Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

63 | 2014

L'Ancestralité revisitée

Trouver l'aïeul de ses rêves

Construction et utilisation de l'ancestralité chez les Suruí du Rondônia (Amazonie brésilienne)

Cédric Yvinec

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3740>

DOI : 10.4000/civilisations.3740

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 2014

Pagination : 181-200

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Cédric Yvinec, « Trouver l'aïeul de ses rêves », *Civilisations* [En ligne], 63 | 2014, mis en ligne le 30 septembre 2018, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3740> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/civilisations.3740>

Trouver l'aïeul de ses rêves
Construction et utilisation de l'ancestralité chez les Suruí du Rondônia
(Amazonie brésilienne)

Cédric YVINEC

Résumé : Cet article, consacré à un peuple amazonien, les Suruí du Rondônia, montre comment, dans une aire culturelle où l'ancestralité est une notion plutôt effacée, en l'absence de systèmes rituels stables, les individus peuvent mobiliser le souvenir des morts dans divers conflits, en tirant parti des théories eschatologiques, qui affirment qu'il est possible d'interagir avec les morts en rêve. Cette possibilité, qui concerne surtout la génération des petits-enfants d'un mort, par opposition à ses enfants, se comprend à partir des tensions entre père et fils, inhérentes à la conception suruí de la parenté. À partir de quelques exemples, on essaie ainsi de mettre en lumière les principes pragmatiques qui guident implicitement les individus dans la revendication de rencontres d'ancêtres qui leur auraient accordé leur protection : évocation laconique, adressée indirectement au destinataire, légitimité fondée sur un intermédiaire, le père, qui est tantôt l'objet, tantôt l'instrument de ces revendications. Chaque individu se construit ainsi une ancestralité, inégalement revendiquée et reconnue, mais toujours instable et reconstruite en fonction du contexte.

Mots-clés : Amazonie, Suruí du Rondônia, ancestralité, rêve, parenté, conflit.

Abstract: Native Amazonia is cultural area where ancestry is an inconspicuous feature. In the article the author studies how, in the absence of stable ritual system, among the Suruí of Rondônia, individuals use the memory of the dead in various conflicts, on the grounds of eschatological theories that claim that people can interact with the dead in dreams. This capacity is particularly ascribed to the grand-children of a deceased, in contrast to his children; this stems from tensions between father and son, rooted in the Suruí conception of kinship. By analysing a few cases, the article brings to light the pragmatic rules that guide an individual when he claims that he met an ancestor of his who supposedly gave him his protection: laconic reference, indirect address, legitimacy that lies on the father as intermediary, who is either the object or a mean of such a claim. Thus, each individual sets up an ancestry of his own, varyingly acknowledged by others, always instable, and context-sensitive.

Keywords: Amazonia, Suruí of Rondônia, ancestry, dream, kinship, conflict.

L'Amazonie indigène est réputée pour être une aire culturelle où l'ancestralité serait absente. En dépit de théories eschatologiques souvent fort élaborées, et de traitements funéraires parfois complexes (Chaumeil 1997), les sociétés amazoniennes se caractérisent par la faible profondeur de leur mémoire généalogique, qui souvent ne dépasse guère deux générations, de sorte qu'il n'y existe pas de lignées transmettant des droits ou des biens. Les pratiques funéraires s'efforcent souvent d'oblitérer rapidement le souvenir des morts, assimilé à une forme de séduction ou de prédation des morts sur les vivants. Les morts, considérés en tant que collectif plutôt qu'en tant qu'individus, sont plus assimilés à des affins qu'à des ascendants (Erikson 2004). Les figures mythologiques ne jouent aucun rôle dans l'existence des vivants, dont elles ne sont souvent pas considérées comme des ascendants, sinon de manière très lâche et indistincte ; elles n'y légitiment pas particulièrement l'ordre établi, n'étant jamais convoquées pour y punir des transgressions. On n'y trouve pas de cultes pratiqués à l'adresse d'individus décédés – autres que les pratiques destinées à chasser les spectres des morts récents.

Si les morts ne sont pas institués en ancêtres garants d'un ordre ou d'une hiérarchie, si les morts sont souvent craints comme des prédateurs, il n'en reste pas moins qu'en de nombreux cas, on cherche à s'approprier le souvenir de certains morts, pour s'en approprier certaines facultés – le cas le plus célèbre étant celui des morts transformés en protecteurs spirituels *arutam* chez les groupes jivaro (Taylor 1993a). Les traits les plus frappants de ces pratiques chez de nombreux groupes amazoniens sont souvent leur caractère très peu ritualisé, leur mise en œuvre individuelle voire solitaire, le peu d'élaborations discursives et théoriques qui sont produites à ce sujet, et en conséquence l'aspect très instable qui en résulte, et souvent la faiblesse de leurs effets sociologiques. Cette instabilité, cette absence de cadre rituel et le peu de discours consacrés à ces questions permettent cependant d'observer d'autres phénomènes qui ne sont pas moins intéressants que les grands systèmes cérémoniels dans lesquels certaines sociétés utilisent leurs morts. Comment des individus peuvent-ils tirer profit d'un stock de morts assez restreint, en renouvellement rapide, et qu'il est mal vu d'évoquer ? Dans quelles situations peut-on mobiliser un mort qui n'a laissé quasiment aucun bien à des vivants ? À quelles ressources argumentatives doit-on faire appel lorsque les liens généalogiques entre morts et vivants sont oubliés ou indistincts entre tous les vivants ? Le cas des Suruí du Rondônia est à cet égard intéressant. Chez ce groupe de langue tupi-mondé d'Amazonie brésilienne, les morts sont l'objet de craintes et leur évocation ne va pas sans restriction – prohibition onomastique en particulier. Cependant sans guère produire de discours à leur sujet, les hommes s'attachent discrètement mais obstinément à s'approprier la puissance de certains morts. Ces usages qui sont dépourvus de tout dispositif rituel obéissent néanmoins à une logique complexe, que nous tenterons de mettre en lumière, notamment en suivant les divers usages d'un même ancêtre au sein d'un groupe familial.

Les Suruí – ou *Païter* selon leur autodénomination – comptent actuellement un peu plus de mille individus, vivant à la frontière des États du Rondônia et du Mato Grosso (Terre Indigène Sete de Setembro). Lors de leur premier contact pacifique avec la société brésilienne, en 1969, leur nombre était estimé entre 400 et 600, avant qu'il ne s'effondre à moins de 200 individus, suite à des épidémies. Traditionnellement, les

Suruí vivaient rassemblés dans un ou deux gros villages, qu'ils déplaçaient tous les deux ou trois ans. Suite à la perte d'une grande partie de leur territoire, à l'engagement dans des activités économiques nouvelles du fait du contact – caféiculture, exploitation forestière, emplois publics, participation à des projets de développement –, et à la fixation des villages que les nouvelles activités ont entraînée, les Suruí se sont divisés en une vingtaine de petits hameaux. En apparence, et jusqu'à un certain point, les solidarités politiques sont structurées par la division entre quatre clans patrilinéaires exogames, démographiquement très inégaux. Un seul de ces clans, le plus important, est dit descendre d'un ancêtre unique, qui reste toutefois très vague et anonyme, sans lien généalogique précis avec les membres vivants : il s'agit simplement d'un homme d'un autre clan, qui aurait volé une femme à des ennemis et dont les descendants auraient adopté le nom clanique de leur mère. Cette solidarité clanique reste cependant assez formelle, et s'exprime surtout au travers de pratiques collectives ritualisées – fêtes de boisson. Les solidarités effectives s'établissent à un niveau inférieur et souvent transversal à celui du clan : au niveau d'un groupe cognatique, uni par l'échange répété de nièces sur plusieurs générations. L'appartenance clanique, en effet, n'organise les relations d'alliances matrimoniales que de manière négative – en interdisant les mariages entre membres d'un même clan. La seule règle déterminant positivement le mariage est que les oncles maternels réels ont tous les droits sur leurs nièces utérines – y compris d'en accaparer une demi-douzaine. Les inégalités matrimoniales sont en conséquence très fortes. Autrefois les jeunes hommes devaient patienter longtemps dans le célibat ou obtenir une cousine cédée bon gré mal gré par leur père – aujourd'hui, ils peuvent aussi épouser, souvent provisoirement, des Blanches ou des Indiennes d'autres ethnies. Ces enjeux matrimoniaux et politiques, en particulier les relations qu'ils instaurent entre père et fils, ainsi qu'entre frères et entre beaux-frères, sont la toile de fond des usages qui sont faits des morts¹.

