“Comme à toi jadis on l’a fait, fais-le moi à présent...”

Cycle de vie et ornementation corporelle chez les Matis (Amazonas, Brésil)

Philippe Erikson

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21507>

DOI : 10.4000/lhomme.21507

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2003

Pagination : 129-152

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Philippe Erikson, « “Comme à toi jadis on l’a fait, fais-le moi à présent...” », *L'Homme* [En ligne], 167-168 | 2003, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21507> ; DOI : 10.4000/lhomme.21507

“Comme à toi jadis on l’a fait, fais-le moi à présent...”

Cycle de vie et ornementation corporelle chez les Matis
(Amazonas, Brésil)

Philippe Erikson

*Esta es la nación con barbas y bastante branca [...] Se agujeran la cara alrededor de la boca,
con mas de veinte agujerillos, en donde ponen palitos y plumas,
que parecen erizos, o diablos pintados.*¹

POUR l’immense majorité des Amérindiens d’Amazonie (*lato sensu*), la naissance biologique ne saurait à elle seule assurer la reproduction sociale. Pour produire un être pleinement « humain » à partir de cette virtualité existentielle que représente le nourrisson, leurs théories ontologiques exigent en effet un véritable travail de parachèvement du corps, qui se poursuit tout au long de l’existence et dont les temps forts prennent fréquemment une tournure solennelle au cours d’importants rituels collectifs. Dans un texte qui fait désormais figure de classique, Anthony Seeger, Roberto Da Matta et Eduardo Viveiros de Castro (1979) ont proposé d’envisager cette insistance sur l’idiome corporel comme le principal ciment des édifices sociaux des basses terres d’Amérique du Sud. La proposition a été acceptée avec d’autant plus d’enthousiasme qu’elle offrait une alternative à cette « accumulation de négativités » par laquelle l’anthropologie régionale définissait jusque-là son objet (Taylor 1996 : 622). Sociétés sans État, ni histoire, ni chefferie, ni protéines en quantité suffisante, sans animaux domestiques, ni armature sociologique rigide... peut-être, mais certainement pas dépourvues de pratiques concrètes centrées sur le corps. Les rituels de formation de la personne offraient enfin à l’ethno-

1. Uriarte 1986 [1771] : 174 : « Voici une nation barbuë, et passablement blanche [...] Tout autour de la bouche, ils se perforent le visage de plus de vingt orifices, où ils insèrent des bâtonnets et des plumes, qui leur donnent l’apparence de hérissons, ou de diables peinturlurés. »

— Ce texte doit une partie de son impulsion initiale à Patrick Menget, organisateur du colloque Physiologie et cosmologie dans les sociétés indigènes d’Amérique (Azay-le-Ferron, mai 1987). Une version préliminaire de ce travail y avait été présentée devant une assemblée de collègues français et britanniques, en particulier Peter Gow, Stephen Hugh Jones, Cecilia McCallum et Graham Townsley, que je remercie rétrospectivement pour leurs commentaires stimulants. Je suis également reconnaissant à Anne-Marie Peatrik, qui m’a encouragé à reprendre la réflexion avec une demi-génération de recul, et à Jacques Galinier, pour sa relecture attentive.

logie régionale son institution structurante, susceptible de jouer un rôle comparable à celui tenu par les grands cycles d'échanges cérémoniels pour la Mélanésie, par le régime des castes pour l'Inde, la structure lignagère pour l'Afrique, ou encore la transmission du patrimoine pour l'Europe.

L'Amazonie indigène semble caractérisée par son refus d'envisager les identités tant individuelles que collectives sous l'angle de la fixité et de la pérennité. Les barrières interethniques (voire interspécifiques) semblent particulièrement perméables – voire floues –, les changements de statut étant possibles et même fréquents (surtout dans l'imaginaire), dans le cadre d'adoptions, d'enlèvements, d'appropriations, d'itinéraires thérapeutiques, de danses et de mascarades, d'escapades oniriques, de voyages chamaniques, pour ne rien dire des destinées *post mortem*. Les relations de parenté semblent elles aussi largement ouvertes à la négociation, les relations de commensalité ou d'homonymie, selon les régions, s'avérant souvent tout aussi importantes que celles découlant de la généalogie. Les liens intergénérationnels paraissent également fort distendus dans cette région où dominent l'amnésie généalogique et la volonté récurrente d'effacer toute trace des défunts. La notion d'héritage se réduit ici à sa plus simple expression. Quel que soit l'angle sous lequel on les envisage, les unités sociales amazoniennes paraissent bel et bien condamnées à se reconstituer à chaque génération, voire à chaque fois qu'un village se déplace. Dans cette optique, les pratiques de formation du corps jouent un rôle d'autant plus crucial que les différences interspécifiques et interethniques semblent globalement perçues comme relevant du « somatique » plutôt que du « spirituel ». En attestent les débats récents sur le « perspectivisme amérindien », notion selon laquelle la pensée amérindienne substituerait une forme de « relativisme naturel » au « relativisme culturel » qui nous est familier, postulant que tous les êtres partagent une culture commune mais que celle-ci se traduit par des réalités corporelles distinctes (Viveiros de Castro 1996).

Il est incontestable que les théories ontologiques amazoniennes se situent aux antipodes de celles, ancrées dans la biologie, auxquelles nous sommes habitués. Loin de mettre l'accent sur la filiation, la transmission, la fixité, l'hérédité, l'atavisme et autres soubassements idéologiques de la notion de race, les théories amérindiennes font la part belle aux circonstances et à la malléabilité. On est ici d'autant moins obnubilé par la question des origines et la recherche en paternité que celle-ci est généralement postulée comme multiple et collective (Beckerman & Valentine 2002). En Amazonie, la notion de destin pré-tracé n'existe pas plus au niveau individuel que la notion de lignée au niveau sociologique. On a affaire à des systèmes ontologiques caractérisés par leur ouverture, où règne ce que j'ai proposé d'appeler « l'altérité constituante » qui minimise l'inné au profit

de l'acquis (Erikson 1986). En forçant à peine le trait, un animal apprivoisé devient un humain, un ennemi capturé à une ethnie voisine devient membre à part entière du groupe de ses ravisseurs, et ces incorporations sont pensées comme indispensables à la perpétuation des identités collectives. Inversement, le risque est grand de « devenir autre ». Faute de tenir compte de cette labilité inhérente aux représentations amazoniennes de l'existence individuelle et sociale, on comprendrait bien mal l'importance non seulement idéologique mais encore politique des ornements dans cette partie du monde.

Labrets, pendants d'oreille, coiffes de plumes, peintures corporelles sont autant de blasons qui définissent la personne, qui la constituent autant qu'elles l'ornent. Loin de connoter le superficiel et le futile par opposition à ce qui serait essentiel et profond, les parures ressortent au contraire comme la condition *sine qua non* de l'accès au pouvoir, et les ornements comme sa manifestation concrète. Les Matis affirment que leurs voisins marubo les craignent à cause de leurs ornements, ce que confirme un ethnologue ayant récemment travaillé chez ces derniers (Ruedas 2001). On pourrait aisément multiplier les témoignages ethnographiques allant dans le même sens. Laraia (1967 : 145) rapporte le cas d'un homme surui dont les ambitions politiques ont toutes échoué pour la raison principale que sa lèvre inférieure était dépourvue d'un labret. Dans le Haut-Xingu, la manière dont les oreilles des jeunes gens sont percées leur ouvre ou non l'accès à certains rôles clés (Basso 1973 : 65-71), tandis qu'un leader cashinahua n'obtient de véritable légitimité qu'à travers le port d'une coiffe faite des plumes d'aigle harpie amassées, en signe d'allégeance, par l'ensemble de ses partisans (Kensinger 1975 : 196). Dans le nord-ouest amazonien, la possession de certaines parures de plume aurait même représenté un enjeu suffisant pour motiver des affrontements guerriers².

Rien d'étonnant, dès lors, à ce qu'en Amazonie, l'ornementation corporelle soit avant tout une préoccupation masculine, l'ornementation des hommes étant systématiquement beaucoup plus sophistiquée que celle des femmes³. « Les graphismes tatoués ne sont pas différenciés en fonction du sexe. Cependant, il est plus courant d'en voir sur des visages masculins que sur des visages féminins ; en outre, les motifs les plus élaborés sont ordinairement réservés aux hommes », écrit Anne-Christine Taylor (2003 : 225) à propos de l'ornementation des Achuar, et sans doute la remarque pourrait-

2. Dominique Buchillet, communication personnelle (1991).

3. Les données matis, soit dit en passant, apportent un démenti au moins partiel à l'idée, généralement acceptée chez les psychologues, selon laquelle « among *Homo sapiens*, at least through most of civilization, the female has had this decorative role [...] [a study of] 190 tribal societies [...] found that the physical attractiveness of the female receives more explicit consideration than does the physical attributes of the male » (Fallon 1990 : 81).

elle être généralisée à l'échelle du sous-continent. Lorsque les premiers miroirs ont été introduits chez les Matis, ils ont rapidement été accaparés par les hommes. Voyons à présent ce qui s'y reflétait.

