Le masque matis

Matière à réflexion, réflexion sur la matière

Philippe Erikson

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/145>

DOI : 10.4000/lhomme.145

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

Pagination : 149-164

ISBN : 2-7132-1404-1

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Philippe Erikson, « Le masque matis », *L'Homme* [En ligne], 161 | janvier-mars 2002, mis en ligne le 06 juin 2007, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/145> ; DOI : 10.4000/lhomme.145

Le masque matis

Matière à réflexion, réflexion sur la matière

Philippe Erikson

LE SÉMANTISME inhérent aux propriétés sensibles des objets rituels – autrement dit le sens que véhicule le choix des matériaux qui entrent dans leur composition – mérite certainement plus d'attention qu'on ne lui en porte généralement. À partir d'un exemple ethnographique, celui des Matis de l'ouest amazonien, on se propose d'y réfléchir par le biais d'une question moins simple qu'il n'y paraît : pourquoi leurs masques sont-ils modelés en argile, plutôt qu'en quelque autre matière ? Plus spécifiquement, on s'interrogera sur la signification profonde que revêt l'emploi de la terre cuite pour représenter les esprits *mariwin*, personnages masqués qui rendent périodiquement visite aux humains afin de fouetter les enfants et surtout d'assister aux rituels de tatouage des adolescents.

Outre une contribution au domaine encore assez peu exploré de l'ethno-minéralogie amazonienne, ce travail fournira l'occasion de s'interroger sur l'existence d'une sorte de sémantisme non-figuratif véhiculé par les constituants même d'un objet rituel, plutôt que par sa forme, son symbolisme, ou par le contexte dans lequel il s'utilise. Il s'agira en somme de se demander ce que dégage la matérialité même d'un masque, indépendamment de toute considération d'ordre stylistique, discursive, ou découlant de la performance rituelle.

L'exception matis

Pourquoi, donc, les masques matis sont-ils faits d'argile ? La question se pose pour plusieurs raisons, et en premier lieu parce qu'il s'agit là d'une

Une version préliminaire de ce texte a été présentée au colloque de l'APRAS, « Iconologie de l'objet : réflexion anthropologique », organisé par Danielle Geirnaert, Michèle Coquet et Claude-François Baudiez, du 30 mai au 1^{er} juin 1996.

occurrence rarissime en Amazonie, sinon d'un cas unique. On trouve, en Amazonie, des masques confectionnés à partir des matériaux les plus divers : bois taillé, écorce battue, fibres tressées, feuillages, palmes fraîches ou sèches, calebasses, peaux ou fourrures (Monod-Becquelin 1985 : 378-379). Cependant, sur les quelques centaines d'ethnies répertoriées pour cette aire culturelle, il n'en existe à ma connaissance aucune autre dont tous les masques soient modelés exclusivement en argile.

Certains des Arawaks pré-andins, voisins méridionaux de l'ensemble Pano dont relèvent les Matis, ont certes quelques masques dans la composition desquels entre l'argile, voire, dans le cas des Piro, quelques masques entièrement fabriqués en terre cuite. Cependant, à la différence de leurs contreparties matis, ces masques ne représentent qu'une petite fraction du répertoire dans lequel ils s'insèrent. Chez les Piro, si l'on excepte ceux produits depuis peu à l'intention du marché touristique, les masques anthropomorphes sont en calabasse, ceux d'argile figurant plutôt des animaux représentés de manière assez réaliste. Pour les masques rituellement importants, la calabasse prédomine également chez les voisins pano des Matis, puisque aussi bien les Marubo, que les Matses, les Cashinahua, les Cashibo, les Amahuaca ou encore les Shipibo-Conibo délaissent totalement l'argile lorsqu'il s'agit de confectionner des masques. Dans une perspective comparative à l'échelle régionale, les pratiques matis se présentent donc comme une particularité qui mérite réflexion¹.

Le domaine américain connaît certes d'autres masques de terre cuite (O'Brien 1995 ; Boulton 1978), à commencer par ceux qui recouvrent les sarcophages mortuaires mis à jour dans les falaises des versants orientaux des Andes, dans le bassin du Huallaga (Kauffmann Doig & Ligabue 1990), autant dire au voisinage quasi immédiat de l'aire pano. Or cette piste – sur laquelle Anne-Christine Taylor m'a orienté – mérite d'autant plus de retenir notre attention que les *mariwin* matis sont d'une part associés à l'univers des défunts, d'autre part censés habiter dans des falaises, du moins pour certains d'entre eux. Les travaux comparatifs de Julio C. Melatti (1992) illustrent d'ailleurs remarquablement la cohérence thématique unissant les *mariwin* matis et d'autres personnages mythiques du piémont andin. L'hypothèse diffusionniste n'est toutefois guère convaincante, à moins de la situer à un degré d'abstraction bien supérieure, par exemple en considérant que les ressemblances pourraient résulter de la circulation de thèmes mythologiques, ou du partage d'idées relatives au statut de l'argile.

1. Sur les masques amazoniens, on peut se référer aux travaux de Gerhard Baer (1978, 1979, 1981, 1993), Jon C. Crocker (1983), Gunther Hartmann (1967), Donald Pollock (1996), Bertha G. Ribeiro (1988), Greg Urban & Janet W. Hendricks (1983), et Otto Zerries (1981). Sur les masques Piro, voir les travaux de G. Baer (1974), et pour une illustration d'un masque Arawak pré-andin (Machiguengua), la couverture de l'ouvrage de France-Marie Renard-Casevitz (1991).

