

## Le problème de la duplication et de la projection visuelle chez les Marubo (Amazonie occidentale)

**Pedro de Niemeyer Cesarino**

Traducteur : Sophie Moiroux

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/imagesrevues/501>

DOI : [10.4000/imagesrevues.501](https://doi.org/10.4000/imagesrevues.501)

ISSN : 1778-3801

### Éditeur :

UMR 8210 Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques, Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval, Centre d'Histoire et Théorie des Arts, Laboratoire d'Anthropologie Sociale

### Référence électronique

Pedro de Niemeyer Cesarino, « Le problème de la duplication et de la projection visuelle chez les Marubo (Amazonie occidentale) », *Images Re-vues* [En ligne], 8 | 2011, mis en ligne le 01 mars 2011, consulté le 05 février 2024. URL : <http://journals.openedition.org/imagesrevues/501> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/imagesrevues.501>

---



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

## LE PROBLEME DE LA DUPLICATION ET DE LA PROJECTION VISUELLE CHEZ LES MARUBO (AMAZONIE OCCIDENTALE)

*Pedro de Niemeyer Cesarino\**

Cet article propose quelques réflexions préliminaires sur le statut de l'image dans le chamanisme des Marubo (groupe de langue pano vivant dans la Vallée du Javari, état d'Amazonas, Brésil). Il s'agit ici de montrer comment des aspects apparemment divers tels que la relation entre visibilité et invisibilité, la constitution de la personne, la configuration du cosmos et le statut de ce que l'on a l'habitude de considérer comme des « esprit » s'articulent, de différentes manières, autour du problème de l'image. Pour cela, l'article propose un exercice de réflexion traductive sur le lexique conceptuel disponible pour l'analyse ethnologique et sa portée pour l'investigation des ontologies chamaniques amazoniennes.

Commentant la poésie mystique de San Juan de la Cruz, plus spécifiquement le célèbre poème intitulé « *En una noche oscura* », le critique littéraire Leo Spitzer identifie un « [...] moment d'extase et d'anéantissement, [dans] cet état théopathique bien connu de tous les mystiques et souvent décrit comme un mélange de douceur céleste et de douleur transperçante »<sup>1</sup>. Dans le poème de San Juan, c'est une main mystérieuse qui conduit à l'état mystique<sup>2</sup> – une main qui, dit Spitzer, « suggère une personnification audacieuse, qui néanmoins ne se matérialise pas : l'*aire del almena* ne se fige pas en une forme aux contours définissables [...], se maintient comme une atmosphère vaporeuse [...]. C'est un agent intangible, immatériel, dont l'activité imperceptible conduit au climax [...] »<sup>3</sup>. Le critique poursuit avec un questionnement : « Cet air qui blesse avec sérénité serait-il un symbole de l'Esprit Saint, que les commentaires de San Juan de la Cruz comparent fréquemment à l'air (comme dans la relation entre *spiritus* et *spirare*, “respirer”) ? »<sup>4</sup>. Spitzer laisse la question en suspens.

L'ontologie marubo adopte une voie alternative à celle de la mystique de San Juan de la Cruz, ce qui n'est guère surprenant : la « personnification audacieuse » sera ici une règle, qui ne conduit toutefois pas aux atmosphères vaporeuses, à l'intangible et à l'immatériel, mais à des contours assez définis. D'autre part, les « contours définissables » en question ne semblent pas se référer à la concrétude ou au matériel, étant donné que les deux termes sont problématiques pour traduire le cas qui nous occupe. Considérons pour commencer le binôme corps/âme et ses dédoublements, comme matériel/immatériel et concret/spirituel.

---

\* Les diverses étapes de la recherche à l'origine du présent texte ont été réalisées avec le soutien du CNPq et de la FAPERJ (Núcleo Transformações Indígenas/ PRONEX), du CNRS (Bourse Legs Lelong), de la Wenner-Gren Foundation et de la FAPESP. Une première version de ce texte a été présentée au 53<sup>ème</sup> Congrès des Américanistes, Mexico, 2009. Il développe des considérations traitées dans ma thèse de doctorat (*Oniska – A Poética do Mundo e da Morte entre os Marubo da Amazônia Ocidental*, Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional, UFRJ, 2008).

Le présent texte a été traduit par Sophie Moiroux, avec Emmanuel de Vienne.

<sup>1</sup> Leo Spitzer, *Três Poemas Sobre o Êxtase*, São Paulo, Cosac & Naify, 2003, p. 75.

<sup>2</sup> Voici le fragment du poème en question : « *El aire del almena, / Cuando yo sus cabellos esparcía, / Con su mano sererna / En mi cuello hería / Y todos mis sentidos suspendía* ».

<sup>3</sup> L. Spitzer, *Três Poemas Sobre o Êxtase*, *op.cit.*, p. 75.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

Une certaine production de l'ethnologie américaniste s'est attachée à montrer, précisément, comment un tel régime dichotomique peut s'avérer incompatible avec les critères propres aux notions de personne et aux ontologies amazoniennes. Il ne s'agit alors pas exactement (ou simplement) de proposer une retraduction ou une redéfinition de l'un ou l'autre des termes en question (corps ou âme, par exemple), mais plutôt d'y renoncer pour imaginer un autre statut de la relation.

Ces dichotomies ont dans la tradition occidentale une histoire bien connue, à propos de laquelle le philosophe Gilbert Simondon offre la réflexion suivante. Dans ce passage, Simondon, qui s'intéresse aux processus d'individuation, se réfère au schème hylémorphique et à sa filiation aristotélicienne :

une difficulté importante surgit dans l'utilisation du schème hylémorphique : il n'indique pas ce qui est le principe d'individuation du vivant, précisément parce qu'il accorde aux deux termes une existence antérieure à la relation qui les unit, ou tout au moins parce qu'il ne peut permettre de penser nettement cette relation ; la manière dont la forme informe la matière n'est pas assez précisée par le schème hylémorphique. Utiliser le schème hylémorphique, c'est supposer que le principe d'individuation est dans la forme ou bien dans la matière, mais non dans la relation des deux. Le dualisme des substances – âme et corps – est en germe dans le schème hylémorphique, et on peut se demander si ce dualisme est bien sorti des techniques<sup>5</sup>.

Il ne s'agit pas ici de rapporter dans son ensemble l'argument de l'auteur, mais simplement d'indiquer la filiation de ces dualités ainsi que les conséquences conceptuelles qui en dérivent. Dans le cas présent, ce ne sont pas seulement les oppositions corps/âme ou matériel/immatériel qui s'avèrent problématiques, mais également les opérations qui leur sont associées, telles que les relations entre parties et tout, entre mélange et vitalisation. L'ontologie marubo, par exemple, semble orientée vers un tout autre régime de relation, incompatible avec les méréologismes et les vitalismes. La différence semble résider précisément dans le rôle essentiel qu'y jouent les processus de duplication de la personne et de récursivité, ainsi que dans son incompatibilité courante avec les dichotomies fermées.

