

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

225 | 2018

Varia

Le diable et la vie cachée des nombres

Traductions et transformations en Amazonie

Aparecida Vilaça



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/30729>

DOI : 10.4000/lhomme.30729

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 mars 2018

Pagination : 149-170

ISBN : 978-2-7132-2733-2

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Aparecida Vilaça, « Le diable et la vie cachée des nombres », *L'Homme* [En ligne], 225 | 2018, mis en ligne le 15 mars 2018, consulté le 06 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/30729> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.30729>

© École des hautes études en sciences sociales

Le diable et la vie cachée des nombres

Traductions et transformations en Amazonie

Aparecida Vilaça

C'EST UN honneur immense pour moi que d'inaugurer le cycle des conférences Lévi-Strauss. Je voue une sincère admiration à celui qui fut le plus grand anthropologue du xx^e siècle et dont l'influence a été décisive pour l'anthropologie au Brésil, en particulier dans la formation que j'ai reçue au *Museu nacional* de l'Université fédérale de Rio de Janeiro. Son œuvre a placé les peuples indigènes sud-américains au centre de discussions, non pas comme le faisait l'anthropologie de son temps, où les pratiques et la pensée indigènes étaient vouées à s'ajuster aux catégories anthropologiques, mais, au contraire, en permettant que ces pratiques et cette pensée donnent lieu à la création de nouvelles catégories et de nouveaux concepts qui ont depuis révolutionné l'anthropologie américaniste. Son entreprise intellectuelle eut également d'importants effets politiques, car, tout en soulignant l'intelligence et la sophistication des peuples indigènes, elle a contribué, au Brésil, à faire en sorte que des garanties légales visant à la protection de leurs terres et de leurs traditions, aujourd'hui encore menacées dans mon pays, soient inscrites dans la Constitution. Aussi, parler de la pensée de ces peuples dans cette institution où a été initiée, par la voix de Lévi-Strauss, relayée désormais par celle de Philippe Descola, la plus importante et la plus révolutionnaire réflexion qui soit à leur propos, est sans aucun doute une grande responsabilité pour moi. Mais le pouvoir d'enchantement et de séduction de cette pensée originelle m'encourage avant tout à tenter d'être ici la porte-parole.

_____ Ce texte est une version remaniée de la 1^{re} Conférence Lévi-Strauss, prononcée le 13 octobre 2017 au Collège de France, à Paris. Je remercie Olivier Allard, Manuela Carneiro da Cunha, Carlos Fausto et Stephen Hugh-Jones pour la lecture du manuscrit, et Oiara Bonilla pour la traduction.

Claude Lévi-Strauss nous a enseigné, plus particulièrement dans les *Mythologiques*, que peu importe le point de départ choisi, toute analyse permet de faire ressortir, par des chemins parallèles, les propriétés structurales de la pensée qu'on étudie. Ainsi, pour parler d'un thème sur lequel je travaille depuis au moins une vingtaine d'années – grandement inspiré par l'ouvrage *Histoire de Lynx* (Lévi-Strauss 1991) –, la rencontre entre Indiens et Blancs, et les processus de christianisation des peuples natifs, j'ai choisi une entrée peu habituelle : les mathématiques. Consciente qu'il s'agit là d'un domaine cher à Lévi-Strauss, qui a fait un usage original de formules et d'expressions algébriques comme outils explicatifs, je m'intéresse ici à une autre mathématique, celle des indigènes, plus spécialement à certaines de ses étranges particularités.

Les mathématiques sont la discipline qui, dans l'histoire occidentale, incarne la connaissance scientifique dans sa forme la plus pure. Par leur capacité professée à représenter la réalité de manière objective, sans les interférences que provoquent les frictions et les humeurs inhérentes à la physique, à la biologie ou à la chimie, les mathématiques se constituent comme le langage paradigmatique de l'Occident (Urton 1997 : 16-17)¹. J'ai donc été incitée à comprendre comment les Indiens avec lesquels je travaille depuis une trentaine d'années, les Wari' du Sud-Ouest amazonien brésilien, font interagir leur façon de quantifier le monde et celle des Blancs, à travers les échanges commerciaux et l'enseignement dans les écoles des villages ou, plus récemment, dans les licences universitaires interculturelles.

J'aurais certainement pu choisir comme point de départ d'autres contextes d'interaction entre Indiens et Blancs mais, ce qui m'intéresse avant tout, comme nous l'a enseigné le maître auquel nous rendons hommage ici, c'est de voir comment différents cheminements peuvent aboutir au même endroit, à savoir, dans ce cas précis, les particularités de la pensée wari' lorsqu'elle est confrontée à l'altérité, et les modes indigènes de traduction et de transformation qui lui sont propres. En outre, comme le montre l'histoire des sciences, christianisme et mathématiques sont plus proches qu'ils n'en ont l'air, si l'on considère que l'avènement du christianisme, dans la continuité de la philosophie grecque, a été décisif

1. Pour Galilée, le « livre de la nature » a été écrit dans le langage mathématique (in 1996 [1623]). Selon Alexandre Koyré (1980 : 61), pour Platon, les mathématiques sont la science par excellence, tandis que, pour les aristotéliens, la nature ne se conforme pas à l'exactitude mathématique : la nature de l'être physique est qualitative et vague, c'est toujours plus ou moins (*Ibid.* : 42-43), fait reconnu par Galilée et Descartes (*Ibid.* : 47). Thomas Crump estime, quant à lui, que « les mathématiques ne sont pas tant une science, mais un langage pour les autres sciences » (1990 : 4). Voir aussi Paolo Rossi (2001 : 356). Toutes les citations d'ouvrages en anglais ou en portugais ont été traduites par l'auteure.

dans la définition de la notion de nature que, plus tard, est revenue aux mathématiques la tâche de décrire².

“Dérivations aberrantes”³

C'est Claude Lévi-Strauss qui a éveillé chez moi un intérêt pour les mathématiques indigènes, et particulièrement par le biais d'une brève observation, qu'il a lui-même peu exploitée, faite dans le chapitre de *L'Origine des manières de table* intitulé « Les décades » (Lévi-Strauss 1968 : 269-309). Dans ce chapitre, où sont analysés les systèmes quinaires, décimaux et vigésimaux des peuples d'Amérique du Nord et du Centre, Lévi-Strauss attire l'attention sur d'étranges mécanismes de dérivation identifiés chez les peuples du nord-ouest de l'Amérique du Nord de langues eskimo, athapaskan et pénutien. Ces peuples utilisent des termes distincts pour les chiffres de 1 à 6 mais, « si étrange que cela paraisse, [ils] forment 7 par dérivation de $6 + 2$, 8 par dérivation de $6 + 3$, et 9 par dérivation de $6 + 4$ » (*Ibid.* : 277).

Après avoir rappelé que nous devons comprendre « l'esprit de chaque système » arithmétique sans imposer nos catégories, mais en le reliant aux pratiques et aux croyances des peuples concernés, Lévi-Strauss va chercher l'explication de ce qu'il qualifie de « dérivations aberrantes » dans une série de mythes d'autres peuples du même continent. Ces calculs révèlent que le nombre manquant dans les sommes mentionnées est incarné par une figure médiatrice ne faisant pas partie des ensembles additionnés. Ces mythes réunissent ou séparent deux groupes d'hommes, l'un formé de 5 frères et l'autre de 2 frères, par l'entremise d'une femme, sœur des uns ou des autres. Les dérivations natives se doivent au fait que autant dans l'addition $5 + 2$ que dans les soustractions ($7 - 5$ ou $7 - 2$), un troisième terme se fait nécessaire, qui joue le rôle de l'opérateur (*Ibid.* : 278).