À l'évidence, en dépit des innombrables spéculations qu'a pu faire naître l'existence d'une thématique de l'Inca dans la mythologie Pano, les masques mortuaires andins ne constituent pas le modèle direct de la face des *mariwin*. Les masques matis relèvent plutôt d'un ensemble ouest amazonien dont l'existence est longtemps passée inaperçue – puisque Steward pouvait encore écrire dans le *Handbook of South American Indians* (1948 : 508) : « The Chuncho as a whole also lack [...] masks » –, mais dont le caractère paradigmatique ressort incontestablement de l'emphase qui est partout mise sur la représentation du visage humain (et en particulier de la dentition et la barbe), alors que la majorité des autres masques amazoniens relèvent plutôt du type masque-costume aux traits indifférenciés, ou à connotation animalière.

Le modèle matis apparaît nettement comme une variante du type ouest-amazonien, dont il diffère essentiellement par l'utilisation de l'argile plutôt que la calebasse et les fibres de palmier en usage dans les ethnies voisines. Il est d'ailleurs très significatif, à cet égard, que les Matis ne cherchent aucunement à tirer parti de l'immense potentiel plastique qu'offre l'argile, se contentant, pour ce qui est des masques, de reproduire les formes de la calebasse. Nous verrons que ce caractère distinctif pourrait bien résulter d'un parti pris délibéré et qu'il mérite en tout cas de retenir notre attention.

Dimorphisme et poterie

Dans une perspective purement interne, c'est-à-dire si l'on quitte le terrain comparatif pour considérer uniquement la société matis, l'emploi de la terre cuite n'en continue pas moins d'étonner, puisqu'il s'agit là d'un choix technique apparemment peu cohérent avec le contexte rituel dans lequel il s'insère. En effet, si la mascarade matis, fabrication des masques incluse, est avant tout une affaire masculine, la poterie relève en revanche nettement de la sphère féminine.

À l'occasion du grand rituel des tatouages, au cours duquel le dimorphisme sexuel est particulièrement exacerbé et mis en scène, la poterie est précisément, à égalité avec la préparation de la bière, une des activités dévolues aux femmes tandis que les hommes chassent. On est bien ici dans l'aire des *potières jalouses*, où la manipulation masculine de la terre glaise ressort comme une exception². Or, les préparatifs des mascarades, à com-

2. Dans sa synthèse des travaux consacrés à la poterie indigène du Brésil, Tânia Andrade Lima (1987 : 173) ne répertorie que deux exceptions, provenant d'ailleurs d'ethnies voisines : les Yanomami et les Yekuana. Un des très rares autres cas de poterie masculine attestée par l'ethnographie régionale concerne les Urubu-Kaapor et implique également un contexte de réclusion entourée de secret (Francis Huxley, cité in Lévi-Strauss 1985 : 39).

mencer bien entendu par la fabrication des masques, se déroulent à l'abri des regards féminins, et même à leur insu. Les femmes non seulement ignorent l'emplacement des cachettes où sont enterrés les masques, mais ne sont même pas censées savoir qu'un humain se dissimule derrière chacun d'entre eux. Autrement dit, l'utilisation de l'argile pour la fabrication des masques apparaît d'emblée comme une transgression de l'ordre établi, une sorte de pied de nez fait au cours ordinaire des choses. Dans un contexte cérémoniel, ceci ne présente bien entendu rien d'exceptionnel et de fait, le travestissement se retrouve chez les Matis à l'occasion de bien d'autres rituels (Erikson 1996).

En première approximation, on pourrait donc supposer que l'utilisation de masques en terre cuite véhiculerait un message essentiellement lié à l'abolition rituelle du dimorphisme sexuel. Il s'agirait en somme de signifier que les hommes peuvent se passer des femmes, quitte à devoir supporter l'incomplétude tragique à laquelle se vouerait un univers trop exclusivement masculin. À l'appui de cette hypothèse, on pourrait invoquer l'affirmation selon laquelle les esprits *mariwin*, bien qu'ayant des femmes et des enfants dans leurs lointaines demeures, n'envoient chez les vivants que des émissaires masculins, à cause, dit-on, de l'éloignement de leurs lieux de résidence et de la grande distance à parcourir pour rendre visite aux vivants. *Pars pro toto*, les *mariwin* masculins apparaissent ainsi comme les représentants de l'intégralité de leur univers social, tous sexes confondus³.

Les hommes, au moment crucial de la préparation du rituel, se feraient-ils dès lors potiers pour mieux marquer leur indépendance à l'égard des femmes ? Agiraient-ils en somme à l'instar des Amahuaca qui, pour mieux affirmer sans doute le caractère viril de cet instrument, s'évertuent à modeler eux-mêmes leurs pipes à tabac (Tessmann 1930) ? Sans être totalement invraisemblable, l'hypothèse n'est cependant guère convaincante, malgré l'exacerbation des caractères virils qui caractérise par ailleurs les *mariwin* en général⁴.

En effet, on relèvera que les masques ne sont pas explicitement supposés être une production masculine, mais plutôt une composante du corps des esprits (on les appelle *tsusin masho*, « tête d'esprit »). Les femmes sont censées ignorer qu'il s'agit d'artefacts. Qu'ils soient modelés par les hommes

3. Les Matses, groupe ethniquement et géographiquement très proche des Matis, raisonnent de même : « un des hommes me dit que son *noshman* [équivalent matses des *mariwin* matis] représente chacun des membres de sa famille : ses femmes et tous les enfants » (Fields 1973 : 1). Chez les Shipibo et les Cashinahua, les masques, souvent tirés des deux moitiés d'une mêmealebasse, apparaissent souvent par couple (Zerries 1981).

