



HAL
open science

Nu, sauvage et anthropologue. Où l'on se souvient de Dimitri Karadimas

Stéphen Rostain

► **To cite this version:**

Stéphen Rostain. Nu, sauvage et anthropologue. Où l'on se souvient de Dimitri Karadimas. Journal de la Société des américanistes, 2018, 104 (104-1), pp.229-250. 10.4000/jsa.15873 . hal-02132765

HAL Id: hal-02132765

<https://hal.science/hal-02132765>

Submitted on 22 May 2019

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

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

Nu, sauvage et anthropologue. Où l'on se souvient de Dimitri Karadimas

Stéphen Rostain



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/15873>
DOI : 10.4000/jsa.15873
ISSN : 1957-7842

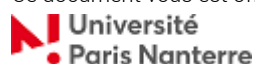
Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2018
Pagination : 229-250
ISSN : 0037-9174

Ce document vous est offert par Université Paris Nanterre



Référence électronique

Stéphen Rostain, « Nu, sauvage et anthropologue. Où l'on se souvient de Dimitri Karadimas », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 104-1 | 2018, mis en ligne le 15 juin 2018, consulté le 22 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/15873> ; DOI : 10.4000/jsa.15873

Nu, sauvage et anthropologue. Où l'on se souvient de Dimitri Karadimas

Stéphen ROSTAIN *

[...] τοῦ ἐταίρου ἡμῖν ἐγένετο, ἀνδρός, ὡς ἡμεῖς φαίμεν ἄν,
τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμοτάτου
καὶ δικαιοτάτου¹

Cher Dimitri, c'est un petit matin comme tu les aimes ; comme on les aimait quoi. Les filles sortent du lit douillet, les quatre singes fatigués de leur garde trapézoïdale nocturne se couchent, la raie s'ébroue en écarquillant les yeux, la puce frissonne de plaisir prête à s'épanouir, le vampire déglutit ses dernières gorgées hémoglobiniées, le cerf brame profondément en cadence, le morpheo essaye désespérément d'éclipser le ciel en déployant avec frénésie ses ailes bleu électrique. La guêpe pompile astique ses mandibules tout en affûtant son ovipositeur prêt à l'emploi. La mygale, inconsciente de son funeste avenir, émerge de son terrier pour admirer sa dernière aurore. Bref, le monde se prépare à sa mutation hebdomadaire. Pendant ce temps, Dimitri, serein et libéré, devient un astre...²

Fils des muses grecques et des Walkyries germaniques, Dimitri Karadimas était un homme inspiré et un farouche joueur verbal (Figure 1). Ses intuitions et interprétations ont révolutionné l'analyse de l'iconographie amazonienne, américaine et même européenne. Ce sont bien la Walkyrie Freyja qui le poussa à affronter le discours officiel de l'anthropologie et la muse Calliope qui lui souffla l'éloquence nécessaire à son combat intellectuel. Son approche du monde et de l'art amazonico-andin, transcendant le premier degré vers un entendement

* CNRS, UMR « Archéologie des Amériques » [stephen.rostain@cns.fr].

1. « [...] un homme qui, nous pouvons le dire, fut, parmi les hommes de ce temps que nous avons connus, le meilleur et aussi le plus sage et le plus juste » (Platon, *Phédon*, 118a, traduction française Victor Cousin).

2. Le lecteur me pardonnera, je l'espère, mais un véritable hommage ne saurait se passer d'un peu de la savoureuse impertinence urticante, voire caustique, dont faisait si souvent preuve Dimitri Karadimas.



Fig. 1 – Dimitri Karadimas aux peaux de bête, Quito, 2013 (photo S. Rostain).

plus fondamental, interpellait, étonnait, puis séduisait, et enfin convainquait.

Il a exploré le terrain mouvant de l'analyse iconographique des Andes précolombiennes, là où tant d'archéologues s'étaient auparavant embourbés. Ils s'étaient en effet souvent cassés les dents sur des systèmes hypothético-déductifs bancals, perdant au passage de vue l'observation attentive du monde vivant qui nous entourait. Faisant fi des paradigmes officiels euro-centriques qui étouffaient ce champ de la discipline, Dimitri Karadimas traita cette thématique de façon risquée puisqu'il fit appel à des mythes amazoniens actuels. Il assit sa démonstration sur la lecture mythologique du monde des Amérindiens, ce qui l'autorisa à déceler les codes graphiques de ces sociétés, les modalités de représentation picturale des

non-humains et les variations analogiques qui s'y rattachaient. Il s'est ainsi imposé de comprendre intimement les motifs amérindiens en les reliant à une réalité naturelle et mythologique.

Il aura su marier l'anthropologie et l'archéologie au profit mutuel des deux sciences. Sa démarche, extrêmement originale, aboutit à un entendement global trans-géographique et trans-chronologique du monde mytho-iconographique indigène d'Amérique Latine, ainsi qu'il l'exprimait fort justement :

cet ensemble hétéroclite, ces associations pour nous étranges des singes, de guêpes et de raies que l'on retrouve sur des iconographies datant de plus de 1500 ans et qui pourtant existent toujours aujourd'hui dans des mythes et des rites contemporains laissent apparaître une constante culturelle jusqu'ici passée entièrement inaperçue. Elle redessine la continuité culturelle du sous-continent sud-américain et montre qu'une certaine unité existe au-delà des variations de climats, d'altitudes, de formes sociales, de familles linguistiques ou d'ensembles régionaux. Cette unité recompose le sous-continent de manière à le percevoir comme un vaste ensemble dans lequel un groupe de transformation de mythes, de rites, d'images et de formes est à l'œuvre depuis plus de deux millénaires. (Karadimas 2016a, p. 497-498)

Il est parvenu de cette manière à présenter une superbe démonstration structuraliste extrêmement persuasive, intégrant de gigantesques échelles spatiales et temporelles. Il plaça le champ de ses recherches américanistes à l'interface de l'ethnologie et de l'archéologie, et finit par dévoiler des inférences insoupçonnées et des cheminements compliqués, mais lumineux. Cette fabrique des idées révéla une permanence et une extension extraordinaires de la conception

amérindienne du monde et l'étendue des sciences indigènes de l'astronomie, de la nature et de la symbolique. Son apport ne se limita pourtant pas à ce seul sujet, déjà bien vaste, mais prit une dimension théorique plus englobante. Les pistes qu'il a défrichées occuperont encore pour longtemps notre réflexion et notre dynamique scientifique.

Dimitri « Melquiades », le magicien qui changeait le préjugé en mythe

Dimitri Karadimas a fait une contribution essentielle à la science. Sa biographie dénombre une impressionnante confrérie de brillants penseurs, chercheurs et professeurs, avec lesquels il a travaillé toute sa carrière durant. On ressent dans sa production scientifique une diversité et une qualité en partie issues des échanges qu'il a eus avec cette élite anthropologique, tout comme on retrouve, à l'inverse, son influence intellectuelle dans leurs pensées. Quoi qu'il en soit, il a exploré des espaces anthropologiques extrêmement variés et peu communs comprenant entre autres l'esclavage, la symbolique du poil et du sang, l'iconographie sacrée de la Renaissance et des contes, l'ethno-astronomie et la mythologie des Amériques, ainsi que, évidemment, l'étude de la société des Miraña du Nord-Ouest amazonien, qui transparait dans toute son œuvre telle une *magdalena* de Proust, tropicalisée bien sûr.

