

Thèse mathématique

CEDI - P. I. B.
DATA 05/01/88
COD. KAD56

STRUCTURE ET DYNAMIQUE COSMICO-SOCIALES
CHEZ LES KARAJÁ DU BRESIL CENTRAL

A la seule vue du titre de cet article, le lecteur averti pensera aussitôt : il doit encore s'agir de dualisme... Certes, il serait malaisé en abordant l'analyse des schèmes de perception et d'organisation d'une société indigène du Brésil central, qui plus est linguistiquement affiliée au tronc Gê-Bororo, de contourner la dialectique structurelle, même si l'on peut estimer que celle-ci regroupe sous un schéma quelque peu réductionniste des formes socio-cérémonielles diverses.

La société Karajá est à ce titre un parfait exemple de ces sociétés dites "dualistes", qui sous des catégories cognitives de type binaire révèlent des structures non seulement asymétriques (Lévi-Strauss 1956 : ch. 8), mais divergeant de la dualité classique.

A travers l'examen des schèmes de représentation et d'organisation des espaces cosmique et social, nous tenterons de mettre à jour ce que cache, ou mieux ce que contient, le "dualisme" Karajá.

./.

STRUCTURE COSMIQUE

A l'aube des temps mythiques Karajá, la vie pré-humaine était subaquatique, jusqu'au jour où certains de ces bero hati mahadu, "gens du fond des eaux", mi-hommes, mi-poissons, découvrirent le passage menant à la superficie de la terre. Emueillés par la beauté et l'abondance de cette dernière, la plupart de ces êtres aquatiques décidèrent de mener désormais une existence terrestre et de se transformer en "hommes véritables", iny tyhy, ou "gens de la terre", bede mahadu. Durant quelque temps, ils y vécurent en compagnie de diverses entités surnaturelles et héros transformateurs qui leur donnèrent les moyens de bien exploiter leur nouveau territoire. Le manque de reconnaissance montré à l'égard des bienfaiteurs entraîna une nouvelle scission ; le principal héros mythique, Kanaxiwe, et quelques familles de ces premiers humains s'installant définitivement dans le monde céleste, où ils prirent le nom de biu mahadu, "gens de la pluie", mi-hommes, mi-divinités (1).

Cette séparation originelle instaurant sur le plan cosmologique la différenciation entre trois grandes catégories d'"hommes", iny, ne s'imposait pas comme définitive nécessitant au contraire le maintien de relations constantes dans un cadre strictement rituel, afin de garantir l'équilibre et la permanence de cette structure.

Le mouvement ascensionnel assurant la transformation d'êtres zoomorphes en hommes véritables, puis en divinités, pouvait laisser supposer que s'opérait parallèlement une amélioration croissante des conditions de vie et des attributs correspondants à chacun des trois groupes cosmiques. Or, plutôt que sous forme d'une tripartition évolutive, ces trois éléments se présentent, à la lumière d'un premier examen, dans un rapport d'opposition asymétrique distinguant de façon

iny



bicho humano

quite da chuva

quite da superfície

quite do subterrâneo

./.

curieuse, d'un côté les deux niveaux extrêmes, de l'autre le niveau médian.

De fait, le monde subaquatique et le monde céleste, bien que spatialement polarisés, présentent de nombreuses analogies : ce sont deux espaces conçus comme fermés, plutôt humides malgré la présence du soleil (2) et où règnent l'immortalité, l'inactivité et l'immuabilité. Anthropomorphes et porteurs des peintures et ornements corporels Karajá, les habitants de ces deux hémisphères cosmiques sont généralement représentés comme petits, gros et assis sur des bancs en bois, cette immobilité étant due aux phénomènes conjugués de l'exiguïté des lieux et de la surpopulation, ainsi que du manque d'occupation, puisqu'il suffit notamment de le demander pour être alimenté. La nourriture cuite y est servie en toute petite quantité, constituée exclusivement de poisson et de produits végétaux ; la seule différence diététique entre les deux niveaux porte sur les plantes cultivées, que les êtres aquatiques ne connaissent pas, se nourrissant de fruits et de tubercules sauvages.

Par ailleurs, bien que les fonctions de ces deux catégories surnaturelles diffèrent, elles n'en concourent pas moins au même but, qui est d'assurer la protection et la continuité des éléments constitutifs du monde naturel, notamment la faune et la flore. Les "gens de la pluie", regroupant en particulier toutes les entités célestes (astres, constellations, phénomènes atmosphériques) sont tenus responsables du cycle de reproduction végétale et sont spécifiquement sollicités et remerciés lors de deux rituels agricoles qui ont lieu avant les plantations et au début des récoltes. Les "gens du fonds des eaux", qui réunissent les véritables ancêtres, ou iny originels, ainsi que les esprits des morts, wouresy (3), gèrent le stock animal, assurant sa reproduction par élevage et la régulation de son utilisation par les "humains terrestres". Ces êtres

./.

aquatiques sont requis et remerciés particulièrement lors de rituels de chasse et de pêche, de façon collective pour les ancêtres, individuellement ou collectivement pour les esprits des morts. En échange de la mise à disposition de produits végétaux et carnés, les humains célestes et sub-aquatiques prélèvent une part de ces nourritures une fois cuites.

En outre, ils n'agissent pas seulement en tant que garants de l'existence physique de leurs congénères terrestres. "Humains" originels et immortels, ils assurent la permanence de la société Karajá à travers le temps, intervenant en particulier aux différentes étapes de la socialisation de l'individu, moments clés de la reproduction sociale. A la naissance d'un premier enfant, lors de la nubilité de la jeune fille, ou pour le rituel d'initiation de l'adolescent, les familles concernées se doivent d'inviter un ou plusieurs de leurs représentants à un cycle cérémoniel de chants, de danses de masques (Ijasso) et de partage de nourriture, au terme duquel la protection des ancêtres est assurée pour les personnes directement concernées et pour la communauté dans son entier. Un rôle d'enseignement, de rappel des règles sociales et de discipline est également dévolu à ces habitants des mondes inférieur et supérieur, notamment aux "humains" aquatiques représentés en plus grand nombre.

Nous n'entrerons pas ici dans le détail du rituel Ijasso qui constitue l'axe principal du réseau relationnel maintenu entre les trois niveaux cosmiques et qui à ce titre est le noyau central du système socio-cérémoniel Karajá (4), nous contentant de donner quelques précisions utiles à notre analyse :

Protecteurs et nourriciers des "hommes véritables", les "gens de la pluie" et "du fond des eaux" sont sollicités

en tant que "pères", tyby , et plus fréquemment "grand-pères", ulabie , par les Karajá. Ce rapport de filiation s' inverse lorsque les habitants des mondes céleste et aquatique sont invités à participer à un rituel de masques qui se déroule généralement durant toute la saison des pluies ; les représentants masculins et féminins des unités domestiques chargés de les nourrir sont appelés "pères" et "mères d' ijasso", ijasso tyby et ijasso se . Alimentés et protégés contre les agressions du milieu terrestre, les "humains" célestes et aquatiques deviennent alors des êtres vulnérables, renouvelant rituellement le processus mythique d'émergence sur terre et la prise en charge par les représentants d'un niveau supérieur. L'obligation d'apparaître masqués -ils ne le sont pas dans leurs mondes respectifs- a ainsi pour but de marquer leur différence et d'éviter la répétition de la transformation phylogénétique originelle dans le sens évolutif ou involutif.

Au niveau terrestre, seul le chaman a la possibilité de traverser impunément les frontières, afin d'assurer la communication entre les trois mondes, comme nous le précisons par la suite. Agent de médiation cosmique, il ne prête ni sa voix, ni son corps aux entités surnaturelles pour s' incarner sur terre, contrairement notamment au chaman Tupi ; la représentation des entités tutélaires est assurée de façon anonyme par la collectivité masculine, se rapprochant du modèle des esprits aroe Bororo (5).

Soulignons enfin à propos du rituel Ijasso le mouvement incessant, formalisé dans la danse, auquel se livrent ces habitants des autres niveaux cosmiques ; il contraste fortement avec leur immobilité naturelle et les incite, avec la variété et la grande quantité de nourriture, à participer de façon répétée aux rituels de leurs congénères terrestres. C' est un mouvement stéréotypé, exécuté suivant des règles

strictes et qui ne doit faire l'objet d'aucune perturbation (éternuement, choc, chute, etc.), car le mouvement, lié notamment à la dévoration, est dangereux par définition, comme le prouve l'existence sur terre.