Après ce détour qui nous rappelle le thème du ternarisme constitutif des structures dyadiques, si central dans l'œuvre de Lévi-Strauss, et en faisant un saut encore plus grand sur le continent américain avant d'en arriver aux Wari', arrêtons-nous encore un instant dans le parc indigène du Xingu, où l'anthropologue Mariana Ferreira a observé la pratique des mathématiques d'Indiens Xinguanos dans les années 1980. Elle relate la réaction d'un fonctionnaire du gouvernement qui, projetant de leur acheter 7 flèches à 5 *cruzeiros* chacune, est indigné par le montant aberrant qu'ils lui annoncent :

2. Friedrich Nietzsche, dans une critique de Platon, décrit ce dernier comme « si pré-existemment chrétien » (in 1978 [1888] : 343). Voir aussi Robert Lenoble (1990 [1968] : 186-187 et 240-241), Bruno Latour (1993 [1991] : 33-34 et 127), Eduardo Viveiros de Castro (2004 : 482) et Philippe Descola (2005 : 540).

3. Expression de Claude Lévi-Strauss (1968 : 277).

« Comment est-il possible que 7 fois 5 égale 125? [...]. Vous, Indiens fainéants, n'y connaissez rien en argent, rien en vente, ni en achat. C'est bien vrai ce que l'on dit des Indiens, qu'ils sont trop stupides pour apprendre les mathématiques! » (Ferreira 1997: 133 et 2015: 32).

Or, comme nous le montre cette auteure dans son article intitulé de façon suggestive « Quand 1 et 1 ne font pas deux », ici aussi des facteurs supposément absents ont été intégrés pour constituer cette somme : il s'agit des valeurs relatives à 6 casseroles de céramique achetées par le fonctionnaire et à la viande d'1 cerf, transactions faites dans le passé et jamais payées (1997: 138). Le montant final était donc correct, même si les opérateurs pris en compte pour le déterminer étaient invisibles. Dans un autre calcul observé par cette auteure, qui travaillait aussi comme enseignante à l'école de ce parc du Xingu, on retrouve la même inclusion d'éléments occultes. Le problème posé était le suivant : « J'ai attrapé 10 poissons la nuit dernière et j'en ai donné 3 à mon frère. Combien de poissons ai-je maintenant? ». « 13 » fut la réponse. Face à la surprise de l'enseignante, l'élève lui explique que son calcul prend en compte dans son raisonnement les principes de l'économie de l'échange locale : « J'en ai 10 et j'en donne 3 à mon frère, il m'en reste 7 ; mais mon frère doit me donner le double en retour, donc j'en ai 13 » (*Ibid.*: 141)⁴.

Non seulement ces calculs montrent que les Indiens absorbent l'économie de marché dans celle du don, et qu'on ne peut mettre en doute leurs capacités cognitives, mais, surtout, ils révèlent ce que nous pourrions appeler une « moralité » des nombres (Urton 1997: 2). Cette moralité remet en cause la stabilité et l'invariabilité que nous attribuons aux nombres et aux opérations mathématiques, considérés tout au long de notre histoire comme les traducteurs les plus fidèles de la nature. Selon Lévi-Strauss, un troisième terme, occulte, vient s'imposer avec insistance, et déstabilise la relation précise entre diviseurs et dividendes.

Le titre de l'article mentionné « Quand 1 et 1 ne font pas 2 » nous mène finalement aux Wari', au peu de nombres dont ils se servent et à leurs traductions qui, entre autres, font équivaloir le nombre « 1 » à « moins 1 », et associent aussi le « 2 » à « plusieurs ». Avant d'essayer d'identifier les éléments cachés qui permettront de comprendre ces traductions, je commencerai par une brève présentation des Wari'.

4. Un des étudiants, Wenhoron Suya, a commenté : « Je sais que vous voulez que j'utilise le signe moins ici au lieu du signe plus, mais je ne comprends pas pourquoi. Est-ce que donner signifie toujours moins pour vous les gars? » (Ferreira 1997: 141).

Les Wari' sont aujourd'hui environ 3000 et vivent dans plusieurs villages situés dans l'État brésilien de Rondônia, près de la frontière avec la Bolivie, non loin de la région parcourue par Lévi-Strauss dans les années 1930. Jusqu'en 1956, au moment où débuta ce qu'on a appelé la politique de « pacification », les contacts avec les Blancs étaient uniquement belliqueux, tout comme les relations avec les ethnies les plus proches, les Karipuna et les Uru-Eu-Wau-Wau. À partir de cette date, des expéditions furent organisées par des agents gouvernementaux accompagnés de missionnaires évangéliques nord-américains de la *New Tribes Mission*, récemment créée⁵. Dès qu'ils réussirent à traiter avec les Indiens, les missionnaires s'établirent parmi eux et cherchèrent à apprendre leur langue de façon à commencer le plus rapidement possible leur travail de traduction de la Bible et leurs activités de catéchèse.

En vue de former des traducteurs indigènes qui, plus tard, deviendraient eux-mêmes pasteurs, les missionnaires entamèrent une campagne d'alphabétisation, d'abord réservée aux adultes puis élargie aux enfants, qui donnera lieu aux premières écoles des villages wari'. Les missionnaires restèrent professeurs d'alphabétisation bilingue jusque dans les années 1990, après quoi fut appliquée dans la région une réforme de l'éducation destinée aux populations indigènes, calquée sur le relativisme culturel, et qui permit de former des professeurs natifs. En 2009, fut créé un cursus universitaire d'enseignement différencié, proposant une Licence interculturelle composée de modules d'une durée de deux mois pendant lesquels les étudiants wari' logeaient en ville et fréquentaient les salles de cours avec des Indiens d'autres ethnies de Rondônia. Dans ce contexte scolaire et, plus particulièrement, depuis l'instauration de l'enseignement interculturel relativiste, les Wari' furent contraints d'adapter leurs quantificateurs à notre système de numération mathématique.

École et mathématiques

À l'instar de nombreux autres peuples des basses terres sud-américaines, comme l'avait déjà noté Lévi-Strauss dans le chapitre cité de *l'Origine des manières de table* (1968 : 277), les Wari' ont un système numérique que certains mathématiciens qualifieraient de rudimentaire. Les quantités précises se restreignent à l'unité (*xiká'pe*, « solitaire ») et à la paire (*tuku karakan*, « une

5. Un prêtre catholique participa à l'une de ces expéditions, mais la relation avec l'Église catholique, restreinte à une petite portion de la population wari', ne sera pas abordée ici (cf. Vilaça 2002, 2010, 2014, 2016a).

face devant l'autre»), qui ne sont pas employées pour la dérivation des autres numéraux, comme cela se passe chez d'autres peuples ayant un système binaire du même type. Les autres quantités sont relativisées et nommées par des quantificateurs tels que « peu » et « beaucoup ». Par exemple, on dira de trois prises de chasse que c'est « beaucoup » dans le cas où le chasseur ne vit qu'avec sa famille, ou que c'est « peu » dans le cas où il fait partie d'un grand village et doit distribuer la viande.

Comme chez divers autres peuples, les Wari' utilisent les doigts de la main pour objectiver des ensembles⁶, particulièrement des ensembles de personnes citées dans un récit. Chaque doigt correspondant à une personne, ils passent d'une main à l'autre, ou peuvent subitement renoncer à ce geste et préférer l'un des termes employés pour « beaucoup » qui désigne de grandes quantités⁷.

Avec l'arrivée de l'école et la découverte de l'argent qu'ils recevaient des Blancs en échange de certains services et qu'ils dépensaient auprès des commerçants fluviaux ou, plus rarement, dans la ville de Guajará-Mirim, les Wari' apprirent à utiliser nos nombres et à compter. Ils ne s'étaient jamais considérés pauvres en nombres jusqu'à ce que les professeurs de l'enseignement interculturel – non indigènes –, soucieux d'encourager l'expression de la culture native dans leurs classes, leur demandent de traduire les nombres cardinaux dans leur langue. Après le « 1 » et le « 2 », les étudiants wari' ne purent employer que des quantificateurs de façon aléatoire, exception faite du mot utilisé pour « peu » que la plupart d'entre eux traduisaient par « 3 ». Au-delà, les nombres de 4 à 10 furent désignés par divers termes signifiant « beaucoup », auxquels, pour atteindre des nombres supérieurs, ils ajoutaient, par exemple, l'adverbe « très » et le qualificatif « véritable », ce qui donnait lieu à des expressions du type « vraiment beaucoup »⁸.

