *matses utsi*. Le morphène *-tsi* se retrouve également dans le Cashibo *aintsi*, mais figure dans la première colonne pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons bientôt. L'autre concept clef de ce deuxième paradigme est celui de l'individu biologique puisque *yura, yora* peuvent se traduire par « corps » et *matis, matses* par « personne ».

La première colonne, enfin, reprend l'image de l'individu. Celle-ci est d'ailleurs plus prégnante que ne le laisse entendre notre tableau puiqu'un texte de Russell (1962-4 *a* : 7) sur les Amahuaca donne *namivo* (*nami*, « chair ») comme synonyme de *caivo* (équivalent au *ïgaiwo* de Dole, le *ï-* étant un pronom personnel comme le sont également *noko* et *ain-*). Mais la métaphore du corps social est complétée par l'idée de croissance introduite par la racine *kai-* dont la forme verbale signifie « croître ou s'accroître s'agissant de personnes », et qui est nominalisée ici par le suffixe pano (*-wo, -fo, -bu, -bo,* selon les langues et les transcriptions) servant à définir « la classe des... ». Fields (1970) mentionne l'existence du terme *kaibo* dans un dialecte Mayoruna éteint, ce qui vient renforcer la supposition que la notion existe au moins de façon implicite chez les Matses et les Matis. (Le terme semble exister dans toutes les autres langues pano).

En résumé, l'on a donc toujours une personne (*matses*, etc.) ou un corps (*yura* etc.) collectif auquel l'on appartient et qui est considéré comme « unité de croissance restreinte » *(kai-)* dans la première colonne. Dans la seconde, on a affaire à une catégorie d'humains « faisant corps » de la même façon que nous, mais séparément (d'où l'abondance des termes traduits par « autre » : *-tsa, utsi,* etc.) [3]. Tandis qu'avec la troisième colonne, on aborde le domaine d'une altérité plus marquée et la métaphore biologique disparaît complètement.

Si l'on s'en tient aux deux premiers termes, l'image utilisée est donc celle d'individus liés par une relation d'altérité, les uns étant définis comme *utsi,*

Acervo ISA

futsa, etc. par rapport aux autres. Mais à y regarder de plus près, l'on s'aperçoit rapidement que considérée sous cet angle, cette soi-disant altérité définit l'identité commune plutôt que la différence. En effet, dans tous les systèmes pano, l'utilisation d' « autres » comme terme de parenté sous-entend qu'il s'agit d'un autre soi [4]. Mes « autres », ce sont avant tout ceux de ma section, de mon sexe, et le plus souvent de ma génération, à savoir, ceux dont la position est équivalente à la mienne dans le système de parenté. Si l'on utilise « *utsi* » pour qualifier une relation de parenté qui n'est pas considérée comme pleinement authentique (l'on oppose par exemple *tita kimo* — mère vraie — et *tita utsi* — mère autre — pour différencier la mère biologique de ses sœurs), en revanche, l'on emploie « *utsi* » comme substantif pour parler d'une relation qui n'est pas incomplète mais fondamentale (et l'on peut d'ailleurs parler de son *utsi kimo*).

L'inversion de *tsi* et *caibu* en cashibo ne constitue donc pas à proprement parler une bizarrerie. Elle s'explique tout simplement par le fait que les parents sont inclus dans la catégorie de façon plus restrictive que dans les autres cas (« marriageable cross-cousins are not aintsi relatives », Wistrand 1967 : 11). Il s'agit ici des *-tsi* au sens strict. En revanche, ceux du *caibu* sont définis par l'extériorité, la raison explicitement invoquée étant que la croissance ne peut résulter que de l'exogamie (id. 3).

Plutôt que l'identité ethnique, ce que régit la dialectique des deux premiers termes du tableau est donc la complémentarité de ces « corps » (comparable à celle des sexes) en vue de la reproduction. C'est leur mélange qui produit des individus (Russell 1962-4 *a* : 6-7 parle de cette « mezcla de carne », cf. *namivo*). Si l'on peut dire que le premier terme sert à définir l'identité ethnique, c'est probablement par simplification (des ethnologues comme des Indiens) d'un système original où les différences étaient moins marquées, ou en tout cas avaient un autre sens. Siskind (1973 *a* : 50) n'est pas loin de cette interprétation lorsqu'elle rapporte que ses informateurs lui ont dit que dans le temps, on pouvait tuer un Sharanahua pour prendre sa femme à condition qu'il appartienne à un corps *(yura)* autre que le sien...

Traditionnellement, grâce à cette logique de l'*alter ego* poussée à l'extrême, la définition du « soi » est donc vite résorbée par celle de l' « autre » et vice-versa. Attribuer aux voisins un « corps », même (voire surtout) si on le qualifie d' « autre » n'exclut ni la différenciation ni le partage d'identité car il s'agit ici d'un « autre » qui est le même, sorte de double social fonctionnant au niveau collectif comme fonctionne au niveau individuel le « double identificatoire » des psychologues (cf. Nathan *et al.* 1984). En d'autres termes, l'identité pano est non seulement impensable en dehors de l'altérité (ce qui est un truisme), mais encore interchangeable — voire consubstantielle — avec celle-ci. A tous les niveaux, l'altérité pano est donc constituante.

L'on pourrait penser que les relations réciproques qu'entretiennent les deux premières catégories permettent de les considérer comme auto-suffisantes, formant en quelque sorte un tout opposable en tant que tel au troisième terme (« nous » au sens large vs. les *nawa*), introduisant ainsi une différence qualitative essentielle dans la typologie des adversaires, comme le font les Jivaro (Taylor 1985) ou les Yagua (Chaumeil 1985), par exemple. Mais tel n'est pas le cas

Acervo ISA

chez les Pano. Car si le terme *nawa* est nettement chargé de connotations péjoratives dans toutes les langues pano, il n'en sert pas moins à s'auto-définir.

Chacune des « sections » marubo dont il a été question (pour prendre un exemple parmi tant d'autres) porte un nom le décrivant comme « *nawa* » de quelque chose (*Isconawabo, Inonawabo*, etc.) et il s'agit bien d'une appellation endogène. Chez les Cashibo, si *no'o* désigne bien l'ennemi, il n'en est pas moins un terme de parenté : « *No'o* is also a reference term used with kinship terms referring to persons of another tribe or group who have married a member or members of one's own band » (Wistrand 1967 : 3). Enfin , la notion de *nawa* est centrale dans les rites de croissance pano. Le nom de la fête cashinahua présentée par Kensinger (1975) comme « fertility rite », par exemple, est *kacha nawa* (*kacha* étant tout simplement un tronc de palmier évidé autour duquel l'on danse). Chez les Sharanahua, *nawa* entre dans la composition du nom de l'ortie utilisée lors des joutes opposant (c'est-à-dire liant) les sexes après les célèbres chasses collectives analysables aussi bien comme rites d'antagonisme (la fameuse « meat for sex hypothesis » de Siskind 1973 *b*) que comme rites égalitaires de cohésion sociale (Menget 1984). Et l'on pourrait multiplier ainsi les exemples [5].

L' « autre », aussi lointain soit-il, est donc l'incontournable antagoniste sans qui l'on ne pourrait exister, ou du moins se reproduire. Rien de ce qui est humain — Incas, Blancs, et autres *nawa* inclus — n'est totalement étranger à la constitution du soi pano. L'opposition radicale, s'il faut parler en termes binaires, serait plutôt celle entre d'une part ceux qui sont essentiellement corps *(yura)*, c'est-à-dire les humains au sens large, et d'autres part les esprits *(yoshin)* (Deshayes, comm. pers.). Dans certains contextes, la division principale peut également marquer la frontière entre humains et animaux (v. Townsley 1986). Ceci dit, cette idéologie de l'indispensable adversaire ne se réduit pas à une simple affirmation du besoin d'ennemis (pour lui enlever des épouses par exemple) [6]. S'il y a bien une intériorisation de la guerre dans la vision de l'être pano, il s'agit aussi d'une violence nécessairement réflexive car l'on a soi-même besoin d'être frappé pour s'accroître.

Violence, Croissance, et Alliance.

En effet, tout autant que l'antagonisme, la souffrance est une constante des rites de fertilité, de reproduction, de croissance, etc., chez le Panos. Et le fait que le *kaibo* ait tant besoin d'altérité pour se définir est parfaitement cohérent avec la violence systématiquement liée aussi bien à la notion de croissance physique individuelle qu'à la fertilité (toutes deux étymologiquement liées à *kai-* comme nous avons vu).

Frapper, tuer et faire grandir relèvent nettement du même champ sémantique. En Mayoruna, les deux premiers sont d'ailleurs synonymes puisque *kwës*, qui signifie avant tout frapper (la forme nominale *kweste* désigne le bâton), peut également s'employer lorsqu'il est question de tuer au fusil (Kneeland 1979 : 216). Faire grandir, enfin, est à bien des égards perçu comme une conséquence des « coups ». Un des tout premiers rites pratiqués après la naissance d'un bébé matis, par exemple, consiste à l'envelopper dans une feuille pour pouvoir le

Acervo ISA

frapper afin, dit-on, de le faire grandir. Ce qui n'est que le début d'une longue série de coups ayant la même finalité, et significativement pratiquée uniquement par des alliés, et jamais les parents.

