

De l'os, de l'ennemi et du divin. Réflexions sur quelques pratiques funéraires tupi-guarani

Olivier Allard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/1543>
DOI : 10.4000/jsa.1543
ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 5 juin 2003
Pagination : 149-169
ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Olivier Allard, « De l'os, de l'ennemi et du divin. Réflexions sur quelques pratiques funéraires tupi-guarani », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 89-2 | 2003, mis en ligne le 05 juin 2008, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/1543> ; DOI : 10.4000/jsa.1543

**DE L'OS, DE L'ENNEMI ET DU DIVIN.
RÉFLEXIONS SUR QUELQUES PRATIQUES FUNÉRAIRES
TUPI-GUARANI**

Olivier ALLARD *

En soulignant son importance dans les rites et les mythes tupi-guarani, cet article cherche à montrer que l'os n'est pas un support neutre et que ses différents modes de traitement permettent de discriminer, au sein des divers rites funéraires, deux pôles extrêmes. Ceux-ci sont définis par leur caractère agressif ou attentionné (à l'égard du défunt) et conditionnent en grande partie le destin post-mortem. Si le contraste maximal apparaît entre l'exo-cannibalisme vengeur et le culte des os, il existe également une gradation, culturellement déterminée et définie par le traitement des os, dans la consommation des dépouilles. [MOTS CLÉS : cannibalisme, os, rites funéraires, Tupinamba, Tupi-Guarani.]

Of Bones, Enemies and Divinities. Reflections on some Tupi-Guarani Funerary Practices. By underlining the importance of bone in Tupi-Guarani myth and ritual, this article seeks to demonstrate that bone is not a neutral substance, and that the different ways of treating it allow us to distinguish two major axes structuring various funerary rites. These axes are defined by their aggressive or caring attitude toward the deceased, and they largely determine one's posthumous fate. If the greatest contrast is that between vengeful exo-cannibalism and the cult of bones, there is also, within the former, a culturally determined gradation in the treatment of the bones during consumption of the corpse. [KEY WORDS : cannibalism, bone, funerary ritual, Tupinamba, Tupi-Guarani.]

De los huesos, del enemigo y de lo divino. Reflexiones sobre algunas prácticas funerarias tupi-guarani. Subrayando la importancia del hueso en los ritos y mitos tupi-guarani, este artículo se propone mostrar que éste no es un soporte neutro y que sus diferentes modos de tratamiento permiten distinguir, en diversos ritos funerarios, dos polos extremos. Estos se definen por su carácter agresivo o intencionado (con respecto al difunto), y condicionan en gran parte el destino post-mortem. Si el contraste máximo aparece entre el exo-cannibalismo vengativo y el culto del hueso, existe igualmente una graduación, determinada culturalmente y definida por el tratamiento de los huesos, en el consumo de los restos. [PALABRAS CLAVES : canibalismo, huesos, ritos funerarios, Tupinamba, Tupi-Guarani.]

* Département de Sciences Sociales de l'École normale supérieure, 61, avenue du président Wilson, 94235 Cachan cedex [oli.allard@cantab.net].

Journal de la Société des Américanistes, 2003, 89-2, pp. 149-169. ©Société des Américanistes.

« Il y avait un jeune à côté de nous, occupé à manger le peu de chair qui restait sur l'os de la jambe de cet esclave. Je lui dis qu'il devait le jeter. Alors il se mit en colère contre moi avec tous les autres ; ils disaient que c'était la meilleure nourriture et je dus m'y résigner. [...] Avant notre départ, ils mangèrent et le jeune finit de ronger la chair de son os et le jeta au loin. Là-dessus nous repartîmes et le temps s'éclaircit rapidement. "Vous voyez, leur dis-je, vous ne vouliez pas me croire, lorsque je vous disais que mon Dieu était en colère parce que ce jeune mangeait la chair directement sur l'os." » (Staden 1963, p. 79 ; 1979, pp. 122-123, traduction modifiée par l'auteur, O. A.). D'une pareille anecdote, on pourrait ne retenir, comme l'ont fait de nombreux anthropologues, que l'ingestion de la chair d'un être humain, plus précisément d'un ennemi dans le cas des Tupinamba, le reste étant parfois relégué au domaine du pittoresque. La majorité des ouvrages qui ont traité le sujet ont en effet mis l'accent sur le fait de dévorer les chairs, au détriment de la question du traitement de l'os. Ainsi, Florestan Fernandes a vu dans le cannibalisme tupinamba une « reconstitution de l'unité mystique du "Nous collectif" », puisque les ennemis que l'on dévore ont eux-mêmes mangé nos ancêtres (Fernandes 1952, p. 323). Le cannibalisme apparaît alors comme un sacrifice effectué pour les ancêtres du groupe, les ennemis sacrifiés étant le moyen d'établir une relation avec eux. Plus récemment, Isabelle Combès a considéré cette pratique comme une manière d'atteindre l'immortalité. Elle a repris la thématique tupi-guarani de l'allègement du corps, qui conduit les hommes à être divinisés et donc à accéder à la vie éternelle : la consommation de chair humaine est alors vue comme un des moyens de s'affranchir des pesanteurs terrestres (Combès 1992, p. 188). Enfin, Eduardo Viveiros de Castro a tiré toutes ses conclusions de l'idée selon laquelle on devient ce que l'on mange : dans le cannibalisme tupinamba, on devient alors un ennemi. Et il ajoute que « l'ennemi est une promesse d'immortalité – parce qu'à travers lui on obtient le pouvoir d'être l'Autre », analyse qui s'appuie notamment sur son étude des Araweté (Viveiros 1992, pp. 303-304). Ces interprétations du cannibalisme – centrées sur la chair et sa signification – ont donc conduit à sous-évaluer l'importance des os dans le traitement post-mortem des corps, bien que les indices concernant le rôle du squelette soient présents dans la plupart des textes sur les Tupinamba.

RONGER COMME UN JAGUAR

Pratiques cannibales

Comme le jeune garçon réprimandé par Staden, Cunhambebe était en train de manger la chair humaine sur l'os d'un ennemi fraîchement tué, lorsqu'il la présenta à son captif en lui demandant s'il voulait aussi y goûter. Le dialogue qui s'en suivit a fait date : « Je lui répondis : "à peine un animal sans raison dévore-t-il

un autre animal, comment un homme devrait-il en dévorer un autre ?” Il mordit dedans et dit : “*Jauára iché*. Je suis un tigre. C’est bon.” Sur ce je le quittai » (Staden 1963, p. 95 ; 1979, p. 143, traduction modifiée par l’auteur, O. A.)¹. De son côté, Jean de Léry souligne que le cannibalisme ne se fait pas par goût (bien que la chair humaine soit appréciée) : « leur principale intention est, qu’en poursuivant et rongeant ainsi les morts jusqu’aux os, ils donnent par ce moyen crainte et espouvantement aux vivans » (Léry 1994, p. 366). Ainsi, il apparaît clairement qu’il ne suffit pas de manger la chair de son ennemi : encore faut-il ronger ses os.

Les crânes, eux, étaient fréquemment brisés : parlant du prisonnier, Staden écrit que « l’exécuteur lui assène sur la tête un coup qui fait jaillir la cervelle » (Staden 1979, p. 216). Le coup de massue sur le crâne était en effet le moyen le plus courant de mettre à mort le prisonnier dans la plupart des groupes tupi-guarani connus au moment de la Conquête, à tel point que Jean de Léry indique qu’« aussi est-ce la façon de parler de ce pays-là [...] de dire à celui auquel on en veut, Je te casseray la teste [...] et non] Je te creveray » (Léry 1994, p. 361). Ce qui permet de voir dans ce phénomène autre chose qu’une conséquence purement accidentelle de la technique employée, c’est que le crâne doit être brisé même lorsque le prisonnier n’est pas mangé ou qu’il n’a pas pu être mis à mort suivant le rituel habituel. Ainsi, lorsqu’un prisonnier tombait malade ou mourait subitement, et qu’on préférait ne pas le manger, on lui fracassait le crâne, répandant la cervelle par terre et abandonnant ensuite le cadavre (Évreux 1985, p. 71). De même, certaines femmes captives pouvaient échapper à la cérémonie cannibale si elles étaient les épouses de chefs qui les protégeaient mais, après leur mort, leur crâne était rituellement brisé, sauf si leurs éventuels fils empêchaient un tel outrage (Gandavo 1922, p. 108). Enfin, cette pratique a subsisté lorsque les anciens Tupinamba ont dû abandonner l’anthropophagie en raison de la pression des colons européens. Alfred Métraux souligne que les Tupinamba qui n’avaient plus l’occasion de faire la guerre « allaient dans les villages abandonnés de leurs ennemis pour y déterrer les morts. Ils en ramenaient les crânes chez eux, les ornaient de plumes et les brisaient d’un coup de massue. L’auteur de cet exploit accomplissait ensuite tous les rites prescrits en cas de meurtre » (Métraux 1967, p. 69 ; information qu’il tient de Soares de Souza 1851, p. 308)².

