



HAL
open science

La multiplicité des discours sur le corps chez les Suruí du Rondônia (Amazonie brésilienne)

Cédric Yvinec

► **To cite this version:**

Cédric Yvinec. La multiplicité des discours sur le corps chez les Suruí du Rondônia (Amazonie brésilienne). Ateliers d'anthropologie, 2019, Corps perdu, corps retrouvé: cohésion, partitions, variétés, 46, 10.4000/ateliers.11310 . hal-02319840

HAL Id: hal-02319840

<https://hal.science/hal-02319840>

Submitted on 18 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La multiplicité des discours sur le corps chez les Suruí du Rondônia (Amazonie brésilienne)

*The multiplicity of discourse about the body among the Suruí of Rondônia
(Brazilian Amazon)*

Cédric Yvinec



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ateliers/11310>

DOI : 10.4000/ateliers.11310

ISSN : 2117-3869

Éditeur

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC)

Ce document vous est offert par École des hautes études en sciences sociales (EHESS)



Référence électronique

Cédric Yvinec, « La multiplicité des discours sur le corps chez les Suruí du Rondônia (Amazonie brésilienne) », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], 46 | 2019, mis en ligne le 03 juillet 2019, consulté le 05 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ateliers/11310> ; DOI : 10.4000/ateliers.11310

Ce document a été généré automatiquement le 5 juillet 2019.



Ateliers d'anthropologie – Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

La multiplicité des discours sur le corps chez les Suruí du Rondônia (Amazonie brésilienne)

The multiplicity of discourse about the body among the Suruí of Rondônia (Brazilian Amazon)

Cédric Yvinec

- 1 La plupart des langues amazoniennes ne possèdent pas de terme désignant le « corps » comme tel — au sens occidental, comme l'ensemble des modes d'être matériels, visibles, sensibles de l'individu humain ou animal. Néanmoins l'ethnographie amazonienne récente¹ a accordé au concept de « corps » une place cruciale : le corps fournirait à ces sociétés les principaux éléments de leur langage symbolique, permettant d'exprimer enjeux sociologiques et problèmes cosmologiques ; la construction des personnes, la différenciation des humains d'avec les animaux s'opéreraient au moyen de traitements plus ou moins ritualisés des corps. Si la dimension peu physique des corps amazoniens, incluant souvent des éléments animiques, ainsi que leur nature intrinsèquement relationnelle, ont déjà souvent été soulignées, on a moins pris en compte ce que semble pointer l'absence régulière de terme désignant le corps comme totalité : il est probable que les différents organes, ou que les parties corporelles ne soient pas vues comme un tout, mais comme une multiplicité d'instances ou de niveaux, définissant chacun des enjeux spécifiques d'identification et de différenciation avec divers collectifs. C'est cette hypothèse qu'on examinera ici, à partir du cas ethnographique des Suruí du Rondônia. En partant des soins et traitements que les Suruí réservent à différentes parties du corps pour développer certaines capacités, et des discours et théories qu'ils élaborent à leur sujet, on peut distinguer différentes modalités de rapport de l'individu à lui-même, propres à des contextes d'interactions spécifiques et mettant en jeu des relations avec différentes catégories de parents.
- 2 Les Suruí — ou *Paiter*, selon leur autodénomination — sont un groupe amérindien de la famille linguistique tupi-mondé, comptant aujourd'hui un peu plus de 1 200 individus et

vivant dans le sud de l'Amazonie brésilienne. Jusqu'à leur contact avec la société brésilienne au début des années 1970, c'étaient des chasseurs et horticulteurs, comme la majorité des groupes amazoniens, vivant concentrés en un ou deux gros villages. Divisés en quatre clans patrilineaires exogames — et démographiquement très inégaux —, ils ont une organisation sociale très peu égalitaire qui se caractérise par l'importance du mariage avunculaire (ZD-MB)². La langue suruí ne possède pas de terme correspondant à la notion de « corps³ ». En revanche, un certain nombre de parties corporelles — incluant parfois des éléments invisibles ou immatériels — font l'objet d'une attention particulière des Suruí, qui développent à leur sujet des discours de différents types.