4. Les *mariwin* n'avancent guère qu'à croupetons et ne s'expriment qu'en poussant de vagues meuglements. Or, de telles infirmités, si l'on suit les très convaincantes analyses de l'ethnologue brésilien, Julio C. Melatti (1992), seraient l'indice d'une hypertrophie des attributs du dimorphisme sexuel, la trace d'une sorte d'overdose de masculinité.

perd dès lors une bonne part de sa portée significative, à moins d'envisager que le « message » ne s'adresse qu'à la gent masculine. On constate, en outre, qu'il existe, chez les Matis, toute une gamme d'autres objets de terre cuite eux aussi liés aux *mariwin*, mais dont la fabrication n'en revient pas moins aux femmes de manière tout à fait naturelle. En matière de poterie, les Matis semblent peu enclins à lever la division sexuelle des tâches. Même la fabrication des récipients utilisés pour la cuisson et le stockage du curare peut être confiée à son épouse, bien que la préparation du poison de chasse exige, comme on sait, une stricte abstention de tout contact, direct ou indirect, avec le corps des femmes (Lévi-Strauss 1964 : 280), et bien que la cuisson du curare exige chez les Matis une abolition partielle de la répartition sexuelle du travail. (Les hommes matis fabriquent par exemple eux-mêmes la ficelle qu'ils utilisent pour emballer leur curare, mais en roulant les fibres à l'envers, sur la cuisse gauche et de haut en bas, alors que les femmes procèdent de bas en haut sur la cuisse droite).

Il semble donc, pour en revenir aux masques, que c'est l'impératif du secret, plutôt que la logique du travestissement rituel, qui présiderait à l'apparition chez les Matis d'une pratique masculine de la poterie. À l'appui de cette argumentation, on peut d'ailleurs souligner que les hommes matis, piètres potiers, bénéficient souvent, pour cette tâche, de l'assistance de vieilles femmes qui, ayant passé le stade de la ménopause, jouissent d'un statut quasi masculin. Aucune emphase n'est donc mise sur l'inversion des rôles sexuels en tant que telle. De fait, il semblerait que ce soit moins en raison de leur féminité qu'en raison du lien étroit qui les unit aux enfants qu'on dissimule aux femmes les préparatifs de la mascarade. À la différence des enfants, premiers concernés par le secret, les femmes savent pertinemment à qui « ressemble » tel ou tel *mariwin*, et c'est essentiellement lorsqu'elles sont enceintes qu'ils leur dispensent quelques coups.

Céramique et rituel

Les femmes ne semblent donc aucunement écartées de la fabrication des masques, et plus généralement de certaines poteries à usage rituel, du simple fait que ces objets entretiennent quelque rapport avec les *mariwin*. Rien ne s'oppose à ce qu'en plus des récipients « ordinaires », dits *matsō* – autrement dit les marmites utilisées quotidiennement pour la cuisine ou pour puiser l'eau –, les potières matis fabriquent au moins trois autres accessoires de céramique au caractère rituel nettement affirmé : les *masèn*, les *chuma*, et les *ancha* (Erikson 1990).

Les *masèn* sont des trompes dont la caisse de résonance est en argile. On n'en sonne que lorsque la viande abonde, pour convier le voisinage et, dit-

on, les esprits *mariwin*, à venir profiter de l'aubaine. Bien que les Matis ne m'en aient jamais spontanément fait part, il me semble que le mode d'expression sonore caractéristique des *mariwin*, qui consiste en une sorte de meuglement, n'est pas sans évoquer la sonorité de la trompe *masèn*. Quoiqu'il en soit, le *masèn* est indéniablement le principal instrument de musique matis, le seul en tout cas qui soit encore utilisé de nos jours.

Les *chuma* sont pour leur part de petites tasses en forme de calebasse, qui ne s'emploient guère en dehors des contextes rituels au cours desquels l'on boit de la bière et d'autres décoctions stimulantes (dont une qui s'appelle *tachik*). Dans la vie quotidienne, les Matis boivent plutôt à même le récipient, amenant par exemple le bouillon à leur bouche en utilisant le majeur et l'index en guise de cuillère. Bien que rarement utilisés, les *chuma* sont des objets de prestige, que l'on entropose au plus près de soi, accrochés à même le hamac de leur propriétaire.

Les *ancha*, enfin, sont des récipients plats qui ressemblent à nos assiettes et dont le nom a d'ailleurs été donné aux assiettes manufacturées introduites par les fonctionnaires brésiliens. Les *ancha* traditionnels, en céramique, servent uniquement à contenir les épines de palmier utilisées à l'occasion des rites de tatouage des adolescents, rites au cours desquels les *mariwin* viennent en grand nombre. Un lien étroit unit *ancha* et *mariwin* : lorsqu'apparaissent les premières, au moment paroxystique où les jeunes se font tatouer, les seconds se lèvent et chantent au lieu de grogner en position accroupie comme à l'ordinaire.

Aussi bien les trompes *masèn* que les tasses *chuma* ou les récipients *ancha* semblent donc intimement associés aux esprits *mariwin*, soit directement, soit par l'intermédiaire des rituels d'initiation au cours desquels ils sont utilisés. On peut d'ailleurs supposer que toute poterie connote peu ou prou ce rituel. En effet, tous les objets en terre cuite, marmites ordinaires incluses, sont pourvus d'encoques que les Matis désignent du nom de *musha*, comme leurs tatouages. Cette caractéristique anthropomorphe par excellence est suffisamment rare pour ne pas être intentionnelle. Hormis les visages humains et les poteries, seuls les carquois de sarbacane, véritables doublets métonymiques de leur propriétaire, sont pourvus de *musha*. (Les encoches sont généralement incisées sur le pourtour des poteries, sauf pour les *ancha* dont les *musha* présentent la particularité d'être situés sur la face intérieure) (cf. figure 1).

La terre cuite apparaît ainsi comme un indice de l'état d'« être animé », et, à ce titre, on conçoit qu'elle se prête particulièrement bien à la représentation d'esprits ancestraux. Voilà donc un premier élément de réponse à notre question initiale. Par ailleurs, relevons que le rapport entre rituel et poterie transparaît également dans l'affirmation selon laquelle les Matis

des générations précédentes détruisaient tous les récipients de leurs épouses à l'issue des grandes cérémonies d'antan.