Les pratiques funéraires

À l'exception des jeunes enfants, enterrés dans la maison sous le hamac de leurs parents, chaque mort recevait autrefois une sépulture personnelle. Aussitôt le décès constaté, le cadavre était enroulé dans son hamac avec la quasi-totalité de ses biens matériels – flèches, outils métalliques, ornements – et inhumé à l'entrée de son « chemin » (*me*, piste menant à son territoire de chasse). Le défunt était enterré sous un petit tumulus, puis une petite hutte était construite au-dessus de la tombe. Dès lors ce lieu ne pouvait plus être fréquenté que par des proches parents du mort : enfants et germains réels, conjoints. Pendant quelques années, jusqu'à ce qu'on quitte le village pour un nouveau, ces proches parents se rendaient régulièrement sur la tombe, pour

1 Bien que le contact, les bouleversements démographiques et économiques, puis la conversion au protestantisme dans les années 1990, aient entraîné la disparition de nombreuses pratiques traditionnelles (chamanisme, fêtes de boisson), cela n'a guère affecté les théories eschatologiques et les pratiques oniriques par lesquelles les ancêtres interviennent dans les affaires des vivants. Les données ont été recueillies lors d'un terrain de quinze mois en 2005-2007. Tous les noms personnels ont été changés. Pour des informations ethnographiques plus détaillées, cf. Mindlin 1985 et Yvinec 2011. Je tiens à remercier l'évaluateur anonyme dont les commentaires m'ont permis d'approfondir cet article sur le plan conceptuel.

faire un petit feu dans la hutte. Cette pratique était supposée ralentir la décomposition des chairs, la chaleur du feu permettant de lutter contre leur pourrissement. Dans les années 1990 cette technique a été abandonnée et remplacée (dans le même but) par l'usage des tombes en béton des Blancs – quelques familles préférant cependant encore les sépultures traditionnelles. Les essarts du mort étaient abandonnés, tout comme la partie de son « chemin » de chasse qu'il fréquentait la plus assidûment, sur laquelle il pouvait avoir construit de petits abris, et dont le gibier était considéré lui appartenir. Tous les biens du mort étaient donc perdus pour les vivants : soient inhumés, soit interdits d'usage² – l'entretien de la tombe semble avoir pour effet d'interdire l'appropriation du secteur de chasse dont elle marquait l'entrée.

Cet abandon des possessions du mort a pour effet d'empêcher leur partage entre les vivants, et donc d'annihiler les conflits au sujet de l'héritage³. Les théories élaborées au sujet de ces pratiques reflètent en effet l'ambivalence de l'attitude des survivants. Les proches parents expliquent simplement cet abandon par le chagrin *-mãbori* : « penser obstinément ») que provoque la fréquentation d'endroits associés au souvenir du mort. Ce chagrin est certainement sincère en de nombreux cas. Toutefois, aujourd'hui du moins, certains villages n'ayant plus été déplacés depuis plus de vingt ans, les secteurs ayant appartenu à des morts s'étendent et il n'est pas rare d'entendre des remarques acerbes sur des individus qui feraient peu de cas du chagrin qu'inspirent ces lieux, et établiraient leur essarts un peu trop près – ces remarques, faites par des proches du mort (B, S) visent souvent des descendants classificatoires (FBS) du mort. D'ailleurs, il existe une théorie eschatologique justifiant cet abandon : une manifestation zoomorphe de l'âme (*-ixo*, « image, ombre ») du mort qui hanterait désormais son territoire et, sous forme de grand prédateur – jaguar ou serpent –, attaquerait, voire tuerait, tous ceux qui se risqueraient sur ce territoire. Or cette théorie est mobilisée dans deux genres de récits bien distincts. Les premiers sont faits à la première personne, avec force détails sur l'animal monstrueux ; ils n'infèrent cependant aucune identification du mort, situant même souvent l'événement dans un endroit que « beaucoup de gens différents ont fréquenté », et leur enjeu est surtout de justifier un échec dans une activité (chasse, pêche, collecte, etc.). Ce n'est que dans des récits à la troisième personne que le mort est parfois précisément identifié. Le narrateur est alors toujours un proche du mort, qui dénonce l'imprudence du protagoniste vivant ayant osé braver la puissance de son parent mort. Aussi cette théorie apparaît-elle, dans ces cas du moins, comme un argument permettant de tenir à l'écart de cet espace que les proches du mort ne se sentent plus capables d'exploiter des gens moins sensibles à leur deuil.

2 Seuls certains instruments chamaniques, considérés comme des délégations de pouvoirs d'un chamane, étaient hérités de père en fils. Ils étaient cependant détruits à la mort du chamane. La maison, abritant souvent une dizaine de familles, n'était abandonnée qu'en cas de mort de son fondateur.

3 Lorsque les pratiques de destruction des biens des morts ont été abandonnées en Amazonie, les deuilés se plaignent parfois de l'avidité de leur parents à s'emparer de l'héritage, comme c'est le cas chez les Wari' (Conklin 2001 : 85).

Eschatologie et ancestralisation

Cette ambivalence, entre chagrin et envie, concerne essentiellement les gens « directement » endeuillés, ceux qui seraient susceptibles de s'approprier les possessions du mort : veuves, enfants, voire frères. Elle perd de son enjeu dès lors qu'on s'éloigne généalogiquement, au niveau des petits-enfants et des neveux – et autrefois, dès lors que le site du village était abandonné. En effet le destin du mort ne se résume pas à son spectre zoomorphe. Les Suruí disposent d'une théorie eschatologique assez élaborée : les « âmes » (-*ixo*) des morts se présenteraient sur un chemin s'éloignant vers l'est et montant au ciel, lieu de leur séjour ultime. Le « chemin du départ de nos âmes » (*pa-ixo-kah-be-pe*) est barré par une série de monstres – un engoulevent, un singe, une larve, un vagin, une flèche, etc., tous de taille géante – s'ouvrant et se fermant frénétiquement pour broyer les âmes qui se présentent⁴. Ces monstres ne s'immobilisent (-*kari*, « se calmer, se taire, s'incliner ») que lorsque c'est un mort leur inspirant « peur » et « respect » (-*kawar-ôm*, « ne pas déranger, ne pas commander ») qui s'avance – ce comportement des gardiens du chemin du ciel fait écho à l'attitude qu'attendent de leur auditoire les vivants qui évoqueront ces ancêtres par la suite. Après quoi, ces morts imposants atteignent un au-delà vaguement paradisiaque, dont on ne sait pas dire grand-chose. Les morts trop humbles pour réussir cette épreuve se transforment en termites et sombrent dans l'anonymat : il est impossible de savoir dans quelle termitière vit tel ou tel mort qui aurait échoué à franchir la barrière des monstres. En effet, cette condition est purement négative : seuls les morts oubliés deviennent des termites. Tous ceux dont on se souvient, en tant qu'on s'en souvient en bien du moins, sont réputés avoir réussi à atteindre le ciel.