La reproduction sexuée — lieu privilégié de la fertilité — est également considérée sous l'angle de la violence. C'est parce qu'on bat sa femme qu'elle est fertile. En argot matis, le pénis s'appelle *kura*, comme la pointe de flèche, et l'esprit (v. note 22) qui vient frapper les enfants pour favoriser leur croissance (et leur ôter toute paresse) n'oublie pas d'officier sur les femmes enceintes. Wistrand (1967 : 7-8) consacre plusieurs paragraphes à la similitude entre le vocabulaire utilisé pour la guerre et celui employé par un homme pour parler de sa progéniture. De même, Romanoff (1984) rapporte que les Matses utilisent la même métaphore « to find the path » pour parler de mener une expédition guerrière (p. 40) et pour parler de la naissance d'un premier né (p. 65) [7].

En raison de son rôle essentiel pour la reproduction, il est donc indispensable, du point de vue pano, de battre sa femme (sans qu'on puisse pour autant y voir un trait particulièrement misogyne puisque le sadisme apparent des hommes devient masochisme dans leurs rites de chasse terriblement mortifiants). Aussi n'est-il pas surprenant qu'en bien des occasions cérémonielles, épouses et ennemis soient mis sur un pied d'égalité, comme lors du *kacha nawa* cashinahua où les hommes sont équipés soit d'un *kapa nupe* (dague de guerre) soit du symbolique *awin pepa wati* (lit. « épouse-bien-devenir-caus. ») que Kensinger (1975) traduit par « wife-beater ». Dole (1976) parle également d'un traditional « wife-beating paddle that a man may use on his wife when she fails to become pregnant and continues to menstruate ». Et les Matis aussi frappent les femmes qui ne servent plus à « accroître » le groupe, à l'occasion d'un rite marquant la ménopause (le rôle de fouettard est d'ailleurs dévolu au *kuku* de la femme pour des raisons qui devraient s'éclairer dans la partie III).

Il est donc évident que pour trouver une explication à l' « altérité constituante » telle que nous l'avons présentée ci-dessus, c'est du côté des relations de symbiose guerrière qu'il faut chercher. Des recherches récentes (Renard-Casevitz *et al.* 1986) sur l'ensemble de la région du piémont andin (mais portant plus particulièrement sur les ethnies de langues tupi, jivaro et arawak) montrent d'ailleurs de façon indiscutable la prévalence de ce modèle dans une zone bien plus vaste que la seule aire pano (voir en particulier la post-face : « de l'usage de la symétrie à l'invention de la frontière »). La guerre — ou du moins la violence — est tellement intériorisée dans cette partie du monde qu'il est normal qu'elle soit presque comme une nécessité dans l'idéologie de la croissance pano. Ceci dit, s'il nous semble indéniable qu'il y a une concordance étonnante entre une pratique — la guerre — et une vision du monde, il est bien entendu exclu d'en déduire la primauté de tel ou tel facteur (psychique, écologique, démographique, etc.).

Guerre, Oncle maternel et Tatouages.

Une confirmation étonnante du fait que l'identité pano est quelque chose qui vous est donné de l'extérieur peut être trouvée dans la pratique, anciennement

Acervo ISA

très répandue dans cette partie du monde, des tatouages faciaux. Que l'identité soit particulièrement définie par les tatouages ne fait guère de doutes. Lorsque l'on interroge un Matis sur l'appartenance ou non des enfants de captives à tel ou tel sous-groupe, la seule réponse qui fasse vraiment l'unanimité est qu'ils sont tous *mushabo* (*musha* signifiant entre autres épine et tatouage). Signorini (1968 : 179), après avoir dépouillé la plupart des sources anciennes sur la question, en arrive à la même conclusion : « particolarmente elaborati sono i tatuaggi di diversi gruppi dell' area Jurua-Purus, carratterizzati da motivi angolar, che ricoprono anche la bocca, la cui composizione varia da gruppo a gruppo, rendendone possibile l'immediata identificazione ».

Ceci dit, il reste à éclaircir la nature du « groupe » en question, puisque le même dessin — avec des variantes, il est vrai — peut se retrouver dans des groupes très différents (e.g. Matses, Marubo, Remo), tandis qu'au sein d'une même « confédération » (e.g. les Remo précités) coexistent des motifs très différents (Whiton *et al.* 1964 : 102) [8]. Ici encore, le jeu des diverses facettes de l'identité pano débouche sur une assimilation du plus lointain conjointement à une différentiation maximale vis-à-vis du prochain.

Un des points essentiels sur lesquels s'accordent les Pano est que le tatouage est une épreuve pénible, comme en témoigne le nom que lui donnent les Amahuaca : *muka* (qui signifie amer, douloureux). De plus, il s'agit de quelque chose que l'on imposait systématiquement aux captifs, souvent contre leur gré (Zaquiel, un jeune péruvien enlevé par les Matses et vivant aujourd'hui avec les Marubo de l'Itui nous a raconté qu'il s'était débattu pendant toute la durée de la cérémonie), afin de marquer leur nouveau statut (Romanoff 1984 : 48). Il en allait de même pour les autres groupes pano comme le montre la description imagée donnée par Tastevin 1926 : 51) du sort advenu à un petit groupe originaire du rio Libertade, « battus et conquis par les Catuquina du Haut Gregorio, qui les ont tous marqués de leur tatouages [...]. Pendant qu'ils les soumettaient à cette opération, ils leur répétaient en conquérants : maintenant vous ne serez plus Jaminawas, misérables vauriens, vous serez désormais des Catuquina ».

D'une certaine manière, le sort réservé aux membres nés dans le groupe local est tout à fait comparable à celui des prisonniers pour ce qui est de l'imposition des tatouages puisque pour eux aussi, c'est le parent le plus « lointain » qui perfore. Dans certains cas, il peut s'agir du conjoint (v. Carvalho 1981 : 253 pour les Remo-Nucuiny), qui en raison des règles les plus élémentaires de l'exogamie est forcément différent d'*ego*, et qui chez les Pano est mis sur un plan d'égalité avec l'ennemi dans un bon nombre d'occasions rituelles (rappelons, pour ne prendre qu'un exemple, que le terme vocatif utilisé entre époux chez les Cashinahua, *ba*, est également celui que l'on utilise pour s'adresser aux invités non parents). Mais plus caractéristique ou plutôt plus significatif nous semble être le fait que chez les Matis, c'est un *kuku* (oncle maternel, beau-père) qui transmet [9] l'identité en tatouant. En effet, le *kuku* est bien le parent le plus différent (disons, pour simplifier, de l'autre moitié de l'autre génération), mais c'est justement cet éloignement qui lui permet d'être le pôle par rapport auquel on se définit. Aussi n'est-il pas surprenant que *matses*, outre le fait d'être l' « ethnonyme » dont nous avons déjà parlé, soit le terme servant à désigner l'oncle maternel (*koka* n'étant qu'un synonyme que Fields et Merrifield 1980 ne men-

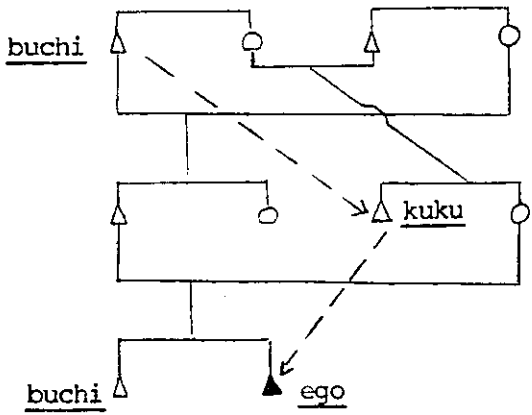
Acervo ISA

tionnent même pas dans leur étude sur la parenté mayoruna). Comme toujours dans les sociétés pano, se définir par rapport à ce qui marque la distance maximale encore acceptable permet d'être aussi inclusif que possible...

On vu que chez les Marubo, J.-C. Melatti n'a pu relever aucune appellation identificatoire plus inclusive que celle donnée aux sections. Mais lorsqu'il tenta de faire expliciter à ses informateurs quel était le lien qui unissait deux sections de génération alternées (essayant de dégager l'équivalent Marubo des « hordes » australiennes), la réponse qu'il a obtenue est que ces sections étaient *kokabo*, la relation de *koka* étant celle mentionnée par la suite pour parler des différents liens unissant les « sections » entre elles (Melatti 1977 : 96) [10]. La place du *koka* est donc particulièrement privilégie dans les sociétés pano, et il n'est donc pas surprenant que Romanoff (1984 : 150) écrive que chez les Matses (qui ont pourtant des moitiés nommées), l'échange des sœurs est rarissime, et la relation avec le *koka* est beaucoup plus importante que celle entre beaux-frères [11]. Mais revenons-en, après ce long détour, au tatouage.