6. Cf. Jadran Mimica (1988), pour les Iqwaye, et Gary Urton (1997), pour les Quechua.

7. Dans un ouvrage collectif de l'université interculturelle de Rondônia, *Teias do conhecimento intercultural* (Leite 2013), l'auteur de l'article intitulé en portugais « Formes de comptage », traduit ainsi le fait que les Wari' savaient compter : « *taxi nanain ka xat kaka* = ils savaient où s'arrêter (*xat*) » (OroAt 2013 : 170-171). Dans un autre article du même ouvrage, le titre en portugais « Forme traditionnelle de comptage du peuple OroNao' » est traduit en wari' par : « Comment font les OroNao' pour dire combien il y a de toutes les choses dans leur véritable langue ». Des dessins de flèches représentent les nombres 1, 2, 3 et 4, et la légende du dessin en portugais « Termes numériques du peuple OroNao' » est traduite par « Comment les OroNao' disent combien de *karawa* il y a [*karawa* = animal/proie, non-humain] » (OroNao' 2013 : 119-120). Cependant, dans l'hymne 88 de l'hymnaire bilingue, il est dit en wari' que seul Dieu sait compter les étoiles, en utilisant le verbe portugais *contar*. Dans un autre hymne enfin, le 113, le terme « compter » dans la phrase en portugais « Il y avait cent brebis, mais une après-midi, en les comptant toutes... » est traduit en wari' par « voir/chercher » (*noró*) : « Il a cherché, cherché et il n'en existait qu'une ».

8. Daniel Everett et Barbara Kern traduisent les « quantificateurs » de la langue wari' de la façon suivante : *paric* (« être peu »), *pjje'* (« enfant, être peu »), *tocwan* (« être beaucoup »), *tamana* (« être nombreux, beaucoup »), *irimijo* (« être beaucoup »), *xam* (« être complet, tout »), *pi'pin* (« finir complètement ») (1997 : 349).

Ces traductions instables proviennent des salles de cours de l'enseignement secondaire et de l'université interculturelle où les professeurs ne sont pas indigènes, et ont été introduites dans les écoles du village par l'intermédiaire des professeurs indigènes, qui sont incités au cours de leur formation à enseigner aux enfants dans leur propre langue, ou, comme ils ont l'habitude de le dire, dans les termes de leur propre culture.

Le “1” et le “2”

Après cette brève introduction aux quantificateurs wari', observons l'un d'entre eux de plus près, en raison de l'intérêt qu'il présente pour l'analyse que je propose : il s'agit du terme employé par les Wari' pour exprimer notre chiffre « 1 », *xika'pe*. Dans leur langue, *xika'pe* signifie « être seul » et a toujours une valeur négative, car il est utilisé de façon à susciter de la peine, de la compassion. Un veuf se dit seul, tout comme quelqu'un qui vivrait loin de ses parents. De la même manière, un chasseur qui n'aurait tué qu'un seul animal s'excusera de la distribution trop maigre ou quasi inexistante qui en résultera en employant ce même terme. Rien de ce qui est seul n'est bon. Lorsque je vivais seule dans une maison du village, il arrivait souvent que mes amis, pris de pitié, envoient leurs filles dormir chez moi. Pour eux, en effet, un processus de transformation est forcément en cours chez quelqu'un qui tend à s'isoler ou qui semble aimer rester seul, car cela signifie qu'il est en train d'établir des relations dangereuses avec des morts ou des animaux. En outre, solitude et isolement sont, pour de nombreux groupes indigènes, l'indication d'un état pouvant être associé à la sorcellerie, car cette attitude met en évidence des relations avec d'autres types d'êtres.

La valeur négative attribuée au 1 n'est pas, cependant, une caractéristique des seuls Wari'. Elle est commune à plusieurs groupes des basses terres, aussi différents entre eux que les Caribe Ingarikó de Roraima (Amaral 2017, communication personnelle) et les Tupi-Guarani Parakaná du Pará (Fausto 2017, communication personnelle)⁹. Dans une étude des concepts numériques chez les Xavante, groupe gè du Brésil central, Mariana Ferreira, auteure de l'article mentionné plus haut sur les additions « aberrantes » des Xinguanos, associe elle aussi l'unité à la solitude, en contrepoint de la valeur positive accordée au 2 et aux nombres pairs de façon générale :

9. Ou encore : « Les Barasana font la distinction entre le 1 animé et solitaire, et le 1 moralement et sentimentalement neutre qui s'applique également à des collectivités animées qui, par définition, ne peuvent être solitaires. Pour de nombreuses actions (comme distribuer des objets ou bien faire des choses), les Barasana disent souvent en plaisantant (à moitié) : “Faites-en une paire/appariez-les ou alors le pivot piquera/fera son tambourinage”. Ce qui semble exprimer l'idée que l'unicité est incomplète/dangereuse » (Stephen Hugh-Jones 2017, communication personnelle, ainsi que 2012). Voir aussi Anthony Seeger (1981 : 61-62) sur les Suyá. Gary Urton, dans son étude sur l'ontologie des nombres quechua, écrit que « la motivation des deux est la “solitude” (*ch'ulla*) d'un » (1997 : 78).

« Lorsque l'on se penche sur la philosophie mathématique des sociétés dialectiques, ce que l'on apprend, dès le départ, c'est que, contrairement à la définition euclidienne de l'unité selon laquelle "ce qui se réfère à chaque chose existante est appelé 1", je dirais que pour les sociétés dialectiques : chaque chose existante est appelée 2 – *maparané* – une paire, car elle est nécessairement formée par une paire de 1 – *mitsi* – l'être solitaire » (2001 : 91)¹⁰.

Dans son livre *La Société contre l'État*, Pierre Clastres (1974) avait généralisé ce contraste dans un chapitre intitulé « De l'un sans le multiple », fondé sur l'ethnographie guarani. Selon lui, la valeur négative de l'unité s'opposerait non pas à la multiplicité, mais au 2 et au double : « Le Mal c'est l'Un. Le Bien, ce n'est pas le multiple, c'est le *deux*, à la fois l'un et son autre... » (*Ibid.* : 150). Il attribue cette valorisation à l'importance d'un principe anti-identitaire entre les Guarani¹¹.

Bien avant Clastres, Lucien Lévy-Bruhl (1985 [1910] : 181-223) consacrait, dans *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, un chapitre à la numération, qui préfigurait quelques notions, comme celle de la mathématique concrète et de sa relation avec le monde sensible et avec le corps, développées postérieurement dans des travaux ethnographiques importants sur les systèmes de comptage des peuples non occidentaux ou minoritaires (Carrier 1981 ; Biersack 1982 ; Mimica 1988 ; Ascher 1991, 2002 ; Ascher & Ascher 1969 ; Urton 1997, 2003 ; et Verran 2001)¹². Comparant les peuples modernes et dits « primitifs », Lévy-Bruhl notait une inversion des valeurs attribuées au 1 et au 2 : d'un côté, la plupart des systèmes indigènes ignorent l'unité et font débiter leur système numérique avec le nombre 2 (1985 [1910] : 192), de l'autre, dans un contexte fortement influencé par les religions monothéistes et les philosophies monistes, le 1 renvoie au bien, à l'ordre, à la perfection, au bonheur, tandis que le 2 acquiert le caractère négatif de l'imperfection, du mal et du désordre, se référant dans

10. Le caractère solitaire de l'unité est également relevé par Ubiratan D'Ambrosio (2015) dans la préface du livre de Mariana Ferreira (2015). Il est important de mentionner aussi que les philosophes grecs ne considéraient pas le 1 comme un nombre à proprement parler. Selon Thomas Crump (1990 : 8, note 11), Platon pensait que, puisque la capacité d'être divisé est l'essence du nombre, c'est-à-dire le fait de contenir en soi une multiplicité, le 1 ne serait pas un nombre proprement dit, et Euclide, qu'« un nombre est un agrégé d'unités composées », de sorte que le 1 n'est pas un nombre, bien qu'il soit à l'origine de tous les nombres. Crump ajoute que cette idée avait encore cours au Moyen Âge (*Ibid.*). Cela, nous le savons, renvoie à une longue discussion sur le statut des nombres en tant que multiplicités ou singularités, prenant source chez Euclide (Densmore 2017) avant d'être poursuivie par Gottlob Frege (in 2016 [1884]), G. W. Leibniz (in 2005 [1919]) et Edmund Husserl (in 2012 : chap. VIII). Cf. aussi Geoffrey Lloyd (2004).