Les exigences de cette épreuve eschatologique apparaissent bien peu sélectives. Pour réussir à dompter ces monstres, il faut ne pas avoir commis d'inceste, ne pas avoir tué de Suruí, maîtriser les principales techniques artisanales (confection de flèches, peintures corporelles), et avoir tué des ennemis. Ces conditions, reflet des principales valeurs éthiques suruí, sont satisfaites par une immense majorité des morts à l'âge adulte⁵ : incestes et meurtres de parents sont rares, les principales techniques artisanales sont plus ou moins maîtrisées par tous, et, avant le contact, la plupart des hommes avaient participé à un homicide (au minimum symboliquement, par le fléchage du cadavre de l'ennemi). L'angoisse de son destin personnel *post mortem* est d'ailleurs quelque chose d'entièrement étranger aux Suruí, car il y a bien des motifs pour rechercher ces qualités plus impératifs que la quête d'une destinée céleste (prestige politique, succès matrimonial, etc.). Cette théorie eschatologique permet deux inférences importantes pour la constitution d'un stock d'ancêtres. D'une part, à l'exception de quelques fraticides mémorables, du fait de la libéralité des critères d'accès, tous les morts dont on se souvient peuvent être présumés arrivés au ciel – ceux sombrant dans l'oubli sont d'ailleurs probablement des gens sans descendance, autrement dit de misérables célibataires. D'autre part, parce que les critères de succès sont édifiants et que ces morts

4 On y reconnaît la figure panaméricaine des « symplégades » (Lévi-Strauss 1971 : 358).

5 Les femmes et les enfants étant incapables de satisfaire à ces critères, l'explication la plus souvent fournie lie leur sort à celui de leur époux ou père – comment pourrait-on priver un ancêtre admis au ciel des joies matrimoniales et familiales ?

se sont imposés aux monstres, tous ces résidents de l'au-delà céleste dont on se souvient peuvent apparaître comme des modèles d'achèvement et de puissance.

Or le propre de ces ancêtres ayant atteint le ciel, c'est qu'ils se manifestent aux vivants pour leur accorder leur protection. La preuve objective de l'accès d'un mort à l'existence céleste est qu'il soit reconnu dans les rêves de vivants – aucun mort qui se manifeste ainsi ne peut être une termite, puisque les termites sont anonymes. Aussi tous les vivants peuvent-ils bénéficier d'ancêtres protecteurs. Lorsqu'on interroge un individu au sujet de ses proches parents décédés, celui-ci répond systématiquement qu'ils sont arrivés au ciel, puisqu'il les a rencontrés en rêve. La réponse est quasiment contenue dans les conditions de pertinence de la question, puisqu'une réponse négative impliquerait que l'individu a oublié l'identité du mort sur lequel porte la question.

Cependant la simple question de l'accès d'un mort au ciel reste en tant que telle un peu oiseuse ou spéculative⁶ : l'enjeu véritable est de savoir qui affirmera publiquement avoir rencontré en rêve tel ou tel mort. Il arrive en effet que certains individus prennent l'initiative d'évoquer leur rencontre en rêve avec un mort bien précis – ce qui n'implique pas qu'ils révèlent pour autant toutes leurs rencontres oniriques. La question n'est donc pas de savoir quels morts se trouvent au ciel, mais de voir pourquoi le souvenir de certains morts devient un enjeu public. De ce fait, les morts se répartissent objectivement en trois catégories :

- ceux que les vivants ont effectivement oubliés (les termites) ;
- ceux dont leurs parents se souviennent par des expériences oniriques qu'ils ne rendent pas publiques, de sorte que leur statut d'ancêtre n'est pas un enjeu social ;
- ceux, enfin, dont les rencontres oniriques font l'objet de récits ou d'évocations indirectes par des parents – auxquels nous réserverons la qualification « d'ancêtres », en tant que morts actifs parmi les vivants, dans la mesure où ils jouent un rôle dans les hiérarchies sociales entre vivants, rôle certes modeste, mais réel.

Il convient de préciser que cette vie céleste, quoiqu'en théorie infinie, est en fait limitée, puisqu'après trois générations en général, l'identité d'un mort se brouille, empêchant de lui attribuer des messages oniriques et le réduisant donc à une existence de fait similaire à celle des termites. En effet, pour qu'un mort soit reconnu et singularisé comme ancêtre, il faut que circulent par ailleurs à son sujet des anecdotes biographiques, si possible glorieuses (souvent identifiées par des chants produits à l'occasion de guerres ou de rituels). De ce point de vue, tous les morts ne se valent pas : chacun préférera évoquer un ancêtre qui a laissé le souvenir d'un guerrier puissant et admiré, auteur de nombreux homicides, chef d'une faction influente et ayant eu de multiples épouses et une abondante descendance, plutôt qu'un pauvre célibataire, tué jeune sans avoir tué. Il importe en outre que ce souvenir soit relativement partagé par les auditeurs des évocations de rencontre. Ainsi, un vieil individu qui avait eu un grand-père paternel qu'il disait puissant, mais que nul vivant n'avait connu car il était mort bien avant la

6 Elle ne semble jamais surgir entre Suruí, hors contexte d'enquête ethnographique. S'il est en effet fréquent de raconter ses rêves à ses proches parents, ce récit ne se fait qu'à l'initiative du rêveur. Il est assez malvenu d'interroger quelqu'un sur sa vie onirique, dimension intime qu'on n'expose pas sans raison – et l'ethnologue qui s'y risque reçoit des réponses très évasives.

naissance des plus âgés, semblait souvent préférer, contre tous les usages, évoquer son grand-père maternel, plus jeune et plus présent dans les souvenirs partagés. L'existence d'un ancêtre se réduit donc à ce qui est révélé et partagé de ses interventions oniriques chez les vivants, ainsi que des souvenirs de sa biographie⁷.

Les récits détaillés de ces rencontres oniriques⁸ d'ancêtres sont cependant rares, et jamais faits en public. Je n'en ai recueilli qu'un seul, raconté par un homme d'une trentaine d'années, Bruno :

L'an dernier mon enfant est tombé très malade. Je pensais qu'il allait mourir, mon épouse avait perdu tout espoir. Moi-même j'en souffrais, j'étais tellement inquiet que j'étais malade, j'avais mal à la poitrine, je ne savais que faire. Une nuit, alors que je dormais, mon grand-père est venu et m'est apparu et m'a dit « Je suis l'esprit de Flèche-Effrayante ». Il ressemblait à une personne, mais il était un peu translucide comme du verre. Je ne savais trop que penser, alors le lendemain j'ai raconté cela à ma mère et à mon père. Ma mère m'a dit « C'est bien. Ton grand-père te protège ». Mon père m'a dit : « C'est bien. Mon père te protège. Il m'avait toujours dit : 'Je protégerai tes enfants' ». Trois jours plus tard mon fils était guéri. Alors j'ai raconté cela à mon épouse.

Les descriptions génériques de rencontres d'ancêtre, plus aisées à collecter, proposent un schéma proche de ce récit. Le rêveur voit apparaître devant lui, en face-à-face, un individu qui s'adresse à lui verbalement, en s'identifiant par une relation de parenté et/ou par son nom personnel (souvent mal connu des descendants, à qui son usage est prohibé). Il lui donne un conseil (-*makobáh*, « enseigner ») ou un avertissement (*ala-wata*, « dire à l'avance ») de portée générale, valant pour lui-même ou un proche, n'indiquant aucune conduite spécifique à tenir : « Des malheurs vont t'arriver », « Je protège ton fils », etc. L'individu se réveille alors et la vision s'évanouit. Cette rencontre onirique est considérée comme la preuve que l'ancêtre a « fabriqué une protection » (-*kapom*) pour le rêveur – ce terme désigne toute sorte de paroi ou de cuirasse, matérielle ou magique, visible ou invisible, protégeant de la vue, des coups et des tirs. La manifestation de l'ancêtre est toujours bénéfique pour le rêveur ; l'ancêtre n'exerce jamais de réprimande ou de châtiment à son encounter – sinon en s'abstenant de se manifester⁹.

7 Les Surui ne s'intéressent guère aux activités des morts dans l'au-delà céleste ; ainsi, nul ne soucie des interactions entre les morts (par comparaison, cf. Viveiros de Castro 1992 : 234-235).