Toutefois, l'axe fédérateur de sa recherche suivait une pensée nettement centrée sur l'anthropomorphisation de l'environnement de l'humain et le rapport du corps avec la nature. Il a ainsi abordé des thèmes tels que la construction des sexualités, l'anthropomorphisme, l'élaboration du savoir, la problématique de la perception, la transformation, le parasitisme et, surtout, l'analyse iconographique. Il a développé un principe analogique inédit dans la construction des iconographies amérindiennes, offrant ainsi de la couleur au rêve de l'archéologue en mal de compréhension de la picturalité précolombienne.

Elles sont bien présentes les voies lactées, peuplées de singes et d'araignées que Dimitri Karadimas a tracées dans l'univers des sciences humaines durant sa trop courte carrière. Il fallait bien un érudit à la généalogie plurielle comme lui prêt à s'armer d'une « pensée sauvage » pour séparer le bon mythe de l'ivresse interprétative dans laquelle avaient sombré nombre de collègues. Ce faisant, il a souligné que le sens commun des anthropologues et des archéologues avait fréquemment pris des directions totalement erronées quant à l'interprétation iconographique des pièces précolombiennes. Ce n'était hélas pas la première fois que les archéologues se fourvoyaient sur les routes qu'ils empruntaient. En sortant des rails banalisés trop souvent suivis par les archéologues andinistes et amazonistes, qui aboutissaient presque systématiquement à des impasses interprétatives, il a tracé une nouvelle voie d'entendement. Cela l'a amené à façonner une clé inférencielle pour ouvrir les portes du dédale artistique précolombien, qui se révéla en adéquation étroite avec la pensée animiste amazonienne. Il a eu

très tôt l'intuition de conjuguer au mieux « l'icône et le symbole » pour révéler l'essence-même des « mythogrammes » anciens (Karadimas 2016a, p. 68).

La science amérindienne diffère en outre fondamentalement de celle des Occidentaux. Si ces derniers suivent scrupuleusement la rigide nomenclature en arbre typologique de Linné depuis la fin du XVIII^e siècle, l'Amérique amérindienne a une tout autre conception du monde. Ici, on ne range pas selon une taxonomie qui hiérarchise les classes, genres, ordres, espèces et variétés, mais par des ensembles englobant et intriqués. Les groupes ne sont pas les uns sur les autres parce qu'aucun n'est prioritaire sur l'autre (Grenand 2008)³. Ils ne sont pas non plus exclusifs car les imbrications sont courantes. C'est en gardant ces caractéristiques en tête, tellement distinctes de nos classifications rigides, que l'on peut vraiment comprendre la science, la mythologie et l'iconographie amérindiennes.

La guêpe qui se faisait passer pour un jaguar

Les vingt dernières années ont vu l'éclosion progressive du système interprétatif de Dimitri Karadimas, depuis sa lecture renouvelée de l'établissement de parallèles amérindiens entre constellations, maisons, soleil et les quatre singes, jusqu'à la mise en évidence de la représentation de la fécondation forcée de la mygale par la guêpe parasitoïde (notamment *Pepsis heros*, la plus grande répertoriée à ce jour). Un parcours anthropologique admirable qui va du ciel au ventre.

Il a brillamment démontré que l'être grimaçant de toutes ses dents, si commun dans l'art andin, n'était pas le jaguar (*Panthera onca*), comme on l'avait presque toujours inféré à la hâte, mais bien une guêpe. Les insectes sont omniprésents dans l'imaginaire amérindien, bien que souvent oubliés dans les interprétations de leur graphisme. Par exemple, les cornes ornant certaines créatures sont en réalité les mandibules d'une guêpe anthropomorphisée. De même, les insectes représentés volant sur certaines céramiques ne sont pas plus des mouches comme on le croit souvent, mais également des guêpes. Sa démonstration destituant les insectes Moche (100-700 apr. J.-C.) de leur pauvre statut de mouches associées aux victimes des sacrifices précolombiens, pour leur rendre une identité de guêpe pompile prédatrice, est des plus convaincantes. Le reste de leur aventure ne l'est pas moins, avec la description de cette copulation monstrueuse avec une tarentule qui servira alors de placenta vivant d'où naîtra, par implosion intérieure, une nouvelle guêpe vorace qui tuera sa génitrice en prenant vie (Figure 2). Ces prédatrices, transformations, mutations et hybridations étaient – et sont encore – au cœur de la mythologie amérindienne et, de fait, de leur

3. Grenand Françoise, « Nommer son univers : Pourquoi ? Comment ? Exemples parmi des sociétés amazoniennes », in Daniel Prat, Aline Raynal-Roques et Albert Roguenant (éd.), *Peut-on classer le vivant ? Linné et la systématique aujourd'hui*, éditions Belin, Paris, 2008, p. 119-130.



Fig. 2 – Guêpe parasitoïde déposant ses œufs dans une mygale (photo S. Rostain) et tissu représentant une guêpe pompile entourée de quatre singes, avatars de mygales et victimes du parasitage de l'insecte, culture Huari, côte centrale du Pérou, 650-800 apr. J.-C. (d'après Karadimas 2007a).

art graphique. L'univers amazonien est ainsi conçu selon les caractéristiques essentielles amérindiennes, que l'on pourrait désigner comme la règle des trois « P » : prédation, parasitisme, polymorphisme. Comme dans d'autres cas, on ne sera pas surpris de retrouver des éléments modernisés de cette pensée millénaire dans le monde nord-américain actuel. La prédation, le parasitisme, le sexe détourné et la mort ne sont-ils pas au centre de l'épopée hollywoodienne d'Alien, l'extra-terrestre assassin et parasite qui surgit du ventre de son hôte forcé, une couveuse humaine en quelque sorte.

Dimitri Karadimas touchait ainsi à l'essence même de l'écologie⁴, surtout si l'on se souvient que de tels phénomènes de mutualisme remontent à l'aube de l'animalité, lorsque les dinosaures dominaient les écosystèmes terrestres. Une équipe internationale de scientifiques a ainsi récemment mis en évidence la plus ancienne association de deux organismes d'espèces différentes⁵. En l'occurrence un acarien et un insecte liés dans une relation symbiotique, il y a déjà 320 millions d'années. Cette découverte fait reculer l'existence de ce type de symbiose animale de plus de 230 millions d'années. Mise en perspective avec le monde amazonien, elle interroge le fondement même des relations sociales. En effet, les sociétés amérindiennes fluctuent le long de la frontière ténue entre parasitisme, dans lequel l'un tire avantage de l'autre sans contrepartie, et mutualisme, dans lequel les deux protagonistes profitent chacun de l'autre, les rendant tous les deux plus forts.