D’autres sources indiquent que les crânes n’étaient pas toujours brisés. Ils pouvaient servir de trophées exposés à l’extérieur de la maison, afin d’impressionner visiteurs et prisonniers : le « palais [de Cunhambebe] estoit par dehors tout garny & bordé de testes de ses ennemys » (Thevet 1584, p. 662v ; voir également Staden 1979, p. 102). Les chroniqueurs décrivent un autre traitement des os, par exemple lorsqu’ils servent à la fabrication de flûtes. Ainsi, Yves d’Évreux note que les Tupinamba « portent des sifflets ou flûtes faites des os des jambes, cuisses et bras de leurs ennemis. [Les flûtes] rendent un son fort aigu et clair, et ils chantent sur elles leurs notes ordinaires, spécialement quand ils sont en leurs *caouins* [fêtes

de bière de maïs] ou quand ils vont en guerre » (Évreux 1985, p. 62). Seul le moment d'utilisation des flûtes varie suivant les chroniqueurs puisque Thevet le situe lors des *caouins* qui indiquent la fin d'un deuil et Gandavo lors de l'arrivée d'un nouvel ennemi (Thevet 1997, p. 172 ; Gandavo 1922, p. 103 ; voir également Léry 1994, p. 368). Quel sens donner à ces pratiques ? Comme lorsque l'on ronge ou que l'on brise les os, bien que d'une manière différente, il s'agit ici d'*altérer le squelette*.

Certaines données concernant d'autres groupes (notamment tupi) permettent cependant d'émettre quelques hypothèses spécifiques concernant les flûtes tupinamba. Parmi les Araweté, un ennemi est appelé « ce qui sera de la musique » car le tueur reçoit, en rêve, des chants qui lui viennent de l'ennemi qu'il a tué et qui seront chantés lors de fêtes de bière de maïs (Viveiros 1992, p. 241). Selon une logique très proche, les chants proviennent, chez les Parakanã, d'ennemis rencontrés en rêve et « familiarisés » par le rêveur, les *akwawa* (Fausto 1999, p. 940). Or les Guarani contemporains associent fortement le squelette et le « souffle » vital que Léon Cadogan (1949 ; 1950 ; 1992) a qualifié d'âme-parole. S'agissait-il alors, dans le rituel tupinamba, de faire *chanter* les ennemis défunts par l'intermédiaire du souffle parcourant leurs os ? Leurs flûtes seraient comparables à celles des Curripaco qui étaient faites à partir du fémur d'un ennemi et permettaient au meurtrier de « prendre le souffle » de sa victime, ce qui constituait à la fois une perte pour le groupe adverse et une protection supplémentaire pour le meurtrier (Journet 1995, p. 199). Elles seraient donc une forme inversée des flûtes sacrées que l'on rencontre habituellement dans le Nord-Ouest amazonien, où elles « représentent les ossements des ancêtres éponymes des clans », permettant à ces derniers de donner de la voix en certaines occasions rituelles (Chaumeil 1997, p. 97). Support de la mémoire des ennemis et non des ancêtres. Que l'hypothèse soit confirmée ou non³, le traitement rituel du prisonnier tupinamba n'en reste pas moins caractérisé par une altération volontaire des os, quel que soit le degré de complexité de celle-ci. Bien qu'on préfère généralement parler de « cannibalisme », on a ici également affaire à une « ostéo-praxie ».

En outre, le squelette était dispersé sur l'ensemble du territoire et son traitement pouvait s'échelonner sur une assez longue durée. Après la mort de l'ennemi, le corps était aussitôt démembré et des morceaux étaient donnés aux représentants des villages alliés, qui pouvaient les emporter chez eux, alors que des membres fumés permettaient de recommencer les mêmes cérémonies ultérieurement (Staden 1979, p. 122 ; Gandavo 1922, pp. 106-107). Le squelette d'un ennemi dévoré par les Tupinamba était donc rongé, brisé, dispersé, altéré : une attitude agressive s'il en est. Ces « détails » ne peuvent-ils pas alors prendre sens, s'ils sont mis en rapport avec certains thèmes de la mythologie tupi-guarani ?

Mythologies anthropophages

La question des os n'apparaît pas seulement dans les descriptions des chroniqueurs : elle est aussi présente dans certains mythes tupi-guarani, où elle est liée à la résurrection⁴. Ainsi, chez les Araweté, les âmes gagnent, après la mort, le monde céleste où elles sont reçues par les *Mai hete* (divinités) qui les tuent, les dépècent et les font bouillir, avant de les dévorer (Viveiros 1992, pp. 210-211). Des divinités cannibales, en somme, dont les pratiques ne semblent guère différentes de celles des démons de la cosmologie araweté, les *Ãñi*⁵, prédateurs s'attaquant aux vivants comme aux morts. Et pourtant, c'est la manière d'être cannibale qui oppose ces deux catégories d'êtres surnaturels. Outre que les *Mai* sont des tueurs alors que les *Ãñi* sont nécrophages, que les *Mai* consomment les morts bouillis alors que les *Ãñi* les mangent pourris (bien qu'un étrange « système de permutation » conduise les *Mai* à être appelés « mangeurs de cru » et les *Ãñi* « mangeurs de rôti »), une différence nous intéresse particulièrement : les *Ãñi* font des flûtes avec les tibias des morts, ils « rongent et dispersent les os du corps » (*ibid.*, p. 211) alors que les *Mai* séparent soigneusement les os et les arrangent afin de ressusciter les morts en leur donnant un corps incorruptible. La parenté entre les démons araweté et les anciens Tupinamba est flagrante : les uns comme les autres adoptent à l'égard des os une attitude que l'on peut qualifier d'agressive, opposée à celle qui permettrait la résurrection⁶.

Ce thème de la résurrection par les os est également présent dans plusieurs passages du vaste mythe des Jumeaux, chez les Guarani du xx^e siècle. Soleil, l'aîné, cherche à plusieurs reprises à recomposer sa mère, qui a été dévorée par les jaguars, à partir de ses os qu'il a trouvés sur le sol, mais c'est toujours un échec en raison de l'impatience de Lune, le cadet (Bartolomé 1991, pp. 46-47 ; Cadogan 1992, p. 129). Une version recueillie chez les Avá-Guarani va même plus loin : Soleil conçoit ou fabrique Lune à partir des os de sa mère et d'un peu de farine de maïs, puis, après que Lune ait été dévoré par un *Añag*, c'est encore Soleil qui le ressuscite avec ses os, ou plus exactement ses arêtes, puisque Lune s'est transformé en poisson en étant pêché par l'*Añag* (Bartolomé 1991, pp. 47, 56). On retrouve donc la même idée que chez les Araweté : il est possible de ressusciter quelqu'un à partir de ses os. Mais la spécificité de ces fragments mythiques guarani, c'est qu'à la différence de ce qui se passe avec les *Mai hete*, la résurrection est ici impossible ou altérée. Elle échoue pour la mère des jumeaux, elle est altérée dans le cas de Lune qui, bien que fait avec les os de sa mère, est un personnage différent, plus précisément un décepteur. Un commentaire, inclus dans le mythe recueilli par Miguel Alberto Bartolomé, permet alors d'éclairer certaines questions : « *Kuarahy* [Soleil] est pur, mais *Jasy* [Lune] ne l'est pas autant, parce qu'il a été fait avec les os de la mère de *Kuarahy*. Il a été fait avec quelque chose qui était pourri ; et c'est pourquoi il n'est pas aussi pur que son frère... » (*ibid.*, p. 58).