Les ornements “piqués” des Matis

Les Matis, Amérindiens de langue pano de l'ouest du Brésil, utilisent leurs ornements corporels dans le cadre de ces processus de constitution de la personne, c'est-à-dire l'ensemble des pratiques mises en œuvre pour socialiser les corps individuels perçus comme incomplets à la naissance. On dit d'ailleurs du nouveau-né qu'il est *maru maru pa* (« invisible comme les esprits maru ») tant qu'on ne lui a pas conféré ses premiers colliers, ce qui s'accomplit généralement dans les toutes premières heures qui suivent la naissance, juste avant sa première coupe de cheveux. Pensés comme équivalents symboliques des poils et concrétisation physique d'une forme de pouvoir mystique, les atours matis font en effet partie du corps, même s'il leur manque la dimension sensorielle de ceux, par exemple, des Suyas, dont les ornements d'oreille, de bouche, de nez, etc., serviraient respectivement à mieux entendre, parler, sentir, etc. (Seeger 1979).

Chez les Matis, d'innombrables manipulations corporelles sont censées parfaire la formation de la personne et aboutir à la constitution d'un être socialement défini comme complet. Il serait fastidieux d'énumérer toutes ces pratiques et on nous excusera donc de renvoyer à l'ouvrage que nous avons consacré à la question (Erikson 1996). Ici, nous nous concentrerons essentiellement sur une catégorie plus restreinte, celle des ornements piqués dans la face, autrement dit ceux dont les Matis ne se séparent pratiquement plus dès lors que leur corps a été préparé à les recevoir : pendants d'oreille, labrets, épines nasales, tatouages indélébiles...

S'il est vrai que les massages, coupes de cheveux, bains rituels, peintures, remises des premiers colliers, etc., relèvent également de la formation continue de l'individu – et peuvent être pensés comme ayant une incidence durable, voire définitive, sur ceux qui en bénéficient (cf. Keifenheim 2000) –, la distinction entre ornements « permanents » et ornements « transitoires » semble toutefois essentielle en raison du caractère pratiquement *irrévocable* des premiers. Le port des ornements permanents exige toujours le perçage préalable d'une des parties du corps : oreilles, ailes puis cloison du nez, lèvre inférieure, joues masculines. Or, une telle découpe du corps crée un vide qu'il devient nécessaire de combler en permanence, entraînant, pour reprendre une distinction faite par Aurore Monod Becquelin (1982), une véritable métamorphose (irréversible) plutôt qu'une simple transformation. L'effet recherché s'inscrit net-

tement dans l'ordre du définitif. Les peintures au rocou (*Bixa orellana*) ou au genipa (*Genipa americana*) s'effacent, les colliers s'enlèvent, mais les trous, passé un certain stade, ne se referment plus. À la différence des pratiques « temporaires », remarquablement décrites dans l'ouvrage collectif sur le graphisme amazonien dirigé par Lux Vidal (1992), les ornements faciaux auxquels nous avons affaire ne marquent pas un état passager, mais une modification ontologique irréversible, résultant d'une « chirurgie esthétique préparatoire » qui les rend indissociables de leurs porteurs.

Prolongements quasi biologiques de l'individu, les parures relèvent donc clairement de l'idiome corporel et, pour encombrants qu'ils soient, ces « appendices » n'en sont pas moins portés de manière constante, même pour dormir. Les hommes ne s'en séparent momentanément qu'à l'occasion d'activités (chasse à l'arc, guerre, mascarade) au cours desquelles ils sont précisément supposés abandonner leur statut d'êtres pleinement sociaux pour endosser temporairement des qualités propres à certaines catégories d'esprits (entre autres celles des *maru* et des *mariwin* dont il sera question ci-dessous). En somme, l'on ne se dépare de ses ornements qu'en des circonstances où l'on affirme s'être simultanément départi d'une partie de son statut d'humain, acte d'autant plus grave qu'on estime risquer d'y laisser sa vie⁴. À la différence de ses autres possessions – qui sont détruites ou brûlées –, les ornements corporels d'un défunt sont obligatoirement enterrés avec lui (Montagner Melatti 1980 : 102), ce qui n'a rien de surprenant au regard de l'étroite relation qu'ils entretiennent avec le cycle de vie et la destinée eschatologique de chacun. Les ornements se voient en effet imposés suivant un ordre bien précis, qui détermine une séquence clairement perçue comme telle par les Matis.

Séquence d'imposition

Première étape

La toute première perforation se fait au lobe de l'oreille, dès l'âge de 4 ou 5 ans⁵. Dans ce premier trou (un des rares dont on m'ait dit qu'il pouvait parfois être percé par une femme), on introduit d'abord un bâtonnet très fin, appelé *paut*. Progressivement, au fil des années, le diamètre de ce

4. Les hommes n'enlevaient traditionnellement leurs ornements qu'en des occasions supposées leur faire subir des altérations ontologiques certes réversibles et temporaires, mais non moins sérieuses et profondes, puisqu'elles les rendaient particulièrement vulnérables, un simple regard féminin pouvant alors, dans certains cas, les exposer à la mort. Sans doute n'est-ce pas l'effet du hasard si l'expression *tsusin impak*-, « devenir/incarner un esprit », s'utilise tant pour se référer au port d'un masque que pour décrire ce qui advient après la mort. Pour une description plus détaillée de ces transformations rituelles, on peut se reporter à Erikson 2000 et 2001a.

5. Les estimations d'âge proposées ici sont bien entendu approximatives et ne sont données qu'à titre indicatif. Les Matis ne comptent guère au-delà de vingt et s'ils attachent une grande importance .../...

bout de bois augmente, jusqu'à ce qu'on puisse le remplacer par un cylindre de canne à flèche d'environ cinq centimètres de long pour les femmes, et près du double pour les hommes qui y collent avec de la résine un morceau de coquille de gastéropode lacustre (*paut* au sens littéral) taillé en forme de lentille concave.

Fig. 1. Pendant d'oreille. La partie sombre représente la résine attachant l'ornement à sa tige

Cet ornement constitue, symboliquement, un doublet de l'œil plutôt qu'une extension de l'oreille. Cela explique peut-être pourquoi les hommes ont des pendants d'oreille plus importants que ceux de leurs épouses, alors qu'on admet généralement l'inverse, l'ornement d'oreille étant le plus souvent présenté comme une spécialité féminine, censé symboliser certaines des qualités principales que le machisme amazonien exige-

rait des femmes, telles l'écoute, la soumission et l'obéissance (Rival 1993 ; Turner 1980). Le cas matis relève d'une logique tout autre, d'autant que leur théorie de « l'entendement » fait la part belle à l'audition : comme dans bon nombre de langues amérindiennes, un seul et même lexème (*kwak-*) désigne à la fois savoir/comprendre d'une part, et écouter/entendre de l'autre⁶.

Deuxième étape

Quelques années plus tard, vers 8 ans, arrive le moment de percer la narine, afin d'y introduire des *demush*, aiguilles tirées du stipe des palmiers *isan* (*Jessenia bataua*). Comme pour le percement des oreilles, il s'agit d'un processus qui se poursuivra pendant plusieurs années puisque le nombre de *demush* va croissant jusqu'à recouvrir totalement l'aile du nez.

Demush signifie littéralement « épine de nez » (< *de-*, « nez » + *musha*, « épine »), terme qui s'applique non seulement à l'ornement humain, mais aussi aux antennes des sauterelles et surtout aux « moustaches » (vibrisses)

à la connaissance des âges relatifs (puisque la majorité des termes de parenté tient compte de la distinction aîné-cadet), la comptabilisation des âges absolus ne les intéresse en revanche aucunement.