11. Ce qui nous renvoie au thème du « dualisme en perpétuel déséquilibre », formulé par Lévi-Strauss (1991) dans *Histoire de Lynx* et préfiguré dans « Les organisations dualistes existent-elles ? » (1956, républié in 1958 : 147-182). Pour une réflexion sur le multiple chez Clastres, cf. Tânia Lima (1996, 1999, 2008).

12. Cf. aussi Jean Lave (1988), pour un contexte occidental.

diverses langues à la duplicité, à la double vie (*Ibid.* : 209)¹³. Il s'agit, nous le savons, d'une opposition également explorée par Lévi-Strauss quand, dans *Histoire de Lynx*, il analyse un ensemble de mythes relatifs à la gémellité l'amenant à comparer les jumeaux de la mythologie indo-européenne à ceux des mythologies des Amériques : les premiers sont perçus comme étant identiques, même s'ils sont issus de pères différents, alors qu'une distinction existe toujours entre les seconds (1991 : 300-307)¹⁴.

Le 1 et le 2 nous permettent d'aborder également la question du christianisme. Certainement la plus diffusée et la plus importante des religions monothéistes mentionnées par Lévy-Bruhl, le christianisme est arrivé chez les Wari' par l'intermédiaire de ceux qui, précisément, leur apportèrent les nombres. Je souhaite montrer comment le travail des missionnaires visait principalement à transformer la notion de personne chez les Wari', ou, pour reprendre les termes dont nous avons fait usage ici, à passer du 2 au 1.

Personnes chroniquement instables

L'idée du « 1 » est centrale pour les missionnaires évangéliques fondamentalistes qui ont catéchisé les Wari'. Ils trouvent dans la Bible, qu'ils prennent au pied de la lettre, plusieurs passages qui louent la valeur de l'unité, que ce soit directement, ou indirectement par une critique de la dualité, comme dans ce verset du livre des Proverbes (20 : 10), véritable cours explicite de mathématique morale : « Deux poids et deux mesures sont une abomination aux yeux du Seigneur »¹⁵.

Durant leur travail de catéchèse, les missionnaires mettent l'accent sur l'unité de la Trinité divine, sur l'idée de vérité unique que l'on trouve dans la Bible et sur l'existence de personnes individualisées, séparées des autres, possédant un moi interne secret, qui n'est révélé qu'à Dieu. Pour comprendre les effets de ce discours sur les Wari', il nous faut avant tout comprendre comment ces derniers conçoivent la personne.

13. Selon Gary Urton, les Quechua considèrent que « la condition de "un/impair" représente un état de choses négatif, problématique et malheureux, alors que "deux/pair" représente un état de choses positif, heureux et finalement productif » (1997 : 57, voir aussi 58-61). Comme exception à ce statut négatif du 1, Jadran Mimica (1988 : 46) montre que l'unité est valorisée chez les Iqwaye, qui voient comme positive la totalité en tant qu'indivisibilité : « Le 2 – ou, plus précisément, l'idée de duo ou de dyade en opposition à l'unité – est la catégorie marquée et dérivée, alors que l'unité est la catégorie ontologique universelle et originelle d'après le point de vue iqwaye sur le cosmos » (*Ibid.* : 47). Voir aussi Claude Lévi-Strauss à propos de l'association entre le 20 et la personne (doigts des mains et des pieds) au Mexique et en Amérique centrale, et sa signification de plénitude (1968 : 303, 309).

14. Alors que le chapitre « Les décades » dans *L'Origine de manières de table* (1968 : 269-309) traite de la philosophie arithmétique des peuples nord-américains, avec ses systèmes de base quinaire, décimale et vigésimale, si *Histoire de Lynx* (1991) avait été traduit en langage mathématique, il traiterait de la mythologie du 1 et du 2, c'est-à-dire, de la philosophie arithmétique des groupes sud-américains.

15. Selon Alexandre Koyré, Dieu créa le monde « sur le nombre, le poids, la mesure » (1980 : 70).

Pour les Wari', comme pour plusieurs autres groupes amazoniens, les caractéristiques d'une personne déterminée, ce que nous appellerions sa personnalité, se trouvent dans son corps. On dit, par exemple, que cette personne en aime certaines autres, qu'elle est joyeuse et intelligente parce que son corps est ainsi fait. Il n'y a pas chez eux de notions de principe vital ou d'esprit rattaché au corps, mais la notion d'un principe transformationnel, appelé *jamixi'*, qui peut être activé selon le contexte relationnel. Plus qu'une « âme », il s'agit d'un corps autre, potentiel, constitutif de tout être humain et qui, idéalement, est éclipsé durant toute la vie. Son activation est réservée aux chamanes et, quand une transformation de ce genre atteint des personnes ordinaires, elle les conduit à la maladie ou à la mort.

Ce principe transformationnel, que j'appellerai ici le « double », est le point de liaison entre les Wari' et certaines espèces animales. Les animaux concernés se voient eux-mêmes comme des humains et, tout comme les Wari', ils ont un double potentiel qui peut être activé au moyen de relations. Ainsi, de la même façon qu'un Wari' peut acquérir un corps de jaguar après avoir été en relation avec cet animal, un jaguar peut se présenter sous la forme d'un Wari' en s'insérant parmi eux. Seul un troisième point de vue, toujours relatif et contextuel, peut déterminer si l'on se trouve face à un corps ou face à un double. Prenons un exemple.

Dans un passé encore récent, les raptés par des jaguars étaient chose courante chez les Wari'. Les cas les plus fréquents impliquaient un enfant qui, se promenant seul dans les environs du village, se retrouvait subitement face à un parent qui l'invitait à le rejoindre, soit pour cueillir des fruits, soit pour chasser ensemble. Les gens du voisinage, ayant remarqué son absence, suivaient ses traces et, constatant que celles-ci étaient accompagnées d'empreintes de jaguar, ils se rendirent compte que l'enfant avait été enlevé puisqu'ils savaient que les jaguars s'intéressaient aux enfants wari' pour en faire des membres de leur groupe. Ils pistaient alors l'animal tout en criant le nom de l'enfant et en l'avertissant que celui ou celle qui le guidait n'était pas une vraie personne, mais un jaguar. Ce dernier, les entendant approcher, décidait, la plupart du temps, de laisser là l'enfant qui était ensuite retrouvé tout couvert de poils et de tiques (les poux du jaguar). Les Wari' disaient que l'enfant avait suivi le double du jaguar, car il le voyait comme l'un des siens, comme une personne, contrairement à eux qui le voyaient avec son vrai corps, sous sa forme animale (Vilaça 2016a, 2016b).

Il s'agit d'un exemple paradigmatique de ce que Eduardo Viveiros de Castro (1996, 1998) a appelé le perspectivisme amérindien, selon lequel humains et animaux se conçoivent comme des personnes et partagent une culture commune : ils organisent des fêtes, soignent leurs parents, etc. La différence entre eux se situe dans leur corps qui constitue le foyer de leur

perspective sur les autres et sur le monde. Les jaguars comme les Wari' boivent de la bière au quotidien et lors de leurs fêtes mais, alors que pour les Wari' la bière est faite à base de maïs, pour les jaguars, c'est du sang. Ainsi, une personne enlevée par un jaguar tend à partager la perspective du jaguar et à voir le sang comme une boisson, ce qui est un signe de la transformation de son corps.