Ainsi, l'origine de Lune explique son imperfection, laquelle contraste, dans toutes les versions du mythe, avec l'attitude de son frère Soleil. Comment expliquer cela ? Sans doute par la manière dont *Ñande Sy* – la mère des jumeaux – a été cannibalisée. Les *Añag* ne l'ont pas soigneusement découpée, ni cuite, ils n'ont pas non plus lavé et arrangé ses os. Bien au contraire, ils l'ont dévorée crue et ont laissé traîner ses os, que Soleil a ensuite trouvé dispersés sur le sol. On peut supposer, bien que le mythe ne le dise pas, que, comme les *Āñi* araweté, les *Añag* guarani ont rongé les os avant de les abandonner sur le sol... C'est donc notamment en raison de ce traitement que la résurrection a été empêchée ou détournée. On pourrait aller plus loin en rappelant que le *kandire* (la divinisation des hommes qui leur assure l'immortalité) a pour sens premier, chez les Mbyá-Guarani comme chez les anciens Guarani, « garder les os frais » (Montoya 1876 ; Cadogan 1949, p. 675) : la fraîcheur ou la pourriture des os – conséquence de leur traitement – apparaît donc discriminante pour le devenir post-mortem.

Deux manières de manger et de traiter la dépouille

Les Araweté, à travers l'opposition entre *Mai* et *Āñi*, présentent de manière paradigmatique un contraste entre deux façons de manger, contraste notamment fondé sur le traitement de l'os. Mais il est sans doute nécessaire d'affirmer cette distinction, en soulignant qu'elle apparaît également dans d'autres sociétés des Basses Terres⁷, comme les Wari'. Lorsqu'il s'agit d'endo-cannibalisme, les parents du défunt détournent le regard au moment où les non-parents du groupe découpent le cadavre (le démembrement, plus que l'ingestion de chair, apparaissant comme un outrage), puis il faut faire preuve de modération en utilisant de petits bâtonnets pour mettre la viande dans la bouche. À l'inverse, on peut montrer de la voracité lorsque l'on dévore de la chair d'un ennemi, qui est mangée directement sur les os (Vilaça 2000, pp. 90-93). Bien qu'adoptant une perspective différente dans son étude du cannibalisme wari' – centrée sur les notions de compassion et de douleur plus que sur des analyses cosmologiques –, Conklin (2001, p. 33) présente des données identiques. Il est cependant rare qu'une telle opposition soit présentée de manière aussi explicite et peu fréquent qu'elle concerne l'anthropophagie. Toutefois, nous proposons – pour pallier ce manque d'informations explicites concernant les humains – de faire quelques excursions au sein des données, bien plus abondantes, qui se rapportent au gibier. Sans préjuger nullement des différences ontologiques que la pensée amérindienne établit entre l'homme et l'animal, les parallèles qui apparaissent entre la consommation et le traitement du cadavre humain, d'une part, et de la dépouille animale, d'autre part, justifient amplement à nos yeux une telle mise en rapport.

Dans certaines sociétés, des précautions rituelles sont énoncées et semblent conçues en termes de respect pour l'animal ou de condition de préservation de son principe vital. Leur transgression est alors implicitement désignée comme un

traitement agressif. Ainsi, parmi les Achuar, ne pas jeter aux chiens le crâne du gros gibier, mais le conserver dans la maison, participe du respect que l'on doit observer à l'égard des proies : « en évitant au gibier la profanation d'être livré aux chiens et en conservant pieusement une partie de son squelette, le chasseur n'est pas loin de rendre à l'animal chassé une forme d'hommage funéraire » (Descola 1986, p. 318). De même, chez les chasseurs de la taïga sibérienne qui veulent ramener le meurtre de l'animal à une simple « prise de viande », « le dépeçage est effectué en prenant grand soin de ne pas abîmer ni briser les os, et de ne les disjoindre, s'il le faut, qu'aux articulations » (Hamayon 1990, pp. 397-400). Il s'agit alors de « maintenir, par-delà un état de mort de la chair, un état de vie en puissance dont l'intégrité des os ou, au moins, du crâne serait garante » (*ibid.*) : on vise ainsi, en exposant les os du gibier en forêt, à permettre le retour de l'âme de l'animal tué au stock de l'espèce.

Le cas des Aché du Paraguay oriental se rapproche en partie de telles pratiques⁸. Le démembrement de la dépouille animale obéit chez eux à une étiquette stricte et à des rituels complexes de désolidarisation des parties osseuses, où seuls les vieux chasseurs sont autorisés à officier. Les jointures naturelles du squelette doivent être respectées et, dans certains cas, la dépouille n'est découpée qu'après la cuisson. Toutefois, les manifestations d'égard vis-à-vis de l'animal prennent également une autre forme, qui diffère sensiblement des données concernant d'autres groupes amérindiens. Il est en effet nécessaire de ronger minutieusement les os, de les briser et de les sucer pour en prélever la moelle, d'en faire recuire certains fragments dans le *bree* (bouilli de palmier pindo) afin de les amollir et d'en permettre une consommation encore plus poussée. Contrairement aux apparences, il ne s'agit en aucun cas d'une pratique agressive : cette ingestion aussi complète que possible des os est la manifestation d'un certain respect pour le gibier, à l'opposé du gaspillage qui consisterait à jeter des os encore riches de chair et de moelle. Les dangers auxquels conduit une mauvaise consommation des os sont alors clairement soulignés ; ce privilège est le plus souvent réservé aux anciens : les jeunes seraient perforés par une branche en forêt s'ils osaient sucer les os du pécarì à collier (*kanje*), ils auraient des douleurs dans les os s'ils s'attaquaient à ceux du daguet (*wachu*), etc. Cette vulnérabilité – décroissante avec l'âge – à la manipulation des os du gibier n'est pas sans rappeler celle au contact avec le sang : dans les deux cas, au sommet de la hiérarchie, sont les *ymagi* ou *jamo mechãndygi*, c'est-à-dire « ceux qui ont coutume de voir le jaguar » (Edeb 1991, p. 61). Le traitement de l'os n'a donc rien d'anodin, quelles que soient les formes que prennent les marques de respect : c'est un enjeu décisif des relations entre humains et animaux.

Le traitement de la dépouille animale chez les Aché permet d'introduire une nouvelle distinction. Les os du corps et le crâne ne peuvent en effet pas être totalement assimilés. Le crâne de l'homme et celui de l'animal sont considérés comme le siège du « vent » ; leur traitement inadéquat est supposé entraîner le

déchaînement des *pichua*, principes d'énergie qui manifestent notamment les âmes des morts et des nouveau-nés, et sont à l'origine de fortes tempêtes craintes par les Aché (peur objectivement fondée à l'époque où ils vivaient en forêt car les chutes d'arbres constituaient un véritable danger). Pour prendre un exemple animal, la mandibule supérieure du tapir est soigneusement désolidarisée, puis plantée dans le sol sur une petite baguette et protégée par un toit de feuilles au pied d'un arbre, sous peine de provoquer de telles tempêtes. Ce type de pratique n'est réalisé que par les chasseurs expérimentés et est encore plus élaboré (car le danger est plus grand) lorsqu'il s'agit d'un animal dont le jaguar est le vengeur, comme le carpincho (*payva*) ou le paca (*bywã*)⁹. Ceci permet de voir qu'il n'existe pas de disjonction complète entre humains et non-humains : le même danger pèse sur ceux qui rencontrent par mégarde en forêt un cadavre humain abandonné et dévoré par les vautours. Dans ce cas, il faut briser le crâne le plus rapidement possible, car sa simple vue serait susceptible de déclencher une tempête : un crâne mis à nu et non traité est source des plus grands dangers et on doit donc y appliquer, dans l'urgence, le traitement le plus expéditif qui soit¹⁰. Sans pouvoir malheureusement s'interroger sur la complexité de leur rapport, ces pratiques permettent de souligner la divergence fréquente entre les os et les crânes et de remarquer qu'en général on ne laisse jamais ni les ossements ni les crânes tels quels, qu'ils soient brisés ou transformés.