155

De la calebasse à la poterie

Mais il y a plus. Outre l'anthropomorphisme qui semble toutes les caractériser et outre le lien incontestable qui les unit aux contextes cérémoniels, les poteries rituelles matis présentent également toutes la particularité d'apparaître systématiquement comme des substituts de calebasse. Cela est très net s'agissant des masques, dont on sait que les équivalents dans les ethnies voisines sont fabriqués à partir de cette matière première. Cela est tout aussi évident pour les tasses *chuma* dont la forme même évoque le fruit, ainsi que l'avait également remarqué Gertrude Dole (1974 : 148) à propos de récipients similaires chez d'autres pano (les Amahuaca et les Isconahua). Mais sans doute en va-t-il de même pour les trompes *masën*, puisque leur nom désigne la calebasse dans la plupart des autres langues pano (Shell 1975 : 149) et en particulier chez les Shipibo⁵, dont la mythologie nous apprend d'ailleurs qu'ils utilisaient des calebasses comme cornes d'appel (Roe 1982 : 56-57).

Tout se passe donc comme si les Matis s'efforçaient de substituer systématiquement des objets en argile à leurs prototypes de calebasse. Cela est particulièrement net dans un contexte rituel (*masën*, *chuma*, masques), mais vaut sans doute aussi pour la vie de tous les jours, puisque les Matis sont une des très rares ethnies amazoniennes à n'utiliser absolument jamais de calebasse.

Loin de relever de considérations purement techniques (perte de semences, nomadisme, etc.), la raison de cette proscription de la calebasse me semble plutôt résider dans les connotations négatives que les Matis imputent à ce genre de récipients. Apercevant une vieille calebasse abandonnée au port de son village par un Marubo de passage, une potière matis s'exclama « *iwi chichorap* » (de *iwi*, arbre, et *chicho*, fruit, auquel est accolé le suffixe *-rap*, exclamatif connotant le mépris), manifestant ainsi le peu d'estime qu'elle portait à ce type d'objets. Le mythe d'origine matis est d'ailleurs tout ce qu'il y a de plus explicite à ce propos. En effet, si les ancêtres des Matis sont censés être éclos d'un *chuma* primordial, les ancêtres de leurs voisins et ennemis Korubo seraient en revanche issus de l'éclosion d'un fruit que les Matis appellent *inachokit*, et qu'ils décrivent comme un fruit ressemblant aux *chuma* qui pousserait en forêt. Une calebasse en somme.

Dans le passage de la calebasse à la poterie, on voit donc se profiler une thématique binaire qui renvoie à la série d'oppositions nature/culture, sau-

5. Voir l'entrée « masën », in Lorient, Lauriault & Day 1993 : 250.

vage/civilisé, cru/cuit, etc. À l'évidence, de manière assez classique, la poterie est ici l'indice de la sociabilité, et briser tous les récipients du village est d'ailleurs un des principaux méfaits que commentent les esprits *maru*, qui incarnent l'antithèse des *mariwin* et plus généralement l'antithèse des principales valeurs morales des Matis.

Si l'on admet, en suivant la voie tracée par Claude Lévi-Strauss (1975), que les masques d'une aire culturelle donnée se répondent, force est d'admettre que le passage de la calebasse à l'argile renverrait à un passage du péjoratif au valorisé. Et précisément, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que les entités spirituelles que représentent les masques Matis présentent des connotations symétriques et inverses de celles des autres masques ouest amazoniens. Ailleurs, les masques de calebasse représentent des monstres sylvestres, caractérisés par leur asocialité, qui vous tueraient si on les rencontrait en forêt, qui viennent effrayer les enfants, et dont la barbe hirsute est censée parodier celle des étrangers. On les représente pourvus de dents plus ou moins tordues, on souligne systématiquement leur laid, et on s'en moque lors de leur apparition au village.

Les *mariwin* prennent ce schéma à contre-pied. Loin d'être un repoussoir, ils font figure de modèles. Les Matis disent s'orner pour ressembler aux *mariwin*. Loin de susciter la moquerie, ils inspirent le plus grand respect. Les Matis y voient l'incarnation de leurs principales valeurs éthiques, la générosité et l'absence de mesquinerie. Leurs barbes, loin de les rejeter dans l'univers de l'altérité radicale, sont des indices d'une maturité hautement valorisée. Au lieu d'être constituée de quelques touffes de poils de pécari grossièrement disposées, les barbes des masques de *mariwin* sont faites de kapok régulièrement disposées sur le pourtour du visage⁶. Enfin, et peut-être surtout, loin d'être une émanation d'un ailleurs hostile, les *mariwin* incarnent une certaine forme d'ancestralité.

En somme, les *mariwin* se situent aux antipodes des autres masques ouest amazoniens. Bien que cela soit paradoxal, ils n'en relèvent pas moins nettement d'un même paradigme : ils sont pareillement anthropomorphes, pareillement liés à la mort et à l'inframonde, ils effraient et châtient pareillement les enfants, ils apparaissent pareillement dans des contextes initiatiques, et la barbe et les dents constituent également les traits saillants de leur visage. Bien que les Matis ne l'évoquent jamais explicitement, la substitution de la terre cuite à la calebasse semble particulièrement apte à signifier cette inversion contrôlée des valences.

6. À cet égard, il faut relever qu'à la différence des autres Pano qui s'épilent le visage, les Matis portent la barbe ; ils y voient une marque de distinction symboliquement rattachée à leur système ornemental (cf. Erikson 1992 ; 1996). Leurs ancêtres étaient d'ailleurs appelés « barbudos » par le Espagnols.

