

## Un parcours, une rencontre, une invitation au terrain : Dimitri Karadimas (1966-2017)

Jean-Pierre Goulard

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/15885>  
DOI : 10.4000/jsa.15885  
ISSN : 1957-7842

### Éditeur

Société des américanistes

### Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2018  
Pagination : 255-272  
ISSN : 0037-9174

### Référence électronique

Jean-Pierre Goulard, « Un parcours, une rencontre, une invitation au terrain : Dimitri Karadimas (1966-2017) », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 104-1 | 2018, mis en ligne le 15 juin 2018, consulté le 29 janvier 2024. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/15885> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.15885>

---

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

# Un parcours, une rencontre, une invitation au terrain : Dimitri Karadimas (1966-2017)

Jean-Pierre GOULARD \*

« C'est bien la question de la stabilité et de la permanence qui sont au centre de ma réflexion car, au même titre que la variation extrême, plus simple à envisager en tant que reflet de la variabilité des cultures, la stabilité et l'invariant ne sont pas moins des options sociales qu'il faut pouvoir expliquer » (D. Karadimas *in* Lhote 2016, s.p.)

*À Nathalie, Yohann et Auriane<sup>1</sup>*

## L'initiation

« Quand est-ce qu'on repart en Colombie ? » Son attachement pour ce pays était grand. C'est tout d'abord pour les amitiés qu'il y avait nouées, à Bogotá et ailleurs. Aussi, lors de chacun de ses séjours, se rendait-il inmanquablement à Cali pour y retrouver, ne serait-ce que pour un jour ou deux, un de ses amis les plus chers. Mais son interrogation renvoyait à l'importance qu'avait pour lui son « coin » d'Amazonie. De manière peu formelle, nous avons « voyagé » à de nombreuses reprises sur ce vaste territoire. Il évoquait facilement son premier séjour sur le terrain, « son » terrain, qui avait été initiatique pour lui à plusieurs égards. « Pour voir », il avait autofinancé une première enquête de deux mois en 1988 chez les Miraña<sup>2</sup>, groupe autochtone d'Amazonie colombienne. Bien que ce séjour fût bref, il en revint convaincu d'y effectuer sa recherche et

\* Membre associé, Centre de recherches sur les mondes Américains (CERMA, UMR 8168) [Jean-Pierre.Goulard@vjf.cnrs.fr].

1. Que Nathalie Nicolle, Yohann et Auriane Karadimas soient ici chaleureusement remerciés pour avoir proposé les photographies jointes à cet hommage et autorisé leur publication.

2. Les Miraña habitent aujourd'hui sur le Río Caquetá. Ils sont les descendants des survivants d'un groupe autochtone numériquement important décimé à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle lors de l'exploitation intensive et meurtrière du caoutchouc dans la région.

d'avoir fait le bon choix. Il en avait rapporté des matériaux qu'une première analyse incitait à approfondir. Il s'agissait avant tout de récits mythologiques, et l'on sait la place importante qu'il y accorda par la suite dans plusieurs de ses écrits (dont 1997, 2005, 2008) à leur « force curative » (Karadimas 2005, p. 22). Malgré la brièveté de son premier séjour, il considérait avoir établi une saine relation avec la population de la communauté de *Puerto Remanso* où il retourna par la suite. L'approche de la langue ne lui avait pas semblé être un obstacle. Son espagnol était encore hésitant mais il l'apprit très vite. Il est vrai qu'au-delà des quatre ou cinq langues qu'il pratiquait déjà, il avait effectué ses deux premières années universitaires dans le département de linguistique de Nanterre. La langue miraña lui a finalement paru « simple », en tout cas accessible à la différence, et nous en riions volontiers, de la langue tikuna qui possède à tout le moins cinq tons. En évoquant ce premier voyage, Dimitri se rappelait encore la découverte des villages miraña visités sur les rives du moyen Caquetá en Colombie, parfois espacés de plusieurs heures, dont il a conservé les photos prises à l'époque. Il racontait ses arrêts dans l'un ou l'autre de ces lieux où ses « accompagnateurs » miraña devaient remettre une « *comisión* », un courrier ou un paquet, des liens de parenté unissant les uns et les autres expliquaient que les échanges aient pu se prolonger. Il se souvenait encore de la quantité importante d'essence qu'il devait acheter pour effectuer ses voyages aller-retour depuis Araracuara où le déposait l'avionnette en provenance de Bogotá. Pourtant, arrivé à bon port, à *Puerto Remanso*, il devait faire face aux sollicitations de ses hôtes qui tentaient de négocier une ou deux *botellas* de ce « précieux liquide » en sa possession, invoquant toujours une nécessité absolue. Il en souriait encore longtemps après car il savait que, sans avoir à ramer plusieurs heures, ses hôtes pouvaient ainsi atteindre plus facilement un coin poissonneux ou un terrain de chasse giboyeux qu'ils fréquentaient peu, faute d'essence, en raison de la distance qu'ils devaient parcourir à la pagaie. Pourtant il feignait parfois de se rendre à leurs arguments. Une seule fois, au retour de ce premier voyage ou d'un autre peut-être, l'embarcation se trouva en panne d'essence alors qu'il restait encore près d'une journée de transport à moteur pour atteindre Araracuara.

Il avait mal calculé, disait-il, ou plutôt il n'avait pas su refuser une demande pressante qui lui avait été faite par l'un de ses hôtes. Après avoir ramé plusieurs heures avec ses compagnons d'infortune, ils accostèrent dans un village où il acheta un peu d'essence qu'on lui vendit à la condition que ses accompagnateurs rapportassent la même quantité à leur retour, une double peine qui amenuisait d'autant son maigre budget.