Au travers de ces divers exemples, empruntés aux domaines de la Sibérie et des Basses Terres sud-américaines, il apparaît donc possible de manger autrui (ennemi, parent ou gibier) et de traiter sa dépouille en exprimant du respect ou une attitude agressive : dans certains cas, les deux pratiques coexistent alors que, dans d'autres, on insiste simplement sur le caractère nécessairement soigné du traitement de la dépouille ou du cadavre, sur les dangers liés à un mauvais traitement. En s'appuyant sur la célèbre formule de Cunhambebe, on peut alors dire à propos de la manducation agressive qu'il s'agit de manger « comme un jaguar ». Il est cependant utile de s'intéresser, comme l'a fait Carlos Fausto (2004), à la signification de cette expression séduisante. S'il s'agit incontestablement d'acquérir un surplus d'intentionnalité, de « consommer l'activité de la victime, dont le sang est un signifiant majeur, sans sa neutralisation par le feu » (*ibid.*), n'est-il pas réducteur de ne voir dans le jaguar et ses avatars que des hémophages qui mangent de la chair crue, dégoulinante de sang ? L'analyse de diverses données, notamment tupi-guarani, conduit en effet à penser que le traitement de l'os constitue ici un trait contrastif dont il ne faut pas négliger la pertinence par rapport à celle du sang et des chairs. Le plus souvent, en démembrant sa proie et en rongant ses os qu'il laisse traîner sur le sol, le jaguar empêche toute préservation ou toute résurrection du principe vital de l'être défunt, s'opposant ainsi en tout point à une anthropophagie « attentionnée ». Mais une telle proposition est encore trop générale car elle fait du jaguar une figure univoque. Les Aché vont au contraire jusqu'à concevoir la possibilité d'une attitude bien-

veillante de la part de ce prédateur pourtant redouté (Edeb 1991, p. 61) : cela correspond à la croyance selon laquelle le grand félin peut se contenter de grignoter (*vyka*) un peu de chair et de graisse du chasseur auquel il s'est attaqué, sans le tuer ni le démembrer, avant de le recouvrir de feuilles pour que son corps se reconstitue (Edeb Piragi, communication personnelle). Soulignant jusqu'à quel point peut aller l'opposition entre deux modes de traitement alimentaire d'autrui, cet exemple pourrait nous faire dire que même ce félin est capable de s'abstenir de manger « comme un jaguar ». C'est à la composante meurtrière et prédatrice de cette figure, plus paradigmatique, que l'on se réfère en soulignant qu'il importait, parmi les Tupinamba, de dévorer ses ennemis « comme un jaguar », et non pas seulement d'ingérer leur chair, sans doute parce qu'il s'agissait d'un des traitements les plus agressifs qui soient. Toute autre perspective étant irrémédiablement détruite, la sujétion de la subjectivité de l'ennemi à celle du meurtrier devenait la seule destinée possible.

Détruire

Pour que le tableau soit plus exhaustif, il faut souligner qu'il existe un traitement qui semble plus ultime que le cannibalisme agressif : il s'agit de la crémation, signalée également par Roberte Hamayon à propos de la Sibérie. Le squelette des animaux que l'on considère comme nuisibles donne lieu à un traitement fort éloigné des soins évoqués plus haut, malgré la crainte de représailles de la part de leurs congénères, car « seule la destruction par le feu, suivie de la dispersion des cendres, exclut à jamais l'éventualité [de la vie] » (Hamayon 1990, p. 700, n. 13). La crémation se rencontre aussi parmi les Tupi-Guarani. Ainsi, elle s'appliquait chez les Mbyá aux individus possédés par le *tupichua*, l'esprit de la viande crue (Cadogan 1992, p. 174). Pour revenir à une époque plus lointaine, Montoya rapporte que les anciens Guarani avaient démembré et brûlé les corps de missionnaires jésuites, comme si faire disparaître toute trace permettait d'éviter des représailles post-mortem ; ils ont sans doute été confirmés dans cette croyance par les missionnaires eux-mêmes, qui avaient brûlé les squelettes de grands chamanes faisant l'objet d'un culte (Fausto s. d. ; Montoya 1996, pp. 229-230, pp. 135-136). Enfin, les Aché permettent d'établir un nouveau lien entre traitement des humains et traitement des animaux. D'une part, ils jetaient toujours au feu les os des serpents, encore plus systématiquement lorsque ces derniers étaient responsables de morsures ; ils donnaient comme raison leur colère et leur volonté de les faire disparaître (et, inversement, chez les Barasana, les os des animaux n'étaient pas jetés au feu de peur qu'ils ne reviennent pas, selon Hugh-Jones, communication personnelle). D'autre part, la crémation pouvait s'appliquer aux cadavres des vieillards, appelés à se transformer presque immanquablement en jaguars, notamment lorsqu'ils proféraient des menaces à l'encontre des vivants peu avant leur décès. Il est intéressant de souligner que ceux qui

accomplissaient cette crémation étaient considérés comme des tueurs : ils devaient respecter la réclusion, un tabou absolu sur les viandes et, surtout, subissaient le *jaycha bowo* – ces profondes scarifications imposées aux meurtriers (Edeb Piragi, communication personnelle). Il s'agit en quelque sorte d'une altération poussée à l'extrême, puisqu'elle aboutit à la *disparition* des os.

Insister sur la crémation elle-même minore cependant la question du traitement des cendres, conduisant à laisser de côté des phénomènes aussi importants, parmi les groupes non tupi de l'Amazonie, que les formes d'endo-cannibalisme où les parents du défunt ingèrent ses cendres¹¹. Comme le souligne Erikson (1986, p. 197), s'il faut se débarrasser du mort, pourquoi la crémation est-elle suivie d'une réabsorption plutôt que d'une dispersion ? Dans le cas des groupes pano, il s'agit selon lui d'éviter que le défunt ne soit absorbé par autrui – un cannibalisme défensif en quelque sorte. La prise en compte de ces données conduit donc à préciser l'analyse de la crémation. Pour être moyen et synonyme de destruction, la crémation doit être suivie de la dispersion des cendres. Cette pratique – la seule forme de crémation que j'ai vu signalée chez des groupes tupi – est alors l'ultime protection face aux défunts les plus dangereux.

PRÉSERVER LE CADAVRE D'UN DÉFUNT DU GROUPE

Un mort entier

Le contraste n'apparaît pas uniquement entre deux manières de manger ou entre une anthropophagie attentionnée et ce recours ultime qu'est la crémation, car tous les cadavres ne donnent pas lieu à un rite anthropophage. Comment traite-t-on un défunt de son propre groupe ? Chez les anciens Tupi-Guarani, l'opposition se situait entre la mort à l'extérieur, où l'on était dévoré, et la mort chez soi : chacun pouvait être mangé par ses ennemis ou enterré par ses proches, chacun mangeait ses ennemis et enterrait ses proches. En revanche, la question n'a pas exactement le même sens pour les Guarani contemporains, en raison de leurs transformations historiques : la religion guarani n'a pas été préservée dans sa pureté originelle, comme l'ont postulé Nimuendajú (1978), Cadogan (1992) ou Clastres (1974, p. 8), mais n'a pas non plus simplement subi une acculturation destructrice. Elle a connu une transformation complexe que Carlos Fausto (s. d.) a qualifiée de « dé-jaguarification », soulignant ainsi que le cannibalisme et la prédation ont été niés en tant que schèmes de relation à autrui¹². Ils n'apparaissent donc plus que dans les mythes, alors pratiqués par ces esprits dangereux que sont les *Añag*, ce qui déplace l'opposition : celle-ci ne se situe plus entre deux types de rites funéraires, mais entre les rites et les mythes. Toutefois, les rites funéraires destinés aux défunts de son propre groupe semblent avoir le même double objectif chez les Tupinamba et chez les Guarani contemporains.

