



Les épreuves d'insectes en Amazonie

Nicolas Césard

► To cite this version:

Nicolas Césard. Les épreuves d'insectes en Amazonie. *Anthropozoologica*, 2005, 40 (2), pp.55-80.
hal-00129606

HAL Id: hal-00129606

<https://hal.science/hal-00129606>

Submitted on 9 Feb 2007

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

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

Les épreuves d'insectes en Amazonie

Nicolas CÉSARD

École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)

54 bd Raspail, F-75006 Paris (France)

ncesard@ehess.fr

ncesard@wanadoo.fr

Césard N. 2005. – Les épreuves d'insectes en Amazonie. *Anthropozoologica* 40 (2) : 55-80.

RÉSUMÉ

Plusieurs groupes des basses terres amazoniennes utilisent des insectes, en particulier des fourmis et des guêpes, au cours de cérémonies de type initiatique. Des récits d'exploration et des chroniques à caractère ethnographique décrivent des pratiques cruelles, souvent spectaculaires, où hommes, femmes et adolescents endurent courageusement les piqûres et les morsures de dizaines, voire de centaines d'insectes. Or les différentes interprétations données à ces pratiques omettent le plus souvent les conceptions ontologiques des sociétés observées et leurs particularismes. Ce texte présente certains des usages et des représentations associés aux insectes dans différents groupes d'Amazonie indigène et se propose, en particulier, de reconsidérer les pratiques cérémonielles dites « épreuves de fourmis » à partir des théories de l'animisme et du perspectivisme.

MOTS CLÉS

Amazonie,
insectes,
épreuves de fourmis,
animisme,
perspectivisme,
ethnoentomologie.

ABSTRACT

Insect Ordeals in Amazonia.

People from the Amazon make use of insects such as ants and wasps, on different occasions, such as the early-reported “ant ordeals” initiation rites. Travel stories and more ethnographic journeys describe cruel and often spectacular practices in which men, women and children, bravely endure bites from a dozen to hundreds of insects. However the meanings given to those practices leave out most of the time the ontological concepts of the groups described, as well as their sociocultural distinctions. This article examines the uses and significance of insects in various Indian groups. In particular it suggests reconsidering ceremonial practices known as “antordeals” from the theories of animism and perspectivism.

KEY WORDS

Amazonia,
insects,
ant ordeals,
animism,
perspectivism,
ethnoentomology.

RESUMEN

Ordalías de insectos en la Amazonia.

Algunas poblaciones de las tierras bajas del Amazonas hacen uso de insectos, generalmente hormigas y avispas, en el curso de ceremonias de tipo iniciático. Relatos de viaje y crónicas de carácter etnográfico han descrito prácticas crueles, a menudo espectaculares, en las que hombres, mujeres y adolescentes afrontan con coraje las picaduras y mordeduras de decenas, o incluso centenares de insectos. A pesar de las diferentes interpretaciones que se dan a dichas prácticas, se suele omitir, la mayoría de las veces, las concepciones ontológicas de las sociedades descritas así como sus particularidades. En el texto se describen algunos usos y representaciones de los insectos en diferentes grupos indígenas del Amazonas y se propone, en particular, reinterpretar las prácticas ceremoniales llamadas “ordalías de hormigas” a partir de las teorías del animismo y del perspectivismo.

PALABRAS CLAVE

Amazonia,
insectos,
ordalías de hormigas,
animismo,
perspectivismo,
etnoentomología.

INTRODUCTION

La théorie de l'animisme s'intéresse de près à la nature des relations entre les humains et certaines espèces comme les grands animaux ou les différents gibiers mais délaisse les insectes, considérés à tort comme moins représentatifs, la faute peut-être au peu d'intérêt porté aux invertébrés par les ethnologues eux-mêmes. Si les insectes figurent comme des nuisances inévitables dans tous les récits de voyages, la littérature anthropologique dépasse rarement l'anecdote ou la note de bas de page lorsqu'elle mentionne les usages ou les croyances relatives aux insectes. Le premier objectif de cet article sera donc de recouper, dans une perspective comparative, une partie des informations disséminées avec les quelques exceptions notables de travaux portant sur les insectes, notamment des insectes dits « sociaux¹ », dans différents groupes amazoniens.

Un autre constat porte sur l'expérience individuelle et collective des insectes dans les sociétés amazoniennes, qu'une publication précédente avait succinctement présentée (Césard *et al.* 2003) et qui faisait état de relations d'affinités particulières — dans le contexte amazonien — entre sociétés amazoniennes et insectes sociaux. S'ils apparaissent posséder dans les représentations amazoniennes des capacités manifestes proches des humains, les insectes, comme nous verrons, semblent manquer de ces signes plus subtils, tels une subjectivité, un élan qui les feraient interagir avec les hommes et s'imposer, à l'image d'autres animaux, comme des personnes sociales à part entière. En effet, à y regarder d'un peu loin, une colonie de fourmis n'apparaît s'occuper que d'elle-même, affairée à ses activités, et la fourmi seule paraît bien ordinaire et inoffensive. Loin d'être rares, les insectes sont au contraire omniprésents et il est alors difficilement

1. Il s'agit des insectes vivant de manière coopérative en colonies et présentant par leurs différentes castes une division du travail. Les termites (*Isoptera*), plusieurs Hyménoptères (toutes les fourmis, plusieurs groupes d'abeilles, les bourdons, et au moins une espèce de guêpe) sont considérés comme sociaux. Les systèmes eusociaux désignent la « vraie » sociabilité des insectes et se caractérisent principalement par les soins apportés aux jeunes, le chevauchement des générations et la reproduction de la division du travail. Nous partons de l'idée d'un universalisme cognitif qui fait référence pour les insectes, comme pour d'autres animaux, au modèle des hommes. En Amazonie, la sociabilité des insectes ne tient pas du seul constat entomologique : un insecte y est bien plus que le représentant d'une espèce biologique.

concevable que les sociétés d'Amazonie indigène puissent faire l'impasse sur leur rôle, ou du moins leur place. La question serait alors la suivante : les insectes sous-estimés dans les comptes-rendus ethnologiques sont-ils vraiment sous-qualifiés dans les ontologies amazoniennes ?

L'article se propose d'aborder la place et les usages des insectes en Amazonie sous ce double éclairage et à travers la démarche comparative adaptée. Après une courte présentation – volontairement non exhaustive – des conceptions et des usages associés aux insectes en Amazonie, il s'agira de reconsidérer ces cérémonies peu décrites mais maintes fois citées ou détournées, et finalement peu comprises, que sont les cérémonies d'initiation faisant intervenir des insectes. Les premières interprétations données aux cérémonies observées rendent compte de la réflexion de différents ethnographes sur le sens à donner à des pratiques desquelles l'exercice de la cruauté a rapidement été exclu. À la difficulté d'associer les épreuves décrites à une représentation ontologique précise s'ajoute le manque d'éléments comparatifs, issus de cosmologies amazoniennes ou d'autres ensembles culturels, partiellement responsable de l'approche occidentale biaisée marquant ces premiers écrits. Nous verrons que la différence de physicalité chez les insectes – et à la différence d'autres animaux peut-être – ne concerne pas tant la forme que la matière, c'est-à-dire les substances communes circulant entre les corps des humains et ceux des non-humains ; une logique répandue dans les cosmologies amazoniennes, nombreuses à voir l'univers comme un gigantesque circuit dans lequel la circulation des substances et des identités permet de maintenir la continuité de l'ordre social (Descola 1992 : 116). Je rappellerai ainsi, dans un premier temps, les principales représentations associées aux insectes en Amazonie indigène, avant de considérer la place des insectes au regard des théories revisitées de l'animisme et d'entrevoir ses principaux apports à la discussion. Un troisième moment s'intéressera, à travers la littérature existante, aux cérémonies où les insectes sont utilisés dans différentes sociétés amazoniennes. Je replacerai ensuite les manipulations d'insectes dans leur

contexte culturel, mais aussi ontologique, au regard notamment des travaux de différents ethnologues et de l'animisme. Une dernière partie précisera le rôle essentiel, mais néanmoins particulier, des insectes dans l'idéologie et les pratiques de nombreux groupes amazoniens.

LA NATURE SOCIALE DES INSECTES EN AMAZONIE

La distribution ontologique en Amazonie indigène est vaste et générale, et va bien au-delà de la variante de l'Occident moderne qui distingue les choses du corps et celles de l'âme. Les représentations amérindiennes se caractérisent en particulier par une relative indifférenciation des statuts ontologiques des humains et des non-humains, des hommes et des animaux. Les insectes sociaux n'échappent pas à cette conception omniprésente du vivant dans les cosmologies amérindiennes, mais occupent aussi une place à part dont témoignent les représentations qui leurs sont associées.

COUVAIN FERTILE ET REPRODUCTION SOCIALE

En Amazonie, l'expérience individuelle et collective est structurée par ce que Philippe Descola (2002 : 627) nomme des modes d'identification, par lesquels le sujet établit des différences et des ressemblances entre lui-même et les éléments qui l'entourent, en inférant des analogies et des contrastes d'apparence, de comportement ou de propriété entre ce qu'il pense qu'il est et ce qu'il pense que sont les autres. Les représentations amazoniennes semblent rejoindre nos conceptions occidentales lorsqu'elles perçoivent les insectes dits « sociaux » en nombre et les rattachent à un groupe distinct. Ainsi, où la culture occidentale distingue une organisation hiérarchique conçue sur la royauté ou un système par castes, les discours amazoniens interprètent à partir de la métaphore nourricière mais laissent aussi place à l'agressivité constatée des insectes sociaux. Dans cette perspective, les insectes apparaissent moins comme un ensemble caractérisé par son côté social et connoté du côté féminin, mais plutôt comme un réservoir énergétique, pensé

comme masculin, l'aspect nourricier et utérin étant relégué à la ruche ou au nid.

Par sa forme, sa structure et ses flux, le nid est considéré comme un symbole majeur des cosmologies amazoniennes (Reichel-Dolmatoff 1973, 1996 ; Roe 1982). L'association, faite par les Shipibo, entre le nid volumineux des abeilles et le ventre d'une femme enceinte, évoque une représentation commune dans les basses terres (Roe 1982 : 147). À l'image de l'« Arbre cosmique » des amérindiens guyanais, le nid offre également une représentation spatiale des agencements cosmologiques et des relations entre entités mythologiques. L'« Œuf cosmique » des Warao accueille dans sa « Maison de fumée » les natures différentes des quatre insectes fondateurs (Wilbert 1993 : 150). Pour les Kayapó, le nid des guêpes du genre *Polybia* (Fig. 1) est une représentation de l'univers et une affirmation symbolique de son unité. Divisé en plateaux parallèles, le nid « flotte » comme les niveaux de l'univers (Posey 1979, 2003 : 228).

Les taxinomies locales renseignent en partie sur ces sociabilités (Jara 1996). Les insectes, tout comme les hommes, possèdent pour les amérindiens différents habitats collectifs. Cependant, si les nids des insectes sociaux se structurent en une organisation sociale similaire à celle des hommes, le nid et le couvain qu'ils abritent sont comme la *maloca*, le lieu de gestation de la vie sociale. Ensemble connoté féminin, le nid demeure néanmoins inséparable des capacités masculines de reproduction, et notamment de celles de l'aiguillon. Pour les Andoké et d'autres groupes du Nord-Ouest amazonien, ce sont les pères, qui chez les insectes sociaux conçoivent les enfants, les nourrissent et les transforment en insectes adultes (Jara 1996 : 247

et Karadimas 2003 : 500 sur le rôle du père « gestateur » chez les Miraña voisins).

UNE SOCIÉTÉ MASCULINE GUERRIÈRE

L'identification avec les non-humains, comme ici les insectes, se fonde sur l'attribution ou non d'une « physicalité » et d'une « intériorité » analogue à celle que les hommes s'attribuent eux-mêmes. Cette physicalité concerne « la forme extérieure, la substance, les processus physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs, voire le tempérament ou la façon d'agir dans le monde en tant qu'ils manifesteraient l'influence exercée sur les conduites ou les *habitus* par des humeurs corporelles, des régimes alimentaires, des traits anatomiques ou un mode de reproduction particuliers. » (Descola 2005 : 169). Dans la logique amazonienne, l'aiguillon apparaît comme un appareil physique caractéristique de certains insectes. Organe reproducteur, mais également arme de guerre, l'aiguillon des fourmis ou des guêpes est surtout indispensable aux transformations des formes immatures en adultes guerriers. Parallèlement, les hommes adultes se comparent aux insectes et reproduisent leurs comportements. Les guerriers Kayapó ressemblent aux fourmis lorsqu'ils marchent et chassent au sol (Posey 1979 : 106). Le guerrier Yanomani imite la guêpe carnivore en frappant son arc de ses flèches (Chagnon 1977 : 128). Les Andoké associent l'aiguillon aux fléchettes qu'ils utilisent dans leurs sarbacanes (Jara 1996 : 247), alors que les Miraña comparent l'abdomen des guêpes pompiles à la sarbacane et l'aiguillon à sa fléchette² (Karadimas 2003 : 496). C'est alors moins la capacité organisationnelle que l'aspect guerrier des insectes sociaux que retiennent les amazoniens³.