En opposition aux "gens de la pluie" et à ceux du "fonds des eaux", les iny terrestres, ou ahana mahadu, "gens de l'espace ouvert", "du dehors", comme les nomment les deux premiers groupes, sont des êtres mobiles et mortels. Au sortir de leur monde aquatique clos, l'espace est apparu aux ancêtres Karajá sous forme d'immenses plages sableuses bordant le bero hyky, le "grand fleuve" Araguaia, où ils pouvaient courir, lutter, danser à volonté, comme leurs descendants continuent à le faire sept mois par an durant la saison sèche. Les premiers moments d'émerveillement passés devant la beauté et la richesse du monde terrestre en miel, en fruits et animaux de toutes sortes, la mort s'est fait connaître sous forme de carcasses et de bois desséché. Mais il était trop tard, le passage cosmique s'était refermé, la transformation en "hommes véritables" s'était opérée. Au fond du trou n'était resté qu'un homme avec sa famille, son gros ventre l'ayant empêché de passer.

Ce mouvement libérateur et grisant dans les premiers temps devient rapidement une obligation ; afin de survivre dans ce vaste monde terrestre, où la nourriture n'était plus offerte (6), il fallait bouger, ce qui entraînait certaines conséquences : En premier lieu, s'imposait la nécessité, pour l'homme particulièrement, de rester mince et lesté durant sa vie active, contrairement aux habitants des niveaux inférieur et supérieur, en se livrant régulièrement à des pratiques d'allègement corporel (vomissement, saignée par scarification des membres) et en s'entraînant le plus longtemps possible à la course, à la lutte et au lancement d'armes de jet (lances, flèches avec arc ou propulseur).

Notons au passage l'opposition faite dans la pensée cosmologique Karajá entre, d'une part, l'absorption d'une grande quantité de nourriture et son expulsion, associées à la minceur et à la mobilité terrestres, de l'autre, la consommation d'une petite quantité de nourriture et sa rétention, liées à la grosseur et au statisme aquatiques et célestes, opposition qui a son pendant sociologique dans les caractéristiques et comportements respectivement masculins et féminins.

Autre conséquence du mouvement, l'obligation d'entrer en contact avec l'environnement, d'agresser et d'être agressé. De façon logique, la plupart des entités maléfiques porteuses de maladie et de mort sont terrestres. Les plus redoutables, les auni inỹrodu, "monstres anthropo^{ph}ages", d' "apparence humaine", inỹni, mais non "humains", inỹ, .. sont des petits êtres noirs et très poilus vivant dans des cavités rocheuses et des termitières, loin des villages. Ils sont très mobiles, parcourant la forêt et la savane à la recherche de nourriture -mamifères terrestres et humains- et leur apparition dans le village cause généralement la frayeur et la fuite. Le mouvement désordonné (grande agitation, course en tous sens, jet de pierres et de bâtons, culbutes) de ces bede rahy mahádu, "gens de la terre inhabitée", est difficilement contrôlable et s'oppose à celui formalisé dans la danse des inỹ célestes et aquatiques. L'épitomé de ces êtres maléfiques est représenté par aunikỹ, "grand monstre", qui caché aux yeux de la communauté, fait entendre ses grognements une fois par an, de nuit, à la fin du rituel d'initiation masculine. Seule une catégorie de prêtres a le pouvoir de l'incarner sous un masque àalebasse spécifique et de le nourrir sans encourir la mort par dévoration du foie. Considéré comme le porteur de tous les maux et maladies terrestres, son masque est enterré au terme du rituel, afin de délivrer la communauté

podemos ver a op. de

op. de

op. de

op. de

de ces calamités. Les "gens de la terre inhabitée", qui dévorent l'humanité, s'opposent ainsi aux habitants des mondes aquatique et céleste qui eux l'alimentent.

La protection contre l'excès de mouvement à potentialité létale, propre à l'existence terrestre, fait partie des demandes les plus fréquentes adressées aux êtres statiques et invulnérables des niveaux inférieur et supérieur. Nous avons vu précédemment comment les éléments naturels, notamment la faune et la flore, font également l'objet d'une protection de la part des iny célestes et aquatiques contre le mouvement destructeur des iny de la terre.

Et pourtant, les "gens de l'espace ouvert" acceptent difficilement de se délivrer par la mort de cette insécurité, de troquer la mobilité pour l'immortalité, un "espace dynamique" pour un "temps statique". Contrairement aux Arãwete (E. Viveiros de Castro 1986), et malgré la genèse verticale de l'humanité, la mort chez les Karajá n'est pas une transcendance, un "devenir autre", une réalisation parfaite de l'individu, mais un retour aux origines, à une existence mythique, sans doute aussi imparfaite que l'existence terrestre. Si le chaman, qui est le seul à intégrer définitivement le monde céleste après sa mort, possède un destin eschatologique plus valorisé, il n'est pas pour autant divinisé par rapport aux autres mortels qui reviennent au milieu aquatique. Cosmologiquement et ontologiquement parlant, la "montée" équivaut presque à la "descente", la postérité à l'ancestralité, le futur au passé (7)

La pratique des funérailles secondaires -exhumation des ossements et leur dépôt dans des urnes posées sur la terre des cimetières-, qui a pour but de "délivrer le défunt de son enfermement", s'inscrit bien dans cette nostalgie de l'existence terrestre. Comme indiqué précédemment, durant le temps du souvenir, ces morts récents restent libres dans "l'espace ouvert", aidant et protégeant leurs parents en échange de nourriture.

transformation
1984 1985 1986
à partir de
1984 1985 1986

de la woude + de la yama

Il semble d'ailleurs que ces esprits des morts au mouvement contrôlable, sorte d'ancêtres anticipés, et appelés wouresy, fassent contrepoids aux esprits de personnes mortes dans le sang, ou sans sépulture, les uni incontrôlables et porteurs de maladies, errant sur la surface de la terre sans espoir de retour au monde originel et associés aux redoutables "gens de la terre inhabitée". Il est à ce propos intéressant de mettre en parallèle le sort des guerriers Karajá, tombant généralement dans la catégorie des uni maléfiques, et celui des esprits des guerriers ennemis (wou, "Tapirapé", aralahu, "Kayapo", yrysa, "shavente"), considérés comme les protecteurs de leurs wedu, "possesseurs", et de la communauté en général. De façon significative, après la mort de l'ennemi, le tueur Karajá en contrôlait l'esprit et son principe de mouvement, en lui prélevant un os du pied (W. Lipkind 1948 : 188)⁽⁸⁾. Esprit et trophée étaient rapportés au village et conservés dans l'unité matrilocale. A la saison sèche, un rituel spécifique était réalisé afin d'alimenter ces esprits de morts ennemis en échange de leur protection contre toute agression extérieure. La mort par le sang semble établir ainsi pour le guerrier et l'ennemi un passage inversé entre identité et altérité ; le premier devient un agresseur de la communauté, le second, un protecteur. Nous pensons néanmoins que la mort préalable de l'ennemi devait atténuer, voire apaiser, la "rage" de l'esprit du guerrier tué et que ce dernier devait accéder à une ancestralité médiatisée par celle de sa ou ses victimes récupérées par la communauté. Auquel cas, seul le guerrier mort sans avoir tué devenait un ennemi pour son groupe.

Ce processus d'intériorisation de l'ennemi, porteur de l'altérité, traduit une certaine hétéronomie de la société Karajá vis-à-vis de l'extérieur, se différenciant de l'autonomie Gê-Bororo obtenue dans un rapport spéculaire avec un autrui déjà intégré. Mais, contrairement aux Tupi, cette dynamique reste centripète ; on nourrit l'autre, au lieu de le dévorer, pour qu'il devienne égal à soi-même et non pour lui ressembler. Nous reviendrons sur ce thème dans un cadre plus général ultérieurement.

uni

de Tapirapé

de wouresy

le wouresy

est un esprit

qui se nourrit

de la viande

de l'ennemi

tué

De l'analyse du système cosmologique Karajá, nous retiendrons les éléments suivants :

Dans une structure à dimension verticale et privilégiant la relation avec le surnaturel, une opposition apparaît clairement entre, d'une part, les deux versions céleste et aquatique de l'immobilisme et de la permanence, incarnées par des êtres immortels garants du bon fonctionnement et de la protection des éléments naturels, de l'autre, la version unique du mouvement et de la labilité, représentée par des prédateurs mortels menaçant l'équilibre de la nature. Mais cette opposition à trois éléments ne se réduit pas à un simple dualisme. Le niveau médian qui semble à première vue dépendant des deux autres constitue en fait l'élément clé du système, celui qui en assure l'unité et le fonctionnement, en un mot le véritable centre. Milieu de l'édifice cosmique, le niveau terrestre unit tout en distinguant. Le caractère antithétique des deux autres niveaux, pratiquement identiques, n'existe que par la médiation de ce troisième élément et leur raison d'être en tant que garants de l'immuabilité ne se justifie que face à un mouvement perturbateur.