6. Entre autres exemples de collusion sémantique entre « entendre » et « savoir » dans les langues amérindiennes, on peut citer Kidd (2000 : 116) pour les Enxet du Chaco paraguayen, ou encore Passes (1998 : 51) pour les Palikur de Guyane française.

des félins, ce qui conforte naturellement l'hypothèse d'une forte continuité entre les excroissances naturelles et celles induites par acupuncture. Il est évidemment tentant de penser que les « vibrisses » des Matis seraient destinées à accentuer (voire à inférer mystiquement) leur ressemblance avec les jaguars. L'idée n'est pas totalement absurde, un humain pourvu de ses ornements étant effectivement censé receler des qualités « félines » qu'il perd en les ôtant (Erikson 2001a). Le caractère végétal des *demush* (en particulier le fait qu'ils soient tirés de palmiers) n'en demeure pas moins essentiel, comme nous le verrons ultérieurement. Le cliché préféré des reporters, unanimement convaincus que les Matis utilisent leurs ornements pour « mimer le jaguar qu'il vénèrent », ne rend évidemment compte que d'une infime partie de la réalité ethnographique⁷.

Troisième étape

L'étape suivante, qui intervient vers l'âge de 10 ans, consiste à percer le septum afin d'y introduire le pendant nasal appelé *detashkete*, qui, à l'origine, n'est qu'un petit bout de bois qui traverse la cloison nasale. Le principe de l'agrandissement progressif se maintient, mais, comme pour les *paut*, seuls les hommes franchissent l'étape ultime en insérant à la place des bâtonnets portés jusque-là un *detashkete* taillé dans le péristome d'un gastéropode terrestre (*Ampullaria sp.*, en portugais *arua*), autrement dit dans la partie la plus dure de la coquille. Cet ornement est un de ceux qui s'enlève le plus facilement, d'une part car ils ne tiennent pas toujours bien en place, d'autre part car ils sont peu commodes lorsqu'on est enrhumé.

Dans l'ouest amazonien, les pendants de nez sont généralement faits en métal plutôt qu'en coquille, laquelle est régulièrement remplacée par le métal dans la production non seulement d'ornements (Myers 1991) mais encore d'artefacts (ciseaux, cuillères, etc.) à la fois brillants, solides et susceptibles d'être affûtés. L'utilisation de coquille chez les Matis fait ainsi figure d'archaïsme.

Fig. 2 Le pendant nasal et l'escargot dont il est tiré

7. Il serait aussi fastidieux que vain d'énumérer les reporters et cinéastes des quatre coins de la planète qui ont jugé utile de présenter les Matis comme « hommes-jaguars », « uoimini-giaguaro » et autres variantes de « cat-people ». Les lecteurs intéressés peuvent se reporter à la bibliographie pano en ligne, disponible à l'adresse : <http://www.u-paris10.fr/bibethno/website.html>.

Quatrième étape

136

Vient, à l'approche de la puberté et des premiers rapports sexuels, le moment de percer la lèvre inférieure pour y introduire un *kwiot*, fine écharde de palmier *isan* pour les hommes, morceau de bois blanc plus volumineux pour les femmes. Les *kwiot* féminins reçoivent une attention à la mesure de l'érotisme qui s'en dégage, puisqu'il s'agit d'un ornement particulièrement « sexy », volontiers utilisé dans des jeux de séduction. Il s'agit d'ailleurs du seul ornement qui soit plus important chez les femmes que chez les hommes, qui y attachent beaucoup moins de soins que leurs épouses, ne s'empressant pas comme elles à le remplacer immédiatement s'il vient à tomber.

À partir de données de terrain autres, des auteurs comme Roheim (1950), Viveiros de Castro (1993 :152), Seeger (1979), Turner (1980), Rival (1993 : 640), décrivent le labret comme un ornement essentiellement viril, lié à des valeurs guerrières (en particulier la manducation anthropophage) ou aux qualités de leadership (à travers l'*ars oratorio*). Ici encore, les données matis interdisent de généraliser, sauf à considérer que les hommes négligent leurs ornements de la lèvre inférieure parce qu'ils disposent par ailleurs de labrets de la lèvre supérieure (cf. *infra*), qui n'ont pas d'équivalent féminin.

Cinquième étape

Deux ou trois années après l'imposition du labret, viennent les premiers tatouages (*musha*, littéralement « épines ») consistant en deux traits parallèles sur les tempes et le front, dessinés à l'occasion d'un rite constituant le temps fort de la vie cérémonielle matis. Le rituel concerne aussi bien les deux sexes, qui se font tatouer en même temps, les garçons se tenant dans le côté droit et les filles dans le côté gauche de la grande maison commune (regardant vers l'amont). Relevons que cette mixité (la remarque vaut en général pour la similitude entre les ornements des hommes et des femmes) renforce l'idée qu'on a affaire à des pratiques qui relèvent plus de la fabrication de la personne que du marquage statutaire. On est ici loin du schéma de l'initiation comme acte d'institution (Bourdieu 1982), même s'il existe de rarissimes cas d'enfants que l'on se refuse d'orner en raison de leur évidente déficience intellectuelle.

L'opération du tatouage s'effectue au moyen de pigments végétaux et de suie introduits par une multitude d'épines de palmier *Bactris*, en présence de personnages masqués, les *mariwin*, qui, sans être réellement des ancêtres, n'en connotent pas moins les valeurs associées aux générations passées (Erikson 2001b). Ces esprits entretiennent des liens privilégiés avec

les aras, dont les marques faciales présentent une ressemblance évidente (et d'ailleurs soulignée par les Matis) avec celles dessinées par le tatouage.

137

Sixième étape

Entre 17 et 19 ans, les hommes (et eux seuls) peuvent se faire trouser le visage des deux côtés du nez, ce qui permet l'introduction des *mananukit*, bâtons relativement épais et longs, faits en bois de palmier. Dans un premier temps, les *mananukit* sont plus courts et taillés dans du *wani* (*Bactris gasipaës*). Ensuite, ils seront progressivement agrandis jusqu'à mesurer 6 ou 7 centimètres, provenant alors d'un autre palmier, l'*isan* (*Jessenia bataua*). L'opération est réputée très douloureuse, les infections fréquentes, et la cicatrisation longue à s'effectuer.

Les *mananukit* s'enfoncent souvent dans leur orifice et recouvrent alors partiellement les dents, donnant l'impression, quand le porteur sourit, qu'il dispose de deux canines supplémentaires, noires au demeurant. Or la dent est le symbole, sinon le siège, de la puissance et de l'énergie vitale dans cette partie du monde.

Le *mananukit* est un ornement en voie de disparition, très rares étant les jeunes qui acceptent aujourd'hui de les porter, même s'ils ont consenti à se faire tatouer. Cette régression du labret de la joue supérieure, que je propose d'appeler « jottereau », ne fait d'ailleurs qu'achever un processus en cours depuis plusieurs dizaines d'années (voire plus), puisque rares étaient déjà les hommes à en arborer plus d'une paire à l'époque des premiers contacts, alors que les gravures anciennes montrent leurs ascendants pourvus de plusieurs dizaines de jottereaux et labrets.

Septième étape

Enfin, au cours d'une seconde cérémonie de tatouage, hommes et femmes se font tracer une série de traits parallèles des deux côtés du visage (en commençant toujours par la gauche), mettant un terme à la séquence des perforations que doit subir tout individu désirant jouir du statut d'adulte matis. On peut noter que le nombre de traits, qui varie entre six et huit, n'est pas forcément identique sur les deux joues, peut-être parce que chaque joue peut être tatouée par un individu différent. Si la symétrie n'est donc pas systématiquement recherchée, la netteté et la rectitude du trait sont en revanche des critères importants pour évaluer la réussite de l'opération. Le tatouage des joues est réputé plus douloureux que celui des tempes et du front, et ensanglante bien plus le visage. Comme pour les *mananukit*, on insiste cependant sur le stoïcisme des candidats, qui doivent idéalement supporter l'épreuve sans broncher.

À la différence des autres ornements, les tatouages n'appartiennent pas à la catégorie du *chu* (« possessions ») et ne sont pas censés contenir de *sho* (« énergie mystique »). Ils relèvent cependant comme eux d'une même catégorie : celle définie par la perforation. Si les tatouages apparaissent comme le point culminant de la séquence ornementale, c'est parce que, s'effectuant au moyen d'innombrables piqûres, ils représentent le degré superlatif de l'acupuncture indigène, et sont de ce fait particulièrement aptes à couronner la série des ornements piqués.

Si les atours sont « piqués », ils sont également « piquants » comme l'indique par exemple clairement la similitude des vocables *musha* (qui signifie littéralement « épine ») et *demush* (litt. « épine nasale »). Les tatouages sont *musha* à l'état pur, mais on verra que chacun des atours est semblablement une « épine », ce dernier terme ayant une acception « mystique » sur laquelle nous reviendrons après un développement sur la nature progressive de l'imposition des ornements.