Leur première finalité est de protéger les vivants du défunt. En effet, la mort libère à la fois un spectre terrestre (*anguéry* chez les Apapokuvá et *mbogua* chez les Mbyá), qui est issu chez les Guarani de l'âme-animale, et un souffle vital habituellement qualifié d'âme-parole¹³. Bien qu'il soit difficile de caractériser ces deux entités, on peut considérer la première comme manifestant la personnalité – passions, désirs, mémoire, tempérament individuel, etc. –, alors que la seconde est un souffle divin, identique au nom sacré de chacun, individuel mais impersonnel : on peut résumer cette différence comme celle de la personne et de son nom, dont la conjonction – qui définit la vie – se dénoue dans la mort (Désveaux 2001, p. 238)¹⁴. Dans une large mesure, les pratiques funéraires visent donc à se faire oublier des défunts, lorsque ces derniers s'y refusent, et que la proximité du spectre terrestre exerce un danger permanent sur les vivants. En fait, le spectre apparaît explicitement comme une émanation de la chair en décomposition autant chez les Guarani que parmi les Araweté (Viveiros 1992, p. 205), alors que les démons des Kaapor, les *Anyang* (compagnons habituels du spectre terrestre), apparaissent comme des spectres qui n'en finiraient jamais de pourrir puisqu'ils « ont la peau verte comme celle de cadavres en décomposition, et [que] leur corps est dépourvu d'os » (Huxley 1960, p. 178). Heureusement, les spectres guarani sont conduits à l'oubli des vivants lorsque la décomposition du cadavre atteint son terme ; la vie peut alors reprendre son cours. Mais, tant que ce processus n'est pas achevé, de nombreuses précautions sont nécessaires. Il s'agit notamment de fermer le corps en l'enserrant dans des matériaux divers (hamac, vêtements, écorces, lianes, cordes), de l'enduire de genipa (chez les Tupinamba, sa fonction de clôture est signalée par Métraux 1928, p. 94) ou encore d'attacher les jambes du défunt et de remplir sa bouche de coton afin que les âmes ne reviennent pas dans le corps (chez les Guarasug'wé de Bolivie, voir Riester 1976, p. 213). On peut considérer que cette fermeture du corps vise à empêcher que l'âme ne reste attachée au cadavre. Par ailleurs, on cherche à solder les comptes avec le défunt, à annuler les relations passées avec lui, que ce soit en enterrant ses biens avec lui (Thevet 1997, p. 151) ou en rendant aux donateurs les biens qu'il avait reçus d'eux (Cardim 1980, p. 94). Le désir de retrouver les êtres aimés ou de se venger des ennemis est aussi dangereux lorsque les anciennes relations sont matérialisées dans des présents. D'une manière générale, il s'agit de se protéger contre cette mémoire pourrie qui n'apporte que le malheur aux vivants, jusqu'à ce que l'âme défunte ait fait son deuil de la vie¹⁵.

La seconde finalité des rites funéraires tupi-guarani examinés ici semble être de préserver l'intégrité du squelette, c'est-à-dire d'éviter toute altération qui caractérise une attitude prédatrice. Le cadavre peut ainsi être enterré dans un cercueil, comme chez les Apapokuvá ou les Mbyá (Nimuendajú 1978, p. 47 ; Cadogan 1950, p. 243), ou dans une urne, notamment parmi les anciens Guarani du Paraguay, les Chiriguanos, ainsi que les Tupinamba (Montoya 1996, p. 78 ; Métraux 1963, p. 480 ; Thevet 1575, p. 925c ; 1953, p. 97). Il peut également être

maintenu dans une enveloppe, le plus souvent en position fœtale. On utilise, pour cela, un hamac chez les Pai-Tavyterã, les Mbyá ou les Tupinamba (Mélia *et al.* 1976, p. 255 ; Strelnikov 1928, pp. 359-362 ; Léry 1994, p. 472) ou encore, parmi les Tupinamba, « quelques cordes tant de coton que d'écorces de certain bois », selon Thevet (1997, p. 151), et des « fils de coton » d'après Cardim (1980, p. 94). Plus que de protéger les os, il semble primordial d'éviter le démembrement du squelette, dont on a vu les conséquences ¹⁶.

Honorer les os

Toutefois, le contraste avec une attitude agressive peut être encore plus fort dans certaines pratiques où l'attention accordée aux os occupe une place essentielle. Deux rites, bien que rares, ont intéressé certains ethnologues en raison de leurs similitudes, malgré les quatre siècles qui les séparent. Il s'agit du rite de conservation des os de certains morts, rapporté chez les Mbyá (Cadogan 1992, pp. 88-89 ; 1950, pp. 242-243) et d'un culte des squelettes de grands chamanes, qui est signalé chez les anciens Guarani (Montoya 1996, pp. 131-136). Quelle est la signification de ces rites ? Que nous apprennent-ils sur les enjeux du traitement du squelette ?

Les Mbyá-Guarani avaient l'habitude, selon leurs dires, de conserver pendant un certain temps le squelette de leurs morts. Le cadavre était enterré dans un panier de bambou, jusqu'à la décomposition finale de la chair. Il était ensuite exhumé, les os étaient lavés soigneusement, puis conservés dans un récipient de cèdre, dans la maison rituelle, et on les emportait toujours avec soi en cas de changement de résidence. Les « dirigeants spirituels » ont affirmé à Léon Cadogan qu'auparavant aucun cadavre n'était enterré définitivement sans que le squelette ait été conservé au moins quelque temps : il était alors l'objet de chants, de danses et de prières (Cadogan *ibid.*). Contrairement à ce que pourrait laisser croire une lecture rapide de ces sources, le rite mbyá n'est en aucun cas une forme de doubles funérailles : il s'agit en fait d'une inversion de ce qu'on entend habituellement par ce terme. En effet, que ce soit dans l'étude classique de Robert Hertz (1928, pp. 71-75) ou parmi les Guajiros de Colombie (Perrin 1979, p. 123), les doubles funérailles apparaissent comme un rituel d'oubli : il se produit une « anonymisation » du défunt lors de l'inhumation finale, au cours de laquelle ses ossements sont mêlés dans une urne à ceux de tous les morts du groupe. L'accomplissement du rite réside alors dans l'enterrement définitif des ossements, lors d'une grande cérémonie collective qui a pour but de signifier l'entrée dans la société des morts. La situation semble bien différente chez les Mbyá. Dans les deux récits que livre Cadogan, un homme réputé pour ses capacités spirituelles reçoit un message des divinités qui lui indiquent de conserver le squelette d'un enfant de sa parenté mort en bas âge (le fils dans un cas, une nièce dans l'autre). Comme dans le cannibalisme où le statut de l'ennemi n'était pas primordial

– enfants, femmes ou malades étaient dévorés autant que les autres et « pour tuer un enfant de cinq ans, ils [étaient] préparés comme pour tuer un géant » (Cardim 1980, p. 99) – et où le moteur de l’anthropophagie était qu’un *guerrier* avait à *venger* (Viveiros 1992, p. 278), on peut remarquer que chez les Mbyá, le moteur du rituel est qu’un *chamane* a à *prier*.

Il déposa les os de celui qui avait porté le bâton-insigne dans un récipient de bambous tressés. Il chanta, dansa, et entonna des prières en leur honneur ; il obtint pour eux la grâce divine ; il obtint pour eux la résurrection ; il fit circuler de nouveau le verbe à travers les os ; il obtint que souffle la parole par les os de celui qui avait porté le bâton. Les Dieux illuminèrent la couche de Takuá Verá. (Cadogan 1950, p. 242)

Le défunt – ou, plus précisément, son squelette – est ainsi utilisé comme un instrument de communication avec le divin, comme le moyen d’obtenir les « Belles Paroles » : souffle dont ceux qui prient s’efforcent d’être le réceptacle, elles permettent l’*unio mystica* avec le divin. En cas de succès, le défunt ressuscité accède à la Terre sans Mal conjointement avec le chamane qui a cru dans la possibilité de cette résurrection et de cette « grâce » spécifique que constitue sa divinisation¹⁷. On en déduit que l’objectif n’est pas d’intégrer un ex-membre du groupe à la société des morts, thème récurrent chez Hertz : la phase centrale du rite est la conservation des os et non leur inhumation définitive. Et cette dernière, loin de constituer l’accomplissement du rite, est au contraire le signe de son échec – les divinités ont envoyé un message signifiant qu’il n’y aurait pas de résurrection. Mais on ne peut pas dire non plus qu’il s’agit simplement d’« anéantir la chair pour permettre à l’âme (Parole) de gagner la Terre sans Mal » (Combès 1992, p. 168). Chez les Guarani du xx^e siècle, cette dernière n’apparaît pas comme une destinée possible pour des défunts, même lorsque leurs os ont été conservés un certain temps¹⁸. Il s’agirait plutôt, selon nous, d’utiliser les os des défunts pour établir une relation avec le divin – au bénéfice des vivants : obtenir la résurrection du mort, pour que le couple chamane-défunt obtienne la grâce manifestée par l’accès à la Terre sans Mal. Retrouve-t-on un schème identique dans le cas des anciens Guarani ?

