

Florencia Tola

Corps et métamorphose dans une société amérindienne : les Toba du Gran Chaco

Présentation des non-humains.

Au cours de ce travail, nous nous proposons d'analyser les caractéristiques des êtres non humains qui peuplent l'univers dans une cosmologie amérindienne : celle des Toba (Qom) du Gran Chaco¹. Après une présentation générale des diverses entités non humaines qui nous montrera qu'elles sont considérées comme des personnes (*shiyaxaua*), notre intérêt portera sur les relations sensorielles dans leur ensemble que les humains tissent avec elles. L'objectif de cet article est de rendre explicite le caractère métamorphique du corps non humain et de signaler que, chez les Qom, l'apparence corporelle perçue par un autre dépend de la nature du corps-personne.

Les affirmations de Ph. Descola (1999, 2005) concernant la différence de degré plutôt que de nature entre humains et non-humains dans les cosmologies amazoniennes permettront d'aborder la cosmologie toba. Descola suggère que, malgré leurs différences, les cosmologies des basses terres sud-américaines présentent la caractéristique commune de ne pas distinguer un univers de la culture (les hommes) et un univers de la nature (les autres entités). Nous montrerons que, de la même façon que dans d'autres groupes amérindiens, chez les Toba les personnes non humaines possèdent un composant vital ou une aptitude corporelle (*nqui'i*) semblable à celle des humains et apte à leur conférer une capacité réflexive, une intentionnalité, une apparence corporelle et la faculté de ressentir des émotions ainsi que d'échanger des messages. De même que les personnes humaines, les personnes non humaines possédant un *nqui'i* sont désignées par le terme *shiyaxaua*, ce qui fait référence moins à un « nous » (*Qom*)² qu'à la capacité réflexive d'un sujet. Bien que chez les Qom le rapport entre humains et non-humains soit conçu comme un *continuum*, nous montrerons que certaines capacités corporelles et perceptives déterminent des

différences significatives entre eux, car elles comportent une incorporation différente du pouvoir.

La classification suivante, qui résulte de la reconstruction de récits, de situations et d'anecdotes personnelles transmis de façon fragmentaire par plusieurs de mes interlocuteurs toba, permet de situer sur un mode relationnel les personnes non humaines. Cette classification permettra aussi de structurer les principaux modes d'interaction entre humains et non-humains.

Catégorie <i>qom</i>	Catégories génériques des milieux-habitants		Nom spécifique des personnes non humaines	
<i>Shiřaxaua</i> (personne)	<i>Aviaq l'ec</i>	Gens (- <i>l'ec</i>) de la forêt (<i>aviaq</i>)	<i>Huashole'</i> (femmes petites de la forêt), <i>qosorot</i> (habitant de la forêt), <i>Veraic</i> (maître des poissons)	
	<i>'etaxat l'ec</i>	Gens (- <i>l'ec</i>) des eaux (<i>'etaxat</i>)		
	<i>No'onaxa l'ec</i>	Gens (- <i>l'ec</i>) des champs (<i>no'onaxa</i>)		
	<i>Pe l'ec</i>	Gens (- <i>l'ec</i>) de la nuit (<i>pe</i>)	<i>Pitet</i> (maître des os)	
	<i>Piguem l'ec</i>	Gens (- <i>l'ec</i>) des cieus (<i>piguem</i>)	premier ciel	tous les maîtres d'animaux
			deuxième ciel	tous les maîtres des plantes à fruits (<i>amap lta'a</i> , <i>pa'atac lta'a</i>)
			troisième ciel	<i>ca'agoxoic</i> (maîtres de la lune), <i>Quiyoc lta'a</i> (maître du jaguar)