Le corps interne : l'individu face à son espèce

- 3 On peut isoler un premier ensemble de représentations du corps, où celui-ci est envisagé comme corps spécifique, c'est-à-dire comme un ensemble de capacités qui sont à la fois partagées par tous les membres d'un groupe, stables dans le temps et transmises avec l'appartenance à ce groupe — en l'occurrence par la naissance, c'est-à-dire, pour les Suruí, en ligne patrilineaire principalement (le fœtus étant considéré comme l'œuvre du père).
- 4 Les Suruí reconnaissent bien évidemment que tous les humains, Suruí ou non, Indiens ou Blancs, possèdent une morphologie commune — cette morphologie humanoïde est même assignée à des êtres mythologiques portant des noms d'espèces animales et à des entités surnaturelles. Ce corps « universellement humain » se définit avant tout par sa forme extérieure d'ensemble, qui rend possibles les interactions propres à la vie entre humains : communication verbale, commerce sexuel fécond, convivialité dans une maison ; tout cela se décrit comme le fait d'être *pa-iter* (1.PLURIEL.INCLUSIF-INTENSIF), « vraiment [l'un d'entre] nous [qui dialoguons] », ou tout au moins « semblable à nous [qui dialoguons] » (*pa-iter-pere-mi* : 1.PLURIEL.INCLUSIF-INTENSIF-ITÉRATIF-ABLATIF). Toutefois, aussitôt reconnue, cette communauté morphologique est niée par l'invocation d'une série de différences à la fois morphologiques et éthologiques entre ces corps humains. Ici, ce ne sont pas vraiment les différences des corps indiens et blancs, suruí et ennemis qui sont en jeu, car elles sont évidentes, tant sur le plan morphologique qu'éthologique — les divers groupes indiens voisins des Suruí présentent des traits physiques assez spécifiques ; quant à l'éthologie, les régimes alimentaires des ennemis sont, sans surprise, choquants. C'est plutôt au sein de la population suruí que la question devient problématique. En effet, les Suruí affirment qu'il existerait des différences à l'échelle des clans patrilineaires : celles-ci s'exprimeraient à la fois par des régimes alimentaires — en particulier dans les goûts en matière de gibier — et par diverses capacités ; elles seraient héritées dès la conception du fœtus, à travers la transmission en ligne patrilineaire du « sang » (*-sir*) et d'autres humeurs (sperme, salive). L'enfant recevrait ainsi les capacités propres aux clans de tous les hommes ayant entretenu des relations sexuelles avec sa mère au moment de sa conception. Les os seraient par la suite le support principal de cette différence clanique — un mythe raconte comment des clans éteints ont été recréés à partir de quelques os de leurs membres défunts.
- 5 Ce mode d'être corporel se caractérise par deux traits en apparence opposés : il est à la fois profondément interne, et ne peut être vécu que de manière très externe. Ses supports physiques, os et humeurs, sont en effet des organes internes, échappant à la perception, tant chez soi-même que chez les autres. Il est en outre impossible d'exercer un

quelconque contrôle sur ces éléments⁴, qui n'en ont guère besoin, puisqu'il n'existe pas de pathologie les affectant : donnés dès la conception, ils restent inchangés et inchangeables jusqu'à la mort. Ce corps stable et ancré au plus profond de l'individu, censé être une essence collective, ne peut cependant qu'être vécu comme assez arbitraire et imposé de l'extérieur. En effet, les capacités qu'il fournit sont hétéroclites, et ne forment aucunement un système cohérent qui correspondrait à une division sociale des tâches. Ainsi le clan Ğamep (guêpe « noire », espèce non identifiée) est-il excellent guerrier, bon producteur de bière, mais ne peut ni grimper aux arbres ni devenir chamane ; le clan Kaban (*mirindiba*, *Buchenavia sp.*) prétend aux mêmes capacités guerrières, mais il est très enclin au chamanisme et à des goûts alimentaires très difficiles ; le clan Ğamir (guêpe « claire », espèce non identifiée) est vorace et mauvais guerrier, mais chamane correct, etc. Il semble qu'on s'ingénie ici à différencier des corps en leur attribuant des essences distinctes, et ce en vain, car sans la moindre justification pratique.