Comme l'avait déjà souligné Cardoso de Oliveira (1980) dans son excellent compte-rendu de la *Voie des Masques*, les transformations que subissent les masques ne sont évidemment pas sans rapport avec la volonté d'afficher les démarquages ethniques. Envisagé sous cet angle, on comprend mieux la volonté de se cantonner dans un registre figuratif bien précis (l'imitation de la calebasse), au détriment de la myriade d'autres formes possibles que permettrait l'utilisation de l'argile. La forme apparaissant comme une « figure imposée », on conçoit qu'une large part du sémantisme inhérent au masque retombe sur le choix du matériau en tant que tel, autant que sur ce qu'il permet de réaliser. Ceci posé, les avantages plastiques qu'offre l'argile ne sont peut-être pas totalement étrangers à la préférence accordée à cette matière première, ne serait-ce que parce qu'elle permet, surtout dans un univers amérindien qui a beaucoup investi dans la céramique, de réaliser des « équivalents de calebasse » incomparablement supérieurs à tout autre, d'un point de vue esthétique.

Masques et curare

D'autres raisons pourraient encore être invoquées pour rendre compte de l'occurrence de masques d'argile chez les Matis. On peut en effet montrer que les *mariwin* et les sarbacanes entretiennent, chez les Matis, des rapports d'homologie très marqués. La sarbacane, présentée comme l'arme des *mariwin*, connote explicitement l'ancestralité et, par ailleurs, tant la morphologie que la décoration de cette arme la font ressembler à un palmier *wani* (*Bactris gasipaës*, *pupunha* en portugais, *chontaduro* ou *pijuayo* en espagnol). Or l'on remarque en premier lieu que certains des *mariwin* sont censés résider dans les palmeraies de *wani* ; en deuxième lieu que l'ethnographie régionale laisse supposer qu'un lien perçu comme véritablement consubstantiel unit ancêtres et palmiers ; et enfin, que l'un des surnoms conférés aux *mariwin* n'est autre que *winu winu tsusi*, que l'on peut traduire par « esprits des armes en palmier ». Ainsi, par palmiers interposés, les *mariwin* font en quelque sorte figure de sarbacanes ambulantes, douées d'autonomie.

On peut dès lors regarder d'un œil différent le fait que ce qui tient lieu de dent et de barbe sur le masque des *mariwin* présente une ressemblance stupéfiante avec des dards de sarbacane, bien que les Matis y voient plutôt des ornements corporels (une série de labrets). N'aurait-on pas là quelque indice que le masque pourrait s'apparenter à un récipient à curare ? Il est d'autant plus tentant de le penser qu'on sait, d'une part, que les Matis stockent leur poison dans des récipients en argile et, d'autre part, que le curare ainsi entreposé passe, dans l'ouest amazonien, pour

être le plus puissant de tous⁷ (cf. figure 2). L'hypothèse est confortée par le fait que le principe d'efficiencia du curare, à savoir ce que les Matis désignent du nom de *chimu*, est précisément une des principales qualités que le rituel vise à conférer aux jeunes. Les flagellations rituelles que les *mariwin* infligent aux enfants et le tatouage auquel on les soumet en leur présence sont destinés à augmenter leur teneur en *chimu*. Or, c'est essentiellement par le biais de piqûres que se transmet le *chimu*, qu'il s'agisse d'un *chimu* destiné à tuer, propulsé par les sarbacanes, ou d'un *chimu* thérapeutique, injecté dans un contexte plus ou moins fortement ritualisé. La gestuelle des hommes grimés en *mariwin*, lorsqu'ils menacent les enfants, indique clairement qu'ils s'appêtent à les piquer (*tekek*) plutôt qu'à les fouetter (*kwisek*) et lorsque les hommes parlent des badines de palmier utilisées à cette occasion, ils insistent sur la myriade de minuscules épines, pratiquement invisibles, qui s'y trouvent.

L'argile semble donc particulièrement apte à signifier l'importance que revêt la thématique du curare dans le rituel matis. Incidemment, peut-être tient-on là également l'explication d'une autre singularité ethnographique des Matis, à savoir qu'ils semblent être les seuls adeptes de la sarbacane à lester leurs dards avec une petite boulette d'argile recouverte de kapok (en plus de la bourre de kapok qui assure la propulsion). Quoi qu'il en soit, force est de constater que l'utilisation de l'argile dans la constitution des masques de *mariwin* souligne particulièrement bien leur relation avec les principes actifs (le *chimu*) garants tout aussi bien de la vitalité des humains que de l'efficacité des poisons de chasse.

Masques, argile et oiseaux

Peut-être l'argile permet-elle également de connoter l'étroitesse du lien unissant les *mariwin* avec les aras, le choix du matériau permettant ainsi de faire « allusion » à une thématique avienne très présente dans le rituel ouest amazonien. Chacune de trois variétés d'aras reconnues par les Matis – respectivement qualifiées de *put*, « rouge », de *wisu*, « noir » et de *kuru*, « jaune » – entretient en effet un rapport privilégié avec l'un des trois types de *mariwin*, ceux-ci étant également divisés en *put*, *wisu* et *kuru*⁸. Outre cette relation que l'on pourrait pratiquement qualifier de totémique puisqu'elle joue sur les discontinuités naturelles pour répartir les esprits en trois catégories distinctes, relevons que les *mariwin* sont ornés de plumes d'ara

7. Ordinaire (1887 : 319) atteste ce primat du venin en pot dans la région. Stocké ainsi, le poison serait en effet plus efficace que conservé dans des tubes de bambou, et même susceptible de « vieillir comme le bon vin ».