Comme pour la plupart des populations amazoniennes (voir Carneiro da Cunha, 1975 ; Hugh-Jones, 1979 ; Chaumeil, 1983 ; Crocker, 1985 ; Descola, 1986 ; Gonçalves, 2001 ; Viveiros de Castro, 2002 ; Surrallés, 2003), pour les Toba la vie sociale des humains est conçue comme un interstice entre de nombreux mondes considérés comme de véritables systèmes sociaux. Les habitants de ces mondes sont les êtres de la forêt, des eaux et des champs, les personnes de la nuit (*pe l'ec*), les morts qui habitent les profondeurs de la terre, les maîtres des espèces animales et végétales³ et les personnes non humaines des trois niveaux du ciel. Parmi les personnes non humaines, les Toba distinguent celles qui ont été ou seront des personnes humaines (les morts et les « esprits de bébés ») de celles qui ont été et seront toujours non humaines. Parmi ces dernières, on différencie les protecteurs ou maîtres des animaux et des plantes et celles qui tout simplement vivent dans ce monde et sont considérées comme d'« autres races » (les *Huashole'*, par exemple). Les attributs sociaux du cosmos et de ses habitants sont connus par les humains grâce aux récits mythologiques, aux voyages des chamanes et aux rencontres fortuites au cours des rêves ou des sorties de chasse.

Le tableau qui suit synthétise les caractéristiques principales de l'apparence corporelle (*nquiřaxac*⁴) des personnes non humaines. Même si

Corps et métamorphose dans une société amérindienne

toutes les personnes (humaines et non humaines) se ressemblent par la possession de capacités cognitives, émotionnelles, réflexives et par la vie sociale, on constate que ce qui distingue les entités entre elles est le corps, avec ses capacités métamorphiques. Bien que les non-humains ressemblent aux Qom par la possession de certains attributs d'intériorité⁵, ils se différencient des humains par des traits morphologiques spécifiques (combinaison de parties de corps humains, animaux et non humains, présence de couleurs variées et d'une luminosité spéciale, abondance de signes corporels prédateurs – ongles, poils, dents –, etc.). Dans la plupart des cas, les non-humains sont l'expression extrême des humains : plus beaux, plus forts, plus puissants et éternels. Les êtres qui habitent le ciel et les habitants non humains de la nuit sont, par exemple, plus grands et plus forts que les humains. Quand *Qasoxonaxa* – le maître des tonnerres – marche, à cause de son poids il fait tomber la pluie sur terre.

Les changements de dimension, de couleur et de forme selon les milieux constituent la preuve de la capacité métamorphique du corps non humain, qui s'active lors de rencontres avec les personnes humaines. Selon le contexte, *Araxanaq late'e* (maîtresse des serpents) est décrite comme une belle femme, blonde, habillée en blanc et montée sur un cheval en or, ou comme un crapaud aux énormes dents qui fait surgir les escargots de sa peau.

Outre les attributs corporels acquis à partir des métamorphoses, le tableau suivant présente les cas les plus singuliers de morphologie non humaine, notamment les dimensions corporelles extrêmes et le mélange des corporéités de différente nature.

Apparence corporelle des non-humains			
Milieux	Dimensions extrêmes	Attributs corporels	Métamorphose
<i>Shiřaxaua</i> du ciel	grands et forts	<i>Mañic lta'a</i> (maître des nandous) : corps en or, imbattable, blanc, jaune et rouge	<i>Ca'agoxoic</i> (Lune et maître de la lune) : homme au ciel, lune sur la terre. <i>Qasoxonaxa</i> (maîtresse de la foudre) : enfant, montagne, femme <i>Chiguishi</i> (étoile) : étoile au ciel, femme sur terre
<i>Shiřaxaua</i> de la forêt et des champs	<i>Huashole'</i> : femmes petites dont les empreintes sont invisibles. <i>Araxanaq late'e</i> (maîtresse des serpents) : femme grande	<i>Huashole'</i> : corps poilu	<i>Huashole'</i> : a des enfants sous forme de vipère