On a certes déjà beaucoup parlé dans la littérature américaniste (Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro 1979; McCallum 1996; Conklin 1996) de la corporalité amérindienne en fabrication constante *via* l'alimentation quotidienne, les incisions, les ornements et autres procédés rituels, qui sont produits et différenciés en tant que corps humains particuliers. Toutefois, je ne pense pas que l'on ait suffisamment insisté sur le fait qu'il s'agit surtout – et j'emploie ici les mots d'Anne-Christine Taylor (1998: 318) – de corps « chroniquement instables », qui courent constamment le risque d'une transformation, et qui se révèlent tantôt comme humains, tantôt comme animaux (Viveiros de Castro 1987 [1977]).

Ces corps instables nous renvoient à la notion de personne dividuelle qui a surtout été développée par l'ethnologie mélanésienne, à partir des travaux de Marilyn Strathern (1988). Tout comme dans le contexte amérindien décrit ici, la personne dividuelle contient, en puissance, son inverse : en Mélanésie, le masculin et le féminin ; dans l'univers wari' et de quelques autres peuples amazoniens, comme l'a observé Philippe Descola (2001 : 108)¹⁶, l'humain et l'animal. La définition de l'un des pôles de cette personne dividuelle est toujours contextuelle car elle dépend de la rencontre avec une autre personne constituée de la même manière. Chacune d'elles adopte l'une des faces de la personne et éclipse la face opposée, jusqu'à ce qu'elle soit actualisée à un autre moment. Les rencontres en forêt avec les animaux sont, pour de nombreux peuples amazoniens, les exemples paradigmatiques de cette dynamique : Indien et animal se voient tous deux comme des humains et chacun voit l'autre comme une proie ; celui qui a su agir comme prédateur va se définir comme le pôle humain de la paire relationnelle, tout en mettant l'autre dans la position de proie animale. Dans d'autres circonstances, la situation peut s'inverser : c'est l'animal qui agit comme prédateur et se définit comme humain (Vilaça 2011, 2015a).

L'idée de personne dividuelle est indissociable des notions d'instabilité et de transformation, largement explorées dans l'œuvre de Lévi-Strauss et, plus particulièrement, dans ses analyses des mythes. Dans le chapitre « L'Aube des mythes » de *L'Homme nu*, il a notamment mis en évidence

16. Cf. aussi Marilyn Strathern (1999: 252-253) et Eduardo Viveiros de Castro (2000: 45, note 39 et 2002: 444, note 7).

le rôle des « opérateurs binaires » auxquels se prêtent bien des animaux qui, comme la raie et le papillon, ont deux faces radicalement distinctes, selon la perspective que l'on adopte pour les regarder, raison pour laquelle ils sont mis en exergue dans la mythologie (1970 : 500). Dans *Histoire de Lynx*, le même type d'oscillation de perspective est analysée dans son expression sociologique, et nous sommes amenés par l'auteur à la notion de « dualisme en perpétuel déséquilibre », un développement des notions de dualisme concentrique et de ternarisme qu'il avait présentées des dizaines d'années auparavant (1958).

Ethnographiquement fondées sur les sociologies et les concepts des peuples amérindiens, surtout ceux des Gê du Brésil central, ces formulations ont eu une forte répercussion dans l'ethnologie régionale, aussi bien pour les études de parenté que pour celles consacrées au processus de constitution de la personne. Eduardo Viveiros de Castro (2000, 2001) en particulier, tout en s'inspirant d'*Histoire de Lynx*, a étendu les dichotomies sociologiques de Lévi-Strauss à la notion amérindienne de personne, composée d'un corps et d'une âme, cette dernière étant son pôle d'instabilité et de duplication, que cet auteur a associé explicitement à la personne individuelle mélanésienne¹⁷.

Ce qui importe pour les Indiens, comme le savent les ethnographes, c'est la stabilisation de la personne, inévitablement temporaire. Il s'agit d'un processus décrit dans diverses ethnographies consistant à fixer l'âme au corps, et qui caractérise l'action chamanique dans les cas de maladies associées à la perte de l'âme. Cette stabilisation de la personne en son aspect humain, c'est-à-dire en tant que parent au sein d'une parentèle donnée, n'est possible qu'en observant certaines règles, comme celle de suivre une alimentation respectueuse des tabous alimentaires afin d'éviter la vengeance des animaux, ou d'entretenir une convivialité généreuse avec les siens, tout en portant une attention particulière à tout signe de transformation. De sorte que, comme j'en ai déjà fait l'observation, une personne solitaire, isolée, ou alors sans appétit, indique l'établissement de liens sociaux avec d'autres types d'êtres, dans ce cas, avec des animaux. Le fait de refuser la nourriture offerte par des parents signifie que l'on ne perçoit pas cette nourriture comme légitime, dans la mesure où l'on s'alimente en compagnie d'autres êtres, que l'on boit, par exemple, du sang comme si c'était de la *chicha* (bière de maïs) (Vilaça 2002 et 2005)¹⁸.

17. Pour une insertion du concept deleuzien de multiplicité dans cette discussion, cf. Eduardo Viveiros de Castro (2009 : chap. VI).

18. Pour un autre contexte ethnographique, cf. Signe Howell (1996 : 134) chez les Chewong.

Alors que les missionnaires cherchaient chez les Wari' un moi intérieur (*inner-self*) afin d'y établir la communication avec Dieu, ils se sont heurtés à une sorte de moi extérieur (*outer self*), un moi constitué depuis le dehors, par le regard de l'autre. Au départ, cet antagonisme les a exaspérés. Puis, après avoir identifié le *jamixi'*, le double, et son rôle dans la fragmentation de la personne, ils décidèrent de le bannir définitivement. Dans les traductions bibliques en langue wari', la personne apparaît donc composée d'un corps et d'une âme, cette dernière étant moralement supérieure, et devenant de ce fait le siège de la personnalité. Le corps n'est plus qu'une enveloppe, une peau, qui couvre le véritable moi, logé dans le cœur associé à l'âme, seulement visible par Dieu¹⁹.

Ce travail d'unification de la personne (face à elle-même et à Dieu) est effectué par les missionnaires au moyen d'une série de rituels, comme les cultes lors desquels des prières sont adressées directement à Dieu, mais, surtout, par le biais de la confession, « technique du soi », pour utiliser un concept de Foucault, cruciale dans la production du moi intériorisé. Parallèlement à cette production du moi, et de manière indissociable, comme l'avaient déjà souligné Marcel Mauss (1999 [1950])²⁰, Maurice Leenhardt (1971 [1947]), Philippe Descola (2005) et Bruno Latour (1993 [1991]), est aussi instaurée une idée de nature séparée de l'humain, qui, dans le cas des Wari', comprend également l'objectivation des animaux, c'est-à-dire la perte de leur double (Vilaça 2009, 2013 et 2015b).

Au cours de ce processus, la traduction du premier livre de la Genèse vers la langue wari' a été fondamentale. Les Wari' sont immédiatement tombés sous le charme de ce texte, vu l'intérêt qu'ils portaient à la stabilisation de leur corps. C'est pourquoi des extraits de la Genèse figurent non seulement dans les livres de catéchisme, mais aussi sur les murs de l'église, pour être constamment repris dans les prières adressées à Dieu. En voici deux, tels qu'ils ont été traduits dans la langue wari' :

« Il [Dieu] dit, satisfait : “soyez féconds, reproduisez-vous beaucoup, et multipliez-vous [...]. Dispersez-vous sur toutes les autres parties de la terre. Soyez des chefs. Soyez les maîtres des poissons, des oiseaux et de tous les animaux [...] » (Genèse 1 : 28).

« [...] Mangez tous les animaux, tous les oiseaux, tous les animaux étranges qui rampent sur la terre aussi” » (Genèse 1 : 30, voir également Genèse 9 : 2-3).

19. Dans le monde préchrétien, le cœur, donc une partie du corps, était le siège de la cognition et des sentiments. Il devait toujours être exposé, visible, dans les attitudes et les déclarations de façon à ce que tous puissent s'assurer de l'humanité de la personne (Vilaça 2014; Robbins, Schieffelin & Vilaça 2014).

