



-APURE, YARUROS  
-ORGANIZACIÓN SOCIAL, YA  
-YARUBOS, PARENTESCO  
-MATEIMONIO YARUBO  
-PARENTESCO, YARURO

REMARQUES SUR L'ORGANISATION SOCIALE,  
LA PARENTE ET L'ALLIANCE  
DES YARURO DE L'APURE

Philippe MITRANI

Dans un précédent article (Mitrani 1973), nous avons donné un aperçu de l'état actuel des différentes communautés Yaruro de l'Apure, et indiqué leur répartition géographique.

Rappelons brièvement que les principales zones de peuplement de cette ethnie, comprises entre 6° 30' - 7° 30' de lat. nord et 67° - 69° 30' de long. ouest, sont situées sur les fleuves Arauca-Cunaviche au nord, Capanaparo-Riecito au centre et Cinaruco au sud. En outre, un certain nombre de groupes connus sous le nom de Capuruchano vivent dans un relatif isolement, en bordure des lagunes et des bras d'eau de la savane interfluviale qui s'étend entre le Capanaparo et le Cinaruco. L'ensemble de la population Yaruro de l'Apure peut être évaluée à quelque 1.500 personnes. Les diverses zones territoriales considérées sont caractérisées par des différences sur le plan linguistique ainsi que sur ceux des techniques et des modes de vie.

Les Yaruro se désignent entre eux en fonction de leur appartenance territoriale qui correspond le plus souvent aux fleuves à proximité desquels sont installés les villages.

L'Arauca —*Aröka*—<sup>1</sup> donne son nom aux groupes de cette zone,

1. Les symboles suivants ont été adoptés en raison de leur commodité typographique pour la transcription phonologique des termes yaruro:  
ö = eu, w = oui, x = jota espagnole, E = è (bête), n = gn, j = le son i (abeille),  
c = le son tch, le tilde au-dessus d'une lettre marque la nasalisation et deux points:  
le prolongement de la voyelle, oe = le son un et dz = le son dj (djin).

distingués ultérieurement entre habitants de l'amont —*Caririme Pume*:— et de l'aval —*TarurimE Pume*:—. Il en va de même pour le Capanaparo —*Béana* (grande eau)— et le Cinaruco —*Bea waca* (rivière claire)—. Quant aux Capuruchano, ils sont désignés par les autres groupes sous le nom de *Ću Konnonme*, ou *Ćurime Konnonme Pume*:, c'est-à-dire gens du sud ou gens de la savane.

## I. TERRITOIRES ET COMMUNAUTÉS

La répartition et la composition des communautés indiennes des différentes zones considérées se sont trouvées notablement transformées au cours des trente dernières années<sup>2</sup>; plus près de nous, le développement de l'élevage et du peuplement créole, atteignant les zones interfluviales jusqu'ici isolées, a tendu à induire le regroupement des communautés dispersées, en particulier autour du Centre Indigéniste de Riécito créé en 1958, où avait déjà été rassemblée une population antérieurement établie sur le Moyen Capanaparo et sur le Riécito.

- 
2. Les établissements Yaruro de certaines zones de l'Apure ont subi de fréquents changements avec le peuplement progressif de cette région par des créoles vénézuéliens peu après le début du siècle. Les premiers chroniqueurs situent le territoire traditionnel des Yaruro entre le Capanaparo et le Sud du Cinaruco; le nord de l'Etat où on trouve aujourd'hui des communautés de cette ethnie constituait le territoire de certains de leurs voisins comme les Otomaco, Guamo et Achagua entre-temps disparus. D'après les recherches que nous avons entreprises à ce sujet, il semblerait qu'en dehors de quelques groupes mobiles, en particulier d'hommes travaillant saisonnièrement dans des *hatos* situés dans la zone du Rio Apure et dont des voyageurs du XIX<sup>e</sup> siècle font occasionnellement mention, l'essentiel de l'ethnie était encore établie dans la zone du bas Capanaparo, et notamment d'un de ses affluents, le Casanarito, ainsi que sur le cours du bas et moyen Cinaruco au début de ce siècle. Ces régions sont restées presque complètement isolées-jusqu'en 1920 quand de rares éleveurs vinrent s'y installer. Après une première période de conflits qui opposa les créoles aux indiens, ces derniers furent progressivement employés comme péones et constituèrent la principale main-d'oeuvre des éleveurs, non seulement pour ceux de cette zone mais également pour ceux qui étaient installés au nord de l'Etat. Des fractions importantes de population indienne furent ainsi déplacées, soit directement sur l'instigation d'un éleveur, soit en suivant un parent déjà parti, et constituèrent des villages sur les terres d'un propriétaire. L'installation de nouveaux élevages, les successions, démembrements ou rachats entraînent par la suite les déplacements des villages ou leur abandon. Les établissements indiens de l'Arauca, Cunaviche, Caño del Medio semblent avoir eu cette origine, et remonter pour la plupart à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Une indication toponymique concernant leur territoire traditionnel est peut-être fournie par le fait qu'il n'existe pas de nom Yaruro pour désigner les Rio Apure et Cunaviche, alors que le Meta où ne se rencontrent plus aujourd'hui de communautés Yaruro, mais d'où les parents de personnes âgées encore vivantes étaient, semble-t-il, originaires, en possède un: *Nura ana*.

Les groupements humains sont traditionnellement constitués en communautés locales, caractérisées par des résidences fixes ou villages<sup>3</sup> qui peuvent être définis comme des unités sociologiques et cérémonielles.

Chaque communauté possède ses zones de chasse et de pêche et ses terrains de culture dont les parcelles individuelles appartiennent à ceux qui les cultivent. Elle est représentée par un "chef civil" (*infra* p. 7) et par un ou plusieurs chantres thérapeutes *tonbe g<sup>u</sup>ame*.

Certaines communautés locales comportent plusieurs groupes d'habitations relativement isolées les unes des autres; c'est le cas en particulier sur le Capanaparo et le Riécito où l'on trouve des groupes résidentiels qui comprennent une ou deux maisons abritant une famille étendue, tandis que des parents germains ou parallèles sont installés dans une autre maison éloignée de quelques kilomètres.

