

# **La circulation des enfants autochtones dans les basses terres sud-américaines**

## **Éléments pour un état de la question et perspectives comparatives**

Andrea Zuppi David Jabin

**Andrea Zuppi** : Alexander von Humboldt Postdoctoral Fellow Abteilung für Altamerikanistik und Ethnologie (Department of Anthropology of the Americas), Bonn Universität (Allemagne), [azuppi@hotmail.it](mailto:azuppi@hotmail.it)

**David Jabin** : Chargé de recherche à l'IRD, Centre d'études en sciences sociales sur les mondes africains, américains et asiatiques (CESSMA, Université Paris Cité/IRD/Inalco), Paris, Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Santa Cruz de la Sierra, [david.jabin@ird.fr](mailto:david.jabin@ird.fr)

### **Résumé :**

Largement étudiées par les anthropologues dans diverses régions du monde, les pratiques de circulation des enfants (telles que l'adoption ou le fosterage) n'ont cependant pas encore fait l'objet d'une attention comparative soutenue dans l'anthropologie des basses terres sud-américaines. Cet article propose une synthèse critique des travaux consacrés à cette question encore négligée. En examinant les différentes manières dont les enfants autochtones circulent entre les foyers, dans des contextes intra- et interethniques, nous mettons en évidence la diversité des formes que prennent ces circulations ainsi que les logiques sociales, économiques et politiques qui les sous-tendent. Au-delà d'un simple inventaire empirique, l'article montre que ces pratiques s'inscrivent dans un continuum de dépendance et de subordination structurée par des asymétries persistantes et propose de considérer la circulation des enfants comme un observatoire privilégié des relations de pouvoir dans les basses terres sud-américaines.

**Mots-clés** : circulation d'enfants autochtones, adoption, fosterage, relation de dépendances, basses terres sud-américaines

### **Abstract :**

Although practices of child circulation (such as adoption or fosterage) have been widely studied by anthropologists in different parts of the world, they have not yet received sustained comparative attention in the anthropology of the South American lowlands. This article offers a critical synthesis of the scholarship devoted to this still-neglected issue. By examining the different ways in which Indigenous children circulate between households in both intra- and interethnic contexts, we highlight the diversity of forms these circulations take as well as the social, economic, and political logics that underpin them. Beyond a simple empirical inventory, the article shows that these practices are embedded in a continuum of dependency and subordination structured by persistent asymmetries, and proposes that child circulation be considered a privileged vantage point from which to examine power relations in the South American lowlands.

**Keywords** : indigenous child circulation, adoption, fosterage, dependency, South American lowlands

**Abstracto :**

Aunque las prácticas de circulación infantil (como la adopción o el fosterage) hayan sido ampliamente estudiadas por los antropólogos en diversas múltiples regiones del mundo, aún no han recibido una atención sostenida en la antropología de las tierras bajas de Sudamérica. Este artículo propone una síntesis crítica de los trabajos dedicados a esta cuestión todavía poco explorada. Al examinar las diferentes formas en que los niños indígenas circulan entre hogares, en contextos intra e interétnicos, ponemos en relieve la diversidad de modalidades que adopta esta circulación, así como las lógicas sociales, económicas y políticas que la sustentan. Más allá de un simple inventario empírico, el artículo muestra que estas prácticas se inscriben en un continuum de dependencia y subordinación estructurado por asimetrías persistentes, y propone considerar la circulación infantil como un observatorio privilegiado de las relaciones de poder en las tierras bajas sudamericanas.

**Palabras clave :** circulación infantil indígena, adopción, fosterage, relaciones de dependencia, tierras bajas de Suramérica

## Introduction

La question de la circulation des enfants constitue, depuis longtemps, un objet central de l'anthropologie ayant donné lieu à de nombreuses synthèses comparatives dans diverses régions du monde (Bowie 2004 ; Brady 1976 ; Carroll 1970 ; Fine 1998 ; Fonseca 1995 ; Goody 1982 ; Guemple 1979 ; Lallemand 1993 ; Lancy 2015 ; Leblic 2004a ; Leinaweaver 2008 ; Saladin d'Anglure 1988 ; Volkman 2005)<sup>1</sup>. Pourtant son examen demeure fragmentaire dans l'anthropologie des sociétés autochtones des basses terres sud-américaines. À cet égard, il est significatif que trois synthèses anthropologiques récentes sur l'adoption et le fosterage (Fine 2008 ; Howell 2009 ; Leinaweaver 2014) ne mentionnent qu'un seul article relatif à cette vaste région (Halbmayer 2004)<sup>2</sup>.

Cette absence tient moins à un manque de travaux qu'à leur spécificité : la circulation des enfants y a été surtout appréhendée à travers l'adoption par capture d'enfants ennemis. Depuis plusieurs décennies, cette thématique a suscité d'importants travaux au point de structurer les réflexions théoriques sur les sociétés autochtones des basses terres sud-américaines. Les passages désormais classiques de Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques* à propos des Mbaya-Guaycuru du XVIII<sup>e</sup> siècle, ancêtres des Caduveo (Ejiwajegi), en offrent une illustration : cette société allait jadis jusqu'à « [éprouver] un vif dégoût pour la procréation » et, en son sein, « la perpétuation du groupe s'effectuait par adoption bien plus que par génération, un des buts principaux des expéditions guerrières étant de se procurer des enfants » (Lévi-Strauss 1955 : 208). Un observateur de cette même époque allait jusqu'à affirmer : « ce qu'ils recherchent et apprécient le plus, ce sont les enfants, garçons et filles. Même lorsqu'ils sont encore au sein, ils les emmènent et les font élever selon leurs rites et usages barbares. Ils en possèdent actuellement un grand nombre, de tous âges, enfants d'Espagnols de la ville d'Asunción et de la bourgade de Curuguatí, ainsi que d'autres nations » (Sanchez Labrador (1910[1770] : 311). Pour le moins extrême, ce cas donne la mesure de l'ampleur du phénomène de capture dans la région et laisse imaginer les traces qu'il a pu laisser chez les populations actuelles.

L'anthropologie des basses terres sud-américaines a également documenté l'adoption par capture de guerre (Menget 1988 ; Santos Granero 2009), laquelle occupe une place importante dans le cadre conceptuel de l'« économie symbolique de l'altérité » (Viveiros de Castro 1996). Dans le sillage des travaux pionniers d'Erikson (1987), Menget (1988) et Descola (1994), Fausto (1999, 2008) envisage l'adoption non pas seulement comme une pratique sociale observable, mais comme un « opérateur cosmologique ». Dans cette perspective, l'adoption apparaît comme un principe productif permettant à un collectif humain de structurer et de médiatiser ses relations intra- et interspécifiques avec une multiplicité d'entités humaines et non-humaines – enfants des ennemis, âmes des ennemis, animaux, esprits ou végétaux. De fait, dans les basses terres sud-américaines, on retrouve ce principe transversal dans plusieurs contextes relationnels : guerre, chamanisme, chasse, naissance ou horticulture (Costa 2017 ; Fausto 2024 ; Fausto & Costa 2021, 2022 ; Fausto & Neves 2018). Ainsi, qu'elle soit réelle ou symbolique, l'adoption par capture s'est imposée comme une entrée analytique majeure de l'anthropologie régionale.

Cependant, comme le soulignent Costa (2017 : 131) et Zuppi (sous presse), la capture en tant que paradigme dominant a relégué d'autres formes de mobilité enfantine ne relevant ni de la guerre, ni de la capture. Bien que souvent mentionnées, celles-ci ont rarement fait l'objet d'analyses spécifiques, et n'ont donné lieu à aucune analyse comparative à l'échelle régionale, alors qu'elle permettrait

d'en éclairer les logiques sociologiques comme les dynamiques historiques. Si l'approche centrée sur l'adoption par capture s'est révélée heuristiquement féconde, elle a aussi maintenu le débat sur un plan essentiellement ontologique, au détriment d'une analyse sociologique et historique des circulations enfantines. C'est ce déséquilibre que cet article propose de réexaminer, en révisant une littérature dispersée et en offrant un cadre analytique à même de positionner la circulation des enfants comme un champs d'étude à part entière dans l'anthropologie régionale.

Ce déséquilibre apparaît d'autant plus paradoxal que la capture d'enfants, autrefois fréquente (Cipolletti 2002 ; Valero 1984), est aujourd'hui marginale après la quasi-disparition des conflits interethniques, tandis que d'autres modalités de circulation (adoption intracommunautaire, fosterage, transferts d'enfants vers des familles étrangères autochtones ou non, intégration comme « domestiques » dans les milieux ruraux et urbains) demeurent répandues. Ces circulations, encore peu étudiées, jouent un rôle central dans la structuration des réseaux de parenté, des réseaux d'alliances et des relations interethniques.

C'est dans le double objectif de saisir le rôle de cette diversité de pratiques dans les dynamiques sociales locales, et d'amorcer un dialogue comparatif avec d'autres traditions anthropologiques régionales, que l'article propose un premier état de l'art critique des recherches sur la circulation des enfants autochtones dans les basses terres sud-américaines. L'analyse s'appuiera sur les rares travaux dédiés à cette question (Halbmayer 2004 ; Lucas 2021 ; Nascimento 2020 ; Pereira 2002 ; Vasconcelos 2011 ; Viegas 2003 ; Zuppi sous presse), ainsi que sur les données éparses issues de monographies ethnographiques (Hewlett 2014 ; Peluso 2021 ; Peluso & Boster 2002 entre autres). Pour des raisons éditoriales, ce texte ne vise pas l'exhaustivité et ne propose pas de comparaison systématique avec d'autres aires culturelles.