Apparence corporelle des non-humains			
Milieux	Dimensions extrêmes	Attributs corporels	Métamorphose
<i>Shiḡaxaua</i> de l'eau	<i>Veraic</i> : très petit	<i>Araxanaq late'e</i> (maîtresse des serpents) : tête de vipère ou nandou, corps humain. <i>Veraic</i> (maître des poissons) : noir, avec des poils et des dents immenses, de longs bras, des jambes rouges, mi-vipère, mi-homme. <i>Ra'ailoc lta'a</i> (maître des nandous) : torse humain, pattes d'animal	<i>Araxanaq late'e</i> : crapaud aux dents énormes, femme blonde ; de sa peau changée surgissent les escargots d'eau. <i>Qomonaxalo</i> (arc-en-ciel) : vipère, arc-en-ciel, homme
<i>Shiḡaxaua</i> de la nuit et des récits mythiques	<i>Pe l'ec</i> (personne de la nuit) : animal et homme fort et grand. Il peut être « une grande brebis, un chien, avec des poils longs et de grandes oreilles »	<i>Pitet</i> (maître des os) : squelette, sans peau, il vole et annonce la maladie, corps d'oiseau, visage humain ; bec de perroquet, yeux humains, oreilles, poils sur le visage	<i>Taanqui'</i> (oiseau et héros mythique) : oiseau, homme, ailé ; se transforme en tronç d'arbre

Composants corporels et vie sociale des non-humains.

Comme nous l'avons signalé, les caractéristiques corporelles et les manifestations de vie sociale non humaine permettent aux humains de considérer les non-humains comme des personnes. Les composants vitaux sont centraux dans cette caractérisation, étant donné que le corps non humain possède lui aussi ces composants en dehors et/ou à l'intérieur de ses limites. « Chaque animal, explique une jeune fille, a son père [maître]. Le père a un *nqui'i*, un *npaqal* [ombre], des sentiments et des pensées [*icuennataxa*]. » Les maîtres des animaux et les autres non-humains sont des *shiḡaxaua*, car ils ont/sont un corps qui – comme le corps humain – pense et sent.

L'aptitude à éprouver des sensations et à penser est apparentée à la présence d'un *nqui'i*, capacité corporelle qui permet la cognition, les émotions et le mouvement. En fait, on constate que le *nqui'i* n'est pas une propriété exclusive des humains si l'on considère qu'il correspond à la notion occidentale d'« âme » (l'ethnographie de la région traduit « *nqui'i* » par « âme »). Les animaux et la plupart des *shiḡaxaua* non humains possèdent un *nqui'i* qui leur donne la vie, qui produit l'image et le mouvement de leur corps et qui est mobile et instable. Plutôt que de penser le

nqui'i comme une âme – principe abstrait et universel – qui anime un corps – objet matériel et naturel –, le *nqui'i* désigne la corporéité en tant qu'image perçue par d'autres et en tant que capacité réflexive. De ce point de vue, il n'est pas approprié d'utiliser le terme « *l'oc* » (traduit habituellement par « corps ») et le terme « *nqui'i* » pour exprimer une opposition qui est absente dans les conceptualisations toba de la personne (corps/âme). En effet, « *l'oc* » s'emploie pour désigner une limite marquée par la peau humaine, par l'écorce des arbres, par l'enveloppe des fruits et le cuir des animaux.

En ce qui concerne les diverses composantes des personnes humaines et non humaines, une jeune femme précise :

Il y a beaucoup de personnes différentes de nous. Il y en a de deux genres : celles qui sont comme nous et *Huashole'* [femmes de la forêt] et celles qui ne se voient pas, comme les *pe l'ec* [habitants de la nuit]. *Huashole'* est *shiyaxaua*, on ne sait pas si elle a un *nqui'i* parce qu'on ne discute pas avec elle, on ne connaît pas sa culture, mais elle doit en avoir un. Tous les *shiyaxaua* ont sûrement un *nqui'i*, voilà pourquoi ils bougent et ont des sentiments, parce qu'ils savent comment se protéger et se cacher. Ils ont sûrement des pensées parce qu'ils donnent des avertissements et changent de place. *Npaqal* [ombre] : ils en ont tous, sauf ceux qui marchent la nuit.