On peut prendre la mesure du cheminement intellectuel de Dimitri Karadimas en relisant ses premières publications sur l'iconographie sud-américaine dès la fin du dernier millénaire et en les mettant en parallèle avec ses travaux récents. On perçoit dans ces textes initiaux toutes ses intuitions, ses hésitations, ses fourvolements, ses inférences et ses révélations. Déjà dans les premiers articles, il faisait preuve de sa typique impertinence vis-à-vis de l'ordre établi et donnait un beau coup de pied dans le nid des guêpes académiques. De ce point de vue, l'album de l'exposition « Les Esprits, l'Or et le Chamane » qu'il rédigea en 2000 avec Jean-François Bouchard est symptomatique de la naissance de son regard autre et éclairé. Là où l'archéologue ne voyait que des « hommes jaguar » ou des « figurines votives », il discernait déjà des hommes chauve-souris, des singes, des chrysalides, des iguanes et des oiseaux, avec beaucoup plus de conviction et de logique pour le démontrer (Bouchard et Karadimas 2000). Il prouvait alors qu'il fallait regarder sans *a priori* cet art pour l'apprécier pleinement.

4. Prise ici au sens large c'est-à-dire qui englobe toutes les sciences de la nature telle que la définissait George Hutchinson en 1965 (*The ecological theatre and the evolutionary play*, Yale University Press, Yale), lorsqu'il disait : « Autorisez-moi à définir l'écologie comme l'étude de l'Univers. »

5. Robin Ninon, « A Carboniferous mite on an insect reveals the antiquity of an inconspicuous interaction », *Current Biology*, 26 (10), 2016, p. 1376-1382.

« Une vérité perceptive n'est jamais scientifiquement utilisable »⁶

Mais revenons aux temps plus récents. Jusqu'alors, on avait mis sur un piédestal les animaux à notre sens les plus prestigieux et les plus nobles de la faune andine pour traduire les motifs précolombiens. Cela peut tenter les âmes simples mais, en fait, le mirage américain a causé un tort terrible. L'aigle harpie ou le jaguar par exemple avaient la place d'honneur, aussi tout animal à plumes était-il alors systématiquement le seigneur du ciel, tandis que l'animal à crocs représentait forcément le redoutable tigre tacheté, souverain des forêts. On peut lire encore aujourd'hui sous la plume de certains des phrases du type « les animaux, figures fondamentales de la cosmovision de la force spirituelle, les pouvoirs occultes et les éléments de la nature : l'aigle harpie l'air, le jaguar le feu, le serpent l'eau et l'être humain la terre »⁷ qui tiennent plus du manga d'heroic fantasy à la sauce New Age que d'une quelconque source académique.

Quel chambardement Dimitri Karadimas a provoqué en désignant ces animaux comme des avatars d'insectes, dont la puissance n'a d'ailleurs rien à envier aux autres ! La morsure et la griffure du félin ou du rapace semblent bien dérisoires face aux peines qu'infligent les arthropodes. Dans leur monde, la cruauté culmine car on coupe, on broie, on déchire, on perfore, on tronçonne, on écartèle, on dissout, on éparpille et on disperse, façon puzzle. L'incroyable diversité de l'univers des insectes n'avait évidemment pas échappé aux savants amérindiens. Ils ont amplement puisé dedans pour construire et illustrer leurs mythes.

Dimitri Karadimas a arraché les plumes du serpent divin mésoaméricain lors d'un tapirage sans concession pour ne lui laisser que des poils urticants, occasionnant des démangeaisons salutaires à la science. C'est dans cette même veine qu'il a extrait les crocs du jaguar andin pour l'affubler de simples mandibules. Les glorieux habillages euro-centriques du serpent à plumes et du jaguar sacrificateur ou du félin-ailé ont ainsi été retirés pour faire tomber leur statut usurpé et leur rendre une véritable nature de chenille et de guêpe, les réintégrer dans un monde d'insectes jusqu'alors méprisé par la profession. Poils, plumes, écailles et autres cuirs ont été détrônés au profit de la chitine. L'entomologie a vaincu la zoologie. Et, si l'on peut se permettre l'analogisme, ce fut un « arthropomorphisme » de bon aloi.

Cette sédition avec l'idéologie officielle dominant jusqu'alors l'interprétation iconographique fut cruciale. À la manière du frère franciscain Coppi, il a exhibé le vrai visage de Yurupari, ce personnage mythique diabolique, et d'autres êtres de la forêt. C'est tout un système qui s'écroule au profit d'un autre. L'ocelle remplace la tache du pelage de jaguar. Celui-ci retrouve alors

6. Klotz Claude et Jean Gourmelin, *Les Innommables*, Balland, Evreux, 1977.

7. Rosero Santiago, « Chamanes ecuatorianos. Cosmos en tres dimensiones », *Mundo Diners*, 407, 2016, p. 36-39.

son rôle d'Ysengrin, prédateur puissant mais pas très fin, que lui attribuent en vérité souvent les mythes amérindiens. Loin d'être le héros de cette tradition orale, il y est le plus souvent présenté comme une victime un peu cruche des mauvaises blagues de ses facétieux compagnons et de ses impitoyables ennemis. Ce revirement du concept de la bête dans le décor précolombien n'est pas sans conséquences, car au cours de cette mutation des mammifères et consorts vers les insectes, on perd l'émotionnalité de l'animal au profit de sa seule esthétique. Dimitri Karadimas a ainsi rendu intelligible le sens de l'expression graphique et du signifiant, de l'élixir et du flacon, du contenu et du contenant.

L'anthropomorphisation précédente des mammifères, des rapaces et des sauriens, se manifestait aussi par les qualités et les sentiments humains qu'on leur prêtait lors d'une forte projection anthropomorphique. Toutefois, la vision académique occidentale appliquait souvent des schèmes peu en accord avec l'esprit des mythes de la forêt tropicale, induisant un glissement métaphorique qui détournait l'interprétation de la conception amérindienne. Avec l'insecte, pas d'émotion, celui-ci étant aussi expressif qu'une brique et dépourvu d'intériorité, dans le sens que lui donne Philippe Descola. L'analogie demeure froidement formelle et s'accorde plus facilement à la métamorphose et à la mutation propres à l'entendement mythologique amérindien. Grâce à ces intermédiaires arthropodes dépourvus d'anthropomorphismes affectifs, le passage entre humains, non-humains et autres mondes devient plus souple et plus évident.

L'extrême logique et la récurrence des systèmes mythologiques amazoniens, et sud-américains en général, sont génialement décrites dans son travail. En mettant du sens derrière la forme, il a réfuté de manière exemplaire le scepticisme d'Alan Dundes⁸ qui ne voyait dans l'aérologie qu'une stérile « chasse au motif ». Quel démenti magistral constitue sa recherche ! On y assiste au sacrifice holocaustique de la chimère œcuménique que l'Occident a tenté d'imposer à l'entendement des productions humaines du globe. Le Petit chaperon rouge a perdu sa capuche et le baveux escargot a été sanctifié. L'idolâtrie scientifique ne se remettra pas de son iconographie iconoclaste, et c'est tant mieux.

Ses démonstrations d'une logique imparable étaient édifiantes. Elles dénotaient une connaissance intime du monde amérindien et de sa mythologie, d'une grande ouverture d'esprit, d'une absence d'a priori sur l'iconographie et le monde de l'art en général et, enfin, d'un mécanisme structuraliste parfaitement dominé et remarquablement appliqué. Son démontage systématique de l'iconographie actuelle et ancienne sur la base de la mythologie amérindienne laissait peu de place au doute. Il remarquait d'ailleurs que « ce qui les rend si énigmatiques aux analyses iconologiques (et donc également aux archéologues qui travaillent

8. Dundes Alan, *Every man his way: Readings in cultural anthropology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (NJ), 1968.

sur ce matériel) est que leur composition ne semble pas renvoyer à un être réel, mais plutôt à un hybride » (Karadimas 2015a, p. 60).