Ce rite mbyá a fréquemment été rapproché d’un rite décrit par Montoya, que pratiquaient les anciens Guarani du Paraguay : les ossements de grands chamanes étaient parfois conservés et un culte leur était rendu. On ne dispose pas d’autres sources qui permettent de confirmer cette information¹⁹. Mais le père jésuite raconte précisément comment il a été amené à découvrir des temples où des ossements étaient ornés de plumes et suspendus dans des hamacs, les Guarani venant régulièrement écouter leurs « oracles » (Montoya 1996, pp. 131-136). Ces deux pratiques sont alors parfois mises en rapport, chacune prouvant en quelque sorte le caractère purement autochtone de l’autre : de Montoya à Cadogan, rien n’aurait changé (Cadogan 1950, p. 242 ; ou, plus implicitement, Chaumeil 1997, p. 94). Cependant, si l’on considère de manière précise les données dont on

dispose, il faut admettre qu'il s'agit de rituels assez divergents. On a vu que, pour les Mbyá, le statut du défunt n'était certes pas négligeable, mais que le caractère décisif était la piété de celui qui accomplissait le rituel : à l'inverse, chez les anciens Guarani, c'est l'identité du défunt qui détermine le choix de conserver ou non les ossements. Ce sont en effet de « grands mages » dont Montoya (1996, p. 134) rencontre les squelettes dans des temples isolés, autour desquels c'est une foule anonyme qui s'assemble pour les vénérer : culte éminemment public puisque le « prêtre » qui y est préposé est uniquement un intermédiaire entre les gens du commun et le squelette du défunt. De la même manière, les ossements sont toujours, comme pour les Mbyá, vecteurs d'une parole ; mais celle-ci n'a plus la même nature. Alors qu'il s'agissait, dans les situations rapportées par Cadogan, d'un message des divinités, il semble, d'après le texte de Montoya, que ce soit directement l'âme des grands chamanes défunts qui s'exprime : l'un des squelettes aurait pris la parole pour demander qu'on le transporte plus loin, ayant eu présage de l'arrivée des pères, et ce sont bien en général les défunts eux-mêmes qui parlent pour s'adresser à leur peuple. Enfin, Montoya ne précise pas de terme à cette conservation des os : il ne semble pas qu'elle puisse s'achever, ni dans une inhumation définitive, ni dans un accès de tous à la Terre sans Mal. D'après le texte, en effet, les défunts revenaient à la vie, reprenant chair, au moins dans certaines occasions : on les voyait bouger dans leurs hamacs et on les entendait parler (*ibid.*, p. 135). Tout se passe donc comme s'ils avaient dû rester éternellement entre deux états, figés dans ce statut de médiateurs entre le monde des morts et celui des vivants. Ce rituel semble donc assez proche des pratiques de conservation de reliques que l'on peut rencontrer dans d'autres groupes : c'est bien le statut du défunt qui détermine la conservation du squelette dont le culte réunit toute la population.

Malgré des apparences semblables, le rite s'est donc profondément transformé entre les Guarani rencontrés par Montoya au xvii^e siècle et les Mbyá du début du xx^e siècle : un certain nombre d'inversions lui ont donné un caractère particulièrement original, le transformant en un moyen individuel d'accéder à la Terre sans Mal. Le rite des anciens Guarani ne pouvait sans doute pas être, comme chez les Mbyá contemporains, un moyen d'entrer en relation avec les divinités car celles-ci n'étaient pas un objectif : comme les Tupinamba, les anciens Guarani étaient tournés vers leurs ennemis – et non vers leurs divinités. Le rapport entre les deux rites a donc été établi sur la base d'un même traitement du squelette : séparer les os de la chair, les laver puis les conserver sont les pratiques les plus attentionnées qui soient – celles qui maximisent le contraste par rapport au traitement que fait subir un jaguar au squelette. Ce sont celles qui permettent de « garder les os frais », en les empêchant de pourrir, et qui, par conséquent, contribuent à préserver le principe vital du défunt. S'ils divergent, c'est sur la question du bénéfice attendu de cette préservation : d'un côté, les « Belles Paroles » issues des divinités ; de l'autre, les oracles des chamanes maintenus entre vie et mort.

CONCLUSION

Les ossements humains donnent ainsi lieu à des pratiques très diverses chez les Tupi-Guarani. Cannibalisme agressif comme celui des Tupinamba, destiné aux ennemis, préservation de l'intégrité du squelette des parents défunts et conservation de ce dernier parmi les Mbyá ou, encore, culte des os des grands chamanes chez les anciens Guarani. Certes, notre approche souffre d'avoir été restreinte à l'étude du traitement du squelette. Lévi-Strauss (1962, pp. 134-136) soulignait que les prohibitions, les prescriptions ou les pratiques particulièrement complexes concernant certaines espèces naturelles s'expliquaient moins par une « propriété intrinsèque d'ordre physique ou psychique, que par le souci d'introduire une distinction entre espèce "marquée" (au sens que les linguistes donnent à ce terme) et espèce "non marquée" ». Une telle considération est également valable pour les parties constitutives d'un organisme vivant. Il serait donc sans doute fécond de réaliser ce que nous avons dû laisser temporairement de côté : la mise en relation du traitement des différentes substances corporelles, aussi bien humaines qu'animales.

Notre étude permet toutefois peut-être de tirer quelques conclusions concernant le traitement funéraire des os dans les Basses Terres d'Amérique du Sud. Il ne suffit plus de dire que la chair est éliminée, et l'on ne peut suivre Isabelle Combès (1992, p. 176) lorsqu'elle affirme que « dans tous les cas, que l'on brûle le cadavre, qu'on le laisse se décomposer à l'abri de la terre, ou qu'on le mange, le résultat (le dégagement des os) est le même et les actes s'équivalent ». Bien au contraire, seule l'attention portée aux divers traitements de l'os ainsi qu'aux théories autochtones le concernant permet de voir les enjeux de la question : reprenant des termes que Philippe Descola (1986, p. 332) appliquait à la topographie, on pourrait affirmer que les réseaux d'oppositions des rites funéraires sont moins organisés par les attributs que l'on confère aux substances corporelles que par les pratiques dont elles sont le support. *

* Manuscrit reçu en septembre 2002, accepté pour publication en février 2003.

NOTES

Remerciements : Eduardo Viveiros de Castro et Carlos Fausto m'ont généreusement prodigué de précieux conseils. France-Marie Renard-Casevitz, Philippe Erikson et Philippe Edeb Piragi m'ont constamment guidé, de mes premiers pas jusqu'aux formulations finales. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma profonde gratitude.

1. On doit signaler que « *Jauára ichê* » n'a que le sens de : « je suis un tigre » (ou plutôt un jaguar). « C'est bon » correspond à un ajout de Staden ou bien à une proposition que ce dernier n'a pas retranscrite en tupi.

2. Des informations comparables sont données par Montoya (1996, pp. 194, 226, 229) à propos du traitement par les anciens Guarani de missionnaires martyrs : cadavre abandonné pour être dévoré par les jaguars, crâne brisé, os broyés, etc.

3. Un problème apparaît notamment lorsque l'on veut, comme Carlos Fausto, prendre en compte la « nécessaire négativité » de la guerre, dont une importante dimension est « la destruction de corps ou, plus précisément, de personnes dans leurs constituants matériels et immatériels ». Dans cette perspective, une ambiguïté apparaît : la destruction pure et simple n'est-elle pas distincte de la prédation comme « consommation productrice » ? En effet, on peut se demander si la dispersion et l'altération des os (opération destructrice) ne les empêchent pas d'être le support d'une « musique de l'ennemi » (consommation productrice), même en admettant que ce dernier « perde sa conscience de soi et se laisse dominer par la perspective d'un autre, se comportant non en ennemi mais en allié », conséquence de la familiarisation (Fausto 1999, pp. 937, 940). Trop de données manquent sans doute pour trancher dans le cas des Tupinamba.