20. Voir la 5^e partie de l'ouvrage, intitulée « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” » (pp. 332-362).

Accepter le fait de la Création implique de partager la perspective du Créateur, Dieu, qui a fait des hommes les seigneurs des animaux, c'est-à-dire des prédateurs. C'est ce que nous explique un vieux Wari', Paletó :

« Quand on ne croyait pas encore en Dieu, on ne mangeait pas de coati, car cela rendait les enfants fous. Maintenant, les bêtes sont des bêtes. Nous n'avons plus peur des animaux. Leurs doubles ont disparu ».

Une fois la nature créée, une brèche s'ouvre pour établir l'idée d'une vérité unique, celle qui coïncide avec la parole de Dieu rapportée dans la Bible. Les missionnaires protestants fondamentalistes insistent particulièrement sur la vérité des événements bibliques, pris littéralement, comme le montre cet extrait du manuel de catéchèse d'un missionnaire de la *New Tribes Mission* : « Ce que nous annonçons n'est que ce qui est littéralement arrivé dans le temps et dans l'espace. C'est réel, c'est un fait, c'est l'histoire » (in McIlwain 2003 : 39). Rien n'est plus proche des fondements de notre science et des mathématiques qui lui sont associées et, en même temps, n'est plus profondément distant de la science relationnelle chamanique, avec ses multiples versions des événements, toujours dépendantes de l'expérience propre à chaque chamane²¹.

Le diable et le retour du "2"

Bien qu'ils se disent aujourd'hui chrétiens, qu'ils fréquentent les églises, prient Dieu et se confessent, les Wari' éprouvent une difficulté évidente à accepter les notions de personne unifiée et de nature déshumanisée. Or, le christianisme lui-même leur a offert un moyen d'exprimer leur résistance à ces notions en la personne du diable. Ce *trickster* de la mythologie chrétienne fut, en effet, rapidement assimilé par diverses cultures converties à cette religion (Meyer 1999). Dans le cas des Wari', le diable a été celui qui, de façon occulte, leur a permis, pendant longtemps, de perpétuer leurs opérations « aberrantes » : transformations interspécifiques, chamanisme et versions multiples du monde. Récemment encore, les Wari' disaient que c'est le diable qui, de façon à les attirer à lui, entrait dans le corps des animaux et leur rendait leur subjectivité, en les poussant à agir comme des humains, en enlevant des personnes et en causant maladies et mort. L'humanité des animaux restaurait simultanément le caractère individuel de la personne wari', qui prenait de nouveau le risque de se transformer en animal.

De nos jours, alors que les prières et la vie chrétienne ont rendu les Wari' plus capables de partager le point de vue de Dieu sur la Création, le diable a jeté son dévolu sur l'univers des personnes en soi. Tandis que les Wari'

21. Cf. Eduardo Viveiros de Castro (2004) et Roy Wagner (1975), pour l'idée de différenciation.

cherchent, avec le christianisme, à construire une communauté de frères et sœurs, le diable fait ressurgir l'affinité et les maux qui y sont associés. La personne dividuelle se reconstitue, transitant par un passage plus étroit du continuum qui exprime les côtés de l'humanité : non plus entre l'humain et l'animal, mais entre le consanguin et l'affin. Il s'agit d'une transformation importante que j'ai abordée ailleurs (Vilaça 2013), mais qui, cependant, préserve le caractère composite de la personne dividuelle face à l'unicité de l'individu prônée par les missionnaires.

Les Wari' expriment encore leur aversion pour l'individu dans la conception qu'ils ont du ciel, seul lieu où la personne unifiée se stabilise définitivement et se voit, alors, enfin libre de l'affinité. Là-haut, ils sont tous frères et sœurs. De façon surprenante, il s'agit d'un endroit qui n'offre que peu d'intérêt à leurs yeux : les actes de production de parenté y sont supprimés, les personnes restent isolées, chacune chez elle, et passent leur temps à écrire la parole de Dieu, à boire de l'eau et à manger du pain. Ils ne l'acceptent que dans la mesure où c'est la seule alternative à l'enfer où, par opposition, ils deviendraient des proies perpétuelles, grillant éternellement sur une rôtissoire²².

Tout se passe comme si, quand ils deviennent pleinement humains, les Wari' ne parviennent pas à se voir comme tels, comme si l'humanité, pour eux, dépendait de la capacité à perdre cette position. Tel est le sens de *jamixi'*, le « double », ce principe de transformation qui caractérise l'humanité. Des animaux sans double, comme le singe-araignée par exemple, ne sont pas perçus comme potentiellement humains : ils étaient déjà de simples proies, animales, même avant l'adhésion à la Genèse (Vilaça 2017 [1992]).

Il faut, cependant, préciser que cette « résistance » au christianisme n'est en aucun cas une vision culturaliste imprégnée de l'idée d'authenticité et du rejet de l'Autre. Au contraire, les Wari', comme plusieurs peuples sud-américains, sont une illustration de l'idée lévi-straussienne d'« ouverture à l'Autre » (Lévi-Strauss 1991 : 16). Ils s'intéressent à des personnes différentes, à leurs idées, leurs rituels, leurs objets. Ils se disent chrétiens et le sont effectivement, la question étant qu'ils ne sont pas que cela, ou mieux dit, leur résistance renvoie au problème du « 1 », l'un des piliers de la religion chrétienne qui leur a été apportée. À l'instar d'autres groupes christianisés, les Wari' n'ont pu se défaire de leur monde et ont composé ces deux univers non pas sous une forme hybride qui supposerait un mélange un peu aléatoire de conceptions chrétienne et wari', mais à la façon typiquement amazonienne de l'alternance. Celle-ci paraît évidente à la fois dans le fait d'avoir alterné des phases chrétiennes et non chrétiennes au fil du temps, mais aussi, et ce, de

22. Pour les Krahó (langue gê), le monde des morts est également caractérisé par l'immobilité, le manque d'échange et d'alliance (Carneiro da Cunha 1978 : 145).

façon plus subtile, dans les choix traductifs que font les hommes wari' dans leur travail de traduction en tant qu'auxiliaires des missionnaires.

Effectivement, l'usage de la langue indigène est, aussi bien dans les traductions des textes chrétiens que dans celles des manuels scolaires – et les religieux le savaient bien et le craignaient – un important instrument anticonventionnel (Wagner 1975), qui, par conséquent, facilite l'alternance de perspectives (Rafael 1993). Pour les missionnaires évangéliques de la *New Tribes Mission*, cependant, il n'y a pas d'autre option, car le message divin ne peut toucher les gens qu'une fois traduit dans ce qu'ils appellent « la langue de leur cœur » (Schieffelin 2007 : 144 ; Handman 2015 : 19, 64-89)²³. Un exemple intéressant est la traduction, faite par les missionnaires avec l'aide des traducteurs indigènes, du verbe « aimer » (*amar* en portugais) par « ne pas déplaire », unique terme wari' équivalent. Plusieurs passages de la Bible en langue wari' affirment donc que « vous ne déplaitez pas à Dieu » à la place de « Dieu vous aime »²⁴. Si, d'une certaine façon, ne pas déplaire c'est un peu la même chose qu'aimer, le terme wari' explicite que le point de départ des relations est l'inimitié, elle-même liée au déplaisir. L'amour est dès lors quelque chose à construire par l'agentivité humaine. Le monde primordial est composé d'autres, que seuls des actes de parenté peuvent extraire de leur condition d'altérité. Les parents sont fabriqués *à partir des autres* (*out of others*). Il s'agit d'une différence importante entre les mondes chrétien et wari'.