L'examen de la distribution de ces groupes résidentiels tend à indiquer que la plupart d'entre eux faisaient naguère partie de villages plus importants, situés sur le même emplacement ou à leur proximité. Ces changements dans les formes de résidence sont la conséquence du démembrement des territoires indiens réalisé par les éleveurs au moment de leur installation dans ces régions.

Dans les zones où les communautés sont en quelque sorte rapportées, c'est-à-dire où les établissements indiens ont accompagné l'installation de grands domaines d'éleveurs comme sur le Rio Arauca, Cunaviche et sur le bras de rivière qui les raccorde, appelé Caño del Medio, la communauté locale est le plus souvent représentée par un village, constituant un seul groupe résidentiel.

---

3. Certains groupes Capuruchano font exception et ont un mode de vie exclusivement nomade. Selon des informateurs indiens habitants des villages proches de leur territoire, des bandes de Capuruchano vivant à proximité du Caño Naura, affluent de rive droite du bas Capanaparo, n'auraient jamais eu de résidences fixes, leurs abris étant constitués de quelques branchages précaires; de surcroît, ils ne pratiqueraient pas l'horticulture et n'utiliseraient pas de hamac pour dormir, mais sauraient en revanche le fabriquer pour l'échanger avec leurs voisins sédentaires contre des objets de fer ou des plantes cultivées.

Bien qu'il puisse s'agir de groupes ayant subi une régression culturelle, ces faits attirent l'attention sur l'existence de différences possibles chez les groupes globalement désignés sous le nom de Capuruchano et habitant les savanes interfluviales du Capanaparo et du Cinaruco; ceux de la zone du Caño Cinaruco situé plus à l'ouest vers le cours supérieur du Cinaruco ont en effet des villages permanents habités lors de la saison des pluies, pratiquent l'horticulture et utilisent les hamacs pour dormir.

La même organisation familiale tend cependant à prévaloir dans tous les établissements Yaruro, y compris les villages indépendants il y a encore peu de temps des Capuruchano du Caño Cinaruquito.

Les groupes résidentiels sont en effet composés de familles apparentées, vivant chacune dans une maison autour d'un feu ou de plusieurs feux qui rassemblent alors d'autres catégories de parents ou d'alliés, et qui constituent autant d'unités domestiques. Ces dernières peuvent être représentées par une famille nucléaire seule ou accrue de grands-parents ou de co-épouses, de germains ou de parallèles. Ces diverses formes peuvent correspondre à la volonté individuelle, à des opportunités économiques ou à des étapes dans la composition de la famille.

Si la communauté locale ou le village constituent les unités sociologiques, l'unité domestique, c'est-à-dire la famille nucléaire élargie représente la base économique de la société Yaruro; la culture des jardins, la chasse, la pêche, la collecte ainsi que la fabrication d'objets usuels sont réalisées à ce niveau. Le jardin entourant généralement l'habitation proprement dite est la propriété de l'homme qui se trouve à la tête de l'unité domestique; il l'exploitera seul et avec ses gendres ou ses fils selon le cas. En règle générale, il n'exploitera que sa parcelle quand bien même celle-ci est localisée, comme il arrive parfois, sur un terrain commun de culture en raison de la plus grande richesse du sol et dont le défrichement a été réalisé collectivement.

La cohésion entre unités domestiques relativement autonomes est assurée par les cérémonies socio-religieuses et plus particulièrement le *tonbe*, qui servent en outre de cadre à certaines thérapies de caractère collectif et psychologique (Mitrani 1973: 52 et suiv.).

Les rapports entre communautés et villages voisins semblent également avoir été harmonisés par des échanges cérémoniels basés sur le *tonbe* et sans doute sur d'autres rituels tels que le *xube* ou le *xoara* qui ont pratiquement disparu de nos jours. Les visites d'une communauté entière ou d'une partie de ses membres chez une voisine étaient, semble-t-il, préparées d'avance; elles étaient souvent entreprises à l'entrée de la saison intermédiaire qui précède la saison sèche (août), période qui correspondait par ailleurs aux premières récoltes de maïs, ce dernier jouant également un rôle comme on le verra, dans ces échanges.

Il semble que des visites de ce type furent réalisées dans un passé relativement proche —et le sont encore dans une moindre mesure—

entre communautés voisines d'amont et d'aval d'un segment donné des fleuves tels que le Capanaparo, Riécito et Cinaruco, comme par ailleurs dans la zone Arauca - Cunaviche, entre villages voisins tels que Palmarito et Los Mangos sur le même Caño et Fruta de Burro sur le Cunaviche.

La communauté ou le village qui avait reçu une visite, dont la durée ne dépassait pas quelques jours, devait à son tour la rendre, et célébrer chez sa voisine le même nombre de cérémonies. Les cycles d'échanges réciproques se traduisent par la phrase traditionnelle *tonbe xñi bapa pëatja* —le/chant/il/faut/le/re/payer— *bapa* dénotant à la fois l'égalité, la réciprocité et la paix.

La rencontre était également l'occasion de jouer au jeu de balle traditionnel Yaruro, le *ëaokja bototo*<sup>4</sup>, la balle étant précisément faite des feuilles du maïs récemment récolté. Ces "cycles" ne semblent cependant avoir eu lieu qu'à l'intérieur de périmètres restreints pour des raisons de distance exprimées en termes aussi bien sociaux que géographiques; d'une part, en effet, les liens de parenté, jouant certainement un rôle dans la motivation des échanges, tendent à se raréfier entre membres de communautés ou de villages éloignés et d'autre part, les communications deviennent assez difficiles au-delà d'une certaine distance.<sup>5</sup>

## II. CHEFFERIE ET CONTRÔLE SOCIAL

Comme nous l'avons mentionné (*supra* p. 5) chaque communauté locale, village ou groupes résidentiels dispersés, est représentée par un "capitán" qui en est souvent, mais pas toujours, également le shaman. Nous ignorons si dans le passé les deux fonctions se superposaient, et comment se transmettait le pouvoir d'un "chef" à un autre; ces

4. Voir annexe.

5. Selon certains informateurs du Capanaparo, des échanges occasionnels auraient eu lieu dans le passé entre communautés de zones géographiques distinctes. Le caractère marqué de relations de bon voisinage de ces visites, et les difficultés de transport, nous inciteraient à douter de cette éventualité.