4. Pour d'autres exemples de résurrection par les os, comme les Parakanà et les Asurini, voir Fausto (2002).

5. Les démons prédateurs s'appellent *Āñi* chez les Araweté, *Añag* ou *Añã* chez les Avá-Guarani, *Ayang* chez les Kaapor, *Ayguan* chez les Tupinamba, etc. : les termes sont parents et les entités surnaturelles globalement identiques.

6. On pourrait être perplexe en lisant une information d'Egon Schaden (1962, pp. 143-144) selon laquelle, pendant les orages, les Kayová disent entendre le bouillonnement des marmites d'*Añã* qui cherche à attraper les âmes pour les faire bouillir puis les dévorer. Les démons guarani auraient la même attitude que les divinités araweté... Cependant, l'attitude des *Añã* guarani s'oppose précisément à une attitude non cannibale de la part des divinités : alors que manger l'âme bouillie en prenant soin des os fait toute la différence dans le cas des Araweté, on peut penser que ce n'est pas très important dans le cas des Guarani, où la question est de manger ou non. Il existerait donc le même écart différentiel entre pratiques des divinités et des démons dans les deux cas, la modification des termes laissant les relations inchangées : (divinités : démons) : : (ne pas manger : manger) : : (manger comme un *Maĩ* : manger comme un *Añi*).

7. Inversement, certaines sociétés accordent à d'autres substances corporelles le rôle dévolu à l'os chez les Tupi-Guarani. Par exemple, parmi les Ojibwa, dans une variante du mythe des jumeaux, c'est à partir d'une touffe de cheveux et d'une phalange que le démiurge tente de redonner vie à ses parents dévorés par les ours (Désveaux 1988, p. 62). Dans le Nord-Ouest amazonien, la préservation du principe vital du gibier tué est souvent liée au traitement réservé aux poils, aux plumes et aux entrailles (Hugh-Jones 1996).

8. Toutes les informations concernant les Aché m'ont été fournies par Philippe Edeb Piragi.

9. Pratique qui rappelle celle des Siriono, groupe tupi-guarani de Bolivie. Ils plantaient les crânes des animaux sur des baguettes près du campement ou sur des poteaux à l'intérieur des maisons afin d'influencer le retour des mêmes animaux (Holmberg 1950, p. 91).

10. Les données recueillies par Edeb Piragi réfutent l'existence de doubles funérailles chez les Aché de l'Yvytyrusu, qui avait été soutenue par Clastres (1968). Le bris du crâne n'est donc pas systématique, mais est réservé aux cadavres non enterrés et déjà dévorés par les vautours.

11. Je remercie Jean-Pierre Chaumeil et Stephen Hugh-Jones d'avoir simultanément attiré mon attention sur ce point.

12. Carlos Fausto (s. d.) insiste, pour expliquer ce changement, sur l'influence du concept chrétien d'amour (*mborayhu* en Guarani) dans une société toujours encline à s'appropriier des éléments exogènes, mais l'on peut également mettre l'accent sur le caractère endogène de cette transformation qui a vu triompher la relation avec les divinités sur celle avec les ennemis (Allard 2000, pp. 1-3, pp. 22-30, Viveiros de Castro 1992).

13. Une différence doit être relevée à ce sujet entre les Guarani contemporains et les anciens Tupi-Guarani. Alors que les premiers opposent deux principes vitaux qui, à l'état séparé, sont l'un bénéfique (l'âme-parole), l'autre dangereux et néfaste (l'âme-animale donnant naissance au spectre terrestre), les seconds ne font pas une telle distinction. Au lieu d'une opposition synchronique entre deux principes, on trouve chez eux une opposition diachronique entre deux moments, ce qui conduit à des analyses très proches : il est nécessaire de se protéger du défunt tant que la chair n'a pas achevé sa

décomposition car ce n'est qu'après qu'une « bonne distance » s'établit entre les vivants et les morts, rendant possible une relation bénéfique et non dangereuse.

14. Ce qui n'est pas original dans le contexte des Basses Terres d'Amérique du Sud puisque, pour reprendre les termes de Patrick Menget (1996, p. 137), une propriété commune à toutes les entités du même type que l'âme-parole est « d'être conçues plus comme des principes dynamiques, des potentialités de vie que comme des substances ou des essences ».

15. Ce thème du pourrissement de la chair permet notamment de chercher à répondre à une question restée en suspens : si la signification du traitement de l'os expliquait en partie pourquoi il fallait manger ses ennemis et de quelle manière il fallait les manger, rien ne permettait de comprendre pourquoi il fallait *être mangé*. Or c'est une thématique qui apparaît de manière très fréquente dans les discours des chroniqueurs, étant associée tant à une question d'honneur (Gandavo 1922, p. 171 ; Évreux 1985, p. 72 ; Thevet 1997, p. 165) qu'au dégoût qu'on pouvait éprouver par rapport à l'idée que son corps pourrisse en terre (Cardim et Monteiro, cités in Viveiros de Castro 1992, p. 289). Eduardo Viveiros de Castro (*ibid.*, pp. 393-394) interprète cette idée qui a toujours semblé paradoxale aux Occidentaux en considérant que « l'honneur reposait sur la faculté de pouvoir être un motif de vengeance ». À cette analyse, on peut en ajouter deux autres (Allard 2000, pp. 74-76). La première consiste à dire qu'il vaut mieux être mangé cuit par ses ennemis que de voir son cadavre pourrissant être dévoré par des démons dans la mesure où, chez les Tupi-Guarani, le pourri connote la Nature et la mort, le cuit la Surnature et l'immortalité (Viveiros 1992, p. 260). La seconde repose sur le fait que tous ceux qui sont morts chez eux deviennent des prédateurs pour leur propre groupe, à la différence des défunts cannibalisés par l'ennemi. Carlos Fausto a insisté sur le danger qu'il y a, au cours d'un rituel chamannique, à abandonner sa perspective au bénéfice de celle d'autrui : on risque alors de voir ses propres parents à travers les yeux de l'ennemi (Fausto 2004). Et c'est précisément ce que permet d'éviter le cannibalisme : au lieu de devenir un danger pour ses proches, le défunt devient un motif de vengeance tout à leur honneur.

16. La question de la dispersion ou du maintien de l'intégrité du cadavre apparaît également chez les Barasana : les instruments Jurupary, dispersés dans les différents groupes locaux, représentent les os de l'anaconda ancestral. Ils sont rassemblés lors du rituel *he wi*, ce qui permet aux chamanes de faire revenir l'ancêtre à la vie (Hugh-Jones 1977, p. 211).

17. En suivant un tel point de vue et en adoptant la terminologie wébérienne, on doit considérer les Guarani contemporains, et notamment les Mbyá, comme des mystiques (intramondains), contrairement à l'usage courant qui en fait des ascètes (par exemple, Clastres 1975, p. 121). En effet, ils ne se considèrent en aucun cas comme l'instrument des divinités sur terre (ce qui définit l'ascétisme), mais cherchent uniquement à se préparer spirituellement à accueillir le souffle divin représenté par les « Belles Paroles » (conception typiquement mystique). Ils s'accommodent donc des « ordres du monde » sans leur accorder une quelconque importance (Weber 1996, pp. 413-415), même si leur préparation spirituelle nécessite une systématisation de la conduite de vie (*ibid.*, pp. 198-199), à travers certaines pratiques privilégiées décrites par Cadogan (1992) et Clastres (1975). On pourrait même ajouter qu'ils sont caractérisés par une mystique de la foi dans la mesure où leur salut dépend souvent de la confiance illimitée qu'ils doivent avoir dans les promesses des divinités (Weber 1996, pp. 226-229) : c'est peut-être sur cette transformation du *type de religiosité*, et pas tant du contenu de la religion, que l'on peut appuyer l'idée d'une influence chrétienne sur les Guarani contemporains.

18. Nimuendajú souligne que seule l'âme-parole des petits enfants a une chance de gagner la Terre sans Mal dans la mesure où elle ne porte pas encore la marque de l'âme-animale (1978, p. 59 *sq.*). Cadogan (1950, pp. 236, 243) se contente de souligner qu'à la mort les âmes rejoignent la demeure du père des âmes (*ñe'engru*) dont elles sont issues. On voit donc que l'accès des âmes des défunts à la Terre sans Mal est une idée qui doit être maniée avec précaution.