2. Pour les Miraña, la sarbacane, l'aiguillon des guêpes, la tarière ou l'ovipositeur chez d'autres insectes, sont perçues comme des équivalents du membre viril masculin (Karadimas 2003 : 496). À noter que l'aiguillon est un ovipositeur modifié (Karadimas 2003 : 496 ; Schmidt 1990 : 388).

3. Aucune analogie guerrière directe avec les fourmis processionnaires n'a été relevée dans la littérature. Contrairement, semble-t-il, aux sociétés amazoniennes, les raids des fourmis processionnaires ont inspiré des descriptions fantaisistes dans la littérature populaire occidentale (cf. la nouvelle de Carl Stephenson (1962), *Leiningen contre les fourmis*), récits dans lesquels les féroces fourmis sèment la mort et la destruction sur leur passage, faune et flore confondues (avec une confusion apparente avec les fourmis défoliatrices *Atta* ; Hogue 1993 : 444). Le terme de fourmis processionnaires ou légionnaires (*army ants*, en anglais) réfère principalement à la sous-famille des Ecitoninae en Amérique tropicale et à celle des Dorylinae (*Dorylus*) en Afrique (Hogue

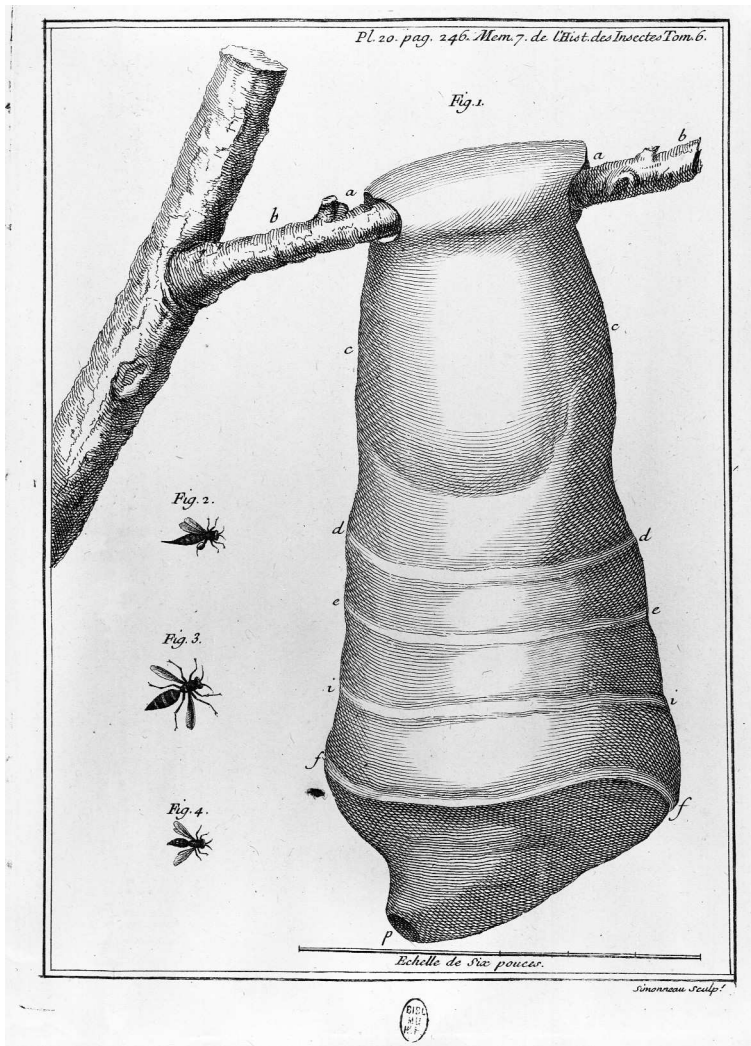


FIG. 1. – Guêpier en carton fabriqué par des espèces de guêpes de Cayenne. (Réaumur 1742 : 246, pl. 20). © Bibliothèque centrale M.N.H.N. Paris.

Pendant de l'apparence, l'intériorité recouvre les propriétés ordinairement associées à l'esprit, à l'âme ou la conscience, comme la subjectivité, l'intentionnalité ou les affects, mais aussi « les principes immatériels supposés causer l'anima-

tion, tels le souffle ou l'énergie vitale, en même temps que des notions plus abstraites comme l'idée que je [le sujet] partage avec autrui une même essence, un même principe d'action ou une même origine [...] » (Descola 2005 : 168). Si

1993 : 443). En Amazonie, les plus communes sont *Eciton hamatum* et *Eciton burchelli*. Les mandibules-crochets des grandes ouvrières sont utilisées par différents groupes amazoniens pour soigner les plaies : les mandibules suturent la plaie de part en part et l'insecte est ensuite décapité (Majno 1975 : 306-307 avec *Eciton*). Un même usage est rapporté avec les grandes ouvrières *Atta* en Guyane Britannique (Gudger 1925 : 1861 citant Beebe).

l'aspect de l'aiguillon en particulier, mais aussi d'autres caractères morphologiques, tels les mandibules ou la taille de l'animal, impressionnent fortement les amérindiens, c'est surtout, associée à ces caractères extérieurs, la toxicité souvent réelle du venin des insectes qui est crainte ou recherchée dans certaines cérémonies⁴. L'aiguillon peut être perçu comme le vecteur d'une certaine force ou énergie vitale, voire, de par certaines similitudes ontologiques avec les hommes et leur culture attestées par les mythes, comme le vecteur principal de la nature sociale des insectes. Des insectes solitaires possèdent aussi cette énergie perçue comme prédatrice. Ainsi, pour les Bororo, voisins des Kayapó, les fourmis sont bien carnivores ; mais, chez les arthropodes, seul le scarabée est considéré comme un vecteur de *bope* (proche du terme de nature), avec sa carapace hérissée de pointes et sa capacité à tuer d'autres insectes, à l'identique du jaguar et de ses victimes (Crocker 1985 : 156 et 184).

LES INSECTES DANS LE DÉBAT SUR L'ANIMISME ET LE PERSPECTIVISME AMÉRINDIEN

On peut mettre en relation l'idée d'une nature sociale chez les insectes avec les théories de l'animisme – redéfini par Philippe Descola (1992, 1996, 2002, 2005) – et du perspectivisme d'Edouardo Viveiros de Castro (1996b, 1998), qui sont la généralisation du constat, maintes fois renouvelé, que les Amazoniens tendent à conférer des propriétés sociales et le statut de personne à l'ensemble des êtres animés, les plus solitaires et les plus petits compris. L'animisme revisité par Descola (1992, 1996) est d'abord conçu comme une inversion symétrique du totémisme, où les

catégories élémentaires de la pratique sociale servent à penser les relations sociales entre les non humains traités comme des partenaires de statuts équivalents. Mais l'explication lévi-straussienne, des relations totémiques aux cosmologies non dualistes, n'échappant pas à la distinction analytique entre nature et société (comme le soulignait Viveiros de Castro 1996b : 129), Descola propose alors une nouvelle définition de l'animisme (Descola 2002 : 628) : il s'agit d'un mode d'identification « dans lequel les humains imputent aux non-humains une intériorité identique à la leur, tout en leur reconnaissant une physicalité différente ». Pour l'animisme, la différence de physicalité dans les systèmes animiques concerne la matière, ces substances partagées et diffusées à travers les corps des humains et des non-humains (Descola 2002 : 628), mais surtout la forme, c'est-à-dire, au delà de la simple conformation physique, « l'ensemble de l'outillage biologique qui permet à une espèce d'occuper un certain habitat et d'y développer le mode d'existence distinctif par quoi on l'identifie au premier chef » (Descola 2005 : 190).

Le perspectivisme développé par Viveiros de Castro (1998) pour rendre compte des cosmologies amazoniennes postule que tout être qui occupe un point de vue de référence, et se trouve ainsi placé en situation de sujet, s'appréhende sous les traits de l'humanité : les animaux se voient comme des humains et voient les humains comme des animaux. Or cette « inversion croisée des points de vue » (Descola 2005 : 199) qui caractérise le perspectivisme n'est pas attestée dans tous les systèmes animiques. La situation la plus commune, typique de ce que Descola nomme l'animisme standard est, en effet celle où les humains se contentent de dire que les non-humains se perçoivent humains, sans ajouter la

4. La plupart des sous-familles de *Formicidae* sont représentées en Amérique tropicale. Ces dernières sont les Ponerinae (fourmis primitives), les Ecitoninae (fourmis légionnaires), Pseudomyrmicinae (fourmis de feu), Myrmicinae (fourmis myrmicines), Dolichoderinae (fourmis odorantes) et Formicinae (fourmis formicines) (Hogue 1993 : 433). Les hyménoptères piqueurs (*Aculeata*), en particulier les hyménoptères sociaux, possèdent du venin et un aiguillon pour le diffuser. Hormis leur sociabilité, les fourmis attirent donc l'attention par leur capacité à blesser : certaines fourmis piquent et injectent leur venin ; d'autres projettent de l'acide. La plupart des fourmis manipulées lors de ces pratiques mordent, mais surtout piquent douloureusement et utilisent du venin.

clause perspectiviste que ces non-humains perçoivent les humains comme des non-humains (Descola 2002, 2005). Dans l'animisme standard, les non-humains perçoivent les humains tels qu'ils sont, c'est-à-dire sous leur enveloppe humaine. Le perspectivisme, comme le souligne Descola (2005 : 202), apparaît alors comme un cas particulier de l'animisme : il exploite la possibilité ouverte par la différence des physicalités en postulant une symétrie inverse des points de vue. Lorsque les insectes ne passent pas inaperçus, leurs relations (mythologiques) avec les hommes et celles (pratiques) des hommes avec les insectes correspondent aux relations animiques de cosmologies amazoniennes à la fois semblables et différentes. La continuité des relations entre humains et insectes se fonde sur cette intériorité globale et partagée qui, dans certaines cosmologies, annule la différence physique, ou dans d'autres la reconnaît sous les traits d'une humanité et la cautionne pour affirmer un lien particulier. Les positions des humains et des insectes considérées selon leur intériorité apparaissent moins contrastives et leurs identités autant relationnelles que fusionnelles.

UN MONDE D'APPARENCES

L'animisme, sous sa forme classique ou revisitée, s'est d'abord intéressé aux non-humains à partir des analogies des humains sur les non-humains. Les exemples où les Amérindiens identifient les non-humains, insectes ou autres, à leur image, sont en effet innombrables. Les relations sociales, par exemple ne sont pas l'apanage des humains ; elles apparaissent aux hommes clairement, se

devinent souvent et finalement se construisent avec ou en dehors des apparences. Le statut répandu du « Maître des animaux » évoque une indifférenciation ontologique où les positions des entités vivantes et leurs relations sont différenciées : la fourmi du genre *Azteca*, dont le nid est construit dans les tiges creuses de l'arbre *Cecropia*⁵, est pour les indiens du Bas Urubamba, la Mère de cette arbre (Gow 1991 : 79), alors que pour les Kalinas (Caribe), une espèce d'amphibène⁶, habitant du domaine souterrain de la fourmi-manio (Attas sp.), est conçue comme le « Père » de ces fourmis (De Goeje 1955 : 25). Pour les Miraña, tout insecte doté d'un important aiguillon est potentiellement un représentant du Maître des animaux : c'est le cas des guêpes solitaires, en particulier, de la guêpe pompile (*Pepsis heros*) (Karadimas 2003 : 496).

Les ontologies animiques désignent l'apparence de chaque entité comme étant une simple enveloppe qui dissimule au regard des humains et des non-humains une intériorité, voire une forme humaine interne. Le perspectivisme, en particulier, montre que, dans les ontologies amérindiennes, la nature est la forme de l'autre comme corps et que le point de vue se situe dans les corps : les sujets humains comme non-humains s'appréhendent au-delà des formes apparentes, sous la forme corporelle des hommes et avec la culture des hommes (Viveiros de Castro 1998). Le point culminant de ces relations animiques est le changement d'apparence. L'homme, la plante ou l'animal, en se métamorphosant, modifie la position d'observation que sa physicalité originelle impose et

5. L'entomologie décrit cette relation comme un mutualisme : les arbres *Cecropia* (Moraceae, *Cecropia adenoptus* en particulier ; *imbatuba* au Brésil, *ceito* au Pérou ; Hogue 1993 : 435) accueillent dans leurs tiges creuses les colonies de fourmis *Azteca*, mais produisent également de la nourriture pour les fourmis sous la forme de corpuscules huileux et protéiniques (Jolivet 1986 : 63). Les *Azteca*, en retour, protègent l'arbre des fourmis défoliatrices *Atta* et des lianes grimpantes (Jolivet *ibid.* : 76).