Sous des formes en apparence dyadiques, le caractère ternaire du système est prédominant. De même, sous un aspect verticalement linéaire, l'édifice cosmique s'organise autour de l'élément médian qui devient le centre dynamique d'une structure qui semble se refermer comme un cercle. L'examen des schèmes d'organisation ethnique et sociale doit pouvoir nous aider à préciser ces jeux géométriques de structure révélés par la pensée cosmologique.

UP
117
11/11

DIVISION ETHNIQUE ET STRUCTURE SOCIALE

A partir du lieu d'émergence des profondeurs aquatiques de l'Araguaia, à quelques kilomètres au nord de la confluence de ce fleuve avec le Tapirapé, les ancêtres Karajá se dispersèrent en amont et en aval du grand fleuve et sur les rives de certains de ses affluents -Tapirapé, Javaé, Rio das Mortes et Cristalino, essentiellement-. Une tripartition sous-ethnique s'opéra ainsi, distinguant en gros au nord les Xambioá, iraru mahadu, "gens de l'aval", ou "du bas", au centre les Javaé, itua mahadu, "gens du milieu", et au sud les Karajá proprement dits, iboo mahadu, "gens de l'amont" ou "du haut".

Comme au niveau cosmique, cette répartition intra-ethnique d'aspect vertical prend la forme d'un dualisme asymétrique, l'élément médian s'opposant par ses caractéristiques aux deux éléments polaires relativement équivalents et s'imposant d'une certaine manière à ces derniers. De fait, pour les Karajá proprement dits (9), les Javaé vivant plus volontiers à l'intérieur de l'Ile du Bananal que sur les rives du fleuve éponyme se caractérisent par une existence plus terrestre que celle des deux autres groupes résidant aux deux saisons sur les bords de l'Araguaia. Il est d'ailleurs prêté aux Javaé une origine plus chthonienne qu'aquatique, voire même une descendance d'un peuple inyrodu, "anthropophage", mi-homme, mi-jaguar, curieusement proche des "gens de la terre inhabitée" que nous avons évoqués précédemment. D'une façon générale, on se réfère souvent à eux par le terme de ixyju désignant les indiens de l'interfleuve mangeurs d'animaux terrestres, se distinguant des iny, "humains", piscivores. Les xambioá, ixybiowa, à l'opposé, sont considérés comme un "peuple frère".

Entre les Karajá du haut du fleuve et ceux du bas du fleuve, les Javaé, à l'instar des habitants terrestres au niveau cosmique, nous semblent posséder une position ethniquement centrale, voire même dominante. Ce groupe médian est en

effet considéré par les deux autres comme le détenteur du chamanisme le plus efficace et le plus redoutable. Chez les Karajá de l'Araguaia, il est encore coutume aujourd'hui d'effectuer des voyages de plusieurs jours pour aller consulter un hyri Javaé, en cas de graves maladies. En outre, un chaman Karajá ou Xambioá sera d'autant plus réputé que son initiation aura été réalisée auprès d'un guérisseur Javaé.

Comme au niveau cosmologique, l'ambiguïté de l'élément médian est ainsi maintenue, à la fois centre attractif pour les deux hémisphères et élément perturbateur dans l'ensemble du système. De fait, le chamanisme regroupe bien ces deux facteurs. Les affections les plus graves sont souvent imputées à la sorcellerie des Javaé, ces derniers étant également les seuls à pouvoir y remédier ; de par leur essence terrestre, ces "gens du milieu" sont en effet plus aptes à contrôler et à manipuler les entités également terrestres, porteuses de maladie et de mort, que ne peuvent le faire leurs congénères aquatiques.

X Par ailleurs, le chamanisme chez les Karajá est avant tout considéré comme le pouvoir de contrôler le mouvement. Le chaman est le maître du vent qu'il peut grâce à ces instruments, soit repousser -éléments atmosphériques, forces maléfiques (10)- soit projeter dans le corps de sa victime, de façon souvent matérialisée par une flèche miniature ; de manière significative, le terme général pour désigner la flèche est wyhy, "mon vent". Le vent intervient également très souvent dans la thérapie chamanique sous forme de fumigations de tabac projetées sur le corps du patient. Ajoutons enfin que le chaman est l'être le plus mobile de la création ; grâce à son esprit ailé, il élargit son espace à la totalité cosmique, assurant le lien entre les trois mondes séparés.

Vent
Windy

En résumé, les Javaé, gens du milieu de la structure ethnico-territoriale, se définissent par une nature terrestre à caractère particulièrement mobile et à fonction médiatrice et centrale, toutes choses distinguant sur le plan cosmique, comme nous l'avons vu précédemment, les "gens de l'espace ouvert", par rapport aux habitants célestes et aquatiques. L'expression "Old people" rapportée par W. Lipkind pour désigner également les Javaé et qui renvoie à la nature gérontocratique du pouvoir exercé par la branche religieuse des "gens du milieu", au niveau communautaire cette fois, nous permet d'aborder l'aspect sociologique de ce système de représentations par "emboîtement".

Examinons tout d'abord le plan traditionnel du village Karajá, tel qu'il apparaît à la figure 1 de la page 24. Contrairement à la plupart des groupes Gê-Bororo, la maison des hommes n'est pas le centre d'un schéma circulaire, mais s'oppose de façon diamétrale à la ligne droite des unités uxori-locales en son point médian. Toutefois, l'aspect triangulaire de cette figure à polarisation asymétrique renvoie aisément à la représentation théorique faite par Cl. Lévi-Strauss d'un dualisme concentrique sur une droite, afin de démontrer le caractère fondamentalement ternaire de ce dernier (Cl. Lévi-Strauss 1958 : 167-168) (11).

Le point médian de la triade structurelle Karajá peut donc bien être considéré comme un centre qui, par son opposition aux deux autres points, cristallise l'expression dualiste des représentations idéologiques, sous forme de paires antithétiques telles que : groupes patrilineaires (ijoi rená) - unités uxori-locales (isỹ rená); humains célestes et aquatiques (ijasso) - humains terrestres (inỹ tyhy); morts (wouresỹ) - vivants (inỹ), etc.

V.
D. point médian
de la triade structurelle
Karajá

Nonobstant, au niveau fonctionnel l'asymétrie s'impose, confirmant la démonstration théorique lévi-straussienne. En effet, l'espace des unités domestiques que l'on pourrait considérer comme un élément homogène, que la ligne soit droite ou circulaire, est lui aussi soumis à une division ternaire entre "gens du haut", "gens du milieu" et "gens du bas". Comme aux niveaux cosmique et territorial, la distinction et la séparation entre les trois éléments de la triade sont idéologiquement fondamentales, puisque autrefois l'endogamie de ces groupes patrilineaires était observée, ou du moins favorisée. Cette endogamie qui subsiste aujourd'hui sous un aspect isogamique, notamment pour les derniers représentants des "gens du milieu", dont la transmission héréditaire du savoir politique et religieux est la plus importante, n'empêchait pas toutefois la possibilité pour un homme de passer d'un groupe à l'autre dans certains cas et d'en faire bénéficier sa descendance, comme nous le préciserons par la suite. Contrecarrant les effets dispersifs de l'uxorilocalité, l'endogamie devait en outre maintenir la cohésion spatiale des groupes patrilineaires, dont la nature et le fonctionnement ont encore été préservés sur le plan cérémoniel.

0.20
Rapport
entre les groupes

De fait, la tripartition de l'espace domestique féminin a sa reproduction dans l'espace public masculin, notamment lors du rituel d'initiation des jeunes garçons. En parallèle et en concordance avec la ligne des unités uxori-locales, sont élevées sur la place publique trois structures en bois et palmes de buriti : une "grande maison" (heto hyky), située en amont et où se tient le foyer du "groupe des hommes du haut" (iboo ijoi), une "petite maison" (heto riore), localisée à l'aval et où est installé le foyer du "groupe des hommes du bas" (iraru ijoi), et une galerie conique (hererawu) reliant les deux autres structures et où se trouve le foyer du "groupe des hommes du milieu" (itua ijoi) (cf. figure 2)

page 27 et photographie page 28 bis). Nous noterons au passage la représentation symbolique de l'union des deux polarités asymétriques par l'élément médian.