S'il est compréhensible que le *koka* soit, en tant que donneur de femme et d'identité, le véritable ciment liant les groupes (sections) grâce à (plutôt que malgré) son extériorité maximale relativement à *ego*, à un autre niveau de l'analyse, on peut considérer qu'il ne fait que transmettre ce qu'il a lui-même reçu d'un *alter ego (utsi)* du futur tatoué. En effet, selon les Matis, le tatoueur lorsqu'il opérait cherchait à imiter (*tanek*) la personne à qui l'initié devait rassembler. S'il était responsable de la transmission, il n'en était donc nullement l'origine. Or, si l'on y regarde d'un peu plus près l'on s'aperçoit rapidement que ce qui permet au *koka* (*kuku* en l'occurrence) de jouer ce rôle de pivot dans la reproduction (des dessins comme des individus), c'est qu'il a lui-même été tatoué par son propre *koka* qui n'est autre — du moins en théorie — que le père du père du tatoué, que les Matis appellent *buchi*, comme leurs frères aînés (des *utsi*).

Dans le schéma suivant, la flèche en pointillé va dans le sens du tatoueur au tatoué. La figure classique du mariage des cousins croisés que nous utilisons ici n'est bien entendu qu'un artifice de présentation. Dans la réalité, il est bien évident que le *kuku* du *kuku* n'est le plus souvent — au mieux — qu'un frère classificatoire du grand-père paternel d'*ego*.



Acervo ISA

Ainsi le *koka* ne fait que vous rendre ce qu'il a lui-même reçu d'un de vos équivalents, et il importe de savoir s'il s'agit de vengeance (le tatouage étant un acte violent) ou de simple réciprocité (le tatouage étant un don d'identité dont on est redevable). En réalité, ces deux aspects sont complémentaires et, pour tout dire, inséparables chez tous les Pano.

L'on retrouve bien, avec le tatouage pano, le schéma pan-amazonien selon lequel l'énergie, l'identité, la fertilité, etc., sont des biens limités qui circulent et sont l'enjeu des relations avec l'extérieur. En revanche, les pratiques anthropophagiques pano semblent faire appel à la notion de « circuit fermé », et constituent de ce fait un cas particulier assez original comme nous espérons le démontrer dans la suite du texte.

Sang, Âmes, et Anthropophagie.

le recensement de Frank (n.d.) sur les pratiques anthropophagiques pano ne laisse guère de doutes sur le fait qu'il s'agissait exclusivement d'endocannibalisme, et que toutes les accusations d'exo-cannibalisme que l'on trouve dans la littérature ancienne ne sont que le produit de la convergence des fantasmes missionnaires et indigènes (un « working misunderstanding » pour reprendre une expression de Bohannan citée par Sahlins 1979 : 315). Ceci dit, si l'on quitte le domaine de la praxis pour aborder celui de la symbolique, il est tout à fait évident que l'exo-cannibalisme est omniprésent chez les Pano (cf. Siskind 1973 *a* : 155), toujours prêts à en accuser leurs adversaires. Par exemple, un des noms donnés par les Isconawa à leurs ennemis septentrionaux était *pimisnahua*, « cannibal people » (Whiton *et al.* 1964 : 100). Et c'est de même parce qu'ils les considéraient avant tout comme des buveurs de sang que les voisins des Cashinahua et des Cashibo leur ont choisi le vampire *(cashi)* pour éponyme.

L'ennemi qui vous tue est donc considéré comme un prédateur. D'un autre côté, les prédateurs sont parfois en tant que tels considérés comme des ennemis, au contraire du gibier qui ne doit surtout pas être traité comme un ennemi [12]. Ceci posé, l'équivalence tueur-anthropophage ne fonctionne pas chez les Pano uniquement comme projection. Elle s'applique également à soi, et qui plus est, est probablement perçue comme physique tout autant que symbolique. Le tueur a le sang de son ennemi dans l'estomac tout aussi sûrement que s'il l'avait réellement dévoré. Du moins est-ce ainsi que l'on peut interpréter l'injection de venin de crapaud que les Matis se faisaient au retour d'une expédition de guerre, afin, disent-ils, de vomir le sang de ceux qu'ils avaient tués [13]. La lecture d'Abreu (1941 : 65) laisse entendre qu'il en allait de même chez les Cashinahua puisqu'il y est dit qu'afin de ne pas mourir au retour d'une expédition, les guerriers devaient manger beaucoup de piment et éviter toute viande. L'interdit portant sur la viande se passe de commentaires, et pour ce qui est du piment, signalons simplement qu'il est considéré comme le vomitif par excellence chez d'autres Pano comme en témoigne la présence de la racine *sia* (piment) dans un verbe matses traduit par « vomir » (Kneeland 1979 : 237).

Que les Matis considèrent le sang de l'adversaire comme effectivement absorbé malgré l'absence de consommation réelle n'a rien de surprenant dans la

Acervo ISA

mesure où, pour eux, le sang *(imi)* est tout autant un principe de vie que de l'hémoglobine [14]. L'on peut donc mourir « exsangue » en l'absence de tout saignement comme en témoigne l'épisode décrit ci-dessous et dont le protagoniste est l'adolescent *Mena*.

Lors d'une excursion dans des anciens abattis, *Mena* a ramassé des cartouches rouillées ayant appartenu à Pedro Mayoruna, un Matses assassiné quelques années auparavant [15] sur ces lieux. Malgré leur grande valeur, les cartouches n'avaient pas été récupérées avant pour la raison explicite qu'elles avaient été trop ensanglantées. Les Matis insistaient d'ailleurs énormément sur le fait qu'il avait coulé beaucoup de sang lors de la mort de Pedro, et que son esprit *(tsusi)* rôdait par conséquent dans le secteur. Mais à présent, le sang était bien sec et *Mena* a estimé pouvoir prendre le risque de s'approprier les cartouches pour en faire une « *bara* » (balle) en fondant les plombs. Bien mal lui en a pris : le soir même il se plaignait déjà d'un mal de tête et dès le lendemain il eut une poussée de fièvre l'obligeant à garder le hamac sans manger toute une semaine. Pour les Matis, (*Mena* inclus, puisqu'il ne faisait probablement que somatiser cette croyance), il ne faisait aucun doute que c'était le *tsusi* de Pedro qui venait emporter *Mena*, et le dernier jour, (la veille de son rétablissement), on disait déjà que *Mena* était mort. Ce qui gémissait, maigrichon, dans son hamac n'était que son *shotko* (terme que l'on emploie généralement pour parler d'une enveloppe ou d'un emballage, et qui nous a été glosé en l'occurence par *bitsi*, peau, écorce). Le sang de *Mena* (glosé d'ailleurs par *tsusi*) avait été emporté par le *tsusi* de Pedro, et on s'attendait à voir le *shotko* dépérir sans tarder.

Cette équivalence entre sang et esprit explique sans doute pourquoi les Pano refusent parfois de manger un animal dont la mort a été trop sanglante (Carneiro, comm. pers. sur les Amahuaca) et pourquoi un des leitmotiv du discours matis sur la chasse consiste à présenter la sarbacane comme infiniment supérieure à l'arc parce qu'elle tue sans effusion de sang. En effet, une des caractéristiques des Pano et de considérer qu'un animal n'est comestible que s'il n'a pas d'esprit [16], et l'on comprend pourquoi ils redoutent l'absorption de sang, qu'elle soit réelle (comme tous les amazoniens, les Matis font archi-cuire leur viande) ou supposée, attribuée à une effusion contagieuse de sang-esprit. Et logiquement, la consommation de sang est sanctionnée par la mort d'un frère cadet (un *utsi*) comme je l'ai appris à mes dépens la première fois que, m'étant coupé, j'ai sucé le sang d'une blessure en présence d'un Matis.

Alors que l'on peut chasser et consommer quotidiennement avec très peu de précautions rituelles la plupart des animaux (en minimisant leur « sanguinité »), le meurtre d'humains, au contraire, est accompagné d'absorption d'âme liée à l'effusion de sang. Si l'on peut donc dire que les Pano considèrent la guerre comme une relation de prédation-consommation, il faut toutefois préciser qu'il s'agit d'un type tout à fait particulier, comparable à la consommation de jaguar qui permettait à un Cashinahua de devenir transitoirement chamane (Deshayes n.d.)

Mais le guerrier pano, contrairement à son homologue jivaro ou au chamane cashinahua, ne cherche pas à s'approprier l'excédent d'âme acquis en tuant (ou consommant). Il se livre au contraire à des rites destinés à le débarasser du sang-âme adverse. Outre les vomissements déjà mentionnés, il y a par exemple

Acervo ISA

chez les Amahuaca (Carneiro n.d.) un rite de retour de guerre comprenant de nombreux bains matinaux. Or ce que nous savons des bains matinaux chez les Matses laisse clairement entendre qu'ils servent à purifier d'un contact périlleux avec le sang. Chez les Matses (S. Cavuscens, comm. pers.), une femme fait une toilette particulièrement soignée le matin qui suit la fin de ses règles. Et chez les Matis, le bain matinal n'est pris que par les femmes, sauf justement à l'occasion du rite de consommation du premier animal tué avec une sarbacane neuve, où les hommes mettent un point d'honneur à se baigner avant même les femmes. Or il est évident qu'il s'agit d'éviter dans ce cas précis tout rapport entre gibier et sang : les femmes ne doivent surtout pas toucher à cette première proie, qui doit donc être cuite par un homme (adolescent de préférence) ou une vieille. Et bien sûr, seuls les hommes, et les femmes ayant franchi le cap de la ménopause, peuvent en manger. Enfin, le fait que les guerriers redoutent de faire couler le sang se manifeste chez les Cashibo par l'interdiction formelle qui les empêche même d'écraser les innombrables insectes hémophages qui les agressent (Frank 1983 : 68 sq.) afin de ne pas répandre encore plus de sang [17].