6. L'auteur fait probablement référence à *Amphisbaena alba* (connu comme serpent-manio en Guyane française), lézard hôte des nids souterrains d'*Atta cephalotes*. L'*Amphisbaena* se nourrit principalement des insectes associés aux *Atta*, en particulier de leurs prédateurs, les fourmis processionnaires du genre *Nomamyrmex*, et occasionnellement des *Atta* elles-mêmes (Riley *et al.* 1986). En effet, outre des règles et comportements sociaux, les mythes transmettent d'importantes informations écologiques. Posey (1983a) rapporte deux exemples : celui des termites « pleureurs » (*Nasutitermes*, *Velocitermes* et *Cortoritermes*) qui sécrètent à l'extrémité de leur abdomen une défense chimique lorsqu'ils sont dérangés (Mill 1982 : 214-215) et le mythe Kamaiurá (Villas-Boas 1972) dans lequel les larves de *Lampyridae* « éclairent » à certaines occasions les termitières qu'elles occupent.

s'attache à coïncider avec la perspective sous laquelle il pense que l'autre s'envisage lui-même : l'humain ne voit plus l'animal comme il le voit d'ordinaire, mais tel que celui-ci se voit lui-même, en humain, et l'humain est perçu comme il ne se voit pas d'habitude, mais tel qu'il souhaite être vu, en animal (Descola 2005 : 195-196). Ce regard, qu'il soit simple ou croisé, s'exprime dans les relations quotidiennes où humains et non-humains se retrouvent et parfois s'affrontent, comme celles, par exemple, entre un prédateur et sa proie (Viveiros de Castro 1996a). Les discours reflètent ces projections où les positions sont, comme noté précédemment, aussi déduites. Les Barasana du Nord-Ouest amazonien soulignent par exemple que, du point de vue des termites, les oiseaux qui les dévorent sont leurs jaguars (Hugh-Jones 1979 : 165 et 291 ; 1996 : 135). Plus largement, cette capacité de métamorphose⁷ trouve son expression dans des échanges permanents d'apparence, où les esprits des morts prennent forme animale et les humains se retrouvent par inadvertance transformés en animaux, où un animal ôte son enveloppe pour donner à voir son esprit dans un corps d'homme, ou encore un animal incorpore la forme d'un autre animal ou celle d'une plante⁸. S'interrogeant sur la fonction de cette aptitude généralisée à la métamorphose, Descola (2005 : 193) suggère que celle-ci ouvre la possibilité, pour des personnes humaines et non-humaines aux apparences différentes, d'interagir sur un même plan, celui d'une intériorité commune. En effet, si les représentations, où les animaux élèvent leurs enfants et se nourrissent avec des aliments humains, font la guerre et chassent, se marient et pratiquent des cérémonies d'initiations, sont nombreuses, les

groupes amazoniens laissent aussi place au processus inverse où les animaux, moins par leurs différentes apparences que par leurs caractères communs, offrent leur nature aux hommes.

UNE INTÉRIORITÉ INCORPORÉE

Les apparences demeurent trompeuses, cela malgré quelques ressemblances, d'habitudes résiduelles ou de comportements spontanés, sur lesquelles les humains appuient leurs considérations sans pouvoir véritablement les fonder. Les non-humains, et les insectes en particulier, relèvent difficilement de l'extérieur leur identité, mais leur intériorité est familière puisque similaire à celles des hommes. Les groupes amazoniens identifient les insectes selon les caractères dont disposent les hommes : les différences qui distinguent les espèces les unes des autres passent à travers les corps, en vertu du principe commun qui les anime, leur intériorité (Descola 2005 : 190), ou dans de nombreux exemples explicites, leur humanité (Viveiros de Castro 1998). À leur façon, les insectes évoquent aux hommes cette intériorité sous-jacente qu'ils devront, comme nous verrons, aller chercher dans les corps des insectes. En effet, si les sociétés d'insectes suggèrent des modèles à la fois sociaux et guerriers aux hommes, c'est pour leurs qualités ontologiques que les insectes sont utilisés. Les douloureuses cérémonies d'initiation avec les insectes apparaissent alors souligner moins le courage et l'endurance indispensable que le renouvellement de dispositions naturelles, de l'énergie vitale de chacun des membres du groupe.

Ces conceptions transformistes des groupes amazoniens se fondent sur la circulation des sub-

7. Comme l'insecte social peut transformer sa progéniture en insecte mature, les guêpes solitaires et les bourdons, chez les Andoké, possèdent le pouvoir de transformer les autres en insectes solitaires, au même titre que les guerriers et les chamans (Jara 1996). Les Kayapó d'ailleurs considèrent certains insectes comme de véritables chamans (Posey 1979).

8. Citant des croyances locales, différents sources (Lenko & Papavero 1979 : 305-308 ; Hogue 1993 : 438 et planche 3a), rapportent l'ingestion par la fourmi *tocandeira* de la minuscule graine de la liane *tamshi* (*Carludovica divergens*) ou la transformation directe de la fourmi en plante, la graine germant dans le corps de l'insecte encore vivant et se développant en une nouvelle plante. Cette transformation particulière s'appuie en réalité sur l'observation de l'attaque d'une ponérine par un champignon parasite du genre *Cordyceps*. Le *Cordyceps australis* est un pathogène spécialisé infectant les fourmis du genre ponérine : la fourmi avant de mourir s'attache à une feuille ou à un arbre et est fixée par le champignon qui peu à peu grandit en longs filaments (Hogue 1993 : 438).

stances à l'intérieur des corps. Les espèces se distinguent par leur apparence, mais le monde est composé d'une même substance intériorisée dans chaque être. Conçue comme une énergie indispensable, un souffle ou une force vitale, ou plus largement comme l'essence même de cette intériorité, cette substance apparaît comme un principe à la fois générique et particulier lorsqu'il est renforcé par les dispositions singulières de certaines natures corporelles. Associée en grande partie au venin chez les insectes, elle reflète le caractère prédateur de ces derniers. Ce constat ontologique est suivi de différentes utilisations, occasionnelles ou régulières, simples ou ritualisées. C'est le cas des cérémonies organisées par les Kayapó lors desquelles les insectes sont appelés à transformer les corps génériques des hommes. Les Kayapó insistent particulièrement sur l'ancienne humanité des insectes mythiques (Turner 1995) lorsqu'ils subissent leurs piqûres et se fabriquent ainsi un corps en revêtant les caractères naturels distinctifs des insectes.

L'humanité des insectes paraît souvent s'effacer devant les capacités vénéneuses des fourmis ou des guêpes. Chez les Piaroa par exemple, les fourmis préparent les corps aux assauts futurs des esprits ennemis qui injectent pernicieusement les maladies dans les corps (Overing 1993). L'analogie entre les aiguillons, instruments de prédation, et les flèches comme vecteurs de venin, mais aussi leur usage dans des décoctions à ingurgiter (Kayapó, Andoké), émaillent également le chamanisme amazonien (Césard 1999, Césard *et al.* 2003). Les chamans, chez les Aparai⁹, introduisent ces flèches et ces dards dans les corps de leurs victimes (De Goeje 1955 : 33), alors qu'à

l'inverse, chez les Achuar, ils les extraient des corps malades (Descola 1993 : 364). Certaines situations requièrent des insectes un effet immédiat : les chasseurs Makusis (Roth 1924 : 178), Arekunas et Akawaio (Roth 1915 : 280 citant Im Turn 1883 : 229) s'appliquent eux-mêmes les piqûres de fourmis avant leur départ en forêt ; de leur côté, les Kayapó mélangent des fourmis à l'*urucú* (*Bixa orellana*) et en enduisent le museau de leurs chiens pour accroître leur détermination à la chasse (Posey 1979 : 143 ; pour un usage similaire chez les Akawaio, voir Colson 1976 : 454).

LES ÉPREUVES DE FOURMIS ET DE GUÊPES : BRAVOURE, RÉSISTANCE ET INSTINCT

LE SUPPLICE DE L'INITIÉ

La littérature de voyage et les premières ethnographies de la région relèvent, et bien souvent insistent avec force détails, sur ces pratiques, souvent collectives et spectaculaires, qui mettent en scène des individus d'âge et de sexe différents, recevant volontairement les morsures et piqûres de fourmis ou de guêpes. Les explorateurs européens de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle semblent avoir été fortement impressionnés par ce qu'ils ont interprété dans plusieurs sociétés amazoniennes, notamment dans la région des Guyanes¹⁰, comme des manifestations de bravoure et d'endurance à la douleur, décrites par les termes évocateurs de « supplices » ou d'« épreuves de fourmis » (*ant ordeals* en anglais). Jules Crévaux (1883 : 249)

9. Certains groupes apparaissent sous plusieurs ethnonymes selon les auteurs. Crévaux (1883) utilise l'orthographe francisée de Roucouyennes aussi désignée comme Wahana (Balée 2000), Wayana (Hurault 1968) ou Oayana (De Goeje 1955). Les Aparai (De Goeje 1955) apparaissent sous l'ethnonyme Apalai (Roth 1915) et Apalaii (Farabee 1967). Les Wayana sont aussi désignés comme Aparai, les deux groupes s'étant regroupés. Seuls les ethnonymes utilisés par les auteurs seront cités en premier ; l'ethnonyme auquel nous nous référons sera encadré à la suite.

10. Au regard des nombreux exemples guyanais cités, il nous semble utile de présenter cette région : la région des Guyanes (*Guianas* en anglais) située au nord-est du continent sud-américain est entourée par l'Amazonie, le Rio Negro, le canal Casiquiare, l'Orénoque et l'océan Atlantique, et est politiquement divisée entre le Brésil, le Venezuela, le Surinam et les Guyanes anglaise et française. L'aire linguistique et culturelle est principalement caribé et arawak et exclue les Warao et les Yanomami, même si ces derniers partagent de nombreux traits avec les groupes des Guyanes (Rivière 1984).

note que les Roucouyennes des Guyanes pratiquaient, lors de sa visite, des cérémonies éprouvantes (« le supplice du *maraké* ») où de jeunes garçons subissaient l'attaque de fourmis et de guêpes, avant d'être ligotés dans leurs hamacs. L'utilisation interchangeable des guêpes et des fourmis¹¹ par ces groupes est aussi rapportée par Roth (1915 : 309-310, à propos des Roucouyennes et des Apalai) et Farabee (1967¹² : 223, à propos des Apalai). Henri Coudreau (1893 : 538) est le premier à offrir quelques pages sur la « philosophie » de cette même cérémonie d'initiation, supplice dont – nous dit-il – le lecteur européen ne peut avoir idée. Certaines de ces cérémonies ont progressivement disparu, mais de nombreux exemples similaires ont été relevés dans différents groupes du bassin amazonien, principalement dans les aires guyanaises et Tupi-Guarani du Xingu et du littoral brésilien pour les sources les plus anciennes¹³, mais aussi chez les Warao, chez les Kayapó ou dans le Nord-Ouest amazonien.

LA STIMULATION DES SENS

Plusieurs observateurs ont par la suite essayé de donner un sens à ces pratiques, au regard notamment des conceptions locales. Walter Edmund Roth (1915 : 310) entrevoit dans ces cérémonies « une valeur intrinsèque » qu'il peine à définir, car non seulement les jeunes hommes passent l'épreuve lors de leur initiation, mais aussi les

adultes en âge de procréer pour, relève-t-il, éviter de donner naissance à des enfants maigres et malades (voir aussi Farabee 1967 : 228). L'ethnologue souligne en parallèle l'animisme des croyances et des pratiques des Guyanes, en particulier l'idée que les animaux comme les êtres humains sont capables de parler et d'agir par leur esprit, reliquat, explique-t-il, des temps mythologiques où les hommes et les animaux vivaient ensemble et dans l'unité¹⁴. L'auteur retrouve ces cérémonies chez les groupes Warao, pour lesquels les initiations sont indispensables pour rentrer dans des relations sexuelles permanentes (de même chez les Takini (Caribe) ; De Goeje 1955 : 107) et sont reproduites à l'occasion des mariages¹⁵. À chaque épreuve, la résistance à la douleur est mise en avant : les initiés doivent s'abstenir de crier pour ne pas rester célibataires et les femmes, elles aussi, doivent rester fortes et volontaires sous les piqures de fourmis. Ne trouvant pas réponse dans l'animisme, Roth en conclut que ces cérémonies ne sont pas « des sacrifices et des dons de la personne pratiqués contre des faveurs surnaturelles à venir » et souligne avant tout la place essentielle que la physiologie doit tenir dans ces cérémonies... derrière l'idéologie qui la conduit. Comme pour l'usage d'une corde nasale ou les restrictions alimentaires, la douleur physique des épreuves d'insectes « stimule le système nerveux à répondre efficacement aux stimuli extérieurs, et font des sens

11. L'entomologiste Neal Weber (1937 : 766) identifie les fourmis utilisées dans les cérémonies guyanaises comme étant principalement des *Paraponera clavata*, et suppose l'emploi de fourmis telles que *Pachycondyla crassinoda*, *Neoponera* sp. et *Ectatomma ruidum*. Les guêpes utilisées ne sont pas identifiées.