La distinction entre deux genres de *shiyaxaua* place les humains aux côtés de quelques êtres qui sont dotés d'une apparence physique (les *Huashole'*, par exemple) et les sépare de ceux qui, bien que possédant une vie sociale, n'ont pas d'existence corporelle (les gens de la nuit, par exemple).

Outre les composants vitaux, les sentiments et les capacités cognitives, les non-humains se caractérisent par une vie sociale proche de celle des humains. Les personnes qui se trouvent sous l'eau construisent leurs maisons comme celles qui existent sur terre et y habitent en famille. Sous la terre, les personnes font du feu pour faire cuire leurs aliments. Lorsque ceux qui habitent sous la terre font la cuisine, on entend les bruits des casseroles ; de même, lorsque les femmes des profondeurs lavent le linge, on entend des voix.

Le dessin suivant illustre l'une des *Huashole'* telle qu'elle a été vue par un jeune chamane⁶. Les *Huashole'* sont souvent décrites comme de petites femmes de la forêt dont les êtres humains ne perçoivent que les empreintes. Leur corps oscille entre un corps humain et un corps combinant des parties corporelles de chiens (dans ce cas, elles sont décrites comme poilues) et de caïmans. Ces petites femmes sont exemplaires quant aux manifestations de

vie sociale. Elles habitent avec leur mari, élèvent leurs enfants et punissent les mères humaines qui abandonnent leurs enfants ou qui sont trop négligentes. Elles enlèvent les enfants dans la forêt lorsque les femmes partent à la recherche de fruits : pour les *Huashole*, les pleurs des bébés sont le signe d'un manque d'affection à leur égard et, par compassion, elles gardent et élèvent ces enfants.



Dessin de Seferino Flores (1999).

Le pouvoir dans le corps.

L'acquisition et la possession de pouvoirs (*uo'ò da loic*) sont fondamentales pour comprendre les relations perceptives entre humains et non-humains et la capacité métamorphique non humaine. Quels sont les principes fondateurs de cette notion qui se trouve à la base des interactions entre humains et non-humains ?

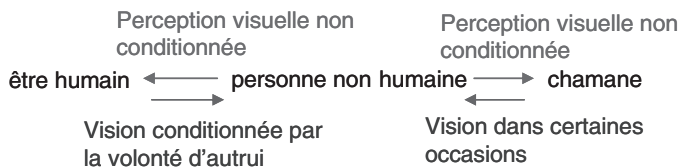
Les éléments qui déterminent un haut degré de pouvoir et qui indiquent les différences les plus profondes avec les humains ont à voir avec des

facultés apparentées aux capacités sensorielles et aux attributs corporels. La mise en évidence de ces capacités et de ces attributs permettra de montrer la manière dont les non-humains sont conceptualisés en fonction de leurs interactions avec les hommes. La perception visuelle non conditionnée, la communication avec des entités semblables et différentes, la capacité non médiatisée de connaissance, le déplacement optionnel à travers l'univers, la faculté d'être perçu selon son propre désir, la possibilité de métamorphoses corporelles intentionnelles, le pouvoir d'agir sur les humains, d'exercer une influence sur leur volonté et de déterminer des actions sont les signes centraux de la différence entre humains et non-humains.

Les non-humains écoutent en permanence les propos humains, notamment les demandes formulées à voix basse ou tout simplement en pensée. « Les *shiyaxaua* te regardent, regardent tes pensées, lisent ton cœur », déclare Timoteo. En effet, ils sont capables de connaître le cœur humain (*lquiyaqte*)⁷, siège des émotions et de la cognition. Il ne faut pas avoir de « mauvaises pensées » lorsque l'on entre dans la forêt, car les personnes qui y habitent pénètrent par leur regard dans les pensées des humains et accomplissent leurs désirs.