Il semble donc y avoir une différence essentielle entre les Pano et d'autres groupes amazoniens dont l'idéologie est similaire mais qui acceptent mieux, voire recherchent, la prédation symbolique d'humains. Ceci s'explique peut-être par la spécificité du chamanisme pano. En effet, chez les Jivaro ou les Yanomani, qui craignent mais ne refusent pas d'accaparer (ou digérer) des âmes (énergie) d'ennemis proches, tout homme est plus ou moins chamane. Chez les Pano, en revanche, le chamanisme est très peu généralisé, étant réservé à certains individus et à certains moments [18]. Par ailleurs, il semble bien y avoir chez les Pano une incompatibilité entre les rôles de chamane et de guerrier. Ceci est très net chez les Cashinahua, par exemple, où les personnages du chef et du chamane appartiennent idéalement à des moitiés différentes. Or d'une part le chef est guerrier (significativement, son costume emblématique est fait de plumes d'aigle harpie, *nawan tete*), tandis que d'autre part, la veille d'une attaque, il ne faut surtout pas dormir (Abreu 1941 : 63), rêver étant justement une des principales techniques chamaniques cashinahua (Kensinger 1974 : 286). Il est donc terriblement tentant de penser que c'est l'absence de coïncidence entre les rôles de chamane et de guerrier qui entraînerait l'impossibilité supposée de survivre à l'absorption d'ennemis. Ceci expliquerait également la croyance matis selon laquelle plus un individu a de *sho* (substance invisible caractéristique des chamanes), moins il a de chances de survivre à un séjour en ville où abondent les *nawa*.

Pourtant, malgré tout ce que nous venons de dire, il existe quelques cas où des Pano ont indiscutablement consommé du sang humain (Carneiro 1974 : 132, note 14). Mais il s'agissait alors toujours de très proches parents cherchant à contrer une perte de sang résultant d'une blessure au moins symboliquement imputable à un acte agressif (blessure par griffe ou par flèche). Dans un cas bien documenté (Huxley et Capa 1964 : 112), il s'agit par exemple d'une femme enceinte buvant du sang de son père blessé par un jaguar, et qui est d'ailleurs mort des suites de ses blessures. Si, en temps ordinaire, boire du sang entraîne (par trop-plein) la mort d'un proche (le petit frère chez les Matis), en revanche, lorsque la mort est déjà là (le sang étant déjà parti, il ne risque pas d'y avoir

Acervo ISA

surabondance hématique), il est préférable d'absorber soi-même le sang plutôt que le laisser partir, ou pire, devenir ennemi.

On voit ainsi que la notion pan-amazonienne de concurrence autour d'un potentiel de fertilité limité existe bien chez les Pano, mais que dans leur interprétation de ce modèle amérindien de la circulation d'énergie, la recherche de la moindre perte (éviter les déperditions) semble primer sur celle du gain. Ainsi n'est-il pas surprenant que de tous les Pano, seuls les Cashibo prélevaient des dents d'ennemis pour en faire des trophées dont le rôle de fournisseurs d'énergie a été mis en évidence par Chaumeil (1985) pour la totalité des groupes du Haut Amazone (Yagua, Witoto, Cocama, etc.) sauf justement pour les Mayoruna.

Le seul cas où manger du sang n'est pas absolument prohibé est donc lorsqu'il s'agit d'un parent très proche, victime d'une agression, et dont on cherche à minimiser la perte. L'endocannibalisme pano semble relever de la même logique : en mangeant ses morts, on ne gagne rien, au mieux, on récupère (Roe 1982 : 80 à propos des Conibo ; Wistrand 1969 *a* : 1036). Mais — et là réside le paradoxe — il s'agit en même temps de se débarrasser du mort, qui représente un danger (Dole 1974 : 305 ; Deshayes et Keifenheim n.d. : 247). Notre hypothèse est qu'on peut expliquer la coexistence de ces deux facettes apparemment contradictoires de l'endo-cannibalisme pano en la rattachant à l'idéologie de la guerre.

Endo-cannibalisme funéraire.

Selon Illius (n.d. : 1), les Shipibo-Conibo attribuent au *niwö* (« the individual essence of an animal or plant ») la plupart de leurs maladies. L'essentiel de la cure chamanique consiste donc à s'en débarrasser, ce qui est réalisé en le pulvérisant et en le répartissant aux alentours. C'est pourquoi, analysant les différents termes employés lors des cures, Illius (n.d. : 9-10) écrit que « none of these terms describes a final annihilation of *niwö*. It is only taken from the sick body. The term *köyoti* (to put an end to something by distributing it or scattering it) is doubtessly the most revealing one, as it also indicates what happens to *niwö* after it has been removed : it is scattered or distributed ».

La similitude avec l'endocannibalisme pano est remarquable. En effet, les sources fiables dont nous disposons pour les Amahuaca (Dole 1974), Cashinahua (Torres et Montag 1975) et Cashibo (Wistrand 1969 *a*) décrivent toutes la même pratique qui consiste à broyer les os préalablement calcinés, puis à les dissoudre dans de la bouillie pour les faire absorber par l'entourage du défunt. Or il s'agit bien, ici, comme pour la cure chamanique, de se débarrasser d'une essence individuelle (pour reprendre le terme d'Illius).

Mais s'il s'agit de se débarrasser de quelques chose, l'on peut se demander pourquoi il y a réintégration (réabsorption) des restes du mort au lieu d'une dispersion qui semblerait plus logique et qui était d'ailleurs parfois pratiquée (v. *infra*).

Un élément de réponse à cette question nous est fourni par un vieil Amahuaca qui aurait affirmé à Russell (1962-4 *b* : 21) que jeter les cendres d'un mort à la rivière est une mauvaise pratique parce que le mort sera alors mangé

Acervo ISA

par des poissons qui risquent à leur tour de repaître des non-parents du défunt. L'enjeu de la nécrophagie serait donc surtout d'éviter la perte du corps, dont le sort après le trépas est une des préoccupations majeurs des Pano et semble se résumer à la question de savoir qui le mangera. Un texte sur les anciens Mayoruna rapporte par exemple qu'un vieillard se lamentait de la perspective d'être enterré parce qu'il serait alors mangé par des vers et non par des parents [19] (Osculati 1850 : 210-211). Plus près de nous, Fields (s.d. : 4 & 6) insiste à plusieurs reprises sur le fait que le châtiment infligé par les Matses à une captive fuyarde abattue était l'abandon de son corps aux vautours, le même sort étant réservé aux *no'o* dans les chants de guerre cashibo (Wistrand 1969 *b* : 480).

Il semble donc que tout mort, endocannibalisme ou pas, soit destiné à être dévoré. On a vu que tel était le cas lorsqu'il s'agissait d'homicide. Mais on peut généraliser ceci aux morts dites naturelles qui sont le plus souvent attribuées à la malveillance (c'est-à-dire la volonté prédatrice) d'un chamane ennemi qui vous dévore (le chamane, nous apprend Fields s.d. : 23, avait un « tigre » dans son moteur : *matseskamón*). Ainsi, dans le texte sur l'anthropophagie cashibo traduit par Wistrand (1969 *a*), l'informateur insiste visiblement sur le fait qu'on mangeait le mort parce que les ennemis l'avaient tué. Certes, toute mort, pour les Cashibo, est considérée comme un meurtre, mais le texte en question revient constamment sur la mort violente, comme s'il s'agissait d'un archétype.

La conclusion que l'on peut tirer de tout ceci est que l'endo-cannibalisme pano semble pratiqué comme un pis-aller ; il s'agit d'éliminer le mort, certes, mais surtout d'éviter qu'il ne soit récupéré par d'autres. Il serait donc peut-être plus juste de parler de contre-exocannibalisme plutôt que d'endo-cannibalisme pour le cas qui nous intéresse ici. La pratique anthropophagique pano pourrait alors être comparée à la sorcellerie dans le bocage normand où, si l'on en croit Favret-Saada (1977), l'ensorcellement n'existe qu'en tant que projection, la seule pratique effective étant celle de la contre-sorcellerie destinée à répondre à une agression qui n'existe positivement pas. De même, si notre interprétation est juste, l'anthropophagie pano est avant tout défensive, résultant d'une conception de la mort comme perte d'énergie par un groupe local au profit d'un adversaire supposé avoir dévoré le parent que l'on consomme. Le lien postulé par Dole (1974) entre exo- et endo-cannibalisme trouverait donc ici une certaine confirmation, à condition bien sûr que l'on précise qu'il s'agit d'une séquence logique plutôt qu'évolutionniste !