8. L'existence d'un *mariwin* jaune ne m'a été révélée qu'après la parution de mes précédentes publications, qui ne font référence qu'à deux types de *mariwin* : le rouge et le noir.

et supposés s'en alimenter à l'exclusion de toute autre viande. Notons, de plus, que le terme utilisé en Matis pour désigner les aras, *kwenat*, s'utilise chez les Korubo pour désigner les palmiers *wani* (*Bactris gasipaës*), dont on se rappelle qu'ils sont intimement liés avec les *mariwin* (cf. figure 3).

Remarquons enfin que les marques faciales des Matis, qui consistent en des traits parallèles sur le front, les tempes et les joues, ne sont pas sans évoquer celles des aras. Il ne s'agit certes pas, comme dans le cas des Ikpeng (Txicão) rapporté par Patrick Menget (1977), d'une intention manifeste d'imiter ces oiseaux. C'est plutôt leur volonté de ressembler aux *mariwin* que les Matis évoquent pour justifier leur pratique du tatouage. Néanmoins, à défaut d'être explicite, la similitude entre les motifs incisés sur les visages humains et les traits rectilignes qui entourent les yeux des aras n'en demeure pas moins remarquable. Un informateur me l'a d'ailleurs signalée une fois, à l'occasion d'une sortie de chasse.

Il n'y a certes pas lieu de s'étonner de cette association étroite entre esprits et aras, qui, outre leur indéniable beauté, possèdent en effet de multiples autres qualités qui les prédisposent à incarner les qualités imputées aux *mariwin*. Ils seraient de loin les plus intelligents des oiseaux d'Amazonie, capables de repousser les assauts des rapaces en volant au-dessus de ces kamikazes aviens qui n'attaquent qu'en piqué ; ils ont une vie sociale particulièrement élaborée (s'épouillant mutuellement, par exemple), et surtout, semblent bénéficier d'une longévité remarquable, étant susceptibles de vivre jusqu'à soixante dix ans en captivité. Ceci étant, sans doute la caractéristique la plus pertinente des aras est-elle en l'occurrence leur appétit remarquable pour l'argile. L'on peut en effet, à la saison sèche, observer des centaines d'oiseaux s'en gaver sur certaines falaises des berges des fleuves. Les ornithologues expliquent cet appétit spécifique pour l'argile par un besoin en sels minéraux, et surtout, par la nécessité qu'auraient les aras (dont le régime alimentaire inclut de nombreux fruits riches en tanins et alcaloïdes) de se désintoxiquer régulièrement. N'est-il dès lors pas tentant de voir dans ce penchant des aras pour l'argile une raison de plus de privilégier ce matériau dans l'élaboration des masques ?

Pérennité de l'argile

Le caractère imputrescible de l'argile, enfin, doit être pris en considération pour rendre compte de la préférence qui lui est accordée. À l'issue des cérémonies, les masques sont en effet conservés dans des cachettes souterraines et, en dépit d'une certaine fragilité, la terre cuite se prête évidemment mieux que la calebasse à cette forme de stockage. Cet enterrement des masques des *mariwin* n'est pas sans rapport avec leur nature tellurique,

qu'évoque assez nettement la boue qui recouvre leur corps et dont on relèvera qu'elle s'harmonise fort bien avec l'argile recouvrant leurs faces. Cependant, ce qui nous retiendra ici est plutôt la plus grande stabilité du matériau, sa meilleure conservation en sol, par comparaison avec les matières ligneuses de moindre longévité. Relevons au passage que des considérations du même ordre transparaissent dans les mythes d'origine des Chimane, qui établissent eux aussi une hiérarchie des ingrédients primordiaux, au sommet de laquelle se trouve la boue argileuse qui aurait servi à les créer, eux. Viennent ensuite, par ordre de prestige décroissant, des bois de consistance diverse, du plus dur au plus tendre, dont l'affectation « ethnique » est évidemment corrélée avec la distance sociale qui sépare les Chimane de ceux qui sont censés en avoir été formés (Daillant 1994 : 117-118).

La cérémonie du tatouage chez les Matis n'est pas de celles qui exigent la fabrication de nouveaux masques comme préalable à toute performance rituelle, et ce fait est d'autant plus remarquable que toutes les autres poteries (ainsi que toutes les possessions des jeunes initiés, d'ailleurs) doivent être détruites et remplacées par des objets neufs à l'issue de la cérémonie. Ainsi, les masques semblent incarner le pôle de la pérennité dans un contexte autrement marqué du sceau du renouveau. À ce titre, il apparaît fort logique d'utiliser pour leur confection un matériau éminemment pérenne.

Il est vrai que ce dernier argument ne se situe pas sur le même plan que les précédents, puisque seuls les hommes « initiés » savent que les masques sont cachés, enterrés puis réutilisés, et qu'eux seuls profiteraient donc de cette connotation de l'argile. Il n'en demeure pas moins que les objets de céramique apparaissent souvent comme des marqueurs des temps anciens. La découverte occasionnelle de tessons ne suscite-t-elle pas toujours des discussions passionnées sur les générations précédentes ? L'indéniable faculté de perdurer qui caractérise ce matériau dur, durable et imputrescible qu'est l'argile vient donc s'ajouter aux autres qualités sensibles qui le désignent comme meilleur constituant possible pour un masque de *mariwin*.

Signalons au passage que les fougères (*Didymochlaena trunculata* Sw.) qui ornent le dos et l'arrière de la tête des esprits véhiculent à peu près le même message. Les fougères, que les Matis appellent d'ailleurs *mariwinèn dawë* (« remèdes des esprits »), comptent en effet parmi les espèces les plus vivaces qui soient, leur aptitude à se régénérer étant fréquemment évoquée par les horticulteurs amazoniens.