Afin de situer plus clairement la démarche, deux précisions – terminologique et analytique – sont nécessaires. La première concerne le lexique mobilisé pour décrire les différentes modalités de transfert d'enfants. Dans le monde euro-américain, ces dernières sont décrites à l'aide des termes « adoption » et « fosterage ». Pour nommer et analyser des pratiques observées ailleurs, les anthropologues ont suivi deux voies : conserver ces deux termes, tout en affinant leur usage selon les contextes ethnographiques et les cas empiriques (Carroll 1970 ; Guemple 1979 ; Goody 1982 ; Lallemand 1993 ; Payne-Price 1981), ou introduire des notions alternatives, souvent empruntées aux catégories vernaculaires ou élaborées dans une perspective émique, afin de rendre compte des spécificités locales. C'est le cas de Geertz (1961 : 36-41) qui parle de *child borrowing* à Java ou de Leinaweaver (2007) qui parle de *child circulation* dans les Andes péruviennes. Déjà utilisée (Fonseca 1986, 2006 ; Lallemand 1993 ; Leblic 2004b), cette dernière expression paraît pertinente au regard de sa portée englobante permettant de désigner l'acte d'élever un enfant « non biologique » sans surcharger l'analyse de connotations supplémentaires. Dans le cadre des basses terres sud-américaines, son usage offre la souplesse nécessaire pour saisir la pluralité des pratiques. Dans notre perspective comparative, le choix de l'expression « circulation d'enfants » s'impose d'autant plus que, comme l'avait noté Lallemand (1993 : 50), les termes « adoption » et « fosterage », employés en Europe et Amérique du Nord et renvoyant à deux modalités distinctes de transfert d'enfants (J. Goody 1969), ne rendent compte ni de la diversité ni de la complexité des modalités de transfert d'enfants observables ailleurs (Zuppi sous presse). Ces considérations méthodologiques sont essentielles, tant en raison de la diversité des pratiques regroupées sous l'expression de « circulation d'enfants » que de la variabilité des catégories mobilisées dans la littérature anthropologique.

La seconde précision porte sur le cadre analytique. Dans son étude sur les Ikpeng (Txicão) du Brésil central, Menget (1988) distingue deux modalités de l'adoption. L'une est interne au groupe : les enfants sont adoptés par des parents proches ; l'autre est externe : fondée sur la capture d'enfants appartenant à des groupes ennemis voisins. Pertinente pour le cas ikpeng, cette division ne peut être transposée sans réserve. Premièrement, parce qu'il n'est pas toujours aisé d'établir avec précision les frontières d'un groupe social dans les basses terres (Fausto 1999 : 935), ce qui rend la notion d'« adoption interne » moins claire qu'il n'y paraît à première vue. Deuxièmement, car les formes d'adoption externe ne procèdent pas toutes de la capture : des enfants circulent hors de leur groupe pour des raisons que nous détaillerons plus avant. Et finalement, parce que comme le montre ce texte, de nombreux cas se situent à l'intersection de ces deux grandes catégories, invitant ainsi à nuancer la division. Malgré ces limites, nous avons toutefois choisi de retenir cette dichotomie, reformulée autour des notions de *circulation interne* et de *circulation externe*, comme un outil heuristique permettant de mettre en évidence les diverses configurations relationnelles dans lesquelles s'inscrivent les circulations d'enfants.

## **La circulation interne des enfants : des reconfigurations familiales aux logiques d'alliances matrimoniales**

De toute évidence, la circulation interne des enfants constitue une pratique sociale répandue dans les basses terres, Ses formes et ses significations se déployant dans une grande variété de contextes. L'examen de la littérature permet de dégager quatre registres d'interprétation principaux, non exclusifs : (i) la reconfiguration des unités familiales ; (ii) les motivations affectives ; (iii) les motivations matérielles, économiques et politiques ; et (iv) les logiques d'alliance.

### **Reconfigurations des unités familiales**

Le premier cas de figure consiste à trouver un nouveau cadre familial aux orphelins. Bien que, dans certains cas, comme chez les Bari du Venezuela, les nourrissons orphelins de mère décédée étaient autrefois « habituellement laissés à la mort »<sup>3</sup> (Beckerman *et al.* 2002 : 31), ils sont aujourd'hui le plus souvent pris en charge par des parents proches, en l'occurrence les grands-parents maternels comme chez les Warao du Venezuela (Heinen & Wilbert 2002 : 213), les Ikpeng du Brésil central (Menget 1988 : 64) et les Siriono de Bolivie (Holmberg 1969 : 125), trois sociétés où prévaut un principe de résidence post-maritale uxorilocale. Dans les deux derniers cas, et chez les Barí (Beckerman *et al.* 2002 : 31), ce sont également les mères classificatoires qui prennent en charge les orphelins<sup>4</sup>. Pour les groupes ayant une inclinaison pour la virilocalité, tels les Matis d'Amazonie occidentale, on observe logiquement le phénomène inverse : les orphelins (notamment les filles) s'y voient plutôt pris en charge par les oncles maternels qui sont simultanément leurs futurs beaux-pères (Erikson 2002 : 129, 136 n. 4). Chez les Bora d'Amazonie colombienne, les orphelins peuvent être recueillis par des parents maternels proches : grands-parents ou frères de la mère (Lucas 2019 : 199-234, 2021 : 11). Cependant, dans certaines conditions de dissolution de l'unité sociale, ils peuvent être recueillis par des consanguins éloignés auquel cas, nous le verrons, leur condition sociale est susceptible d'être marquée par une forme de subordination (Lucas 2021 : 13-15).

Le deuxième cas de figure est symétrique au premier : il s'agit de procurer un enfant à un couple ne pouvant en avoir pour des raisons de stérilité ou de dépassement de l'âge de procréer. La première constitue une raison fréquente de mobilité infantine chez les Kulina (Zuppi sous presse) et les Jarawara (Maizza 2014 : 206), groupes de langue arawá du sud-ouest amazonien. Couramment

documentée à l'échelle régionale (Bonilla 2022 : 281 ; Costa 2017 : 129), la prise en charge des enfants par des individus ayant dépassé l'âge fertile concerne surtout les grands-parents, tant du côté paternel que maternel. Ce type de transfert peut être initié autant par les futurs bénéficiaires que par les donateurs (Halbmayer 2004 : 150-151, 154). Comme l'a observé Costa chez les Kanamari du Javari (Brésil), les parents peuvent « laisser leurs enfants auprès de leurs [propres] parents pour les aider dans leurs vieux jours » (Costa 2017 : 133). Dans ce cas, la prise en charge des petits-enfants permet aux personnes âgées de retrouver une utilité sociale au sein du groupe (Costa 2017 : 134). Une déclinaison normative de cette configuration concerne les situations où existe une obligation explicite de confier les premiers-nés aux grands-parents. Chez les Ese Eja d'Amazonie péruvienne, qui ont fait l'objet de l'une des rares études approfondies sur l'adoption dans la région, la norme « idéale » veut que le premier-né soit donné aux grands-parents maternels et le deuxième enfant aux grands-parents paternels (Peluso 2021 : 153). L'autrice précise toutefois que ce schéma ne se réalise que rarement. Chez les Yaminahua d'Amazonie sud-occidentale, il est courant « que les premiers-nés soient élevés par leurs grands-parents maternels » (Pérez Gil 2006 : 63). Ce phénomène serait dû au fait que les nourrissons soient le fruit de relations instables.

Chez les Chacobo d'Amazonie bolivienne, une norme similaire est en quelque sorte inscrite dans le système onomastique : les deux premières filles d'un couple reçoivent d'abord le nom de leur grand-mère maternelle pour l'aînée, puis celui de leur grand-mère paternelle pour la seconde, tandis que les deux premiers garçons sont successivement nommés d'après leur grand-père maternel puis leur grand-père paternel. Cela souligne le lien étroit que ces enfants entretiennent, du fait du partage de nom, avec les parents de leurs géniteurs et a pour corollaire logique l'adoption fréquente par leurs grands-parents maternels du premier garçon et de la première fille de jeunes parents, tandis que le second couple d'enfants est régulièrement confié à ses grands-parents paternels (Erikson 2003 : 60-62).

Auteure d'un mémoire de maîtrise sur la circulation des enfants guarani dans l'état brésilien de Santa Catarina, Vasconcelos (2011 : 155-156) indique qu'il est très courant qu'une femme élève l'enfant de sa fille, tandis que celle-ci élèvera l'enfant de sa propre fille, une pratique qu'elle qualifie de « circulation des enfants entre générations alternées ». Il s'agirait à la fois d'une forme de réciprocité envers les parents et de l'expression de l'idée guaraní selon laquelle être élevé par les anciens constituerait un réel avantage pour les enfants, ceux-ci étant à la fois mieux établis sur le plan matériel et connus pour leur « savoir » et la qualité de leurs « conseils » (Vasconcelos 2011 : 157, 161)<sup>5</sup>. Nascimento relève également que, pour les Guarani et les Kaiowa du Mato Grosso du Sud, être élevé par les grands-parents maternels est considéré comme la solution « idéale » pour l'éducation des enfants, dans les cas où ils ne peuvent pas rester avec leurs parents biologiques (2020 : 60)<sup>6</sup>.

Enfin, une dernière cause de circulation infantile liée aux reconfigurations familiales est le mariage des mères célibataires ou leur remariage suite à un divorce. Chez les Yanomami du Venezuela, société à préférence virilocale, les mères célibataires remettent leurs enfants à leurs parents lors du mariage. Ces derniers les gardent « car ils ne veulent pas les laisser partir chez leurs pères en grandissant » (Alès 2002 : 72-73). Il existe enfin des cas où les enfants sont élevés par des proches, le travail obligeant les parents à quitter le village pendant des périodes variables. Hewlett (2014 : 239-270) présente un tel cas chez les Amahuaca de l'Ucayali au Pérou. À ces raisons pratiques s'ajoutent encore des motivations d'ordre affectif, également centrales dans les décisions de transfert.

## Les motivations affectives

Les différents cas de figure mentionnés mobilisent également des motivations affectives. Parmi les Urarina d'Amazonie péruvienne, les orphelins (élevés par leurs oncles) sont des individus qui « suscitent immédiatement la pitié » (Walker 2013 : 91). Décrivant les Guarani et les Kaiowá, Nascimento (2020 : 52) indique que « c'est la condition d'orphelin qui incite le plus fortement les foyers domestiques (familles) à se sentir moralement obligés d'accueillir des enfants ». Comme cela a déjà été évoqué, le besoin de compagnie est l'une des raisons pour lesquelles les enfants sont confiés à leurs grands-parents (Peluso 2021 : 154). Les couples kulina dont les enfants ont atteint l'âge adulte peuvent exprimer le désir d'obtenir un bébé en arguant du fait – pleinement recevable – qu'il n'y a plus d'enfants au foyer (Zuppi sous presse). Maizza (2014 : 207-210) rapporte que, chez les Jarawara, tant les couples que les individus célibataires cherchent à « séduire » les enfants de leurs proches afin de les élever eux-mêmes pendant des périodes de temps variables, donnant lieu à « la multiparentalité »<sup>7</sup>. Selon l'autrice, cette pratique est motivée par le désir de prodiguer soins et attention aux enfants. Une situation similaire avait déjà été observée par Viegas (2003) qui soulignait la valeur attribuée aux actes de nourrissage et de soin (*care*), lesquels s'expriment par le don de nourriture à « des enfants autres que les siens, bien que généalogiquement proches » au sein d'une communauté d'« indiens caboclos » de Bahia, au Brésil. Ces gestes d'affection favorisent la circulation des enfants et éclairent le caractère performatif de la parenté dans cette société. Toutefois, d'autres facteurs entrent également en jeu.