En somme, il s'agirait d'empêcher les autres de profiter de leur « crime » et de s'accroître aux dépend de « nous ». Il n'est donc nullement surprenant d'apprendre que chez les Cashinahua, le rite pratiqué pour accompagner la consommation des os était celui du *pakadin* (Torres & Montag 1975), rite qui est généralement présenté comme destiné à faire grandir les enfants et à les rendre forts (Montag 1981 : 290) [20]. Le mort est dangereux, certes, mais il est consommé tout de même parce qu'il serait plus dangereux encore qu'il intègre le circuit énergétique d'autrui.

A cet égard, il est particulièrement significatif que ce soient les os que l'on mange, l'os étant dans cette région du monde le symbole de la croissance au même titre que la dent. D'ailleurs, en Matses, le terme pour « os », *kanite*, est une substantivation du verbe *kani*, croître s'agissant de personnes, équivalent

Acervo ISA

Mayoruna du terme *kai* dont il a déjà été question. Et en Matis, le terme *wishpo* désignant l'os s'emploie aussi pour la bouture du manioc (i.e. le morceau de tige planté pour obtenir une nouvelle plante) ainsi que pour la cartouche d'un fusil (concentration de force s'il en est !).

La logique du cannibalisme pano semble donc diverger de celle de ses correspondants tupinamba ou yanomami, par exemple, dans la mesure où la consommation semble y être une fin en soi plutôt qu'une étape dans un processus vindicatoire. D'ailleurs, chez les Pano, à la différence des autres cas évoqués, ce sont uniquement des parents très proches (consanguins au sens pano et anthropologique du terme) qui mangent les os : la propre mère dans le cas observé par Dole chez les Amahuaca, les *aintsi* chez les Cashibo, *javen huni betsa* (« ses humains autres ») dans le texte de Torres & Montag sur les Cashinahua dont les chants funéraires insistent d'ailleurs sur la section (qui inclut les *betsa*) et non sur la moitié du défunt.

Ceci connote certainement l'absence d'utilisation de l'anthropophagie à des fins de prolongement — voire d'extention — du conflit à la manière des ethnies dont traitent B. Albert, ainsi que E. V. de Castro et M. C. da Cunha dans ce dossier sur la guerre sud-américaine.

La question qui se pose alors est : qu'advient-il ici de la vengeance ? En effet, notre interprétation du cannibalisme pano pourrait donner l'impression que ces groupes se contentent d'encaisser les coups, cherchant uniquement à limiter les dégats de façon passive. Or il est évident qu'il n'en est rien, et on a vu à quel point la guerre était fondamentalement créatrice d'identité dans cette famille ethno-linguistique. Certains éléments indiquent d'ailleurs que l'idée de vengeance n'est pas entièrement étrangère au deuil. Les Cashibo, par exemple, vont tirer des flèches tout autour de la veuve pour marquer la fin de la cérémonie ; et nous avons été surpris d'apprendre que *sina-*, en Matis, désignait la nostalgie (surtout à propos des morts, mais pas exclusivement), alors que cette racine exprime la colère dans la majorité des autres langues pano. Enfin, le traitement de la chair du cadavre (apparemment parfois consommée) [21] et le fait que le corps soit systématiquement manipulé — à défaut d'être mangé — par un allié chez les Amahuaca (Russell 1962 : 4) permet de supposer que notre analyse est loin de rendre compte de tous les aspects de la nécrophagie pano.

Une autre difficulté soulevée par le cas pano résulte de la présentation du mort comme « récupérable ». Qu'advient-il alors de la division primaire vivants/morts que M. C. da Cunha (1977) suppose de façon tout à fait convaincante être caractéristique des sociétés des basses-terres d'Amérique du sud (par opposition aux sociétés lignagères africaines) ? Car le mort, chez les Pano, est bien un « autre », et l'on pourrait même montrer qu'il y a une certaine équivalence fonctionnelle, dans les rites entre les alliés, les ennemis, et certains esprits-ancêtres [22]. Mais s'ils sont « autres », peut-être justement en raison de la spécificité de l'altérité pano, l'ancêtre et le mort pano ne sont pas forcément dangereux comme ailleurs. Chez les Matis, l'esprit dont il a été question dans la note précédente est par exemple accueilli avec joie. Et un jeune homme qui nous parlait un soir des choses du passé a émis avec le sourire l'hypothèse que le bruit du dehors qui nous avait fait sursauter était dû à la présence d'un esprit venu vérifier l'exactitude de ses dires. La rupture vivants/morts n'est donc pas perçue

Acervo ISA

comme radicale, à tel point que le terme *tsusí* (esprit) peut également servir de qualificatif signifiant « vieux ».

Là encore, l'on a donc une différence très marquée entre les Pano et les autres groupes amazoniens, qu'il faut peut-être attribuer à leur structure sociale quasi-lignagère (pseudo-kariera). Quoi qu'il en soit, le mort pano n'est pas mangé parce qu'ennemi comme c'est le cas chez les Guayaki (H. Clastres 1968). C'est exactement le contraire : si l'on mange le mort, c'est précisément parce qu'il n'est pas ennemi mais risque de le devenir faute d'être recyclé (comme le sera également son nom...).

Si notre interprétation du cannibalisme pano n'est ni irréfutable ni même complète, elle présente du moins l'avantage de fournir une clef générale pouvant rendre compte de la disparité des pratiques funéraires pano. Car même si en raison de son côté spectaculaire l'anthropophagie est souvent présentée comme la technique funéraire emblématique des Pano (Oppenheim 1936 *a* : 148), il est probable que dès avant le contact (i.e. indépendamment de toute influence occidentale, missionnaire ou autre), les Pano usaient déjà d'une gamme assez variée de moyens de disposer des cadavres. Certains étaient enterrés, d'autres brûlés, les cendres étant ensuite dispersées dans un cours d'eau, d'autres enfin étaient consommés après crémation, celle-ci pouvant ou non être précédée d'un inhumation temporaire. Il y a donc une gradation des procédés, qui s'explique partiellement si l'on admet l'idée que l'endo-cannibalisme pano est bien lié à la guerre de façon réflexive, le minimum de guerre correspondant à l'enterrement, le maximum à l'auto-consommation.

Quelques exemples. Chez les Amahuaca, l'enterrement préalable était pratiqué uniquement si le décès faisait suite à une maladie, le défunt étant au contraire directement brûlé en cas de mort brutale, comme pour marquer que le besoin de le récupérer était alors plus pressant. Chez les Cashibo, attaqués de toutes parts, exclus des trêves (Renard-Casevitz *et al.* 1986 : 73), et chez qui la paranoïa consistant à considérer toute mort comme le résultat d'une agression est donc développée à l'extrême (Wistrand 1977 : 128), l'endo-cannibalisme était naturellement généralisé tant qu'ils ont compté parmi les plus belliqueux des Pano. En revanche, chez les Matis qui ont renoncé à toute forme de violence plusieurs générations avant le contact, l'anthropophagie n'est plus qu'un souvenir lointain [23]. Enfin, une confirmation indirecte du lien postulé entre endo-cannibalisme et guerre peut être trouvée chez les Cashinahua, où les derniers personnages pour lesquels l'on ait pratiqué le rite en voie de disparition ont été les chefs (Girard 1963 : 129) dont le rôle de symboles guerriers et de médiateurs par rapport à l'extérieur a déjà été signalé.

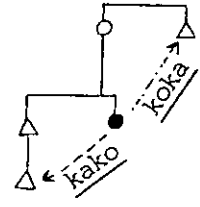
Avec la disparition ou l'amoindrissement du rôle de la guerre dans les sociétés pano, il est normal que disparaisse également l'endo-cannibalisme qui n'était sans doute destiné qu'à nier la possibilité d'une victoire ennemie, ou du moins à en éviter les prolongements spirituels.

Acervo ISA

Appendice A : l'altérité dans la langue.

L'inadéquation de la traduction d'*utsi* (pour prendre l'exemple matis qui nous est le plus familier) par « autre » apparaît pleinement si l'on considère l'utilisation possible de ce lexème comme pronom déictique. Par exemple, si quelqu'un fait cuire des bananes et qu'un Matis en demande une, il dira « *utsi be ta* » (donne m'en UNE, lit. « autre-donner-2e pers. imp. »). Il existe également une formule « *utsi... utsi...* » qui correspond au français « les uns... les autres » ou « tantôt... tantôt... ». Ainsi, le statut très particulier de la notion pano d'altérité réifiante trouverait un écho troublant dans la grammaire même, l'*utsi* y étant donné d'emblée comme capable de définir (ou du moins de renvoyer à) une existence.