Et, à la question « pourquoi réfuter la possibilité de chimères dans ces représentations précolombiennes ? », Dimitri Karadimas répondait simplement qu'il ne la rejetait pas mais, au lieu de se précipiter goulûment dessus, il préférerait vérifier auparavant s'il ne s'agissait tout simplement pas de la figuration réaliste d'un animal existant. Bien souvent, c'était justement le cas, comme le montre l'exemple suivant.

Quand le kinkajou vainc le jaguar

On est toujours excité à l'idée d'une nouvelle exposition d'archéologie américaine, surtout quand elle sort des sentiers battus mayas ou incas. Comment ainsi ne pas être alléché en 2016 par celle du musée du quai Branly sur les « Chamanes et divinités de l'Équateur précolombien », car elle promettait divulgation d'interprétations novatrices et exhibition de chefs-d'œuvre méconnus⁹. C'est donc plein d'expectatives que Dimitri Karadimas et moi-même partîmes un jour dialoguer avec les cultures dans cette exposition au musée emblématique.

À l'entrée, le visiteur était accueilli par une grande figurine céramique de culture La Tolita (400 av. J.-C.-400 apr. J.-C.), désignée comme un « jaguar solennel avec ornements et cônes latéraux » (Figure 3, page suivante). La légende précisait que « les cônes symbolisent la clairaudience, et la queue sert de balancier. Parmi les animaux sacrés, le jaguar occupait une place à part. Du fait de son adaptabilité, il pouvait représenter différents plans. On l'associait le plus souvent à un symbole solaire, lié à la fertilité des champs. Il personnifiait aussi une divinité céleste, associée à la tempête, au tonnerre et à la pluie. Sa capacité à évoluer de nuit le rattachait également à l'inframonde nocturne. Tout cela en faisait le messager des esprits ». Que de détails abracadabrantesques dans ce pathétique *lorem ipsum* pseudo-scientifique ! Beaucoup d'archéologues auraient rêvé obtenir un jour des informations si précises sur les cultures qu'ils étudiaient, surtout si elles avaient plus de deux millénaires et n'avaient pas laissé d'écriture. Alors, d'où pouvaient bien provenir ces données si pointues ? Il s'agissait en fait d'une compilation anarchique de poncifs, probablement fondée sur un piochage aléatoire de différentes sources ethnohistoriques, ethnologiques, ésotériques et paranormales – un « irréalisme magique » à la sauce équatorienne en quelque sorte.

Le commissaire et le conseiller scientifique de l'exposition avaient mis ici à l'honneur une regrettable nonchalance professionnelle. Ils proposaient plutôt une science de comptoir qui, faisant fi de toute démarche cognitive solide,

9. La dernière exposition en France sur l'archéologie de l'Équateur remontait alors à plus de 25 ans.

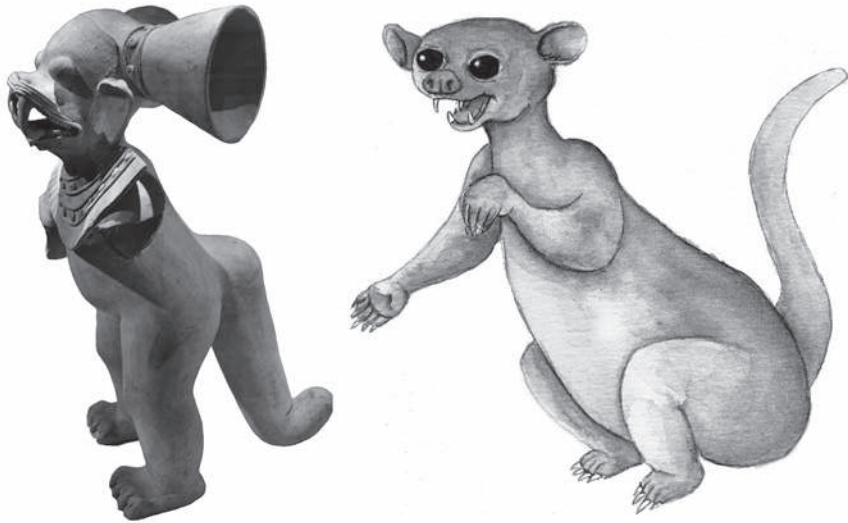


Fig. 3 – Présentée comme « jaguar solennel », cette figurine de culture La Tolita, 600 av. J.-C.-400 apr. J.-C., est en fait un kinkajou très réaliste dans une de ses positions caractéristiques (photo et aquarelle S. Rostain).

affirmait de façon péremptoire et infondée des interprétations du tout-venant. Les auteurs s'affranchissaient allègrement d'un minimum de rigueur intellectuelle pour affirmer de candides interprétations. Une fois le sourire étonné du visiteur passé, on s'interrogeait sur l'origine de tant d'ingénuité.

Quoi qu'il en soit, l'animal représenté à l'entrée n'était en rien un jaguar, et celui-ci n'a d'ailleurs pas l'apanage des crocs dans la faune sud-américaine. Beaucoup d'autres bêtes du continent, moins impressionnantes, sont pourvues de ces dents pointues. L'une d'elles est le kinkajou (*Potos flavus*), petit mammifère nocturne arboricole des forêts tropicales humides de la moitié septentrionale de l'Amérique du Sud. Toutes les caractéristiques de cet animal se retrouvent dans ce type de figurines, très nombreuses dans l'art de La Tolita. Ce sont le long museau, les crocs saillants, les oreilles arrondies coniques, les yeux globuleux, le corps allongé, les pattes prolongées par cinq doigts griffus, et jusqu'à l'épaisse et longue queue préhensile (Figure 3). Autant de spécificités que l'on ne retrouve absolument pas chez le jaguar. La position dressée sur les deux pattes postérieures avec celles antérieures tendues devant lui est aussi propre au kinkajou, et en tout cas bien peu féline. Quant à la très longue langue pendante dont est affublé l'animal, elle ne figure pas le « rugissement puissant, qui symbolise, la manifestation sur terre du rugissement céleste » de la « divinité jaguar » comme l'indiquait l'étiquette, mais tout simplement, de façon réaliste, la très reconnaissable langue nectarivore démesurée du kinkajou, qui lui permet d'atteindre le pollen des fleurs profondes.

Alors, évidemment, le kinkajou est un doux petit animal au poil soyeux bien peu impressionnant en comparaison du tigrisque jaguar, puissant mais absent de la région de La Tolita. C'est peut-être la tranquille discrétion du petit mammifère qui l'a fait ignorer au profit du redoutable félin. Ou, ne serait-ce pas, une fois de plus, ce besoin typiquement occidental de mettre en valeur la force, la férocité, le clinquant ? Pourtant, une fois de plus, le jaguar est bien peu présent dans la mythologie amérindienne, alors que le kinkajou en est souvent le héros, fréquemment associé à Vénus – lorsqu'elle est étoile du matin – dans la cosmologie du haut Amazone.