- 6 Le caractère peu cohérent de ces représentations reflète les conditions dans lesquelles surgissent les discours qui les portent. C'est dans la narration de mythes qu'elles peuvent être exprimées de la manière la plus explicite : il existe en effet quelques mythes expliquant l'origine de ces capacités claniques, ainsi que des anecdotes historico-légendaires attestant de la supériorité de tel ou tel clan dans tel ou tel domaine. Ce genre de discours, dont le contenu est toujours reformulé à l'avantage du narrateur, est surtout tenu dans des contextes où l'on se retrouve entre parents agnatiques, membres d'un même clan. La conversation porte alors sur les clans privés des capacités en question, dont les membres se trouvent donc souvent absents ou en nette minorité. Ce n'est que dans le contexte de la plaisanterie qu'on peut confronter un individu à l'énonciation publique des capacités ou incapacités spécifiques à son clan. Ces plaisanteries visent généralement des gens qui se trouvent isolés parmi des non-parents ou qui échouent à mettre en œuvre les capacités qu'ils devraient maîtriser en fonction de leur appartenance clanique. Il peut enfin arriver qu'on use de ces théories à l'encontre d'un individu à qui est attribuée une pluri-paternité multi-clanique — donc en fonction de rumeurs auxquelles l'individu ne peut répondre, puisqu'elles portent sur un passé antérieur à sa naissance —, cela impliquant qu'il possède des aptitudes autres que celles de son clan principal ; ce sont alors ces capacités « secondes » qu'on lui demande de mobiliser. Il s'agit donc à chaque fois de contextes où il y a un rapport d'exclusion d'une personne par rapport à un groupe et/ou une norme générale. Même si le ton de plaisanterie l'atténue souvent, il reste toujours une certaine tension dans ces contextes d'énonciation : le corps interne d'un individu ne lui est toujours exposé que de l'extérieur, dans une situation où il n'est guère à son aise. Des qualités que son « sang » (-*sir*) véhicule, puisque c'est le terme qui est le plus souvent utilisé pour exprimer cette notion de corps comme essence interne et collective, l'individu n'est toujours qu'en défaut : ou bien elles sont insuffisamment développées chez lui, ou bien il échoue à les mettre dûment en œuvre, ou bien encore elles sont critiquables ; ou bien parce qu'il se glorifie de celles qu'à défaut de démontrer personnellement, il prétend avoir héritées de l'ascendance clanique qu'il partage avec ses auditeurs. De ce fait, les discours mobilisant cette conception du corps sont peu développés, peu théorisés, assez répétitifs ; ils ressassent toujours les mêmes exemples, incapables de se diffuser au-delà d'un clan. Les corps, sang et os, que les membres de chaque clan prétendent avoir en partage, ne sont guère reconnus par les autres, sinon dans des occasions très anecdotiques, ou lorsque l'expérience⁵ vient démentir le partage effectif de ce corps par l'un d'eux.