Assistent en 1986 à un rituel d'initiation, nous avons été informés de l'existence d'une subdivision binaire de ces trois groupes, sous forme de six éléments à affiliation zoologique telle qu'elle admettrait leur bipolarisation théorique en deux moitiés cérémonielles est - ouest, s'inscrivant logiquement dans la diamétrialité du schéma structurel déterminée par l'axe nord - sud. (12) (Cf. figure 3 page 28).

L'examen de cette même figure nous permet d'observer que c'est l'axe horizontal est - ouest, qui fait apparaître la tripartition en assurant dans la dimension verticale de la structure l'opposition amont - aval par la médiation d'un élément central. Cet axe unit ainsi tous les milieux des espaces domestique et public occupés ou pouvant être occupés par les deux catégories des "gens du milieu", chefs politiques et chefs religieux.

La fonction traditionnelle de chef politique, aujourd'hui disparue chez les Karajá et qui se transmettait en ligne paternelle, présentait des caractéristiques originales. Dès son plus jeune âge, l'enfant mâle destiné à succéder à son père ou à son grand-père était maintenu cloîtré dans sa maison maternelle jusqu'à son mariage et soumis à une formation spécifique. Les rares sorties qu'il effectuait pour se rendre à la maison des hommes ou pour visiter une autre communauté, se faisaient à dos d'homme, au son d'instruments à vent et avec l'escorte d'une grande partie du village. Ces jeunes chefs, iolo, étaient mariés à des jeunes filles de la même "classe", également cloîtrées, hiwote, jusqu'à leur mariage. Soumis à l'interdiction de porter des armes et de s'exposer aux dangers inhérents à l'existence terrestre, le

chef politique ne pouvait pratiquer aucune activité économique, encore moins guerroyer. Il lui était assigné un rôle de direction des activités de la communauté et de médiation des dissensions et des conflits intra ou inter-communautaires et intra ou inter-ethniques;

Protégée dans un espace fermé contre les agressions terrestres, la chefferie politique était ainsi à même d'assurer à travers le temps la protection de la société contre certaines atteintes internes et externes, résultant d'un excès de mouvement. Cette immobilité "immortalisée" sur un banc en bois, cette exiguité spatiale au profit d'une longueur temporelle, renvoient à l'humanité céleste et aquatique, dont le chef politique semble être la représentation terrestre, en tant qu'institution sociale permanente. La maison des hommes ou des masques, ijasso heto, où les habitants des autres niveaux cosmiques sont logés et nourris lors du cycle cérémoniel et où le chef politique consultait jadis tous les hommes du village avant de prendre sa décision, associe bien dans un même espace exigü et intemporel le représentant de la catégorie sociologique à ceux des deux catégories cosmologiques. En outre, ces lignages politiques, considérés comme les plus prestigieux et les plus "riches", étaient le plus souvent sollicités pour parrainer le cycle rituel ; les pistes de danse les plus fréquentées par les masques étaient sans nul doute celles qui reliaient en ligne droite, suivant l'axe est - ouest, la maison des hommes à l'emplacement domestique des "gens du milieu"(13).

De nature opposée mais de fonction similaire, les chefs religieux, ou prêtres-chamans, constituent la seconde catégorie des "gens du milieu" de la structure sociale. De fait, non par un statisme apaisant, mais par une mobilité animatrice, le chaman remplit également la fonction essentielle

de médiation et d'union, au niveau cosmique cette fois, garantissant de la même façon la continuité sociale. Ses voyages transcosmiques permettent de renouer la communication interrompue aux temps mythiques et de rétablir à travers les rituels et notamment celui de la danse des masques, l'union originelle de l'humanité Karajá.

A chaque catégorie cosmologique correspond une spécialisation de prêtrise chamanique, intervenant lors de rituels distincts et comportant plus ou moins de danger et de prestige. Les responsables de la communication avec les "gens de la terre inhabitée", tel le redoutable "grand monstre", dont nous avons parlé précédemment, sont les plus exposés et les plus réputés. Peu nombreux, ils n'accèdent à cette fonction qu'à la fin de leur vie, car la charge spirituelle qu'elle représente les rend incapables de chasser et de pêcher, donc d'être économiquement actifs ; on les dit constamment entourés d'esprits qui font fuir les animaux. Lors du rituel d'initiation masculine, au cours duquel ils occupent la place centrale dans la galerie en tant que "groupe des hommes du milieu" la nourriture qu'ils font cuire à leur foyer est formellement interdite aux autres groupes sous peine d'intoxication mortelle.

D'une façon générale, l'organisation et la direction des rituels où sont conviés et alimentés des représentants d'autres catégories cosmiques sont confiées à des prêtres confirmés, d'un âge avancé, car toute erreur dans le déroulement de la cérémonie a de lourdes conséquences pour la communauté.

L'examen des charges politique et religieuse nous ramène au rapport d'inversion opérée par la pensée cosmologique Karajá entre les notions d'espace et de temps. Si la fonction chamanique dispose d'un espace cosmique, elle ne se réalise pleinement que durant la vieillesse, un court

laps de temps ; à l'inverse, la fonction politique, limitée spatialement, est assurée dès l'adolescence, le iolo cloîtré pouvant prendre des décisions d'intérêt général, qui étaient transmises par son ascendant paternel à l'assemblée communautaire. Certes, ce rapport d'inversion peut inclure une équivalence : brièveté temporelle = exigüité spatiale, qui justifierait sur le plan sociologique la réunion des fonctions politique et chamanique au sein des "gens du milieu", mais qui admettrait tout aussi logiquement leur mise en relation dyadique dans une opposition diamétrale et symétrique, telle qu'elle est réalisée au niveau cosmologique entre, d'une part, les "gens de l'espace ouvert" mobiles et mortels, de l'autre, les "gens de la pluie" et ceux "du fond des eaux", statiques et immortels. Au niveau social, il y a bien complémentarité de nature et de fonction ; le chef religieux, maître de l'espace, est l'animateur du monde cosmique, assurant l'interaction de ses différents niveaux ; le chef politique, maître du temps, est le pacificateur du monde social, garantissant la coexistence de ses divers éléments (14). Si on ajoute à ces deux charges sociales la distribution de la nourriture en période rituelle ou non, le rôle médiateur et central des "gens du milieu" dans la structure sociale est donc bien affirmé.

Qu'en est-il des deux autres éléments de la triade sociale, à la fois unis et distingués par le point médian ? Si les "gens du milieu" sont les garants du bon fonctionnement du cosmos et de la société, les "gens du haut" et ceux "du bas" sont ceux qui logiquement perturbent ce fonctionnement. A la chefferie politique et religieuse s'opposent ainsi le guerrier et le prédateur (chasseur-pêcheur). On notera au passage que les triades macro et microcosmiques inversent la nature prédatrice ou conservatrice de leurs centre et polarités réciproques.

./.

point de
Voltaire
Tchoukine
etc.

Par leur action agressive sur le milieu terrestre, guerriers et prédateurs sont mis sur le même plan. Les expressions "pêcher le pirarucu",⁽¹⁵⁾ "chasser le cervidé ou le porc sauvage" et "faire un raid contre l'ennemi" comportent en Karajá le même radical ohote, désignant la massue utilisée dans les trois cas. En outre, dans les deux types d'activités économique et guerrière, il y a "ponction" sur l'extérieur pour maintenir l'équilibre énergétique de la société, que ce soit sous forme physique ou spirituelle. Dans les deux cas également, ce prélèvement entraîne l'obligation d'une rétribution en aliments cuits, aux ancêtres et esprits des morts Karajá, si la prédation est réalisée sur le stock animal, aux esprits des morts ennemis, si la "ponction" est effectuée sur le stock humain. Nous avons vu précédemment l'assimilation faite entre ces deux catégories spirituelles sous l'étiquette de protecteurs de la communauté.