12. Par manque de temps, William Farabee ne put lui-même rencontrer les Apalai. L'ethnologue Unckle se rendit sur place et rapporta la description la plus complète à cette date. Sa visite (1924) chez les Apalai suivit celles de Crévaux en 1883, et la première visite de De Goeje en 1906.

13. Spix et Martius, en 1831 (1938 : 297), rapportent chez les Mundurucu une « coutume extrêmement bizarre » et décrivent des « cérémonies barbares ». Auguste Biard (1862 : 564) observe la « torture » d'un jeune homme avant son mariage et souligne sa « patience » et son absence apparente d'émotion. La description de Rodrigues (*Festa da Tocandira ou Veaperiá* 1882, citée par Pereira 1954 : 48-54 et reprise par Liebrecht en 1886 en allemand) pour les Maué [Sateré-Mawé] et les Mundurucu, sera la plus complète.

14. Roth (1915 : 199) cite l'exemple du chaman qui, pendant les éclipses de lune, se transforme en animal. Roth admire ces transformations qui vont au delà des apparences stables. « *It is a small wonder then that the Indian folklore is so largely crammed with the same idea of Man and the Animal (used in its widest sense) being so intimately interchangeable* ».

15. Les épreuves de courage (*Beweise von Tapferkeit* en allemand) des Maué [Sateré-Mawé] et des Mundurucu semblent stimuler les sens des initiés, car elles auraient, selon Rodrigues (1882 ; Liebrecht 1886 : 351), des effets aphrodisiaques.

aiguës, des qualités avantageuses pour les succès des hommes à la chasse » (Roth 1915).

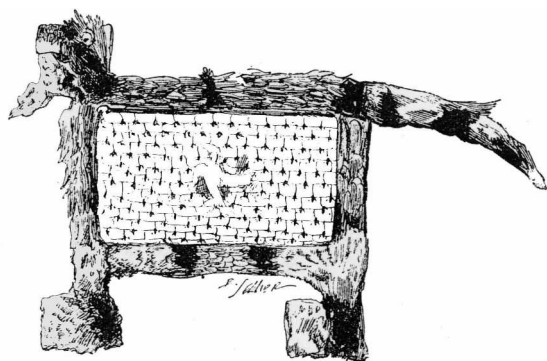
L'intuition de Roth mérite ici d'être précisée. La douleur étant une réponse sensorielle transmise par l'intermédiaire du système nerveux, la mesurer objectivement est presque impossible : la douleur d'une piqûre variant d'une situation à l'autre et d'un individu à l'autre. La douleur ressentie pendant les épreuves dépend en effet de facteurs propres à l'individu, tels son âge, sa corpulence, son état physiologique et psychologique, son asthénie liée à la fatigue, au jeûne... On peut, dans le cas des épreuves d'insectes, distinguer deux types de douleur : celle liée aux piqûres et celle liée à l'injection du venin. Comme les initiés en témoignent, il est possible psychologiquement de s'adapter à la douleur et de la surmonter. Or, à la douleur, s'ajoutent aussi les effets toxiques du venin (et des neurotoxines). Ces effets, tels l'inflammation, la paralysie, dépendent des propriétés pharmacologiques du venin et de la quantité de venin transmise (Schmidt 1990 : 402) et sont objectivement observables. Une adaptation à la toxicité du venin est *a priori* impossible (*a priori*, car il n'existe pas de preuve par des études scientifiques construites pour le démontrer). À noter également que le point d'insertion de la piqûre peut jouer un rôle important (une zone richement vascularisée ou saignant favorise le passage rapide du venin dans le sang et accélère sa diffusion et l'apparition des effets) et que l'absence immédiate de repos augmente les effets du venin (celle-ci favorise un débit sanguin élevé et donc une diffusion plus rapide du venin à l'organisme et une toxicité plus précoce ; voir l'impressionnant résultat chez Weber 1937 : fig. 1), ce qui explique en partie pourquoi certains initiés sont maintenus au repos dès la fin des applications. Selon les observations de Weber (1939), outre le fait que le venin des fourmis utilisées, celui des ouvrières, ne soit pas le plus toxique, les fourmis se vident de leur venin à la première piqûre. Si cette observation est avérée, seul le premier initié à subir les piqûres doit craindre les effets du venin, le dernier à passer l'épreuve étant le moins intoxiqué.

Les insectes, d'autre part, peuvent induire chez certains sujets des réactions allergiques (Schmidt

1990. : 402) bénignes (urticaire) ou graves (œdèmes, bronchospasme et, à l'extrême, une hypotension artérielle avec tachycardie caractérisant le choc anaphylactique). Toutefois un faible pourcentage d'humains est allergique aux venins des guêpes et des abeilles. Pour être allergique, il faut avoir été au moins une fois en contact avec le venin (ce premier contact n'entraîne pas de manifestation allergique, il s'agit d'une phase de sensibilisation). C'est lors du deuxième, parfois du troisième contact, ou même plus tard, qu'un initié peut développer des réactions allergiques graves. À noter encore que la fréquence des piqûres n'influe pas sur la gravité des manifestations allergiques (qui pour le même individu et pour la même substance peuvent un jour être bénignes, et un autre jour, graves). Dès lors, si les avantages d'une acuité des sens paraissent indéniables dans le contexte amazonien, on doute de l'hypothèse que les réactions à la douleur, ou plutôt au venin (Roth compare ici des cérémonies et ne distingue pas les insectes utilisés ; voir note 14 *supra*), conduisent à une hypersensibilisation généralisée et permet à l'homme de réagir à des stimuli extérieurs autres que ceux provoqués par les piqûres reçues. Quant à la motivation cynégétique des épreuves, celle-ci semble juste, mais s'inscrit dans une conception ontologique plus large et complexe.

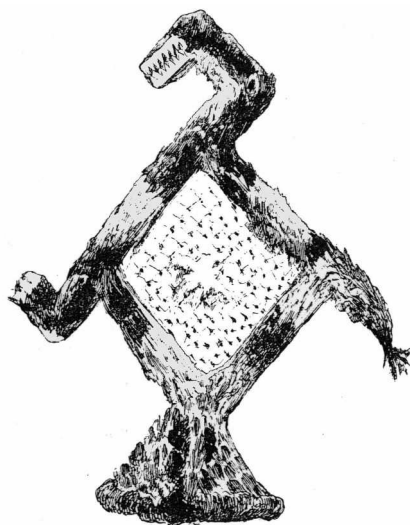
LES ÉPREUVES COMME PROCESSUS SÉLECTIF

Disposant d'informations ethnographiques plus complètes que ses prédécesseurs sur les Aparai, William Curtis Farabee (1924) voit, lui aussi, dans les applications d'insectes des épreuves d'endurance que les garçons doivent passer afin d'être admis parmi les hommes du groupe et prendre part aux décisions du village. Farabee soulève des questions essentielles sans que, malheureusement, les éléments dont il dispose lui permettent d'y répondre. L'auteur s'interroge dans un premier temps sur la différence de rôle entre les applications de guêpes et celles de fourmis, les insectes étant utilisés à tour de rôle dans certaines cérémonies ou sur différentes parties du corps. Il l'explique par des considérations proprement indigènes ou des effets différents selon les parties



2

SUPPLICE DES GUÊPES



3

SUPPLICE DES FOURMIS

FIGS 2-3. – Cadres figurant des animaux (Crévaux 1883 ; gravures P. Sellier d'après nature).

du corps concernées. Farabee peine aussi à comprendre ce qu'apportent véritablement les applications aux personnes qui les subissent et s'attache essentiellement à décrire la cérémonie. Il rend compte de cérémonies de passage. Les initiés qui crient leur douleur ou qui souffrent visiblement, nous explique t-il, ne sont pas autorisés à

continuer. De plus, si un garçon ne peut pas se marier avant d'avoir passé l'épreuve des fourmis, il doit réussir le test de précision : le jeune homme doit à l'aide de plusieurs cassaves toucher trois fois de suite le centre d'un cercle ; échouer signifie recommencer l'épreuve des insectes et retarder le mariage. L'épouse, avant d'habiter avec son conjoint, doit elle aussi subir l'épreuve des insectes. Farabee voit dans ces différentes épreuves un processus sélectif : seuls les hommes et les femmes forts de corps et d'esprit peuvent passer les épreuves de fourmis et de guêpes et assurer une progéniture.

L'INSTINCT DES ANIMAUX... ET DES HOMMES

Claudius Henricus de Goeje (1955), dans son étude sur les conceptions et pratiques dans les Guyanes, s'intéresse également aux épreuves des guêpes chez les Aparai. Celles-ci consistent à appliquer sur différentes parties du corps des jeunes hommes un cadre (Figs 2-3) recouvert de guêpes vivantes dont le nombre peut atteindre trois cents soixante insectes (Fig. 4). De Goeje et d'autres auteurs soulignent que les applications de guêpes ou de fourmis concourent à stimuler les capacités physiques des initiés : les garçons Oayanas [Wayana] deviennent plus forts et meilleurs à la chasse, les filles diligentes et travailleuses (De Goeje 1955 : 32). Les adolescents wayana subissent pour la troisième, voire la quatrième fois pour certains, la cérémonie *maraké* (Figs 5-6) ; les dards et les entrailles des guêpes restant pour certains fichés dans la peau (Hurault 1968 : 101). Les jeunes filles wayana subissent l'épreuve, paraît-il moins brutale, des fourmis, durant laquelle un *kunana* (treillis où les insectes sont insérés) d'une soixantaine de fourmis-flamants (*ilak* ; probablement *Pachycondyla commutata*)¹⁶ leur est appliqué (Hurault *ibid.* : 72 et 107). De même, les premières menstruations d'une jeune fille sont-elles suivies par l'application d'un cadre de fourmis par le père ou un vieillard du village. D'autres manipulations, toutes aussi douloureuses, suivent, comme la flagellation et la scarification. Le

16. Roth (1924 : 708) note aussi l'utilisation par les Wayana de ponérines ou *tocandeiras*.



FIG. 4. – Collecte des fourmis et préparation des cadres chez les Wayana (De Goeje 1938). © KIT Tropenmuseum, Amsterdam.

menton, les bras, la poitrine et les flancs des jeunes Taulipang, par exemple, étaient incisés verticalement avant d'être frottés avec des herbes : les incisions sur les bras devant faire de l'initié un archer, celles sur le menton servant à bien ajuster le fusil. Chez les Aparai, comme chez leurs voisins Roucouyennes, les cadres d'insectes (désignés aussi comme des « instruments de supplice ») représentent un quadrupède ou un oiseau fantastique

(Crévaux 1883 : 249 ; voir aussi Figs 2-3), un grand poisson (le piranha frugivore *coumarou*, *Myleus rhomboidalis*) ou un jaguar (voir Farabee 1967 : Planche XX), ainsi que différents esprits chez les Wayana (Hurault 1968 : 105). De Goeje (1955 : 15) associe l'utilisation de ces cadres en forme d'animaux aux qualités imparties à l'animal, ceci étant l'expression des concepts essentialistes et animistes des