8 Les manifestations des morts ne sont pas, pour les Surui, des « rêves » à proprement parler (-*ker-son-ma*, « perturbation du sommeil »), c'est-à-dire des représentations purement mentales, fictives, dénuées de réalité ; ce sont des « événements du sommeil » (-*ker-ibita*, « sous couvert du sommeil », -*ker-aba*, « pendant le sommeil »). Ces événements – qui ne se limitent pas aux rencontres de morts – sont aussi réels que ceux vécus en état de veille, mais n'ont pour seul témoin vivant que le rêveur.

9 L'absence de punition infligée par un ancêtre à un descendant dont la conduite serait répréhensible distingue nettement les morts amazoniens des formes classiques d'ancestralité décrites en Afrique ou en Asie. Si les morts amazoniens cherchent à provoquer le décès de leurs parents survivants, cela est généralement expliqué comme une manifestation d'attachement affectif à ces vivants qu'ils chercheraient à faire venir parmi eux : les Surui affirment ainsi que veufs et veuves seraient particulièrement menacés par les spectres zoomorphes de leurs conjoints décédés (aucun cas précis d'une telle agression n'a pu cependant m'être cité).

Le statut des ancêtres oniriques

Ces protecteurs oniriques sont désignés par deux types de locutions. Le premier est constitué d'un ensemble de termes de parenté : ces morts sont, sans surprise considérés comme des ascendants¹⁰. On utilise notamment deux termes qui dans leur usage le plus courant se réfèrent aux personnages mythologiques, *-poy* et *-tağ*. Ces termes peuvent s'appliquer aux deux sexes et désignent des ascendants lointains, de quelque génération que ce soit, en ligne agnatique ou utérine. Cette désignation ouvre à chacun un vaste choix d'ancêtres possibles : il est rare qu'on n'ait avec un mort aucune relation d'ascendance classificatoire. Bien que ces termes ne précisent pas le sexe, les ancêtres dont les hommes rêvent ne sont que des hommes : nul homme ne songerait à se mettre sous la protection d'une ancêtre féminine. Quant aux femmes, les hommes ne se soucient pas beaucoup de leurs rêves – par conséquent mes données sur les rêves féminins sont très sommaires. Les hommes supposent qu'elles peuvent être protégées par leurs ascendantes, mais que leurs protecteurs les plus efficaces seront masculins – la protection d'une femme est jugée dépendre avant tout de la protection de son époux¹¹.

En effet on utilise souvent un terme plus précis quant au sexe et à la génération : le mort est un « grand-père » (*-mamō*) du vivant auquel il apparaît – dans la terminologie de parenté surui, dravidienne dans son principe, ce terme désigne les deux grands-pères réels, paternels et maternels et s'étend de manière classificatoire à tous les frères et cousins parallèles patrilatéraux de ceux-ci, ainsi qu'à leurs ascendants masculins. Cette désignation est utilisée de manière générique pour désigner tout mort qui protège un vivant, que le premier ait été effectivement le grand-père du second ou non. Cette relation généalogique est le modèle de l'interaction onirique, dans la mesure où la relation entre grand-père et petit-fils vivants possède deux caractéristiques importantes : c'est une relation de protection libre et désintéressée d'une part, et d'autre part elle peut prendre ouvertement la forme d'une interaction verbale. Protection, secours et appui sont évidemment dûs par les parents aux enfants, mais aussi par les oncles maternels aux neveux, et réciproquement. Cependant, dans ces derniers cas au moins, cette solidarité est intéressée : le neveu est un futur beau-frère (WB) et gendre¹². Si entre parents et enfants la solidarité est dénuée d'enjeux matrimoniaux, la protection que les parents offrent aux enfants doit cependant éviter les explications ou les admonestations verbales. En effet le respect des enfants envers les parents, et l'efficacité de l'action éducative des seconds sur les premiers s'attestent par l'absence de discussion et l'inutilité de la parole : un bon père est celui qui transmet ses capacités à son fils sans « enseignement » ou « conseil » (*-makobáh* : « faire savoir »). Des grands-parents, on n'attend pas une telle imprégnation silencieuse de leurs petits-enfants. Les grands-

10 Par contraste, les âmes de victimes guerrières d'un individu, qui sont supposées le seconder magiquement tout au long de sa vie, puis plus particulièrement dans son cheminement vers le ciel, sont désignées comme ses *-koar*, « seconds », « assistants », une fonction assimilée à une position de germain cadet.

11 La protection qu'un mort accorderait à une femme n'a jamais été, à ma connaissance, un argument dans les conflits entre hommes ; quant aux conflits entre femmes, je n'ai pu les observer en détail.

12 Il est vrai que le grand-père maternel peut-être un beau-frère et beau-père : c'est un conjoint potentiel. Cependant ces unions ne concernent toujours que des grands-pères classificatoires, sont rares, et peuvent souvent être aussi légitimées par d'autres relations.

parents réels, voire classificatoires, se posent souvent en donneurs de leçons vis-à-vis de leur petits-enfants de même sexe. Alors que le père insatisfait de son fils aura tendance à passer directement du silence aux réprimandes sèches, voire aux coups, le grand-père, qui ne saurait battre son petit-fils, s'en tiendra à des discours édifiants, écoutés par le fautif en silence. Le terme d'adresse *amō*, « grand-père », radical du terme de référence *-mamō*, peut d'ailleurs servir à s'adresser à tout individu envers qui on espère une protection ou un service sans reconnaître de subordination directe, du fait d'une relation de parenté. On s'adresse ainsi aux étrangers, et ce terme peut servir, dans une narration historique ou légendaire à qualifier un individu comme le « chef » d'un groupe, au sens de celui qui tente d'y maintenir une certaine cohésion, sans aucun pouvoir de contrainte¹³. Poser l'interlocuteur onirique comme un « grand-père », c'est donc se placer dans une situation où l'on reçoit des « enseignements » gratuits et désintéressés, auxquels on reste libre de se conformer ou non – et c'est donc écarter la relation directe et ne souffrant pas la contestation qui existe entre père et fils.

Un dernier terme vient cependant infléchir cette relation onirique vers le champ de la parenté agnatique, en se référant à la nature du lien affectif et fonctionnel qui les unit aux vivants. Le mort est alors désigné comme le « *-tīh* du rêveur », ou plus exactement le « *-tīh* qui a pour objet le rêveur ». Ce terme dérive d'un substantif, *-atīh* (ou de son dérivé verbal *-atīh*), qui signifie « douleur », « sensibilité », « attachement ». Syntaxiquement, il a pour objet la partie du souffrante du corps ou l'objet de l'attachement : *o-nar-atīh-ga*, « j'ai mal à la tête », *o-nābekod-atīh*, « je ne veux pas céder ma machette ». Dans ce spectre sémantique, l'objet d'*-atīh* est toujours un point précis qui focalise l'attention et les sentiments du sujet : le propre de la douleur ou de la pingerie est l'obsession pour un objet au détriment du reste, ou du moins d'autres objets équivalents. La « douleur » peut avoir pour objet un individu : cela signifie alors que le sujet est affecté par ce qui arrive à cet individu – d'où notre traduction de cette notion, dans son usage social et moral, par le terme de « compassion ». Dans ce cas, la compassion implique que le sujet accorde son attention à l'individu avec lequel il compatit *au détriment*, voire *contre* d'autres individus. La compassion est donc intrinsèquement différentielle. D'ailleurs, de quelqu'un qui manque de compassion, on dit qu'il est *palo-atīh*, « compatissant envers n'importe qui ». La compassion est pour cette raison une notion qui intervient tout particulièrement dans les relations entre père et fils. Celles-ci sont effet intrinsèquement menacées par la dilution de l'attention, antithèse de la concentration compassionnelle. Le fils a bien souvent plusieurs pères : tous les hommes ayant eu des relations sexuelles avec sa mère au moment de sa conception peuvent prétendre à cette position, tout comme, en cas de divorce et remariage, le second mari de la mère. Le père, outre qu'il a normalement plusieurs fils, risque toujours d'être attiré vers le « second [objet de sa] compassion » (*-atīh-amakap*), terme désignant son cousin croisé (MBS), qui est aussi idéalement, en vertu de la norme avunculaire (cf. figure 1), son neveu utérin (ZS) et beau-frère (WB). Différentielle, la compassion connaît inévitablement des degrés et s'étend aux parents utérins proches – toujours au risque de se dissoudre.