De surcroît, dans la traduction des enseignements chrétiens vers la langue wari', le corps reste le siège de la personnalité, puisqu'il n'y a pas, dans cette langue, une façon de parler d'une personne autrement que par l'expression « son corps est ainsi [fait] ». Cette traduction est même employée dans les descriptions de Dieu et de son pouvoir : « Le corps de Dieu est ainsi, il est fort » (quoique, quelques lignes plus haut dans le même texte traduit, il est annoncé que Dieu n'a pas de corps, comme l'enseignent les missionnaires). S'agissant du terme *jamixi'* (« double »), non seulement il a été préservé dans le vocabulaire du quotidien, en dehors de l'église, mais il est aussi présent dans les traductions bibliques, même s'il est alors associé aux activités du diable qui s'introduit dans les personnes et les animaux, et les pousse à agir étrangement à la manière d'un double. Prononcé dans les dialogues

23. Cf. aussi Andrew Orta (2004) et Alan Durston (2007), pour d'autres exemples de traductions missionnaires.

24. Entre autres exemples, dans l'hymne 40 de l'hymnaire bilingue, le vers en portugais « J'ai un ami [le Christ] qui m'aime » a été traduit en wari' par : « J'ai un concitoyen à qui je ne déplais pas ». Ou encore, dans l'hymne 52, la phrase en portugais « J'aime le Christ, il est mon maître » a été traduite en wari' par : « Je ne déplais pas au Christ. J'en ai fait un parent ». Dans les rédactions scolaires, j'ai également trouvé la phrase « L'endroit où je vis ne me déplait pas ».

et cité dans les textes pendant le culte, *jamixi'* rend présent le monde de la multiplicité et des transformations.

La question de la traduction nous renvoie, finalement, encore à nos nombres. Comme nous l'avons vu, les Wari' ont fait équivaloir le terme « seul » (*xika'pe*) à notre chiffre « 1 ». Néanmoins, il est significatif que cette équivalence n'implique pas la substitution d'un terme par l'autre ; autrement dit, les Wari' n'emploient pas le « 1 » en portugais mais continuent à utiliser « seul » (Everett & Kern 1997 : 347). Il semblerait qu'ils ne puissent échapper au fait que l'absence de l'Autre demeure, pour eux, la caractéristique la plus importante du 1. Le mot « seul » devient donc le pont entre la mathématique des Blancs et la mathématique morale des Wari'. Il implique une fois encore, comme dans l'exemple de Lévi-Strauss, la présence invisible d'un opérateur, ici l'Autre, pour former une paire. Enfin, le recours aux traductions soulève aussi la question intéressante de la dualité, qui nous renvoie justement à l'ouverture intrinsèque du « 2 », sur laquelle Lévi-Strauss a tellement insisté. À la différence du 1, les Wari' tendent, au quotidien, à employer le 2 directement en portugais. Quand ils sont incités par l'ethnologue à le traduire, l'expression qu'ils choisissent dans la plupart des cas est *tuku karakan* (« une face devant l'autre »). Dans d'autres contextes, pourtant, surtout dans les propos tenus par les personnes âgées, toute quantité supérieure à 1, y compris le 2, est associée à « plusieurs », comme *tokwan*, qui signifie « ensemble », mais aussi « beaucoup »²⁵.

Au moyen des choix de traduction faits par les interprètes indigènes, les Wari' ont donc été capables de réintroduire la multiplicité de perspectives dans des contextes opposés, ceux du christianisme et ceux de la science. Leurs concepts, sous la forme de mots, produisent des croisements qui, comme l'écrivait Lévi-Strauss, « brille[nt] d'une phosphorescence fugitive » (1991 : 317) au milieu de l'étrange monde dans lequel ils ont été précipités.

Traduit du portugais (Brésil) par Oiara Bonilla.

*Universidade federal do Rio de Janeiro
Museu nacional, Rio de Janeiro (Brésil)
aparecida.vilaca@terra.com.br*

25. Chez Daniel Everett et Barbara Kern, « to be several = *tocwan* » (1997 : 349) et « to be not many = *ca om tokwan wa* [*om* = negative] » (*Ibid.* : 454). Dans un ouvrage collectif universitaire consacré à la façon de compter chez les Wari', la traduction wari' vers le texte en portugais dit ceci : « s'il y avait eu plus de *nombres* [ce terme figure en portugais] pour être dits dans la langue des OroNao', il n'y en a que *deux* [ce terme figure en portugais] : *xika'pe* (1) [le numéral suit le terme wari'], *tokwan* (2), voilà » (Leite 2013 : 154-155).

MOTS CLÉS/KEYWORDS: Wari' – mathématiques/mathematics – nombres/numbers – christianisme/Christianity – contact interethnique/interethnic contact – traduction/translation – transformation – perspectivisme/perspectivism – Amazonie/Amazonia.

RÉFÉRENCES CITÉES

Ascher, Marcia

1991 *Ethnomathematics. A Multicultural View of Mathematical Ideas*. Pacific Grove, Brooks/Cole Publ. Co.

2002 *Mathematics Elsewhere. An Exploration of Ideas Across Cultures*. Princeton-Oxford, Princeton University Press.

Ascher, Marcia & Robert Ascher

1969 « Code of Ancient Peruvian Knotted Cords (Quipus) », *Nature* 222 : 529-533.

Biersack, Aletta

1982 « The Logic of Misplaced Concreteness: Paiela Body Counting and the Nature of the Primitive Mind », *American Anthropologist (new ser.)* 84 (4) : 811-829.

Carneiro da Cunha, Manuela

1978 *Os Mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krabó*. São Paulo, HUCITEC.

Carrier, Achсах

1981 « Counting and Calculation on Ponam Island », *Journal of the Polynesian Society* 90 (4) : 465-479.

Clastres, Pierre

1974 *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Minuit (« Critique »).

Conklin, Beth A.

1996 « Reflections on Amazonian Anthropologies of the Body », *Medical Anthropology Quarterly (new ser.)* 10 (3) : 373-375.

Crump, Thomas

1990 *The Anthropology of Numbers*. Cambridge-New York, Cambridge

University Press (« Cambridge Studies in Social Anthropology » 70).

D'Ambrosio, Ubiratan

2015 « Foreword », in Mariana Leal Ferreira, *Mapping Time, Space and the Body... : XI-XIV*.

Densmore, Dana, ed.

2017 *Euclid's Elements. All Thirteen Books Complete in One Volume : The Thomas L. Heath Translation*. Santa Fe, Green Lyon Press.

Descola, Philippe

2001 « The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia », in Thomas A. Gregor & Donald Tuzin, eds, *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley, University of California Press : 91-114.

2005 *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Durston, Alan

2007 *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Everett, Daniel L. & Barbara Kern

1997 *Wari'. The Pacaas Novos Language of Western Brazil*. London-New York, Routledge.

Ferreira, Mariana Leal

1997 « When 1 + 1 ≠ 2: Making Mathematics in Central Brazil », *American Ethnologist* 24 (1) : 132-147.

2001 « People of my Side, People of the Other Side: Socionumerical Systems in Central Brazil », *ZDM. Mathematics Education* 33 (3) : 89-94.

2015 *Mapping Time, Space and the Body. Indigenous Knowledge and Mathematical Thinking in Brazil*. Rotterdam, Sense Publ. («New Directions in Mathematics and Science Education» 29).

Frege, Gottlob

2016 [1884] *Foundations of Arithmetic. A Logical-Mathematical Investigation into the Concept of Number*. Trans. by Dale Jacquette. London-New York, Routledge.

Galilée [Galileu Galilei]

1996 [1623] *O Ensaíador*. São Paulo, Ed. Nova Cultural («Os Pensadores»).

Handman, Courtney

2015 *Critical Christianity. Translation and Denominational Conflict in Papua New Guinea*. Oakland, University of California Press («The Anthropology of Christianity» 16).

Howell, Signe

1996 «Nature in Culture or Culture in Nature? Chewong Ideas of “Humans” and Other Species», in Philippe Descola and Gísli Pálsson, eds, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London, Routledge: 127-144.

Hugh-Jones, Stephen

2012 «Escrever na pedra, escrever no papel», in Geraldo Andreello, ed., *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN/São Paulo, ISA: 138-167.