Toutefois, en ce qui concerne le statut social, prédateur et guerrier se différencient. Si la lutte corps à corps avec un pirarucu ou la course effrénée derrière un porc sauvage, avant d'assener le coup mortel de la massue, sont des actes socialement valorisés nécessitant des qualités viriles laborieusement acquises et entretenues par des pratiques physiques rigoureuses, elles n'égalent pas le prestige gagné par le tueur d'ennemi. Outre les marques de ses exploits exhibés sur la poitrine, plus visibles que les scarifications aux membres inférieurs et supérieurs du prédateur, et presque aussi ostensibles que le tatouage facial du chef politique (16), l'acquisition et la possession d'esprits de morts ennemis protecteurs de la communauté conféraient au guerrier un statut se rapprochant de celui des "gens du milieu" médiateurs. Il pouvait également accéder à la charge de chef militaire, la chefferie héréditaire ne pouvant exercer une activité belliqueuse.

L'amalgame entre les deux types de chefferie est toutefois irréalisable, compte tenu de la nature agressive et létale du guerrier.

La distinction entre guerrier et prédateur, de caractère plus hiérarchique qu'antagoniste - nous la rapprochons en cela de la polarité cosmique "gens de la pluie", divinités / "gens du fond des eaux", ancêtres-, trouve-t-elle son expression au niveau structurel, sous forme des deux groupes sociaux distingués en "gens du haut" et "gens du bas" ? La guerre a depuis longtemps disparu chez les Karajá et, depuis lors, cette société indigène a subi d'importantes modifications institutionnelles. Aussi, sans pouvoir l'affirmer de façon radicale et sur la base de données recueillies lors du rituel d'initiation pour lequel les trois groupes patrilineaires sont encore opérants, nous sommes enclins à penser qu'une spécialisation guerrière différenciait les "hommes de l'amont" par rapport aux "hommes de l'aval". L'acquisition et la répartition de la nourriture durant ce rituel sont à ce titre indicatrices. Une compétition de chasse et de pêche est organisée entre les deux groupes pour la fourniture de l'alimentation carnée ; les "hommes de l'aval", considérés comme les meilleurs chasseurs et pêcheurs, sont tenus de rapporter plus de prises que ceux de l'amont. Lors de la distribution réalisée par les "hommes du milieu", la partie la plus riche (avant-train et entrailles) de l'animal (gros gibier ou pirarucu) est réservée aux "hommes du haut", "les plus forts", la partie la moins riche ou l'arrière-train est donnée aux "hommes du bas", "les plus rapides". En outre, selon certains vieux informateurs, lors des anciens raids contre l'ennemi, les hommes de l'amont constituaient l'avant et l'arrière-garde, parties les plus exposées des formations guerrières.

./.

Enfin, il est vraisemblable qu'un héritage guerrier ait pu se transmettre au sein de lignages patrilinéaires, sous forme de trophées et d'esprits d'ennemis, incitant à la perpétuation de l'acte belliqueux. Si l'endogamie favorisait la conservation d'un patrimoine, notamment pour les "gens du milieu" et les "gens du haut", elle devait néanmoins autoriser une certaine perméabilité entre les trois niveaux sociaux, compte tenu de certains critères d'appartenance ; en effet, les fonctions guerrière et chamanique requièrent autant de dispositions naturelles que de formation sociale. Aussi était-il possible pour un tueur "de l'aval" de devenir "de l'amont", de même que pour un chaman "de l'aval" ou "de l'amont" d'accéder à la prêtrise "du milieu" sur ses vieux jours.

VERTICALITE ET "CENTRALITE" DU SCHEMA STRUCTUREL

Sans aller jusqu'à parler d'un système de tripartition fonctionnelle, dont G. Dumézil a montré l'importance chez les Indo-européens, il convient de souligner l'emprise du schéma triadique dans les formes de représentation et d'organisation Karajá, tant au niveau cosmique que social. Ce triadisme, inhérent au dualisme (Cl. Lévi-Strauss 1956 : 168) et "co-opérant" avec ce dernier de façon plus ou moins affirmée, introduit une dimension et une dynamique nouvelles dans le modèle dualiste classique, pouvant entraîner son éclatement.

La projection d'un dualisme concentrique sur une droite, telle qu'elle est illustrée par le plan du village Karajá (Cf. fig. 4 page 27) ne se réduit pas à un simple jeu géométrique, une oscillation entre des formes binaires et ternaires, symétriques et asymétriques, mais détermine certaines conséquences sur les plans structurel et symbolique, comme le laissait supposer Cl. Lévi-Strauss dans sa représentation théorique.

X
La transformation d'un cercle en une droite continue signifie essentiellement l'ouverture de la structure et l'extériorisation de son centre. Comme nous l'avons vu précédemment l'opposition concentrique, cercle - point central, devient : diamétrale, ligne droite - point extérieur, préservant la dimension horizontale de la structure suivant l'axe est-ouest, assise des paires idéologiques telles que homme - femme, village - forêt, nature - culture, etc. Mais la nouvelle ligne domestique suivant le cours du fleuve dans sa direction sud - nord et reproduite dans sa division tripartite, haut, milieu et bas, à la fois au niveau social (espace public masculin) et cosmique, introduit alors un mouvement vers l'extérieur, une verticalisation.

WMC

Ce mouvement centrifuge à orientation verticale, dû à l'ouverture du cercle, rompt cet "enfermement" de la société sur elle-même, ce face-à-face permanent imposé par la circularité spatiale, cette diamétralité statique propre aux modèles Gê-Bororo.

Nous avons pu constater dans les pages qui précèdent l'importance de la dimension verticale dans la structure et la dynamique cosmico-sociale Karajá. C'est tout au long de cet axe de "stratification" que doit être maintenu un réseau relationnel permanent, destiné à garantir l'équilibre et la continuité du système. Ce sont les relations verticales entre les différents niveaux cosmiques* qui médiatisent les relations horizontales nature - culture (obtention de nourriture, protection contre les esprits maléfiques). Les chefferies politique et religieuse sont les principaux opérateurs de cette dynamique verticale qui constitue sans nul doute la raison d'être essentielle de ces deux fonctions, aux niveaux respectivement social et cosmique.

Compte tenu de la verticalité du système, nombre de mouvements effectués dans un cadre domestique ou rituel se font de haut en bas et inversement, du simple déplacement d'une extrémité à l'autre du village au passage cyclique des représentants des mondes aquatique et céleste au monde terrestre. Citons également, entre autres exemples, la montée du chaman Javaé sur une échelle improvisée pour "recevoir" les semences offertes par les "gens de la pluie" lors du rituel agricole précédant les plantations au début de la saison humide ; de même la nécessité pour les enfants et les jeunes garçons Karajá, jusqu'à leur initiation, de se faire "étirer" vers le haut par les Ijasso, afin de favoriser leur croissance. Cette pratique s'inscrit dans la continuité du mouvement d'extraction verticale du nouveau-né hors du ventre de sa mère qui accouche

* , entre le culturel et le surnaturel, ./.

par terre sur une natte, reproduisant l'émergence terrestre des ancêtres Karajá par un passage étroit hors de leur monde aquatique clos.

Si la dimension verticale associée à la tripartition structurelle semble privilégiée dans le modèle Karajá, il convient toutefois de ne pas oublier l'aspect horizontal du système maintenu par le dualisme diamétralo-concentrique, lequel est matérialisé par l'opposition entre la ligne des unités uxori-locales et le point de la maison des hommes. On aurait pu croire que l'extériorisation d'un point central, à la fois "englobé" et "englobant" -du fait de son pouvoir structurant-, pouvait entraîner une diminution conséquente, voire une dissolution de sa force d'attraction. Or, il n'en est rien et nous avons pu constater précédemment le rôle moteur joué par cet élément structurel. Tour à tour l'un des deux pôles de la dyade asymétrique ou le niveau médian du schème triadique, il cumule les fonctions de centre et de milieu du système. Sa position sur l'axe vertical en son niveau médian est des plus déterminantes; elle rompt la continuité de la droite, son mouvement fuyant, créant la distinction et l'opposition entre les deux extrémités et, ce faisant, leur médiation et leur union. Cette oscillation du point central de la structure entre une position radiale et une position linéaire garantit sa force d'attraction en une action centripète suffisante pour contrebalancer la verticalité centrifuge du système.