L'initiation inchoative

L'ordre d'imposition des ornements est essentiel pour les Matis, qui attachent systématiquement une immense importance à tout ce qui concerne les processus de maturation, les questions d'âge relatif et la notion d'ânesse. Les Matis ont une conception très linéaire de l'existence. Pour eux, la vie est une succession d'étapes pré-ordonnées, une évolution progressive vers une vieillesse hautement idéalisée. Chaque chose doit venir en son temps : tout aliment, toute activité, tout savoir étant également l'objet d'un agencement séquentiel. Il faut avoir mangé du pécaré avant de passer au tapir, il faut bien savoir chasser à la sarbacane avant de chasser à l'arc, il faut savoir faire des hamacs avant d'apprendre la poterie, de même que les oreilles doivent être percées avant les narines. Or, il est évident que ces séquences ne découlent pas uniquement de la difficulté inhérente aux différentes activités, mais sont culturellement induites. Il n'y a aucune raison objective, par exemple, pour que seules les vieilles femmes sachent faire des passoires pour la bière. On pourrait même penser que cette activité techniquement simple mais symboliquement essentielle leur est arbitrairement réservée afin de ménager aux aînées une tâche valorisée leur permettant de convertir en prestige ce qui résulte en réalité d'une baisse de leur acuité visuelle. Tresser un éventail à feu, par exemple, présente au moins autant de difficultés, mais s'apprend beaucoup plus tôt. Et lorsque les adolescents se disent trop « jeunes » pour « connaître » les paroles d'un rite de chasse où l'on avance à croupetons en répétant *eobi kashoko*, *eobi kashoko*, ce n'est certes pas l'acuité de leur mémoire qui est en cause...

Comme dans bien d'autres groupes amazoniens, des Guyanes au Mato Grosso, l'acquisition graduelle des ornements, formant de fait des catégories d'âge, vient donc « ponctuer » les étapes de la maturation individuelle, conformément à cette vision linéaire du cycle vital. L'accession à la plénitude sociale, comme le notait déjà Peter Rivière (1969 : 157), se concrétise par l'ornementation, mais de façon tellement diffuse et progressive qu'il est toutefois difficile d'y voir une série de rites de passage. Bien au contraire – hormis le cas des tatouages –, la dramatisation semble évitée à tout prix, comme si on voulait faire durer le processus. Aucun atour n'est vraiment imposé en une seule fois, chacun connaissant une progression en nombre et en taille longtemps après la première perforation de l'endroit où il est posé. Certains sont par ailleurs remis de manière très discrète, sans guère de formalité, dans un obscur recoin de la maison ou de la forêt.

Les pratiques matis se situent donc aux antipodes de ce que Edmund Leach (1976 : 62), se référant aux travaux de Mary Douglas, présente comme une vision classique des « mutilations ethniques » caractéristiques des rites d'initiation : « When we draw a social distinction between an infant and an adult, the boundary is artificial, there is no biological point of discontinuity, so we must make one. The act of violence marks [...] a point of entry ». L'auteur poursuit en affirmant que l'acte de couper signifie l'élimination d'une partie du corps décrétée « impure », dont l'initié se débarrasse conjointement avec l'immatunité qu'elle représente. Les Matis, prenant ce schéma à contre-pied, ne retirent rien avec leurs pratiques. Ils rajoutent au contraire des « épines », et semblent en outre éviter la discontinuité. L'ordre chronologique d'imposition des atours fait donc écho à une conception typiquement amazonienne de formation continue de l'être, qui dissout les rites de transition dans une multitude de micro-épisodes qui interdisent de réellement parler d'initiation, sauf à la qualifier d'inchoative. En effet, l'accent n'est pas mis sur le passage d'un état à un autre (avec une rupture forte entre un avant et un après), mais plutôt sur le caractère filé d'un processus dans lequel l'imposition de chaque élément de parure relève plutôt de l'initial que de l'initiatique, chaque étape constituant plutôt une amorce qu'un véritable aboutissement⁸. L'ornementation corporelle de chacun progresse tout au long de l'existence, et trouve même des prolongements putatifs dans l'au-delà, comme nous le verrons ci-dessous.

8. Sans doute cette caractéristique qu'ont les ornements matis d'induire des changements ontologiques dans la progressivité et la dilution plutôt que dans l'éclat fait-elle écho à la logique « durative » qui semble présider à la conception amazonienne de la mort. En effet, les Amérindiens des basses terres envisagent volontiers le trépas comme l'aboutissement d'un processus d'aggravation de la maladie, plutôt que comme une rupture brutale et soudaine entre les états de mort et de vif (Queixalos 1993 : 101, n. 11). .../...

Si l'accumulation progressive des atours prend fin, en pratique, avec les tatouages, le système ornemental connaît cependant un échelon supérieur dans l'imaginaire, puisqu'il existe une étape supplémentaire – celle consistant à porter des *kwiashak* – que seuls atteignent les *mariwin*, esprits caractérisés par leur aïnesse absolue. Les *mariwin* sont en effet qualifiés de *darasibo kimo* (« aînés véritables »), incarnations de la séniorité parfaite, parangons de la maturité, ce qui n'empêche d'ailleurs pas la hiérarchie de se maintenir également dans leur monde puisqu'ils passent pour mortels eux-mêmes et que certains sont réputés plus anciens, et partant plus noirs, que leurs cadets (rouges). Les *mariwin*, dotés de toutes les vertus (on insiste en particulier sur leur absence de paresse), sont systématiquement présentés comme le modèle par excellence. On s'orne pour leur ressembler, ce qui permet dans la foulée de ressembler aux membres des générations passées⁹. Ce n'est par conséquent qu'en incarnant les *mariwin* qu'on accède, grâce au port d'un masque, au *nec plus ultra* de la séquence ornementale : la possession des *kwiashak*, ornements faits de touffes de kapok cernant le pourtour des lèvres et couronnant si bien la formation ornementale qu'ils semblent même en subsumer toute la série. En effet, aux dires des Matis, les superbes jottereaux de plume et surtout les innombrables *kwiashak* dont s'ornent les esprits les dispensent de tatouages et de pendants d'oreille.

Le statut des ornements du *mariwin* illustre bien l'inutilité d'une distinction culture/nature pour analyser l'ornementation des Matis, qui semblent au contraire s'évertuer à nier la différence entre artefact et anatomie dans leurs discours concernant les masques. En effet, les *kwiashak* s'apparentent aux autres atours, les Matis répétant souvent que leurs ancêtres avaient beaucoup de labrets et de jottereaux afin de ressembler aux *mari-*

En tunebo et en cubeo, « être malade » et « mourir » se disent avec la même racine lexicale, la différence étant marquée par les aspects imperfectif/perfectif (*ibid.*). Un phénomène comparable s'observe en yaruro (Mitrani 1976 : 374). En chacobo, *nati*, le nom générique des maladies du genre « grippe », signifie littéralement « ce qui tue », et l'on pourrait multiplier les exemples de langues où s'évanouir et mourir se nomment de la même manière. Dans le même ordre d'idées, relevons qu'en matis, un même terme, *tsusi*, désigne aussi bien les personnes âgées que les esprits des morts (et les *mariwin*), comme pour mieux souligner la proximité entre les idées de vieillesse et de mort, voire pour ménager une transition conceptuelle plus souple entre ces deux états. L'absence quasi totale des rites de mariage, la longueur des réclusions pubertaires et l'apparent désintérêt qui entoure la notion de virginité dans le monde amazonien découlent sans doute également de cette propension à envisager les transitions dans le long cours plutôt que dans la ponctualité.

9. Plus précisément, on dit qu'on s'orne de manière globale pour ressembler aux *mariwin*, mais chaque ornement particulier est censé vous faire ressembler à tel ou tel ascendant de la génération +2 (en général l'un de vos homonymes), que l'initiateur s'efforce d'imiter-reproduire (*tanek*) sur le visage de l'initié. L'importance ainsi accordée aux générations alternes n'a rien pour surprendre, sachant que la nomenclature de parenté des Matis relève du type *karia* (Erikson 1996 : chap. 6).

win. De plus, on constate qu'ils sont piqués dans le masque à la manière des autres ornements (ils le sont même tellement qu'on dirait des répliques de dard de sarbacane, point important sur lequel nous reviendrons). Mais en contrepartie, loin de se surajouter à leur « corps », les *kwiashak* constituent le cœur même de l'anatomie des *mariwin* : d'une part, ils leur tiennent lieu de dents, d'autre part, leur nom même, *kwiashak*, est évidemment une variante de *kwishakete*, *shakete* signifiant « poil » ou « plume ». Les *kwiashak* sont donc simultanément une barbe blanche (marque de séniorité), une dentition et des fléchettes au curare, tout en étant assimilés à une hypertrophie de labrets et de jottereaux. Comment ne pas voir là une conjonction remarquable entre la maturation physiologique et le développement ornemental ?