\*\*\*

Afin d'illustrer ce point de vue, il convient de faire un rapide détour par la conception marubo de la personne. À propos de la constitution de la personne araweté (groupe de langue tupi-guarani, vivant dans la région du Xingu, Brésil), Eduardo Viveiros de Castro a écrit :

[...] le *ta'o we* est un corps, plus qu'il n'a un corps : pur en-soi, corps finalement réduit à la condition d'objet sans sujet. C'est un corps 'vide', l'enveloppe d'une ombre. Le *ta'o we* est généré à partir de la *ĩ* du vivant, son ombre. L'ombre optique du corps, *ĩ*, est désignée comme *ta'o we ñĩ*, 'ce qui sera *ta'o we*'. [...] ombre matérialisée, il est l'inverse radical du vivant, où c'est le corps qui projette une ombre qui lui est servile ; le *ta'o we* est une ombre libre, projetée par un cadavre immobile<sup>6</sup>.

Ce passage représente un contrepoint parfait à l'analyse que propose Graham Townsley de la notion de *wëroyoshi*, l'un des aspects de la personne yaminawa (groupe de

<sup>5</sup> Gilbert Simondon, *L'Individu et sa Genèse Physico-Biologique*, Grenoble, Jérôme Million, 1995, p. 48 – italiques de l'auteur.

<sup>6</sup> « [...] o *ta'o we* é um corpo, mais que *têm* um corpo: puro em-si, corpo reduzido a final à condição de objeto sem sujeito. É um corpo 'vazio', o envoltório de uma sombra. O *ta'o we* é gerado a partir da *ĩ* do vivente, sua sombra. A sombra ótica do corpo, *ĩ*, é designada como *ta'o we ñĩ*, 'o que será *ta'o we*'. [...] sombra materializada, ele é o inverso radical do vivente, onde é o corpo que projeta uma sombra que lhe é servil ; o *ta'o we* é uma sombra livre, projetada por um cadáver imóvel » (Eduardo Viveiros de Castro, *Araweté, Os Deuses Canibais*, Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs, 1986, p. 498).

langue pano de l'Amazonie occidentale). Le *wëroyoshi*, écrit l'anthropologue, « [...] est une entité peut-être très proche de l'idée européenne d'âme. C'est l'essence vitale d'une personne, la chose qui anime et donne vie. 'Sans le *wëroyoshi*', m'expliqua un Yaminawa, 'ce corps n'est que de la chair' »<sup>7</sup>. Townsley offre une interprétation vitaliste de la personne et du cosmos yaminawa, tributaire des problèmes posés par Simondon pour la matrice hylémorphique/aristotélienne<sup>8</sup>. Je ne pense pas que le modèle soit des plus productifs pour l'étude des ontologies chamaniques. En effet, ce qui est traduit par « âme » possède, justement, des qualités « corporelles » : le paradoxe qui en résulte se situe moins dans le choix de traduire par ces deux termes (âme, corps) que dans la relation présupposée. « Double » semble être une alternative intéressante (et ce particulièrement pour le cas marubo), puisqu'il traduit mieux ce régime relationnel particulier de la personne amérindienne. Il ne s'agit alors pas seulement de substituer un terme par un autre, mais d'altérer sa configuration, évitant ainsi des interprétations comme celles de Townsley. S'appuyant sur les considérations de Roy Wagner, Tânia Stolze Lima a proposé une réflexion intéressante sur la personne juruna (groupe du Xingu également), assez proche du cas marubo :

La personne fractale n'est pas un tout, ce n'est pas un principe de totalisation, mais plutôt ce que nous divisons et traitons comme un point de référence dans un certain champ relationnel. Ce n'est pas non plus une partie, puisqu'elle ne peut être détachée d'un tout. Elle n'est rendue évidente que par sa relation avec d'autres et, ce qui est crucial, *ses relations externes sont ses propres relations internes*, les mêmes qui la constituent à l'intérieur<sup>9</sup>.

Ceci est exactement le cas de la personne marubo, marquée par la relation récursive entre le support corporel (un terme générique qui abrite les notions de *yora*, « corps-personne », de *nami*, « chair », de *shaká*, « carcasse », et de *kaya*, « extension ») et ses doubles (terme qui est une traduction possible pour *yochĩ* et *vaká*). La personne a en elle divers doubles. Ils établissent là des relations sociales, dans cet espace que « pour eux-mêmes ils comprennent comme étant une hutte » (*ari ã tanáro shovorvi*), identique à celle de la référence externe. Les doubles, en conséquence, « comprennent pour eux-mêmes qu'ils sont des personnes » (*ari ã tanáro yorarvi*). La relation est réflexive (marquée par le suffixe réflexif *-ri*) et possessive (marquée par le possessif *awẽ*) : tout corps (externe, visible de notre point de vue) a un double qui se conçoit comme un « corps-personne », et ainsi (potentiellement) à l'infini. Il convient de souligner qu'il ne s'agit pas de dire que « tous les doubles sont des personnes ». On dit que « pour eux-mêmes ils sont des personnes », que « pour eux-mêmes ils comprennent le corps comme une maloca », etc. Je ne peux détailler ici les conséquences d'un tel schème pour le chamanisme marubo. Il suffit pour l'instant de dire que c'est justement cette configuration qui permet de déclencher les relations entre les chamanes *romeya* et ce que l'on pourrait appeler le sociocosmos<sup>10</sup> : la réplication du *socius* au-delà des domaines de l'humain et du visible. En sortant de la maison, c'est-à-dire du corps, les doubles

<sup>7</sup> Graham Townsley, « Song paths : The ways and means of Yaminawa shamanic knowledge », *L'Homme* 126-128, 1993, p. 455.

<sup>8</sup> La catégorie que l'on pourrait traduire par « vie » [*« vida »*] (comme le font parfois les Marubo eux-mêmes) est *chinã* (quelque chose, par exemple, qu'a une maloca, mais que n'a pas une pirogue. Néanmoins, le fait de suggérer cette traduction (et cette attribution) n'implique pas pour autant une scission entre matériel et immatériel. Les termes sélectionnés pour la traduction sont une chose, les régimes conceptuels en sont une autre.

<sup>9</sup> « *A pessoa fractal não é um todo, não é um princípio de totalização, mas o que seccionamos e tratamos como ponto de referência em um certo campo relacional. Tampouco é uma parte, pois não pode ser destacada de um todo. Ela só se evidencia por sua relação com outras e, o principal, suas relações externas são suas próprias relações internas, as mesmas que a constituem por dentro* » (Tânia Stolze Lima, *Um Peixe olhou para mim*, São Paulo, Editora Unesp/NuTI, 2005, p. 121-122 – je souligne).