Il convient néanmoins d'indiquer que la mobilité des individus comme de certains groupes s'est considérablement accrue au cours des vingt ou trente dernières années avec l'installation des créoles vénézuéliens dans ces régions. Aussi des rencontres et des échanges entre groupes traditionnellement séparés ont pu avoir lieu à l'occasion de ces déplacements organisés pour obtenir des travaux saisonniers chez les éleveurs, et acquérir ainsi des produits manufacturés ou des denrées progressivement adoptées par ces groupes. Si nous ignorons pratiquement tout de l'ordre ancien qui prévalait entre communautés dans les régions encore isolées, il est néanmoins probable qu'il y existait une plus grande densité démographique et un plus grand regroupement géographique susceptibles de favoriser les échanges.

questions soulèvent le problème du contenu même de la "chefferie" dans la société traditionnelle Yaruro.

On sait par les relations de la conquête et les chroniques des missionnaires des XVI et XVII<sup>ème</sup> siècles qu'il existait parmi certains groupes de cette région, voisins des Yaruro, des chefs guerriers, distincts des shamanes et qui détenaient une véritable autorité; on trouve notamment des mentions de l'existence de fédérations guerrières de tribus qui auraient groupé plusieurs milliers d'hommes placés sous le commandement d'un chef.<sup>6</sup>

Il s'agit néanmoins d'une fonction militaire de la "chefferie", présente d'ailleurs chez de nombreuses autres tribus d'Amérique tropicale en période de conflits et qui ne semble pas avoir eu d'équivalent proprement politique.

En effet, le contrôle social n'est pas conçu, dans ces sociétés, en termes de pouvoir coercitif, représenté par un chef détenteur d'autorité; il participe davantage de la religion et du système éthique des groupes, et son exercice procède toujours plus ou moins du sacré et se trouve englobé dans les rituels.

Le rôle de guide moral et la représentativité "politique" sont traditionnellement assumés chez les Yaruro par des hommes âgés; le terme *otE pume*: —tête aînée ou l'aîné des hommes—<sup>7</sup>, qui leur est appliqué, connote l'autorité morale de celui qui est ainsi désigné.

De leur côté, les catégories de la langue Yaruro témoignent d'une conception non contraignante de la "fonction socio-politique". Ainsi l'acte de commander ne trouve pas d'équivalent exact en Yaruro; le verbe *tōe<sup>n</sup>E* donné comme la traduction de l'espagnol *mandar* (ordonner, commander) par des informateurs bilingues est plutôt synonyme de parler: *nībo* ou de dire: *nōn*, tout en comportant une nuance supplémentaire qui le rapproche du sens des verbes demander ou exiger. Ainsi *otE xudi* ou *otE inī tuinime<sup>e</sup>* pourraient se traduire par: ancien/ancienne qui dit = demande qu'on l'écoute. Il n'existe pas non plus de terme pour dénoter l'obéissance qui se rend par écouter *tā<sup>n</sup>E*; ainsi *tā<sup>n</sup>E na rekodE kodE* se traduirait par: j'écoute quand on me parle; le même sens pouvant être véhiculé avec un énoncé où le verbe dire est employé.

6. Carvajal 1647/1956, Gumilla 1791/1965, Gilij 1965.

7. *otE pume*: est considéré par les Yaruro comme "celui qui en sait plus et qui pense mieux que les autres".

A la suite de la conquête et vraisemblablement sous l'influence des missionnaires soucieux "d'organiser la vie des indiens" comme d'avoir auprès d'eux des "responsables à leur discrétion", tous les chefs, aussi bien ceux qui étaient supposés assumer des fonctions de cet ordre que ceux qui y étaient désignés par les missionnaires, furent nommés "capitanes"; ce terme est couramment employé aujourd'hui, en particulier dans les communautés Yaruro qui vivent en contact permanent avec les créoles du Llano.

Les "capitanes" sont à l'heure actuelle souvent nommés par l'administration ou les autorités civiles du district local; le choix se porte de préférence sur un individu bilingue, parfois élevé chez un propriétaire créole qui le parraine et lui donne son nom. Dans les rapports entre la communauté indigène et l'extérieur, il devient l'interlocuteur désigné pour notifier aux membres du groupe les décisions administratives, qui auront pu être prises, et servira d'intermédiaire dans les litiges opposant indiens et créoles. Conformément à la psychologie "politique" des Yaruro, le "capitán" n'intervient pratiquement jamais dans la vie privée ou les affaires personnelles des membres du groupe, sauf si du fait de sa personnalité ou de ses connaissances, en particulier s'il est également shamane, son avis lui est expressément demandé. En règle générale et dans toutes les circonstances ordinaires de la vie, chacun fait ce qu'il veut et est tenu pour entièrement responsable de ses actes.

La fonction de "capitán" joue semble-t-il un rôle plus important chez des groupes plus isolés de Capuruchano dont la subsistance dépend davantage des techniques et du mode de vie traditionnels; il reste cependant malaisé de cerner cette fonction chez ces groupes dans la mesure où les plus indépendants ne sont pratiquement pas connus tandis que ceux qui le sont ont précisément été arrachés à leur mode de vie, ce qui a entravé de façon concomitante le libre jeu de leurs institutions socio-politiques.

### III. PARENTÉ ET ALLIANCE

Si l'existence de différences dialectales au niveau de la terminologie de parenté est attestée pour les diverses zones géographiques que nous avons considérées, l'enquête menée systématiquement auprès des communautés des trois principales d'entre elles, Capanaparo - Riécito, Capuruchano du Caño Cinaruquito (1972), et Arauca - Cunaviche

(1974)<sup>8</sup>, confirme la présence du même modèle de parenté pour l'ensemble de l'ethnie.

Il faut cependant noter que le changement culturel qui affecte la société Yaruro dans son ensemble se reflète également dans le domaine de la parenté; ainsi, chez la majorité des communautés qui vivent au contact des créoles du Llano, apparaît la tendance à remplacer les termes d'adresse et de référence Yaruro par ceux de l'espagnol, tandis que dans les villages où cohabitent créoles et indiens, l'existence de mariages mixtes et de liaisons occasionnelles avec de jeunes indiennes, offrant souvent le caractère de la prostitution, témoigne de la désagrégation de l'ordre traditionnel et contribue à en accélérer le processus.