## Les motivations matérielles, économiques et politiques

Une autre raison pour lesquelles les grands-parents cherchent à se procurer des enfants est le bénéfice matériel, économique et politique qu'ils peuvent en retirer. Le premier à mettre l'accent sur cet aspect fut probablement l'anthropologue danois Fock. En se référant aux Waiwai du plateau guyanais, il décrit ce qu'il appelle une institution d'« assistance domestique » : les enfants et les jeunes adolescents des deux sexes sont activement recherchés par les personnes âgées pour leur aide aux tâches ménagères (Fock 1963 : 153-154). Fock baptise cette « curieuse coutume » *anton*, du mot utilisé en langue waiwai pour désigner ces garçons et filles prêtant leur « aide ». En réalité, nous disposons aujourd'hui de plusieurs études de cas démontrant que, d'un bout à l'autre des basses terres, le travail domestique constitue l'une des raisons principales de la circulation des enfants, et pas seulement lorsque les grands-parents en sont les bénéficiaires (Bonilla 2022 : 279-284 ; Lucas 2021 ; Pereira 2002 ; Zuppi sous presse). Motivés par de telles raisons, les cas de transfert d'enfants se différencient par le « degré de subordination », à savoir l'intensité des contraintes qui pèsent sur ces derniers. L'éventail de ces contraintes peut aller d'une simple aide domestique, comparable à celle attendue des enfants biologiques, à des formes de servilité qui distinguent nettement les enfants auxiliaires des autres membres du foyer, via une gamme de situations intermédiaires. Parmi les facteurs déterminant le « degré de subordination », figurent par exemple l'âge, le genre, la composition du foyer d'accueil, ainsi que le fait d'être ou non un orphelin (Zuppi sous presse). À propos du cas bora, Lucas a montré que plus la distance généalogique entre père adoptif et orphelin est grande, plus la condition de servitude de ce dernier est dure et marquée (2019 : 221-234, 2021 : 15-18)<sup>8</sup>.

Au-delà de l'apport matériel que les enfants peuvent effectivement procurer, certains cherchent aussi à obtenir les enfants d'autrui pour accroître leur prestige (Jabin 2021 ; Lucas 2021 : 10 ; Pereira 2002 : 178-179). Dans certains contextes, ces pratiques ont pu revêtir une importance

politique particulière. C'est le cas des Yuqui d'Amazonie bolivienne qui, avant les années 1990, séparaient certains enfants nés au sein du groupe de leurs parents biologiques afin de les élever comme des esclaves. Cette pratique de circulation interne jouait, chez ces petits groupes nomades, un rôle central dans l'organisation sociale et les logiques matrimoniales (Jabin 2024).

Finalement, il convient de noter que la recherche d'un équilibre entre les sexes au sein de l'unité domestique peut également motiver la circulation des enfants. Il s'agit de l'un des motifs les plus fréquemment invoqués pour adopter ou confier un enfant à des tiers chez les Kulina (Zuppi, sous presse), et cela semble être aussi le cas parmi les Ese Eja (Peluso 2021 : 150).

## **Logiques d'alliance**

Un autre ensemble de pratiques relève des logiques d'alliance. Dans un article de référence sur la question, Halbmayer (2004) met en évidence l'étroite relation pouvant exister entre affinité et circulation d'enfants. S'appuyant principalement sur ses données ethnographiques recueillies chez les Yukpa de langue caribe de Colombie, ainsi que sur des matériaux provenant des sociétés voisines, il montre que l'adoption d'enfants (surtout de filles) par leur futurs époux ou beaux-parents, un phénomène qu'il nomme « forme d'adoption affine », constitue une pratique répandue dans la région. Déjà décrite par Rivière (1969 : 161-162) et qualifiée d'« adoption avunculaire » pour les Trio, relevée par Fock (1963 : 163) chez les Waiwai, puis recensée par Teixeira Pinto (1993 : 229) chez les Arara du moyen Xingu, cet usage semble également répandu dans l'Ouest amazonien, où il a été observé chez certains groupes de langue pano, arawak et arawá (Erikson 1996 : 137, 2002 : 129 ; Florido 2013 : 218-219 ; Johnson 1978 : 164)<sup>9</sup>.

La relation entre affinité et adoption ressort également d'une pratique nommée « adoption prémaritale par les beaux-parents » par Halbmayer (2004 : 156). Celle-ci concerne l'adoption d'un adolescent dans le cadre d'un futur mariage avec une de leurs filles. De tels cas sont attestés chez les Yukpa, les Panare et les Txicão (Halbmayer 2004 : 156). Chez les Yukpa, ce dispositif implique que le futur gendre est traité comme un « domestique » (Wavrin 1953 : 269f dans Halbmayer 2004 : 156) selon une sorte de compensation matrimoniale qui prend la forme d'un service prémarital. Chez les Sharanahua de langue pano, Siskind (1973 : 79-80) rapporte un cas pratiquement identique.

Ces multiples exemples ethnographiques soulèvent la question complexe des relations pouvant exister entre mariage et circulation des enfants, et renvoient à l'hypothèse, avancée par Halbmayer (2004 : 156), selon laquelle le mariage, surtout précoce, constitue une forme d'adoption. Nous nous limiterons ici à rappeler que plusieurs ethnographies régionales ont mis en évidence les analogies entre ces deux pratiques (Albert 1985 : 591 ; Lucas 2021 : 12-15 ; Matos 2017 : 47 ; Taylor 2000, 2001 ; Teixeira Pinto 1993 ; Uzendoski 2005 : 111 ; Walker 2013 : 91-92).

## **Premier bilan sur la circulation interne**

Pour conclure cet aperçu des formes de circulation interne des enfants dans les basses terres, quelques éléments généraux peuvent être soulignés : (i) on observe que, malgré l'importance accordée depuis quelques décennies à l'aspect performatif de la parenté (Sahlins 2013), l'identité d'origine des enfants n'est jamais effacée ou remplacée par la nouvelle configuration familiale (Peluso 2021 : 152 ; Zuppi sous presse) – bien au contraire, elle est souvent mise en avant (Gow 1991 : 158-159) ; (ii) les enfants adoptés ou en fosterage sont fréquemment désignés par le terme utilisé pour désigner les animaux apprivoisés ou les captifs de guerre. Déjà formulée par Erikson

---

(1987) et Menget (1988), cette observation n'a cessé d'être confirmée depuis (Walker 2013 : 174 ; Zuppi 2022 : 12) ; (iii) il est courant que les configurations produites par la circulation soient transitoires et réversibles, de sorte qu'un enfant peut être « adopté » pendant une période puis retourner plusieurs fois dans son foyer au cours de sa vie (Lucas 2021 : 9 ; Zuppi sous presse) ; et (iv) les enfants circulent de préférence entre consanguins proches (Bonilla 2022 : 280 ; Costa 2017 : 129 ; Peluso 2021 : 151), impliquant des transferts à l'intérieur du foyer (Maizza 2014 : 209 ; Zuppi sous presse). Avant d'aborder la circulation externe, il convient de souligner qu'à l'exception notable de Peluso & Boster (2002) et Halbmayr (2004), les études se caractérisent par l'absence de données quantitatives permettant d'évaluer l'ampleur du phénomène.

## **La circulation externe des enfants : entre subordination volontaire et violences structurelles**

La circulation externe des enfants autochtones, comprise comme leur déplacement hors de leur groupe social d'origine, qu'il s'agisse d'un transfert définitif ou réversible, apparaît tout aussi répandue que la circulation interne. Elle répond toutefois à des dynamiques différentes dont voici les trois principales : (i) une stratégie relationnelle du groupe d'origine visant à établir ou renforcer des relations avec des acteurs extérieurs ; (ii) l'intégration de l'enfant dans un foyer d'accueil prenant des formes de service domestique allant jusqu'à la servitude ; et (iii) l'intervention d'acteurs étatiques, religieux ou individuels agissant au nom d'un projet de « civilisation » ou d'intégration nationale. Bien que distincts, ces différents ressorts de mobilité reposent sur des asymétries structurelles – qu'elles opposent autochtones et non-autochtones ou qu'elles traversent les relations entre groupes autochtones. Comme c'est également le cas dans la circulation interne, un même cas peut combiner plusieurs de ces dimensions.

### **Renforcement d'alliances asymétriques**

La première situation est celle où la sortie d'un enfant de son groupe d'origine s'inscrit dans une stratégie relationnelle visant à établir, à pérenniser ou à renforcer des alliances asymétriques. Comme l'a montré Bonilla (2005) dans son ethnographie des Paumari, un peuple arawá du Purus (Brésil), certaines formes de circulation externe pourraient s'éclairer par une logique relationnelle inversant le schéma dominant de l'« économie symbolique de la prédation ». Plutôt que de rechercher la position de prédateur, les Paumari, comme d'autres groupes (Rival 1998 ; Walker 2012), tendraient à valoriser et à délibérément choisir la position de proie : être capturé, adopté ou pris en charge par un Autre plus puissant constituerait une condition favorable à la reproduction du lien social et au maintien du Soi. Dans leurs récits historiques, comme dans leurs pratiques rituelles, cette orientation se manifesterait par la volonté de se placer sous la dépendance de figures extérieures puissantes (guerriers, patrons, missionnaires) dont ils attendent sécurité, biens et transmission de savoirs (Bonilla 2009, 2022). Dans cette perspective, la cession d'enfants hors du groupe – qui se manifeste surtout dans la pratique de confier de jeunes garçons adolescents à des commerçants au service desquels ils passent plusieurs années – pourrait alors être comprise comme une stratégie destinée à instaurer ou à renforcer des relations asymétriques jugées productives, l'assujettissement étant perçu comme l'une des conditions productives du lien social (Bonilla 2016, 2022).

Plus récemment, Costa (2023, 2025 : 44) a poussé cette hypothèse en affirmant que, chez les Kanamari, la dépendance est non seulement une condition nécessaire à l'acquisition du pouvoir,

mais aussi « un trait fondamental de la théorie de la personne ». Le placement de jeunes adolescents auprès de commerçants locaux ne serait alors qu'un autre aspect d'une dynamique plus générale selon laquelle la dépendance envers autrui ferait partie intégrante de toute personne kanamari, de la naissance jusqu'à la mort.