<sup>10</sup> Voir Eduardo Viveiros de Castro, *A Inconstância da Alma Selvagem*, São Paulo, CosacNaify, 2002.

des chamanes transitent par les  $n$  malocas du cosmos, établissent des relations avec les « esprits » *yovevo* et découvrent des lieux distants. Le dessin suivant, recueilli par Delvair Montagner dans les années 1970<sup>11</sup>, montre bien cette configuration :

Fig.1.



Dessin par Firmínio Marubo

(reproduit dans Montagner, *op.cit.*)

Ce dessin, qu'il convient d'appeler un cosmogramme, montre comment la personne du chamane (représentée au centre par une maloca) se déplace sur un chemin (les lignes en zigzag) vers les autres malocas du cosmos, dont les strates ou paliers célestes sont marqués par différentes couleurs<sup>12</sup>. L'aspect récuratif de la personne multiple marubo n'est pas un fait isolé. Il existe des parallèles ethnographiques assez éloquentes, comme celui des Tzeltal (Chiapas, Mexique) :

[...] l'intérieur de la personne est caractérisé par son hétérogénéité. Cet 'intérieur' est fondamentalement le cœur, qui abrite trois types d'âmes', qui sont à leur tour multiples. Ainsi, une personne a (est) au minimum trois

<sup>11</sup> Delvair Montagner, *A Morada das Almas*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1996.

<sup>12</sup> Notons que le dessin « cosmos-maloca » est une interprétation ou un modèle abstrait du cosmos, vu que cette perspective totale ou panoramique ne pourrait être celle d'un *romeya* (ou, plutôt, de son double). Le *romeya* ne voit qu'une section ou qu'une position de cette topologie fractale : *telle* maloca qu'il visite ou *telle* région vue en survol par son double.

âmes et au maximum dix-sept. Le répertoire des âmes possibles est très vaste. L'une d'elles – le *ch'ulel* – possède la forme du corps humain qui l'abrite en son intérieur. Les autres – les *lab*, c'est-à-dire, ce que l'on connaît en espagnol comme '*nahuales*' – peuvent être des animaux de toutes espèces [...], des phénomènes atmosphériques, ou des créatures d'aspect humain [...]. Toutes ces âmes sont présentes dans le cœur et également coprésentes dans le monde du dehors, là où par ses caractéristiques et ses habitudes il leur correspond : la forêt, les montagnes inaccessibles, l'atmosphère ou les rivières et les lacs<sup>13</sup>.

Ici aussi les doubles ou âmes internes répliquent, entre autres, des images humanoïdes présentes dans le monde extérieur, faisant ainsi de la personne ce qu'on pourrait appeler un « pandémonium d'homuncules ». « Ainsi », écrit Alfred Gell dans *Art and Agency*, « de la même manière que l'idole, de l'extérieur, se trouve au centre d'un réseau concentrique de relations entre personnes, l'idole, de l'intérieur, peut être perçue comme une réseau concentrique de relations entre les personnes "internes", à savoir tous les homuncules dont elle est composée »<sup>14</sup>. Bien que traitant d'un autre sujet (celui de l'animation des idoles), les considérations de Gell reflètent une configuration analogue au cas présent : la récursivité et le régime épistémologique particulier qu'elle déclenche, en contraste avec les divisions modernes entre intérieur et extérieur.

Ce caractère récursif de la personne marubo (parmi d'autres dans les Amériques) dépend donc d'une relation spéciale entre « doubles » et « supports corporels », au sujet de laquelle il convient de dire encore quelques mots. J'ai proposé ailleurs<sup>15</sup> d'appeler *singularité* la configuration formée, nécessairement, par un support corporel et son(ses) double(s)<sup>16</sup>. Ces doubles, *vaká* ou *yochĩ* (à ce niveau, les termes sont synonymes)<sup>17</sup>, sont toujours d'un corps, même s'ils s'en distancient. Ils peuvent être de deux types. Les premiers sont de simples projections des supports auxquels ils sont attachés, et sont dotés d'un degré d'autonomie et d'animacité limité. On dit qu'ils sont *kayakavi kesháma*, « distincts d'un vivant ». C'est le cas par exemple du couteau-double ou du scarabée-double, qui peuvent pénétrer dans la chair des vivants et les faire tomber malades (un chamane, personnifié par un esprit auxiliaire, devra alors les en extraire). Les doubles du second type sont au contraire humanoïdes et sont réputés être *kayakavi keshá*, « comme des vivants ». Il s'agit souvent d'« ancêtres » ayant acquis des corps/carcasses de bêtes ou d'autres éléments aux temps anciens, mais qui continuent de se concevoir comme des personnes (*yora*). Ils ont pour habitude de « prendre » ou d'« envahir » le corps/maloca de la personne, ou bien d'emmener ses doubles à leurs

<sup>13</sup> « [...] *el interior de la persona se caracteriza por su heterogeneidad. Este 'interior' es fundamentalmente el corazón, que aloja tres tipos de 'almas', que a su vez son múltiples. Así, una persona tiene (es) como mínimo tres almas y como máximo diecisiete. El repertorio de almas posibles es amplísimo. Una de ellas – el ch'ulel – posee la forma del cuerpo humano que la aloja en su interior. Las otras – los lab, es decir, lo que se conoce en español como 'nahuales' – pueden ser animales de toda especie [...], fenómenos atmosféricos, o criaturas de aspecto humano [...]. Todas estas almas están presentes en el corazón y también copresentes en el mundo de afuera, allí donde por sus características y hábitos les corresponde : la selva, las montañas inaccesibles, la atmósfera o los ríos y lagunas » (Pedro Pitarch, « Conjeturas sobre la identidad de los Santos Tzeltales », *Journal de la Société des Américanistes* 86(1), 2000, p. 131).*

<sup>14</sup> « *Just as the idol, externally, is at the centre of a concentric array of relations between persons, so the idol, internally, can be seen as a concentric array of relations between the 'inner' persons – the pandemonium of homunculi – of which it is composed » (Alfred Gell, *Art and Agency*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 136-137. Tr. fr. Sophie & Olivier Renaut, *L'Art et ses Agents. Une Théorie Anthropologique*, Paris, Les Presses du Réel, 2009, p. 168).*

<sup>15</sup> P. Cesarino, *Oniska*, op.cit.

<sup>16</sup> Il n'existe pas de terme marubo pour cette configuration, bien qu'il y en ait pour ses divers aspects. L'absence d'un tel terme paraît déjà indiquer une certaine aversion pour les totalités, comme s'il était impossible d'enfermer la personne multiple en une instance close. « Singularité », de cette manière, n'est pas la dénomination d'une totalité, mais d'un champ relationnel et multipositionnel.

<sup>17</sup> *Yochĩ* et *vaká* peuvent être traités comme des synonymes. Une telle synonymie semble faire sens également pour d'autres groupes pano, comme l'a montré Pierre Déléage, *Le Chamanisme Sharanahua (Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel)*, Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006, p. 60n.

villages, causant des maladies graves que seule l'intervention de chamanes expérimentés peut neutraliser.