Toutes les communautés Yaruro ne sont pas affectées par le changement culturel au même degré. Celles notamment qui sont depuis plus longtemps au contact des éleveurs et vivent dans leur voisinage comme Palmarito de Guachara sur le Caño del Medio ou Fruta de Burro sur le Cunaviche, ne sont pas nécessairement les plus acculturées; elles semblent au contraire avoir maintenu avec plus de vigueur les traditions de leurs grands-parents, apportées lors de la fondation des établissements, que ne l'ont fait, par exemple des groupes du Capanaparo et du Riécito, et tout particulièrement ceux qui furent regroupés au Centre Indigéniste en 1958, et soumis assez brutalement à l'influence directe des créoles. Bien que des changements interviennent désormais chez eux aussi, les Capuruchano du fait de leur relatif isolement jusqu'à une date très récente, ont préservé plus que tout autre groupe certaines des règles traditionnelles du système des alliances.

#### *Termes de référence et d'adresse*<sup>9</sup>

Nous n'avons pas eu connaissance de terme servant à désigner le concept de la parenté; il existe par contre un terme pour désigner les membres d'une même famille qui s'emploie au singulier: *omE* ou au pluriel *oxirĩ* ou *otĩ*, selon que le locuteur se réfère à un ou plusieurs membres de sa famille. Ces termes, appliqués par un homme ou une femme à un groupe de parents constitués par des germains et des parallèles, sont employés avec l'adjectif possessif aux premières personnes du singulier et du pluriel. Ainsi *kaja<sup>n</sup> omE* = un membre de ma famille.

---

8. Palmarito de Guachara sur le Caño del Medio.

9. Nous présentons les termes de parenté dans leur variante dialectale, principalement marquée au niveau de la prononciation, de la communauté de Palmarito de Guachara sur le Caño del Medio.

*kajan oṛi* = plusieurs/des/les membres de ma famille, et *ibjan omE* = un membre de notre famille, *ibjan oṛi* = plusieurs/des/les membres de notre famille.

Le groupe résidentiel dans son ensemble peut être désigné par le terme *uba* précédé de l'adjectif possessif à la première personne du singulier ou du pluriel: *kajan buba* = mon groupe, *ibiā buba* = notre groupe. Un autre groupe sera *kabe buba* ou encore *udirōda* = les autres. On pourra éventuellement préciser s'il s'agit de Yaruro en ajoutant *pume*: (*pume: buba*).

Nous donnons les termes de parenté dans les tableaux d'ensemble des pages suivantes. Le vocatif ne s'emploie qu'à la première personne de l'adjectif possessif et plus particulièrement pour les parents de la génération des enfants d'ego; il est représenté par l'adjectif possessif mon = *kajan*. Dans la colonne denotata, on a noté ce qui caractérise le terme: génération, sexe, puis les parents auxquels il s'applique.

*Génération des arrière-grands-parents et grands-parents d'ego*

TERMES <sup>10</sup>	DENOTATA
hia maj taru	Tous les arrière-grands-parents masculins - grand-père "tronc"-
homañi taru	tous les arrière-grands-parents féminins - grand-mère "tronc"-
hádamaj	père du père et frère du père du père
hiamaj	père de la mère, frère du père de la mère, frère de la mère de la mère, frère de la mère du père
hani:	mère de père, soeur du père du père, soeur de la mère du père
homañi	mère de la mère, soeur de la mère de la mère, soeur du père de la mère

*Génération des parents d'ego*

amaj	Père, frère de père, mari de la soeur de la mère
ai:	mère, soeur de la mère, femme du frère du père
adémaj	frère de la mère, mari de la soeur du père

10. Sauf indication contraire, femmes et hommes emploient les mêmes termes.

TERMES<sup>10</sup>

haĩ  
 hajtE  
 kagnuE

{ employés avec l'adjectif  
 possessif à la 1ère per-  
 sonne: kaja<sup>n</sup>

*Génération d'ego*

adžimaj

animaj ou  
 animaj durime  
 ami:

aĩi kw  
 keramaj

keraĩi

DENOTATA

soeur du père, femme du frère de la  
 mère

père du mari, père de la femme  
 mère du mari, mère de la femme

frère aîné, fils de frère de père, fils  
 de soeur de père, fils de frère de mère,  
 fils de soeur de mère

frère cadet etc. . .

soeur aînée, fille de frère de père, fille  
 de soeur de père, fille de frère de mère,  
 fille de soeur de mère

soeur cadette etc. . .

frère de femme, mari de la soeur, frère  
 du mari

soeur de femme, femme de frère, soeur  
 du mari

*Génération des enfants d'ego (ligne directe et collatérale)*

homme parlant:  
 /kaja<sup>n</sup>/<sup>11</sup> hao djabome  
 durime

femme parlant:

homme parlant:  
 /kaja<sup>n</sup>/<sup>11</sup> habi djaboĩi  
 duriĩi

femme parlant:

homme parlant:

havi maj  
 havi tokw

femme parlant:

/kaja<sup>n</sup>/ haomaj  
 /kaja<sup>n</sup>/ djuba tokw

fils aîné, fils aîné de frère

fils cadet, fils cadet de frère

fils aîné, fils aîné de soeur

fils cadet, fils cadet de soeur

fille aînée, fille aînée du frère

fille cadette, cadette du frère

fille aînée, fille aînée de la soeur

fille cadette, cadette de la soeur

fils de soeur

fille de soeur

fils de frère

fille de frère

10. Sauf indication contraire, femmes et hommes emploient les mêmes termes.

*Génération des petits-enfants d'ego*

TERMES<sup>10</sup>

homme parlant:

hadamaj

hiamaj

hadatokw

hiatokw

femme parlant:

/kaja<sup>n</sup>/<sup>11</sup> habiā hao

/kaja<sup>n</sup>/ habiā habi

DENOTATA

fijs de fijs

fijs de fille, fijs de fijs de soeur, fijs de fille de soeur, fijs de fijs de frère etc. . .