Malgré l'annonce de sa maladie, il lui fallait y retourner. Aussi, lors d'une rencontre, avions-nous convenu de regarder ensemble nos photos de terrain. Je perçus cette demande comme la volonté de sa part de partager ses émotions en regardant les images qu'il avait rapportées, lesquelles, je le suppose, Dimitri



Fig. 1 – Dimitri lors d'une descente du Río Caquetá (photo D. Karadimas, 2007).

visionnait de temps à autre. Conscient de son état, il savait qu'il ne pourrait y retourner *de verdad*, mais il avait besoin de s'y projeter une nouvelle fois. « Quand est-ce qu'on repart en Colombie ? »

### **L'ethnologue sur le terrain**

En (re)lisant sa thèse dont une version se trouve dans l'ouvrage qu'il a publié<sup>3</sup> ensuite, on peut déjà percevoir ce que va être son cheminement intellectuel. Lors de chacun de ses passages à Bogotá et avant de se rendre sur le terrain, il ne manquait jamais de se rendre au Museo del Oro prêtant un intérêt passionné et fasciné aux objets des cultures andines, si proches et éloignées de l'Amazonie, car il était convaincu que ces deux mondes indigènes avaient établi des relations bien avant la Conquête. Tout en reconnaissant qu'il était loin d'être le premier à avoir émis une telle hypothèse, il cherchait comment la nourrir et la consolider. Il commença déjà à « explorer » cette voie au cours de la rédaction de sa thèse.

Dimitri était continuellement émerveillé et voulait toujours partager ses dernières « trouvailles ». Avant d'entrer dans sa démarche, il fallait appréhender sa manière de percevoir et de voir, soit suivre son regard jusqu'à la voûte céleste et ensuite jusque dans ses sauts spatiaux, des Andes jusqu'en Amérique centrale. Ce n'est qu'après de nombreuses « leçons » que j'ai pu accompagner sa démarche, sans avoir pu toujours le suivre dans les « méandres » de son approche, pour reprendre la métaphore du fleuve, celle du Río Caquetá qui n'en manque pas. Ce fleuve (*Okájimo* en miraña ou « rio du tapir ») possède en effet de nombreux rapides (*chorros*) sur lesquels des pétroglyphes sont gravés sur les roches de ses rives.

Dès avant son premier séjour sur le terrain, il savait déjà ce qu'il allait « découvrir » pour avoir pris connaissance de ce qui avait été publié sur la région. Parmi les auteurs qu'il avait lus avec intérêt, les premiers ont été Koch-Grünberg (1909) et Preuss (1921-1923) auxquels il a recouru à plusieurs reprises dans ses travaux. On peut lui faire confiance pour ne pas avoir oublié les écrits d'autres chercheurs qu'il a consultés. Ainsi, Tastevin rapporte et illustre les pétroglyphes du moyen-Caquetá et avance des hypothèses pour leur compréhension, lesquelles peuvent sembler aujourd'hui quelque peu littérales, mais non dénuées de bon sens. Dans une contribution, cet auteur écrit à propos de l'une des figures relevées qu'il « semble que nous devions reconnaître ici une pièce de costume de cérémonie, soit un masque du Jurupary » (1922, p. 113), lecture qu'il reprend ensuite pour interpréter les représentations relevées sur d'autres pierres. Ces auteurs et d'autres n'ont pu que conforter Dimitri dans son intérêt pour ce terrain d'enquête. Pour leur part, les Miraña l'ont initié à leur propre

3. Il avait envisagé un temps de publier la dernière partie de sa thèse qui n'apparaît pas dans son livre, mais il a été vite happé par son intérêt à s'ouvrir d'autres horizons.

« lecture » de ces mêmes pétroglyphes : les données mythologiques du groupe trouvaient là l'illustration des représentations « gravées dans la pierre », que ses hôtes ne manquaient pas de lui rappeler. Aussi en explorant la logique de la connaissance de la société miraña à partir des relations entre le corps et son milieu environnant, Dimitri a-t-il proposé une nouvelle vision de l'approche anthropomorphique (Malcotte 2012). C'est dans cette conjonction du texte et de l'image que se trouve le ferment des recherches qu'il développa par la suite. Il continua, ô combien, dans cette voie afin de décoder les « images » ou, pour reprendre ses termes, les « icônes », « le grand système transformationnel panaméricain que Lévi-Strauss avait commencé à construire pour les mythes » (Descola 2017a, p. 9), conscient et confiant des perspectives nouvelles que cela offrait à la recherche scientifique.

Après plusieurs séjours sur le terrain, Dimitri a toujours conservé une grande émotion de sa rencontre avec Luis Miraña *Fleur de Roucou* qui avait été des années auparavant l'informateur de Mireille Guyot<sup>4</sup>. C'est en effet après avoir consulté les manuscrits de cette dernière, et avoir lu ses écrits déjà publiés qu'il avait fait le choix de ce terrain mais il lui fallait aller y voir, ce qu'il fit, en bon « positiviste » qu'il a toujours été. Aurait-il adhéré à ce qualificatif ? Il a cherché pourtant à saisir les connexions et l'unité du savoir et d'en dégager les directions générales pour chaque partie comme pour le tout. Ou encore pour lui, les faits d'expérience et leurs relations sont des objets de connaissance. Il se rendit donc à *Puerto Remanso* où il trouva Luis auquel il proposa de « travailler » avec lui. Celui-ci lui rétorqua alors qu'il avait déjà fourni à Mireille tout ce qu'il savait. Pourtant, Dimitri sut le convaincre de poursuivre avec lui. Son espagnol était alors hésitant et il n'avait aucune connaissance de la langue miraña, ce pourquoi, à son retour en France, il passa des jours et des jours à écouter les cassettes qu'il avait rapportées. Il ne fait aucun doute que Dimitri a su user de son « charme » auprès de Luis et des membres de sa communauté qui l'ont finalement accepté. Certes, il avait été perçu comme un *antropofago*, terme par lequel était désigné tout chercheur, ethnologue compris, par les Miraña, mais il savait « discuter et rire de tout ». Aussi est-il devenu pour celui qui allait finalement être plus que son informateur, son « formateur » (*í màmáyñè*), « un véritable *gó'kó'i* », un « ami » (Karadimas 2005, p. 15).

Devenu aveugle à l'adolescence, Luis avait en effet continué à approfondir sa réflexion sur l'univers miraña après le départ de Mireille. Dimitri assurait qu'il en avait effectivement acquis une vision plus ample et plus complète que

4. Mireille Guyot, anthropologue, a effectué à plusieurs enquêtes de terrain parmi les Miraña durant les années 1973 à 1975 qu'elle a dû interrompre pour raisons personnelles. Ses archives ont été confiées à l'Équipe de recherche en ethnologie amérindienne (EREA) fondée par Simone Dreyfus-Gamelon, devenue aujourd'hui Centre EREA du LESC de l'université Paris Nanterre.