\*\*\*

Les choses se complexifient davantage lorsqu'il s'agit de comprendre le rapport de ces doubles aux innombrables autres entités qui peuplent le cosmos et que nous avons l'habitude de traduire par « esprits ». À ce point, le terme *yochĩ* acquiert une nouvelle complexité et un contraste, sans toutefois perdre son sens de base mentionné précédemment : celui de désigner les aspects-double (humanoïdes ou non) de certains corps. Ce terme est également utilisé pour décrire une certaine catégorie d'entités peuplant le cosmos, fréquemment distinguée de la catégorie qui comprend les entités « hyper », « magnifiques », « extraordinaires » et « extra-humaines » que sont les *yovevo*. Les Marubo conçoivent par ce contraste une sorte de gradient qui va de l'« hyper » à l'« infra-humain » : d'un côté les *yochĩ*, en manque, irréfléchis, potentiellement agressifs et pathogènes ; de l'autre les *yovevo*, savants, parfumés, magnifiques. À un extrême, tout ce que la société marubo rejette (la désagrégation, la maladie, la solitude et le manque de beauté) ; à l'autre, tout ce à quoi d'une certaine façon elle aspire (le domaine de la mémoire et des chants, la profusion d'ornements et de peintures corporelles, la sagesse et la parenté). Bien que, comme nous l'avons dit, le terme *yochĩ* désigne tout type d'aspect-double qui est la projection d'un corps, nous voyons qu'il est également employé pour désigner cette catégorie se différenciant des *yovevo* non seulement par ses caractéristiques et ses comportements, mais aussi par son mode de surgissement (*awẽ shovia*). Les *yochĩ* surgissent à partir des doubles de la personne considérés comme les moins sages (les doubles du côté gauche, le double de l'urine et des excréments, l'ombre du corps) et donc incapables d'emprunter les chemins posthumes permettant une transformation qui les rapprocherait de l'état-*yove*. Ils surgissent également du sang versé par les aïeux assassinés au cours des guerres, de 'sorts' élaborés par des chamanes, de la chaleur des vomissements des malades, parmi toute une série de processus potentiellement pathogènes et agressifs.

C'est à ce point que la traduction de *yochĩ* et de *yove* par « entités » est trompeuse : en fait, ces doubles de la personne qui pourraient se rapprocher des *yovevo* (et ainsi passer au pôle « hyper » du gradient), soit le double du côté droit, le double du cœur et le double des yeux, sont aussi, à l'origine, appelés *yochĩ*. Le processus de dérivation décrit ci-dessus s'étend, à proprement parler, davantage entre deux dynamiques ou processus qu'entre deux catégories d'« entités ». La complexité réside précisément dans le fait que, au cours de ces processus, le terme *yochĩ* acquiert une nouvelle couche de sens, qui demande une traduction nouvelle. *Awẽ vaká yochĩkea*, « son double s'est transformé en spectre »<sup>18</sup>, est une expression courante habituellement opposée à *awẽ vaká yovekea*, « son double s'est transformé en esprit (magnifique, hyper) »<sup>19</sup>. La meilleure option serait néanmoins de dire quelque chose comme « son double s'est spectrisé », par opposition à « son double s'est spiritisé », ce qui conserve l'aspect complétif marqué par l'emploi de *-ke* dans ces exemples. Il ne s'agit cependant pas de délimiter deux catégories substantielles, mais d'indiquer différentes dynamiques ou processus de transformation, pour lesquels la pensée et la grammaire marubo possèdent leurs propres ressources. C'est en raison de cette variation sémantique entre un sens de base (*yochĩ* comme aspect-double de corps) et un autre dont il est probablement dérivé (*yochĩ* comme dynamique transformationnelle opposée à *yove*)<sup>20</sup> que j'emploie parfois cette

<sup>18</sup> *Awẽ vaká yochĩ-kea*  
Possessif double *yochĩ*-aspect complétif

<sup>19</sup> *Awẽ vaká yove-kea*  
Possessif double *yove*-aspect complétif

<sup>20</sup> De fait, il serait aussi possible de dire, par exemple, quelque chose du type :

distinction entre « esprits » et « spectres ». D'un côté, les doubles surgis du sang versé ou échappés de corps et se transformèrent en agents agressifs et irréflechis, les « spectres » (*yochĩ*); de l'autre, les doubles échappés de corps qui se transformèrent au point de se rapprocher des magnifiques *yovevo*, les « esprits ».

Que dire ensuite des « esprits » *yovevo*? Les Marubo me dirent parfois que nombre d'entre eux sont *a vakáse*, « purs doubles », même s'ils se considèrent pour eux-mêmes comme des « corps-personne », *yora*. La différence réside dans le fait qu'ils ne possèdent pas un support corporel (du type carcasse, *shaká*) extérieur auquel ils sont liés. Ils étaient déjà là, en grand nombre, au commencement : ce sont entre autres les esprits démiurges Kanã Mari et Kana Voã qui transformèrent le monde jusqu'à ce qu'il acquière ses traits actuels. D'autres quant à eux surgissent à tout moment des feuilles et des fleurs tombées des arbres (dans cette strate du cosmos comme dans les autres), des poussières de tabac à priser dispensées par les chamanes, de leur salive tombant au sol, de l'ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) qui se renverse par accident. Ils sont infiniment nombreux et infiniment divers. D'autres encore s'attachent à certains corps, composant ainsi ce que j'ai appelé plus haut des *singularités*. C'est le cas notamment de certains oiseaux comme le cacique ou la grive, ou d'animaux comme l'anaconda. À leurs corps (*shaká*) sont associés des doubles (*vaká*), qui sont leurs « maîtres » (*ivo*), et qui donc les contrôlent ou les protègent (*awẽ vesoyavo*) à distance. Les maîtres/doubles d'oiseaux sont en outre magnifiques, loquaces et parfumés (et, pour cela, considérés comme *yovevo*) : ils enseignent leurs chants aux humains lorsqu'ils entrent dans leur corps/maloca. Ils ne sont donc pas de « purs doubles » (*a vakáse*) comme certains esprits démiurges présents depuis le commencement de tout, mais des doubles (*vaká* ou *yochĩ*) de certains animaux-carcasse. Pour eux-mêmes, ils se considèrent comme des corps-personne, *yora*, mais leurs corps-personne sont meilleurs de ceux des Marubo vivants, puisqu'ils sont aussi dans la condition « hyper », *yovevo*. Les Marubo vivants s'efforcent d'imiter ou de « transporter » (*naroa, tekia*) leurs savoirs (chants, dessins et fêtes), afin de surmonter ou de dépasser la situation de désolation qui caractérise la vie sur cette Terre-Mort (*Vei Mai Shavaya*), marquée par les harcèlements de la multitude de « spectres » (*yochĩ*) qui y errent sans but.