La perception visuelle définit de manière très particulière les relations que les hommes nouent avec les non-humains. Si les maîtres des animaux habitent la terre mais ne sont pas visibles par les humains, voir accidentellement une personne non humaine représente un danger pour les hommes. Dans un objectif précis, les non-humains peuvent se présenter dans la forêt ou dans les rêves le plus souvent sous apparence humaine : lorsque le chamane doit guérir un patient, il voit en rêve les chamanes agresseurs ; les personnes qui vont mourir voient l'image de celui qui travaille à leur perte. Ce sont là seulement quelques exemples qui montrent comment, à des moments différents de la vie, les humains tissent avec leur regard des liens avec les personnes non humaines.

Le tableau qui suit représente la relation visuelle qui existe entre les non-humains, les humains et les chamanes (*pi'oxonaq*⁸). Il montre le contraste entre la perception visuelle non conditionnée, propre aux non-humains, et la perception visuelle conditionnée par des circonstances spécifiques, propre aux êtres humains.

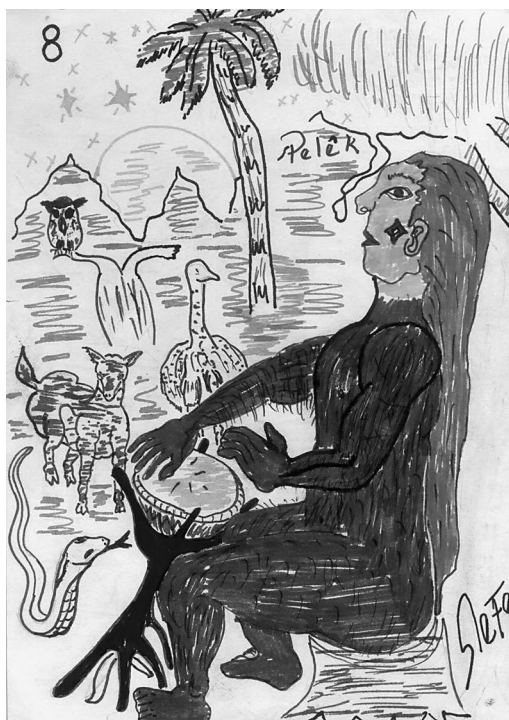


Parmi les êtres humains, seuls les chamanes sont capables de voir les non-humains quand ils le veulent. Pendant leurs voyages oniriques et les guérisons chamaniques, les chamanes perçoivent les personnes non humaines. Si les humains peuvent voir en rêve les maîtres des animaux et des plantes sous un aspect humain, quoique aux dimensions disproportionnées, quand ceux-ci décident d'apparaître sur terre ils le font généralement sous une forme mi-animale mi-humaine. En effet, lorsque les humains se déplacent en rêve vers d'autres mondes, ils peuvent voir les non-humains comme leurs semblables du point de vue de leur apparence corporelle. De manière générale, les non-humains ont un aspect humain dans leur milieu et ils adoptent un corps mi-humain mi-animal lorsqu'ils se présentent devant les humains.

Être capable de parcourir différents niveaux de l'univers est une aptitude des non-humains et des chamanes qui s'apparente au pouvoir métamorphique de leur corps. Dans chaque milieu ils adoptent les dispositifs corporels nécessaires pour pouvoir y survivre (dans le ciel, leur corps peut avoir des ailes ; sous l'eau, des branches, etc.).

Certaines personnes non humaines qui ne se manifestent pas sous un régime corporel ont cependant la possibilité d'exercer des actions non médiatisées : elles peuvent engendrer des effets visibles sur le corps d'autrui. Les personnes de la nuit (*pe l'ec*), par exemple, peuvent entrer dans le ventre d'une femme enceinte et provoquer des troubles physiques chez l'enfant ; une fois né, celui-ci aura les gestes et l'aspect d'un *pe l'ec* : des poils sur le corps et une couleur très foncée, comme le *pe l'ec*. Ces situations montrent que, pour les Qom, il est aisé de s'imaginer dans la peau d'autres personnes, d'adopter leurs perspectives et d'agir selon leurs motivations. Toutefois, leurs récits expriment les conséquences de la coexistence de ces différents points de vue. Dans de tels cas, le corps humain devient le lieu où se produit la conjonction humaine et non humaine et où s'infiltrer une maladie, une transformation ou, dans le pire des cas, la mort.