Cette position paradoxale de l' « autre » tranparaît également de façon curieuse dans le vocabulaire de parenté d'un *ego* sharanahua féminin. En effet, si une sœur est appelée *futsa*, une belle-sœur (c'est-à-dire quelqu'un qui a de bonnes chances d'être *yura futsa* puisqu'il s'agit du point de vue de la sœur d'un guerrier...) est appelée *tsafu*, terme équivalent, mais symétrique. (L'on retrouve ceci avec un simple changement phonétique dans d'autres langues comme le Shipibo ou le Cashinahua). Bien sûr, il s'agit peut-être d'une simple coïncidence ne portant pas à conséquence. Ceci dit, l'humour s'appuyant sur la symétrie du système est une des caractéristiques les plus étonnantes de l'utilisation faite par les Pano de leur système de parenté (Dole 1979 ; Siskind 1973 *a* :ch. 3). Il ne serait donc pas tellement surprenant de retrouver quelque chose du même ordre dans la terminologie elle-même, d'autant plus qu'un cas similiaire semble exister en Matses où l'on retrouve un autre couple « verlan » : *koka/kako*, le premier désignant le frère de la mère, et le second le fils du frère (Fields 1970, *items* 190 et 192). Or si le terme *kako* est employé par un *ego* féminin, la relation unissant le *kako* et le *koka* sera celle de cousins croisés classificatoires, de même que la *futsa* et *tsafu* d'une Sharanahua sont cousines croisées. Étant donné que ce terme *kako* n'est signalé par aucun autre document traitant de la parenté matses, il s'agit vraisemblablement d'une appellation utilisée occasionnellement dans le contexte d'une plaisanterie fondée sur la position symétrique mais inverse de ceux auxquels on s'adresse.



Appendice B : la famille ethnologique pano au Brésil et au Pérou.

Bien, qu'ils constituent un des blocs de population indigène les plus importants de la forêt tropicale amazonienne, les Pano sont relativement peu connus. Il semble donc utile de les présenter rapidement (tableaux 1 et 2) et d'aider à les localiser (cartes 1 et 2). Il n'est pas tenu compte des Panos boliviens (Araona, Caripuna, Chacobo, Pacarhuara) pour lesquels il n'existe pratiquement aucune donnée et qui vivent de toutes façons isolés du reste de leur famille linguistique.

Pour ce qui est de la population actuelle, le nombre total des Pano péruviens

Acervo ISA

TABLEAU I. — La famille ethno-linguistique Pano au Pérou (nombre d'habitants).

Source / Ethnie	Ribeiro & Wise (pour 1975)	Chirif & Mora (1977)	Uriarte Lopez (1977)
Amahuaca	500 à 1.500	1.500	2.000
Capanahua	350 à 500	600	800
Cashibo	1.000 à 1.500	1.600	2.000
Cashinahua	850 à 1.200	1.200	6.000 à 9.000
Cujareno	20 à 100	100	
Isconahua	28 à 50	50	
Mayoruna	550 à 1.000	1.000	1.000
Morunahua	150 ?	150	
Parquenahua	200 ?		
Pisabo & Mayo	100 ?	100	
Sharanahua & Marinahua	1.000 à 1.500	1.650	850
Shipibo & Conibo	11.000 à 15.000	16.000	15.000
Yaminahua	200 à 600	600	2.000
TOTAL	16.248 à 23.400	24.550	29.650 à 32.650

TABLEAU II. — La population Pano de l'état d'Amazonas (Brésil) en 1978. (Source ; Melatti *et al.* 1981).

Marubo	:	462
Matis	:	138
Mayoruna	:	353
Non contactés	:	200 à 2.000
TOTAL	:	1.153 à 2.953

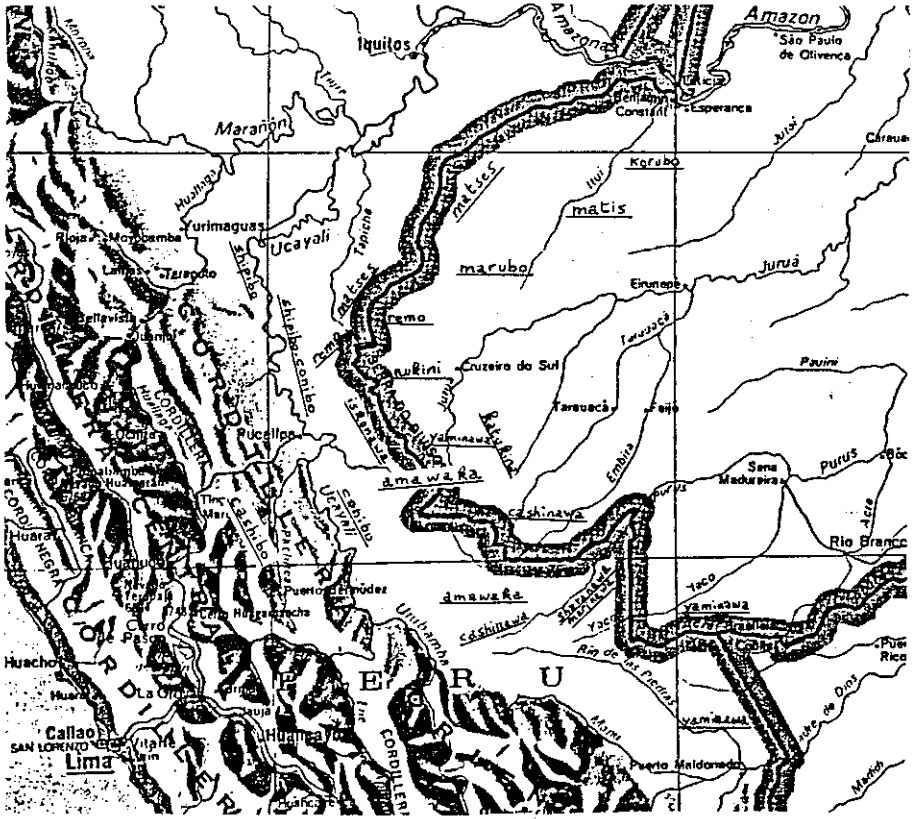
Acervo ISA

CARTE 1 : L'aire Pano (d'après J.-C. Melatti 1970 : 42).

CARTE 2 : Emplacement des groupes cités dans le texte, d'après Melatti, D'Ans, et divers auteurs. Échelle ; 1/6 000 000

N.B. :

1. les Katukina (Pano) d'Acre n'ont aucun lien avec ceux d'Amazonas qui appartiennent à une autre famille linguistique.
2. Il n'existe vraisemblablement plus de Remo.



Acervo ISA

est estimé à 36 000 par d'Ans (1982 : 82) qui s'appuie sur les données de Varese. Ce chiffre semble toutefois pêcher par optimisme (v. tableau 1). S'il existe de nombreuses statistiques du côté péruvien, les chiffres brésiliens n'ont, à notre connaissance, été publiés que pour l'état d'Amazonas (v. tableau 2). Or la majorité des Pano brésiliens se trouvent dans les territoires d'Acre (Cashinahua, Amahuaca, Katukina, Nukuini, Poyanawa, Yaminawa) et de Rondonia (Karipuna). Il est donc impossible de donner un chiffre global précis. L'on peut néanmoins raisonnablement estimer que le nombre total des Pano avoisine les 50 000, ce qui (en raison de leur grande homogénéité linguistique et culturelle) les rend comparables, pour exemple, au bloc jivaro du Pérou et de l'Équateur.

NOTES

1. Ce travail n'aurait jamais été réalisé sans les encouragements de P. Menget qui m'a invité à mon retour d'un séjour d'un an chez les Matis du bassin de l'Itui à me replonger dans la problématique de la guerre amazonienne, thème d'un séminaire du L.A. 140 de Nanterre auquel j'ai eu l'occasion d'assister partiellement en 1984, juste avant de partir au Brésil pour une mission de 16 mois financée par une allocation de recherches de l'ex-DGRST et les crédits du L.A. 140 auquel je suis rattaché en tant que doctorant.

2. Nous traitons ici de l'ensemble de la famille linguistique pano, à l'exception des quelques groupes boliviens isolés du reste de ce bloc présenté dans l'appendice B.

3. Une telle métaphore se retrouve dans d'autres parties de l'Amazonie, étant même particulièrement élaborée dans le nord-ouest (v. Bidou 1972 à propos des Tatuyo). Par ailleurs, P. Menget et E. V. de Castro me signalent que dans certaines langues karib et en Arawête (Tupi), il existe deux termes pour « autre » selon qu'il s'agisse d'un autre similaire ou d'un autre différent. Tel n'est pas le cas dans les langues pano où il n'existe qu'un seul terme polysémique (*utsi* en Matis, *futsa* en Sharanahua, etc.).

Or il est bien entendu que c'est en termes de relations de parenté que les Pano conçoivent les relations entres groupes. Pour demander à quelqu'un quelle est la relation de parenté qui l'unit à un autre, l'on peut d'ailleurs demander « quel genre de matis est-il pour toi ? ».

4. Quant à *ain-*, il s'agit d'un pronom personnel à la 3e pers., ce qui fait qu'on parle d'*ain aintsi* pour désigner l'*aintsi* de quelqu'un.

En Matis, il existe également quelques termes de parenté utilisés systématiquement avec un pronom de troisième personne affixé.

5. De telles fêtes sont fréquentes chez les Pano. Les Cashinahua répartissent équitablement la viande entre les chasseurs avant même de rentrer au village pour la redistribution, mais ceci n'est en rien un obstacle à la compétition (Keifenheim, comm. pers.).

Il est intéressant de relever que chez les Matis, c'est à l'occasion des rites accompagnant le tatouage que l'on taquine sa cousine croisée avce des orties *(pokës)*.