Il ne s'agit toutefois pas de proposer avec ce contraste entre « infra » et « hyper » une classification fermée, mais plutôt une tentative de traduction de la manière dont la pensée marubo distingue les différents flux de transformation qui marquent la pensée chamanique. En outre, les deux tendances de transformation (infra et hyper humaines) constitueront ce que Viveiros de Castro a appelé un « fond infini de virtualité sociale », un « champ animique de base » qui serait toujours présent dans le cosmos. Entre ces extrêmes se réunit une multitude infinie de collectivités, auprès desquelles l'activité chamanique doit savoir assurer la médiation, et dont elle doit traduire les chants, les paroles et les actions durant les rituels. On peut maintenant voir comment ces processus, que nous traduisons à défaut d'un meilleur terme par « esprit », sont très loin cependant de l'étymologie de ce terme – *spiritu, spirare* – soit en raison de leur *habitus* « corporel », soit en raison des processus de transformation qui les caractérisent.

\*\*\*

---

<i>Awẽ</i>	<i>verõ</i>	<i>yochĩvo</i>	<i>yovekea</i>
Possessif	œil	<i>yochĩ</i> -pluriel	<i>yove</i> -aspect completif

« Ses [doubles de l'œil] se sont transformés en [esprit] »

Remarquons comment, dans ce cas, *yochĩ* occupe une position similaire à celle de *vaká* dans l'exemple précédent : celle de désigner l'aspect de base constitutif de la personne (humaine ou non), passible de subir une série de processus de transformation. Il est important de noter qu'*avant* ce processus, les *yochĩ* ne sont pas encore agressifs et irréflechis (car ils appartiennent à un corps qui leur procure protection et direction) et ne bénéficient donc pas de la variation postérieure à travers laquelle ils pourraient être traduits comme « spectres ».

C'est sur ce point que les *yovevo* de la cosmologie marubo pourraient être distingués des *kayiglu* des Piro (groupe de langue Arawak de l'Amazonie péruvienne), tels que Peter Gow les décrit<sup>21</sup>. Chez les Piro, les « esprits » sont « *mamanetu*, 'sans corps', et *kayiglu*, 'celui qui distingue, qui regarde' »<sup>22</sup>. Et c'est selon cette modalité sensorielle de la vue qu'ils deviennent accessibles aux personnes par l'ingestion d'ayahuasca. Durant une telle expérience hallucinatoire, la personne transformée est considérée par les esprits comme un semblable et peut par conséquent les voir sous leur forme corporelle. On observe ainsi lors de l'expérience visionnaire non pas des « esprits en tant que tels », désignés par le terme *kayiglu*, mais plutôt « celui-là qui est causé pour être vu (*kayigarwlu*) »<sup>23</sup>. L'expérience ne donne accès qu'au « corps visible et temporaire de l'esprit » qui est en lui-même par définition non corporel.

Ceci suggère que les hallucinations réelles ne devraient pas être entendues comme un mode de vision omnipotente des buveurs d'ayahuasca, mais comme une forme visuelle de relation sociale, dans laquelle les esprits s'accordent à se manifester comme des 'personnes', afin qu'ils puissent côtoyer les êtres humains. Quelle est ainsi la véritable apparence des esprits ? La question est intrigante, et je soupçonne que la réponse fondamentale soit qu'ils ne ressemblent à rien. Ils sont réellement invisibles. Cependant, ils ne sont pas totalement intangibles, car ils possèdent une forme matérielle bien précise, le chant<sup>24</sup>.

Pour autant que je sache, on ne trouve pas chez les Marubo cette condition ultime d'« immatérialité » des esprits qui paraît caractéristique de l'ontologie piro, même si les Marubo ont également accès à eux par des chants. Si les *yovevo* entretiennent une forme de relation sociale avec les doubles des chamanes vivants, c'est précisément grâce à leur corporalité constitutive. Leur invisibilité est ainsi une question de position et de transformation : « avant d'avoir des yeux-mort c'est que je ne les reconnaissais pas » (*vei verōsho yove onāma ichĩa*), m'expliqua un jour un chamane en parlant de son processus d'initiation. Les « yeux-mort » sont ceux que tous les vivants communs possèdent, par le fait de vivre ici sur cette Terre-Mort (*Vei Shavá*) et d'avoir leurs sangs gâtés par le processus de désagrégation de la parenté. Cet état contraste avec l'acquisition d'« yeux-esprit » (*yove vero*), conquis par le processus de transformation chamanique et de changement du sang (de sang-mort, *vei imi*, à sang-esprit, *yove imi*): des yeux capables de distinguer plus loin, tout comme, de manière générale, de percevoir le flux personnifié du cosmos inaccessible à l'expérience ordinaire. Même s'ils peuvent s'associer de façon transitoire à des « corps-carcasse » (*shaká*) (comme dans le cas des oiseaux ou des anacondas), les *yovevo* ont bien un corps en propre, *yora*, c'est-à-dire un « corps-personne ». Mais celui-ci est prototypique ; on le dit meilleur, plus sage, plus beau et plus parfumé que celui des vivants. Ils sont *yora koĩ* (des personnes prototypiques), dotés d'un corps toujours beau et rendu visible par la profusion de ses peintures, de ses ornements et de ses odeurs, pourvu d'un sang fin et différent, capable de stabiliser et de reproduire de la connaissance (*chinã*). Infinis et inépuisables, les *yovevo* ont toujours été des prototypes de la corporalité « extra-humaine », que les vivants doivent s'efforcer d'imiter par l'activité rituelle. Se rapprochant d'une telle corporalité par la dynamique rituelle, les doubles de certains chamanes parviennent à constituer une famille avec les *yovevo* et, de cette manière, à étendre leurs généalogies au-delà de ce que permettent leurs « corps-carcasse » du « Monde de la Terre-Mort » (*Vei Mai Shavaya*), celui où nous vivons.

<sup>21</sup> Peter Gow, « A geometria do corpo », in A. Novaes (org.), *A Outra Margem do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 312, 299-317.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>23</sup> Voir *ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 312-313.