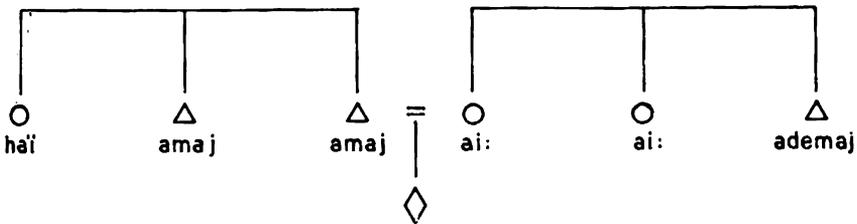
fille de fijs

fille de fijs, fille de fijs de soeur, fille de fille de soeur, fille de fijs de frère etc. . .

fijs de fijs, fijs de fille, fijs de fijs de frère, fijs de fijs de soeur, etc. . .

fille de fille, fille de fijs, fille de fijs de frère, fille de fille de soeur etc. . .

On aura noté que la manière de classer et de désigner les collatéraux à la génération du père d'ego et à la sienne propre diffèrait; en effet tandis que la relation avunculaire témoigne du type "bifurcate merging" par lequel le père et le frère du père d'un côté et la mère et la soeur de la mère d'un autre sont chacun appelés par un même terme, alors que le frère de la mère et la soeur du père sont chacun désignés par un terme propre, soit:



la terminologie des cousins serait de son côté du type Hawaïien: les mêmes termes désignant les frères et soeurs et les cousins et cousines parallèles et croisés. Il existe néanmoins une distinction implicite et opératoire de caractère sociologique entre les deux catégories. D'une part les frères de père et soeurs de mère sont conçus comme des consanguins ainsi que les cousins et les cousines parallèles avec lesquels

10. Sauf indication contraire, femmes et hommes emploient les mêmes termes.

11. Adjectif possessif à la première personne du singulier.

existent des liens plus étroits; d'autre part, les frères de mère et soeurs de père et les cousins et cousines croisés sont conçus comme des alliés, l'oncle maternel et la tante paternelle apparaissent notamment sociologiquement plus distants que les frères de père et soeurs de mère. Cette différenciation qui ne se reflète pas dans la désignation des cousins trouve une manière d'expression dans celle des nièces et des neveux selon qu'ils sont issus de frère et de soeur de même sexe ou de sexe contraire. Ainsi, les filles de la soeur d'ego féminin sont appelées comme ses propres enfants: *kajan bao* et *kajan habi*, tandis qu'un terme distinct est appliqué à chacun des enfants de son frère: *hao maj* et *djuba tokw*. De son côté, ego masculin distingue entre enfants issus de son frère également appelés comme ses propres enfants et ceux issus de sa soeur appelés *havimai*: et *havitokw*.

Notons par ailleurs que la terminologie semble introduire une certaine "distance" vis-à-vis d'alliés pour lesquels l'alliance proprement dite bien que reconnue, ne détermine pas l'inclusion dans la parenté. Ainsi le mari de la soeur d'ego masculin est bien *keramaj* pour lui, mais demeure étranger pour la femme d'ego. De même, la femme du frère d'ego est *kerani* pour lui mais également étrangère pour sa femme. L'exclusion est réciproque pour les beaux-frères et les belles-soeurs de la femme par rapport à son mari. Ces individus dont la place dans le groupe peut être bien située, demeurent *omE-dE* ou *ovi-dE*, s'opposant ainsi à *omE*, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas considérés comme membres de la famille d'un ego donné.

### *L'alliance*

Le mariage Yaruro a fait l'objet d'une discussion critique de la part de Leeds (1964: 158-159) à la suite d'une confrontation de ses propres données sur leur organisation sociale avec celles de Petrullo (1939), qui furent, on le sait, longtemps les seules disponibles à ce sujet.

Selon Petrullo en effet, la société Yaruro serait divisée en deux moitiés: celle du serpent *Poana* et celle du jaguar *Itciaj* qui comporteraient une règle d'unifiliation tracée en ligne maternelle. De plus, ces moitiés seraient exogames, et les Yaruro pratiqueraient l'union préférentielle avec la cousine croisée matrilatérale. A son mariage, l'homme part résider dans le groupe de son épouse, représentant l'autre moitié, où il serait comme un étranger.

Leeds remarque à ce sujet que Petruccio n'apporte aucune preuve d'unilinéarité dans sa monographie, quand bien même la matrilocalité semble être confirmée par les généalogies présentées.<sup>12</sup>

Il dit que pour sa part, il n'a trouvé aucune trace d'unifiliation chez les groupes qu'il a visités, ni par ailleurs la confirmation de l'existence d'union préférentielle avec la cousine croisée matrilatérale. Il aurait en revanche obtenu des déclarations de préférence pour les mariages entre un ego et les enfants (filles) de ses cousins parallèles bilatéraux.

Les données que nous avons recueillies auprès de divers groupes visités ne nous ont pas non plus permis d'établir la présence de moitiés et d'unifiliation en leur sein; et les deux divinités *Poana* et *Itciaj*, qui représenteraient selon Petruccio ces moitiés, nous sont apparues comme totalement dépourvues de signification sur le plan du système des alliances.

En ce qui concerne les prescriptions matrimoniales, il apparaît par contre que le mariage avec la cousine croisée bilatérale est le type d'union le plus fréquemment pratiqué par les Yaruro.

Nous avons cependant relevé une divergence de principe entre les déclarations des informateurs des zones du Capanaparo - Riécito et ceux du

---

12. Le problème de l'existence d'un "ordre matrilineaire" sans la présence concomitante de groupes de filiation matrilineaires tels que les clans ou les moitiés a fait l'objet d'une controverse entre Needham (1962 & 1964) et Scheffler (1967) à propos des Sirionó décrits par Holmberg (1959). Bien que nous ne saurions trancher définitivement la question elle ne semble pas se poser dans les mêmes termes en ce qui concerne les Yaruro. Les Sirionó qui constitueraient selon Needham un exemple de mariage matrilatéral asymétrique prescriptif, prescrivent l'union avec la cousine croisée matrilatérale (réelle ou classificatoire) mais interdisent le mariage avec la cousine croisée patrilatérale. Ce qui n'est pas le cas chez les Yaruro. Par ailleurs, en l'absence de groupes de filiation unilinéaire chez les Sirionó, l'existence de catégories sociales ordonnées de façon matrilineaire est appuyée par Needham sur un certain nombre d'équations et de distinctions dans la terminologie de parenté, en particulier:  $FZD = FZ = FM$  (*ari*) que ne vérifie pas de son côté la terminologie de parenté Yaruro. L'objection de Scheffler à Needham pour les Sirionó en ce qui concerne la matrilinearité s'applique en l'occurrence parfaitement aux Yaruro:

"La matrilinearité ne consiste en rien d'autre qu'en une règle de résidence uxori-locale comportant la conséquence de tendre à former des familles étendues qui sont matrilineairement constituées. Cependant, il n'y a pas de preuves que les Sirionó distinguent explicitement les liens généalogiques matrilineaires comme un type spécial de liens généalogiques, et de plus, il est tout à fait clair qu'il n'y a rien dans leur société qui ressemble à un ensemble (*set*) de droits et devoirs, même pas ceux de résidence, dont on pourrait dire qu'ils sont transmis matrilineairement" (Scheffler 1967: 507).