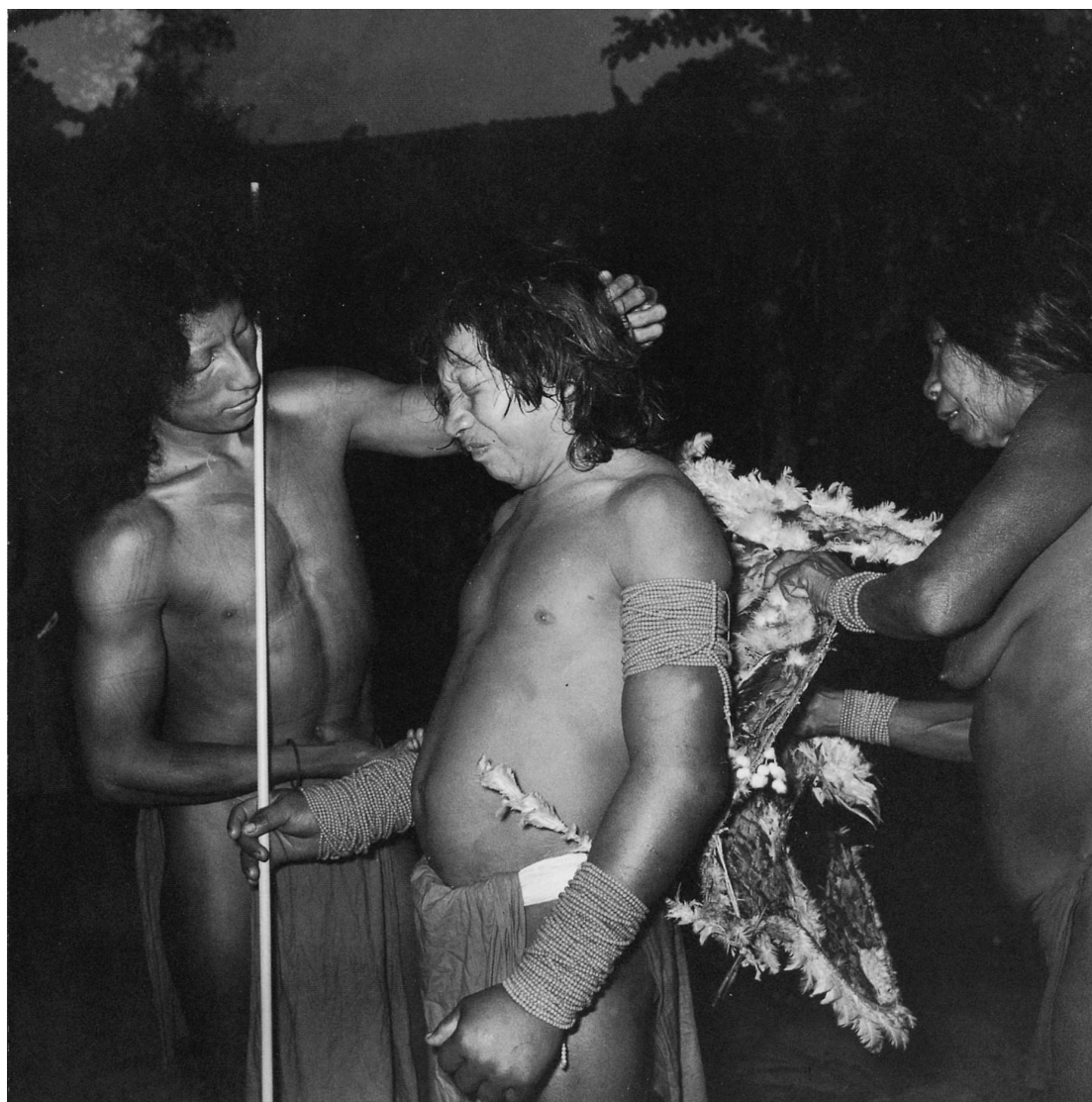


Fig. 5. – Épreuve du *maraké* chez les Wayana. Le rectangle de vannerie immobilisant les guêpes est appliqué par la grand-mère de l'initié (Photo Hurault 1963 in Grenand P. *et al.* 1998 : 183). © Éditions Autrement.

amérindiens – notions qui, nous dit-il, « tirent leur origine du domaine de l'émotion de l'âme humaine, c'est-à-dire des instincts¹⁷, et assimilent l'essence des choses aux esprits ». De Goeje

cite l'exemple d'un cadre composé de fourmis *yoko* (probablement des néoponérines) qui, attachées à une petite pièce de vannerie¹⁸ de la forme d'un crapaud (nommé « grand-père cra-

17. « Les esprits chez les indiens correspondent aux concepts européens et aux instincts » (De Goeje 1955 : 13).

18. Les Wayāpi qui servaient autrefois des fourmis dans leurs cérémonies de puberté et de couvade, ont nommé un point de vannerie du nom de la fourmi néoponérine (Grenand 1980 : 210).



Fig. 6. – Épreuve du *maraké* chez les Wayana. Le rectangle de vannerie immobilisant les guêpes est appliqué par la grand-mère de l'initié (Photo Hurault 1963 in Grenand P. et al. 1998 : 185). © Éditions Autrement.

paud »), figure selon l'auteur, l'agilité. La jeune fille, sur les poignets, la poitrine et le dos de laquelle sont appliquées les fourmis, devient agile à son tour et consciencieuse dans ses activités (De Goeje 1955 : 107). Le cadre est aussi appliqué sur la bouche des enfants insolents (*ibid.* : 73). Pour l'auteur, l'animisme donne sens à ces applications (*ibid.* : 82) : de la même

façon que les fourmis et les guêpes fixées par la taille à une pièce de vannerie permettent d'incorporer l'esprit de l'animal représenté, les hommes et les femmes font pénétrer en eux au cours des cérémonies l'instinct des insectes. Farabee souligne également ces liens étroits, mais encore mystérieux, des hommes avec les animaux, *via* les cadres, mais aussi, comme chez

les Wapisiana [Wapishiana] (Arawak), à travers les évocations d'animaux dans les vœux qui accompagnent les applications, et qui évoquent, toujours selon l'auteur, plutôt une signification totémique.

De Goeje et Farabee relèvent l'importance du statut de la personne en charge d'appliquer les cadres. De Goeje (1955 : 83) souligne que se faire fouetter par un chef ou se faire appliquer de sa main un cadre est un moyen infailible de s'inculquer toutes sortes de qualités physiques. Il est d'ailleurs demandé au visiteur fort, courageux et habile, de passage dans le village, d'appliquer un cadre sur tous les villageois, enfants compris (Farabee 1967 : 228) ; à l'exemple de Jules Crévaux qui, quelques décennies plus tôt, dut participer à une cérémonie en appliquant lui-même un cadre de fourmis sur les personnes présentes. Cette pratique intrigue Farabee qui s'interroge sur le fait qu'une personne importante, ou au contraire une personne qui ignore tout des cadres, soit sollicitée pour les appliquer. Dans différents groupes amazoniens, la charge revient, en effet, souvent à un chaman de distribuer les coups de fouets aux initiés, et au chef ou à une femme âgée, d'appliquer sur les corps le cadre de fourmis. À l'inverse, c'est la nomination d'un chef qui, chez les Kalinas, s'accompagne pour ce dernier de diverses épreuves. Chez les Aparai, la période d'isolement et de restrictions du futur chef s'achève ainsi par une cérémonie d'une journée où les hommes du village jettent dans son hamac des fourmis, avant de le fouetter et de lui rappeler sous les coups les exploits de ses ancêtres (De Goeje 1955 : 107). Les hommes et les femmes wapishiana doivent quant à eux supporter les piqures des insectes lorsqu'un visiteur important est annoncé (Métraux 1963b citant Niemuendajú 1926 : 84)¹⁹. Farabee passe malheureusement sur l'importance de l'expérience, comme sur la « vitalité » des praticiens sollicités dans les premières applications ; des capacités qui sont aussi requises à d'autres occasions et pour

assumer les fonctions les plus prestigieuses. Il s'interroge sur l'origine supposée de l'efficacité des piqures et se demande si elle repose dans l'animal représenté, dans la personne préparant l'application ou dans l'invocation à l'animal. Reconnaisant que ces idées peuvent cohabiter à chaque cérémonie, Farabee (1967 : 228) juge cependant, faute de pouvoir les saisir clairement, les explications locales confuses.

LA FABRIQUE DES CORPS : LES MANIPULATIONS D'INSECTES DANS LES BASSES TERRES AMAZONIENNES

Les épreuves de fourmis et de guêpes se comprennent au regard des ontologies animiques des différents groupes amazoniens, pour lesquels le corps privilégié des insectes offre aux humains leurs capacités naturelles et violentes de prédateurs. En effet, autant le corps des fourmis est particulier, autant l'énergie qui l'anime est universelle. Les épreuves de fourmis sus-décrites confèrent au corps des capacités de résistance et soignent les maux encore bénins. Les applications d'insectes rendent brave, car la nature incorporée est indispensable aux hommes dans leurs relations de cannibalisme réciproque avec les animaux – pour se défendre, attaquer ou simplement mener une existence ordinaire. Ainsi, ces dispositions ne s'exercent pas sur les esprits, comme l'ont suggéré certains auteurs, mais sur les corps. Les insectes n'introduisent pas non plus des esprits particuliers, que ce soit l'esprit de la fourmi ou celui d'une autre entité. Flagellations et incisions complètent les applications d'insectes : les coups de fouets préparent les corps à recevoir les nouvelles forces et les incisions marquent le renouvellement de la substance vitale, représentée par le sang pour de nombreux groupes, et laisse place à de nouvelles dispositions ; elles peuvent être considérées comme des préalables à des inoculations plus importantes.

19. Les auteurs ne le précisent pas mais il semble, à les lire, que les personnes subissent les cadres avant l'arrivée du visiteur, et non après.

L'INCORPORATION PRÉDATRICE DES GUYANES

La région des Guyanes forme une aire linguistique et culturelle particulière, mais présente aussi de nombreuses similitudes avec d'autres régions amazoniennes. Les croyances y sont décrites comme peu formelles et l'animisme caractérise la religion de l'ensemble (Steward 1963 : 855). L'environnement est animé par les multiples transformations de ces entités humaines et non-humaines, dont Peter Rivière (1994) nous donne quelques exemples chez les Trio. Le cycle individuel des groupes des Guyanes est marqué par des cérémonies de passage de type *maraké* qui requièrent, comme d'autres cérémonies, la participation de la communauté et des communautés voisines. Ces cérémonies, souligne-t-il, sont nécessaires aux activités quotidiennes et créent une dépendance qui unit les individus, les familles et les communautés à l'intérieur d'un monde social (Rivière 1984, voir aussi note 24 *supra*). Les épreuves d'insectes sont reportées dans les groupes voisins Tamanako, Oyampi [Wayāpi, groupe Tupi] et Emérillon (Coudreau 1893 : 228 et 548), ainsi que chez les Makusi, les Akawaio, les Arekuna (Métraux 1963b : 376) et les Piaroa (Gheerbrant 1952, Overing 1986).

Alain Gheerbrant (1952) assiste, lors de son expédition du bassin de l'Orénoque, à des cérémonies d'initiation chez les Piaroa où les fourmis tien-

nent un rôle essentiel. Commencées par les fouets, les cérémonies se poursuivent, à l'aube du dernier jour, par la préparation de plaques de vannerie²⁰ dans les interstices desquelles, de longues fourmis noires²¹ sont enserrées par le thorax, mandibules et aiguillons de part et d'autre. Les plaques de deux cent abdomens sont retirées de masques appelés « jaguars » auxquelles elles étaient suspendues, trempées dans la boisson, puis apposées sur les corps des garçons enivrés ; d'autres sont réservées aux hommes et aux femmes adultes. Une fois la cérémonie terminée, l'assistant du chaman libère délicatement les fourmis dans la forêt, un détail anodin qui pour Gheerbrant (1952 : 428, note 30) donne sens à la cérémonie : l'univers magique et dynamique des Piaroa est animé par ce qu'il nomme « une force de création, un champ de forces que l'homme doit intégrer sans l'interrompre » ; le venin de la fourmi est dans cette ontologie un concentré de force vitale, un vecteur de ce courant, ce que suggère, toujours selon l'auteur, la réintégration de l'animal dans son milieu après l'épreuve.

Gheerbrant (1952) donne peu d'éléments sur la manière dont les Piaroa conçoivent le monde qui les entoure. Quelles expériences les Piaroa ont-ils des non-humains ? Que nous disent leurs mythes ? Violentes et empoisonnées, les forces de la culture sont la propriété des dieux célestes,

20. Weber (1937 : 766) note qu'avant de prélever les fourmis et de les disposer dans les cadres, elles sont temporairement neutralisées par enfumage. Selon Liebrecht (1886 : 352), c'est au contraire pour exciter les fourmis à l'intérieur des gants que les Maué soufflent de la fumée au cours des épreuves.

21. Gheerbrant fait ici vraisemblablement référence à *Paraponera clavata* et non, comme il l'indique, à *Paraponera grandiponera*, dont nous n'avons nulle part trouvé mention. Les représentants les plus connus de la sous-famille Ponerinae sont les *Dinoponera gigantea* (Formicidae, Ponerinae, Ponerini ; *greater giant hunting ant* en anglais et *insula* en espagnol péruvien) et *Paraponera clavata* (Formicidae, Ponerinae, Ectatommini ; *lesser giant hunting ant* en anglais, *chacha*, *folofa* au Panama, *insulla* au Pérou, *bala* au Costa Rica et *tapiat* au Brésil). Les deux espèces sont souvent confondues sous le nom de *tocandeira* ou *tocandira* (*calenturas*, *perros negros*, *jaulas* au Pérou ; *tocandeiras* ou *tocandiras* (ou *tucanderas*, *tacanduiras*, *toucandeiras*), *vinte-e-quatro*, *formigas de febre* ; *formiga de quatro picadas* au Brésil ; Hogue 1993 : 437-438). Selon Sampaio (Lenko & Papavero, 1979 : 300), le nom de *tocandira* viendrait du terme Tupi, *tucaba-ndy* ou *tucaba-nguir* qui désigne l'action de blesser par le dessous, « de blesser avec la partie inférieure, allusion faite à l'aiguillon » (traduction de l'auteur). Selon Spix et Martius (1938 : 297), le terme pourrait dériver de *tucanquibura*, la fourmi-toucan ; au regard, on suppose, de la similitude de l'abdomen de la fourmi avec le bec du toucan. L'appellation « vingt-quatre heures » (Weber 1937, 1939, Schmidt 1986) évoque aussi la puissance de son venin (capable, selon les sources, d'apporter une fièvre de 24 heures... ou de tuer un homme en 24 heures). La grande *Dinoponera* (3 cm, la fourmi la plus grande au monde) est moins encline à piquer que la *Paraponera* et les effets de sa piqûre sont moindres (Hogue 1993). Plus commune, la fourmi *Paraponera clavata* (2 cm, velue et d'un brun roux) est surtout connue pour la piqûre qu'elle inflige, de tous les insectes, la plus douloureuse et la plus paralysante (Schmidt 1986).