De manière plus générale, la dynamique de confiage des enfants et des jeunes adolescents à des non-autochtones et pour des durées variables est attestée pour divers groupes : Urarina du fleuve Chambira (Fabiano com. pers.), Deni et Apuriña du Purus (Crevels 2021 : 292 ; Schiel 1999 : 32 ; Soares 2017 : 69-73), et Warao du Venezuela (Allard 2010 : 119-120). Link (2016 : 284) observe que les Apuriña ont parfois favorisé l'adoption de leurs enfants par des missionnaires afin qu'ils apprennent leur langue et deviennent des « médiateurs culturels », tout en précisant que la plupart étaient orphelins (Link 2016 : 280). Enfin, en observant qu'au moment de leurs premiers contacts avec des non-autochtones, les Apuriña étaient souvent installés dans les villages d'autres groupes, Link (2016 : 284) avance l'hypothèse que cette pratique pourrait être antérieure à l'arrivée des missionnaires. Une autre historienne, Pennock (2023), fait écho à cette analyse en examinant le cas des autochtones américains emmenés en Europe à partir du XV<sup>e</sup> siècle. Si beaucoup de ces déplacements relevaient d'actes de violence imposés (Pennock 2023 : 33-73), elle recense des situations dans lesquelles ils auraient été « désirés » par les populations autochtones afin de former des individus capables d'agir comme « médiateurs » (Pennock 2023 : 74-115).

Notons que cette volonté de médiation par l'adoption n'est pas exclusive aux autochtones. Montag (1998 : 92) fournit des descriptions éclairantes sur les tentatives des commerçants *mestizos* du haut Purus, au Pérou, pour établir des liens de filiation avec des garçons adolescents cashinahua dans le but de créer des points de communication avec leurs communautés. À l'inverse, fait peut-être moins connu, les Occidentaux laissaient des enfants résider chez les Tupinamba pour servir ultérieurement de « truchements » (Gannier 2003 ; Navet 1995).

Dans d'autres cas, l'objectif recherché par les non-autochtones est l'obtention d'une main-d'œuvre gratuite. À propos des Makushi du Roraima, au Brésil, Diniz (1966 : 20) relève que la pratique de « donner ses enfants à élever à des non-autochtones à leur demande, est largement répandue et ne constitue rien d'autre qu'un mécanisme d'esclavage déguisé ». Ces enfants adoptés sont effectivement recherchés puis exploités comme esclaves. Diniz s'appuie sur les observations d'Araújo Cavalcanti qui souligne l'exploitation du travail des enfants makuxi dans les tâches les plus pénibles. Rivière (1972 : 30-31) confirme ces constats, tout en mentionnant des cas de traitement favorable. Dans l'Amazonie sud-occidentale, Calavia Sáez (2006 : 182) qualifie des pratiques analogues de « forme légère de capture d'enfants ». Cette configuration met en évidence la porosité de la frontière entre formes d'alliances interethniques asymétriques et formes d'exploitation servile des enfants.

## **De la domesticité à la servitude**

Il est établi que les populations non autochtones, tant rurales qu'urbaines, ont profité du travail domestique des enfants autochtones dans la région depuis l'époque coloniale (Hurault 1989[1972] : 64-72) jusqu'à nos jours. Entre le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle, notamment lors du boom du caoutchouc, ces enfants étaient obtenus par des moyens violents, comme lors des attaques tristement connues sous le nom de *correrias* dont l'un des objectifs, outre le meurtre des hommes adultes, consistait à capturer des femmes et des enfants pour les utiliser ou les vendre comme esclaves (Béghin 1980 ; Espinosa 2016 ; Franco 2001 : 138-195 ; Piel 1980 ; Taussig 1987 : 60-66 ; Varese 1973 : 245 ; von

Hassel 1902 : 211-212 ; Wasserstrom 2017). Dans plusieurs régions des basses terres, des formes de commerce de femmes et d'enfants ont perduré jusque dans les années 1980 (Carneiro da Cunha 1992 : 146 ; Grey 1997 : 193 ; Münzel 1973 : 12-13). Hanke (1959 : 147) dénonçait l'existence d'un commerce de femmes et d'enfants siriono en Bolivie, en précisant que les enfants étaient vendus à un prix équivalant à environ la moitié de celui des femmes adultes. Beckerman & Lizarralde (2013 : 187-188) ont mis en évidence la fréquence, parmi les Bari du Nord amazonien, des enlèvements de jeunes filles par des acteurs non autochtones locaux, en vue de leur exploitation domestique et sexuelle (cf. aussi Lizarralde & Lizarralde 1991 : 459). Dans la même veine, Chaumeil (1984 : 19) décrit la dynamique du « *muchacha phenomenon* » chez les Yagua, dans la région de la triple frontière amazonienne (Brésil, Colombie et Pérou) : dans les années 1970-80, de nombreuses fillettes et adolescentes étaient victimes d'un trafic à destination des villes locales pour y exercer des activités domestiques. Souvent non rémunérées, non scolarisées et placées dans des familles adoptives métisses, elles se retrouvaient dans des situations de servitude extrême « le plus souvent confinées dans la maison du patron ». Morais Soares (2022, 2024) a récemment montré que, au long du XIX<sup>e</sup> siècle, des enfants autochtones (filles et garçons) ont continué à être arrachés à leurs familles en Amazonie brésilienne pour être élevés comme domestiques non rémunérés (*criados* et *criadas*) par des familles aisées de Manaus. Ces pratiques étaient facilitées par une définition de l'orphelinat qui permettait de considérer légalement comme « orphelins » des enfants pauvres ou autochtones ayant pourtant des parents vivants (Morais Soares 2024 : 25-28 ; Ramos 1998 : 15-24).

Ce type de circulation est actuellement si développé dans la partie orientale du Paraguay qu'il y reçoit le nom particulier de *criadazgo*. Il concernerait plusieurs dizaines de milliers d'enfants issus des milieux ruraux et des communautés autochtones qui seraient accueillis dans des foyers plus aisés, grâce à la promesse d'une alimentation meilleure et d'une bonne éducation (Pusineri 2009). Derrière ces promesses, se déploie un régime de travail domestique abusif, non rémunéré, marqué par l'isolement, les mauvais traitements physiques et des restrictions de la mobilité. Selon le rapport de l'ONG Global Infancia (2012), près de 47 000 mineurs, en grande majorité des filles, étaient en situation de *criadazgo* en 2011 au Paraguay, un pays comptant alors un peu plus de 6 millions d'habitants. Mais la réalité à laquelle renvoie le terme est loin d'être circonscrite et s'observe dans les pays voisins, voire au-delà. Il convient enfin de souligner que tant le *criadazgo* que les autres formes de circulation externe font écho à des dynamiques de dépendance, pouvant tendre vers la servitude. Elles se retrouvent ailleurs en Amérique du Sud, sans qu'elles concernent nécessairement des enfants autochtones (Azevedo 2017 ; Nugent 1993 : 153-155, Winchell 2022 : 89-93).

L'institution du *compadrazgo* mérite également d'être mentionnée. Fort répandue en Amérique latine, il s'agit d'une relation qui s'établit autour du parrainage d'un enfant, visant à renforcer les réseaux d'obligations et de soutien mutuels entre adultes (Mintz & Wolf 1950). Dans les basses terres où le *compadrazgo* a trouvé un terrain fertile, les enfants sont moins les objets centraux du lien que les vecteurs permettant de tisser des relations durables entre familles ou groupes, notamment entre autochtones et non-autochtones (Gow 1991 : 172-178 ; Killick 2008). Il existe cependant des cas, comme pour les Ese Eja du Pérou, où des parents spirituels (*compadres*) non autochtones vivant en ville accueillent des enfants autochtones provenant des villages afin de leur permettre de fréquenter l'école (Peluso 2015 : 64-65). Lorsque les parents ne parviennent pas à organiser ce type d'accueil avec des *compadres*, les enfants peuvent être confiés à des personnes avec lesquelles la famille entretient des liens plus distants. Souvent précaires, ces situations peuvent conduire les enfants à assumer des tâches domestiques et diverses obligations serviles.

Il serait toutefois erroné de penser que la circulation externe des enfants autochtones, souvent asymétrique et marquée par la servilité, se limite aux échanges entre groupes autochtones et non autochtones. Comme cela a déjà été évoquée, elle caractérise aussi des échanges entre groupes autochtones. Chez les Kaiowá du Mato Grosso do Sul, les enfants adoptés sont appelés *guachos*<sup>10</sup> (Pereira 2002). Leur circulation résulte du décès des parents, de la reconfiguration, de l'affaiblissement ou de la dissolution du foyer d'origine : ils sont traités avec plus ou moins de considération selon la distance généalogique avec le foyer d'accueil, mais aussi selon le statut social du foyer d'origine (Pereira 2002 : 172). Celles et ceux qui circulent à l'extérieur de leur groupe de parenté font l'objet d'un traitement distinct par rapports à leurs pairs au sein des leurs nouveaux foyers. Considérés comme serviteurs, ils occupent une position subalterne, chargés des tâches domestiques les plus pénibles, mal vêtus et empêchés de fréquenter l'école (Pereira 2002 : 178-180). L'accueil de nombreux enfants adoptés sans lien de parenté avec les parents adoptifs (« *guachos puros* ») est perçu comme un moyen d'accroître le prestige social du foyer en élargissant le réseau de parenté de son leader, et est donc mise en œuvre dans cette perspective (Pereira 2002 : 178-179), ce que l'on retrouve dans les cas Bora et Yuqui discutés pour la circulation interne.

## État colonial et enfants autochtones

Le troisième et dernier registre de mobilité externe concerne la relation entre l'État postcolonial, ainsi que divers acteurs paraétatiques et la circulation des enfants autochtones. Depuis la colonisation jusqu'à aujourd'hui, les enfants autochtones font l'objet de l'intervention d'une pluralité d'acteurs (institution scolaire, missions religieuses, acteurs individuels non autochtones ou services sociaux) visant à les éloigner durablement de leurs communautés d'origine. Ces interventions consistent souvent dans la séparation des enfants d'avec leurs parents, une stratégie conçue par les autorités politiques, missionnaires et pédagogiques comme une condition nécessaire à l'assimilation et à la transformation des populations autochtones. Cette situation n'est pas spécifique aux peuples autochtones des basses terres sud-américaines Elle s'inscrit dans un modèle colonial plus large, observé parmi presque tous les peuples autochtones colonisés, comme en attestent de nombreux travaux (Adams 1995 ; Lomawaina & McCarty 2006 ; Minton 2020 ; Sinclair 2007).