Il faut aujourd'hui s'efforcer de se débarrasser de notre carapace euro-centrique, afin de comprendre l'esprit et l'intention artistico-mythologique des Amérindiens de l'hémisphère sud. Il est compréhensible qu'il puisse être difficile à certains de reconnaître que nous avons affaire à des représentations très réalistes de simples chauves-souris, larves et chrysalides, là où nous voudrions tant voir des anacondas et des jaguars. En effet, il est vrai que la « Sainte Trinité » des jaguar/anaconda/aigle harpie est plus souvent une vue de l'esprit du chercheur, un fantôme récurrent sur les peuples indigènes du Nouveau Monde qui obscurcit le discernement.

Comment ressuscitèrent les singes douroucoulis

Mais, peut-être plus encore que l'étonnement perpétuellement recommencé de la naïveté archéologique, la visite printanière de cette exposition fut l'occasion d'une excellente surprise iconographique. Dimitri Karadimas avait déposé depuis quelque temps déjà son prodigieux mémoire d'habilitation à diriger des recherches (HDR) sur les « Dieux, guerriers, parasites célestes. Perceptions, mythes et images en Amérique du Sud » (2016a) et réfléchissait à d'autres énigmes ethnologiques en attendant sa soutenance.

Dans son manuscrit, à propos du mythe des quatre frères singes douroucoulis (*Aotus trivirgatus*) (Figure 4, page suivante), il désespérait de trouver un jour « la figuration de la scène de décapitation par quatre personnages – si possible de forme simiesque – qui rendrait ainsi valide notre démonstration. Or, dans l'état actuel de nos connaissances, cette figuration est absente des pièces archéologiques... » (Karadimas 2016a, p. 53). Ce jour-là pourtant, c'est ensemble que nous tombâmes en arrêt sur une poterie de culture Jama-Coaque, datée sur la côte centrale d'Équateur entre les derniers siècles avant notre ère et les premiers après l'an zéro. On y voyait quatre têtes de singe coupées et posées à côté de leur squelette, au sommet des quatre poteaux centraux d'une maison, c'est-à-dire une représentation très fidèle d'un mythe amazonien actuel, mais figurée sur une céramique remontant à deux millénaires (Figure 5, pages suivantes).

Le mythe des quatre singes est l'un des premiers qui ont ouvert les portes de l'iconographie amérindienne passée et présente à Dimitri Karadimas. Bien



Fig. 4 – Singes duroucoulis, les principaux acteurs du mythe amazonien des quatre singes (dessin A. E. Brehm, 1890 dans Alfred Edmund Brehm, Oskar Boettger, Wilhelm Haacke, Eduard Pechuël-Loesche, William Marshall, Eduard Oskar Schmidt et Ernst Ludwig Taschenberg, *Brehms Tierleben. Allgemeine Kunde des tierreichs*, Bibliographisches Institut, Leipzig/Wien, 1893-1900).

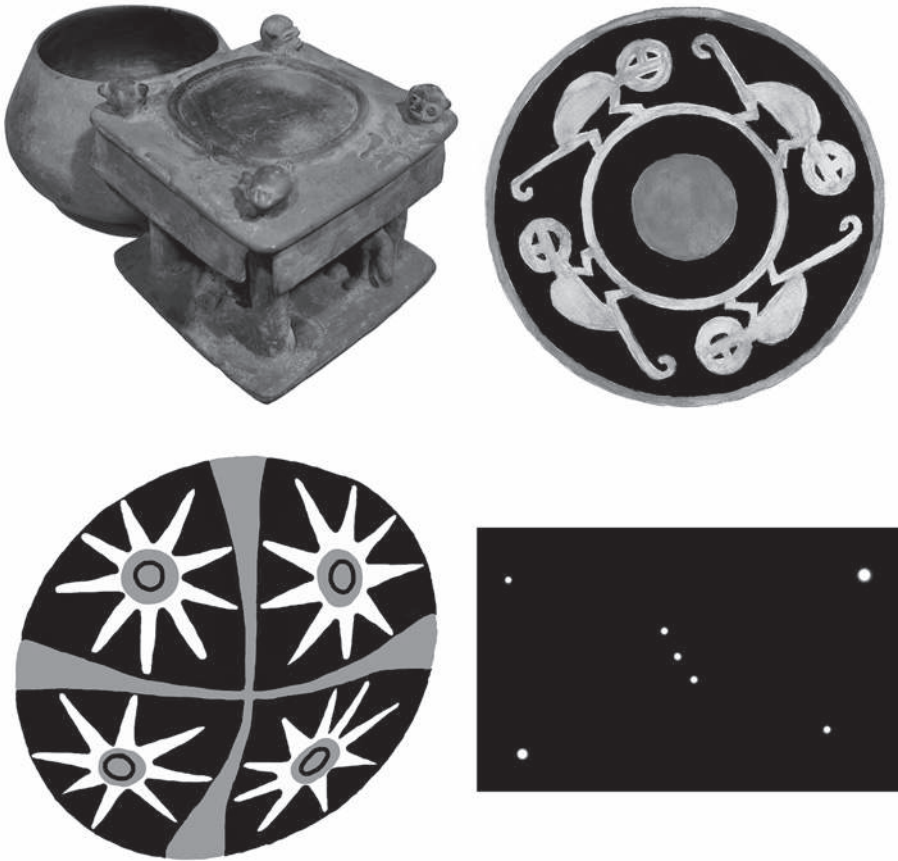


Fig. 5 – En haut, à gauche, poterie culture Jama-Coaque, 350 av. J.-C.-500 apr. J.-C., représentant trois personnages dans une maison avec, au sommet des quatre poteaux centraux sur le toit, les restes de quatre singes. En haut, à droite, bol des Andes septentrionales décoré de quatre singes, culture Nariño-Carchi, 500 av. J.-C.-1500 apr. J.-C. En bas, à gauche, bol avec les quatre étoiles de la constellation d’Orion, culture Nariño-Carchi. En bas, à droite, la constellation d’Orion vue de l’Équateur, composée des étoiles Bételgeuse, Bellatrix, Saiph et Rigel, avec au centre Alnitak, Alnilam et Mintaka formant le baudrier. Pour les Amérindiens de haute Amazonie, les quatre étoiles sont la dernière transformation cosmologique des quatre singes (photo et dessins S. Rostain).

que les sociétés amazoniennes actuelles ne soient pas forcément héritières des populations précolombiennes et que cinq siècles de colonisation aient gommé de nombreux aspects originels, certaines convergences demeurent troublantes. Un mythe Miraña raconte ainsi un conflit entre Astre et ses beaux-frères

douroucoulis qui finissent par le décapiter. Les quatre singes s'installent alors au sommet des quatre poteaux centraux de la maloca pour vivre aux crochets de leur sœur. Pourtant, Souffleur-de-Sarbacane, fils d'Astre, finit par venger son père en les tuant, puis en laissant leurs crânes à la cime des poteaux. Ils montent ensuite au ciel pour devenir la constellation des douroucoulis – ou Orion dans le monde occidental (Figure 5). Sur la base de ce mythe (très simplifié ici), Dimitri Karadimas reconnu de fortes analogies entre le récit et des motifs céramiques et des ornements en or de cultures précolombiennes des Andes méridionales de Colombie, près des sources du Caquetá. Un détail significatif était que les sociétés porteuses de ce mythe habitaient encore le cours moyen du même Caquetá, dans les basses terres orientales. Cette proximité géographique n'est certainement pas anodine, lorsqu'on sait que cette rivière suit une direction ouest-est dans l'axe de la constellation d'Orion, tandis que les malocas de la région respectent également scrupuleusement cette orientation. Sur les pièces archéologiques, les représentations de quatre singes, ou d'étoiles, suivent par ailleurs la disposition en trapèze des astres, évoquant dès lors de façon réaliste la constellation d'Orion (Figure 5).