Dans la mesure où la compassion est une relation qui prend sa forme la plus haute entre père et fils, en tant que *-tīh*, l'ancêtre onirique tend donc à être désigné parmi les grands-pères agnatiques. Cette qualification de *-tīh* implique en effet, du fait de

13 C'est là la figure classique du chef amazonien (Rivière 1984 : 73).

sa logique différentielle, que si un ancêtre apparaît à certains rêveurs, il ne devrait pas apparaître similairement à d'autres : en tant que sujet de compassion, un mort ne peut être l'ancêtre de tous, mais uniquement de certains au détriment d'autres¹⁴. Or étant donné que la compassion doit s'établir tout particulièrement entre père et fils, et qu'elle doit assurer la similarité du fils au père, la compassion devrait être récursive en ligne agnatique. Le grand-père paternel, dans la mesure où il compatit pour son fils, et ce dernier pour son propre fils, devrait compatir pour le petit-fils. En revanche le grand-père maternel ne devrait pas (trop) compatir pour son cousin-croisé et beau-frère, le père de son petit-fils utérin. Dès lors qu'ils sont décédés, il est donc plus aisé de prétendre à la compassion onirique de son grand-père paternel que de son grand-père maternel. En outre, la revendication du grand-père paternel comme protecteur est sociologiquement plus pertinente que celle du grand-père maternel, dans la mesure où cette compassion doit être revendiquée pour soi au détriment d'autres. Ceux contre qui on revendique un grand-père paternel sont des oncles maternels, preneurs de sœurs et beaux-pères : ce sont donc des gens contre qui on est amené à avoir des griefs et par qui on est intrinsèquement menacé. Ceux contre qui on revendiquerait un grand-père maternel seraient des neveux utérins, donneurs de sœurs et gendres : contre ces gens en position relative de faiblesse, on n'a guère besoin de protection – ou du moins, il serait peu glorieux d'en revendiquer une.

La discrétion des revendications

Puisque toutes les revendications de rencontre d'ancêtre ne peuvent se faire que contre d'autres vivants, tandis que leur contenu reste vague, leur logique et leur fonctionnement ne peuvent se comprendre que d'un point de vue pragmatique : à partir du contexte de leur énonciation, du choix de leur modalités et de leurs destinataires. Or celles-ci sont largement déterminées par la notion même de compassion. La logique différentielle de la compassion explique en effet la discrétion et la parcimonie avec lesquelles les individus revendiquent la rencontre d'un ancêtre précis. La plupart des individus, si on leur pose la question, se prétendent protégés par l'ensemble de leurs ascendants masculins décédés, directs ou collatéraux – en ligne agnatique au moins – qu'ils savent identifier. Toutefois lorsque je demandais à entendre des récits de ces rencontres, la plupart prétendaient en avoir trop vécues pour se souvenir d'aucune

14 En revanche, de même qu'on peut être l'objet de la compassion de plusieurs individus vivants simultanément, voire concurremment, un individu peut être objet de *-tih* de la part de plusieurs morts. Concrètement cela signifie que plusieurs morts peuvent apparaître dans les rêves d'un même individu. Cette logique différentielle de la compassion empêche cependant l'individu de considérer l'ensemble de ses protecteurs oniriques comme un collectif unifié : hors du contexte de l'enquête ethnographique, on ne fait jamais référence à l'ensemble de ses « grands-pères » pour se dire protéger, mais toujours à un ascendant précis. *A fortiori*, l'ensemble des morts intervenant dans les rêves des vivants ne forment pas un collectif qui serait « les » ou « nos » ancêtres. Ainsi, au pluriel, les expressions *pa-nağ-ey* et *pa-moy-ey*, « nos [inclusif du destinataire] ancêtres », ne désignent que les personnages du passé mythologique, avec lesquels nul vivant n'interagit ; *toyh-txağ-ey* « nos [exclusif du destinataire] ancêtres », désigne les personnages des légendes propres à un clan patrilinéaire, tout aussi indifférents à leurs descendants que les précédents ; enfin la locution *pa-ixo-ey*, « nos [inclusif] âmes » désigne l'ensemble des morts (spectres, résidents du ciel, termites), abstraction faite de leur lien d'ascendance par rapport à tel ou tel vivant, et donc de tout rapport éventuel de protection.

en particulier, et fournissaient des présentations génériques de ces événements, plutôt que des narrations de cas précis¹⁵. C'est manifestement l'objet même de ces rêves qui est la cause de cette réticence : il est en effet assez courant de raconter publiquement des rêves portant sur d'autres sujets¹⁶. Cet évitement peut aisément se comprendre, puisque revendiquer l'intervention à son profit d'un ancêtre dans un contexte précis, c'est nécessairement prétendre monopoliser la compassion de cet ancêtre au détriment d'autres descendants de celui-ci. Si tous les descendants d'un même ancêtre affirmaient l'avoir rencontré au même moment, les effets de ces différentes rencontres s'annuleraient mutuellement. Un récit de rencontre onirique ne peut donc produire des effets dans le champ des relations sociales entre vivants que s'il n'est pas directement raconté à ceux contre qui il est dirigé, en tant que revendication de compassion. Car, à n'en pas douter, s'il était adressé à ceux-ci, pour autant que leur prétention soit également légitime, ceux-ci affirmeraient aussitôt avoir aussi rencontré ce même ancêtre. Par conséquent la tactique argumentative impose de limiter l'énonciation de ce genre de récit, et de leur donner une forme plutôt brève et incidente.

Ces revendications ne prennent donc guère la forme de récits, mais plutôt de brèves mentions ou rappels, au détour d'un argument, et souvent sous une forme tautologique : « Vous savez qui est mon grand-père », « Moi, j'ai un grand-père ». Ces remarques semblent renvoyer implicitement à des récits antérieurs de rencontres oniriques. Pourtant, en de nombreux cas, il est très improbable que tels récits aient pu avoir été faits aux intéressés. Ainsi, le frère aîné de Bruno, Ulisses, coupa court à une discussion entre plusieurs de ses alliés qui craignaient qu'ils empiétassent sur le territoire d'un village voisin lors d'une expédition de pêche à la nivrée, en affirmant que si Raul, l'homme fort du village voisin, se présentait, il saurait lui rappeler « qui était [son] grand-père ». Or il était très peu plausible qu'Ulisses eût raconté en détail ses rencontres oniriques à plusieurs de ses auditeurs (bien plus jeunes que lui et qui n'étaient que des parents éloignés), et encore moins à Raul, chef d'une faction qui entretenait de mauvaises relations avec la sienne depuis fort longtemps. La crédibilité de la revendication reposait précisément sur sa concision et son renvoi à un récit qu'il était légitime de laisser implicite.