En Amazonie comme ailleurs, l'éloignement des enfants autochtones de leurs familles est souvent légitimé au nom de l'« impératif moral » (De Carvalho 2025 : 147) de « civiliser » les enfants autochtones par la scolarisation obligatoire ou forcée, le déplacement en internat ou encore la mise au travail. Ces pratiques ont été analysées comme des prétextes servant à légitimer des entreprises d'évangélisation, d'assimilation nationale et, plus largement, de contrôle politique des populations autochtones (Kroemer 1985 : 75-78 ; Santilli 1987). De Carvalho (2025 : 150) a récemment mis en évidence plusieurs cas, pour le Brésil colonial, où la capture d'enfants autochtones se « justifiait » par l'amélioration de leur éducation et conditions de vie, alors même qu'ils restaient exploités comme domestiques ou esclaves. Loin de se limiter à la période coloniale, ces pratiques se prolongent jusqu'à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, que Carneiro da Cunha (1995 : 289) désigne comme la « période terrible des internats », en référence à la pratique de l'enlèvement des enfants, institutionnalisée par les missions catholiques et protestantes en collaboration avec l'État.

Dans le sud de l'Amazonie péruvienne, les missions dominicaines ont développé une politique similaire en collaboration avec l'État. Elle s'inscrit dans une logique plus ancienne visant à intégrer les populations autochtones à la nation par la scolarisation. Dans ce cadre, des internats furent établis sur le Madre de Dios et l'Ucayali afin d'éloigner les enfants de leurs familles et favoriser

leur formation religieuse et insertion nationale (Colliaux 2018 : 170-173). Dans une perspective comparable, Da Costa (2021) a analysé les effets des internats salésiens sur les enfants autochtones Nord-Ouest amazonien. De telles pratiques se poursuivent aujourd'hui. Au milieu des années 2010, l'un des auteurs de cet article a observé la création d'un internat rattaché à l'école publique d'un village des Yuqui d'Amazonie bolivienne, implanté au sein même du village où réside les parents des enfants concernés. L'initiative était justifiée par la volonté d'offrir aux élèves de « bonnes conditions pour étudier » en les logeant hors des maisons familiales.

D'autres études mettent en évidence la place ambiguë que ces institutions occupent dans l'imaginaire des sociétés autochtones. Elles peuvent être perçues comme des espaces permettant d'accéder à l'éducation et à la promesse d'un avenir meilleur, tout en engendrant divers souffrances et traumatismes liés à la séparation d'avec la communauté et à la perte des connaissances et formes de socialisation traditionnelles (Stafford-Walter 2025).

Ces logiques ne sauraient être considérées comme propres aux États latino-américains. En Guyane française, la séparation des enfants autochtones par le biais de l'éducation a constitué une stratégie pluriséculaire mise en œuvre par les missions capucines puis jésuites du XVI<sup>e</sup> siècle, et plus récemment par des dispositifs scolaires catholiques (Macedo 2016). Ferrarini (2022) a documenté les effets et les prolongements de ces dispositifs dans cette région. L'enquête met en lumière le rôle des pensionnats catholiques, « *homes* », qui ont fonctionné, de 1935 jusqu'à 2023, date de la fermeture du dernier établissement, et ont entraîné la séparation d'environ 2 000 enfants autochtones de leurs familles. En proposant la scolarisation et l'évangélisation, ces établissements s'inscrivaient dans une configuration coloniale (le concordat) marquée par une exception à la loi de séparation de l'Église et de l'État, et la collaboration entre l'administration française et l'Église catholique.

Largement diffusé, ce travail a contribué à faire émerger la question des « *homes* » guyanais dans le débat public français et à susciter des demandes de reconnaissance et de réparation en faveur des groupes autochtones. L'association française Institut francophone pour la Justice et la Démocratie a notamment défendu l'idée que les effets de ces politiques dépassent la période concernée et se manifestent sous la forme de traumatismes intergénérationnels et de ruptures dans la transmission linguistique et culturelle. Récemment, une mobilisation a entraîné la demande, devant le Sénat français, de la création d'une commission « Vérité et Réconciliation » consacrée aux pensionnats pour enfants autochtones en Guyane et aux dispositifs éducatifs similaires dans les autres territoires d'outre-mer (Sénat 2026).

Ces exemples montrent que les séparations, qu'elles soient temporaires (dans les internats) ou définitives (par l'adoption), s'inscrivent dans un ensemble de dispositifs coloniaux visant à transformer les sociétés autochtones à travers les enfants. L'idée de « civiliser » les enfants autochtones ne s'est pourtant pas limitée à l'action des institutions scolaires ou missionnaires : elle a également été portée par la production de savoirs scientifiques, au premier rang desquels figure l'anthropologie.

Un exemple emblématique est le cas de Damiana Krygi, une jeune fille aché du Paraguay enlevée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à la suite d'un massacre perpétré par des colons. Après l'assassinat de sa famille par une expédition de « chasseurs d'Indiens », elle fut récupérée par Robert Lehmann-Nitsche, anthropologue allemand résidant en Argentine et figure de proue de l'anthropologie dans le pays. Elle fut placée comme servante dans une famille non autochtone avant de servir d'objet d'étude à

plusieurs anthropologues. Après sa mort précoce, son corps fut étudié puis dispersé dans différentes collections muséales européennes. Le long processus de restitution de ses restes, achevé en 2012, est l'exemple des pratiques extrêmes d'appropriation et d'objectivation scientifique des enfants autochtones par des institutions muséales occidentales (Arenas 2011 ; Beljmar 2024 ; Koel-Abt & Winkelmann 2013). Le cas de Damiana illustre, de manière explicite, comment la capture d'enfants, leur intégration dans des foyers non autochtones – voire européens – et leur instrumentalisation scientifique constituent les dimensions convergentes d'un même dispositif colonial.

Cet exemple n'est pas isolé. D'autres hommes de science ont acheté des enfants autochtones. Durant son expédition dans le Nord-Ouest amazonien (1817-1820), le naturaliste allemand Carl von Martius acheta cinq enfants captifs à un chef miraña dont deux furent conduits à Munich, où ils moururent peu après (Roller 2021 : 127-128 ; Schönitzer 2015)<sup>11</sup>. Un comportement similaire est attribué au botaniste français Auguste Saint-Hilaire et au naturaliste allemand George Wilhelm Freyreiss (Roller 2021 : 130)<sup>12</sup>. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'historien brésilien Capistrano de Abreu (1914 : 3-8 ; Gow 2022 : 8-9) fit ramener à Rio de Janeiro deux jeunes Cashinahua de l'Acre pour l'assister dans l'étude de leur langue et le recueil de récits oraux. Plus près de nous, Jehan Vellard, médecin et anthropologue français, compagnon d'expédition de Lévi-Strauss au Brésil en 1938 et fondateur de l'Institut français d'études andines, recueillit dans des circonstances troubles deux enfants guayaki lors d'une mission ethnographique au Paraguay, dont Maryvonne, qu'il adopta (Alvizuri 2024).

## Conclusion

Au terme de cette synthèse critique, la circulation des enfants autochtones dans les basses terres sud-américaines apparaît comme un phénomène d'une grande hétérogénéité empirique, longtemps occulté par la focalisation analytique de l'anthropologie régionale sur l'adoption par capture, qui n'en constitue pourtant qu'une modalité parmi d'autres. Les pratiques recensées articulent circulation intrafamiliale, transferts interethniques et placements institutionnels scolaire ou missionnaire. Ces diverses formes s'inscrivent à l'intersection de stratégies relationnelles, de contraintes économiques, de rapports d'exploitation et de projets d'assimilation étatique ou religieux. L'un des principaux résultats de cette synthèse est de montrer que la circulation des enfants dans les basses terres ne peut être analysée uniquement à partir des registres de la parenté ou de l'altérité. Loin de constituer un sous-domaine de l'anthropologie de la parenté, la circulation des enfants apparaît au contraire comme un champ d'analyse qui oblige à articuler alliance, économie domestique et travail, relations interethniques, interventions missionnaires et étatiques, dynamiques historiques coloniales et postcoloniales, ainsi que politique et rapports de genre. Elle touche aussi à des enjeux contemporains majeurs tels que les politiques de protection de l'enfance, la scolarisation, le travail domestique ou encore à la question de la justice et des réparations.

L'article met par ailleurs en évidence que les diverses formes de circulations, internes ou externes, ne constituent pas des domaines étanches. Elles s'inscrivent dans un continuum de dépendance qui va de réajustements dans la parenté proche, souvent motivés par des raisons affectives ou domestiques, à des formes plus ou moins fortes de subordination. À une extrémité de ce spectre, se situent des arrangements intrafamiliaux relativement réversibles ; à l'autre, des configurations de domesticité, voire de servitude, telles que le *criadazgo*, ainsi que des dispositifs missionnaires ou étatiques d'éloignement plus ou moins durable des enfants autochtones de leur milieu familial et social. Une telle configuration ne relève pas exclusivement du monde colonial. Elle demeure

inscrite dans les relations post-coloniales contemporaines entre populations autochtones et acteurs non autochtones, tout comme dans les dynamiques locales de pouvoir.

Il faut néanmoins remarquer que l'ampleur du phénomène reste largement sous-estimée, faute de données ethnographiques systématiques et quantitatives. La dispersion des sources contribue à invisibiliser les logiques d'ensemble de ces pratiques convergentes. En invitant à considérer ces multiples circulations d'enfants comme un domaine d'étude de l'anthropologie régionale, nous entendons stimuler de nouveaux travaux tant ethnographiques qu'historiques. Un tel programme suppose le développement d'enquêtes ethnographiques approfondies, menées à l'échelle communautaire et intégrant une dimension quantitative, ainsi que l'exploitation pluridisciplinaire des archives missionnaires, administratives et scolaires afin d'historiciser ces dynamiques et de mieux comprendre leur inscription dans les rapports de pouvoir régionaux. Le développement de telles recherches permettrait de combler une lacune persistante dans l'anthropologie des basses terres sud-américaines. Elle contribuerait également à mieux comprendre la manière dont les relations asymétriques entre populations autochtones et non autochtones se reproduisent et se transforment par le biais des enfants. En ce sens, cet article de synthèse plaide pour un dialogue renouvelé entre l'analyse anthropologique et les luttes politiques autochtones relatives à l'éloignement et à l'exploitation des enfants. La prise en compte de ces dynamiques pourrait nourrir l'élaboration de politiques publiques et orienter l'action des institutions concernées.