La conjonction entre le mythe moderne et l'iconographie précolombienne était donc mise en exergue de façon très convaincante. Toutefois, valider de telles inférences restait problématique car elles étaient difficiles à établir. Découvrir une représentation très précise d'une scène forte du mythe actuel sur une poterie datée d'il y a plus de deux millénaires relevait de la gageure. Ceci explique pourquoi nous fûmes captivés par cette pièce. Quel magnifique entérinement de sa recherche et de ses propositions antérieures ! La simple figuration de ce motif, qui avait jusqu'alors échappé à tous, confirmait sans équivoque *a posteriori* l'un de ses modèles, de surcroît l'un de ses tout premiers. Les archéologues avaient préféré s'intéresser aux trois personnages à l'intérieur de l'édifice de céramique, pour y voir une « scène de méditation dans une structure rituelle »¹⁰, sans pour autant pouvoir la corroborer ni l'interpréter, délaissant le thème vraiment significatif et intelligible des cadavres des quatre primates sur le toit. Une fois encore, c'est en relevant un détail ignoré par les autres que la lumière se faisait. Après cette remarquable validation d'une hypothèse antérieure par une preuve archéologique tangible découverte après coup, personne ne pouvait désormais plus douter de la justesse des démonstrations de Dimitri Karadimas ou alors ce serait carrément le goût de taquiner. Il est en effet rare qu'un chercheur puisse, durant sa carrière, voir si clairement ses théories, surtout agitatrices, confirmées.

10. Santiago Ontaneda Luciano et Francisco Valdez, *Chamanes & divinités de l'Équateur précolombien*, Actes Sud/musée du quai Branly, Paris, 2016, p. 38.

Un essai qui nous aura transformés

Il revient à Dimitri Karadimas d'avoir semé de façon permanente dans nos esprits la graine de son système interprétatif. C'est peut-être ce regard en biais, cette manière d'aller au-delà des évidences qui caractérisait le plus son approche. Il prenait en compte la totalité des motifs d'une scène avant de les interpréter de façon globale. À la différence de beaucoup de ses prédécesseurs qui s'étaient attachés à comprendre l'iconographie, il n'écartait aucun détail, ni le dessin d'un petit cercle périphérique apparemment secondaire, ni un seul petit morceau de mouche ou de vermisseau. Ceci afin de proposer une interprétation intégrant chaque élément de l'œuvre pour la lire comme un tout. Comme il l'écrivait très explicitement, « le motif [principal] n'épuise pas le reste des dessins » (Karadimas 2016a, p. 165).

L'analyse de nouvelles pièces ou la découverte de motifs originaux s'emboîtaient ainsi systématiquement de façon très convaincante dans sa démonstration, renforçant progressivement la théorie qu'il proposait. En décryptant le visible qu'on ne savait pas voir, il avait ouvert une voie incontournable de la recherche future. Son mémoire de HDR suivait ainsi un fil conducteur qui se déroulait avec une logique évidente et jubilatoire, offrant un chemin original de compréhension dans une « terra non interpretata » (Karadimas 2016a, p. 29). Outre son assise mythologique indiscutable et son socle iconographique solide, son système interprétatif était d'autant plus efficace qu'il se concevait comme une entité puisque tout se tenait selon une cohérence inattaquable. Ainsi, chaque nouveau questionnement ou figure s'imbriquait parfaitement dans la logique définie, confirmant à chaque fois un peu plus la validité de son approche. C'est pour cela qu'on peut augurer que son œuvre marquera un virage définitif et prolifique dans les domaines de l'étude des arts, des sciences cognitives et de l'anthropologie dans sa plus ample acception.

Alors évidemment, l'importance de ses propositions va rencontrer des résistances et faire naître une myriade de détracteurs car, c'est toujours pareil, il faut toujours qu'y ait des histoires et « la bêtise insiste toujours »¹¹. En proposant une voie alternative de compréhension de l'iconographie et de la mythologie, sa recherche va à l'encontre de la doxa populaire. Cependant, cette réaction constituera la meilleure reconnaissance de sa réussite, tout en formant le nécessaire terreau à de jouissifs débats académiques. C'est pourtant bien un combat contre le préjugé scientifique en ethnologie et en archéologie, et surtout contre l'interprétation euro-centrique, qu'a livré Dimitri Karadimas à travers son œuvre. Les semences doctes et structuralistes qu'il a injectées dans l'iconographie sud-américaine donneront naissance à un autre regard sur l'art amérindien. Et si la vieille définition n'avait pas tant servi à propos de Racine

11. Camus Albert, *La Peste*, Gallimard, Paris, 1947.

et de Corneille, je dirais que l'archéologue l'a peint tel qu'il devrait être et que Karadimas l'a peint tel qu'il est.

L'interprétation iconographique des œuvres précolombiennes va dorénavant connaître un renouveau, dont les futures ramifications intellectuelles sont plus que prometteuses. On imagine aisément que des controverses vont surgir face à cette révision méthodologique et à ce *switch* profond de la pensée, notamment de la part de quelques andinistes. Les discussions à venir seront la preuve éclatante de la pertinence de ce nouveau modèle et, de toutes les façons, seront fertiles en idées. Beaucoup adopteront probablement ces propositions novatrices et ce chemin de pensée. Quoi qu'il en soit, la création d'un tel paradigme ne peut laisser le monde scientifique insensible et bénéficiera à l'effervescence intellectuelle en général. Cette dynamisation cognitive est donc bienvenue.

On peut sans risque prédire que l'ouvrage de Dimitri Karadimas fera date et incitera les anthropologues et archéologues, mais aussi les chercheurs d'autres disciplines, à réévaluer certaines affirmations, à approfondir leurs inférences vers des directions nouvelles et à prendre le risque de l'originalité. Les propositions théoriques de l'auteur enrichissent nettement l'approche cognitive anthropologique. Il est d'ores et déjà évident qu'il y aura un avant et un après Dimitri Karadimas en anthropologie, notamment dans l'analyse iconographique et dans l'ethnologie de la perception du monde, processus qu'il reconnaît comme une constante dans toutes les cultures. Ce savant a porté haut le gonfalon du structuralisme moderne.

Comme effet collatéral, il n'y a aucun doute que le procédé d'identification iconographique mis en place par Dimitri Karadimas deviendra un jour une référence pour déterminer l'authenticité de pièces archéologiques sorties de leur contexte. Il faut juste souhaiter que les scientifiques s'empareront de ses travaux avant les faussaires.