Peut-être faut-il dès lors considérer que les ornements seraient en quelque sorte comme les hallucinogènes pour les chamanes yagua : un adjuvant artificiel utile pour les premières années, mais dont on finit par se passer lorsqu'on atteint un degré de maîtrise suffisant pour savoir s'en dispenser (Chaumeil 1983). Un chamane expérimenté peut avoir des visions sans prendre d'hallucinogènes, de même qu'un homme (ou un esprit) à la barbe fournie peut exhiber la puissance de son visage sans recourir à des atours « extérieurs ».

L'équivalence entre poils et ornements

De même que les ornements des *mariwin* sont comparables à des poils, symétriquement, la barbe et la moustache (les *kwishakete*, poils du tour de bouche) semblent recevoir une attention équivalente à celle portée aux ornements « artificiels ». Les Matis considèrent « l'apparition » des uns comme des autres de la même manière : comme des marqueurs de statut. Quitte à surprendre, on serait donc tenté d'inclure les poils parmi les ornements piqués permanents, et d'invoquer l'étymologie commune à *kwiashak* et *kwishakete* pour attester de la pertinence de cette assimilation. Les poils semblent être considérés comme le prolongement sinon l'intériorisation des atours, l'assimilation parfaite des épines et il est frappant, à cet égard, de constater que les *kwiot* (labrets) et les *mananukit* (jottereaux) sont situés exactement là où naissent, chez la plupart des hommes matis, les premiers poils.

Le lien entre ornements et pilosité se déduit également de la croyance selon laquelle l'homme qui se rase ou s'épile risque de mourir écrasé par un arbre. Les Matis attribuent en effet la chute des arbres en forêt à l'action des *maru*, esprits des chablis, êtres asociaux, destructeurs et prompts à égarer les gens en forêt. Or, une des caractéristiques principales de ces

esprits est leur invisibilité, due justement à leur refus des parures. Par association d'idées, l'absence d'ornements évoque immanquablement le *maru*. S'arracher les poils de la barbe, geste éminemment asocial, équivalent à un rejet de l'ornement, entraîne donc une sanction sévère dont l'exécution est logiquement exercée par ces esprits. Derrière l'arbre qui abat celui qui aurait eu l'imprudence de s'épiler, se profile certainement le *maru*, occupé à se ménager une nouvelle clairière en plus d'une nouvelle victime¹⁰.

Les rites funéraires matis fournissent une autre indication de la convergence symbolique entre le pelage et les atours. En effet, en cas de deuil, *demush*, *kwiot*, *detashkete*, etc., sont raccourcis tout comme les cheveux sont tondus. On trouvera enfin, de manière très anecdotique il est vrai, une curieuse confirmation de ce parallèle étonnant entre système pileux (processus physiologique) et ornementation faciale dans les premiers écrits concernant les ancêtres probables des Matis. Les Pano septentrionaux, plus connus sous le nom de « Mayoruna », étaient en effet appelés « *barbudos* » par les premiers chroniqueurs espagnols. Or, pour justifier cette appellation, les auteurs invoquaient tantôt la pilosité remarquable de ces Indiens (Maroni 1889 : 422), tantôt les innombrables aiguilles dont leur menton était hérissé (Métraux in Steward 1948 : 553), tantôt les deux, l'ornement étant présenté comme un substitut de barbe utilisé seulement par les plus imberbes.

En fin de compte, on peut donc considérer les ornements comme autant de *shakete* (poils, plumes) métaphoriques. La barbe des esprits (*kwiashak*), la moustache des jaguars (*demush*), les plumes (*shakete*) de harpie ou d'ara qui servent de *mananukit* lors de certains rites, les épines de palmier (*musha*), en somme tout ce qui pousse sur les éléments naturels les plus valorisés, voilà ce que sont les ornements matis. En assimilant ainsi les parures à des plumes et surtout à des poils, les Matis semblent entériner, par une métaphore physiologique, la véracité des théories amazoniennes concernant la formation annexe de la personne. Pour eux, les ornements sont donc aussi « vrais » que des poils et, d'ailleurs, quand ils ont fini de pousser et d'augmenter en nombre, ils peuvent continuer à « vieillir ». Tel est le cas par exemple des *kwiot* masculins qui, faute de devenir plus volumineux, noircissent lorsque leur porteur atteint un certain âge. On les appelle alors *isan katso* (comme les jottereaux), terme qui sert également à désigner certains dards de sarbacane.

10. Notons, dans le même ordre d'idées, que ceux des enfants que l'on estime indignes d'être ornés en raison de leur déficience intellectuelle finissent généralement par disparaître en forêt. On dit alors qu'ils ont été enlevés par l'un de ces esprits *maru* auxquels on s'évertuait de les faire ressembler en refusant de leur conférer une ornementation adéquate.

Dans un premier temps, on a choisi de s'en tenir aux ornements « piqués » en raison de leur caractère permanent. On a également constaté l'amalgame entre cette indélébilité et le développement « naturel » de la personne – les Matis se comportant comme si les ornements faciaux poussaient comme des poils, surtout chez les hommes. Cependant l'ornementation faciale fait plus qu'accompagner la croissance, l'accumulation du savoir, etc. Elle est plus qu'une simple série de marqueurs de statut symboliquement associés au développement organique. En réalité, pour les Matis, les ornements induisent la maturité tout autant qu'ils l'expriment. L'ornement est certes l'insigne et l'indice de la maturité, mais il en est surtout le vecteur. En perçant une oreille ou une joue, on fait plus que souligner ou consacrer un développement. On contribue à l'instaurer.

Si la notion « d'acupuncture » est tellement importante pour comprendre la signification des ornements, c'est non seulement parce qu'elle produit des marques indélébiles et permet l'insertion de « vibrisses sociales », mais plus généralement parce que tout ce qui a trait au poinçonnage est synonyme, chez les Pano, de transmission d'énergie. On sait en effet que dans l'ouest amazonien, le geste même de piquer constitue un moyen privilégié de transférer de l'énergie. Par ailleurs, l'instrument de ce transfert, l'épïne, y est en soi synonyme de puissance : qu'on songe par exemple au rôle fondamental joué par l'accumulation de dards mystiques et autres minuscules projectiles dans la constitution du pouvoir chamannique. Or les ornements cumulent ces deux aspects : transmis au moyen d'épines, ils sont aussi, trivialement et/ou symboliquement, des *musha*, des épines, et partant, de l'énergie. La lexicographie pano en témoigne, puisqu'au vocable matis *musha*, tatouages, correspond l'amahuaca *muka* (Tessmann 1930), terme éminemment polysémique désignant, outre les tatouages, l'amertume, la douleur et, plus généralement, tout ce qui allie les puissances vitales et létales (le chamane est *muka-ya*, « détenteur de *muka* »).

Que les ornements soient des *musha* est évident pour les tatouages (*musha*) et les *demush*, mais non moins vrai pour les autres atours. On a vu que pour représenter tout à la fois les dents, la barbe, les *mananukit*, et les *kwiot* des *mariwin*, les Matis transperçaient le pourtour de la bouche de son masque avec de courts bâtonnets de couleur claire cerclés d'une mèche de kapok : autant dire de fléchettes (*katso*) armées de leur bourre. Quant aux *mananukit* eux-mêmes, s'ils sont en *isan*, c'est peut-être (entre autres) parce que ce palmier sert aussi à confectionner les dards noirs (*isan katso*) destinés aux mammifères terrestres. Le plus gros des ornements évoquerait ainsi, par sa couleur et le matériau dont il est fait, le plus gros des

projectiles de sarbacane. Les boucles d'oreille, enfin, sont certes tenues par de la canne à flèche (encore un projectile...), mais comme on y enfonce très souvent une aiguille servant à s'extirper les échardes du pied, on peut dire que même cet ornement là est support de *musha*.