Par ailleurs il est évident qu'une opposition binaire créée sur un axe vertical par la médiation d'un troisième élément ne peut s'apparenter à un dualisme diamétral, symétrique et statique. Comme nous avons pu le vérifier, la relation antithétique n'est réellement opérante qu'entre, d'une part, le point médian, de l'autre les deux polarités,

cf. 21m for
1/10/11
10/11/11

dont l'asymétrie deviendrait hiérarchie, si l'élément central ne les renvoyait pas face à face. Tant sur le plan cosmique que social, les éléments supérieurs et inférieurs de la triade se distinguent entre eux par une accentuation de nature, mais sont placés dans un rapport d'inversion vis-à-vis de l'élément médian. Et c'est la force attractive de ce point central qui bloque le mouvement de distanciation des deux extrémités, atténuant notamment sur le plan cosmologique la différenciation entre un état aquatique pré-humain et un état céleste supra-humain, telle qu'elle s'inscrivait dans la genèse de l'humanité Karajá. C'est parce que l'homme est situé au centre du modèle structurel que l'anthropocentrisme restreint toutes formes de transcendance, aux niveaux cosmologique et ontologique, et n'accorde, au chaman uniquement, qu'une pâle divinisation au sein du monde céleste. Car c'est sur la terre que l'humanité atteint son maximum de croissance (17) ; elle y possède l'espace et le mouvement, si elle a perdu l'immortalité. A une divinisation cosmique bridée, correspond une hiérarchisation larvée de la triade sociale. 74

C'est également à cette force centripète du système que l'on doit les formes d'intériorisation sociale de l'ennemi et d'identification de l'"autre" à "soi-même" que nous avons abordées précédemment. Ontologiquement parlant, la philosophie Karajá est plus un "retour à soi" qu'un "devenir autre", un "revenir" aux origines aquatiques qu'un "devenir" céleste, un mouvement circulaire qu'une hyperbole.

La conservation d'un centre unique, dérivé du schéma concentrique Gê-Bororo permet ainsi à la société Karajá de limiter le mouvement centrifuge de sa structure ouverte, le "sortir de soi" et l'hétéronomie Tupi résultant de l'éclatement du centre. Forme intermédiaire entre deux schémas structurels opposés, le modèle Karajá nous révèle la

potentialité d'asymétrie et de verticalité du dualisme et nous laisse entrevoir la probabilité d'une continuité, d'une logique transformationnelle entre les structures Gê et Tupi. La société Karaja se présente finalement comme un juste équilibre entre un dualisme statique et une tripartition dynamique, une "centralité" structurante et une verticalité fuyante, un dosage subtil entre statisme et mouvement, ainsi que le représente symboliquement la danse-pulsation des ijasso du centre de la maison des hommes à la ligne continue des unités uxori-locales.

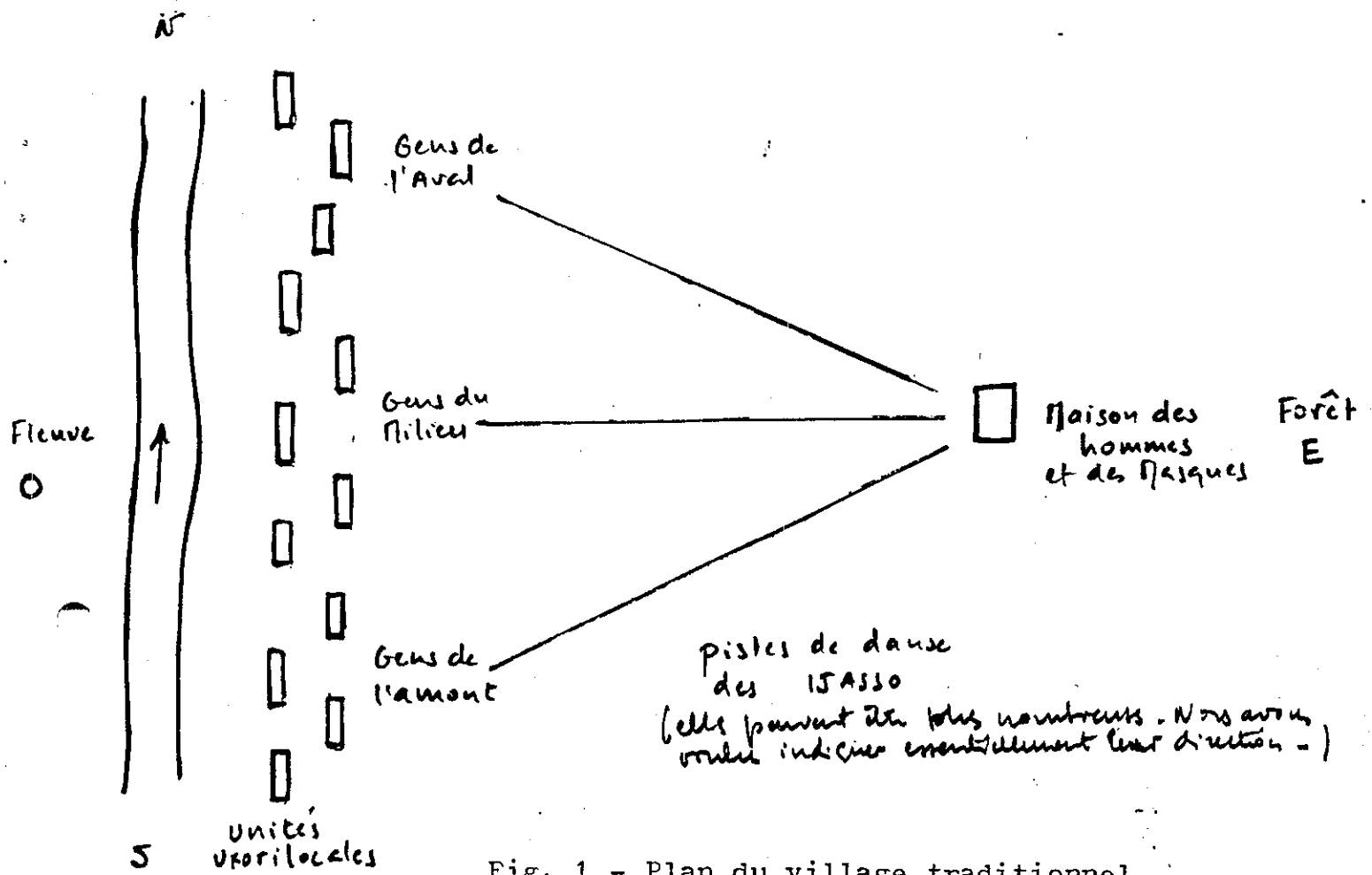


Fig. 1 - Plan du village traditionnel.