Robson Venāpa, le jeune chamane qui me fit le récit mentionné ci-dessus au sujet de son « œil-mort » (soit, le regard ordinaire des habitants de cette terre), raconta quelque chose de curieux concernant son processus de transformation. Après des crises successives, des rêves et des visions effrayantes de *yovevo*, il tomba gravement malade. Sa mère recueillit des litres de sang que, couché pendant des jours dans un hamac, il expulsait par tous les orifices. Elle mit le sang au pied d'un grand arbre, et trouva le jour suivant au même endroit un anaconda, indiquant que le sang semblait s'être transformé en serpent. Durant sa convalescence, l'image de Robson n'apparaissait pas sur les photographies. Lorsque l'on tenta de piquer son doigt afin de réaliser des examens, le sang ne jaillit pas. Ce fut après le processus, lorsque de fait il découvrit les doubles (*vaká*) habitant sa maloca interne, qu'il apparut à nouveau sur les images photographiques. La relation entre le sang, l'image et la force du corps (dans son aspect de « carcasse ») garantie par la présence des doubles internes dans la personne est intéressante. Il semble que l'absence de sang aboutisse à la disparition de la personne *en tant qu'image* ou, en d'autres termes, en tant que double – là où les deux phénomènes sont désignés par le même terme et compris comme une même notion, *yochĩ*. L'image photographique d'une personne est ici entendue comme une projection de son double. Mais cette projection, cette visibilité externe de la personne, dépend de la présence de doubles-autres à l'intérieur du corps/maloca, lui-même vu comme un espace récursif. Davantage de doubles internes équivaut à une plus grande quantité de sang, à une plus grande visibilité du corps-carcasse et, *mutatis mutandis*, à une plus grande visibilité de leurs projections visuelles<sup>25</sup>.

\*\*\*

Les notions d'indexicalité et d'iconicité peuvent nous permettre de mieux comprendre les relations complexes que nous venons d'esquisser. L'indexicalité des « esprits » est en premier lieu marquante. Chez les Piro ils génèrent leur condition de visibilité durant la cérémonie d'ingestion de l'ayahuasca, projetant ainsi des images corporelles liées à une présence autrement inaccessible à la perception humaine ordinaire. Chez les Marubo, les corps-carcasse sont aussi liés à une agence humanoïde occulte ou éclipse, celle de leurs doubles protecteurs les surveillant à distance. L'iconicité est quant à elle présente dans la relation récursive entre doubles et corps, qui fait que les corps dépendent de doubles pour garantir leur « force » (*mestẽ*) et donc leur capacité à projeter une image d'eux-mêmes (photographies, *yochĩ*).

Dans un article récent, Viveiros de Castro a présenté quelques réflexions stimulantes sur ces « esprits » amazoniens, en particulier sur les *xapiripẽ* des Yanomami :

Pour compléter le tableau, il faut noter la nature quelque peu paradoxale de l'image qui est d'emblée non iconique et non visible. Ce qui définit les esprits, en un certain sens, c'est le fait qu'ils indexent les affects caractéristiques de l'espèce dont ils sont l'image : ils sont des index et non des icônes. De même, ce qui définit une "image", c'est sa visibilité ostensible : une image est quelque-chose qui doit être vu ; elle est le corollaire objectif nécessaire d'un regard, une extériorité qui la pose regard intentionnel ; mais les *xapiripẽ* sont des images intérieures, des "moules internes" inaccessibles à l'exercice empirique de la vision. C'est pourquoi ils sont visés par l'exercice supérieur ou transcendantal de cette faculté : ils constituent la *condition* de l'espèce dont ils sont l'image ; ces images actives, ces index qui nous interprètent avant que nous ne les interprétions, *doivent nous voir pour que nous puissions les voir* – "quelqu'un qui n'est pas considéré par les *xapiripẽ* ne rêve pas – il reste seulement là comme une hache

<sup>25</sup> Des considérations sur le récit d'initiation mentionné ci-dessus sont développées dans Pedro Cesarino, « Multiple biographies – shamanistic transformations among the Marubo of Western Amazonia », ms.

abandonnée sur le sol” – ; et c’est à travers elles que nous voyons d’autres images [...]»<sup>26</sup>.

Le passage offre des éclaircissements sur le cas marubo (ainsi que sur le cas piro) : les maîtres renvoient aussi caractéristiques de leurs bêtes/carcasse, mais s’en différencient, car ils ont l’aspect de personnes. Par exemple les esprits des anacondas sont couverts de motifs graphiques et leurs corps ont l’élasticité du caoutchouc. Mais leur apparence est bien différente de celle des serpents, leurs animaux, car ils sont humanoïdes. De la même manière les esprits des caciques ont le nez fin et allongé et parlent aussi vite que ces oiseaux mais ont une forme humaine. Comme le dit Viveiros de Castro, les esprits sont la condition de ce dont ils sont l’image – leurs bêtes – sans être *comme* eux. Ils demeurent en outre inaccessibles à la vision ordinaire, ou seulement accessibles à ceux qui se sont altérés (qui ont transformé leur corps-personne, *yora*) au point de pouvoir être vus/visités par eux, c’est-à-dire aux chamanes. Une fois qu’ils sont parvenus à les distinguer, les chamanes peuvent alors avoir accès à la myriade d’agents qui peuple le cosmos. En fait, ce n’est pas *le* chamane (sa carcasse) qui les verra, mais son double, qui aura néanmoins auparavant été reconnu ou remarqué par les *yovevo* (ce que relatent les récits d’initiation).

Ce n’est pas par hasard si le terme *yove* (ou *yovevo*, au pluriel) peut être substitué par *yochĩ*, comme si ne suffisait pas la distinction qui, via ces termes, est faite entre les gradients « infra » et « hyper ». Comme nous l’avons vu, il y a également une raison conceptuelle à cette interchangeabilité. Les *yovevo* sont des doubles/images ; ils peuvent aussi être considérés comme des indices d’une extension corporelle déterminée (anacondas, grives, caciques, par exemple). C’est donc cela qu’implique la notion de *yochĩ* : une relation. Comment traiter alors le problème de la non-iconicité, si nous pouvons mettre à profit l’argument de Viveiros de Castro ? Ainsi poursuit l’auteur :

Somme toute, cette non-iconicité et cette non-visibilité empiriques me semblent pointer vers une dimension importante des esprits : ceux-ci sont des images qui ne représentent pas, des “représentants” qui ne sont pas des représentations<sup>27</sup>.

Et plus loin :

En Amazonie, un esprit est moins une chose qu’une image, moins un terme qu’une relation, moins un objet qu’un évènement, moins une figure transcendante de la représentation qu’un signe de l’arrière-plan universel immanent [...] moins un esprit en opposition à un corps immatériel qu’une corporalité dynamique et formidable [...]. En somme, ils sont constitutifs de la transcorporalité plutôt qu’ils ne nient la corporalité [...]»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> « Por fim, notemos a natureza algo paradoxal de uma imagem que é ao mesmo tempo não-icônica e não-visível. O que define os espíritos, em certo sentido, é indexarem os afetos característicos daquilo de que são a imagem sem, por isso, parecerem com aquilo de que são a imagem : são índices, não ícones. Ora, o que define uma ‘imagem’ é sua visibilidade eminente : uma imagem é algo-para-ser-visto, é o correlativo objetivo necessário de um olhar, uma exterioridade que se põe como alvo da mirada intencional ; mas os xapiripê são imagens interiores, ‘moldes internos’, inacessíveis ao exercício empírico da visão. Eles são o objeto, poder-se-ia dizer, de um exercício superior ou transcendental desta faculdade : imagens que seriam então como a condição daquilo de que são imagem ; imagens ativas, índices que nos interpretam antes que os interpretemos ; enigmáticas imagens que devem nos ver para que possamos vê-las – “quem não é olhado pelos xapiripê não sonha, só dorme como um machado no chão” – ; imagens através das quais vemos outras imagens [...] » (Eduardo Viveiros de Castro, « A floresta de cristal : notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos », *Cadernos de Campo* 14/15, 2006, p. 325. Tr. Fr. « La forêt des miroirs. Quelques notes sur l’ontologie des esprits amazoniens », in F. Laugrand, J. G. Oosten [dir.], *La Nature des Esprits dans les cosmologies Autochtones*, Université de Laval, p. 54).