Fig. 7. – *Paraponera clavata*. © N. Césard.

mais sont données individuellement aux Piaroa pour leur permettre de mener leur existence terrestre. Or, en excès, les capacités toxiques de la culture que les hommes incorporent peuvent devenir préjudiciables. Pour prévenir les maladies, mais aussi pour les guérir, le chaman piaroa (*ruwang*) en appelle aux diverses divinités qui, comme les pumas, les jaguars, les aigles ou encore les guêpes, voyagent vers la terre transformées en prédateurs (Overing 1986). Ces détenteurs de culture aident la victime en entrant sous leur forme prédatrice dans son corps, combattent les esprits des différents maux et les dévorent. Johanna Overing (1986) explique que ce ne sont pas les pouvoirs de la nature qui commandent la réciprocité, mais les forces de la culture qui rendent, pour les Piaroa, l'existence sociale possible et permettent en retour de contrôler ces forces. L'animisme complète cette idée en montrant que les Piaroa insistent non pas tant sur la culture ou son absence que sur la nature prédatrice de ces animaux et de leurs capacités naturelles de chasse. Nous suggérons que le principe essentiel transmis dans ces manipulations est le venin, ou plutôt la substance ou force vitale conçue comme caractère naturel, transmissible et circulatorie.

Les effets physiologiques du venin des insectes, évidents lors des épreuves, en seraient la manifestation concrète. La poneratoxine (PoTX) est la principale neurotoxine du venin de la *Paraponera clavata* (Fig. 7). Un réservoir de venin, c'est-à-dire une piqûre, contient un microgramme (μg) de poneratoxine ; la dose est suffisante pour bloquer les transmissions du système nerveux de l'insecte piqué. Chez les vertébrés, les piqûres sérieuses peuvent s'accompagner de fièvre, de tremblements incontrôlables, de suées, de nausées et de l'incapacité d'utiliser le membre atteint (Bequaert 1926, Weber 1937, 1939, McCluskey & Brown 1972, Schmidt 1990). La poneratoxine déclenche, en particulier chez l'homme, des contractions lentes et durables des muscles. La douleur dure de trois à cinq heures, puis diminue le lendemain ; les effets sont néanmoins réversibles à doses faibles. On estime pourtant que trente piqûres par kilogramme suffisent à tuer. Les premières sources médicales sur l'utilisation des *Paraponera* en Amazonie sont peu nombreuses : à noter les cérémonies citées par Bequaert (1926) et l'usage thérapeutique dans les traitements des rhumatismes rapporté par Farabee (1967 : 226) et Weber (1937 : 493, à propos de *Pseudomyrmex*). Chez les Aparai, les cadres de fourmis et de guêpes sont utilisés par le chaman pour soulager les douleurs aiguës ; utilisées comme anti-irritants, les piqûres aident aussi à soigner les rhumatismes et les courbatures (Farabee 1967 : 226)²². Les qualités du venin sont connues de plusieurs groupes indigènes qui les utilisent dans leurs poisons de chasse. Jean Vellard (1957 : 14) constate que l'ajout de fourmis venimeuses, et notamment de ponérines, aux éléments végétaux de certains curares répond au désir des préparateurs de renforcer leur toxicité. Cependant, au-delà des effets toxiques, réels ou supposés, l'usage des

22. Un même usage est rapporté par Kirchhoff (1963 : 881) chez les Warrau [Warao]. Les Sateré-Mawé utilisent les piqûres de *tocandeiras* (leur « acide formique » selon l'auteur) pour soigner différentes sortes de fièvres (Pereira 1954 : 54). Lenko et Papavero (1979 : 239-240) citent des usages chez les Uapixana et les Tirio. Quant aux guêpes, Ealand (1915) signale des infusions de guêpes utilisées pour soigner des goitres, des paralysies et des rhumatismes (de même que Posey 1983b). Les piqûres de guêpes pourraient également soigner certaines formes de cécité (Araújo 1961 : 174).

insectes dans des impositions corporelles s'inscrit d'abord dans une perception animiste des relations entre entités. Cette dernière reconnaît en particulier le principe ontologique universel d'énergie circulatoire, conception que les différentes cultures amazoniennes particularisent dans leurs cosmologies et leurs discours. Ainsi, à la différence des Aparai ou des Piaora, les Warao ne peuvent pas mettre de côté dans leurs pratiques la singularité mythique et essentielle des insectes. Pourtant proches de leurs voisins Arawak et Caribes, les initiations avec applications de fourmis *Paraponera* des Warao (Roth 1924 : 708) s'inspirent des relations cosmologiques entre entités mythologiques, où la sociabilité des différents insectes permet, dans la « Maison de Fumée » – représentation cosmique de l'univers warao – l'alliance des affinités (Wilbert 1993).

LES GROUPES TUPÍ-GUARANI

Malgré la distance géographique qui les sépare, de nombreux groupes Tupí-Guaraní du Centre au Nord du Brésil possèdent des cérémonies de puberté et d'initiation similaires dans leurs méthodes et conceptions ontologiques à celles des sociétés des Guyanes. Auguste Biard (1995 : 182) rapporte que les Mundurucu pratiquaient une cérémonie où les jeunes hommes plaçaient leur bras dans un étui fait de feuilles de latanier où ils devaient supporter les piqûres de grandes fourmis [*sic*] (Fig. 8), une pratique rapportée avec quelques variantes chez les Amanagé [Amanayé], les Arapium (avec des fourmis *saúva*, *Atta* sp.), les Parintintin (Métraux 1963a : 201, 250, 254 et 376) et les Sateré-Mawé (avec des *P. clavata*, Spix et von Martius 1938 : 297). Objets au centre de la cérémonie du *waumat* des Sateré-Mawé, les gants, où sont insérées les fourmis, servent à la maturation des jeunes garçons et à prévenir des maladies lors de la chasse et de la pêche (Giraldo Figueroa 1997). L'usage des

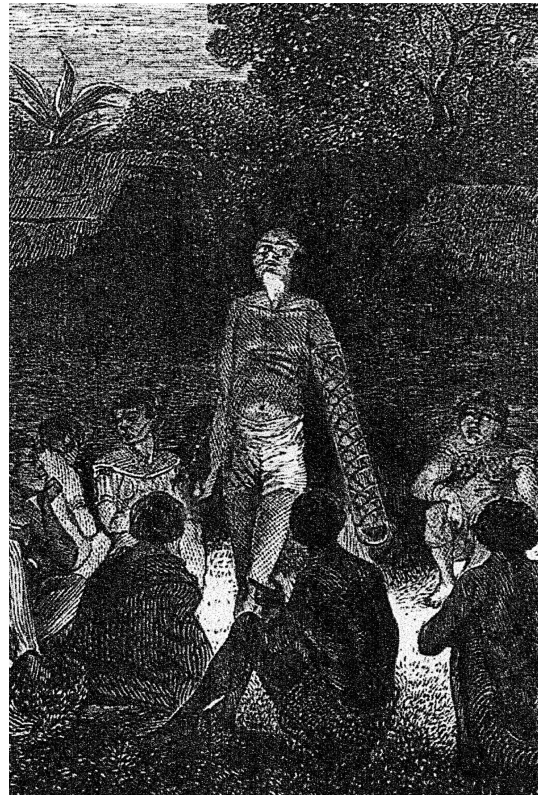


FIG. 8. – Sur l'illustration originale, la légende indique « Jeune à marier ». Le bras de ce jeune Mundurucu est inséré dans un étui de fourmis (Biard 1862). Détail d'une vignette dessinée par E. Riou, d'après un croquis d'Auguste Biard. Collection J.-P. Chaumeil.

gants évoquait par le passé la guerre (*ibid* : annexe E : 81) et intimidait notamment les voisins Mundurucu. Les garçons Sateré participent à la cérémonie spontanément pour éviter de devenir malades et paresseux, subissant un minimum de vingt applications de fourmis, ainsi que des saignements par scarifications. L'imposition de *tocandeiras* (*P. clavata*) induirait, *via* le sang en particulier, une certaine résistance²³, mais garantirait aussi l'acquisition et la consolidation

23. Le parallèle entre la piqûre de l'insecte et celle de la seringue est de Giraldo Figueroa. L'auteur compare l'utilisation des gants de fourmis chez les Sateré-Mawé à une opération de transfusion. Elle souligne ensuite que les aspects de prévention et de périodicité ont permis d'assimiler les piqûres à une forme de vaccin, et d'accepter plus aisément les campagnes de vaccination.

des qualités de l'*ethos* collectif²⁴ : les piqûres renforceraient les qualités de statut ontologique terrestre, sec et chaud comme les hommes, et les compétences pour y vivre (*ibid.* : 456). Les Urubu-Kaapor [Ka'apor] ont recours aux insectes lors des premières règles des jeunes filles. Après une douzaine de jours de réclusion, leurs gardiens leur rasent la tête et leur appliquent de manière répétée sur le front et la poitrine de longues cordes où six fourmis *tapina'i* (*Pachycondyla commutata*)²⁵ sont insérées (Balée 2000 : 410 ; une douzaine selon Huxley 1960), leurs jambes sont également piquées avec une dent d'agouti. Huxley (1960) rapporte qu'avant l'exécution rituelle qui précédait le festin anthropophage, le bourreau de l'ennemi capturé était incisé aux bras et aux jambes, mis à l'écart, puis contraint de danser, des bandeaux insérés de fourmis autour de la taille, en même temps que les hommes lui jetaient sur le corps de nombreuses guêpes. Une épreuve similaire subie par la fille menstruée (*yai-ramō*) chez les Wayāpi et leurs voisins Wayana de langue caribe suggère l'ancienneté de ces épreuves, les datant peut-être même selon William Balée (2000 : 413 citant Grenand 1982 : 151-163) dès l'origine de la famille Tupi-Guaraní ; les Wayāpi n'ayant pas habité au nord de l'Amazonie avant le début du XVI^e siècle²⁶. Bien qu'également présent chez les Arawaks et les Caribes, l'usage des néoponérines dans le *maraké* Wayana pourrait avoir été emprunté aux Wayāpi (Balée 2000).

LES KAYAPÓ OU LES ATTRIBUTS D'UNE NATURE SOCIALE

On voit ici que le corps, celui des hommes en particulier, se fabrique et se métamorphose. Au

cours des cérémonies d'initiation, les hommes utilisent les insectes pour différencier culturellement leur corps, mais ils le font afin d'être naturellement différents (Viveiros de Castro 1998). Les Piaroa et les Kayapó mettent en place des pratiques animistes qui rendent aussi compte de leurs ontologies respectives : si les Piaroa insistent sur l'incorporation d'un principe naturel et prédateur plutôt indifférencié, les Kayapó reçoivent de la nature sociale des insectes les capacités instrumentales de chasse et de reproduction qui maintiendront et renforceront la présentation sociale d'eux-mêmes. Cette construction sociale du corps n'est pas, chez les Kayapó, tant la culturalisation d'un substrat naturel que la création d'un corps distinct des autres entités et naturellement humain. Terence Turner (1995) montre que, chez les Kayapó, ce processus n'est pas de dé-animaliser le corps des hommes à travers un marquage culturel, mais de particulariser un corps encore trop générique, de le différencier des corps des autres groupes humains comme de ceux des autres espèces.

L'utilisation des insectes par les Kayapó se distingue ainsi sensiblement des Indiens des Guyanes. À l'aube de la grande cérémonie, le village se rend au pied du grand arbre où a été installé, autour d'un nid géant de guêpes agressives (*amuh-djá-kèn*, *Polybia liliacea*), une plate-forme accessible. Les guerriers Kayapó dansent et chantent les forces secrètes qu'ils ont reçues des guêpes dans leur bataille avec le scarabée-rhinocéros (*krā-kam-djware*, Dynastidae), puis, deux par deux, montent sur la plate-forme et frappent de leurs mains le gigantesque essaim, jusqu'à être paralysés par le venin et la douleur

24. La dimension locale et micro-régionale se retrouve également dans la région des Guyanes. Les cérémonies renforcent les liens de parenté ainsi que les circuits de coopération et les échanges économiques. On pourrait y voir un processus de reconnaissance et d'affirmation ethnique du groupe à l'égard des groupes humains voisins, mais aussi des autres entités de la forêt.

25. Aussi désignée comme *Neoponera commutata* ou *Termitopone communata*. Sa piqûre est, selon Balée (2000), moins douloureuse que celle de *Paraponera clavata*.

26. L'hypothèse est de Balée (2000 : 413). Par ailleurs, une similarité linguistique sur les noms vernaculaires de la néoponérine, *tapina'i* en Urubu-Kaapor et *tapia'i* en Wayāpi témoigne d'une familiarité ancienne avec l'insecte (Balée 2000).