Cunaviche - Caño del Medio; pour les premiers, en effet, la première conjointe recherchée, celle avec qui le mariage est le plus conforme aux traditions et aux principes énoncés par les anciens, est représentée par la cousine croisée matrilatérale, type d'union qui par parenthèse paraît improbable à Leeds pour des raisons théoriques qui ne sont pas pertinentes,<sup>13</sup> alors que pour les seconds, le mariage avec l'une ou l'autre cousine croisée est également conforme aux traditions. Dans les deux cas, le mariage avec la cousine croisée bilatérale comprend l'union avec une fille de cousins parallèles des parents d'ego qui peut être aussi bien la fille d'un cousin parallèle de la mère d'ego que celle d'une cousine parallèle de son père, toutes deux étant ses cousines croisées matri ou patrilatérales classificatoires.

L'examen des généalogies des groupes Capuruchano que nous avons étudiés en 1972 fait apparaître une proportion sensiblement égale d'unions avec la cousine croisée bilatérale, réelle ou classificatoire. Quant au mariage avec les filles de cousins parallèles d'un ego donné que mentionne Leeds: "bilateral marriages between an ego and a parallel cousin's offspring", bien qu'il puisse se rencontrer, il constitue l'exception et non la règle; ces femmes représentent de fait des filles classificatoires d'ego, et sont précisément appelées filles par lui.

Les communautés locales, qu'elles soient composées par plusieurs groupes résidentiels ou par un seul village, tendent à constituer des unités endogames, et c'est en leur sein que s'établira le plus souvent un nouveau couple. Dans le premier cas, si la conjointe recherchée n'est pas disponible dans le groupe d'ego, elle pourra se trouver dans un groupe voisin qui n'est jamais très éloigné. Quand il s'agit par contre d'un village comportant une population importante comme Palmarito de Guachara (500 habitants), il y a toutes les chances pour que la conjointe recherchée se trouve dans le village; les mariages entre membres de villages proches ne sont cependant pas exclus, d'autant plus que les changements successifs dans leur installation (*supra* p. 4) ont souvent entraîné la répartition des membres de la famille étendue entre plusieurs d'entre eux.

---

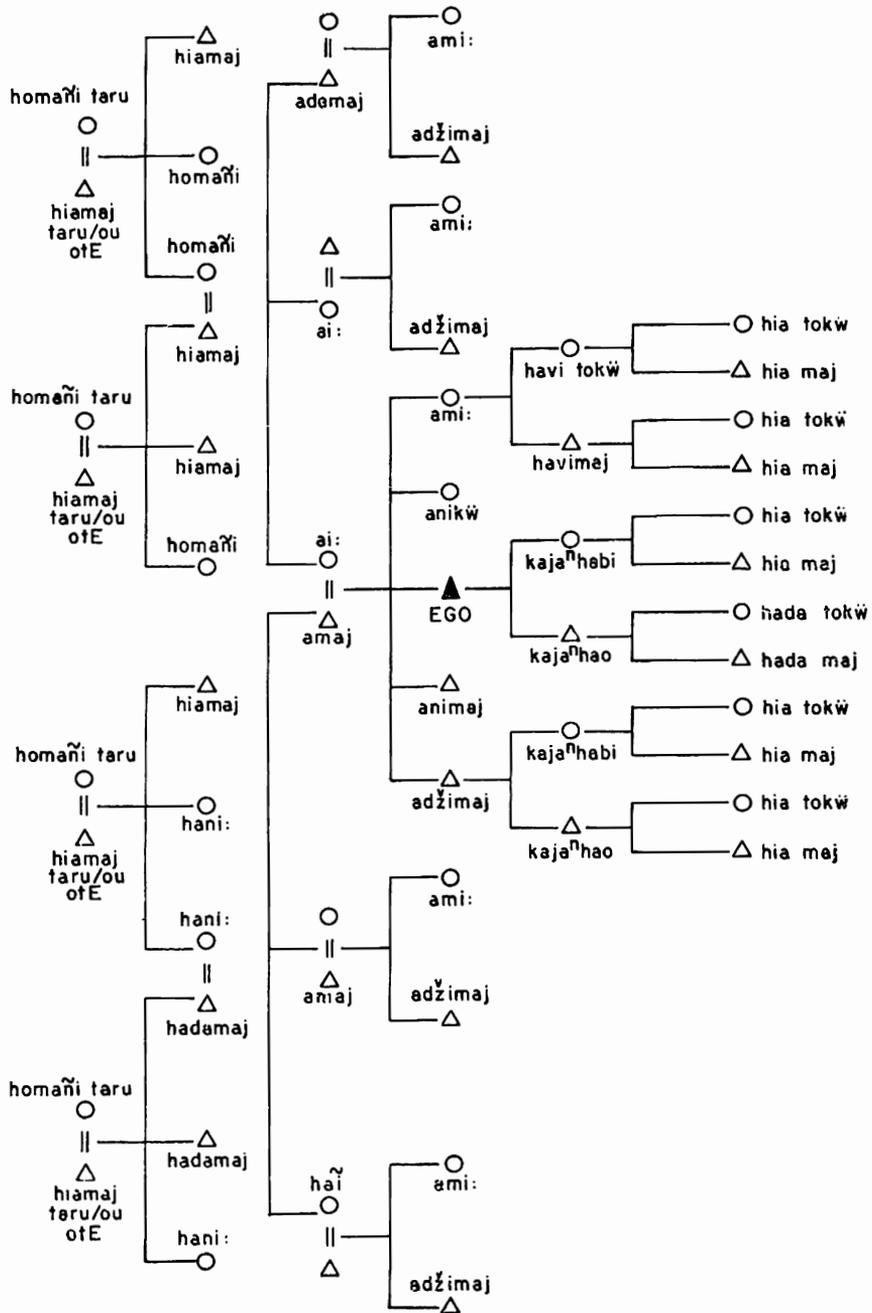
13. En se fondant en effet sur la thèse de Homans et Schneider (1955), selon laquelle il existerait une connexion entre filiation matrilineaire et mariage patrilatéral, Leeds souligne que s'il existait comme l'indique Petruccio des clans matrilineaires chez les Yaruro, on devrait théoriquement s'attendre à trouver une forme d'union préférentielle avec la cousine croisée patrilatérale.