Dans le dessin qui suit, Seferino montre un *pe l'ec* dans la forêt, tel qu'il l'a perçu. D'après ce jeune chamane, quand sa mère était enceinte, le *pe l'ec* lui a touché le ventre. À ce propos, il dit : « Voilà pourquoi, quand je suis né, il a commencé à m'ennuyer. *Pe l'ec* voulait que je reste dans la forêt. »



Dessin de Seferino Flores (1999).

Des apparences transitoires dans un monde métamorphique.

Dans les mythologies amérindiennes, on relève l'existence d'une époque où l'humanité était une condition partagée par tous. Ph. Descola déclare que l'humanité est le point commun entre les êtres humains et les êtres de la nature (1986, p. 120). Les mythes sur les origines expliquent comment la nature a surgi de la culture et comment s'est produit le processus qui a fait perdre aux animaux les attributs d'humanité, hérités ou conservés seulement par les humains. Mais, par-delà le corpus mythologique, où l'on relève des allusions à un monde en constante métamorphose et à un processus de différenciation des êtres à partir de leur corps, c'est dans les pratiques quotidiennes des Toba que l'on observe le caractère métamorphique non seulement du corps, mais du cosmos en général.

Chez les Qom, par leurs origines communes, les humains et les non-humains possèdent un statut similaire de personne et leurs *nqui'i* peuvent communiquer entre eux. Les chamanes sont ceux qui sont chargés de gérer

les rapports entre humains et non-humains parce qu'ils sont capables d'« assumer le point de vue de ces êtres, et notamment de revenir pour raconter l'histoire » (Viveiros de Castro, 2002, p. 358). Ils peuvent accéder, des points de vue visuel et cognitif, au *nqui'i* des non-humains. Lorsque leur *nqui'i* se déplace à travers les différents mondes, les chamanes sont en mesure de percevoir la nature humaine des non-humains.

Par-delà les capacités chamaniques de métamorphose, de déplacement et de communication inter-espèce, la capacité de percevoir la nature changeante du cosmos et de ses êtres n'est pas réservée aux chamanes mais peut être considérée comme un principe fondateur de l'ontologie toba⁹. Ce principe de transformation des êtres et du monde et la capacité de percevoir leurs métamorphoses peuvent être vus comme les corollaires d'une ontologie non essentialiste dans laquelle le monde et ses singularités présentent en permanence des attributs métamorphiques. La capacité de transformation est l'une des principales caractéristiques des singularités non humaines que les humains sans pouvoir sont capables de percevoir dans certains contextes.

Bien que les êtres humains puissent être témoins de la métamorphose des non-humains en humains, c'est sous une apparence non totalement humaine que de telles personnes se présentent devant ceux qui ne possèdent pas le pouvoir chamanique. En revanche, à la demande des chamanes, ces entités apparaissent dans leur habitat cosmique sous un régime corporel humain, dépourvues de toute apparence transitoire d'animal ou de personne non humaine. La plupart des non-humains peuvent passer d'un régime corporel à un autre comme on change de vêtement ou d'ornement. Si, dans le cas des sociétés amazoniennes, on parle fréquemment de vêtement¹⁰ lorsque l'on fait référence à l'apparence variable des entités qui habitent le cosmos, chez les Qom il est également possible, quand on évoque leur capacité métamorphique, de recourir à la notion de vêtement. Un initié chamanique précise que « sous la terre il y a la famille de *Qomonaxalo*¹¹. *Qomonaxalo* a enlevé ses vêtements pour entrer dans l'eau et les a laissés dehors : ses couleurs sont restées ». Dépourvues de leurs vêtements temporaires, les personnes non humaines sont perçues par les chamanes sous leur apparence de personnes humaines, apparence qui coïncide avec leur intériorité.