(Posey 1981 : 172)²⁷. Certes spectaculaires, ces pratiques se comprennent au regard de l'histoire mythique des Kayapó : celles-ci accordent une place essentielle dans la création de leur identité aux abeilles sans aiguillon, aux guêpes pour leur courage et leur vaillance, et aux fourmis en particulier pour les instruments de chasse. Aux temps où les insectes vivaient comme les humains, les hommes copièrent chez eux les dispositions sociales et guerrières qui les caractérisaient alors. L'organisation défensive des sociétés d'insectes et les capacités empoisonnées de leur aiguillon permirent alors aux hommes de combattre leurs ennemis. La situation cosmologique est aujourd'hui différente : s'il est vrai que les Kayapó représentent la culture et que les espaces extérieurs au village leur demeurent hostiles, les Kayapó reconnaissent encore sous les apparences naturelles l'humanité des insectes, et considèrent comme essentielle cette identité sociale, toujours apparente derrière la forme animale²⁸.

À l'occasion de différentes cérémonies, les Kayapó prennent ainsi sur leurs corps et dans leurs corps les capacités naturelles des animaux. Les guêpes inoculent leurs qualités distinctives de guerrières dans les corps des hommes qui se saisissent du nid parce que leur esprit et leur organisation sociale sont quelque part toujours semblables à ceux des hommes. À une différence près peut-être, car contrairement aux ornements de plumes et autres enveloppes animales que les danseurs portent dans les cérémonies, les guerriers subissent directement les injections des guêpes. Si les cérémonies transforment et socialisent les caractères naturels des participants humains, les hommes couverts de plumes, de dessins ou de

masques, soulignent d'abord, dans leur transformation animale, le caractère naturel distinctif de leur corps, et au-delà, la singularité de leur groupe.

LES GROUPES DU NORD-OUEST AMAZONIEN

Overing (1989) souligne un parallèle entre les conceptions fondamentales de la vie sociale des Cubeo du Nord-Ouest Amazonien et celles des Piaroa, qui semblent au premier abord se présenter comme deux communautés très différentes. Les conceptions de l'existence sociale des groupes du Nord-Ouest amazonien et de ceux des Guyanes reflètent les positions diversement marquées des hommes dans un ensemble cosmologique habité par des entités changeantes et instables et par lesquelles l'individu, à travers sa communauté, s'efforce de trouver et de définir sa propre place. Les notions d'incorporation d'un corps à un autre, inséparables des ontologies animistes, se retrouvent dans plusieurs groupes du Nord-Ouest amazonien. Dans leurs cérémonies d'initiation, les groupes Tukano transforment des éléments naturels indifférenciés en véritables sujets actifs. Les adolescents Cubeo plongent notamment leur bras dans une calebasse de fourmis rouges (non-identifiées, Goldman 1979 : 201), tandis que les fouets *beta* dont les initiés Barasana subissent les brûlures désignent aussi par leur nom les fourmis ponérines (Hugh-Jones 1979 : 186). Les Andoké comme les Barasana ordonnent en épisodes mythiques les relations entre clans et entités. Sans en préciser la portée mythologique, Jara (1996 : 244) décrit brièvement les cérémonies réalisées au cours de l'adolescence comme des processus d'enculturation. Une autre source (De Alba 1946 : 937 citant

27. Les Kayapó considèrent le scarabée géant comme le chef et le protecteur de tous les insectes, à l'exception des insectes sociaux (*nhy / ñy*) sous la tutelle des aigles. Différents auteurs rapportent le combat des Kayapó avec les guêpes (Posey cite Diniz 1962, Banner 1961, Vidal 1977 : 126). Les Kayapó reçoivent une douzaine de piqûres et doivent participer à une douzaine de combats dans leur existence. Les Indiens recherchent les guêpes les plus agressives et les plus douloureuses, de même le nid doit être suffisamment large (150 cm de long et 50 cm de diamètre ; Posey 2003 : 228).

28. Les individus kaingang, autre groupe Gê, se transforment à leur mort en fourmis ou en moustiques (Lenko & Papavero 1979 : 225-226). Ils associent ces insectes aux esprits de leurs ancêtres et ne les tuent pas (Baldus 1937, cité par Posey 2003). Selon Posey (2003), Cabral (1963), Fernandes (1941) et Bates (1864, 1962 [1863]) rapportent des croyances similaires.

Albis 1934) relève que les guerriers Andaqui (groupe aujourd'hui disparu) s'entraînaient à la confrontation avec leurs voisins Witoto [Uitoto] en chassant le gibier et qu'ils utilisaient des plaques de fourmis *conga*, à leur retour au village. Le retour est marqué par l'apposition d'une plaque de fourmis sur le corps du meneur et l'ingestion avec de l'eau de trois fourmis, la douleur ressentie annonçant des chasses fructueuses. Enfin, chaque guerrier doit, afin de capturer de nombreux ennemis, placer son bras dans un récipient rempli de fourmis *yuko*. L'ingestion d'insectes, comme les thérapies locales (Hugh-Jones 1999), s'inscrivent dans une continuité idéologique avec les épreuves d'insectes. Reichel-Dolmatoff (1996 : 56) rapporte que dans le cadre de leur initiation, les jeunes filles nouvellement menstruées consomment des fourmis *saiüva* grillées (chez les Uananas également ; Lenko & Papavero 1979 : 278). Les Tukano demandent également au père du nouveau-né de manger trois fois par jour des *saiüva* (Giacone 1949 : 15).

POURQUOI LES INSECTES ? REMARQUES ET CONCLUSIONS

Les premiers observateurs à avoir décrit les épreuves de fourmis accordent plusieurs sens à ces cérémonies, sans toutefois les rattacher à une représentation ontologique et globale du vivant. Les théories de l'animisme et du perspectivisme nous donnent à voir différemment la position tant classificatoire que fonctionnelle des insectes dans les sociétés amérindiennes. Elles montrent également que ce n'est pas l'appropriation d'une essence spirituelle qui est acquise au cours des épreuves de fourmis, mais, comme nous l'avons vu, celle de l'énergie vitale des insectes. Pour les adultes, il n'y a donc lieu de résister aux piqûres que pour supporter un plus grand nombre d'ino-

culations ; certes intense, la douleur se doit alors d'être contenue et prolongée pour être efficace. Les applications sont acceptées par les initiés ; les épreuves sont en général interrompues lorsque les initiés supportent pleinement la douleur (comme le notent Spix & Martius 1938 : 297 pour les Sateré-Mawé) ou lorsque les applications ont montré leur efficacité sur les corps.

Dans les systèmes animiques que nous avons décrits, le corps est l'objet que les entités humaines et non-humaines présentent aux autres et par lequel ces dernières expriment leur position de sujet (Viveiros de Castro 1998). La particularisation maximale des corps, apparente dans l'objectivation par des ornements ou certaines manifestations cérémonielles, est un moment d'animalisation maximale et s'inscrit dans une conception ontologique qui présente les corps des différentes entités comme fabriqués, et non comme donnés (Viveiros de Castro 1998). Lors des épreuves d'insectes, les dispositions des fourmis et des guêpes²⁹ sont, à partir de leur intériorité et de leur culture commune à celle des humains, généralisées dans le corps des hommes, comme un principe à la fois naturel et distinctif. Les humains, lors de ces applications, ne cherchent pas tant à distinguer leurs corps qu'à s'accaparer une partie de cette force vitale en circulation, les insectes, par leur nature, étant ainsi appelés à établir, maintenir ou rétablir l'équilibre ontologique des hommes à différentes étapes de leur existence.

L'animisme donne à voir les sociétés d'insectes comme un modèle réduit des sociétés qui les conçoivent, une contrepartie animale propre à rappeler aux hommes la valeur de leur humanité, mais reconnaît aussi dans les insectes, en particulier sociaux, des capacités prédatrices. L'humanité des insectes en fait des entités génériques alors que leurs apparences les rendent manipulables. En effet, si les insectes se caracté-

29. D'autres insectes peuvent s'appréhender selon leur nature. Les termites comme les fourmis se distinguent par leurs constructions, mais les termites à l'inverse des fourmis ne sont pas des prédateurs. Les Kayapó les considèrent comme des entités inutiles (Posey 1979 : 141), faibles et peureuses (Posey 1981 : 172). Chez les Shipibo et les Matsigenka, les moustiques apparaissent comme des bandes asociales et nuisibles qui prennent, sans inoculer, les capacités vitales des autres entités (Renard-Casevitz 1991, Bertrand-Ricoveri 1994).

risent par diverses apparences sociales, ils transmettent le principe qui les anime peut-être mieux que n'importe quelle autre entité, par leur taille d'abord (les Wayana redoutent particulièrement le principe vital – *lëwë* – des grands animaux, Hurault 1968 : 14), mais aussi par les qualités de prédation de l'aiguillon (et du venin). Les nouvelles acquisitions préparent à tous les combats des hommes – la chasse, les maladies ou, comme par le passé, la guerre – et se substituent aux anciennes ou aux mauvaises énergies que les Indiens évacuent à travers des saignements, des scarifications, ou même la danse lors de laquelle il est requis de transpirer abondamment. En Amazonie indigène, le corps humain peut être vu comme le lieu de recyclage des énergies (d'après Giraldo Figueroa 1997 : 425) et les piqures des insectes comme des vecteurs essentiels de ces énergies.

Une proposition d'ordre générale consiste à dire que la subjectivité des insectes serait pensée comme globale, voire abstraite. La capacité à occuper un point de vue étant une question de degré et de contexte (Viveiros de Castro 1999 : 7), les insectes ne sont pas toujours spontanément conçus comme des personnes, ceux-ci, comme on l'a souligné, évoquant la communauté et non l'individu isolé. Même si, sur ce point, les descriptions manquent, il n'apparaît pas nécessaire – contrairement à d'autres animaux – de désobjectiver les insectes avant de les utiliser. L'idée entraîne le paradoxe suivant : les insectes transmettent de l'énergie, une substance prédatrice naturelle, dans les circuits humains, bien qu'ils soient pour leur part plutôt anonymes et génériques. D'autre part, si les insectes constituent des réserves d'énergie brute et impersonnelle, on aboutit à un autre constat selon lequel l'ensemble des animaux est considéré comme des personnes douées d'une sociabilité éminemment comparable à celle des humains, à l'exception précisément des insectes (considérés à l'inverse en Occident, parmi les plus sociaux). Les insectes apparaissent parmi les plus indifférenciés des non-humains et suggèrent ce qu'il y a de plus naturel dans cette sociabilité. En Amazonie, tout animal est d'emblée social, sauf peut-être les insectes.

Remerciements

L'auteur tient à remercier Philippe Erikson pour son soutien : le présent article lui doit beaucoup. Dimitri Karadimas, Lee Cando et Sandrine Gallotta ont eu la gentillesse de relire le texte à des étapes différentes. David Marrache a éclairci la partie médicale. Qu'ils en soient ici remerciés.

RÉFÉRENCES

- ALBA H. DE 1946. — The Highland tribes of southern Colombia, in STEWARD J. (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 2. *The Andean civilizations*. Cooper Square Publishers, New York : 915-960.
- ALBIS M. M. 1934. — Los Indios del Andaqui. *Boletín de Estudios Históricos. Pasto Colombia* : 6 (61-62).
- ARAUJO A. M. 1961. — *Medicina rústica*. Editora nacional (Brasiliana 300), São Paulo.
- BALDUS H. 1937. — *Ensaio de etnologia brasileira*. Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- BALÉE W. 2000. — Antiquity of traditional ethnobiological knowledge in Amazonia : The Tupí-Guaraní family and time. *Ethnohistory* 47 (2) : 399-422.
- BANNER H. 1961. — O índio Kayapó em seu acampamento. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Série Antropologia* 13 : 1-51.
- BATES H. W. 1864. — A note about the Jaquiranaboia. *Proceedings and Transactions of the British Entomological and Natural History Society*.
- BATES H. W. 1962 [1863]. — *The naturalist on the River Amazons*. University of California, Berkeley, CA.
- BEQUAERT J. C. 1926. — Medical and economic entomology, in *Medical Report of the Hamilton Rice 7th Expedition to the Amazon, in Conjunction with the Department of Tropical Medicine of Harvard University 1924-1925*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) : 255-257.
- BERTRAND-RIVOYER B. 1994. — *Vision blanche. Vision indienne. Traversée anthropologique d'une culture Amazonienne : les Shipibo de l'Ucayali*. Thèse de Doctorat d'État. Université Descartes-Paris V, Paris.
- BIARD A. 1995 [1859]. — *Le pèlerin de l'enfer vert 1858-1859*. Phébus, Paris.
- BIARD A. 1862. — *Deux années au Brésil*. Hachette, Paris.
- CABRAL O. 1963. — *Histórias de uma região, Mato Grosso, fronteira Brasil-Bolívia*. Editora Hymalaya Ltda., Niterói.
- CÉSARD N. 1999. — *Insectes sociaux et sociétés amazoniennes*. Mémoire de Maîtrise d'Ethnologie et de Sociologie Comparative. Université de Paris-X Nanterre, Nanterre.