## Bibliographie

ABREU DE C. 1914 *Rã-txa hu-ni-ku-i. A Lingua dos Caxinauás do rio Ibuacu affluente do Muru (Prefeitura de Tarauacá)*. Rio de Janeiro : Typographia Leuzinger.

ADAMS D. 1995 *Education for Extinction. American Indians and the Boarding School Experience. 1875-1928*. Lawrence, Kansas : University Press of Kansas.

ALBERT B. 1985 *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Thèse de doctorat en anthropologie sociale, Nanterre, Université Paris X.

ALÈS C. 2002 « A Story of unspontaneous Generation : Yanomami Male Co-Procreation and the Theory of Substances » (62-85), In S. Beckerman & P. Valentine (eds.) *Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville: University Press of Florida.

ALLARD O. 2010 « Morality and Emotion in the Dynamics of an Amerindian Society (Warao, Orinoco Delta, Venezuela) », Thèse de doctorat en anthropologie sociale, University of Cambridge.

ALVIZURI A. 2024 *La 'niña salvaje' de Paraguay. Une microhistoria de la etnografía americanista (1902-2016)*. Rosario : Prohistoria Ediciones.

ARENAS P. 2011 « Ahora Damiana es Byrgi. Restitución de restos a la comunidad aché de Ypetimi. Paraguay », *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 1(1) : [<https://journals.openedition.org/corpusarchivos/894>].

AZEVEDO P. GOMEZ DE 2017 « Vida de filho de criação na Zona da Mata de Minas Gerais », Thèse de doctorat en sciences sociales, Universidade Estadual de Campinas.

BECKERMAN S. & LIZARRALDE R. 2013 *The Ecology of the Barí. Rainforest horticulturalists of South America*. Austin : University of Texas Press.

BECKERMAN S., LIZARRALDE R., LIZARRALDE M., BAI J., BALLEW C., SCHROEDER S., DAJANI D., WALKUP L., HSIUNG M., RAWLINS N. & PALERMO M. 2002 « The Barí Partible Paternity Project, Phase One » (27-41), In S. Beckerman & P. Valentine (eds.) *Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville : University Press of Florida.

BEGHIN F-X. 1980 *Voyage chez les Indiens Jora de Bolivie*. Bruxelles : Le cri.

BELAUNDE L.E. 1992 « Gender, commensality and community among the airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western-Tukanoan Speaking) », Thèse de doctorat en anthropologie sociale, London, London School of Economics.

BELJMAR J. 2024 « Damiana (sobre)expuestas : deseos y demandas de una fotografía incómoda », *Estudios filológicos* 74 : 393-404.

BONILLA O. 2005 « O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari », *Mana. Estudos de Antropologia Social* 11(1) : 41-66.

BONILLA O. 2009 « The skin of history : Paumari perspectives on conversion and transformation » (127-146), In A. Vilaça & R. Wright (eds.) *Native Christians. Modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Farnham : Ashgate.

BONILLA O. 2016 « Parasitism and Subjection : Modes of Paumari Predation » (110-132), In M. Brightman, C. Fausto & V. Grotti (eds.) *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. New York & Oxford : Berghahn.

BONILLA O. 2022 *Des proies si désirables. Les Paumari d'Amazonie brésilienne*. Toulouse : Presses universitaires du Midi.

BOWIE F. (ed.) 2004 *Cross-Cultural Approaches to Adoption*. London : Routledge.

BRADY I. (ed.) 1976 *Transaction in Kinship. Adoption and Fosterage in Oceania*. Honolulu : University Press of Hawaii.

BROHAN M. sous presse « Eugène Robuchon sur le Madre de Dios (1897-1901). Retour sur une petite chronique négligée », *Amazonias. Revista de Historia* 1 : 21-39.

CALAVIA SÁEZ O. 2006 *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo : Fundação Editora da UNESP.

CARNEIRO DA CUNHA M. 1992 « Política Indigenista no século XIX » (133-154), In M. Carneiro da Cunha (ed.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo : Companhia Das Letras.

CARNEIRO DA CUNHA M. 1995 « Children, Politics and Culture : The Case of Brazilian Indians » (282-291), In, S. Stephens (ed.) *Children and the Politics of Culture*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press.

CARROLL V. (ed.) 1970 *Adoption in Eastern Oceania*. Honolulu : University of Hawaii Press.

CARVALHO DE T. 2025 « Saving Indigenous Children ? The Government of Childhood and the Coloniality of Development in Amazonia », *Latin American Perspectives* 264, 52(5) : 147-162.

CHAUMEIL J.-P. 1984 *Between zoo and slavery : The Yagua of Eastern Peru in their present situation*. Copenhagen : IWGIA.

CIPOLLETTI M.-S. 2002 « El testimonio de Joaquina Grefa, una cautiva quichua entre los Huaorani (Ecuador, 1945) », *Journal de la Société des Américanistes* 88 : 111-135.

COLLIAUX R. 2018 « De l'emprise à la prise de l'école. Usages de la scolarisation et expérience de la 'communauté' chez les Matsigenka (Amazonie péruvienne) », Thèse de doctorat en anthropologie sociale, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

COSTA L. 2017 *The Owners of Kinship. Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago : Hau Books.

COSTA L. 2023 « Estranged-Pets : Submission and Power in Southwest Amazonia », Communication lue dans *Conceptualiser les relations asymétriques entre autochtones dans les Amériques*, Journée d'études organisée par Jabin D. & M. Lucas, Université Paris Nanterre.

COSTA L. 2025 « Ownership and Debt-Peonage among the Kanamari » (29-45), In S. Klob, L. Muders & T. Tagliati (eds.) *Transforming Spirit Bodies. Materialization and Embodied Dependencies in South America*. Berlin : De Gruyter.

COSTA DA M.G. 2021 « Institutionalization and disciplination of Indigenous Children in the Salesian Missions of Amazonas/Brazil (1923-1965) ». *Brazilian Journal of History of Education* 21 [<https://www.scielo.br/j/rbhe/a/rs4fr9FXHj6TsdRw4ZqfnsG/?lang=en>].

CREVELS C. 2021 « Patrões Selvagens. História e poética Madihadeni da alteridade », Thèse de doctorat en anthropologie sociale, Manaus, Universidade Federal do Amazonas.

CROCKER W. 2002 « Canela 'Other Fathers'. Partible Paternity and Its Changing Practices » (86-104), In S. Beckerman & P. Valentine (eds.) *Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville : University Press of Florida.

DESCOLA P. 1994 « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation » (329-344), In B. Latour & P. Lemonnier (eds.) *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*. Paris : la Découverte.

DINIZ S.E. 1966 « O Perfil de uma Situação Interétnica », *Boletim do Museo Paraense Emilio Goeldi. Nova Série. Antropologia* 31 : 1-34.

ECHEVERRI J.A. 2014 « La suerte de Robuchon » (233-251), In C. Steiner, C. Páramo & R. Pineda (eds.) *El paraíso del diablo. Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*. Bogotá : Ediciones Uniandes/Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Colombia.

ERIKSON P. 1987 « De l'appropriation à l'approvisionnement. Chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Techniques & Culture* 9 : 105-140.

ERIKSON P. 1996 *La Griffes des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis*

*d'Amazonie*. Paris : Peeters.

ERIKSON P. 2002 « Several Fathers in One's Cap. Polyandrous Conception among the Panoan Matis (Amazonas, Brazil) » (123-136), In S. Beckerman & P. Valentine (eds.) *Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville : University Press of Florida.

ERIKSON P. 2003 « Cana, Nabai, Baita y los demás... Comentarios sobre la onomástica Chacobo », *Scripta Ethnologica* 32 : 59-74.

ESPINOSA O. 2016 « Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 45(1) : 137-155.

FAUSTO C. 1999 « Of enemies and pets : warfare and shamanism in Amazonia », *American Ethnologist* 26(4) : 933-956.

FAUSTO C. 2007 « Feasting on People : Eating Animals and Humans in Amazonia », *Current Anthropology* 48(4) : 497-530.

FAUSTO C. 2008 « Donos demais: maestria e domínio na amazônia », *Mana. Estudos de Antropologia Social* 14(2) : 329-366.

FAUSTO C. 2024 « Mastery Without Servitude: On Freedom and Dependence in Amazonia » (391-411), In C. High & L. Costa (eds.) *The Lowland South American World*. London and New York : Routledge.

FAUSTO C. & COSTA L. 2021 « Afinidades e diferenças: algumas considerações sobre a política da consideração (Parte 1) », *Mana. Estudos de Antropologia Social* 27(3) : 1-29.

FAUSTO C. & COSTA L. 2022 « Afinidades e diferenças: algumas considerações sobre a política da consideração (Parte 2) », *Mana. Estudos de Antropologia Social* 28(1) : 1-33.

FAUSTO C. & NEVES E. 2018 « Was there ever a Neolithic in the Neotropics ? Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon », *Antiquity* 93(366) : 1604-1618.

FERRARINI H. 2022 *Allons enfants de la Guyane. Éduquer, évangéliser, coloniser les Amérindiens dans la République*. Toulouse : Anacharsis.

FINE A. (ed.) 1998 *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

FINE A. 2008 « Regard anthropologique et historique sur l'adoption. Des sociétés lointaines aux formes contemporaines », *Informations sociales* 146(2) : 8-19.

FLORIDO M. 2013 « Os Deni do Cuniuá: Um estudo do parentesco », Thèse de doctorat en anthropologie sociale, São Paulo, Universidade de São Paulo.

FOCK N. 1963 *Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe*. Copenhagen : National Museum.

FONSECA C. 1986 « Orphanages, Foundlings, and Foster Mothers : The System of Child Circulation in a Brazilian Squatter Settlement », *Anthropological Quarterly* 59(1) : 15-27.