On doit toutefois considérer que la forme des divers établissements Yaruro, aussi bien dans les zones de peuplement traditionnel, que dans celles d'implantation plus récente, présente un modèle assez profondément altéré même si certains éléments de sa structure originelle ont été conservés. Les transformations amorcées d'une façon plus marquée dès la fin du siècle dernier, et qui se sont considérablement accélérées au cours des dernières années, affectent l'ensemble de l'organisation sociale Yaruro, que ce soit sur le plan religieux et cérémoniel, sur celui du système des alliances ou enfin sur celui des échanges entre communautés. Aussi, la réalité sociale sur laquelle nous raisonnons ne représente-t-elle qu'une image déformée et sans doute partiellement reconstruite, d'un ordre encore intact il y a moins de 50 ans chez certains groupes de l'ethnie.

Aussi, le choix de la résidence se trouve-t-il plus particulièrement posé chez les communautés actuelles au niveau de l'unité domestique. Au moment de son mariage, le jeune homme va en règle générale s'installer chez son beau-père pendant un temps d'essai qui est supposé durer jusqu'à la naissance du premier enfant. A partir de ce moment, il est libre de choisir son lieu de résidence: on constate que le plus souvent le couple reste auprès des parents de la femme, mais construit alors sa propre maison. On peut donc parler en la circonstance de matrilocalité provisoire suivie d'uxorilocalité mais en prenant toutefois garde au fait qu'il s'agit d'une tendance et non d'une règle stricte, du moins dans l'état actuel des communautés. En effet, des raisons économiques, l'absence d'espace, la configuration même des terrains communaux pourront entraîner le choix d'autres lieux de résidence; dans le cas notamment du défrichement d'un nouveau jardin, le couple s'installe parfois dans son voisinage.

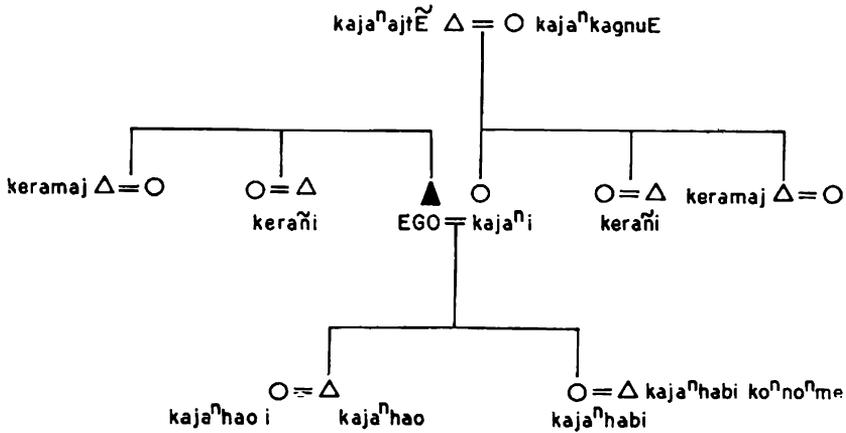
Sur la base des données recueillies, nous sommes portés à croire que les Yaruro conçoivent en définitive le choix résidentiel avec une large part d'initiative individuelle; le lieu de résidence comme le fait même d'édifier une nouvelle habitation varient d'une zone à l'autre, à l'intérieur des cadres définis par le système des alliances et les obligations qu'il impose, selon les opportunités économiques, les contraintes extérieures et la volonté des individus.

TERMINOLOGIE DE PARENTE - FILIATION  
EGO MASCULIN

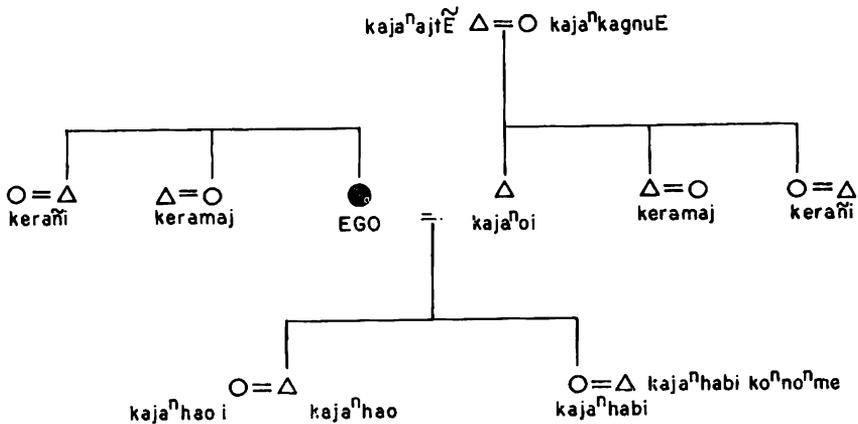




TERMINOLOGIE DE PARENTE - ALLIANCE  
EGO MASCULIN .



TERMINOLOGIE DE PARENTE - ALLIANCE  
EGO FEMININ



ANNEXE

*Le jeu de balle: čaokja bototo*

Ce jeu que connaissent tous les Yaruro est actuellement en voie de disparition; il dépend en outre de la présence des plants de maïs dont les épis servent à confectionner la balle. Il semble avoir été traditionnellement pratiqué lors des rencontres sociales, soit entre groupes voisins,

soit dans la même communauté à l'occasion des *tonghés*. Il se joue sur la place cérémonielle —*tonhe be to*— dont le pieu est enlevé et peut avoir lieu le soir avant que ne commence le *tonghé*, ou le matin quand ce dernier a pris fin, moments qui sont par ailleurs les plus frais de la journée. Le *čaokja boto* est réservé à la saison d'hiver et peut être joué à partir des premières cueillettes de maïs (vers le 15 août).