<sup>27</sup> « Tal não-íconicidade e não-visibilidade empíricas, em suma, parecem apontar para uma dimensão importante dos espíritos : eles são imagens não-representacionais, representantes que não são representações » (ibid., p. 326. Tr. fr. *op.cit.*, p. 55).

<sup>28</sup> « Um espírito, na Amazônia indígena, é menos assim uma coisa que uma imagem, menos uma espécie que uma experiência, menos um termo que uma relação, menos um objeto que um evento, menos uma figura representativa transcendente que um signo do fundo universal imanente [...] menos um espírito por oposição a um corpo imaterial que

Un esprit-image, écrit-il, est un représentant, non une représentation. Si un rapprochement avec le cas marubo est possible, nous pourrions dire que les esprits sont des maîtres/représentants de leurs bêtes ou des projections de corps (comme les couteaux et les scarabées) : des indices de leurs extensions corporelles donc, mais pas des représentations internes, mentales. Ils ne pourraient pas exactement être projetés par quelque opération animiste, ni, au contraire, être introjectés comme images mentales. Il semble que la relation entre intérieur et extérieur qui se forme ici soit toute autre.

De plus, les doubles du chamane que nous avons vus dans le dessin ci-dessus ne semblent pas dériver d'un effort de l'imagination (tout au moins dans un sens spécifique, comme faculté cognitive), qui les projette en tant que fictions internes ou personnages. Ce sont eux, au contraire, qui se révèlent à la personne durant les processus d'initiation, faisant en sorte que le néophyte soit capable de se comprendre comme un espace récursif. Il se dessine donc ici une notion d'image assez particulière : un indice d'une configuration relationnelle et non, selon toute apparence, d'une entité substantielle.

\*\*\*

Comment penser l'articulation entre ces images ainsi définies et d'autres manifestations visuelles comme les photographies, la télévision ou les dessins ? Le cas marubo suit la logique pano : le terme *yochĩ* est présent dans des items lexicaux qui désignent des processus de reproduction visuelle, des copies et des dessins figuratifs : *yochĩka* (dessiner), *yochĩti* (appareil photo), *yochĩkashta* (copies d'objets, telles que des fleurs en plastique), *shasho yochĩ* (statues de pierre), images dans une télévision (*yochĩ*), entre autres. Une statue de pierre semble pointer vers son référent original, un corps déterminé. De même, les fleurs en plastique pointent vers leur modèle préalable : les fleurs « originales ou prototypiques » (*orwa koĩ*). Il ne s'agit pas d'une simple homonymie. Dans une thèse consacrée au chamanisme des Sharanawa (également de langue pano), Pierre Déléage a observé un élément allant dans la même direction<sup>29</sup> :

On s'étonnera donc moins que les Sharanahua n'aient réservé qu'un seul mot pour dénoter à la fois l'ombre et le reflet et qu'ils accueillirent la photographie dans ce même champ sémantique. À chaque fois, il est question d'un trouble d'identification ontologique basé sur un paradoxe visuel<sup>30</sup>.

Nous ne discuterons pas ici du processus d'acquisition de la notion de *yochĩ*, comme le propose Déléage. Il suffit, pour l'instant, de dégager quelques affinités entre les deux ontologies (marubo et sharanawa) relatives au problème de l'image. Là aussi le terme *yochĩ* décrit des phénomènes comme les ombres, les doubles humanoïdes et, dans le sens qui maintenant nous intéresse, les reproductions visuelles figuratives de toutes sortes (des paysages aux portraits). Néanmoins, écrit Déléage, « C'est donc plutôt cet artefact que l'on peut nommer "image figurative" qu'ils ont baptisé *yoshi*. Encore une fois, il existe un usage préférentiel du terme *yoshi*-photographie : c'est celui qui dénote les portraits de personne humaine. Ces "images anthropomorphes" sont, si l'on veut, les *yoshi* prototypiques »<sup>31</sup>.

Comment associer le caractère figuratif de *yochĩ* avec les considérations de Viveiros de Castro sur les esprits yanomami ? Le statut de l'image présupposé par la notion de *yochĩ* implique une forte charge iconique, une relation marquante de ressemblance avec son

---

*uma corporalidade dinâmica e intensiva. [...] Em suma, uma transcorporalidade constitutiva antes que uma negação da coporalidade* » (*ibidem*. Tr. fr. *op.cit.*, p. 55-56).

<sup>29</sup> Voir aussi Els Lagrou, « O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade ? », *Mana* 8(1), 2002, p. 29-61, pour un usage similaire de *yuxin* chez les Kaxinawá, entre autres.

<sup>30</sup> P. Déléage, *Le Chamanisme Sharanahua*, *op.cit.*, p. 58.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

réfèrent. Il y a là une différence sensible avec l'idée défendue par Viveiros de Castro d'une « image qui est en même temps non-iconique et non visible », qui est surtout un indice et entretient une relation complexe avec « ce dont [elle est] l'image »<sup>32</sup>. Ce décalage peut-il s'expliquer par les différences entre les contextes ethnographiques (pano et yanomami) ? Il faut certes prendre en compte certaines spécificités locales. Les Marubo se distinguent ainsi des Sharanawa, par exemple, en ce que la notion de *yochi* renvoie chez eux à une conception récursive de la personne. Mais ces différences entre sociétés ne suffisent pas à écarter le problème, puisque chez les Marubo eux-mêmes on a vu que le *yoshĩ*, en tant qu'« esprit », se prêtait très bien à la définition de Viveiros de Castro. Il faut donc se demander jusqu'à quel point cette définition s'oppose à l'iconisme plus immédiat impliqué par les autres usages de *yochĩ*.