19. À l'exception de Dobrzhoffer (1822, vol. II, p. 284) dont quelques lignes pourraient être interprétées dans ce sens : « Nous avons connu des Guarani sauvages qui, dans toutes leurs migrations, emportaient avec eux de petites boîtes contenant les reliques de leurs faux magiciens, en lesquels, comme en des protecteurs sacrés, ils plaçaient tous leurs espoirs ».

BIBLIOGRAPHIE

- ALLARD Olivier
2000 *Passé/présent des rites funéraires guarani*, mémoire de maîtrise, département d'ethnologie, Université Paris X-Nanterre, Nanterre.
- BARTOLOMÉ Miguel Alberto
1991 *Chamanismo y religion entre los Ava-katu-Ete*, CEADUC, Asunción [1977].
- CADOGAN Léon
1949 « Las creencias religiosas de los Mbyá-Guarani », *Boletín de Filología*, V (40-42), Instituto de Estudios Superiores de Montevideo.
1950 « La encarnación y la concepción ; la muerte y la resurrección en la poesía sagrada "esoterica" de los Jeguaka-va Tenonde Porä-Güe (Mbyá-Guarani) del Guairá, Paraguay », *Revista do Museu Paulista*, IV, pp. 233-246.
1992 *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*, CEADUC, Asunción [1959].
- CARDIM Fernão
1980 *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Ed. Itatiaria, Ed. da Universidade de São Paulo, Belo Horizonte, São Paulo [1584].
- CHAUMEIL Jean-Pierre
1997 « Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie », *Journal de la Société des Américanistes*, 83, pp. 83-110.
- CLASTRES Hélène
1968 « Rites funéraires guayaki », *Journal de la Société des Américanistes*, 57, pp. 63-72.
1975 *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Seuil, Paris.
- CLASTRES Pierre
1974 *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens guarani*, Seuil, Paris.
- COMBÈS Isabelle
1992 *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, PUF, Paris.
- CONKLIN Beth A.
2001 *Consuming Grief. Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*, University of Texas Press, Austin.
- DESCOLA Philippe
1986 *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie achuar*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- DÉSVEAUX Emmanuel
1988 *Sous le signe de l'ours*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
2001 *Quadratura Americana*, Georg Éditeur, Chêne-Bourg/Genève.
- DOBRIZHOFFER Martin
1822 *An account on the Abipones*, Ed. John Murray, Londres [1784].

EDEB PIRAGI Philippe

- 1991 « Chasse et symbolisme chez les Aché du Paraguay oriental », *Annales de la Fondation Fyssen*, 5-6, pp. 56-62.

ERIKSON Philippe

- 1986 « Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête de soi », *Journal de la Société des Américanistes*, 72, pp. 185-209.

ÉVREUX Yves d'

- 1985 *Voyage au nord du Brésil fait en 1613 et 1614*, Payot, Paris [1615].

FERNANDES Florestan

- 1952 *A Função social da guerra na sociedade tupinamba*, Pioneira, Ed. da Universidade de São Paulo, São Paulo.

FAUSTO Carlos

- 1999 « Of Enemies and Pets : Warfare and Shamanism in Amazonia », *American Ethnologist*, 16 (4), pp. 933-956.
- 2002 « The Bones Affair : Indigenous Knowledge Practices in Contact Situations seen from an Amazonian Case », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8 (4), pp. 669-690.
- 2004 « A Blend of Blood and Tobacco : Shamans and Jaguar among the Parakanã of Eastern Amazonia », in Neil Whitehead and Robert Wright, eds, *In darkness and secrecy : the Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, Duke University Press, Durham (NC).
- s. d. « If God were a jaguar : Cannibalism and Christianity among the Guarani (16th-20th centuries) », à paraître in Carlos Fausto and Michael Heckenberger, eds, *Time Matters : History and Historicity in Amazonia*.

GANDAVO Pedro de Magalhães de

- 1922 « Treatise on the land of Brasil », in John B. Stetson, ed., *Documents and Narratives concerning the Discovery and Conquest of Latin America : The Histories of Brazil*, II, pp. 125-232 [1574].

HAMAYON Roberte

- 1990 *La chasse à l'âme. Une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'ethnologie, Nanterre.

HERTZ Robert

- 1928 « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Alcan, Paris, pp. 1-98 [1907].

HOLMBERG Allan R.

- 1950 *Nomads of the Long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia*, Smithsonian Institution, Washington.

HUGH-JONES Stephen

- 1977 « Like the leaves on the forest floor... : space and time in Barasana ritual », in Joanna Overing Kaplan, ed., *Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies*, Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes (1976), II, Société des Américanistes, Paris, pp. 205-215.

- 1996 « Bonnes raisons ou mauvaises consciences ? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande », *Terrain*, 26, pp. 123-148.
- HUXLEY Francis
1960 *Aimables Sauvages*, Plon, Paris.
- JOURNET Nicolas
1995 *La Paix des Jardins. Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*, Institut d'ethnologie, Paris.
- LÉRY Jean de
1994 *Histoire d'un voyage fait en Terre du Brésil*, Le Livre de Poche, Paris [1578].
- LÉVI-STRAUSS Claude
1962 *La Pensée sauvage*, Plon, Paris.
- MÉLIA Bartomeu, Georg GRÜNBERG et Friedl GRÜNBERG
1976 *Los Pa'i-Tavyterã*, CEADUC, Asunción.
- MENGET Patrick
1996 « De l'usage des trophées en Amérique du Sud », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 14, pp. 127-143.
- MÉTRAUX Alfred
1928 *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Ernest Leroux, Paris.
1963 « The Tupinamba », in Julian H. Steward, ed., *Handbook of South American Indians*. III. *The Tropical Forest Tribes*, Cooper Square Publishers, New York.
1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Gallimard, Paris.
- MONTOYA Antonio Ruiz de
1876 *Tesoro de la lengua Guarani*, Ed. Teubner, Leipzig [1639].
1996 *La Conquista espiritual del Paraguay*, Ed. El Lector, Asunción [1639].
- NIMUENDAJU Curt
1978 *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokúva-Guaraní*, CAAAP, Lima [1914].
- PERRIN Michel
1979 « Il aura un bel enterrement... Mort et funérailles guajiro », in Jean Guiart, ed., *Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde*, Le Sycomore-MNHN, Paris, pp. 113-125.
- RIESTER Jürgen
1976 *En Busca de la Loma Santa*, Ed. Los Amigos del Libro, La Paz.
- SCHADEN Egon
1962 *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, Ed. Difusão Européia do Livro, São Paulo [1954].

SOARES DE SOUZA Gabriel

- 1851 « Tratado descriptivo do Brazil em 1587 », *Revista Trimestrial de Historia e Geographia*, 14, [1587].

STADEN Hans

- 1963 *Zwei Reisen nach Brasilien (1548-1555)*, Trautvetter & Fischer Nachf, Marburg an der Lahn [1557].
- 1979 *Nus, féroces et anthropophages*, Métailié, Paris, coll. « Points » [1557].

STRELNIKOV I. D.

- 1928 « Les Kaa-îwuà du Paraguay », *Atti del XXII Congresso Internazionale degli Americanisti* (Roma, 1926), II, pp. 333-366.

THEVET André

- 1575 *Cosmographie Universelle*, Ed. Paul L'Huillier, Paris.
- 1584 *Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres grecz, latins et payens, recueilliz de leurs tableaux, livres, médailles antiques et modernes*, Ed. veuve Kervet et G. Chaudiere, Paris.
- 1953 *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du xv^e siècle. Le Brésil et les Brésiliens*, PUF, Paris.
- 1997 *Le Brésil d'André Thevet. Les Singularités de la France Antarctique*, Chandeigne, Paris [1557].

VILAÇA Aparecida

- 2000 « Relations between Funerary Cannibalism and Warfare Cannibalism : The Question of Predation », *Ethnos*, 65 (1), pp. 83-106.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1992 *From the Enemy's Point of View*, the University of Chicago Press, Chicago.

WEBER Max

- 1996 *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris [1910/1920].