Les atours peuvent donc être considérés comme un ensemble d'épines matérialisées. Mais sans doute l'énergie de l'épine compte-elle moins que celle de la piqure même. En effet, piquer (*tuskay*), transpercer (*sek*), frapper (*kwisek*) constituent des actes tonifiants par excellence chez les Pano. Correctement appliquée, toute perforation est censée stimuler la croissance et la fertilité (*a fortiori* quand il s'agit d'une perforation ornementale). Piquer fortifie et développe, comme le met en évidence la rationalisation invoquée pour justifier l'élimination – au moyen d'aiguilles, bien sûr – des kystes épidermoïdes (appelés « perles d'Epstein ») sur les gencives des nourrissons : on dit qu'il s'agit de favoriser la poussée des dents. Ayant déjà abordé ce thème de la valorisation des coups dans des travaux antérieurs (Erikson 1986), je me contenterai ici d'évoquer l'exemple du *kampo*, injection de venin de crapaud (*Phyllomedusa bicolor*) que s'appliquent les Indiens de la région (Piro, Pano, Kulina, Kanamari, Tikuna). Cet exemple est intéressant car s'il confirme bien que la piqure est une transmission d'énergie, il nous renseigne également sur la provenance de celle-ci.

Le *kampo* est considéré comme un remède, et les Matis l'utilisent pour soigner les maux de tête, d'estomac, etc. Il s'agit également d'un rite de chasse et plus généralement, d'un stimulant utilisé pour fortifier celui qui le reçoit. L'amertume (*chimú*, correspondant au terme *muka* des autres langues pano) est le principe actif du *kampo*, mais son efficacité dépend essentiellement du contexte d'application, ce qui revient à dire que son pouvoir provient pour une bonne part du donneur. Steven Romanoff (1984 : 239-241), à propos des Matses, est très explicite à ce sujet : l'oncle maternel ou tout autre aîné qui perce (c'est le terme employé) un cadet lui transmet ainsi un peu de sa propre énergie, le venin ne jouant guère qu'un rôle instrumental.

Plus généralement, on peut dire que pour que la violence ait une vertu tonifiante, thérapeutique, fertilisante, etc., il faut qu'elle soit convenablement orientée : les adultes piquent les enfants, les hommes percent les femmes et, lors du sacrifice d'un pécari apprivoisé, les plus prestigieux des aînés frappent les avant-bras de toute la communauté pour éviter la malchance à la chasse¹¹. La violence a beau être indispensable, elle n'en reste pas moins dangereuse et, utilisés à mauvais escient, les coups sont au

11. Les fouets qu'ils utilisent alors sont, comme ceux dont se servent les *mariwin*, des tiges de palmier *daratsintuk* censées agir moins en vertu de leur caractère cinglant – incontestable au vu des marques qu'elles laissent sur la peau – qu'en vertu des innombrables (et minuscules) épines dont elles sont pourvues. Cette multitude de piquants permet aux « esprits » (ou aux hommes âgés) d'injecter, au sens le plus littéral du terme, une partie de leur énergie (*sho*) aux récipiendaires de leurs coups. Avant de les .../...

Fig. 1 & 2 Visages féminin et masculin d'adultes matis pleinement ornés (cl. P. Erikson)

Fig. 3 & 4 Les marques faciales des Matis évoquent celles des aras, dont les plumes ornent les masques des *mariwin* (ci-contre) et parfois les visages masculins (ci-dessus) (cl. P. Erikson)

Fig. 5 & 6 Contraste entre l'allure d'une jeune fille et de sa grand-mère, toutes deux occupées à filtrer la bière (cl. P. Erikson)

mieux inefficaces, au pire mortels. Ainsi, l'énergie de la piqûre doit être canalisée, contrôlée : l'acupuncture est une découpe socialisée du corps, mais qui doit impérativement être maîtrisée. Aussi, les Matis disent-ils avoir abandonné les tatouages à cause de l'arrivée des Blancs, certes, mais aussi en raison de la mort de tous les vieux qui « savaient » le faire. En leur absence, il semblait trop dangereux de poursuivre.

En remodelant la face, il s'agit bien, pour reprendre l'expression de Terence Turner (1980), de donner à chacun une « *social skin* », de rendre visible le processus de socialisation. Mais chez les Matis, l'enjeu dépasse largement les simples apparences. Les piqûres agissent certes sur la partie visible de la personne, contribuant ainsi à la « former », mais elles agissent également à un niveau plus abstrait et essentiel. L'ornement pénètre le corps au plus profond : les tatouages n'endolorissent pas la peau, ils font surtout mal aux dents me disait très significativement un informateur, réitérant en somme le discours des femmes sur les perles d'Epstein. Plutôt que de piqûres, il vaudrait peut-être mieux parler d'injections, car en ornant, on use certes de violence, mais surtout, on transmet quelque chose (d'où la funeste passion des Matis pour les antibiotiques injectables). Plus que de l'énergie « abstraite », ce qu'on fait pénétrer avec l'ornement c'est avant tout l'énergie de quelqu'un, point essentiel mis en évidence à propos du *kampo*, sur lequel nous allons à présent nous pencher plus systématiquement.

Sociologie de l'ornementation

Si chacun de leurs ornements contribue à façonner l'être social et individuel des Matis, l'essentiel réside toutefois dans ce qui tourne autour de l'acte d'imposition – la manière et le moment – plutôt que dans l'atour même. Les ornements comptent bien plus en tant qu'indices d'une transmission d'énergie qu'en tant que petits morceaux de bois ou de coquille introduits dans diverses parties de la face ; et ils valent moins en tant que tels qu'en tant que trace d'une insertion dans la société, car, plus que d'une chose possédée, il s'agit d'une chose reçue et l'origine sociale du donateur compte largement autant que le don lui même.

L'antithèse de la société est incarnée par le *maru* solitaire et invisible dont on a vu qu'il se caractérisait par son absence d'ornementation. Cette transparence inquiétante du *maru* s'oppose évidemment à l'opacité des Matis, dont chaque atour confirme le lien de parenté auquel il correspond.

utiliser, les *maruwin* enduisent parfois les baguettes d'un peu de leur sueur, matérialisation concrète de l'énergie qu'ils cherchent à transmettre.

Car si avoir des ornements est globalement synonyme d'avoir des parents, une analyse détaillée permet d'établir une correspondance plus précise entre catégories de parents et types d'ornements. L'exemple des colliers de *daratsintuk* (*Astrocaryum murumura*), le confirme : si Dani (alias *Macho*), unique représentante du troisième âge chez les Matis contemporains n'en portait plus à la fin de sa vie, c'est parce que sa seule fille survivante était encore trop jeune pour lui en faire. Sa belle-fille, avec qui elle cohabitait et s'entendait à merveille, n'aurait jamais envisagé de lui donner ceux qu'elle avait en excédent : bien qu'elle déplorât la « nudité » de sa belle-mère, ce n'était pas son rôle d'y remédier.

Chaque ornement représente un morceau du *socius*, et le message des ornements est clairement celui de la complémentarité. Devenir une personne, un Matis, requiert l'intervention de membres de plusieurs catégories sociales aussi distinctes que précises. Le tatouage, par exemple, indique l'alliance, puisqu'il est du ressort exclusif des croisés : l'oncle maternel ou, plus rarement, le cousin croisé. En ce sens, il s'oppose aux *mananukit*, obligatoirement transmis par le père ou, le cas échéant, par le frère aîné (et eux seuls, sous peine de mort surnaturelle). On voit ainsi se profiler une division sociale du travail ornemental. Les ornements élargissent la sphère des « reproducteurs », concrétisant par un marquage physique l'insertion dans une parentèle qui déborde largement du cadre de la seule famille biologique.

C'est donc véritablement le rapport au monde qu'expriment les ornements matis, et on comprend ainsi que la santé sociale de chacun puisse se lire à travers son ornementation. Les orphelins ont très peu de colliers et se font percer plus tardivement. Les captifs peuvent n'avoir que des tatouages. Les survivants peuvent perdre des ornements conjointement à leur famille : l'épanouissement de la personne physique n'est pensable que dans son contexte social, comme le montrent *a contrario* les rares cas de perte ornementale dont nous ayons eu connaissance.

En effet, en dépit d'un idéal de pérennité et d'amélioration constante de l'ornementation, on constate parfois une régression paradoxale de celle-ci en cas de deuil extraordinaire. Généralement, la mort de proches n'entraîne qu'un simple raccourcissement temporaire des atours et des cheveux. Toutefois, une perte massive, faisant suite à des épidémies par exemple, peut amener l'abandon définitif d'un atour. C'est ainsi que *Damã*, le dernier Matis ayant eu quatre *mananukit* (ornement de la lignée paternelle) a renoncé à deux d'entre eux après la mort de tous ses frères au cours des années 1970. La source « énergétique » étant trop tarie, rien ne semblait justifier le port de tant de *mananukit*. Représentation métonymique des disparus, ces ornements devaient disparaître avec eux. Voilà sans doute pourquoi les Matis ont si peu d'ornements alors que leurs ancêtres en

avaient énormément, comme l'attestent la tradition orale et les chroniques anciennes. À cet égard, la comparaison avec leurs voisins Matses est révélatrice de l'évolution parallèle et asymétrique de ces deux fractions des Pano septentrionaux. Les Matses ont les cheveux, les *demush* et les *kwiot* démesurément longs, leur allure montrant bien qu'il s'agit d'un peuple agressif et en pleine expansion démographique. Chez les Matis, tout semble au contraire raccourci, même en l'absence de deuil particulier.