Lorsqu'il est nécessaire de présenter cette revendication sous forme de récit, le narrateur prend soin de choisir comme public des gens qui ne sont pas les destinataires effectifs, mais serviront d'intermédiaires permettant de faire circuler cette rumeur de protection ancestrale vers ces destinataires. Dans le cas du récit cité précédemment, lorsque je demandai au rêveur et narrateur, Bruno, s'il avait raconté ce rêve à d'autres personnes, outre ses parents, son épouse et moi-même, celui-ci répondit : « À personne, mais ce n'est pas secret, tu peux en parler à mes frères, mon père le leur a peut-être déjà dit. » Cette réponse, qui, adressée à un Suruí, aurait sans doute été un peu maladroite, trahissait évidemment le désir de Bruno de faire parvenir la rumeur de cet événement aux oreilles de ses frères ; il savait bien que l'un d'eux était l'un de mes principaux informateurs et ne doutait sans doute guère que j'interrogerais son frère sur cette

15 Le suruí distingue grammaticalement les vérités générales des récits de faits particuliers.

16 Les rêves d'ancêtres sont probablement, comme la quasi-totalité des rêves, racontés au conjoint, durant la nuit même – et c'est probablement en partie là que leur identification comme manifestation d'ancêtre s'opère.

question. Or Bruno était dans une position qu'il jugeait peu satisfaisante par rapport à celles de ses frères qui, comme lui, résidaient dans le même village que leur père, se conformant ainsi à l'idéal patrilocal, effet et attestation de la compassion entre père et fils. Bien qu'ayant fait quelques études en ville et bénéficiant d'un emploi salarié, Bruno n'avait cependant pas l'autorité de ses deux frères. Ces derniers dominaient le village de leur père, qu'ils n'avaient jamais quitté, et âgés d'une dizaine d'années de plus que lui, jouissaient du prestige des hommes qui avaient encore connu une (petite) expérience guerrière dans les premières années post-contact. Bruno n'avait qu'une épouse, qu'il avait dû séduire par ses propres moyens, sans pouvoir légitimer cette union par des liens généalogiques – alors que son père avait cédé des nièces utérines à ses frères aînés ; il avait beau proclamer son attachement à son père, il jugeait assez peu discrètement que son effacement par rapport à ses frères était immérité. Dans ces conditions raconter son rêve à un ethnologue apparaissait probablement comme une manière de faire savoir à ses frères qu'il était reconnu comme leur égal par leur père, puisque celui-ci avait authentifié sa rencontre onirique avec leur ancêtre commun – dont ses frères revendiquaient déjà la protection. Avant moi, ce récit avait eu pour destinataire le père mais aussi la mère et la femme du narrateur, à défaut de ses frères. Le choix de raconter une interaction hautement masculine à des femmes, souvent dénoncées comme vecteurs des rumeurs par les hommes surui, montre bien que le fait de répandre le bruit de cette rencontre autour de ses frères, mais non pas directement à ceux-ci, n'était pas sans enjeu.

Le père, enjeu de la rencontre d'ancêtre

Ce récit montre cependant que la relation entre un ancêtre onirique et un rêveur se noue aussi autour du père vivant de ce dernier, qui joue un rôle important dans l'interprétation et l'authentification de l'interaction. Bruno, dans son récit, précise en effet avoir d'abord fait part de son rêve à son père et insiste sur le fait que l'interprétation de ce rêve comme protection ancestrale et l'identification précise de l'ancêtre étaient l'œuvre de son père. Or ce récit fait écho aux explications fournies par la plupart des individus à qui j'avais demandé comment ils avaient appris à reconnaître leurs ancêtres dans leurs rêves – alors même qu'ils ne les avaient souvent pas connus vivants. Selon eux, dans leur jeunesse, des rêves qu'ils ne réussissaient pas à interpréter par eux-mêmes les avaient troublés. Ceux-ci se répétant, ils s'en étaient ouverts à leur père – interprète onirique habituel. Leur père avait alors identifié ces épisodes oniriques comme une manifestation d'un ascendant décédé et avait identifié cet ascendant comme étant son propre père – sauf dans les cas où celui-ci n'était pas encore décédé. Ces hommes situaient ces expériences dans leur début d'adolescence, vers douze ans – c'est-à-dire à l'âge où les jeunes garçons commencent à participer activement aux activités masculines, comme la chasse et l'essartage, et entrent dans une période agitée de leur vie, celle de jeunes célibataires ambitieux, instables et aventureux. Le récit de Bruno était un peu singulier de ce point de vue, sa demande d'interprétation paraissant un peu tardive ; cela s'expliquait probablement par son défaut de formation traditionnelle, puisqu'il avait passé son adolescence en ville. La relation entre l'ancêtre onirique et le rêveur surgit donc au sein la relation entre ce dernier et son propre père, et c'est là que se joue concrètement l'identification de l'ancêtre au père du père du rêveur.

C'est encore la notion de compassion qui est ici déterminante. En effet entre père et fils, en dépit de l'usage d'un même terme, la compassion ne peut jamais être exactement symétrique. Le père n'a que peu de rivaux comme objet de compassion de son fils : les pères secondaires sont généralement en nombre limité – et, s'ils sont nombreux, c'est que le père principal est un homme faible, peu digne de compassion. Quant aux affins et alliés, oncles maternels et cousins croisés, beaux-frères et beaux-pères, ils ne peuvent guère être l'objet d'un attachement similaire à celui qu'on éprouve pour son père. En revanche, plus un père est puissant et digne de compassion, plus il tend à avoir des fils nombreux et rivaux entre lesquels disperser sa compassion : un père ayant de nombreuses épouses a en général beaucoup de fils – et les relations entre frères nés de mères différentes sont souvent très tendues¹⁷. Si le père peut être pleinement satisfait de la compassion de son fils – il suffit que ce dernier reste patiemment patrilocal –, il est improbable que le fils puisse n'avoir rien à reprocher à son père en matière de compassion – il est rare que les sujets de jalousie fassent défaut. L'invocation du grand-père décédé comme protecteur fournit alors, au père comme au fils, des arguments permettant de masquer ou de compenser les défauts de la compassion de chaque point de vue.

Pour le père, identifier l'ancêtre rencontré par son jeune fils à son propre père permet d'enraciner dans une profondeur généalogique sa prétention à être jugé compatissant par son fils. Au moment où son fils commence à entrer dans une phase instable et aventureuse de leur existence, affirmer que le grand-père paternel de son fils protège ce dernier, implicitement au détriment d'autres petits-enfants – donc cousins de son fils –, c'est affirmer que ce grand-père distingue ce petit-fils comme digne de compassion, et valide ainsi l'action formatrice de ce père (lui-même). Attribuer au grand-père de la compassion pour le petit-fils, c'est projeter cette relation binaire sur trois générations et prouver la compassion du père pour le fils en invoquant la compassion réciproque entre le grand-père et le père. Or cette dernière est désormais peu discutable, puisque le grand-père décédé n'est plus là pour se disputer avec le père – et le choix d'un grand-père paternel comme sujet de la compassion pour le petit-fils (parmi les éventuellement multiples pères du père) ne provoquera pas non plus de disputes entre ces morts. En outre, cette identification se faisant dans le cadre d'un récit de rêve en tête-à-tête, cette concession de compassion se fait sans affrontement direct, puisque ceux qui pourraient se sentir lésés, les autres prétendants à la compassion de cet ancêtre, ne sont pas présents.

Pour le fils, invoquer le père de son père comme protecteur, c'est mettre son père devant une exigence de compassion : puisque le père de ce dernier est compatissant envers son petit-fils, celui-ci est fondé à réclamer la compassion de son père. C'était là manifestement une des motivations du récit de Bruno à son père, puisque – si tant est que son second récit ait été fidèle au premier – son interlocuteur onirique s'était déjà lui-même identifié comme son grand-père paternel. Dans cette première revendication, Bruno visait sans doute moins ses frères que son propre père – le fait qu'il ait raconté cela en présence de sa mère en est un indice, les mères contredisant rarement leurs fils. Cette narration constituait un appel indirect au père, d'autant plus que dans son récit, l'objet de la protection n'était pas le narrateur lui-même, mais son fils. Cet homme

17 Par contraste, les fils d'une même mère, même nés de pères différents, sont toujours unis par des liens de solidarité très durables et se séparent rarement.

qui n'avait guère obtenu d'appui de son père pour sa vie matrimoniale et avait dû se former hors du cadre traditionnel, s'attribuait donc une vie onirique qui légitimait qu'il fût reconnu comme un digne descendant de son grand-père, et donc logiquement de son père, puisque tous deux étaient les maillons d'une chaîne de « protection » qui se déployait sur quatre générations.