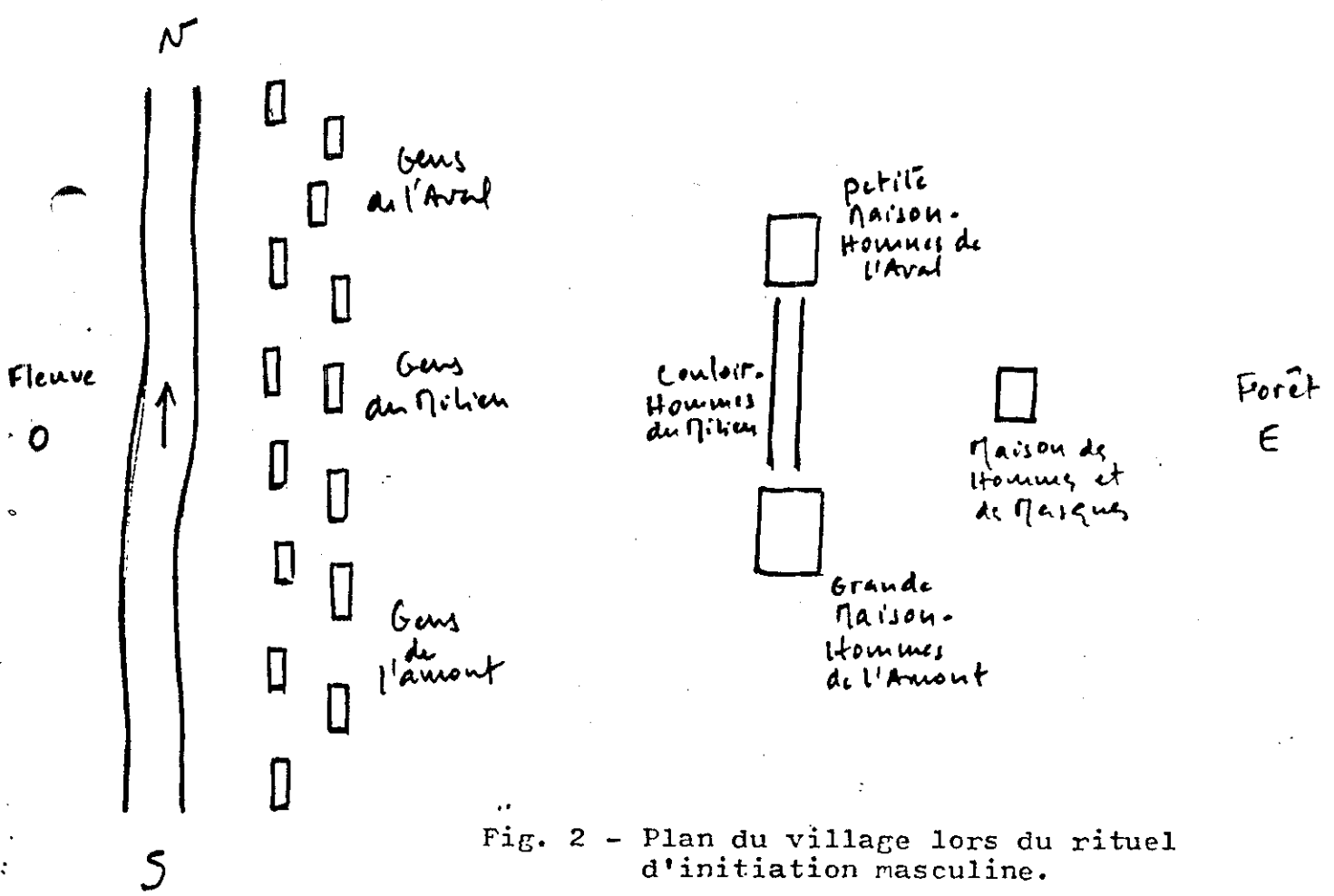
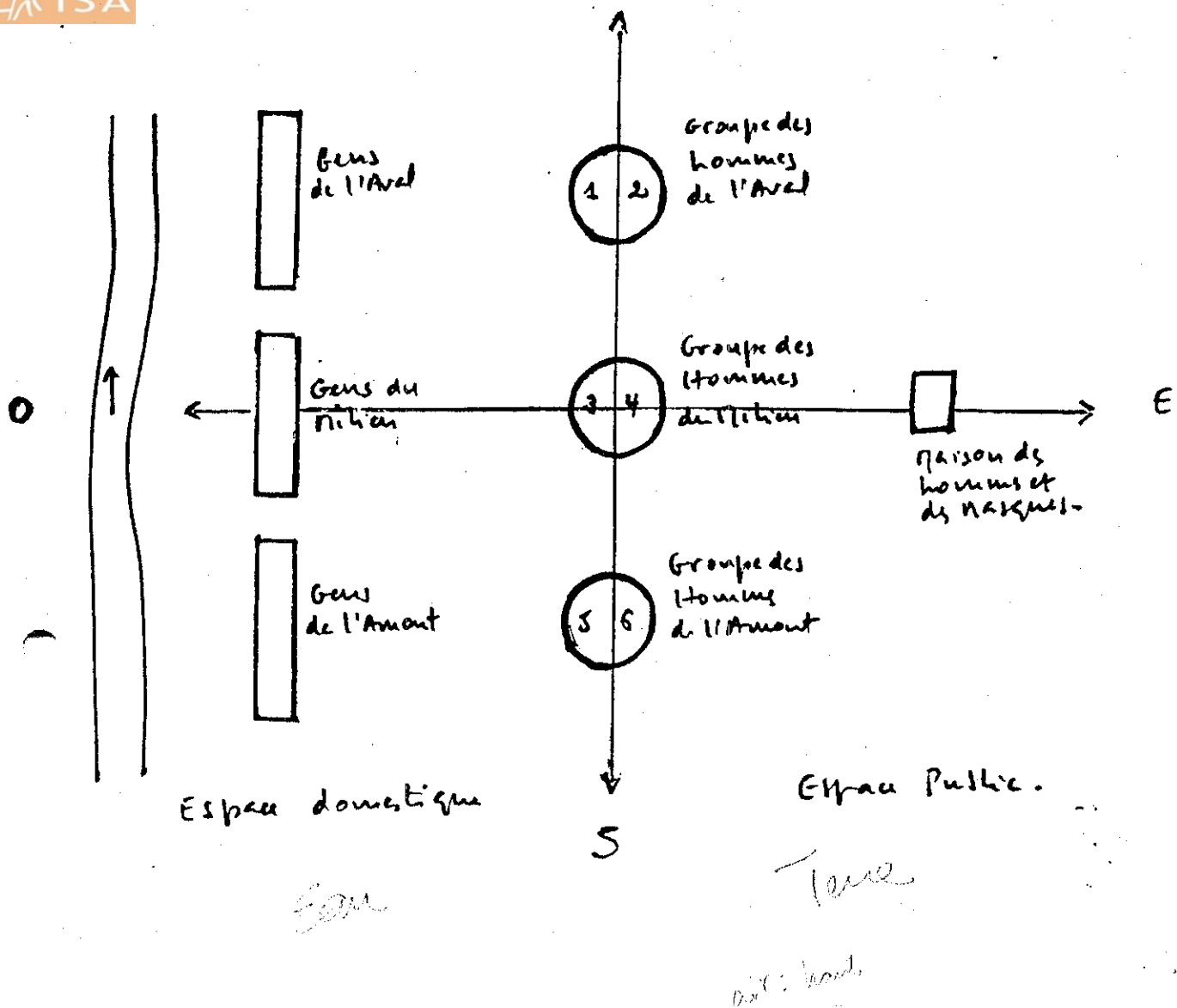
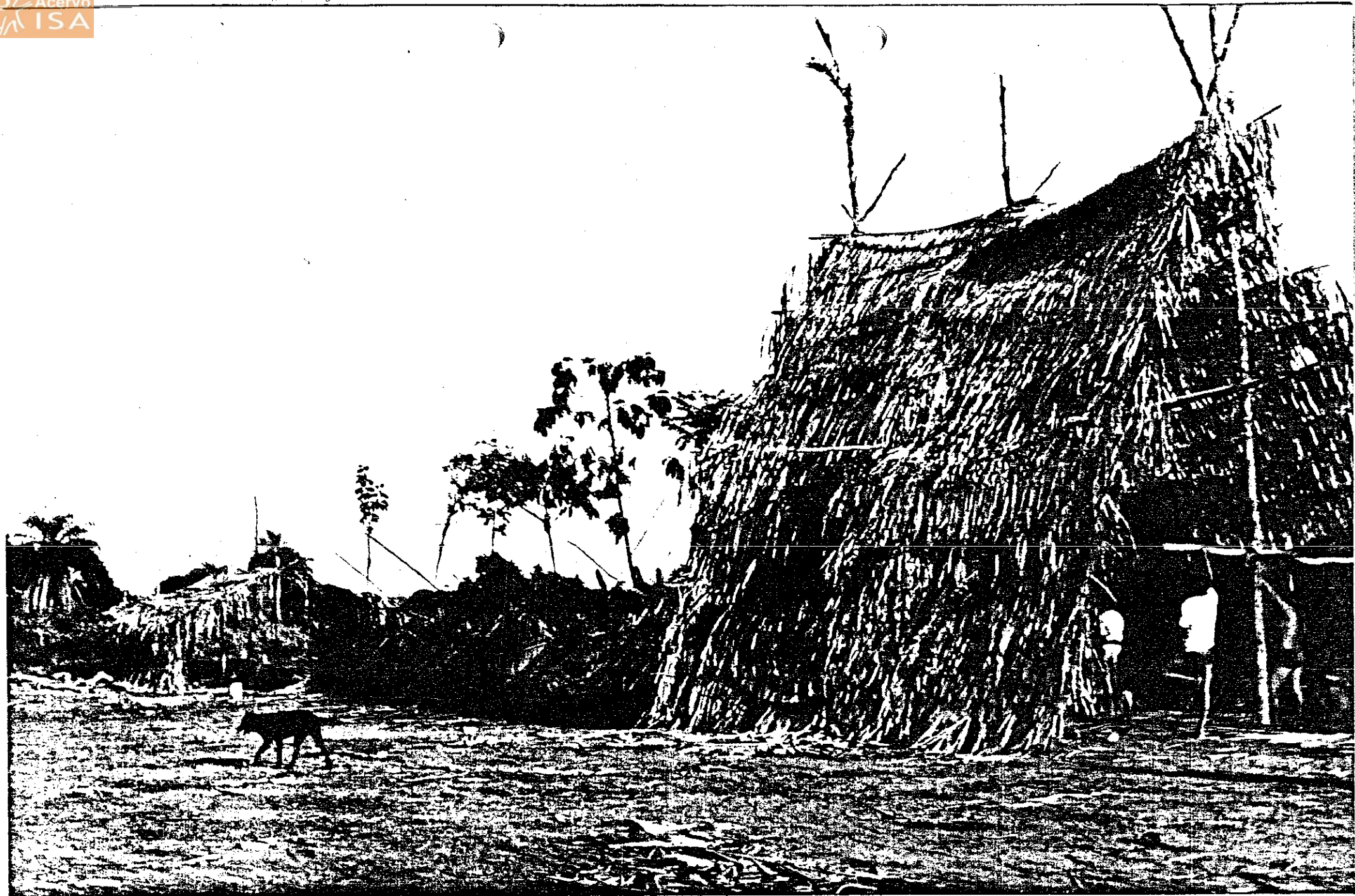


Fig. 2 - Plan du village lors du rituel d'initiation masculine.