En somme, les ornements matis permettent de faire intervenir un maximum de personnes dans le processus de fabrication d'un être, de permettre à toutes sortes de parents de participer ostensiblement à la formation d'une personne. Ils sont prétextes à une transmission d'énergie et concrétisent le besoin logique de la complémentarité dans la fabrication nécessairement composite des êtres selon l'épistémè pano¹².

L'avenir des ornements

Il existe en langue matis un verbe, *matisek*, que l'on peut traduire en première approximation par « modeler/augmenter le corps », ou « contribuer au développement d'un individu ». Le terme s'emploie essentiellement pour parler des traitements appliqués aux très jeunes enfants afin de favoriser leur croissance (on dit aussi *nami wek*, litt. « accroître la chair »). Nul doute, cependant, que l'ensemble du processus d'ornementation corporelle décrit ci-dessus s'inscrive dans la même logique. *Matisek* dérive bien entendu de *matís*, « personne », et c'est nettement dans cette perspective de construction de la personne que les Matis des générations passées envisageaient leurs pratiques d'ornementation corporelle. En 1985, lorsque la vieille Dani, doyenne des Matis, reprochait aux jeunes de n'être pas encore tatoués ou de ne pas encore porter de pendants d'oreille, elle invoquait toujours l'incongruité de leur allure à l'égard de leur âge. Une dizaine d'années plus tard, commentant la résurgence des tatouages après une longue mise en veilleuse, le fils aîné de Dani, décédée entre-temps, invoquait comme principale motivation la volonté de se démarquer des *Nawa*, des « Blancs ». « *Nawa pime, Matis nuki* » (« Nous ne sommes pas des Blancs, mais des Matis »), s'exclama-t-il à mon intention. Il s'agissait toujours, en se tatouant, de « devenir Matis », mais en vertu de l'acception néologique du terme, désormais accepté comme eth-

12. On trouve ce même souci de diversification dans la provenance des matières premières constitutives des ornements. Les Matis insistent par exemple énormément sur la différence entre les mollusques fournissant les *paut* et les *detashkete*, qui viennent respectivement des lacs et de la terre ferme. De même y a-t-il complémentarité entre les divers palmiers (*isan* et *wani*) utilisés pour les autres ornements, comme si le perfectionnement de la personne nécessitait l'incorporation d'énergies puisées dans divers biotopes. Montagner Melatti (1985) utilise, à cet égard, la belle formule de « bricolage ontologique ».

nonyme¹³. La revendication d'une identité collective prenait le pas sur la volonté de marquer la maturation individuelle.

Le contact régulier instauré avec la société dominante brésilienne à partir du milieu des années 1970 a considérablement bouleversé le rapport des Matis à leurs ornements. Les pratiques sont certes loin d'être tombées en désuétude, puisque pas moins de quarante-cinq jeunes – soit environ un sixième de la population totale –, ont encore été tatoués au début de l'année 2002¹⁴. Cependant, l'importance même du nombre de jeunes concernés par la cérémonie indique à l'évidence qu'on avait beaucoup tardé avant de la réaliser. Cela s'explique entre autre parce que d'assez vifs débats opposent depuis une vingtaine d'années les partisans de cette tradition à ceux qui prônent son abolition¹⁵. Certains adolescents se montrent désormais réticents à être ornés et tatoués, ou refusent de porter tel ou tel élément de parure qu'ils jugent inconfortable ou inesthétique. Se faire tatouer est donc loin d'aller de soi. Paradoxalement, il faut aujourd'hui exercer une certaine pression pour que les jeunes acceptent de se laisser faire, alors qu'il fallait anciennement réfréner leur ardeur lorsqu'ils sollicitaient le privilège de se faire tatouer avant qu'on ne les en estime dignes¹⁶. Pour le plus grand désarroi de leurs aînés, beaucoup d'adolescent(e)s préfèrent même adopter une allure calquée sur celle de leurs voisins marubo : cheveux longs, vêtements manufacturés, maquillage criard, perles de plastique...

Par ailleurs, l'on constate que les ornements s'enlèvent aujourd'hui beaucoup plus facilement, en particulier à l'occasion de séjours en ville au cours desquels on préfère éviter les regards trop insistants, voire désapprobateurs, des Blancs. Autrefois, les atours n'étaient délaissés que pour de très brèves périodes et dans des contextes fortement ritualisés, qui impliquaient comme on sait une transformation ontologique perçue comme potentiellement lourde de conséquences. Aujourd'hui, la gestion des apparences découle de considérations nettement plus prosaïques, qu'il s'agisse d'enle-

13. Il faut cependant préciser que certains des jeunes Matis préféreraient, en guise d'ethnonyme, voir le terme *deshan mikitbo*, « gens de l'amont », se substituer à celui de Matis, auquel ils reprochent son caractère trop peu distinctif.

14. Hilton « Kiko » Silva do Nascimento, communication personnelle.

15. Les cérémonies de tatouage précédentes avaient eu lieu en 1987 (après une douzaine d'années d'interruption consécutive au contact avec les Blancs), puis en 1995. L'un des hommes les plus influents chez les Matis est décédé (d'une piqûre de serpent) peu après la seconde cérémonie. Certains pensent même qu'il serait mort à cause d'un tatouage qu'il aurait alors raté. La période de deuil exceptionnellement longue qui s'ensuivit a sans doute contribué à rallonger encore l'intervalle entre la cérémonie de 1995 et celle de 2002. Relevons également que l'une comme l'autre se sont déroulées dans des villages relativement neufs, ce qui n'est sans doute pas l'effet du hasard (cf. Erikson 1996 : 182).

16. « Comme à toi jadis on l'a fait, fais-le moi à présent... » (*mibi paren shebondash, eobi akta, nebi*) est une formule que les jeunes doivent adresser à ceux qui se chargeront de les tatouer, comme pour mieux souligner qu'il ne s'agit pas d'une épreuve initiatique qui leur est infligée, mais bel et bien d'un service qu'ils demandent expressément qu'on leur rende.

ver ses parures pour aller en ville ou, au contraire, de les remettre de retour au village, dans l'espoir d'obtenir de l'argent de la part des équipes de tournage des télévisions du monde entier. À cet égard, il est intéressant de noter que ceux des Matis qui se sont le plus investis dans les relations extérieures avec le monde des Blancs ont commencé, dans les années 1980, par prôner l'abandon des ornements (pour mieux « s'intégrer »), mais sont aujourd'hui les plus farouches zéloteurs du maintien de ce qu'ils ont récemment appris à appeler la « *cultura* ». Sans doute ce revirement est-il pour beaucoup dans la résurgence récente des tatouages, favorisée par ce paradoxal rapprochement entre ceux qui préconisent le maintien des ornements pour leur valeur propre et ceux qui y semblent plutôt attachés pour l'image exotique qu'ils peuvent monnayer.

Cette étonnante conjonction de facteurs intrinsèques et extrinsèques, de motivations tantôt « mystiques », tantôt « matérialistes », tantôt passésistes tantôt au contraire tournées vers l'avenir, offre ainsi un sursis aux ornements matis. Force est cependant de reconnaître qu'ils sont sur la sellette depuis bientôt un quart de siècle, et qu'ils sont plus aujourd'hui un objet de controverses que de consensus. À une époque où l'apparence est de plus en plus tributaire des inclinaisons et des fantaisies individuelles, l'allure de chacun ne réfléchit plus aussi clairement qu'avant son âge et son statut social, ou du moins ne les réfléchit plus de manière aussi mécanique. Les distorsions induites par les pratiques ornementales « dissidentes » d'une fraction non négligeable de la jeunesse constituent sans aucun doute le principal facteur d'érosion sémantique auquel les ornements matis sont désormais soumis. Ils n'en demeurent pas moins, fidèles à ce qu'ils ont toujours été, le mode privilégié de gestion du rapport à l'altérité, qu'elle s'incarne dans les *mariwin* et les générations passées, ou dans ceux qui voient des diables-hérissons ou des hommes-jaguars là où n'existent pourtant que des Matis, des « gens ».