Fig. 2 – *né'bà gwáhkó*, Fleur de Roucou dans la *maloca* (photo D. Karadimas, 2007).

celle que cette dernière avait déjà rapportée dans ses écrits. Étant donné son handicap, Luis ne pouvait exercer aucune des tâches qui incombent à un homme. Aussi vivait-il d'une certaine manière à la marge de son groupe de résidence. Il avait commencé une formation de chamane, dont il considérait qu'elle était pour partie à l'origine de sa cécité. Il ne deviendrait jamais chamane mais il avait malgré tout conservé la capacité d'assurer certaines thérapeutiques. Toutefois, sa situation n'était pas aisée car il dépendait d'une famille qui lui assurait ses repas<sup>5</sup>. Certes, il remplissait d'autres tâches, mais il était tributaire de cette aide, chacun habitant malgré tout dans sa propre maison mon-familiale. À chacun de ses séjours, Dimitri a compensé cette situation en fournissant une aide matérielle (principalement en produits alimentaires) à son « ami » que celui-ci donnait à sa famille « nourricière » qui avait elle-même accueilli le chercheur. Dans ces conditions, leurs « journées » pouvaient être facilement organisées et ils travaillaient ensemble plusieurs heures par jour, sauf quand Dimitri accompagnait sa « famille d'accueil » et tout particulièrement Miguel qu'il appelait son « oncle »<sup>6</sup>, et éventuellement d'autres personnes, à la chasse ou au jardin car il lui fallait appréhender la vie quotidienne des Miraña et en faire l'expérience. Pour cela, il a opté pour un « jeu de rôle », dans un environnement non-fictif, ce qui lui a permis de prendre place dans ce microcosme villageois où la relation interpersonnelle est essentielle. Ce fut le moyen qu'il choisit pour son apprentissage de la vie sociale et sa découverte de l'environnement d'une manière plus générale. Il adopta donc la position d'« apprenti », ce qui correspondait à sa conception de l'enquête de terrain, soit une recherche impliquée. Dans son rôle, donc, à l'invitation des uns et des autres, il commença à aller prélever sous leur conduite des feuilles de coca et de tabac dans leurs jardins. Comme il en va pour tout « apprenti » chez les Miraña, il recevait en retour un pourcentage de la récolte, laquelle valait également pour les produits de la chasse et de la pêche auxquelles il participait.

La part de coca et de *ambil*<sup>7</sup> qu'il recevait en retour lui « permettait de participer aux réunions nocturnes où étaient contés en tout premier lieu des mythes, tout comme elle [lui] permettait de les enregistrer pour pouvoir les travailler de jour avec [son] informateur » (2005, p. 23). Il faut rappeler qu'une telle implication, avec l'assentiment de ses hôtes, eut lieu à un moment important pour les populations indigènes, du moins en Colombie. Suite à l'adoption de la nouvelle constitution de Colombie (1991), un mouvement de revendication de « propriété intellectuelle » a commencé à prendre corps dans les communautés indigènes, mouvement qui les incitait à manifester une rétention des informations