- FONSECA C. 1995 *Caminhos da adoção*. São Paulo : Cortez Editora.
- FONSECA C. 2006 « From child circulation to international adoption : questions of ownership and belonging », *Cadernos Pagu* 26 : 11-43.
- FRANCO M. P. 2001. *Os Milton. Cem anos de história familiar nos seringais*. Thèse de doctorat en histoire, Campinas, Universidade Estadual de Campinas.
- GANNIER O. 2003 « Des truchements en Amérique : du Voyage au Brésil de Léry aux lectures modernes », *L'Année francophone internationale*, Francophonie en Amérique, hal-03816532.
- GEERTZ H. 1961 *The Javanese Family. A Study of Kinship and Socialization*. Prospect Heights, Illinois : Waveland Press, Inc.
- GLOBAL INFANCIA 2012 *Trabajo infantil doméstico y criadazgo en el Paraguay. Material de apoyo a la formación en la temática : Proyecto actualización de operadoras y operadores de justicia en respuestas con enfoque de derechos a criadazgo y en el trabajo doméstico de adolescentes*. [<https://biblioteca.corteidh.or.cr/engine/download/blob/cidh/168/2025/4/70674.pdf?app=cidh&class=2&id=41738&field=168>]
- GOODY E. 1982 *Parenthood and Social Reproduction. Fostering and Occupational Roles in West Africa*. Cambridge : Cambridge University Press.
- GOW P. 1991 *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford : Clarendon Press Oxford.
- GOW P. 2022 « Carolina's Story. A case study of the diffusion of a myth in Southwestern Amazonia », *Revista de Antropologia* 65(1) : [<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192829>].
- GREY A. 1997 « Peru. Freedom and Territory: Slavery in the Peruvian Amazon » (183-215), *In Enslaved Peoples in the 1990s. Indigenous Peoples, Debt Bondage and Human Rights*. Copenhagen : Anti-Slavery International & IGWA Doc. N. 83.
- GUEMPLE L. 1979 *Inuit adoption*. Ottawa : National Museum of Canada.
- HALBMAYER E. 2004 « 'The one who feeds has the rights' : adoption and fostering kin, affines and enemies among the Yukpa and other Carib-speaking Indians of Lowland South America » (145-164), *In F. Bowie (ed.) Cross-Cultural Approaches to Adoption*. London : Routledge.
- HANKE, W. 1959 « Neznámý indiánský kmen na jezeře Jorá v Bolívii ». *Československá etnografie* 7 : 146-156.
- HEINEN D. & WILBERT W. 2002 « Paternal Uncertainty and Ritual Kinship among the Warao » (210-220), *In S. Beckerman & P. Valentine (eds.) Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville : University Press of Florida.
- HEWLETT C. 2014 « History, kinship and comunidad : learning to live together amongst Amahuaca people on the Inuya River in the Peruvian Amazon », Thèse de Doctorat en anthropologie sociale, St Andrews, University of St Andrews.
- HOLMBERG A. 1969 *Nomads of the long bow. The Siriono of Eastern Bolivia*. Prospect Heights,

Illinois : Waveland Press, Inc.

HOWELL S. 2009 « Adoption of the Unrelated Child : Some Challenges to the Anthropological Study of Kinship », *Annual Review of Anthropology* 38 : 149-166.

HURAUULT J-M. 1989[1972] *Français et Indiens en Guyane 1604-1972*. Cayenne : Guyane Presse Diffusion Editeur.

ITIER C. 2023 *Palabras clave de la sociedad y la cultura incas*. Lima : Institut français d'études andines.

JABIN D. 2021 « Maîtres et esclaves chez des chasseurs-cueilleurs. Les Yuqui d'Amazonie, Bolivie, 1955-2020 » (383-388), In P. Ismard, B. Rossi & C.Vidal (eds.) *Les mondes de l'esclavage : une histoire comparée*. Paris : Seuil.

JABIN D. 2024 « Enfanter des étrangers. Conjugalité et reproduction de l'esclavage chez les Yuqui d'Amazonie », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 59(1) : 85-104.

JOHNSON O. 1978 « Interpersonal Relations and Domestic Authority among the Machiguenga of the Peruvian Amazon », Thèse de doctorat en anthropologie sociale, New York Columbia University.

KARADIMAS D. 2000 « Parenté en esclavage : Pratiques matrimoniales et alliances politiques chez les Miraña d'Amazonie colombienne », *Droit et Cultures* 39 : 81-100.

KILLICK E. 2008 « Godparents and Trading Partners : Social and Economic Relations in Peruvian Amazonia », *Journal of Latin American Studies* 40 : 303-328.

KOEL-ABT K. & WINKELMANN A. 2013 « The identification and restitution of human remains from an Aché girl named "Damiana" : An interdisciplinary approach », *Annals of Anatomy - Anatomischer Anzeiger* 195(5) : 303-400.

KROEMER G. 1985 *Cuxiuara. O Purus dos indígenas. Esaiio ethno-histórico e etnográfico sobre os índios do médio Purus*. São Paulo : Edições Loyola.

LALLEMAND S. 1993 *La Circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*. Paris : Éditions L'Harmattan.

LANCY D. 2015 *The Anthropology of Childhood. Cherubs, Chattel, Changelings*. Cambridge : Cambridge University Press.

LEBLIC I. (ed.) 2004a *De l'adoption : des pratiques de filiation différentes*. Clermont-Ferrand : Presses universitaires Blaise Pascal.

LEBLIC I. 2004b « Circulation des enfants et parenté classificatoire en région paicî (Nouvelle-Calédonie) » (81-129) In I. Leblic (ed.) *De l'adoption : des pratiques de filiation différentes*. Clermont-Ferrand : Presses universitaires Blaise Pascal.

LEINAWEAVER J. 2007 « On moving children: The social implications of Andean child circulation », *American Ethnologist* 34(1) : 163-180.

LEINAWEAVER J. 2008 *The Circulation of children: Kinship, adoption, and morality in Andean Peru*.

Durham & London, Duke University Press.

LEINAWEAVER J. 2014 « Informal Kinship-Based Fostering Around the World : Anthropological Findings », *Child Development Perspectives* 8(3) : 131-136.

LÉVI-STRAUSS C. 1955 *Tristes Tropiques*. Paris : Plon.

LINK S.R. 2016 « A Prática de adoção de crianças indígenas no final do século XIX : O caso dos Apuriña », *Fronteiras : Revista de História* 18(32) : 268-285.

LIZARRALDE R. & LIZARRALDE M. 1991 « Barí Exogamy among Their Territorial Groups : Choice and/or Necessity », *Human Ecology* 19(4) : 453-467.

LOMAWAINA K. T. & MCCARTY T.L. 2006 *'To Remain an Indian'. Lessons in Democracy from a Century of Native American Education*. New York : Teachers College Press.

LUCAS M.-L. 2019 « O Oriente e o amanhecer: História, parentesco e ritual entre os Bora na Amazônia Colombiana », Thèse de doctorat en anthropologie sociale, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

LUCAS M.-L. 2021 « Mais além do desamparo: orfandade e chefia entre os Bora na Amazônia colombiana », *Mana. Estudos de Antropologia Social* 27(1) : 1-33.

MCCALLUM C. 1989 « Gender, personhood and social organization among the Cashinahua of Western Amazonia », Thèse de doctorat en anthropologie sociale, London, London School of Economics.

MACEDO S. 2016 « Un universel très particulier : l'éducation autochtone chez les amérindiens wayãpi au Brésil et en Guyane française », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs* 15 [https://journals.openedition.org/cres/2910?lang=en].

MAIZZA F. 2014 « Persuasive Kinship: Human-Plant Relations in Southwest Amazonia », *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 15(2) : 206-220.

MATOS B. 2017 « Caminhos e malocas : Conjuntos na Amazônia Ocidental », *Revistas de Antropologia da UFSCar* 9(1) : 37-60.

MENGET P. 1988 « Notes sur l'adoption chez les Txicáo du Brésil central », *Anthropologie et sociétés* 12(2) : 63-72.

MINTON S.J. (ed.) 2020 *Residential Schools and Indigenous Peoples. From genocide via education to the possibilities for processes of truth, restitution, reconciliation, and reclamation*. London and New York : Routledge.

MINTZ W.S. & WOLF E.R. 1950 « An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo) ». *Southwestern Journal of Anthropology* 6(4) : 341-368.

MONTAG R. 1998 *A Tale of Pudicho's people Cashinahua narrative accounts of European contact in the 20<sup>th</sup> century*. Thèse de doctorat en anthropologie. Albany, State University of New York.

MORAIS SOARES A.L. 2022 *Surviving the Concrete Jungle : Indigenous Children in the Brazilian Amazon (1869-1910)*. Thèse de doctorat en anthropologie. Chicago, University of Illinois.

MORAIS SOARES A.L. 2024 « Child Separation and the Stolen Generation of Brazil : Indigenous Peoples' (Un)Freedom in Amazonia ». *Latin American Research Review* 60 : 19-35.

MÜNZEL M. 1973. *The Aché Indians: Genocide in Paraguay*. Copenhagen : IWGIA Document n. 11.

NASCIMENTO J.S. 2020 « Circulação de crianças guarani e kaiowá: entre políticas e moralidades », Thèse de doctorat en anthropologie sociale, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

NUGENT S. 1993 *Amazonian Caboclo Society. An Essay on Invisibility and Peasant Economy*. Providence/Oxford : Berg.

PAYNE-PRICE A. 1981 « Etic Variations on Fosterage and Adoption », *Anthropological Quarterly* 54(3) : 134-145.

PELUSO D. 2015 « Circulating between Rural and Urban Communities: Multisited Dwellings in Amazonian Frontiers », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 20(1) : 57-79.

PELUSO D. 2021 *Ese Eja Epona. El poder social de la mujer en mundos múltiples e híbridos*. Lima : CAAAP.

PELUSO D. 2023 « A Tale of Three Cities : Power Relations amid Ese Eja Urban Imaginaries » (95-120), In F. Santos-Granero & E. Fabiano (eds.) *Urban Imaginaries in Native Amazonia. Tales of Alterity, Power, and Defiance*. Tucson : The University of Arizona Press.

PELUSO D. & BOSTER J. 2002 « Partible parentage and Social Networks among the Ese Eja » (137-159), In S. Beckerman & P. Valentine (eds.) *Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville : University Press of Florida.

PENNOCK D.C. 2023 *On Savage Shores. How Indigenous Americans Discovered Europe*. New York : Alfred A. Knopf.

PEREIRA M.L. 2002 « No mundo dos parentes : a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá » (168-187), In A. Lopes da Silva, A. Nunes & A. V. Macedo (eds.) *Crianças indígenas: ensaios antropológicos* São Paulo : Global.

PEREZ GIL L. 2006 « Metamorfoses yaminawa. Xamanismo e socialidade na Amazônia peruana », Thèse de doctorat en anthropologie, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

PIEL J. 1980 « Le caoutchouc, la Winchester et l'Empire », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, LXVII (248-249) : 227-252.

PUSINERI A. 2009 « *De la naboria al criadazgo de hoy en el Paraguay* », *Apuntes de antropología desde Paraguay*. [<https://antropologia.wordpress.com/2009/03/17/de-la-naboria-al-criadazgo-de-hoy-en-el-paraguay/>].