L'enveloppe corporelle : l'individu en interaction avec son milieu

- 7 Contrastant fortement avec ces représentations du corps qui en font une essence stable et commune à un groupe de parents agnatiques, support d'un ensemble hétéroclite de capacités revendiquées contre un individu isolé ou contre un ensemble d'absents, il existe un discours technique, explicite et théorisé, sur le corps individuel comme produit des relations avec l'environnement et, en particulier, avec les proches parents cognatiques. Par opposition au sang et aux os définitivement hérités du ou des pères, il est des organes qui évoluent au cours de la vie, qui peuvent, et même doivent être changés, renouvelés régulièrement. Ces parties corporelles sont externes, visibles (sinon de soi, du moins des autres), et forment des enveloppes de la personne ; ce sont des surfaces de contact avec l'environnement. L'organe le plus important dans cette fonction est la « peau » (*-sereg⁶*), mais on peut aussi y inclure d'autres éléments : cheveux, graisse, yeux⁷. Toutes ces parties corporelles sont des indices de l'état de santé conjoncturel de l'individu : lorsqu'on est en bonne santé, on a le teint clair, la peau ferme et fraîche, le cheveu noir et lisse, et on est un peu « enveloppé ». Cet état de santé est étroitement corrélé avec des qualités morales : la maigreur fait suspecter non seulement la faiblesse, mais encore l'envie et la malhonnêteté qui en découlent.
- 8 Ces enveloppes corporelles sont toujours exposées à des agressions ou des détériorations, qui provoquent, comme principales pathologies, maigreur, fièvres, douleurs musculaires, desquamations et démangeaisons, ainsi qu'inconstance et irritabilité. Ces organes fragiles doivent être l'objet d'une attention et d'un soin constant, et être régulièrement « renouvelés » (*a-pamne-tẽ* : 3.RÉFLEXIF-neuf-INCHOATIF), dès lors qu'ils ont été exposés à des actes « échauffants » (*-adob-a* : littéralement fièvre-lieu) et « desséchants-vieillissants » (*-kãy*) — en général, des actes pénibles ou violents, notamment ceux liés au versement de sang et à la déperdition d'humeurs (sueur, salive, sperme). La santé de la « peau » peut en effet être contrôlée : elle dépend des actes de l'individu lui-même, mais aussi de ceux de ses proches parents cognatiques (père, mère et, dans une moindre mesure, germains). En un sens, la « peau » exprime donc la capacité de l'individu à construire son propre corps comme marque de son individualité ; mais elle l'insère aussitôt dans un réseau de dépendance mutuelle vis-à-vis de ses proches. Le moment où cette dépendance corporelle est la plus aiguë est évidemment celui de la couvade, durant laquelle tout acte inconsidéré des parents risque d'affecter gravement le corps (et le caractère) du nouveau-né — ce qui mériterait, juge-t-on parfois, de blâmer les parents pour les défauts psychologiques et moraux des enfants. Réciproquement, les relations entre parents affectent la santé de ces éléments : les disputes familiales entraînent souvent des douleurs et des « fièvres » (*-adob*) qui sont des affections de ces organes.
- 9 Ce corps « enveloppant » est l'objet d'un savoir vaste, précis et théorisé. Les parties corporelles en question sont en effet aisément observables, par la vue, le toucher ou l'odorat, chez autrui et en partie chez soi ; elles peuvent faire l'objet de comparaisons directes entre les corps de différents individus — plus ou moins clairs, plus ou moins gras, plus ou moins fiévreux, etc. Les principes qui guident le contrôle de ces éléments sont de nature technique et empirique, reposant sur le calcul et la prudence. Évitant les actes brutaux et invasifs — pour soigner la « peau », on préfère toujours l'onction à l'incision ou l'injection —, cette gestion prend en considération un avenir plus ou moins proche,

considéré comme découlant des actes présents : telle est notamment la logique des prohibitions alimentaires et cynégétiques lors de la couvade, de l'application régulière de simples, essentiellement préventive, et des réclusions qu'on s'impose en cas de maladie ou d'événement dangereux (naissance, deuil, homicide). Ces dernières sont motivées par l'évitement de toute activité violente et de toute interaction sociale hors des parents très proches. Leur fonctionnement est décrit comme une « rénovation de la peau » (*a-sereg a-pamne-tê*), que dénote notamment son éclaircissement, dû à l'absence d'exposition au soleil.

- 10 Ces règles sont considérées comme un ensemble de savoirs appris, à partir de cas plus ou moins précis, et appliqués en fonction de conjectures, d'après des évaluations de proportionnalité — ainsi c'est en fonction de la gravité de la maladie qu'est déterminée la durée de la réclusion. Lesdites règles font souvent appel à des raisonnements analogiques, reposant sur une mise en parallèle entre des oppositions : frais-chaud, humide-sec, jeune-vieux, blanc-rouge, etc. Ces astreintes de contrôle sont les mêmes pour tous, quelle que soit l'appartenance clanique. De ce point de vue technique, le corps apparaît donc comme un problème commun, susceptible de solutions identiques, déduites des principes d'une physiologie universelle, transcendant les affiliations claniques et les différences personnelles. La « peau » individuelle est donc un corps à la fois intimement vécu d'un point de vue subjectif — à travers l'expérience de la maladie — et partagé, objectivement à travers la dépendance mutuelle dans laquelle elle se développe, et subjectivement par la construction d'un savoir commun visant à son contrôle.
- 11 Il semble en effet y avoir là comme l'espoir qu'on puisse contrôler tout corps dans ses difficultés et affaiblissement réguliers. Partant, ces éléments font l'objet d'un discours théorique assez riche, pouvant donner lieu à des discussions publiques ou privées, qui nécessitent le développement d'argumentations réflexives. Les contextes où ces discours surgissent sont cependant souvent marqués par une certaine distance temporelle ou relationnelle à leur enjeu, c'est-à-dire la maladie concrète d'un individu. Ainsi, l'enseignement que les enfants reçoivent de leurs parents à propos des remèdes se fait de manière informelle, sans la moindre ritualisation, au hasard de leurs rencontres en forêt ; mais il a lieu hors de tout contexte d'usage, car on ne discute pas des techniques à appliquer pour traiter ses propres souffrances. L'apprentissage des prohibitions alimentaires et cynégétiques se réalise de manière largement négative, en stigmatisant la conduite de ceux qui les transgressent (volontairement ou non), en donnant en exemple les conséquences déplorables (infirmités, travers) qui en résultent pour la descendance. Ces discussions ont donc lieu en l'absence et des coupables et des victimes. La « peau » existe par là en tant qu'expérience intime et hautement individuelle — maladies, interactions et conflits avec ses proches —, constamment confrontée à un ensemble de règles techniques, conceptualisées et systématisées, exprimées dans des théories explicites et publiques.