5. Dimitri vécut dans la maison de cette famille lors de ses séjours sur le terrain.

6. Dont le décès en 1998 lui a également causé une grande « tristesse ».

7. Pâte noire obtenue à partir de la cuisson de feuilles de tabac mélangées à des sels végétaux alcalins.

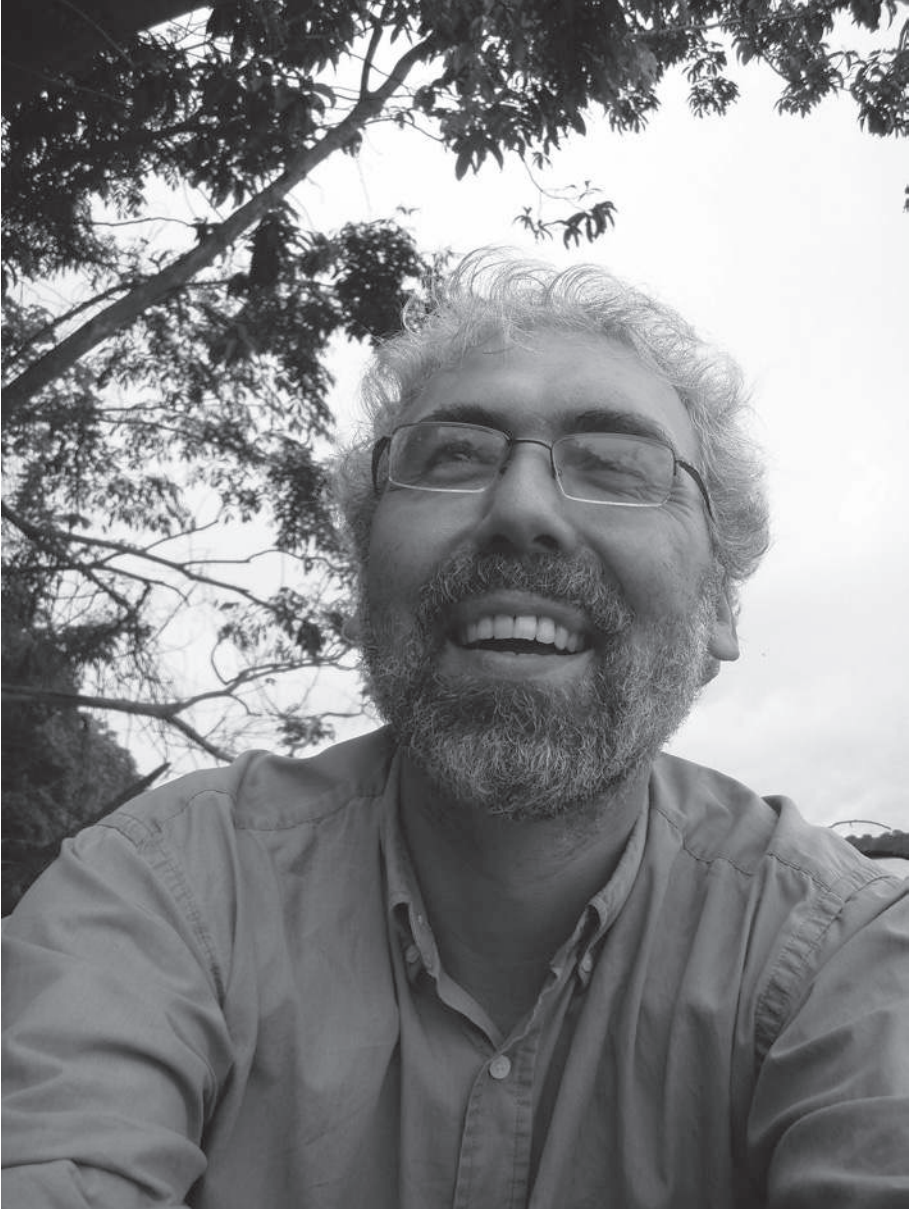


Fig. 3 – Dimitri lors d'une pêche sur le Río Caquetá (photo D. Karadimas, 2007).

vis-à-vis des « enquêteurs » en général et des anthropologues en particulier. Ainsi, Dimitri dut rendre compte régulièrement de ses travaux au *capitán*<sup>8</sup> de la communauté, *i. e.* lui faire écouter les enregistrements qu'il avait réalisés et lui montrer ses carnets de terrain sur lesquels il prenait des notes relatives à son travail de transcription, de traduction et d'analyse. Celui-ci entendait exercer un contrôle ferme sur les informations « sortant » de la communauté. En raison de cette contrainte, Dimitri dut renoncer à l'analyse de certains mythes, pour éviter le risque d'invoquer certains « esprits » en lien avec ces récits, esprits qui, en retour, auraient pu nuire à la communauté. Il est vrai que les héros des récits mythologiques ont une place *princeps* car structurante dans la conception du monde propre à cet ensemble régional, cette « nébuleuse compacte »<sup>9</sup> des « Gens du Centre », constituée par les Huitoto, Andoque, Miraña, Bora, etc.

Lorsque, bien plus tard, Dimitri apprit le décès de Luis, il en fut profondément affecté, et ne manquait jamais de rappeler sa dette envers lui. Et, depuis lors, quand bien même il exprimait parfois son besoin de retourner sur « son » terrain, ne serait-ce qu'une « dernière fois », il ne s'y est pourtant jamais résolu au cours de ses séjours suivants en Colombie, en raison du contexte troublé de la région, tout autant que pour éviter de se trouver face au manque que lui aurait causé l'absence laissée par la disparition de son « ami ». Ainsi, lors de sa dernière enquête de terrain réalisée en Colombie, il opta pour séjourner dans le Trapèze amazonien colombien où plusieurs familles miraña et bora avaient migré afin de scolariser leurs enfants, tout autant que pour fuir une situation socio-politique difficile. Il les y a rencontrés à proximité de Leticia et a pu recueillir des informations relatives à des points ethnographiques qu'il voulait éclaircir, liés avant tout aux questions auxquelles on n'avait pu lui fournir plus tôt des explications pour les raisons évoquées plus haut, car Dimitri n'abandonnait jamais ni ne remettait à plus tard ce qui le taraudait.

Il saisit d'ailleurs cette opportunité pour s'intéresser aux *llanchamas*<sup>10</sup> produites par les Tikuna, lesquelles s'obtiennent essentiellement dans les maisons

8. Le titre de *capitán* était donné à celui qui détenait l'autorité dans une maison collective. Lors de l'exploitation du caoutchouc dans la région (1880-1920), un tel leader a été institué comme contremaître *capataz* qui se situait entre les patrons et les travailleurs indigènes qui pouvaient être ceux de sa propre maison. Aujourd'hui, le *capitán* est à la fois le représentant légal et l'autorité traditionnelle au sein d'une communauté et est l'interlocuteur entre les siens et les institutions nationales. Cette figure de l'institution de la domination est devenue une institution sociale (Peña Marquez 2011, p. 12 et suiv.).

9. Expression initialement proposée par Erikson (1993) à propos des peuples de langue pano (phylum linguistique de langues parlées par des populations autochtones situées au Pérou, au Brésil et en Bolivie).

10. Dans le vocabulaire du grand Nord-ouest amazonien, le terme *llanchama* désigne tant certains arbres (*Ficus radula*, *Poulsenia armata* et d'autres) que le « tissu végétal » qui est obtenu à partir du liber de l'écorce de ces mêmes arbres, lequel est battu, trempé dans l'eau, distendu et séché. Ce « tissu » est ensuite découpé selon les besoins recherchés (costumes-masques

commerciales à Leticia. Il s'en offrit quelques-unes et entreprit de mener une brève enquête auprès de personnes âgées rencontrées à proximité de Leticia pour obtenir une lecture des représentations qui y étaient figurées. À son retour, il me présenta ses premières interprétations, ajoutant qu'il serait important de continuer dans ce sens...

### Une approche originale

Tout ce qu'il développera plus tard dans ses recherches se trouve donc posé dans sa thèse puis dans son livre. Dès son projet de thèse, il écrivait vouloir « mener à bien [sa] recherche, pour qu'elle puisse être profitable à l'américanisme en général, et pour comprendre un élément d'un système de représentation qui pourrait bien être une caractéristique trans-amérindienne » (Karadimas 1991, p. 2). Dans sa thèse, il rapprochait déjà des données *miraña* et d'autres empruntées à des groupes de la même aire relevées par d'autres voyageurs, jusqu'à inclure certains éléments des cultures andines. Prenons l'exemple de la chauve-souris. Dimitri analysa les peintures corporelles de trois jeunes filles *ocaña*<sup>11</sup> et la figuration des ornements de nez *narigueras* tairona comme relevant de la même démarche, associant « sexe féminin et chauve-souris » et il y retrouva une « symbolique similaire à celle des *Miraña* amazoniens en portant ces représentations de chauve-souris à hauteur de bouche » (Karadimas 2005, p. 186). Il poursuivit son analyse en dégagant des « correspondances affinées », puis « des correspondances détaillées » entre parties constitutives du sexe féminin, de la chauve-souris et de la tête masculine » (*ibid.*, p. 190-193) par une « logique de renversement ».