- | | |
|-------------------------------------|----------------------------|
| 1 - <u>Wokatu</u> (oiseau plongeur) | 2 - <u>Hiretu</u> (faucon) |
| 3 - <u>Mahadu</u> (dauphin) | 4 - <u>Saura</u> (singe) |
| 5 - <u>Ura ura</u> (aigrette) | 6 - <u>Ijoikỹ</u> (toucan) |

Fig. 3 - Schéma de la structure sociale suivant deux axes perpendiculaires.



— Trois structures en bois du rituel d'initiation ; de gauche à droite le petit maison, la galerie conique et la grande maison —

NOTES

- 1 - Pour le mythe d'émergence du monde aquatique, consulter entre autres :
Lipkind, W., 1940, Carajá cosmography, The Journal of American Folklore, New-York.
Erhenreich P., 1948, As tribos Karajá do Rio Araguaia, Revista do Museu Paulista, Vol. II, São Paulo.
Peret, J.A., 1979, Mitos e lendas Karajá, Inã Son Wera, Rio de Janeiro.
Le thème de la séparation des niveaux terrestre et céleste a été recueilli par nous-mêmes sur le terrain.
- 2 - Les deux polarités cosmiques sont à connotation aquatique, le ciel étant appelé biu tehe, "peau de la pluie". La chaleur est moins grande dans le monde inférieur, l'astre solaire se refroidissant en y pénétrant.
- 3 - Ces wouresy, esprits de morts contemporains dont le décès ne s'est pas fait dans le sang et qui ont fait l'objet de funérailles complètes (premières et secondaires), ont encore une identité individuelle et résident le plus souvent sur la superficie de la terre auprès de leurs parents vivants, qu'ils accompagnent dans leurs activités quotidiennes. Eponymes, ce n'est qu'après avoir transmis leur nom qu'ils tombent dans l'anonymat des ancêtres et rejoignent leur demeure immortelle.
- 4 - On peut même dire que le rituel ijasso conditionne l'existence de la société Karajá et que sa disparition serait le signe réel de la déliquescence du fondement idéologique de cette culture indigène, déjà fortement dégradé par plus d'un demi-siècle de coexistence permanente avec les blancs.
- 5 - Toutefois, bien que portant dans leur grande majorité des dénominations animales, les ijasso ne sont pas des animaux "spiritualisés", mais des humains "animalisés" par leur nom ; en cela ils sont plus proches des divinités mai Arawete (Viveiros de Castro 1986) que des essences nominatives aroe Bororo (Crocker 1985).
- 6 - Avant la séparation entre le niveau médian et le niveau supérieur, la nourriture cuite était fournie à volonté aux habitants terrestres par les divinités. A la suite

d'une demande infantine d'excréments (anti-nourriture) et du refus de les consommer, s'est opérée la distinction définitive mettant fin au partage et introduisant l'échange cru-cuit.

- 7 - L'eschatologie Karajá rejoint en cela celle des Gê-Bororo, même si la dynamique cosmique a la verticalité Tupi.
- 8 - De la même façon, la régulation du mouvement solaire autour de la terre a été effectuée par le héros mythique Kanaxiwe, en fléchant les jambes du soleil qui, depuis, marche plus lentement.
- 9 - Notre étude a été réalisée uniquement chez ce sous-groupe, n'ayant pas été autorisés à nous rendre chez les Xambioá et les Javaé ; les trois points de vue auraient pourtant été intéressants à comparer.
- 10 - Certains des "gens de la terre inhabitée" aux mouvements désordonnés, qui ne peuvent être calmés par de la nourriture, sont ainsi apaisés par le hetsiwà, baguette du chaman.
- 11 - H. Dietschy avait déjà fait cette remarque dans son article de 1976.
- 12 - En l'état actuel de nos informations, nous ne sommes pas en mesure de donner une description précise du fonctionnement de ces six groupes, qui ne sont plus représentés lors du rituel d'initiation, du moins chez les Karajá proprement dits, et que le chef cérémoniel se contente de nommer. Les témoignages des informateurs sont de plus contradictoires en ce qui concerne l'affectation de ces six groupes au sein de la triade socio-cérémonielle.
- 13 - Il y a des ijasso plus puissants que d'autres et nous avons lieu de croire que leur "possession" et leur manipulation se transmettaient héréditairement au sein des "gens du milieu", à l'instar des esprits des morts ennemis dans les familles de guerriers. La disposition linéaire des masques à l'intérieur de la maison des hommes, en parallèle à la ligne des groupes domestiques et cérémoniels, ainsi que l'affectation constante de certaines pistes de danse à certains ijasso, notamment chez les Javaé (Amaral de Toral, manuscrit), nous confortent dans l'idée qu'il existait jadis une répartition permanente des entités surnaturelles au sein de la triade sociale.

- de la nature!
- 14 - La dyade espace - temps est également présente dans la pensée Bororo, au sein de la dualité chamanique ; le bari, chaman des esprits bope, est "maître de l'espace", le aroe etawa-are, chaman des esprits aroe, est le "maître du temps" (Crocker 1985 : 316).
- 15 - Le pirarucu, Arapaima gigas, est un poisson à écailles de grande taille, pouvant mesurer jusqu'à 2m50 de long, que les Karajá "pêchent" essentiellement en saison sèche dans les grands lacs bordant l'Araguaia.
- 16 - Selon F. Krause, le chef politique et son épouse portaient un tatouage spécifique sur le bas du visage, donnée que nous n'avons pas pu confirmer sur le terrain. (Krause, F. Nos sertões do Brasil, Revista do Arquivo Municipal, document non daté appartenant à la bibliothèque de la FUNAI à Brasilia).
- 17 - L'"étirement" terrestre des Karajá par les entités surnaturelles s'oppose ainsi à l'"étirement" céleste des Arawete par les divinités mai (Viveiros de Castro 1986).
-

BIBLIOGRAPHIE

- Amaral de Toral, A., O rari e o ijasso-uedu, manuscrit non daté.
- Bauer, M., 1984, Relatorios de pesquisas antropológicas realizadas nas aldeias de Canoana e Boto Velho (Javaé), arquivos da FUNAI, Brasilia.
- Crocker, J. Ch., 1985, Vital Souls; Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism, University of Arizona Press, Tucson Arizona.
- Dietschy, H., 1976, Espace social et "affiliation par sexe" au Brésil central, 47e Congrès International des Américanistes.
- Lévi-Strauss, Cl., 1956, Anthropologie Structurale, chapitres VII et VIII, Paris, Plon.
- Lipkind, W., 1948, The Carajá, Handbook of South American Indians, Vol. III, Smithsonian Institution, Washington.
- Maybury-Lewis, D., 1979, Dialectical Societies, Harvard University Press, Cambridge.
- Pétesch, N., 1983, La mort et l'identité sociale en Amazonie ; Les mécanismes de reproduction sociale des sociétés Gê et Bororo, Mémoire de maîtrise, Université Paris X - Nanterre.
- Viveiros de Castro, E., 1986, Araweté ; os deuses canibais, *Força Zahar Ed. - ANPOCS*, Rio de Janeiro -
- Wagley, Ch., 1977, Welcome of tears : the Tapirapé indians of Central Brazil, Oxford University Press, New-York.
-