Le corps achevé : l'engagement de l'individu vis-à-vis de ses alliés

- 12 Alors que les éléments jusqu'ici évoqués se révèlent soit donnés et incontrôlables — essence clanique du sang et des os — soit contrôlés mais toujours instables — peau et autres enveloppes —, on peut encore identifier un troisième groupe d'éléments relevant d'une modalité interactionnelle et temporelle irréductible aux deux précédentes : il s'agit

de ceux qui sont acquis au cours de la vie, mais définitivement. Ceux-ci se caractérisent par un discours paradoxalement très évanescent, alors même qu'ils sont objectivement les plus manipulés et contrôlés et que leur impact matériel est le plus manifeste. Les Suruí appliquent en effet à leurs corps un ensemble de marquages et d'ornements hautement visibles. L'obtention de ceux-ci dépend toujours de parents lointains, auxquels on est indirectement relié : oncle maternel, grands-parents, réels mais plus souvent classificatoires ; en aucun cas, ils ne peuvent être obtenus des proches parents dont dépend la gestion de la « peau » au travers de la couvade ou des réclusions⁸.

- 13 Ces modifications corporelles sont très ostensibles et on ne peut les obtenir que moyennant des actes violents et douloureux, accomplis par autrui. Le labret exige un percement de la lèvre inférieure vers huit ans ; l'étui pénien est brutalement apposé pour la première fois vers douze ans ; deux tatouages sont successivement réalisés sur le visage, entre quinze et vingt-cinq ans (plus précocement pour les femmes) ; la cloison nasale des hommes est percée à l'adolescence pour y fixer une plume. Ces modifications douloureusement subies sont très visibles pour les autres, mais, à l'exception de l'étui pénien, restent cachées — invisibles pour le sujet, puisque portées sur le visage⁹ : leur appréciation dépend donc du regard d'autrui. La gestion de ces éléments, tout à l'opposé de celle de la « peau » et de son souci de proportionnalité et de prudence, repose sur une logique du tout ou rien. Ces éléments sont ou acquis ou non acquis ; ils ne peuvent l'être que par un acte littéralement incisif — puisqu'il s'agit toujours de percer, d'entailler, ou d'injecter ; et une fois acquis, ils sont définitifs, on ne peut nullement les perdre, pas plus qu'on ne peut les rénover.
- 14 Ils sont plus ou moins explicitement conçus comme une forme d'achèvement du corps ou, du moins de reconnaissance publique du plein développement des capacités de la personne. Les rites par lesquels ils sont concédés sont décrits ou expliqués comme « le fait de devenir autonome » (*aid aor* : 3.RÉFLEXIF-POSSESSIF 3.RÉFLEXIF-venir) ou « être achevé » (*maki-je* : FACTITIF-TESTIMONIAL). Cet « achèvement » du corps se réfère implicitement au statut matrimonial de l'individu. Pareils rites marquent en effet la puberté et l'entrée dans l'âge adulte, ce qui implique donc la possibilité (homme) ou l'exigence (femme) du mariage. Or, celui dont dépend au premier chef l'obtention de ces ornements, l'oncle maternel, est le futur conjoint préférentiel pour les femmes, et l'allié par excellence pour les hommes, en tant que beau-frère (ZH) et futur beau-père¹⁰ (WF). L'obtention de ces éléments ne peut donc aller sans contrepartie implicite, c'est-à-dire sans engagement de l'individu envers celui qui les fournit : se faire tatouer — ou plutôt, faire tatouer son enfant — par tel oncle, ce n'est certes pas promettre de l'épouser ou de lui donner sa sœur et d'épouser sa fille, mais c'est admettre que l'avenir matrimonial de ce jeune ne pourra se décider sans prendre en considération l'oncle en question.
- 15 En outre, d'autres éléments constitutifs de l'identité individuelle sont fournis par les mêmes parents : oncles maternels et/ou grands-parents. Or ces éléments, beaucoup moins « corporels » en apparence, fonctionnent de même comme des reconnaissances de capacités et de statuts définitifs. Il s'agit notamment des noms personnels : donnés à la naissance par oncles maternels et grands-parents — et jamais par le père ou la mère —, ils permettent de transmettre au nommé certaines capacités que le nommeur maîtrise (excellence à la guerre, à l'essartage, etc.). Il s'agit plus encore des rites de première chasse : ces mêmes parents indirects doivent les premiers consommer, et si possible publiquement, chacune des espèces nouvellement chassées par un adolescent — qui ordinairement remettra ensuite son gibier à ses pères et mères. Ces sortes « d'anti-