La possibilité pour les êtres humains d'assister aux métamorphoses opérées dans le monde se retrouve non seulement dans les récits des chamanes, mais aussi dans des narrations de personnes sans pouvoir. La femme-étoile est un exemple qui montre bien de quelle manière les humains peuvent assister aux transformations des non-humains.

Une jolie jeune fille est arrivée chez une vieille femme qui avait un fils unique [raconte un chasseur], elle a demandé son fils à la vieille femme

et la vieille lui a dit [au fils] « Ne pars pas par-là ». Il est parti en haut avec elle [l'étoile].

La vieille femme et son fils ont alors assisté au changement de régime corporel de la femme qui, au ciel et sur terre, était une femme, mais qui, lorsqu'elle était observée depuis la terre, était une étoile.

L'histoire de la femme-étoile comporte une autre transformation, qui s'est opérée non pas chez un être vivant, mais parmi les feuilles et le fruit (*amap*) du caroubier (*mapic*).

La vieille prie toujours quand sort *chiguishi* [l'étoile du matin]. L'étoile est descendue vers son fils et lui a parlé ; c'était une femme. La vieille est contente et son fils aussi parce qu'il a une femme. Lorsque les gens partaient chercher l'*amap*, la femme partait aussi. Les gens la regardaient quand elle cherchait la caroube. Elle a pris la feuille et l'a mise dans son sac et la caroube s'est déjà transformée [en fruit]. Pourtant, quand elle la prend, c'est une feuille.

Les êtres humains se caractérisent aussi par la capacité de transformer leur régime corporel. Si les « autres races » de personnes (*veraïc*, par exemple) possèdent toujours la même apparence physique (leur aspect ne change pas plus dans la forêt que sous l'eau ou en rêve), les personnes humaines qui sont emmenées par les *veraïc* vers la terre située sous l'eau sont transformées en *veraïc*, en sorte qu'elles réussissent à survivre dans l'élément liquide. Les femmes qui ont leurs règles et qui s'approchent des fleuves et des lacs peuvent être enlevées par les *veraïc*, et elles prennent l'apparence de leurs ravisseurs. Elles deviennent leurs épouses et vivent désormais sous l'eau.

Lorsqu'une personne humaine entre en contact avec une personne non humaine, son aspect corporel peut aussi changer. À cause de sa laideur et d'un certain trait de caractère (la paresse), aucune femme ne voulait pour époux le jeune homme qui avait été séduit par l'étoile. Cependant, chaque fois que la femme-étoile descendait sur terre, elle le transformait en un très beau jeune homme, travailleur et admiré de toutes les femmes.

Le moment de la mort est aussi apparenté à cette capacité de transformation de l'apparence corporelle. Le *nqui'i* d'un mort peut revenir dans la maison de ses parents et se manifester sous différentes formes : il peut être perçu par les vivants comme un vent fort, comme un animal ou comme une personne. Bien que la personne soit morte et n'ait plus le même corps que les humains, elle adopte des apparences différentes qui sont perçues comme les manifestations d'un corps. Le fait de cesser d'exister en tant que personne *corporisée* ne signifie pas que la personne perd les aptitudes liées

Florencia Tola

au corps. Même si elle ne possède pas de corps, la personne morte possède la force physique nécessaire pour accomplir des actions, de même qu'une volonté et une intentionnalité analogues à celles des personnes humaines et non humaines.

Quelques remarques finales.