RAMOS A.R. 1995 *Sanumá Memories. Yanomami Ethnography in Times of Crisis*. Madison : The University of Wisconsin Press.

RAMOS A.R. 1998 *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison : The University of Wisconsin Press.

- RIVAL L. 1998 « Prey at the center : resistance and marginality in Amazonia » (61-79), In S Day, E. Papataxiarchis & M. Stewart (eds.), *Lilies of the field: marginal people who live for the moment*. Boulder, Colo. : Westview.
- RIVIÈRE P. 1969 *Marriage Among the Trio. A Principle of Social Organization*. Oxford : Clarendon Press.
- RIVIÈRE P. 1972 *The Forgotten Frontier. Ranchers of North Brazil*. New York : Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- ROLLER H. 2021 *Contact Strategies. Histories of Native Autonomy in Brazil*. Stanford, California : Stanford University Press.
- SAHLINS M. 2013 *What Kinship Is-And Is Not*. Chicago, The University of Chicago Press.
- SALADIN D'ANGLURE B. 1988 « Placés, adoptés, déplacés », *Anthropologie et sociétés* 12(2) : 1-6.
- SANCHEZ LABRADOR J. 1910[1767] *Paraguay católico*. Buenos Aires : Coni Hermanos.
- SANTILLI P. 1987 « Os Filhos da nação », *Revista de Antropologia* 30-31-32 : 427-456.
- SANTOS-GRANERO F. 2004 « The Enemy Within : Child Sorcery, Revolution, and the Evils of Modernization in Eastern Peru » (272-305), In N. Whitehead & R. Wright (eds.) *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham & London : Duke University Press.
- SANTOS-GRANERO F. 2009 *Vital Enemies. Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin : University of Texas Press.
- SCHIEL J. 1999 « Entre patrões e civilizadores. Os Apuriña e a política indigenista no médio Purus na primeira metade do século XX », Mémoire de maîtrise en anthropologie sociale, Campinas, Universidade Estadual de Campinas.
- SCHÖNITZER K. 2015 « From the New to the Old World : Two Indigenous Children Brought Back to Germany by Johann Baptist Spix and Carl Friedrich Martius », *Journal Fünf Kontinente* 1 : 78-105.
- SENAT 2026 Proposition de résolution invitant le Gouvernement à créer une commission « Vérité et Réconciliation » sur les pensionnats pour enfants autochtones en Guyane et les dispositifs éducatifs similaires dans les autres territoires d'outre-mer. [<https://www.senat.fr/leg/ppr25-318.html>]
- SINCLAIR R. 2007 « Identity lost and found : lessons from the Sixties Scoop », *First Peoples Child & Family Review* 3(1) : 65-82.
- SISKIND J. 1973 *To hunt in the morning*. London : Oxford University Press.
- SOARES G. 2017 « Não Existem cordas para nós. Relações de produção e partencimento dentro do sistema de aviação na região do Médio Purus », Mémoire de maîtrise en sociologie Brasília, Universidade de Brasília.
- STAFFORD-WALTER C. 2024 « Sick of School. Childhood, gender, and intergenerational change in Guyanas » (480-497), In C. High & L. Costa (eds.) *The Lowland South American World*. London &

New York : Routledge.

TAUSSIG M. 1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago and London : The University of Chicago Press.

TAYLOR A.-C. 2000 « Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté », *L'Homme. Revue française d'anthropologie* 154-155 : 309-334.

TAYLOR A.-C. 2001 « Wives, Pets, and Affines : Marriage among the Jivaro » (45-56), In L. Rival & N. Whitehead (eds.) *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford : Oxford University Press.

TEIXEIRA PINTO M. 1993 « Entre esposa e filhos : poliginia e padrões de aliança entre os arara (caribe) » (229-264), In E. Viveiros de Castro (ed.) *Antropologia do parentesco. Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro : Editora UFRJ.

UZENDOSKI M. 2000 *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. Champaign, Illinois : The University of Illinois Press.

VALERO H. 1984 *Yo soy Napeyoma. Relato de una mujer raptada por los indígenas yanomami*. Caracas : Fundación la Salle de Ciencias Naturales.

VARESE S. 1973 *Lo Sal de los Cerros. Una aproximación al mundo Campa*. Lima : Retablo del Papel Ediciones.

VASCONCELOS V. 2011 « Tramando redes : Parentesco e circulação de crianças guarani no litoral de Santa Catarina », Mémoire de maîtrise en anthropologie sociale, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

VIEGAS DE M.S. 2003 « Eating with Your Favourite Mother : Time and Sociality in a Brazilian Amerindian Community », *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 9(1) : 21-37.

VIVEIROS DE CASTRO E. 1996 « Images of nature and society in Amazonian ethnology », *Annual Review of Anthropology* 25 : 179-200.

VON HASSEL M.J. 1902[1905] « Estudios de los varaderos del Purús, Yuruái Manu por el ingeniero don Jorge M. von Hassel » (209-213), In C. Larrabure i Correa (ed.) 1905 *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto. Tomo IV*. Lima : Imp. de la "Opinión Nacional.

VOLKMAN T.A. (ed.) 2005 *Cultures of Transnational Adoption*. Durham and London : Duke University Press.

WALKER H. 2012 « Demonic trade : debt, materiality, and agency in Amazonia », *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 18 : 687-689.

WALKER H. 2013 *Under a watchful eye. Self, power, and intimacy in Amazonia*. Berkeley : University of California Press.

WASSERSTROM R. 2017 « 'Yo fuí vendida' : reconsidering Peonage and Genocide in Western Amazonia », *Advances in Anthropology* 7 : 35-54.

WINCHELL M. 2022 *After Servitude. Elusive Property and the Ethics of Kinship in Bolivia*. Oakland, California : University of California Press.

ZUPPI A. 2022 « Growing, grown, gone. The ephemeral status of pets among the Madiha (Kulina) of the Peruvian Amazon », *Journal de la Société des Américanistes* 108(2) : 9-38.

ZUPPI A. sous presse « For what a child is worth : Child circulation and shades of asymmetry in Amazonia », *Journal de la Société des Américanistes*.

## Notes

1 Nous remercions les deux relecteurs anonymes pour leurs commentaires, Daniela Peluso, Philippe Erikson et Jean-Pierre Chaumeil pour leurs remarques, ainsi que Federico Bossert, Raphaël Coliaux et Bernard Lahire pour leurs suggestions bibliographiques.

2 Bien que cet article parle d'« enfants », terme employé indépendamment des catégories autochtones pour désigner tout individu prépubère, les phénomènes de circulation décrits dans les pages qui suivent concernent aussi des adolescent(e)s.

3 Toutes les citations de sources dans des langues étrangères ont été traduites par les auteurs.

4 Les Bari ont également une préférence pour l'uxorilocalité (Beckerman *et al.* 2002 : 29 ; Beckerman & Lizarralde 2013 : 166, 170).

5 Vasconcelos (2011 : 148, 152-162) rapporte plusieurs cas où les enfants guaranis sont élevés par les grands-parents paternels. Voir aussi Nascimento (2020 : 60).

6 Récemment Peluso (2023) a porté l'attention sur des récits *ese eja* selon lesquels les défunts sont considérées capables d'envoyer sur terre leurs enfants nés parmi les morts afin qu'ils soient adoptés par leurs grands-parents vivants.

7 Dans son étude sur les Guarani, Vasconcelos (2011 : 154) parle de « *criação compartilhada* » (« parentalité partagée »), décrivant une configuration où l'enfant est élevé par sa grand-mère maternelle tandis que sa mère « interfère dans les décisions le concernant ».

8 Le traitement reçu par les orphelins dans les basses terres oscille entre l'égalité avec les enfants non orphelins, la marginalité et la subordination extrême. Selon Holmberg (1969 : 125), les Siriono traitent les orphelins adoptés « de la même manière et [ils] sont considérés comme faisant partie de la famille au même titre que les enfants naturels ». D'autres ont souligné une certaine ambiguïté dans le traitement des orphelins : bien traités, ils reçoivent néanmoins moins d'attentions que les enfants biologiques comme chez les Canela de langue gê (Crocker 2002 : 98-99). Finalement, les cas où les orphelins occupent une position marginale et vulnérable ne sont pas rares. McCallum (1989 : 404 n. 55) observe que le viol est fréquemment infligé aux filles ayant peu de parents proches ou aux orphelines. Chez les Arawak péruviens (Santos Granero 2004 : 276), les accusations de sorcellerie enfantine concernent souvent ceux « dépourvus de relations de parenté » : orphelins, captifs de guerre. Selon Belaunde (1992 : 126 n.6), les orphelins airo-pai du Haut Amazone « subissent davantage de pression pour se marier contre leur gré » que les enfants élevés par leurs parents de naissance. Ramos (1995 : 128) note que chez les Sanumá du Brésil les orphelines adultes sont préférées comme épouses, ce choix impliquant « l'exemption, partielle ou totale, des obligations liées au service de la fiancée pour l'homme [...] ». Fausto (2007 : 505)

souligne finalement que le statut d'orphelin est équivalent à celui de malade dans bien des groupes de basses terres.

9 Si l'ensemble des cas concerne l'adoption d'une future épouse par son futur époux, ou sa future belle-mère, Rivière (1969 : 162) rapporte la situation où une femme plus âgée « a pris en charge et élevé un jeune homme afin qu'il devienne son mari ».

10 Itier (2023 : 283-298) montre que, dans plusieurs dialectes quechua, la racine *wakcha* (à l'origine du vocable « *guacho* ») et ses formes dérivées, renvoient à un domaine sémantique articulant « pauvre » et « orphelin ».

11 Karadimas (2000) a été le premier à mettre en lumière les dynamiques de capture, d'esclavage et de vente d'enfants par les chefs *miraña*.

12 Calavia Sáez (2006 : 256-257) rappelle que Constant Tastevin, père de la Congrégation du Saint-Esprit ayant vécu plusieurs années en Amazonie brésilienne d'où il collabora à distance avec Paul Rivet pour des recherches ethnologiques et linguistiques, travaillait avec deux captives « *nawa* » (de langue pano) qui étaient ses informatrices. Lors d'un voyage en Colombie (1903-1904), l'explorateur et ethnographe amateur français Jules Robuchon adopta une jeune fille autochtone, probablement bora, après l'avoir achetée à un chef local sur un affluent du *rio* Putumayo (Echeverri 2014 : 241). Après le décès de son père adoptif en Colombie, la jeune fille passa quelques années à Poitiers avec sa mère adoptive, elle-même autochtone amazonienne, avant de décéder (Brohan sous presse).