Pour des raisons qui ne coïncident donc pas tout à fait, ou plutôt qui s'enracinent dans l'asymétrie et le déséquilibre mêmes de leur relation, le père et le fils ont donc intérêt mutuellement à identifier le grand-père paternel comme protecteur onirique du second. Il arrive certes que certains individus comptent un père décédé parmi leurs ancêtres oniriques revendiqués. Mais il s'agit alors soit d'un père classificatoire (FB) mort sans descendants masculins, soit d'un père réel mort dans la jeune enfance de l'individu, qui joue donc pour lui, par rapport à l'homme l'ayant élevé – grand-père maternel, oncle maternel, ou second mari de la mère, ceux-ci étant alors souvent respectivement un oncle maternel, un neveu utérin, et, soit un frère cadet, soit un fils (d'une autre mère) du père décédé –, un rôle homologue à celui que le grand-père joue par rapport à un père. Lorsqu'un père a été bien connu par son fils, il est rare que ce dernier le revendique comme ancêtre onirique. Ainsi le père de Bruno, Nilo, ne citait guère son propre père – comme ancêtre onirique – alors même que ses cinq fils faisaient un large usage de cette figure qu'aucun d'eux n'avait connue et qui était objectivement très désirable : guerrier très réputé, il avait réussi à obtenir jusqu'à treize épouses, et était, dans le souvenir de ses descendants, l'unique individu ayant réussi à asseoir une véritable autorité de « chef » (*lab-iway* : « maître de maison ») s'imposant à l'ensemble des Suruí. C'est donc bien son lien de compassion et d'ascendance par rapport à un autre ascendant vivant – ou par rapport à un individu faisant fonction d'ascendant – du rêveur qui rend pertinent le choix d'un mort comme ancêtre onirique.

Le père, condition de l'usage de l'ancêtre

Toutefois, si Nilo sollicitait si peu son père en tant qu'ancêtre onirique, il y avait là peut-être aussi une part de stratégie au bénéfice de ses fils. D'autres situations où ces fils mobilisèrent leur grand-père montrent en effet que lui-même y jouait un rôle crucial, qui exigeait implicitement qu'il s'abstint de revendiquer directement la protection de son père pour lui-même. Si ce dernier était un ancêtre très désirable, la concurrence pour sa protection était potentiellement forte : décédé environ un demi-siècle auparavant, il y avait plus de 25 hommes adultes qui pouvaient à bon droit se prétendre ses petits-fils agnatiques réels – aucun ne l'avait connu vivant. Or Nilo jouait apparemment un rôle clé dans cette concurrence, comme le montre l'incident suivant.

Une altercation avait publiquement opposé, lors d'une réunion en ville, Edson, le fils cadet de Nilo, au fils d'un demi-frère agnatique de ce dernier, Igor. L'objet du conflit entre ces deux individus, tous deux engagés dans une carrière de leader politique, était le contrôle des relations avec les Blancs, au moins au niveau de leur clan patrilinéaire, et le choix des sources de revenus – vente de bois ou projets écologistes. Edson et Igor partageaient donc un même grand-père paternel, mais aussi un même beau-frère, qui avait épousé plusieurs sœurs de chacun. Cet homme, Mário, était alors le leader politique le plus puissant, à même d'arbitrer le conflit entre Edson et Igor. Quelques jours après l'altercation, de retour au village, Ulisses, aîné d'Edson, s'indignant de la

conduite d'Igor, entendit soutenir décisivement la légitimité de son cadet, en annonçant sobrement que si Igor ne revenait pas à une attitude plus modeste, il irait lui rappeler qu'Edson et lui « étaient les petits-fils de leur grand-père ». L'argument pouvait paraître surprenant : Igor l'était tout autant qu'eux. Celui-ci n'était pourtant pas le destinataire objectif de cet argument, pas plus que leur beau-frère commun et arbitre probable de leur conflit – ce dernier n'était pas directement concerné par l'ascendance commune de ses deux beaux-frères ; ces deux hommes étaient en outre absents du village. Quant aux autres frères d'Edson, ils étaient déjà à ses côtés. Les destinataires étaient, en creux, les autres frères classificatoires d'Edson et Ulisses, dont certains avaient aussi cédé des sœurs à Mário, et résidaient dans le village d'Ulisses (*cf.* figure 2). Or pour ceux-ci Igor pouvait apparaître comme un chef de faction tentant. L'enjeu était de savoir vers qui des deux frères classificatoires, le troisième groupe de frères classificatoires allait pencher, entraînant le soutien de leur beau-frère commun. C'est alors que l'argument de leur ancestralité commune devenait alors effectif, du fait d'un trait qui distinguait la fratrie d'Ulisses des autres fratries, et en particulier d'Igor, dans leur rapport à leur ancêtre commun : le père d'Ulisses et Edson, Nilo, était l'un des rares fils de cet ancêtre encore vivant ; il y avait une dizaine d'années que ceux des destinataires étaient décédés et, surtout, celui d'Igor était mort dans son enfance. Le lien d'Igor avec l'ancêtre était donc beaucoup plus indirect, et soumis aux racontars de Nilo, qui ne se privait pas d'évoquer les tensions qui auraient existé entre son demi-frère et leur père. Ici le père vivant n'est plus l'objet de la relation d'ancestralité, mais son instrument : un grand-père décédé n'est un ancêtre efficace pour ses petits-fils que si le père est encore vivant pour valider la relation entre le rêveur et l'ancêtre. L'ancestralité surui est ainsi limitée des morts relativement récents, puisque connus de certains vivants – même si ceux-ci n'en sont pas les utilisateurs. Cette limitation apparaît donc bien ici comme une propriété intrinsèque des conditions d'utilisation argumentative de la notion d'ancêtre protecteur, et non pas un simple corrélat de faible profondeur de la mémoire généalogique générale – dont elle est sans doute une des raisons.

Un autre incident, sans doute moins traditionnel, montre jusqu'à quel point le rôle du père vivant comme intermédiaire avec l'ancêtre autorise la manipulation de ce dernier, y compris en transgressant certaines normes conversationnelles surui, notamment la prohibition du nom personnel des ascendants et des morts (au moins en présence de leurs parents proches). Les noms des ancêtres les plus désirables sont souvent connus des vivants, et c'était le cas du père de Nilo – leur « célébrité » fait que de nombreux individus non-tenus par cette prohibition peuvent le prononcer. À vrai dire, plus le décès est ancien, moins la prohibition semble stricte. Toutefois, l'usage est d'éviter autant que possible ces noms par des termes de parenté ou des teknonymes – et les revendications, dans les cas précédents, s'y conformaient. En tout état de cause, l'usage que fit un jour Edson du nom de son grand-père était manifestement transgressif : il proposa de renommer le village de ses frères du nom de celui-ci¹⁸. Les villages surui sont en général nommés d'après un trait du paysage, un événement y ayant eu lieu, ou du nom de leur fondateur – or l'ancêtre en question n'avait jamais vécu en cet

18 Cette transgression était aussi motivée par la demande implicite de certains indigénistes – pas toujours au fait des normes onomastiques des Indiens – pour une autorité de la « tradition » s'enracinant dans des « ancêtres ».

endroit. Cette annonce fut accueillie avec une légère surprise par ses parents, et aussi par moi, à qui on confirma qu'il était désagréable d'entendre le nom d'un parent mort et irrespectueux de prononcer le nom de son grand-père – nul ne se formalisa vraiment, et la proposition fut vite oubliée dans l'usage. L'enjeu était encore manifestement de s'approprier le prestige de cet ancêtre pour inciter des frères classificatoires à venir participer à la construction d'une grande maison traditionnelle dans ce village. Or une fois encore, le père d'Edson était celui qui avait le lien le plus étroit à cet ancêtre – ses autres fils encore vivants étaient très jeunes à sa mort. Il était donc celui qui était le plus susceptible d'être affecté par l'énonciation du nom de son père décédé. Souffrir cette énonciation de la part de ses fils – alors que leurs frères classificatoires ne pouvaient s'y aventurer sans craindre de le froisser – c'était donc leur donner les moyens d'approprier cet ancêtre à leur profit. La transgression et sa tolérance, rendues possibles par le père vivant, permettaient ici d'attester l'intimité du lien entre un petit-fils et son ancêtre.