Après avoir élargi son champ d'intérêt à des groupes voisins en Amazonie, la matrice de sa réflexion restant ce qu'il avait appris des *Miraña*, il monta d'un bon pas dans les Andes. Là, il commença à confronter les abondants matériaux produits par les sociétés andines de Colombie, en conservant la même approche qui consistait à « placer l'objet corps comme élément premier de comparaison » (*ibid.*, p. 401), appréhendé par « le regard de l'Autre ».

Dans son dossier de candidature au CNRS, il avait déjà défini l'orientation qu'il voulait donner à sa recherche : « montrer que les catégories corporelles étaient utilisées [...] comme des outils conceptuels pour élaborer un savoir » (Karadimas 2001, p. 17). Les « indices classificatoires » qu'il invitait à déceler lui avaient déjà « permis d'associer les parties corporelles avec d'autres objets ou espèces avec lesquelles elles étaient en relation descriptive, métaphorique ou métonymique ». En d'autres termes, il souhaitait interroger « comment le

---

utilisés au cours des rituels, « sacs » pour conserver divers biens personnels, par exemple). Il est finalement peint de différents motifs, souvent en lien avec des êtres de la mythologie et de l'environnement, avec des pigments tinctoriaux obtenus à partir de certains végétaux.

11. Observées sur une photo de Whiffen prise en 1908-1909 (Karadimas 2005, p. 195).

corps devenait un signe, c'est-à-dire le support d'une idée où la partie corporelle s'efface... au profit d'une autre chose absente qu'elle représente en la signifiant » (*ibid.*, p. 17). Il reformula plus tard cette proposition en invitant à percevoir l'image comme « un faisceau d'indices qui permet un déchiffrement iconique » (Karadimas 2015, p. 1). Cette proposition vaut donc pour les objets ou les artefacts qui sont des moyens ou grilles mnémotechniques dont se servent les sociétés pour penser et se penser dans leur environnement. Il centra en effet une grande part de son attention aux « images, voyant en elles des agents de la vie sociale du fait de l'intentionnalité déléguée dont elles sont porteuses » (Descola 2017b, p. 15). Pour conforter son intuition, il a porté ensuite son regard vers d'autres lieux (Andes, Mexique), d'autres temps (Antiquité, cultures précolombiennes) et divers supports d'expression (du casse-tête à la peinture de la Renaissance), et en a proposé l'analyse (2004 ; 2013a ; 2013b ; 2014a ; 2014c ; 2015c ; 2016). Il abandonna toutefois la notion de « chose absente » formulée dans son projet initial pour voir dans les images « une coprésence traitée iconographiquement par le biais de l'anthropomorphisme et l'ensemble renvoie à des éléments réels de l'environnement, c'est-à-dire qu'il faut les traiter comme des indices pour les comprendre » (Karadimas 2015, p. 31). C'est ainsi qu'il propose de s'intéresser à ce qu'il a appelé une « anthropologie des formes de savoirs » (*ibid.*, p. 32).

### Les échos du *yurupary*

Lors d'échanges, si nous abordions différents thèmes ou sujets de manière informelle, l'un d'eux occupait toujours une place particulière, le complexe du *yurupary*. L'intérêt pour cette problématique avait resurgi après la publication du livre (Karadimas et Goulard 2011) consacré aux masques et à leurs usages dans différentes sociétés indigènes d'Amazonie. Leur présence dans la pratique rituelle est un trait culturel qui vaut pour certains groupes ethniques en Amazonie, aussi la comparaison de leurs formes et de leurs contextes d'usage chez les Miraña et chez les Tikuna apparaissait-elle comme un point de départ. Il ne faisait aucun doute qu'ils présentent une grande proximité, mais il fallait aller plus avant. Quels rôles assument-ils lors de leur entrée en scène, par exemple ? Dans l'un et l'autre groupe, un premier masque a pour fonction d'assurer le « nettoyage » du lieu où va être célébré le rituel. Il s'agit alors pour lui d'évacuer les impuretés du quotidien, comme de chasser d'éventuels esprits malveillants présents, même si l'espace dédié avait été « nettoyé » au préalable par les habitants du lieu de la célébration. L'usage des trompes rituelles retenait aussi l'attention. En reprenant le déroulé précis de la célébration, apparaissaient des moments communs, des « séquences ». Convaincus de disposer ainsi de clés pour la compréhension du complexe du *yurupary*, nous avons convenu de reprendre un jour... ces pistes de recherche.

Ces premières constatations nous avaient aussi conduit à interroger l'« harmonie » et la possible extension culturelle de ce complexe rituel. Dimitri avait déjà réalisé une première révision de la vaste littérature disponible (Karadimas 2007) sur l'origine du *yurupary*. Reprenant une de ses propositions (Karadimas 2011, p. 69), notre hypothèse était que le *yurupary* pouvait se retrouver sous diverses formes bien au-delà du Nord-Ouest amazonien où il était trop souvent cantonné. Nous devions donc pour ce faire, revisiter l'ethnographie existante et considérer son extension dans les basses terres amazoniennes. Le territoire du Nord-Ouest, situé aujourd'hui sur plusieurs pays (Colombie, Pérou, Venezuela et Brésil), est traversé par plusieurs grands fleuves comme le Río Negro, le Caquetá et le Putumayo. Nous avons postulé que le *yurupary* a pu être adopté, d'une manière ou d'une autre, par bien des groupes indigènes que l'on trouve aujourd'hui depuis les rives de l'Amazone jusqu'au piémont andin et au-delà des rives de l'Orénoque. Au sein de ce vaste territoire interfluvial, les interconnexions étaient nombreuses dès avant l'arrivée des Européens, par voie fluviale donc, mais également par des pistes terrestres qui relient les différents bassins entre eux, pistes encore empruntées aujourd'hui, et pas seulement par les indigènes.