Husserl, Edmund

2007 *Philosophy of Arithmetic. Psychological and Logical Investigations with Supplementary Texts from 1887-1901*. Transl. by Dallas Willard. Dordrecht, Springer («Husserliana: Edmund Husserl – Collected Works» 10).

Koyré, Alexandre

1980 *Galileu e Platão, e Do Mundo do «mais ou menos» ao Universo da Precisão*. Trad. rev. por José Trindade Santos. Lisboa, Gradiva («Panfletos Gradiva»).

Latour, Bruno

1993 [1991] *We Have Never Been Modern*. Transl. by Catherine Porter. Cambridge, Harvard University Press.

Lave, Jean

1988 *Cognition in Practice. Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life*. New York-Cambridge, Cambridge University Press.

Leenhardt, Maurice

1971 [1947] *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Préf. de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Paris, Gallimard.

Leibniz, Gottfried Wilhelm

2005 [1919] *The Early Mathematical Manuscripts of Leibniz*. Transl. by J. M. Child. Mineola-New York, Dover.

Leite, Kécio, ed.

2013 *Teia de conhecimentos interculturais*. Departamento de Educação intercultural, Campus de Ji-Paraná, Universidade federal de Rondônia [document miméographié].

Lenoble, Robert

1990 [1968] *História da idéia de natureza*. Trad. de Teresa Louro Pérez. Lisboa, Ed. 70.

Lévi-Strauss, Claude

1956 «Les organisations dualistes existent-elles?», *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 112 (2): 99-128.

1958 *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

1968 *Mythologiques*, 3.

L'Origine des manières de table. Paris, Plon.

1970 *Mythologiques*, 4. *L'Homme nu*. Paris, Plon.

1991 *Histoire de Lynx*. Paris, Plon.

Lévy-Bruhl, Lucien

1985 [1910] *How Natives Think* [= *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*]. Transl. by Lilian A. Clare. Princeton, Princeton University Press.

Lima, Tânia S.

1996 «O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi», *Mana. Estudos de antropologia social* 2 (2): 21-47.

1999 «The Two and its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology», *Ethnos* 64 (1): 107-131.

2008 «Uma história do dois, do uno e do terceiro», in Ruben Caixeta de Queiroz & Renarde Freire Nobre, eds, *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras*. Belo Horizonte, Ed. UFMG: 209-263.

Lloyd, Geoffrey

2004 *Ancient Worlds, Modern Reflections. Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*. Oxford, Clarendon Press / New York, Oxford University Press.

McCallum, Cecilia

1996 «The Body That Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America», *Medical Anthropology Quarterly* 10 (3): 347-372.

McIlwain, Trevor (com Nancy Everson)

2003 *Alicerces Firmes. Da criação até Cristo*. Trad. por Adriana Melgarejo. Anápolis, Missão Novas Tribos do Brasil.

Mauss, Marcel

1999 [1950] *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France («Quadrige»).

Meyer, Birgit

1999 *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. London, Edinburgh University Press, for the International African Institute.

Mimica, Jadran

1988 *Intimations of Infinity. The Mythopoeia of the Iqwaye Counting System and Number*. Afterword by Roy Wagner. Oxford-New York, Berg.

Nietzsche, Friedrich

1978 [1888] «Crepúsculo dos ídolos», in *Obras incompletas*. São Paulo, Abril Cultural («Os Pensadores»).

Oroat, Zebedeu

2013 «Contagem do povo OroAt», in Kécio Leite, ed., *Teia de conhecimentos interculturais...*: 171-172.

Oronao', Mauricio

2013 «Forma tradicional de contagem do povo OroNao», in Kécio Leite, ed., *Teia de conhecimentos interculturais...*: 119-120.

Orta, Andrew

2004 *Catechizing Culture. Missionaries, Aymara, and the «New Evangelization»*. New York, Columbia University Press.

Rafael, Vicente L.

1993 *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Durham, Duke University Press.

Robbins, Joel, Bambi B. Schieffelin & Aparecida Vilaça

2014 «Evangelical Conversion and the Transformation of the Self in Amazonia and Melanesia: Christianity and the Revival of Anthropological Comparison», *Comparative Studies in Society and History* 56 (3): 559-590.

Rossi, Paolo

2001 *O Nascimento da ciência moderna na Europa*. Trad. de Antonio Angonese. Bauru, Edusc («História»).

Schieffelin, Bambi B.

2007 «Found in Translating: Reflexive Language across Time and Texts in Bosavi, Papua New Guinea», in Miki Makihara & Bambi B. Schieffelin, eds, *Consequences of Contact. Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies*. Oxford, Oxford University Press: 140-165.

Seeger, Anthony

1981 *Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge-London, Harvard University Press.

Seeger, Anthony, Roberto Da Matta & Eduardo Viveiros de Castro

1979 «A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras», *Boletim do Museu nacional* 32: 2-19.

Strathern, Marilyn

1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press («Studies in Melanesian anthropology» 6).

1999 «The Ethnographic Effect II: Perspectivism», in *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. London, Athlone: 248-260.

Taylor, Anne-Christine

1998 «Corps immortels, devoir d'oubli: formes humaines et trajectoires de vie chez les Achuar», in Maurice Godelier & Michel Panoff, eds, *La Production du corps. Approches anthropologiques et historiques*. Amsterdam, Éd. des Archives contemporaines («Ordres sociaux»): 317-338.

Urton, Gary

1997 *The Social Life of Numbers. A Quechua Ontology of Numbers and Philosophy of Arithmetic*. Austin, University of Texas Press.

2003 *Signs of the Inka Khipu. Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*. Austin, University of Texas Press.

Verran, Helen

2001 *Science and an African Logic*. Chicago, University of Chicago Press.

Vilaça, Aparecida

2002 «Making Kin out of Others in Amazonia», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (2): 347-365.

2005 «Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (3): 445-464.

2009 «Conversion, Predation and Perspective», in Aparecida Vilaça & Robin M. Wright, eds, *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*. Burlington, Ashgate: 147-166.

2010 *Strange Enemies. Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*. Transl. by David Rodgers. Durham, Duke University Press.

2011 «Dividuality in Amazonia: God, the Devil, and the Constitution of Personhood in Wari' Christianity», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17 (2): 243-262.

2013 «Reconfiguring Humanity in Amazonia: Christianity and Change», in Janice Boddy & Michael Lambek, eds, *A Companion to the Anthropology of Religion*. Chichester, Wiley: 363-386.

2014 «Culture and Self: The Different "Gifts" Amerindians Receive from Catholics and Evangelicals», *Current Anthropology* 55 (S10): S322-S332.

2015a «Dividualism and Individualism in Indigenous Christianity: A Debate Seen from Amazonia», *HAU. Journal of Ethnographic Theory* 5 (1): 45-73 [www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau5.1.010].

2015b «Do Animists Become Naturalists When Converting to Christianity? Discussing an Ontological Turn», *Cambridge Journal of Anthropology* 33 (2): 3-19.

2016a *Praying and Preying. Christianity in Indigenous Amazonia*. Transl. by David Rodgers. Oakland, University of California Press.

2016b «Versions versus Bodies: Translations in the Missionary Encounter in Amazonia», *Vibrant* 13 (2): 1-14 [www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-43412016000200001].

2017 [1992] *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari' (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro, Mauad.

Viveiros de Castro, Eduardo

1987 [1977] «A fabricação do corpo na sociedade Xinguana», in João Pacheco Oliveira Filho, ed., *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, UFRJ-Marco Zero: 31-41.

1996 «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», *Mana. Estudos de antropologia social* 2 (2): 115-143 [www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005].

1998 «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469-488.

2000 «Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco», *Ilha* 2 (1): 5-46.

2001 «Gut Feelings About Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality», in Laura Rival & Neil Whitehead, eds, *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford-New York, Oxford University Press: 19-43.

2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.

2004 «Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies», *Common Knowledge* 10 (3): 463-484.

2009 *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Trad. du portugais (Brésil) par Oiara Bonilla. Paris, Presses universitaires de France («MétaphysiqueS»).

Wagner, Roy

1975 *The Invention of Culture*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.