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Amazonie/*Amazonia* – Amérindiens/*Amerindians* – ornements corporels/*body ornaments* – cycle de vie/*life cycle* – cosmologie/*cosmology*.

Basso, Ellen

1973 *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York, Holt, Rinehart & Winston.

Beckerman, Steve & Paul Valentine, eds

2002 *Partible Paternity : The Theory and Practice of Multiple Fatherhood in South America*. Gainesville, University Press of Florida.

Bourdieu, Pierre

1982 « Les rites d'institution », *Actes de la Recherche en Sciences sociales* 43 : 58-63.

Chaumeil, Jean-Pierre

1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

Erikson, Philippe

1986 « Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi », *Journal de la Société des Américanistes* 72 : 185-210.

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

2000 « "i", "uuu", "shhh" : gritos, sexos e metamorfoses entre Matis (Amazônia Brasileira) », *Mana* 6 (2) : 37-64. [Publié en français in Alain Babadzan, ed., *Insularités. Hommage à Henri Lavondès*. Nanterre, Société d'ethnologie, 2003 : 197-228.]

2001a « Myth and Material Culture : Matis Blowguns, Palm Trees, and Ancestor Spirits », in Laura Rival & Neil Whitehead, eds, *Beyond the Visible and the Material : The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford, Oxford University Press : 101-121.

2001b « Le masque matis. Matière à réflexion, réflexion sur la matière », *L'Homme* 161 : 149-164.

Fallon, April

1990 « Culture in the Mirror : Sociocultural Determinants of Body Image », in Thomas F. Cash & Thomas Pruzinsky, eds, *Body Images. Development, Deviance and Change*. New York-London, The Guilford Press : 80-109.

Keifenheim, Barbara

2000 *Wege der Sinne. Wahrnehmung und Kunst bei der Kashinawa-Indianer Amazoniens*. Frankfurt/Main, Campus.

Kensinger, Kenneth

1975 *The Cashinahua of Eastern Peru*. Philadelphia, Haeffenreffer Museum of Anthropology-Brown University.

Kidd, Stephen

2000 « Knowledge and the Practice of Love and Hate among the Enxet of Paraguay », in Joanna Overing & Alan Passes, eds, *The Anthropology of Love and Anger*. London, Routledge : 114-132.

Laraia, Roque de Barros

1967 « O homem marginal numa sociedade primitiva », *Revista do Instituto de Ciências Sociais (UFRJ)*, 4(1) : 143-157.

Leach, Edmund

1976 *Culture and Communication*. Cambridge, Cambridge University Press.

Maroni, Pablo

1889 « Noticias autenticas del famoso rio Marañon y mision apostolica de la Compania de Jesus en los dilatados bosques de dicho rio », *Boletin de la Sociedad geografica de Madrid* : 26-33.

Mitrani, Philippe

1976 « Essai de systématisation de la pratique médicale yaruro », in *Actes du 42^e Congrès international des américanistes*. Paris, Institut d'ethnologie, II : 373-386.

Monod Becquelin, Aurore

1982 « La métamorphose. Contribution à l'étude de la propriété de transformabilité dans la pensée trumai (Haut Xingú, Brésil) », *Journal de la Société des Américanistes* 68 : 133-147.

Montagner Melatti, Delvair

1980 « Relatório sobre a eleição da area dos Matis », in *Proposta de criação do Parque Indígena do Vale do Javari*. Brasília, Fundação nacional do Índio : 76-137.

1985 *O mundo dos Espíritos : estudo etnográfico dos ritos de cura marubo*. Brasília, Universidade de Brasília, tese de doutorado.

Myers, Thomas P.

1991 « Conservatism in Conibo Dress and Ornamentation », paper presented at the 47th International Congress of Americanists, New Orleans.

Passes, Alan

1998 *The Hearer, the Hunter, and the Agouti Head : Aspects of Intercommunication and Conviviality among the Paikwene (Palikur) of French Guiana*. Saint Andrews, University of Saint Andrews, Ph.D. thesis.

Queixalos, Francisco,

1993 « Les mythes et les mots de l'identité sikuani », in Aurore Becquelin & Antoinette Molinié, eds, *Mémoire de la tradition*. Nanterre, Société d'ethnologie : 71-106.

Rival, Laura

1993 « The Growth of Family Trees : Understanding Huaorani Perceptions of the Forest », *Man* 28 : 636-652.

Rivière, Peter G.

1969 « Myth and Material Culture : Some Symbolic Interrelations », in Robert F. Spencer, ed., *Forms of Symbolic Action, Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle, University of Washington Press : 151-166.

Roheim, Geza

1950 *Psychoanalysis and Anthropology : Culture, Personality, and the Unconscious*. New York, International University Press.

Romanoff, Steven

1984 *Matses Adaptation in the Peruvian Amazon*. New York, Columbia University, Ph.D. thesis.

Ruedas, Javier

2001 *The Marubo Political System*. New Orleans, Tulane University, Ph.D. thesis.

Seeger, Anthony

1979 « The Meaning of Body Ornaments », *Ethnology* 14 (3) : 211-224.

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

1979 « A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras », *Boletim do Museu Nacional, Rio*, n.s. Antropologia, 32 : 2-19.

Steward, Julian, ed.

1948 *Handbook of South American Indians*. III. *The Tropical Forest Tribes*. Washington, Government Printing Office (« Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin » 143).

Taylor, Anne-Christine

1996 « Une ethnologie sans primitifs. Questions sur l'américanisme des basses terres », in Serge Gruzinski & Nathan Wachtel, eds, *Le Nouveau Monde. Mondes nouveaux*. Paris, Éditions Recherches sur la civilisation-Éditions de l'EHESS : 623-642.

2003 « Les masques de la mémoire. Essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro », *L'Homme* 165 : *Images et anthropologie* : 223-248.

Tessmann, Gunther

1930 *Die Indianer Nordost Peru*. Hambourg, Friedrihsen, De Gruyter & Co.

Turner, Terence

1980 « The Social Skin », in Jeremy Cherfas & Roger Lewin, eds, *Not Work Alone. A Cross-Cultural View of Activities Superfluous to Survival*. Londres, Temple Smith : 112-142.

Uriarte, Manuel J.

1986 *Diario de un misionero de Maynas* [1771]. Iquitos, Monumenta Amazónica.

Vidal, Lux, ed.

1992 *Grafismo indígena. Estudos de antropologia estética*. São Paulo, Studio Nobel-Fapesp-Edusp.

Viveiros de Castro, Eduardo

1993 *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago-London, University of Chicago Press.

1996 « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana* 2 : 115-144. [Trad. angl. : « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1997, 4 : 469-488.]

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Philippe Erikson, « Comme à toi jadis on l'a fait, fais-le moi à présent... » *Cycle de vie et ornementation corporelle chez les Matis (Amazonas, Brésil)*. — Les Matis perçoivent leurs ornements corporels comme de véritables constituants de la personne, voire des parties du corps comparables à des poils. Indices, mais aussi vecteurs de maturité, ils sont censés conférer de l'énergie à leurs porteurs et sont transmis de manière graduelle, par petits à-coups, tout au long de l'existence. Outre ce rôle essentiel dans le modelage des destinées individuelles, les ornements matis servent à redéfinir les contours des groupes sociaux, en élargissant la base « ethno-physiologique » sur laquelle reposent les parentèles et en assurant la continuité avec les générations passées. Ils jouent un rôle éminent dans la politique étrangère, aidant à gérer les relations avec les populations voisines, tant occidentales qu'amérindiennes. Enfin, ils reflètent de manière complexe la cosmologie et l'ontologie locales, en tant que supports de discours sur l'au-delà et l'univers des esprits.

Philippe Erikson, *From Physiology to Cosmology : The Life Cycle and Body Ornaments among the Matis (Amazonas, Brazil)*. — The Matis (Amazonas, Brazil) consider their body ornaments to be actual constituents of the person, or even body parts like hair. As evidence and vectors of maturity, such ornaments supposedly give energy to those who wear them and are transmitted gradually, little by little, throughout life. Besides this essential function in shaping individual destinies, these ornaments are used to redefine social group boundaries by broadening the « ethno-physiological » foundations of kin groups and ensuring the continuity with past generations. They have a leading role in « foreign policy » by helping to manage relations with neighboring populations, whether Western or Native American. As the basis of talk about the beyond and the world of spirits, they reflect, in a complex way, the local cosmology and ontology.