Une toute première tâche devait donc consister à reprendre la description détaillée des rituels qui prévalaient dans les groupes du Nord-Ouest, tels que rapportés dans la littérature ethnographique, avant d'élargir notre champ de recherche. Ainsi, comme il nous était déjà apparu avec les Miraña et les Tikuna, nous pouvions mettre en évidence la présence de séquences communes ou comparables dans les rituels d'autres groupes, au-delà même des limites dans lesquelles elles ont été relevées jusqu'à présent. La question qui apparaissait alors était la suivante : si cette hypothèse se confirmait, s'agissait-il d'une transposition adaptative d'un même rituel originel, et alors sur quels critères de mêmes séquences avaient-elles été conservées par les uns et par les autres ? Pour nous en tenir à un exemple, nous avons commencé à comparer certaines séquences du rituel de la puberté féminine chez les Tikuna, avec certaines séquences du « bal des fruits » (*baile de frutas*), parmi lesquelles celle de l'initiation masculine des Miraña, Huitoto et d'autres groupes voisins, quand il s'agissait d'une initiation féminine parmi les Tikuna.

À côté des données ethnographiques relatives à ces rituels, la méthode proposée par Dimitri imposait de prendre en compte et d'associer le corpus mythologique, le déroulement du rituel et les artefacts utilisés. Ainsi, le mythe d'origine des Tikuna (Goulard y Montès 2016) débute par les aventures de *Ngutapa* et de son épouse. Parti à la chasse, l'homme attache sa femme à un arbre et l'abandonne. Mais un caracara à gorge rouge (*Ibycter americanus*)<sup>12</sup> la délivre. Elle ne tarde pas à se transformer en une guêpe parasitoïde. Cachée sous des feuilles

12. Sa nourriture principale se compose de larves d'abeilles et de guêpes.

à même le sol, elle surprend son mari qui se rend à la rivière pour s'y baigner et pique chacun de ses genoux. Celui-ci en conçoit deux paires de jumeaux qui allaient ensuite « créer » les « humains-vrais » et d'autres « existants » ou « soi-pensants » qui ont aujourd'hui forme animale mais n'en demeurent pas moins des humains. Ces héros mythologiques vont ensuite ordonner l'univers. L'aîné va distribuer les humains-vrais en clans répartis en moitiés exogames. Il va également instituer des rituels dont celui de la puberté féminine qui est la cérémonie emblématique de ce groupe.

Ce mythe présentait certains traits similaires à ceux du « modèle » *yurupary* évoqué plus haut, et d'autres en position de symétrie inverse. Les Tikuna privilégient en effet les jeunes de sexe féminin tandis que dans le Nord-Ouest, il s'agit de célébrer ceux de sexe masculin dans les rites d'initiation. L'aîné des jumeaux est associé à des valeurs positives (la sagesse, la création, etc.), et en cela il se rapprochait encore du personnage *yurupary*, tandis que son frère est lié à des valeurs négatives mais nécessaires. L'aîné a institué les normes sociales auxquelles se conforment les Tikuna jusqu'à aujourd'hui. En revanche, le masque du singe qui entre en scène lors de la célébration du rituel de la puberté féminine chez les Tikuna n'est aucunement considéré comme « démoniaque » ni même comme une menace, à la différence de la place qui lui est dévolue dans les groupes du Nord-Ouest. Pourtant, comme chez ces derniers, il est doté d'un sexe disproportionné avec lequel il simule la copulation en se précipitant sur les hommes et les femmes présents, pénis qui serait, si l'on suit Dimitri, la forme anthropomorphique de l'aiguillon de l'abeille.

Comme l'a relevé Dimitri, Reichel-Dolmatoff avait noté dans les mythes desana que la sexualité décrite était montrée comment le but de l'initiation masculine était aussi de changer les jeunes immatures en adultes (chasseurs ou guerriers), mais avec une puissance létale qui s'oppose à la puissance féminine d'engendrement du sexe féminin. Or, parmi les Tikuna, « la puissance féminine d'engendrement » prime, situation d'inversion par rapport au « cadre » qui prévaut donc dans le Nord-Ouest. Un point encore, propre à cette dernière région et ailleurs en Amazonie, la génitrice est dévorée par le jaguar, alors que, chez les Tikuna, celui qui est dévoré par le même prédateur est un homme.

Si cette première approche se vérifiait, il fallait continuer l'analyse. Nos hypothèses résultaient d'une attention particulière prêtée au personnage central du rituel du Nord-Ouest, connu sous le nom de *yurupary* (pour les Tucano), *kuwai* ou *kuwei* (pour les groupes Arawak). Or, comme Dimitri l'a signalé, ce personnage est associé à une abeille chez les Miraña, et « dans d'autres langues de la région qui ont des figures analogues à celle du *Yurupary*, on réfère également à une classe d'abeilles pour les nommer ».

Les flûtes ou trompes présentes lors des rituels émettent la voix d'un être qui pourrait s'apparenter au *yurupary*. Leur vue comme l'écoute de sa voix sont souvent interdites aux femmes et aux enfants non-initiés, mais pas toujours.

Ces instruments n'apparaissent jamais sur la scène du rituel de la puberté féminine, ils sont maintenus à proximité mais hors de la vue des personnes présentes et les femmes et les enfants ne peuvent aucunement les voir. Chez les Tikuna, la voix des trompes est crainte et est dite être celle d'un *ngo'o*<sup>13</sup>. Ce terme est associé à tout être négatif et couramment traduit aujourd'hui par « diable », traduction à l'espagnol qui vaut également chez les Tukano et les Arawak pour le terme *yurupary*. On pourrait alors proposer qu'il s'agit d'un même rituel, avec ses variantes certes, pratiqué à tout le moins dans trois aires, celle des Tukano, celle des « Gens du centre », celle de l'ensemble juri-tikuna.