6. Bien que le rapt de femmes ait toujours été présenté — à juste titre et en association avec la polygynie — comme une des motivations essentielles de la guerre amazonienne. On peut à ce propos relever qu'environ 50 % des épouses Matses de l'époque du contact avaient été enlevées (v. Fields & Merrifields 1980 et Romanoff 1984).

7. L'on retrouve une assimilation symbolique du même ordre chez les Aztèques qui attribuent d'ailleurs aux femmes mortes en couche un statut strictement identique à celui des guerriers, tout particulièrement s'il s'agissait d'une primoparturiante (Soustelle 1955 : 222). Duverger (1979 : 93) évoque même l'équation nouveau-né/captif.

8. Oppenheim (1936 *b* : 314) présente une planche avec plusieurs variantes de tatouages pano.

9. Le terme « transmettre » nous semble le plus approprié dans la mesure où nous verrons que le *kuku* sert véritablement de relais. Par ailleurs, les modalités mêmes du tatouage, i.e. le fait de piquer avec un épine, rappellent étonnament la transmission d'énergie d'aîné à cadet pratiquée par les Matses (Romanoff 1984) ainsi que les techniques chamaniques agressives dans cette partie de l'Amazonie.

Acervo ISA

10. Ce qui s'explique d'une part par la conjonction de la matrilinéarité et de la prévalence du point de vue masculin, et d'autre part parce que le *koka*, s'il est avant tout le frère de la mère, peut également être le fils de la sœur, une des caractéristiques des systèmes de parenté pano étant que les termes y sont potentiellement réciproques.

11. Il n'est donc pas surprenant que le « point faible » de la structure « kariera » pano soit la rupture introduite par les mariages obliques avec le frère de la mère. Ce point sera traité plus en détail dans une thèse en cours de rédaction. Notons par ailleurs qu'ici encore, les Cashinahua constituent une exception notable puisque pour eux, le village « idéal » est censé résulter d'un échange de sœurs (Kensinger 1977). Mais ceci n'est peut-être qu'une conséquence de la modernité présumée de l'importance des moitiés dans cette ethnie.

12. Ainsi, les Sharanahua (Siskind 1973 *a* : 174) tuaient les jaguars avec des lances sinon utilisées exclusivement pour la guerre, le gibier étant tué à l'arc. Nous avons également vu un prédateur traité en ennemi lorsque des enfants ont bastonné le cadavre d'un aigle harpie abattu au fusil et qu'à cette occasion les Matis nous ont appris que c'était pour faire de même que leurs voisins Korubo emmenaient chez eux les cuisses de leurs victimes brésiliennes (sur les conflits récents Korubo/Brésiliens, voir le volume spécial de « *Povos Indigenas do Vale do Javari* » publié par le CEDI, Manaus, 1986 dans le cadre de la « Campanha Javari »).

Certaines chasses au gros gibier sont comparées à la guerre (en particulier celle au pécari à lèvres blanches avant laquelle les Matis ne dorment pas et enlèvent leurs ornements comme pour une expédition guerrière). Ceci dit, il y a similitude plutôt qu'équivalence stricte : si les Cashinahua se servaient de la même massue pour achever les humains et les pécaris, ils n'utilisaient pas le même côté pour les uns et pour les autres (Kensinger 1975).

13. Le venin de crapaud en question, *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*, Boddaert 1772 selon Carvalho 1955 : 15) est très utilisé dans la région (souvent avec le même nom chez les Pano) et sert aussi bien de remède que de magie de chasse, de distributeur d'énergie, etc.

Quant au vomi, c'est évidemment un moyen commode de concrétiser le *sho*, source du pouvoir chamanique que les apprentis se procuraient dans les vomissures des aînés.

Notons enfin que les guerriers matis, peints en noir, remplaçaient leurs ornements habituels par des plumes d'harpie — prédateur — et des poils de tamanoir, animal réputé immangeable par bien des Pano (les Amahuaca disent par exemple qu'il a un esprit) dont les Matis, qui l'estiment surtout pour ses longues griffes.

14. La représentation du sang comme équivalent et/ou vecteur de vie, de fertilité, d'âme, etc. est assez répandue en Amazonie (v. par exemple Reichel-Dolmatoff 1968 : 21 & 90 pour les Desana, et surtout Crocker 1985 : ch. I pour les Bororo).

15. Les détails de cet épisode se trouvent dans les publications du C.E.D.I. : *Povos Indigenas No Brasil* 5 : 91-2 et *Aconteceu/83* : 83-4.

16. Voir Carneiro (1974 : 7) et surtout (pour une vision moins schématique des choses) Deshayes & Keifenheim (n.d.).

17. Carneiro (1974 : 130) mentionne une exception notable, mais l'on sait par ailleurs (Carneiro n.d.) qu'il s'agissait du sang d'animaux apprivoisés dont la différence radicale avec le gibier est systématiquement mise en valeur par les amérindiens d'Amazonie, ce qui permet aisément d'expliquer cette anomalie apparente (pour plus de détails, voir Erikson 1987).

Par ailleurs, les Matis massent les gencives des nouveaux nés avec le sang de leur cordon ombilical afin qu'ils fassent leurs dents, mais la suite du texte permettra facilement de rendre compte de ceci.

18. Chez les Cashinahua, par exemple, on reste chamane très peu de temps. Et il est frappant que les divers observateurs des Matses signalent tantôt la présence bien visible de chamanisme, tantôt son absence complète.

19. Il est tentant de penser que cet individu appartenait à la moitié des *inu* (jaguars) plutôt qu'à celle des *makun* (asticot, et non vers : *noën*) !

20. Il est intéressant que les Cashinahua célèbrent le *pakadin* et non le *kacha nawa*, par exemple, que Kensinger définit également comme « fertility rite », mais qui n'est pas retenu, conformément à notre analyse, en raison de ses connotations ludiques et guerrières qui ne sont pas de mise.

21. Plusieurs textes parmi les plus faibles sur les Cashinahua précisent en particulier que les époux se mangeaient réciproquement les organes génitaux. Les Matis nous ont également parlé de sexophagie, mais à propos des temps très anciens, peut-être mythiques.

Acervo ISA

22. Ainsi, l'esprit du cousin croisé qui vient frapper les enfants matses correspond chez les Matis à un esprit très vieux, le *Mariwin* ; autre transformation instructive, les chants sharanahua devant inciter les hommes à faire une chasse rituelle (analysée par Menget 1984 comme célébration de la cohésion maximale de la société) sont en Culina, la langue étrangère, tandis que chez les Cashinahua, les chants ayant la même fonction sont en langue « ancienne ». Enfin, en Cashibo, un des termes désignant les ancêtres est *chaiti*, où l'on reconnaît la racine *chai*, cousin croisé.

23. Les Matis mêlaient, comme les Amahuaca, les os broyés à de la bouillie de maïs, aliment cérémonial par excellence. Mais tous les morts des quelques cinquante dernières années ont été soit brûlés, soit enterrés, comme tous ceux succombé aux épidémies post-contact.

Acervo ISA

BIBLIOGRAPHIE *

ABREU J. C. de, 1941 (1914). *Rã-txa hu-ni ku-ĩ, a lingua dos Caxinahúas*. Livraria Briguiet. Rio de Janeiro.

D'ANS A. M., 1982. *L'Amazonie Péruvienne Indigène*. Payot, Paris.

BIDOU P., 1972. « Représentation de l'espace dans la mythologie tatuyo (Indiens Tukano) », *Journal de la Société des Américanistes*, LXI : Paris, 45-108.

CARNEIRO R. L., 1964. « The Amahuaca and the Spirit World », *Ethnology*, III (1) : 6-11.

— 1974. « Hunting and Hunting Magic among the Amahuaca of the Peruvian Montana », *in* P. Lyon (*ed.*) : 122-123.

— N.d. *Notes de terrain inédites*. American Museum of National History.

CARNEIRO de CUNHA, M., 1977. « Espace funéraire, eschatologie et culte des ancêtres : encore le problème des paradigmes africains », *Actes du XLIIe Congrès des Américanistes*, Paris, II : 277-296.

CARVALHO J. B. de, 1931. « Breve notícia sobre os Indígenas que habitam a fronteira do Brasil com o Peru », *Boletim do Museu Nacional de Antropologia*, VII : 225-256.

CARVALHO J. C. de Mello, 1955. « Notas de viagem ao Javari-Itacoai-Jurua », *Publicações Avulsas du Museu Nacional de Antropologia do Rio de Janeiro*, n° 13.

CHAUMEIL J. P., 1985. « Échange d'énergie : guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne ». *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI : Paris, 143-157.

CHIRIF C. & A. MORA, *Atlas de comunidades Nativas*. Dirección General de Organizaciones Rurales, Lima.

CLASTRES H. 1968. « Rites funéraires guayakis », *Journal de la Société des Américanistes*, LVII : Paris, 63-72.

CROCKER Ch. 1985. *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism, & Shamanism*. University of Arizona Press, Tucson.

DESHAYES P. n.d. Texte sur le chamanisme cashinahua à paraître dans l'ouvrage collectif *Information et Communication*. Ch. Bourgeois, Paris.