couvade » visent à protéger le jeune homme contre la perte de ses capacités cynégétiques — aptitudes qui l'autoriseront ensuite à courtiser sa nièce utérine puis à l'épouser.

- 16 Tous ces éléments impliquent des formes de choix, donc d'engagement, d'alliance entre des parents indirects, puisqu'on peut — ou qu'on doit expressément — accepter un nommeur plutôt qu'un autre, un tatoueur plutôt qu'un autre, etc. Inversement, un oncle maternel peut souvent se proposer comme nommeur, tatoueur, etc. pour tel neveu ou nièce plutôt que pour tel autre. Certains de ces éléments, ceux qui sont obtenus à un très jeune âge — nom, labret — scellent des engagements indirects, dans lesquels l'individu, inapte à trancher, n'est qu'un intermédiaire d'une relation qui se décide entre des alliés — entre le père de l'individu et son beau-frère (WB) — et ne se réalisera pleinement que dans un avenir plus ou moins proche ; il s'agit donc d'engagements à long terme. Ainsi progressivement « achevé » par ces ornements, son corps, dans lequel son avenir a été à un moment donné dessiné par d'autres, est pour le Suruí d'abord la marque d'une dette qu'il doit encore honorer — par son futur mariage — ou qu'il a déjà honoré ou à laquelle il s'est soustrait — dès qu'il s'est effectivement marié, respectant ou non cette promesse. Semblable dimension du corps suruí en fait donc un mode de relation avec autrui, dans lequel l'individu ne s'appartient plus, ou ne devrait plus s'appartenir. Au contraire, il dépend d'autrui, ou devrait en dépendre, puisqu'il reste objectivement indépendant — ce n'est pas parce qu'on a été tatoué(e) par tel ou tel oncle qu'on le désirera comme époux, ou qu'on désirera épouser sa fille.
- 17 De tels éléments permettant l'achèvement du corps — ce sont objectivement les plus contrôlés : un tatouage se décide mieux qu'un état de santé de la « peau » — ne font néanmoins guère l'objet de discours. Si des discours sont nécessaires pour les acquérir, ils sont extrêmement brefs et/ou ritualisés, faits de formules stables ; *a fortiori*, à la différence des questions tournant autour de la gestion de la « peau », il ne surgit pas de discussions théoriques sur ces sujets — les seuls commentaires qu'on peut recueillir sont des aveux d'ignorance ou des refus d'explication : « c'est ainsi » ou « c'est l'ordre des choses ». Cette discrétion procède probablement de leur nature de signes dénotant des engagements à terme. S'il est difficile d'en parler, c'est qu'il s'agit d'engagements importants, qui, en cas de rupture, peuvent mener à des brouilles entre alliés : en parler trop ouvertement serait délicat. Dans ces éléments, il semble en effet que le corps devienne un ensemble de signes — d'où le fait que l'opposition visible-invisible, matériel-immatériel s'y atténue, voire y disparaisse. Or, discuter de l'efficacité réelle de signes, ce serait en comparer les pertinences respectives — doit-on plutôt épouser son perceur de lèvres ou son tatoueur ? —, et ce serait sans doute mettre au jour leur dimension purement conventionnelle, et par conséquent leur faiblesse.