Les résultats de travaux d'archéologie réalisés sur ce vaste territoire pouvaient conforter une telle unicité rituelle. Cette région « élargie », de l'Amazone au pied des Andes et s'étendant vers l'Est, englobe les bassins de fleuves qui ont constitué de longs « couloirs » aquatiques. Plusieurs chercheurs y ont mené des recherches. Feriz a analysé les fragments de céramiques de la région de Tefé collectées à l'embouchure du Río Japura et déposées ensuite à Amsterdam. Il souligna plusieurs traits qui confortaient notre propos : sur l'un d'eux, il relève un « masque anthropomorphe », sur d'autres la présence de deux, quatre ou sept yeux aux formes diverses et sur un autre encore la représentation d'une scène avec... des « yeux rectangulaires », encadrée de deux flûtes » (1963, p. 164-171). Pour conclure, il considère qu'il y a eu une expansion de « cette » culture « en conformité avec les chemins de la migration Arawak » (*ibid.*, p. 175). Pour sa part, Hilbert qui a réalisé des fouilles dans la région de Tefé, conclut l'un de ses travaux en ces termes : « un peuple migrant du nord-ouest ou du nord est arrivé dans les basses terres de l'Amazone à la fois par le Japura-Caquetá et l'Apaporis » (1960, p. 468), et il ajoute qu'il « semble que de fortes affinités existent plus loin au Nord avec la *Orinoco Plastic Tradition* » (*ibid.*, p. 470).

Par la suite, les travaux de Vidal et Zucchi (2000) ont montré l'existence de « routes » nommées par les auteures, « les chemins du *Kuwai* ». Un proto-ensemble arawak aurait occupé progressivement un territoire, depuis la côte caribe et suivant les bassins des fleuves Putumayo, Caquetá, Negro, pour atteindre les rives du Moyen Amazone avant de s'étendre sur la rive droite, sur les fleuves Yavari, Purus, bien avant la présence des groupes ethniques rencontrés lors de la Conquête. Le long de ces couloirs se sont développés des échanges, commerciaux certes, mais également cultu(r)els, dans les deux sens. D'autres résultats archéologiques montrent l'usage de la céramique de la « tradition *Barrancoïde* »<sup>14</sup> relevée lors de fouilles réalisées sur les rives de

13. Le terme *ngo'o* est utilisé pour nommer tout être qui présente un danger qu'il s'agisse de certaines entités, de certains animaux ou végétaux qui sont agis par leurs « pères », traduction littérale du terme *natü* posé en suffixe de l'espèce retenue, comme le « père du cèdre » par exemple.

14. Le style *Barrancoïde* « se serait initialement développé en Amazonie centrale et aurait migré plus tard vers le Nord d'Amérique du Sud » (Lima-Neves 2011, p. 206).

l'Amazone et du Putumayo qui aurait ensuite migré vers le Nord du continent. Pour sa part, Seiler-Baldinger<sup>15</sup> remarque à propos des techniques de tissage encore en usage dans les années 1970 observées sur le même territoire, qu'elles ont emprunté par contre un chemin inverse, soit Sud-Nord. On note ainsi que des échanges de divers types ont eu lieu dans le grand Nord-Ouest, avant même l'arrivée des Européens. On pourrait alors considérer que des techniques aussi bien que le concept de *Kuwai* ont suivi les mêmes chemins et qu'ils ont été empruntés ou adaptés par les ensembles ethniques qui peuplaient alors ces territoires. Ainsi *Kuwai*, cet « être capable de contrôler l'univers avec sa connaissance puissante, et dont la voix de création a ouvert le monde » (Vidal et Zucchi 2000, p. 90), ce « héros civilisateur » (Karadimas 2011, p. 71), se retrouve, sous une appellation ou une autre, sur l'ensemble de ce territoire. En retraçant les migrations arawak, Vidal et Zucchi laissent entrevoir que l'on peut parler d'une « unité » fondée donc sur le culte du *Kuwai* arawak et qui, pensions-nous, pouvait s'étendre bien au-delà.

On pourrait ainsi envisager que la dynamique des processus d'ethnogenèse et donc des techniques, s'est accélérée sous la pression de la Conquête, et que les groupes autochtones actuels, en dépit de la migration de beaucoup d'entre eux, ont à tout le moins conservé, d'une manière ou d'une autre, des pratiques culturelles et technologiques. Pour nous en tenir à la geste de *Kuwai*, celle-ci prévaudrait dans l'idéologie de nombreuses sociétés indigènes contemporaines. Finalement ces rituels, souvent adaptés, se sont maintenus car ils procèdent de la régénération de ces groupements humains. L'hypothèse était alors qu'au-delà du Nord-Ouest amazonien, les rituels et d'autres éléments comme le tissage, la céramique de la tradition *Barrancoïde*, étaient agis ou fondés sur de mêmes schèmes cognitifs, ce qui supposerait qu'ils se retrouvent dans de nombreuses sociétés indigènes d'une région élargie.

Nous en étions là d'une réflexion pluridisciplinaire pour un projet futur.

### **Au-delà : une étoile est née**

Les « grands » hommes chez les Miraña accèdent à la postérité et deviennent des astres. On devra voir longtemps briller celui de Dimitri dont le prénom qu'il a reçu était déjà un projet, « appartenant à Déméter », la déesse de la fertilité et des moissons. Les composantes de sa personne ont fait de lui un « nœud » pour les siens tout d'abord et aussi pour ses groupes de comparses et de compères.

15. L'auteur ayant mené de longues enquêtes sur le tissage en Inde et ailleurs dans le monde conclut, après celle qu'elle a conduite en Amazonie, que « la technique mise au point dans la région du Bas Napo-Putumayo [...], s'étendit au nord du long de la frontière vénézuélo-colombienne [...], à l'Ouest jusqu'au Napo et le Putumayo et suivit probablement vers l'est le long de l'Amazone jusqu'à l'embouchure du Río Negro [...], et de là vers le sud des Guyanes [...] » (Seiler-Baldinger 1974, p. 355) (trad. D. Karadimas).

Pour la place occupée auprès de ses proches et par son apport aux sciences sociales fondé sur l'analyse des images ou des icônes qui sont autant de signes pour représenter, il laisse en héritage un ensemble de valeurs et d'idées, celles d'un être chaleureux et d'un chercheur aux résultats confirmés en même temps que prometteurs pour les voies qu'il a ouvertes.

Chez les Miraña, l'immortalité se réalise dans le ciel. Dimitri s'est absenté, mais, puisqu'il participe d'une autre société que celle de ses hôtes d'un temps, nous ne le mangerons pas et nous n'effacerons pas ses qualités humaines, il ne sera jamais « anonymisé » et l'écho de sa voix demeurera présent. Dimitri est aujourd'hui « une des nombreuses âmes de la personne de[venue] immortelle [qui] brille dans la voûte céleste sous forme d'étoile » (Karadimas 2014, p. 342) et la sienne a, sans aucun doute, trouvé place à côté de celle de Luis...