DESHAYES P. & B. KEIFENHEIM, n.d. *La conception de l'autre chez les Cashinahua*. Thèse soutenue à l'université de Paris VII en 1982. A paraître chez Ch. Bourgeois.

DOLE G., 1974. « Endocannibalism among the Amahuaca India », *in* P. Lyon (*ed.*) ; 302-308.

— 1976. « Amahuaca Women in Social Change », *The Western Canadian Journal of Anthropology*, VI (3).

— 1979. « Pattern and Variation in Amahuaca Kin terminology », *in* Social Correlates of Kin Terminology, D. Thomas (ed.), *Working Papers on South American Indians*, n° 1, Bennington College, Vermont.

* L'abréviation *I.C.* signifie *Información de Campo*, revue de l'instituto Lingüístico de Verano, disponible sous forme de microfiches au Centro Nacional de Documentación e Información Educacional (CENDIE) de l'Instituto nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación (INIDE), Jr. Van de Velde n° 160, San Borja, Lima.

Acervo ISA

DUVERGER Ch., 1979. *La Fleur Létale. Économie du sacrifice chez les Aztèques*. Seuil, Paris.

ERICKSON Ph., 1987. « De l'apprivoisement à l'approvisionnement : chasse, alliance, et familiarisation en Amazonie ». A paraître dans *Milieux, Thechniques, et Sociétés*, I (1).

FAVRET-SAADA J. 1977. *Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. NRF Gallimard, Paris.

FIELDS H. 1970. « Panoan Comparative Vocabulary , *I.C.* n° 224, CENDIE 00538.

— 1970-1. « Mayoruna Vocabulary », *I.C.* n° 125, CENDIE 00477.

— S.d. « Informe sobre los ' mayorunas ' o capanahuas salvajes del rió Yaguerana », *I.C.* n° 131-b, CENDIE OO257.

FIELDS H. & W. MERRIFIELD, 1980. « Mayoruna (Panoan) Kinship », *Ethnology* XIX (1) : 1-28.

FRANK E. 1983. « Mecece. La funcion psicológica, social y económica de un complejo ritual de los Uni (Cashibo) de la Amazonia Peruana », *Amazonia Peruana*, V (9) : 63-78.

— N.d. « *Y se lo comen...* ». Essai bibliographique en allemand sur le cannibalisme pano présenté au Seminar für Völkerkunde der Universität Bonn (1979).

GIRARD N., 1963. *Les Indiens de l'Amazonie péruvienne*. Payot, Paris.

HUXLEY M. & C. CAPA, 1964. *Farewell to Eden* . Harper and Row Publishers : N.Y.

ILLIUS B., n.d. *Somme observations on Shipibo-Conibo Shamanism*. Communication présentée au 44e Congrès International des Américanistes, Manchester (1982).

KENSINGER K., 1974. « Cashinahua Medicine and Men », *in* Lyon (*ed.*) : 283-228

— 1975 *The Cashinahua of Eastern Peru*. The Haeffenreffer Museum of Anthropology, Brown University.

— 1977. « Cashinahua Notions of Social Time and Social Space », *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, v. II : 233-244.

— N.d. « *Panoan Social Organisation* », Communication présentée au symposium « An overview of Panoan Research », AAA Meeting (1975).

KNEELAND H., 1979. *Lecciones para el aprendizaje del Idioma Mayoruna*. Yarinacocha, Pucallpa, Perú : Centro Amazónico de lenguas autóctonas peruanas.

LYON P. (ed.), 1974. *Native South Americans. Ethnology of the least known Continent*. Little, Brown, and Company, Boston.

MELATTI J.-C., 1970. *Indios do Brasil*. Editora Hucitec, São Paulo.

— 1977. « Estrutura social Marúbo : un sistema australiano na Amazônia », *Anuário Antropológico/76* : 83-120.

MELATTI J. C. & D. MONTAGNER-MELATTI, 1975. *Relatorio Sobre os Indios Marubo*. Trabalhos de Ciências Sociais, Série Anthropologia social n° 13. Fundação Universidade de Brasília : Brasilia.

MENGET P., 1984. « Delights and Danger. Notes on sexuality in the Upper Xingu », *in* Sexual Ideologies in Lowland South America, *Working Papers on South American Indians* n° 5.

— 1985. « Jalons pour une étude comparative », *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI, Paris : 131-141.

N.d. *Alliance and Violence in the Upper Xingu*. Ms. (1978).

Acervo ISA

MONTAG S., 1981. *Dictionario Cashinahua* (2 tomes). Série Lingüística Peruana n° 9, I.L.V. y Ministerio de Educación : Yarinacocha, Peru.

NATHAN Th. *et al.*, 1984. « Le double et la gémellité psychique », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 2.

OPPENHEIM V., 1936 *a*. « Notas ethnográficas sobre os Indígenas do Alto Jurua (Acre) e Valle do Ucayali (Peru) », Annaes de Academia Brasilia de Ciências de Rio de Janeiro, VIII : 145-155.

— 1936 *b* « Sobre os restos de cultura neolitica dos indios Panos », *An. Acad. Br. Sc. de Rio de J.*, VIII : 311-318.

OSCULATI G., 1854. *Esplorazione delle regionali equatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazzoni*. Milan.

REICHEL-DOLMATOFF G., 1968. *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*. Gallimard, Paris.

RENARD-CASEVITZ F. M., Th. SAIGNES, A. C. TAYLOR-DESCOLA, 1986. *L'Inca, l'Espagnol, et les Sauvages*. Éditions Recherche sur les Civilisations, « Synthèse » n° 21, Paris.

RIBEIRO D. & M. R. WISE, 1978. « Los grupos étnicos de la Amazonia Peruana », *Comunidados y Culturas Peruanas* n° 13.

RIVET P. & R. P. TASTEVIN, 1921. « Les tribus indiennes des bassins du Purus, du Jurua, & des régions limitrophes », *La Géographie*, XXXV : 449-482.

ROE P., 1982. *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*. Rutgers University Press.

ROMANOFF S., 1984. *Matses Adaptations in Peruvian Amazon*. Ph. D. diss., Colombia University, New York.

RUSSEL R., 1962. « Answers to Questions » (posées par Carneiro et Dole), *I.C.* n° 23, CENDIE 00133.

— 1962-4 *a*. « Um estudio del sistema de Parentesco Amahuaca », *I.C.* n° 22 a (Antropologia Amahuaca), CENDIE 00132.

— 1962-4 *a*. « Miscellaneous Notes on Amahuaca Culture », *I.C.* n° 22 b, CENDIE 00132.

SAHLINS M., 1979. « L'apothéose du Capitaine Cook », *in* Izard M. et P. Smith (eds), *La fonction symbolique. Essais d'Anthropologie*. NRF Gallimard, Paris.

SCOTT E. & M., 1963. « Marinahua Social Organisation », *I.C.* N° 174 c (Antropologia Sharanahua-Marinahua), CENDIE 00263.

SIGNORINI I., 1968. *La Famiglia Etno-Linguistica Pano*. Rome.

SISKIND J., 1973 *a*. *To Hunt in the Morning*. Oxford University Press, New York.

— 1973 *b*. « Tropical Forest Hunters and the Economy of Sex » *in* D. Gross (*ed.*), *Peoples and Cultures of Native South America*. Doubleday & C°, New York.

SOUSTELLE J., 1955. *La vie quotidiennes des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*. Hachette, Paris.

TASTEVIN R. P., 1926. « Le Haut Tarauaca », *La Géographie* XLV : 34-35 & 158-175.

TAYLOR A. C., 1985. « L'art de la Réduction. La Guerre et les Mécanismes de la Différenciation Tribale dans la Culture Jivaro », *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI, Paris : 159-173.

Acervo ISA

TORRES & MONTAG (S. de R.), 1975. « Texto sobre el endocanibalismo fúnebre de los Cashinahuas », *Datos Ethno-lingüíticos* n° 45 (La poesía de las canciones Cashibo) (*sic*), CENDIE 00313.

TOWNSLEY G., 1986. « Los Yaminahua y los ' otros ' », *Extracta* 5, CIPA, Lima.

URIARTE LOPEZ L., 1977. « Poblaciones Nativas de la Amazonia Peruana », *Amazonia Peruana*, I (1) : 9-58.

WAISBARD S. & R., 1959. « Les Indiens Shama de l'Ucayali et du Tamaya », *L'Ethnographie*, LIII : 19-74.

WHITON L., R. BRUCE GREENE R. P. MOMSEN, 1964. « The Isconahua of the Remo », *Journal de la Sociétés des Américanistes*, LII, Paris : 84-124.

WISTRAND de ROBINSON L., 1967. « Cashibo Kinship System and Social Relationships », *I.C.* n° 171, CENDIE 00178.

— 1969 *a*. « Um texto Cashibo : el processo de cremacion », *America Indigena*, XXXIX (4) : 1029-1037.

— 1969 *b*. « Music and Song Texts of Amazonian Indians », *Ethnomusicology* XIII (3) : 469-488.

— 1977. « Notas Etnográficas sobre os Indios Cashibo », *Folklore Americano* n° 23 : 117-144 (Mexico).