*

* *

- 18 Les différences entre les corps sont donc utilisées par les Suruí pour situer les individus et les groupes selon trois échelles : celle du clan, confrontant un individu à une norme collective et anonyme ; celle des proches parents, germains, ascendants et descendants directs, dont les relations doivent être constamment surveillées et harmonisées ; celle des parents indirects, avec qui des relations d'alliance doivent être scellées. Ces différents niveaux, qui s'expriment dans divers types de savoirs et de discours, correspondent à des modalités temporelles distinctes du rapport à soi : comme une identité stable et

immuable, comme un état fragile mais maîtrisable, comme une destinée négociée mais théoriquement définitive. Vivre son corps, c'est certes constamment articuler toutes ces temporalités et ces différents enjeux sociologiques — la fierté clanique, la santé, la paix du ménage, etc. ; cependant, au niveau des discours et des théories, ces points de vue variés ne restent que juxtaposés les uns aux autres, de telle sorte qu'on ne peut trouver chez les Suruí une théorie qui serait celle du corps.

- 19 Le fait de ne pas concevoir le corps comme un tout, qui trouverait son unité dans son opposition à un élément immatériel et invisible, est probablement assez répandu en Amazonie, précisément en raison de l'importance, souvent soulignée, des traitements, plus ou moins ritualisés, qui sont appliqués à telles ou telles parties corporelles dans la formation des personnes. L'association de certains organes avec certaines catégories de parents, certains horizons temporels et certains styles de discours est en revanche propre aux Suruí, et peut-être à certains groupes culturellement très proches (Zoró, Cinta-Larga¹¹). Néanmoins, certaines oppositions utilisées ici semblent récurrentes en Amazonie : ainsi celle entre éléments internes, peu contrôlables du vivant de la personne (os en particulier), et éléments de surface (peau, pilosité, graisse, sueur, odeurs), objets d'une attention quotidienne et de multiples petits rituels¹² ; ou encore l'opposition entre parents proches, dont le comportement a un impact direct, mécanique et à court terme sur l'état du corps d'un individu, et parents lointains, qui doivent décider des transformations symboliques, souvent assez définitives, de ce corps¹³.

BIBLIOGRAPHIE

BRUNELLI, Gilio

1989 *De los espíritus a los microbios : salud y sociedad en transformación entre los Zoró de la Amazonía Brasileña* (Quito, Abya-Yala).

DAL POZ, João

1991 *No país dos Cinta-Larga*, mémoire de maîtrise, Universidade de São Paulo.

KARADIMAS, Dimitri

2005 *La raison du corps : idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne* (Paris-Louvain, Peeters).

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto et VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

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

TAYLOR, Anne-Christine

1996 The soul's body and its states : an Amazonian perspective on the nature of being human, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 : 201-215.

[1998] 2009 Corps immortels, devoir d'oubli : formes humaines et trajectoires de vie chez les Achuar, in M. Godelier et M. Panoff (éd.), *Le corps humain : conçu, supplicié, possédé, cannibalisé* (Paris, CNRS Éditions) : 319-338.

TAYLOR, Anne-Christine et VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2006 Un corps fait de regards, in S. Breton (éd.), *Qu'est-ce qu'un corps ?* (Paris, Musée du quai Branly) : 148-199.

VILAÇA, Aparecida

2005 Chronically instable bodies : reflections on Amazonian corporalities, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11 : 445-464.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2001 GUT feelings about Amazonia : potential affinity and the construction of sociality, in L. Rival et N. Whitehead (éd.), *Beyond the visible and the material : the amerindianization of society in the work of Peter Rivière* (Oxford, Oxford University Press) : 19-43.

YVINEC, Cédric

2011 *Les monuments lyriques des Suruí du Rondônia (Amazonie méridionale) : chants, événements et savoirs*, thèse de doctorat, EHESS Paris.

NOTES

1. Cf. SEEGER *et al.*, 1979 ; TAYLOR, 1996 ; VIVEIROS DE CASTRO, 2001 ; VILAÇA, 2005 ; KARADIMAS, 2005 ; TAYLOR et VIVEIROS DE CASTRO, 2006.