- CÉSARD N., DETURCHE J. & ERIKSON P. 2003. — L'utilisation des insectes dans les pratiques médicales et rituelles d'Amazonie indigène, in MOTTE-FLORAC É. & THOMAS J. M. C. éds, *Les Insectes dans la tradition orale – Insects in oral literature and traditions*. Peeters, Louvain ; SELAF, Paris : 396-406.
- CHAGNON N. A. 1977 [1968]. — *Yanomano. The Fierce People. Case studies in Cultural Anthropology*. Rinehart and Winston, Holt.
- COLSON A. B. 1976. — Binary oppositions and the treatment of sickness among the Akawaio, in LOUDEN J. B. (ed.), *Social Anthropology and Medicine*. Academic, London : 422-499.
- COUDREAU H. 1893. — *Chez nos Indiens. Quatre années dans la Guyane française (1887-1891)*. Librairie Hachette, Paris.
- CRÉVAUX J. 1883. — *Voyages dans l'Amérique du Sud*. Librairie Hachette, Paris.
- CROCKER J. C. 1985. — *Vital souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. The University of Arizona Press, Tuscon.
- DESCOLA P. 1992. — Societies of nature and the nature of society, in KUPER A. (ed.), *Conceptualizing Society*. Routledge, London ; New York : 107-126.
- DESCOLA P. 1993. — *Les lances du crépuscule. Relations Jivaro Haute-Amazonie*. Terre Humaine Plon, Paris.
- DESCOLA P. 1996. — Constructing natures. Symbolic ecology and social practice, in DESCOLA P. & PÁLSSON G. (eds), *Nature and Society, anthropological perspectives*. Routledge, London ; New York : 82-102.
- DESCOLA P. 2002. — *Anthropologie de la Nature*. Annuaire du Collège de France 2001-2002, 102^e année. Collège de France, Paris.
- DESCOLA P. 2005. — *Par-delà nature et culture*. Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Gallimard.
- DINIZ E. S. 1962. — *Os Kayapó-Gorotire*. Instituto Nacional de Pesquisas de Amazonia, Belém.
- EALAND C.A. 1915. — *Insects and Man*. Grant Richards Ltd., London.
- FARABEE W.C. 1967 [1924]. — *The Central Caribs*. The University Museum, University of Pennsylvania, Anthropological Publications. Vol. 10. Oosterhout N.B., The Netherlands.
- FERNANDES L. 1941. — *Os Caingangues de Palmas*. Arq. Museu Paraense, Curitiba IC : 161-209.
- GHEERBRANT A. 1952. — *Orénoque-Amazone 1948-1950*. Gallimard, Paris.
- GIACONE A. 1949. — *Os Tucanos e outras tribos de Rio Uaupés afluente do Negro-Amazonas*. Imprensa Oficial do Estado, São Paulo.
- GIRALDO FIGUEROA A. L. 1997. — *Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté : histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie centrale, Brésil)*. Thèse de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- GOEJE C. D. DE. 1955 [1943]. — *Philosophie, initiation et mythes des Indiens de la Guyane et des contrées voisines*. E. J. Brill., Leiden.
- GOLDMAN I. 1979 [1963]. — *The Cubeo Indians of the Northwest Amazon*. University of Illinois Press, Urbana.
- GOW P. 1991. — *Of mixed blood : kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford, University Press.
- GRENAND P. 1980. — *Introduction à l'étude de l'univers wayäpi : ethno-écologie des Indiens du Haut-Oyapock*. SELAF, Paris.
- GRENAND P. 1982. — *Ainsi parlaient nos ancêtres : Essai d'ethnohistoire « wayäpi »*. Travaux et documents de l'ORSTOM 148. ORSTOM, Paris.
- GRENAND P., GRENAND F. & HURAUULT J. M. 1998. — *Indiens de Guyane. Wayana et Wayampi de la forêt*. Collection Monde Photographie 109. Autrement, Paris.
- GUDGER E. W. 1925. — Stitching wounds with the mandibles of ants and beetles : a minor contribution to the history of surgery. *Journal of the American Medical Association* 84 : 1 861-1 864.
- HOGUE C. L. 1993. — *Latin America Insects and Entomology*. University of California Press, Berkeley.
- HUGH-JONES S. 1979. — *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HUGH-JONES S. 1996. — Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande. *Terrain* 26 : 123-148.
- HUGH-JONES S. 1999. — "Food" and "Drug" in North-West Amazonia, in POSEY D. (ed.), *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. UNEP ; Intermediate Technology Press, London ; Nairobi : 278-280.
- HURAUULT J. 1968. — *Les Indiens Wayana de la Guyane française*. ORSTOM, Paris.
- HUXLEY F. 1960. — *Aimables Sauvages*. Plon, Paris.
- IM THURN E. F. 1883. — *Among the Indians of Guiana*. Kegan Paul ; Trench and Co., London.
- JARA F. 1996. — La miel y el aguijon. Taxonomia zoológica y etnobiología como elementos en la definición de las nociones de genero entre los Andoke (Amazonia Colombiana). *Journal de la Société des Américanistes* 82 : 209-258.
- JOLIVET P. 1986. — *Les Fourmis et les plantes. Un exemple de Coévolution*. Nouvelles Editions Boubée, Paris.
- KARADIMAS D. 2003. — Dans le corps de mon ennemi : l'hôte parasite chez les insectes comme un modèle de reproduction chez les Miraña d'Amazonie colombienne, in MOTTE-FLORAC É. & THOMAS J. M. C. éds, *Les Insectes dans la tradition orale – Insects in oral literature and traditions*. Peeters, Louvain ; SELAF, Paris : 487-506.

- KIRCHHOFF P. 1963. — The Warrau, in STEWARD J. (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. Cooper Square Publishers, New York : 869-881.
- LENKO K. & PAPAVERO N. 1979. — *Insetos no folclore*. Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, São Paulo.
- LIEBRECHT F. 1886. — Tocandryafestes. *Zeitschrift für Ethnologie* 18 : 350-352.
- MAJNO G. 1975. — *The healing hand : Man and Wound in the Ancient World*. Harvard University Press, Cambridge.
- MCCCLUSKEY E. S. & BROWN W. L. 1972. — Rhythms and other biology of the giant tropical ant. *Paraponera*. *Psyche* 79 : 335-347.
- MÉTRAUX A. 1963a. — The hunting and gathering tribes of the Rio Negro basin, in STEWARD J. (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol.3. Cooper Square Publishers, New York : 861-868.
- MÉTRAUX A. 1963b. — Tribes of the middle and upper Amazon river, in STEWARD J. (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol.3. Cooper Square Publishers, New York : 687-712.
- MILL A. E. 1982. — Amazon termite myths : legends and folklore of the Indians and the Caboclos. *Bulletin of the Royal Entomological Society of London* 6 (2) : 214-217.
- NIEMUENDAJÚ C. 1926. — *Die Palikur-Indianer und ihre Nachbarn*. Vol. 31 (2). Vetenskaps-och Vitterhets-Samhälles Handlingar ; Fjärde-Följden, Göteborgs Kungl.
- OVERING J. 1986. — Image of cannibalism, death and domination in a 'non-violent' society. *Journal de la Société des Américanistes* LXXII : 133-156.
- OVERING J. 1989. — The aesthetics of production : The sense of community among the Cubeo and the Piaroa. *Dialectical Anthropology* 14 : 159-175.
- OVERING J. 1993. — Death and the loss of civilized predation among the Piaroa of the Orinoco Basin. *L'Homme* 126-128 (2-4) : 191-211.
- PEREIRA N. 1954. — *Os índios Maués*. Organizacoes Simões, Rio de Janeiro.
- POSEY D. 1979. — *Ethnoentomology of the Gorotire Kayapó of Central Brazil*. Ph.D. dissertation. University of Georgia, Athens.
- POSEY D. 1981. — Wasps, warriors and fearless men : ethnoentomology of the Kayapó Indians of Central Brazil. *Journal of Ethnobiology* 1 (1) : 165-174.
- POSEY D. 1983a. — Indigenous knowledge and development : An ideological bridge to the future. *Cienca e Cultura* 35 (3) : 877-894.
- POSEY D. 1983b. — Keeping of stingless bees by the Kayapó Indians of Brazil. *Journal of Ethnobiology* 3 (1) : 63-73.
- POSEY D. 2003. — Insects, foods, medicine, and folklore in Amazonia, in MOTTE-FLORAC É. & THOMAS J. M. C. eds, *Les Insectes dans la tradition orale – Insects in oral literature and traditions*. Peeters, Louvain ; SELAF, Paris : 221-237.
- RÉAUMUR R. A. FERCHAULT DE 1742. — *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*. Tome 1. Imprimerie Royale.
- REICHEL-DOLMATOFF G. 1973. — *Desana. Le symbolisme universel des indiens Tukano du Vaupès*. NRF, Gallimard, Paris.
- REICHEL-DOLMATOFF G. 1996. — *Yurupari. Studies of an Amazonian foundation myth*. Harvard University Press, Harvard.
- RENARD-CASEVITZ F. M. 1991. — *Le banqué masqué. Une mythologie de l'étranger chez les Indiens Matsigenka*. Lierre & Coudrier, Paris.
- RILEY J., WINCH J. M., STIMSON A. F. & POPE R. D. 1986. — The association of *Amphisbaena alba* (Reptilia : Amphisbaenia) with leaf-cutting ant *Atta cephalotes* in Trinidad. *Journal of Natural History* 20 : 459-470.
- RIVIÈRE P. 1984. — *Individual and Society in Guina : A Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge University Press, Cambridge.
- RIVIÈRE P. 1994. — WYSINWYG in Amazonia. *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 25 (3) : 255-262.
- RODRIGUES J. B. 1882. — A emancipação dos Mauhes. *Revista da Exposição Antropológica Brasileira*. s.l. ; s. ed.
- ROE P. 1982. — *The cosmic zygote : Cosmology in the Amazon Basin*. Rutgers University Press, New Brunswick.
- ROTH W. E. 1915. — *An inquiry into the animism and folklore of the Guiana Indians*. Smithsonian Institution, Washington.
- ROTH W. E. 1924. — An introductory to the arts, crafts, and customs of the Guiana Indians, in *Thirty-Eighth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution (1916-1917)*. U.S. Government Printing Office ; Washington, D.C. : 25-720.
- SCHMIDT J.O. 1986. — Chemistry, pharmacology, and chemical ecology of ant venoms, in PIEK T. (ed.), *Venoms of the Hymenoptera*. Academic Press, Orlando Fl. : 425-509.
- SCHMIDT J.O. 1990. — Hymenopteran venoms : Striving toward the ultimate defense against vertebrates, in EVANS D.L. & SCHMIDT J.O. (eds), *Insect Defenses, Adaptive Mechanisms and Strategies of Prey and Predators*. State University of New York Press, Albany : 387-419.
- SPIX J. B. & VON MARTIUS C. F. P. 1938 [1831]. — *Viagem pelo Brasil, 1817-1820*. 2nd ed. Vol. 3. Edições Melhoramentos, São Paulo.
- STEPHENSON C. 1962. — Leiningen versus the Ants, in COSTAIN T. B. & BEECROFT J., *Thirty Stories to Remember*. Doubleday, Mechanicsburg : 642-657.
- STEWART J. H. 1963. — *Handbook of South American Indians*. Vol.3. *The Tropical Forest Tribes*. Copper Square Publishers, New York.

- TURNER T. 1995. — Social body and embodied subject : bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapó. *Cultural Anthropology* 10 : 143-170.
- VELLARD J. 1957. — *La préparation des curares indiens : légendes et réalités*. International Symposium on curare and curare-like agents, Rio de Janeiro.
- VIDAL L. 1977. — *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. Editora de USP e Hucitec, São Paulo.
- VILLAS-BOAS O. 1972. — *Xingú, os índios e seus mitos*. Zahar Editora, Rio de Janeiro.
- VIVEIROS DE CASTRO E. 1996a. — Le meurtrier et son double chez les Araweté : un exemple de fusion rituelle. *Destins de meurtriers. Systèmes de pensée en Afrique noire* 14 : 77-104.
- VIVEIROS DE CASTRO E. 1996b. — Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2 (2) : 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO E. 1998. — Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 : 469-488.
- VIVEIROS DE CASTRO E. 1999. — Exchanging perspectives : The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. Symposium "Re-animating religion : a debate on the new animism", 98th Annual Meeting of the American Anthropological Association, Chicago. Vol.10 (3). Duke University Press, Durham (N. Carolina) : 463-484.
- WEBER N.A. 1937. — The sting of an ant. *American Journal of Tropical Medicine* 17 (5) : 765-768.
- WEBER N.A. 1939. — The sting of the ant, *Paraponera clavata*. *Science* Feb. : 127-128.
- WILBERT J. 1993. — *Mystic endowment. Religious ethnography of the Warao Indians.*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

*Soumis le 04 juillet 2005 ;
accepté le 20 septembre 2005.*