Une option – que des études plus approfondies devront confirmer – consiste à considérer l'iconicité du champ sémantique de *yochĩ* conjointement avec son indexicalité. Afin d'éclairer ce point, il convient de se rapporter une nouvelle fois à l'ethnographie. Lorsque l'on moud un broyeur de canne, me dit un chamane marubo, on entend le grincement du bois : « c'est son *yochĩ* » qui se manifeste ainsi. Le bruit *indique* que la singularité « broyeur de canne » se complète seulement en relation avec son aspect invisible à l'inspection empirique, c'est-à-dire son double (humanoïde ou non). Lorsque l'on porte un sac excessivement lourd, me dit le même interlocuteur dans la même situation, on peut avoir une douleur dans les bras, provoquée à nouveau par son *yochĩ*. Encore une fois, la douleur pointe vers ce que l'aspect-carcasse du sac (cet objet que nous tenons) occulte et qui complète ce dernier comme une singularité. Des vertiges causés par la lecture de livres des Blancs sont un signal de l'action de leurs *yochĩ*, qui portent l'image des Blancs insolents aux cheveux rasés, ajouta mon interlocuteur. Et ainsi de suite : la présence de *yochĩ* se donne toujours au moyen d'indices divers, tels que grincements, visages, rafales subites et traces, qui pointent vers de probables maladies liées à son attaque contre les vivants. *Yochĩ* est une notion réflexive et possessive : ce qui se projette de ses choses et qui, pour soi-même, est potentiellement une personne (*yora*), ou cette personne qui projette son(sa) chose/corps/bête capable de différencier sa position et son point de vue. Au-delà (ou avant) de demeurer en tant qu'image iconique, *yochĩ* est ainsi l'indice d'une relation marquée par l'invisibilité, c'est-à-dire par l'impossibilité, pour la perception ordinaire, d'accéder simultanément aux deux positions qui caractérisent les singularités (leur aspect-carcasse et leur aspect-double).

Chez les Marubo, de même que chez d'autres peuples des basses terres d'Amérique du Sud, la révélation de l'image d'un défunt par les photographies (ou par les films) causait (et cause encore) l'étonnement. Ces technologies continuent de fasciner et de provoquer des réactions intéressantes. Une dame marubo devint un jour triste/nostalgique (*oniska*) en voyant dans le viseur de ma caméra digitale l'image de son frère, que j'avais prise au même endroit quelques minutes auparavant, en leur présence à tous les deux. La reproduction subite dans un autre support de la projection visuelle de son corps/carcasse révélait directement quelque chose qui, à d'autres moments, ne pouvait se révéler que sur un mode indirect, indiciel. Un des doubles du frère de cette dame, par exemple, vit ailleurs avec les esprits *yovevo* : il pourrait, comme il est courant, venir chanter ici sur cette terre à travers le corps/maison d'un chamane *romeya*. L'audition de son chant *iniki* causerait immédiatement un effet de nostalgie chez l'audience, de manière identique à la nostalgie (*oniska*) de la dame qui regarde le viseur de l'appareil photographique. *Oniska* est un sentiment de la distance et de la séparation. La commotion et la fascination étaient peut-être attachées à cette visualisation subite de ce qui, d'une autre manière, serait demeuré occulte ou accessible seulement par ses vestiges<sup>33</sup>. Rappelons ici les mots de Peirce : « Tout ce qui attire

<sup>32</sup> E. Viveiros de Castro, « A floresta de cristal », *art.cit.*, p. 325.

<sup>33</sup> À la distance établie par une photographie avec le corps photographié s'ajoutent deux autres : celles qui se réfèrent à la distance temporelle et spatiale, les images (tout comme les livres) pouvant en effet voyager sans

l'attention est un indice. Tout ce qui nous surprend est un indice, dans la mesure où il marque la jointure entre deux positions de l'expérience »<sup>34</sup>.

L'attribution du terme *yochĩ* aux photographies ne relève ainsi peut-être pas seulement de l'identification d'une relation d'iconicité, mais procéderait d'une logique alternative, qui met l'accent sur la distance et la division entre le corps et son image plutôt que sur la ressemblance. Les photographies seraient alors fondamentalement des indices, et seulement secondairement des icônes. L'usage qui en est fait dans la sorcellerie va dans ce sens : en plus de ressembler à la personne que l'on veut attaquer, elles indiquent sa présence et deviennent alors des instruments puissants pour manipuler à distance ses corps/carcasses. Ce n'est pas un hasard si les photographies remplacent ordinairement (ou s'associent à) des cheveux, des morceaux d'ongles, des excréments et autres déchets corporels depuis toujours utilisés dans les rituels. Ainsi ce qui semble être central est le lien (marqué par l'usage de possessifs) entre projections visuelles et supports corporels, comme si aucune image ne pouvait exister seulement par elle-même, sans cesser d'indiquer ce support avec lequel elle constitue une relation<sup>35</sup>.

Les photographies dans les magazines des Blancs indiquent la présence effective d'autres terres que l'on aimerait visiter. En les apportant au village, l'anthropologue révèle l'existence de ces lieux. Cet aspect est plus important, d'une certaine manière, que l'exercice de décodification de l'information iconique (comprendre une tache grise comme une montagne de pierre, à savoir, le Pain de Sucre de Rio de Janeiro) – un processus qui souvent n'aboutit pas, surtout chez les plus âgés. Il s'agit donc d'images qui importent plus par ce qu'elles montrent ou ce qu'elles font que par ce qu'elles disent.

Un *romeya* me demanda que je lui remette un jour mon appareil photo afin que son double prenne des photographies des esprits et les rapporte sur cette terre. Même si le chamane ne parvint pas à emmener ma caméra dans ses voyages dans les autres paliers du cosmos, sa fascination (et sa convoitise pour l'appareil) était assez significative. Les chants des esprits, les *iniki*, sont déjà des poèmes-images, des compositions marquées par des condensations verbales et visuelles qui offrent des pistes sur les paysages et le *modus vivendi* des autres collectifs du cosmos. Pourquoi ne pas expérimenter en effet cet instrument supplémentaire de transport des images étrangères, capable de pointer vers un référent que les personnes communes n'entrevoient qu'à travers des sons et des paroles ?

Pedro de Niemeyer Cesarino est diplômé d'une *graduação* en philosophie de l'Université de São Paulo, d'un *mestrado* et d'un doctorat en Anthropologie Sociale du Museu Nacional (Université Fédérale de Rio de Janeiro). Il est actuellement professeur d'Anthropologie de l'Art à l'Université Fédérale de São Paulo.

---

considération des obstacles normalement imposés par les relations d'affinité. Les technologies de reproduction d'images (auxquelles, outre le livre et la photographie, il faut ajouter également les enregistrements) ne font que conférer plus de dispositifs pour un monde déjà marqué par les transports, les trajets et les citations – dont bon nombre se réfèrent à la complexe Babel sociocosmique qui survient dans le corps du *romeya* au cours d'une session chamanique.

<sup>34</sup> Charles Sanders Peirce, *Collected Papers. Vol 2*, 2.285 (tr. fr., Gérard Deledalle, *Charles S. Peirce : Ecrits sur le Signe*, Paris, Le Seuil, 1978).

<sup>35</sup> L'argument va dans le sens de ce que Anne-Christine Taylor a écrit récemment au sujet des peintures faciales jivaro (« Les masques de la mémoire : Essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro », *L'Homme* 165, 2003, p. 223-248).