### Références bibliographiques

DESCOLA Philippe

2017a « Dimitri Karadimas (1966-2017) », *Journal de la Société des américanistes*, 103 (1), p. 7-9.

2017b « La forêt des signes » [Préface], *Comment pensent les forêts*, Eduardo Kohn, Z/S, p. 11-17.

ERIKSON Philippe

1993 « Une nébuleuse compacte : le macro-ensemble Pano », *L'Homme*, 23 (2-4), p. 45-58.

FERIZ Henri

1963 « The Ceramics of Tefé-Amaná. A contribution to the Archeology of the Amazon », *Ethnos*, 2 (4), p. 147-176.

GOULARD Jean-Pierre et Dimitri KARADIMAS

2011 *Masques des Hommes, visages des Dieux. Regards d'Amazonie*, Bibliothèque de l'Anthropologie, CNRS Éditions, Paris.

GOULARD Jean-Pierre et Maria Emilia MONTÈS

2016 *Relato de Chetanukü del río Loretoyacu: origen del mundo y de los tikuna. Patrimonio oral inmaterial del pueblo tikuna de la Amazonía*, Universidad Nacional de Colombia (Sede Amazonia), Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá), Facultad de Ciencias Humanas, Pueblo Tikuna del Amazonas, Bogotá.

HILBERT Peter Paul

1962 « Preliminary Results of Archeological Research on the Japurá River, Middle Amazon », *Akten des 34 Internationalen Amerikanisten Kongresses* [Wien, 18-25 Juli 1960], F. Berger, Wien/Horn, p. 465-470.

KARADIMAS Dimitri

- 1997 *Le corps sauvage : idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*, thèse de doctorat, université Paris X/ Nanterre.
- 2001 *Corps et cognition*, Programme de recherche, Concours CRI, ms.
- 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.
- 2005 *La raison du corps. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*, Peeters, Louvain-Paris.
- 2007 « Yurupari ou les figures du diable : le quiproquo des regards croisés », *Gradhiva*, 6, nouvelle série, p. 45-58.
- 2012 « Historias de diablos, mitos de avispas : acercamiento iconográfico a una unificación regional », *El aliento de la memoria : antropología e historia en la Amazonia andina*, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)/Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Bogotá, p. 68-86.
- 2013a « 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 09/07/2018.
- 2013b « 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 09/07/2018.
- 2014a « 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.
- 2014b « La mort chez les Miraña (Amazonie) », in Maurice Godelier (dir.), *La mort et ses au-delà*, CNRS Éditions, Paris, p. 333-351.
- 2014c « Las Alas del Tigre. Acercamiento iconográfico a una mitología común entre los Andes prehispánicos y la Amazonia contemporánea », in Stephen Rostain (ed.), *Amazonía. Memorias de las Conferencias Magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, IKIAM, EIAA, Quito, p. 203-223.
- 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 « The Nina-Nina, the Devil and Oruro. The origins of a diabolical figure », *Indiana*, 32, p. 23-45 (<http://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2187>, consultée le 09/07/2018).
- 2015c « L'anti-chimère ou la chimère sans Principe », *Mondes ethnographiques* [en ligne], 30, <http://www.ethnographiques.org/2015/Karadimas>, consultée le 09/07/2018.
- 2016 « Les conques emplumées et *Tlaloc* en Mésoamérique préhispanique : approche comparative avec le Nord-Ouest amazonien », *Revista de Antropología*, 59 (1), p. 108-144.

Jean-Pierre GOULARD

KOCH-GRÜNBERG Theodor

1995 *Dos Años entre los indios. Viajes por el Noroeste Brasileño*, ilustraciones y fotografías según tomas originales del autor, Editorial Universidad Nacional, Bogotá, 2 vol. (traduit de *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest – Brasilien 1903-1905*, 1909).

LHOTE Frédéric

2016 *Dieux, guerriers, parasites célestes. Perception, mythes et images en Amérique du Sud. Hommage à Dimitri Karadimas*, photographies et extraits du texte de la soutenance HDR, Collège de France, sans pagination.

LIMA Helena Pinto et Eduardo Góes NEVES

2011 « Cerâmicas da Tradição Borda Incisa/Barrancoide na Amazônia », *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 21, p. 205-230.

MALCOTTE Vinciane

2012 « Dimitri Karadimas, *La raison du corps. Idéologie du corps et représentation de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne* », *Cahiers des Amériques latines*, 69, p. 173-176 (<https://journals.openedition.org/cal/1027>, consultée le 09/07/2018).

PEÑA MÁRQUEZ Juan Carlos

2011 *Mitú: ciudad amazónica, territorialidad indígena*, Universidad Nacional de Colombia, Leticia.

PREUSS Konrad Theodor

1921-1923 *Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtngen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

1994 *Religión y mitología de los Uitotos: recopilación de textos y observaciones efectuadas en una tribu indígena de Colombia*, trad. en espagnol, Suramérica, Instituto Colombiano de Cultura, Santafé de Bogotá.

SEILER-BALDINGER Anne-Marie

1974 « Ein seltener Hängemattentypus und seine Verbreitung in Amerika », in Ernesta Cerulli (dir.), *Atti XL Congresso Internazionale degli Americanisti [Roma-Genova, 3-10 Settembre 1972]*. Vol. 2, Tilgher, Genova, p. 349-355.

TASTEVIN Constant

1922 « Les pétroglyphes de La Pedrera, Río Caquetá (Colombie) », *Journal de la Société des américanistes*, 14 (15), p. 109-120.

VIDAL Silvia et Alberta ZUCCHI

2000 « Los caminos del Kúwai: evidencias del conocimiento geopolítico, de las expansiones y migraciones de los grupos arawakos », in Leonor Herrera et Marianne Cardale de Schrimppf (dir.), *Caminos Precolombinos. Los vías, los ingenieros y los viajeros*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, p. 87-113.

WHIFFEN Thomas

1915 *The North-West Amazons: notes of some months spent among cannibal tribes*, Constable and Company Ltd, London.