Pour en revenir au masque et à sa pérennité, on peut signaler que lorsque les Matis « découvrent », en particulier dans des jardins récemment brûlés aux alentours des maisons, des masques de *mariwin* « abandonnés » par leur propriétaire, tous s'accordent à y voir des ossements d'esprits qui

Fig. 1 Récipients matis. En haut, récipient ordinaire (*matsō*), avec des encoches sur le pourtour extérieur. En bas, récipient à usage rituel (*ancha*), pourvu d'encoches sur la surface intérieure (cliché de l'auteur).

Fig. 3 Masque de *mariwin*, au cours d'une cérémonie, avec des plumes d'ara fichées dans les joues et des fougères en guise de couvre-chef (cliché de l'auteur).

Fig. 2 Masque de *mariwin* pourvu de labrets entourés de kapok, en dessous, dard de sarbacane, avec une bourre de kapok (cliché de l'auteur).

auraient péri dans les feux de jardin. Pieux mensonge, sans doute, mais qui met particulièrement bien en relief, c'est le cas de le dire, le caractère saillant de la charpente osseuse de nos personnages. Les *mariwin* sont en effet pourvus de ce que Patrick Menget, reprenant une expression de Claude Lévi-Strauss, propose d'appeler un «*exo-squelette*» (comm. pers.) : leurs os se trouvent en surface, à l'extérieur d'un corps dont l'intérieur serait pour sa part mou. Leurs ornements, dit-on, seraient piqués à même l'os, plutôt que dans la chair, comme ceux des vivants. On s'étonnera moins de ce chambardement anatomique, sachant que les modes de perception des *mariwin* sont, de toutes façons, caractérisés par un principe d'inversion généralisé : ce qui est blanc leur semble noir, ce qui est dur leur semble tendre, etc.

Envisagé sous cet angle du calciné et, surtout, du calcifié, l'argile du masque matis évoque le thème, étudié par Jean-Pierre Chaumeil (1997), des doubles funérailles à l'amazonienne, c'est-à-dire où le traitement de l'os, par contraste avec celui de la chair, connote à la fois la succession des générations et l'espérance d'une résurrection. La convergence thématique ressort ici d'autant mieux que les *mariwin*, en étant brûlés vifs alors qu'ils sont déjà morts, subissent une sorte de «*double décès*». Sous ce jour «*osseux*», le masque matis évoque aussi l'instrument qu'utilisent les Shipibo pour remodeler le crâne de leurs nouveau-nés en leur comprimant le front et l'occiput. L'objet est en effet connu dans la littérature comme *buitanoti*, bien que Françoise Morin (1973 : 121) nous apprenne que *buitanoti*, dans son sens restreint, désigne plus spécifiquement le coussin d'argile qui se trouve sous la petite presse constituée de deux planchettes de bois, dites *abi*, attachées par une bandelette tissée. Bien qu'elle soit la moins visible de toutes, ce serait ainsi la partie en argile que semble privilégier la synecdoque shipibo.

Prêter, comme nous venons de le faire, une attention particulière aux constituants matériels d'un objet rituel est certes loin d'en épuiser la signification. Force est de reconnaître, par exemple, que ce type d'analyse ne permet guère de saisir cette caractéristique essentielle des objets rituels qu'est, pour reprendre une idée admirablement développée par Marika Moisseff (1994), leur faculté de brouiller les référents ordinaires en vue de dégager une signification nouvelle, d'ordre rituel. De fait, sans doute un masque d'argile est-il un masque avant d'être de l'argile...

Cela posé, le «*cas de figure*» examiné ici présente sans doute la particularité d'afficher, aux yeux des Matis, un degré de «*littéralité*» bien supérieur à la moyenne des mascarades, amazoniennes ou autres. Loin de se

masquer, comme c'est généralement le cas, pour « être ce qu'ils ne peuvent pas devenir » (Crocker 1983 : 154), les Matis envisagent en effet le port d'un masque comme une simple anticipation d'un état auquel la condition de mortel mène inéluctablement. Au cours des rites d'initiation, les hommes adultes qui portent un masque franchissent (temporairement, certes) une étape du cycle ornemental, tout comme le font les jeunes qui viennent d'être tatoués. Tout le monde avance d'un échelon. Or s'il est vrai que les masques, à l'instar des autres éléments du cycle ornemental matis, sont bel et bien perçus comme de véritables composantes ontologiques de la personne, comme l'étape ultime d'une séquence d'imposition d'ornements qui constitue la personne tout autant qu'elle la pare (Erikson 1996), alors sans doute est-il plus facile de les envisager pour ce qu'ils sont en permanence, plutôt qu'au regard du statut exceptionnel que le rituel leur octroie ponctuellement.

Quoi qu'il en soit, la convergence sémantique entre les diverses connotations de l'argile évoquées tout au long de ce texte et le discours matis relatif aux ancêtres *mariwin* nous semble suffisamment remarquable pour que, en accord avec Jeremy Shelton (1996), nous plaillions en faveur du concept heuristique de « *material symbols* ». Les *mariwin*, le plus souvent muets, ne sont par définition guère loquaces. Les constituants de leur masque, en revanche, ont beaucoup à nous dire.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Amazonie/Amazonia – Amérindiens/Amerindians – masques/masks – rituels/rites – argile/clay – culture matérielle/material culture.

BIBLIOGRAPHIE

Andrade Lima, Tânia

1987 « Cerâmica Indígena Brasileira », in Berta Ribeiro, ed., *Suma etnológica brasileira*. II. *Tecnologia Indígena*. Petrópolis Finep-Vozes : 173-231.

Baer, Gerhard

1974 « The Pahotko-masks of the Piro », *Bulletin de la Société suisse des Américanistes* 38 : 7-16.

1978 « Ost-Peruanische Masken », in Roswith Hartmann & Udo Oberem, eds, *Estudios Americanistas*. I. *Homenaje a Hermann Trimborn*. Bonn, Sankt Augustin : 33-38 (« Institut für Anthropologie » 20).