2. Depuis les années 1980, leur mode de vie a été profondément modifié par la colonisation agricole et l'insertion dans l'économie du café et du bois, ce qui entraîne notamment un habitat dispersé. En outre, l'accès aux services médicaux modernes et, dans les années 1990, la conversion au protestantisme, ont affecté un certain nombre des pratiques décrites ici. Les données ont été recueillies au cours de dix-huit mois de terrain, de 2005 à 2007, puis en 2013. Pour des informations ethnographiques plus détaillées, cf. YVINEC, 2011.

3. Si les Suruí distinguent divers éléments de nature « animique » (invisibles, immatériels), le rapport sous lequel chacun d'eux contraste avec la dimension matérielle de l'individu est toujours spécifique à un des modes d'être corporels analysés ici. Il est donc difficile de parler « d'âme » en un même sens pour ces instances qui apparaissent comme les contreparties invisibles les unes du « sang », les autres de la « peau » ou de l'ornementation.

4. Il existe un petit rite visant à protéger des fractures osseuses, mais il est extrêmement rudimentaire — cracher de la bière en répétant une formule magique simple et stable : « Os de coati, os de paresseux, os de martre. »

5. Inversement, lorsque l'appartenance clanique est objectivement douteuse ou fictive, on se plaît à en trouver confirmation dans les goûts et traits morphologiques de l'individu : les gens qui m'avaient adopté comme membre de leur clan accueillaient favorablement mon peu de goût pour certaines viandes et on me félicita un jour pour la forme de mes tibias, « vraiment *ġamep* ».

6. Ce terme, *-sereg*, qui désigne toute enveloppe souple et fragile — y compris les vêtements —, est celui que les Suruí utilisent lorsqu'ils doivent traduire le terme portugais *corpo*.

7. On peut même y compter un élément de nature animique, une sorte de protecteur spirituel (*ġerapag*), qui fortifie les qualités de lucidité et de décision, dont le renouvellement est contrôlé par le rasage des cheveux en certaines occasions (maladies, deuil, homicide, etc.).

8. L'opposition entre ces deux catégories de parents et de constituants, sinon du corps, du moins de la personne, est récurrente en Amazonie (VIVEIROS DE CASTRO, 2001 : 34).

9. Les Suruí ne possédaient aucun miroir.

10. À défaut d'oncle maternel, ou en complément, voire en rivalité avec celui-ci, le grand-père — paternel ou maternel — peut fournir certains de ces éléments.

11. Cf. BRUNELLI, 1989 ; DAL POZ, 1991.

12. Cf. KARADIMAS, 2005 ; TAYLOR, [1998] 2009.

13. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2001.

RÉSUMÉS

Les conceptions du corps des Suruí du Rondônia (Amazonie brésilienne) apparaissent moins comme des théories fondées sur une opposition entre « corps » et « âme(s) », « extérieur » et « intérieur », etc., que comme des discours permettant de revendiquer certaines capacités, dans des contextes bien déterminés, face à différentes catégories de parents, pour une durée variable. Ainsi, les facultés qui sont attribuées à certaines parties du corps (os, sang, peau, ornements) peuvent être stables ou instables, définitives ou renouvelables, partagées également avec un groupe de parents ou conquises contre eux. Aussi ces différents éléments corporels tendent-ils à être évoqués dans des contextes et des discours spécifiques.

Conceptions of the body among the Suruí of Rondônia (Brazilian Amazon) do not appear so much as theories based on an opposition between “body” and “soul(s)”, “inside” and “outside”, etc., but rather as discourse that makes it possible to claim certain abilities in very specific contexts, faced with various categories of relations, for a varying duration. Thus, the faculties attributed to certain parts of the body (bone, blood, skin, ornaments) can be stable or unstable, permanent or renewable, shared in an egalitarian way with a group of relations or won against them. These various body components also tend to be evoked in very specific contexts and discourse.

INDEX

Index géographique : Amazonie brésilienne

Keywords : Brazilian Amazon, individuation, kinship, organs, ornamentation, speech, Suruí (natives), temporality

Mots-clés : discours, individuation, organes, ornementation, parenté, Suruí (Indiens), temporalité

AUTEUR

CÉDRIC YVINEC

Chargé de recherche CNRS, Mondes américains-UMR8168 (CNRS/EHESS/université Paris Nanterre/université Panthéon-Sorbonne)

cedricyvynec[at]yahoo.fr