Conclusion

L'usage que les Suruí font du souvenir de leurs morts nous paraît révélateur des possibilités et contraintes qu'induit l'absence de cadre rituel dans l'usage d'entités surnaturelles, cas qui concerne souvent les morts en Amazonie (du moins dès lors que les rites funéraires ont été accomplis). La théorie des relations entre parents, ici celle de la compassion, impose une logique d'ensemble aux relations des vivants avec leurs ascendants décédés, mais celles-ci sont ensuite ouvertes à toutes les manipulations possibles afin de s'approprier la seule faculté que les morts lèguent à leurs descendants : une réputation de protection surnaturelle. Assurer la crédibilité d'une revendication exige alors de se conformer à plusieurs principes pragmatiques, qu'on rencontre souvent dans les rapports avec les entités qui n'existent que dans et par le langage (*cf.* Taylor 1993b). Cette protection doit se fonder sur un moment d'incommunicabilité et de perte d'intentionnalité : ici, le rêve. Sa revendication doit autant que possible éviter toute forme narrative et ne doit jamais être directement adressée à ses destinataires objectifs – ceux contre qui la protection est revendiquée – mais toujours être crédibilisée par des intermédiaires. Qui plus est, dans le cas de la protection d'un mort, elle ne peut être revendiquée qu'à condition qu'il y ait un écart entre le bénéficiaire et l'ancêtre, qui doit donc être un grand-père et non un père. Ce dernier doit jouer le rôle d'intermédiaire vivant entre l'ancêtre et le bénéficiaire, donnant sens à cette relation – qui ne serait sinon qu'un affrontement stérile entre frères pour leur père mort – et en devenant souvent l'enjeu même. L'ancestralité suruí apparaît donc comme le produit d'un jeu argumentatif subtil entre les individus, jeu qui vise à mettre en scène leur relation à un ascendant commun de la manière qui leur soit contextuellement la plus favorable, et dans lequel il faut en dire le moins possible pour être le plus crédible.

Si ces morts apparaissant dans les rêves des Suruí sont bien, sinon des acteurs, du moins des instruments des conflits entre les vivants, il peut paraître quelque peu abusif de les qualifier « d'ancêtres » au même titre que les figures classiques de l'ancestralité qu'on rencontre dans l'ethnographie africaine ou asiatique. Les morts suruí jouant le rôle de protecteurs oniriques ne sont que des entités évanescences, n'ayant chacun d'existence que dans les discours brefs et allusifs de quelques descendants, pour un temps assez limité, laissant indifférente le reste de la population, alors que les ancêtres

classiques, en Afrique ou en Asie, peuvent être invoqués sur plusieurs générations, bien après que les derniers individus à les avoir connus soient morts, se voient attribuer des pouvoirs considérables qui menacent constamment et directement la santé et la vie des vivants et sont l'objet de cultes complexes visant à maîtriser ces pouvoirs. Toutefois, une caractérisation purement négative des ancêtres suruí, et plus largement amazoniens, par contraste avec ces figures classiques de l'ancestralité, nous semble insuffisante, car elle manquerait ce qui nous semble être le point de divergence dans les stratégies d'utilisation des morts. On peut en effet esquisser la comparaison suivante. Les Suruí, qui n'héritent quasiment aucun bien matériel d'un mort, cherchent aussitôt à utiliser ce qui en reste : le souvenir de sa puissance de son vivant. Ce souvenir est utilisé par chaque descendant à son propre bénéfice individuel, au détriment d'autres individus plus ou moins reliés à ce même mort, et cette mobilisation s'élabore largement en fonction du contexte interactionnel. Ces morts doivent donc être encore pour ainsi dire « bien vivants », encore parés de toutes leurs qualités individuelles dans la mémoire des vivants, impossibles à s'approprier et à manier comme des choses inertes et neutres, car faisant encore vibrer la compassion de leurs autres descendants, de telle sorte que leur évocation soit susceptible d'agir sur ces derniers. C'est alors le vivant qui invoque un de ses parents morts comme ancêtre qui tente lui-même de contrôler d'autres vivants par cette invocation. Au contraire, les ancêtres africains classiques (par exemple, Fortes 1959 : 57-58 ; Middleton 1960 : 45, 87), qui ont souvent laissé des biens matériels à leurs descendants, existent avant tout à travers des rituels plus ou moins publics, donc à travers des objets et procédures relativement standardisés – autels, offrandes, sacrifices, invocations, etc. Ces rituels ont pour effet de faire intervenir des vivants tiers : des témoins et souvent des intermédiaires – des spécialistes rituels – de la relation entre un vivant et ses ancêtres. Ces témoins et médiateurs peuvent se permettre de la juger et de lui attribuer des conséquences – en interprétant diverses infortunes comme des châtiments de l'impiété du vivant –, d'autant plus qu'ils peuvent y être indirectement intéressés – comme bénéficiaires et/ou opérateurs des rituels. Dans ce cas, les morts sont « bien morts », dépouillés de leurs relations personnelles aux vivants, puisqu'elles s'effacent derrière la procédure rituelle que ces tiers surveillent et contrôlent. Lorsqu'un vivant invoque un parent mort comme ancêtre, il est donc d'emblée sous le contrôle d'autres vivants. Aussi la différence entre la manifestation ostensible de ces figures classiques d'ancêtres et l'évanescence des ancêtres suruí pourrait-elle correspondre à deux économies de l'usage du souvenir des morts : un usage positif, à son propre profit, à court terme, par des descendants directs et proches, faute d'avoir autre chose à récupérer des morts, en Amazonie ; un usage négatif ou indirect, dans les cultes des ancêtres classiques, en contraignant les principaux bénéficiaires de l'héritage à se prémunir contre divers risques surnaturels en accomplissant des rituels qui peuvent être surveillés par des tiers, relation qui ne peut qu'être constamment renforcée par l'accumulation des morts et la permanence de l'héritage. Dans chaque cas, il s'agit d'une relation entre un vivant et d'autres vivants par l'intermédiaire d'un mort : le contrôle de la relation change simplement de pôle.

Références citées

- 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.
- CONKLIN, Beth, 2001. *Consuming Grief : Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. Austin : University of Texas Press.
- ERIKSON, Philippe, 2004. « La face cachée de l'ancestralité : Masques et affinité chez les Matis d'Amazonie brésilienne », *Journal de la Société des Américanistes*, 90 (1), pp. 119-142.
- FORTES, Meyer, 1959. *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge : Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1971. *L'homme nu*. Paris : Plon.
- MIDDLETON, John, 1960. *Lugbara religion : Ritual and Authority among an East African People*. Oxford : Oxford University Press.
- MINDLIN, Betty, 1985. *Nós Paiter : os Suruí de Rondônia*. Petrópolis : Vozes.
- RIVIÈRE, Peter, 1984. *Individual and Society in Guiana : a Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge : Cambridge University Press.
- TAYLOR, Anne-Christine, 1993a. « Remembering to Forget : Identity, Mourning and Memory among the Jivaro », *Man*, 28 (4), pp. 653-678.
- , 1993b, « Des fantômes stupéfiants : langage et croyance dans la pensée achuar » *L'Homme*, 126-128, pp. 429-447.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1992. *From the Enemy's Point of View : Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago : University of Chicago Press.
- YVINEC, Cédric, 2011. *Les monuments lyriques des Suruí du Rondônia : chants, événements et savoirs*. Thèse, EHESS.

Figure 1
Mariage avunculaire et « second objet de la compassion » (atih-amakap).

Figure 2
Relations généalogiques (en noir, individus décédés ; entourés, destinataires objectifs de la revendication d'ancêtre par Ulisses).