1979 « Masken der Piro, Shipibo und Matsigenka (Ost-Peru), *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel* 87-88 : 101-115.

1981 « Weitere Materialien zu den Matsigenka- und Shipibo-Masken (Ost-Peru) », *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel* 92 : 33-38.

1993 « Para o Melhor Entendimento das Mascaras Sul-Americanas », in Vera Pentead Coelho, ed., *Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo : 289-309.

Boulton, Alfredo et al.

1978 *Chefs-d'œuvres inconnus du Venezuela*. Paris, Musée de l'Homme.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1980 « O enigma das máscaras », *Anuário Antropológico* 80 : 281-288.

Chaumeil, Jean-Pierre

1997 « Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie », *Journal de la Société des Américanistes* 83 : 83-110.

Crocker, Jon Christopher

1983 « Being an Essence : Totemic Representation among the Eastern Bororo », in N. Ross Crumrine & Marjorie Halpin, eds, *The Power of Symbols. Masks and Masquerade in the Americas*. Vancouver, University of British Columbia Press : 154-176.

Crumrine, N. Ross & Marjorie Halpin, eds

1983 *The Power of Symbols : Masks and Masquerade in the Americas*. Vancouver, University of British Columbia Press.

Daillant, Isabelle

1994 *Sens dessus-dessous. Organisation sociale et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne*. Nanterre, Université de Paris X, thèse de doctorat.

Dole, Gertrude

1974 « Types of Amahuaca Pottery and Techniques for its Construction », *Ethnologische Zeitschrift Zürich* I : 145-159.

Erikson, Philippe

1990 « How Crude is Mayoruna Pottery ? », *Journal of Latin American Lore* XVI (1) : 47-68.

1992 « Poils et barbes en Amazonie indigène : légendes et réalités », *Annales de la Fondation Fyssen* 7 : 83-91.

1996 *La Griffé des Aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris-Louvain, Peeters.

Fields, Harriet Luisa

1973 « Notes on the "Singing People" Ceremony », *Información de Campo* 131.

Hartmann, Gunther

1967 *Masken südamerikanischer Naturvölker*. Berlin, Museums für Völkerkunde (« Abteilung Amerikanische Naturvölker » I-13).

Jacopin, Pierre-Yves

1980 « Le bal de chontaduro chez les Indiens Yukuna d'Amazonie Colombienne », in M. Guyot & P.-Y. Jacopin, eds, *Les Masques et leurs fonctions* (catalogue de l'exposition), Rennes, Maison de la Culture.

Kauffmann Doig, F. & G. Ligabue

1990 « Les Andes amazoniennes », in Sergio Purin, ed., *Inca-Peru, 3000 ans d'histoire*. Gent, Imschoot uitgevers : 262-276.

Lévi-Strauss, Claude

1964 *Mythologiques. Le cru et le cuit*. Paris, Plon.

1975 *La Voie des masques*. Genève, Skira.

1985 *La Potière jalouse*. Paris, Plon.

Loriot, James, Erwin Lauriault & Dwight Day

1993 *Diccionario shipibo-castellano*. Pucallpa, Summer Institute of Linguistics.

Melatti, Julio Cezar

1992 « Enigmas do corpo e soluções dos Panos », in Mariza Corrêa & Roque Laraia, eds, *Roberto Cardoso de Oliveira, Homenagem*. Campinas, Unicamp : 143-166

Menget, Patrick

1977 *Au nom des autres. Classification des relations sociales chez les Txicão du haut-Xingu (Brésil)*. Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat.

Moisseeff, Marika

1994 « Les Objets culturels autochtones, ou comment représenter l'irreprésentable », *Genèses. Sciences sociales et histoire* 17 : 8-32.

Monod-Becquelin, Aurore

1985 « Tribus de l'Amazonie : la symbolique au quotidien », in André Akoun, ed., *Mythes et croyances du monde entier*. Paris, Lidis Brepols : 367-388.

Morin, Françoise

1973 *Les Shipibo de l'Ucayali: r rencontre d'une civilisation amazonienne et de la civilisation occidentale*. Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat.

O'Brien, Michael J. et al.

1995 *Cat Monsters and Head Pots. The Archaeology of Missouri's Pemiscot Bayou*. Columbia, University of Missouri Press.

Ordinaire, Olivier

1887 « Les Sauvages du Pérou », *Revue d'Ethnographie* 6 : 266-322.

Pollock, Donald

1996 « Masks and the Semiotics of Identity », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s. 1 : 581-597.

Renard-Casevitz, France-Marie

1991 *Le Banquet masqué, une mythologie de l'étranger*. Paris, Lierre & Coudrier.

Ribeiro, Bertha G.

1988 *Dicionário do artesanato indígena*. Itatiaia, Universidade de São Paulo.

Roe, Peter G.

1982 *The Cosmic Zygote : Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick, Rutgers University Press.

Shell, Olive

1975 *Las lenguas pano y su reconstrucción*. Lima, Ministerio de Educación (« Estudios Pano III - Serie Lingüística Peruana » 12).

Shelton, Jeremy

1996 « Turquoise, Jade and Shell. Material Symbols in the Pre-Columbian World », communication présentée au colloque de L'APRAS (30 mai-1^{er} juin).

Steward, Julian H

1948 *Handbook of South American Indians*, vol. III. Washington, Smithsonian Institution.

Tessmann, Günter

1930 *Die Indianer Nordost-Perus*. Hamburg, Friedrichsen, de Gruyter & Co.

Urban, Greg & Janet Wall Hendricks

1983 « Signal Functions of Masking in Amerindian Brazil », *Semiotica* 47 (1-4) : 181-216.

Zerries, Otto

1981 « Kalebassenmasken und Idole bei ausserandinen Indianern Südamerikas », *Scripta Ethnologica* 6 : 173-185.