Certains seront surpris de l'extension chronologique et spatiale d'un même système de croyance et de l'analogie structurelle des traitements graphiques. Ce système s'étend sur une aire considérable de l'Amérique latine englobant les terres entre le tropique du Cancer et celui du Capricorne. Sa permanence durant au moins deux millénaires n'en est pas moins stupéfiante. Mais, finalement, cette universalité et cette « stabilité représentationnelle » (Karadimas 2016a, p. 213) ne sont guère plus surprenantes que la persistance de la philosophie et de l'iconographie antiques en Europe de l'Ouest, où nombre de concepts sont issus de la pensée grecque ou romaine et où l'on s'appuie encore sur des référents construits par l'idéologie pré-chrétienne.

En fait, sa démarche réconcilie en quelque sorte la stricte analyse cartésienne européenne et l'interprétation analogique ou animiste amérindienne. J'en prendrais comme exemple le gouffre qui sépare encore les scientifiques occidentaux des savants indigènes, tel que l'a récemment observé Gérard Collomb en Guyane



Fig. 6 – Gravures zoomorphes du pétroglyphe de La Carapa, près de Kourou, en Guyane française (photo S. Rostain).

française¹². Là, près de Kourou la spatiale, a été découvert il y a quelques années un énorme rocher gravé d'un long défilé de silhouettes filiformes très similaires (Figure 6). Les archéologues les ont définies comme des personnages (la queue dont sont munis la plupart d'entre eux est ainsi autoritairement éliminée du propos sans justification) représentant des symboles de fertilité, des monstres et des jumeaux primordiaux – les clichés ont la vie dure. Une vision bien différente de celle des chamanes kali'na qui y reconnaissaient clairement la marque de *Paila-un-dupo*, un être dangereux qui aurait dessiné dans la roche les personnes qu'il avait dévorées afin de comptabiliser ses victimes. Deux lectures opposées d'un même site car fondées sur des référents et des savoirs de mondes séparés. Le chemin sera donc encore long pour concilier la conviction du chercheur et la foi du chamane. En tout cas, Dimitri Karadimas aura été un contributeur précieux de ce rapprochement.

12. Collomb Gérard, « Du bon usage des “vestiges”. Gestion des traces du passé et prise de parole politique amérindienne en Guyane », *Ethnologues*, 36 (1-2, spécial « Patrimoine culturel immatériel »), 2014, p. 485-510.

À travers une pensée structuraliste, Dimitri Karadimas a proposé un regard sur l'iconographie amérindienne libéré du prisme eschatologique européen, ouvrant par là même sur un univers insoupçonné, où règnent insectes, constellations et mutations. Il a dévoilé cette Amérique des contraires, en mettant à nu ce qui apparaissait à beaucoup comme de la sauvagerie, pour mieux affirmer une délicate subtilité anthropologique (Figure 7). Ce faisant, il est entré par la grande porte dans le panthéon des penseurs fondamentaux de l'histoire humaine de l'Amérique latine.



Fig. 7 – Dimitri Karadimas au Louvre, avec la déesse de la mer Amphitrite, Paris, 2016 (photo S. Rostain).

Dimitri Karadimas realizó las tres cosas que cada persona debería hacer durante su vida según el poeta José Martí : escribir un libro, plantar una semilla, tener niños... y mucho más.

Publications de Dimitri Karadimas

KARADIMAS Dimitri

- 1992 « Il corpo Bora-Miraña: ideologia e rappresentazione », in F. Lupu et G. Della Ragione (dir.), *Corpi a Confronto*, Dipartimento di Scienze Glottoetnologiche, Università de Gènes, p. 111-124.
- 1999a « La constellation des Quatre Singes. Interprétation ethno-archéoastronomique des motifs de El Carchi-Capulí (Équateur-Colombie) », *Journal de la Société des américanistes*, 85, p. 115-145.
- 1999b « L'impossible quête d'un Kalos Thanatos chez les Miranha d'Amazonie colombienne », *Journal de la Société des américanistes*, 85, p. 387-398.
- 1999c « Olor, Calor, Dolor. Nociones de salud y de enfermedad entre los Miraña del Caquetá (Amazonía Colombiana) », *Amazonia Peruana*, 26, p. 73-118.
- 2000a « La parole engendrée », in Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray et Margarita Xanthakou (dir.), *En Substances. Textes pour Françoise Héritier*, Fayard, Paris, p. 443-456.
- 2000b « Parenté et alliance Miraña », *L'Homme*, 154-155 (numéro spécial « Question de parenté », Laurent S. Barry [dir.]), p. 599-612.
- 2000c « Parenté en esclavage. Pratiques matrimoniales et alliances politiques chez les Miraña d'Amazonie colombienne », *Droit et cultures*, 39 (numéro spécial « L'esclavage aujourd'hui et hier », Alain Testart [dir.]), p. 81-100.
- 2000d « Monos y Estrellas entre el Amazonas y los Andes. Interpretación Etnoarqueoastrológica de los motivos de Carchi-Capulí (Colombia-Ecuador) », *Amazonia Peruana*, 27, p. 145-192.
- 2001 « Singes, raies et étoiles entre les Andes et l'Amazonie. Perspectives comparatives dans l'iconographie amérindienne équatoriale », *Bulletin de la Société Suisse des américanistes*, 64-65, p. 83-96.
- 2002 « The Miraña Deer Skull, Cognitive and Mythological Implications of a Miraña communication object (Colombian Amazon) », *Amerikanistische Studien*, special issue (« Objects and artefacts in Amazonia », Maria-Susana Cipolletti et Thomas P. Myers [dir.]), p. 63-94.
- 2003a « Le masque de la raie. Étude ethno-astronomique de l'iconographie d'un masque rituel miraña », *L'Homme*, 165 (numéro spécial « Image et Anthropologie », Carlo Severi [dir.]), p. 173-204.
- 2003b « Dans le corps de mon ennemi. L'hôte parasité chez les insectes comme un modèle de reproduction chez les Miraña d'Amazonie colombienne », in Elisabeth Motte-Florac et Jacqueline M. C. Thomas (dir.), *Les « insectes » dans la tradition orale*, Peeters (SELAF, 407), Paris, p. 487-506.
- 2004 « Le Petit Chaperon rouge : comment dire le corps sans le nommer », in Françoise Héritier et Margarita Xanthakou (dir.), *Corps et affects*, Odile Jacob, Paris, p. 121-135.
- 2005a *La Raison du corps. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*, Peeters (Société d'études linguistiques et anthropologiques de France [Series], 412/Langues et sociétés d'Amérique traditionnelle, 9), Paris/Dudley (MA).