Nous présentons ci-dessous les caractéristiques de ce jeu telles qu'elles nous ont été présentées et décrites par les informateurs du Capanaparo. Les feuilles d'épis de maïs frais qui constituent la balle de la taille d'une orange sont mouillées et enroulées les unes autour des autres, puis maintenues par une fibre de *macanilla*. La dernière feuille est laissée hors de la balle et forme une sorte de queue qui lui donne une plus grande stabilité aérodynamique. Le jeu se pratique avec la paume de la main à l'exclusion de toute autre partie du corps, la balle devant être frappée de telle sorte qu'elle décrive une parabole et retombe verticalement. La distance entre les joueurs est d'environ 20 mètres, un trait limite est tracé derrière eux, au-delà duquel la balle ne doit pas être lancée.

Le nombre des joueurs peut varier et dépend notamment des circonstances de la rencontre. Il est en règle générale de 8 à 10 joueurs. Ces derniers se placent sur une même ligne constituant une équipe bien que le principe du jeu soit individuel. Chaque joueur joue en effet contre un adversaire en particulier, la règle consistant à ne pas laisser tomber la balle sur le sol; quand c'est le cas, elle passe à un joueur de la même ligne que celui qui l'a laissé tomber, qui la renvoie à son vis-à-vis pour continuer le jeu. Par ailleurs, si la balle est lancée au-delà du trait limite derrière les joueurs, le responsable du mauvais jet doit alors aller la chercher et l'envoyer au joueur suivant de la ligne adverse qui continuera avec son propre vis-à-vis. Une autre limite est également tracée à l'extrémité de chaque ligne de joueurs; elle est surveillée par ce que nous pourrions appeler "les gardiens" représentants de chacune des équipes. Si la balle sort de cette limite, le gardien de l'extrémité où elle est sortie l'envoie alors à l'autre gardien qui à son tour la renvoie au joueur de l'extrémité opposée de la ligne de celui qui a effectué le mauvais jet.

Le transfert de balle s'effectue donc en cas de perte de point, de sortie de trajectoire et également si les joueurs sont fatigués; dans ce dernier cas, la balle est envoyée au joueur suivant de la ligne.

Chaque joueur marque d'un trait sur le sol le nombre de fois que son adversaire a perdu, le jeu pouvant reprendre quand les deux lignes ont terminé leurs échanges.

Chez les communautés du Capanaparo, les gagnants infligeraient semble-t-il, aux perdants un type de sanctions inconnu des communautés du Cunaviche et du Caño del Medio. Ainsi, au moment où il est décidé de mettre fin à une partie, le gagnant aurait eu le droit de pincer le biceps du perdant autant de fois qu'il avait gagné de points. Le pincement appelé *akimite it'ituaru gua* (presser/du/bras/la/chair) devait être effectué avec fermeté entre le pouce et l'index. Les joueurs pouvaient cependant le remplacer par un échange de flèches.

\*\*

~~APURE, YARUROS~~

\*\*

~~ORGANIZACION SOCIAL, YARUR~~

RESUMEN

*Este artículo analiza la organización territorial y política de las comunidades yaruros. En una segunda parte examina, en base a una lista exhaustiva de términos de parentesco, el propio sistema de parentesco y las normas que rigen las alianzas matrimoniales.*

\*\*

~~YARUROS, PARENTESCO~~

\*\*

~~MATRIMONIO YARURO~~

ABSTRACT

*The present article analyzes the territorial and political organization of Yaruro communities. In a second part an exhaustive list of kinship terms is given. The kinship system is described and an analysis of the norms ruling marriage alliances is presented.*

BIBLIOGRAPHIE

- <sup>01</sup>  
/CARVAJAL/J/  
//1647/1956 ~~A~~ <sup>01</sup> Relación del descubrimiento del Apure hasta su ingreso en el Orinoco. Madrid/Caracas.
- <sup>02</sup>  
/GILI/E/S/  
//1965 ~~A~~ <sup>02</sup> Ensayo de historia americana. Caracas.
- <sup>03</sup>  
/GUMILLA/J/  
//1791/1965 ~~P~~ <sup>03</sup> El Orinoco ilustrado y defendido. Madrid/Caracas.
- <sup>04</sup>  
/HOLMBERG/A/R/  
//1950 ~~A~~ <sup>04</sup> Nomads of the long bow. Washington D.C.

<sup>05</sup>  
~~/~~ HOMANS G. C. and D. M. SCHNEIDER <sup>05</sup>  
~~/~~ 1955 ~~/~~ Marriage, authority and final causes: a study of unilateral cross-cousin marriage. Glencoe.

<sup>06</sup>  
~~/~~ LEEDS A.  
~~/~~ 1964 ~~/~~ Some problems of Yaruro ethnohistory. Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas. 1964

<sup>07</sup>  
~~/~~ MITRANI Ph.  
~~/~~ 1973 — Contribution à l'étude des formes religieuses et culturelles chez les Yaruro de l'Apure ~~/~~ Antropológica <sup>07</sup> 35: 25-67. 1973

<sup>08</sup>  
~~/~~ NEEDHAM R.  
~~/~~ 1961 — An analytical note on the structure of Sirionó society ~~/~~ Southwestern Journal of Anthropology 17 (3): 239-255. 1961

~~/~~ 1964 — Descent, category and alliance in Sirionó society ~~/~~ Southwestern Journal of Anthropology 20 (3): 229-240. 1964

<sup>09</sup>  
~~/~~ PETRULLO V.  
~~/~~ 1939 ~~/~~ The Yaruros of the Capanaparo river. Washington D.C.

<sup>10</sup>  
~~/~~ SCHEFFLER H. W.  
~~/~~ 1967 — On concepts of descent and descent groups ~~/~~ Current Anthropology 8 (5): 506-509. 1967

@

---

42, Avenue de Suffren  
 75015 Paris  
 Francia

---