- 2005b « Como llegar a ser un astro? Orfebrería y escatología », in Jean-François Bouchard, Jean-Pierre Chaumeil et Roberto Pineda Camacho (dir.), *Chamanismo y sacrificio*, Institut français d'études andines (Travaux de l'IFEA, 179)/Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales/Banco de la República, Bogotá, p. 177-200 et 361-364.
- 2005c « Chercher le centre : stratégie d'orientation spatiale chez les Miraña d'Amazonie colombienne », in Alain Berthoz et Roland Recht (dir.), *Les Espaces de l'homme*, Odile Jacob, Paris, p. 67-92.
- 2007a « Yurupari ou les figures du diable : le quiproquo des regards croisés », *Gradhiva*, 6, nouvelle série, p. 45-58.
- 2007b « Le don ou le droit à la prédation : le rituel des esprits des animaux chez les Miraña d'Amazonie colombienne », in Eliana Magnani, *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Éditions universitaires de Dijon (Sociétés), Dijon, p. 105-122.
- 2008a « La métamorphose de Yurupari : flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le Nord-Ouest amazonien », *Journal de la Société des américanistes*, 94 (1), p. 127-169.
- 2008b « Espacio, Límites y olores: una territorialidad Miraña sin fronteras? », in Carlos G. Zárate et Consuelo Ahumada Beltrán (dir.), *Fronteras en la globalización: localidad, biodiversidad y comercio en la Amazonía*, Pontificia Universidad Javeriana, Observatorio Andino, Bogotá, p. 151-174.
- 2010a « Cuerpo de los Dueños, dueños de los cuerpos, entre los Miraña de la Amazonia colombiana », in María Alicia Uribe Villegas (dir.), *Cuerpos amerindios: arte y cultura de la modificaciones corporales*, Museo del Oro/Banco de la República, Bogotá, p. 57-76.
- 2010b « Pilosité et sang : une problématique », in Dimitri Karadimas (dir.), *Poils et sang : un imaginaire de la vitalité*, L'Herne (Cahiers d'anthropologie sociale, 6), Paris, p. 13-26.
- 2010c « Animaux imaginaires et êtres composites », in Philippe Descola (dir.), *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, Musée du quai Branly/Somogy, Paris, p. 184-191.
- 2011a « Depuis l'intérieur du masque : construction du sujet et perception de l'Autre chez les Miraña d'Amazonie colombienne », in Jean-Pierre Goulard et Dimitri Karadimas (dir.), *Masques des hommes, visages des dieux : regards d'Amazonie*, CNRS Éditions (Bibliothèque de l'Anthropologie), Paris, p. 205-228.
- 2011b « En guise de postface, le visage des esprits : masques et rituels en Amazonie indienne », in Jean-Pierre Goulard et Dimitri Karadimas (dir.), *Masques des hommes, visages des dieux : regards d'Amazonie*, CNRS Éditions (Bibliothèque de l'Anthropologie), Paris, p. 273-290.
- 2012a « Animism and perspectivism: still anthropomorphism? On the problem of perception in the construction of Amerindian ontologies », *Indiana*, 29, p. 25-54.
- 2012b « Historia de diablos, Mitos de avispa. Acercamiento iconográfico a una unificación regional », in François Correa Rubio, Jean-Pierre Chaumeil et Roberto Pineda Camacho (dir.), *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonia andina*, Universidad Nacional de Colombia/Sede

- Bogotá/Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología/Sede Amazonia/CNRS/IFEA, Bogotá, p. 68-86.
- 2013a « La part de l'Ange : le bouton de rose et l'escargot de la Vierge. Première partie », *Anthrovision* [en ligne], 1 (1), <https://journals.openedition.org/anthrovision/177>, consultée le 03/06/2018.
- 2013b « La part de l'Ange : le bouton de rose et l'escargot de la Vierge. Deuxième partie », *Anthrovision* [en ligne], 1 (2), <https://journals.openedition.org/anthrovision/676>, consultée le 03/06/2018.
- 2013c « Odours and boundaries: Bora-Miraña construction of territoriality (Amazonia) », *Ethnologies*, 35 (2), p. 183-201.
- 2014a « La mort chez les Miraña (Amazonie) », in Maurice Godelier (éd.), *La mort et ses au-delà*, CNRS Éditions (Bibliothèque de l'Anthropologie), Paris, p. 333-351.
- 2014b « Las Alas del Tigre. Acercamiento iconográfico a una mitología común entre los Andes prehispánicos y la Amazonia contemporánea », in Stéphen Rostain (éd.), *Amazonia. Memorias de las Conferencias Magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Ikiam, 3er Encuentro Internacional de Arqueología Aamazónica, Quito, p. 203-223.
- 2014c « Imágenes sagradas o cómo mostrar lo prohibido », in Dimitri Karadimas et Karine Tinat (dir.), *Sexo y Fe. Creencias sexuales y practicas religiosas, perspectivas cruzadas*, El Colegio de México, México, p. 29-46.
- 2014d « Voir une chenille, dessiner un serpent à plumes : analyse iconographique des serpents fantastiques dans la Mésoamérique précolombienne », *Journal de la Société des américanistes*, 100 (1), p. 7-43.
- 2015a « Casse-tête caribe, jeu d'images. Analyses iconographiques des motifs des massues *circum*-caribes, des ciel-de-cases wayana et des vanneries yekuana », *L'Homme*, 214, p. 37-74.
- 2015b « L'anti-chimère ou la chimère sans principe », *Mondes ethnographiques* [en ligne], 30, <http://www.ethnographiques.org/2015/Karadimas>, consultée le 05/06/2018.
- 2016a « Dieux, guerriers, parasites célestes. Perceptions, mythes et images en Amérique du Sud », ms., habilitation à diriger des recherches, mémoire, EHESS, Paris, 510 p.
- 2016b « La perception iconographique ou le regard éclairé (pour une paréidolie appliquée) », ms., habilitation à diriger les recherches, synthèse des travaux, EHESS, Paris, 101 p.
- 2016c « Conques emplumées et Tlaloc en Mésoamérique préhispanique : approche comparative avec le Nord-Ouest amazonien », *Revista de Antropologia* [en ligne], 59 (1), p. 108-144.
- 2017 « Préface », in Stéphen Rostain, *Amazonie. Les 12 travaux des civilisations précolombiennes*, Belin (Science à plume), Paris, p. 9-14.
- BOUCHARD Jean-François et Dimitri KARADIMAS
- 2000 *Les Esprits, l'Or et le Chamane*, musée de l'Or de Colombie (album de l'exposition), Réunion des musées nationaux, Paris, 78 p.
- KARADIMAS Dimitri (dir.)
- 2010 *Poils et sang : un imaginaire de la vitalité*, Éditions de L'Herne (Cahiers d'anthropologie sociale, 6), Paris, 156 p.

Stéphen ROSTAIN

KARADIMAS Dimitri, André DELPUECH et Stéphen ROSTAIN

2017 « Jeunes filles, chauves-souris et chrysalides », *Arts & cultures*, 18, p. 36-47.

KARADIMAS Dimitri et Jean-Pierre GOULARD (dir.)

2011 *Masques des Hommes, Visages des Dieux : regards d'Amazonie*, CNRS Éditions (Bibliothèque de l'Anthropologie), Paris, 311 p.

KARADIMAS Dimitri, Valérie LÉCRIVAIN et Stéphen ROSTAIN (dir.)

2018 *De l'ethnologie à la préhistoire*, Éditions de L'Herne (Cahiers d'anthropologie sociale, 16), Paris, 169 p.

KARADIMAS Dimitri et Karine TINAT

2014 *Sexo y Fe. Creencias sexuales y practicas religiosas, perspectivas cruzadas*, El Colegio de Mexico, Mexico, 284 p.

TESTART Alain, Dimitri KARADIMAS, Valérie LÉCRIVAIN et Nicolas GOVOROFF

2001 « Prix de la fiancée et esclavage pour dettes : un exemple de loi sociologique », *Études rurales*, 159-160, p. 9-34.