Tout au long de cet article nous avons abordé différents aspects des relations que les humains tissent avec les non-humains chez les Toba du Gran Chaco. Principalement, nous avons voulu montrer que, pour les Toba, l'humanité en tant que condition s'étend à un grand nombre d'entités au-delà des êtres humains. Ces entités, appelées par commodité « non humaines », sont considérées des *shiyaxaua* (personnes) comme des personnes humaines du fait de la possession d'aptitudes corporelles permettant la cognition, les émotions et la réflexion. Mais, bien qu'humains et non-humains se ressemblent, il existe des différences importantes entre eux. Les personnes non humaines se distinguent des humains par des capacités extraordinaires qui indiquent un haut degré de pouvoir. La capacité de déplacement, la vision inconditionnée, la possibilité d'agir sur autrui et de déterminer des actions se révèlent comme les facultés les plus significatives qui déterminent un haut degré de pouvoir dans le cas des non-humains ainsi que des chamanes. Ce pouvoir est en relation avec le caractère métamorphique de leur corps dans la mesure où, pour effectuer ces actions, le corps se transforme, se fusionne à d'autres corps, s'étend, se réaménage, et son apparence devient autre et change aux yeux d'autrui.

Notre objectif a été aussi de mettre au jour les relations sensorielles que les humains, les chamanes et les non-humains entretiennent entre eux, afin de rendre explicite une notion de corps susceptible de métamorphoses permanentes. Cette notion de métamorphose corporelle est en consonance avec une conception non essentialiste dans laquelle les êtres, leur corps et le monde en général changent d'apparence en permanence.

Florencia TOLA
tolatoba@yahoo.com.ar
Centre Enseignement et recherche
en ethnologie amérindienne du LESC CNRS
Conseil national de la recherche scientifique et technique
(CONICET), Argentine

NOTES

1. Les Toba, ou Qom, appartiennent à la famille linguistique Guaycurú qui habite le Gran Chaco sud-américain, qui s'étend sur les territoires actuels de l'Argentine, de la Bolivie et du Paraguay. À l'époque pré-colombienne, la plupart des sociétés indiennes du Chaco pratiquaient une économie nomade ou semi-nomade fondée sur la chasse, la pêche et la cueillette. L'emplacement actuel des Toba est une conséquence de la pression exercée par la progression de l'armée nationale vers la fin du XIX^e siècle sur les territoires du Chaco. Aujourd'hui, les Qom vivent dans des communautés permanentes rurales, périurbaines et urbaines. Ceux qui habitent près de la forêt fondent leur économie sur la chasse, la pêche, la cueillette et les travaux dans les fermes de leurs voisins, les patrons blancs. Les Toba qui vivent à côté des villes font aussi des travaux temporaires et reçoivent des allocations de chômage. La plupart des communautés toba disposent d'une école publique et luttent pour l'obtention d'une éducation bilingue et multiculturelle, d'un centre de santé, et pour le respect de leur identité ethnique. Les informations analysées ici résultent du travail de terrain ethnographique effectué dans deux des dix-huit communautés toba (Namqom et Mala' Lapel) en 1999 et 2004. Sur les processus historiques de conquête et de colonisation du Chaco, cf. Miller, 1979 ; Braunstein et Miller, 1999 ; Salamanca, 2006.

2. Les termes « *Qom* » et « *shiyaxaua* » réfèrent, selon le contexte, à différents êtres. Le premier dérive du pronom personnel de la première personne pluriel (*gomi*) et désigne une position relationnelle qui comprend « les gens », « les Toba », « les Indiens ». Ce terme permet d'attribuer la condition de « nous » à un grand nombre de personnes dont les formes de vie s'opposent à celles des *rocshepi* (les Blancs). « *Shiyaxaua* », par contre, fait référence à la capacité réflexive et s'applique à une large gamme d'entités. Les personnes humaines et non humaines, celles qui possèdent ou non un corps, celles qui sont vives en rêve, les morts, les êtres qui aident les chamanes, les personnes qui protègent les espèces animales et végétales, les *rocshepi* et les *qompi*, les *toxoshicpi* (les anciens) et les *dalaxaiquipi* (les jeunes) ont une capacité réflexive et sont conçus comme des *shiyaxaua*. L'analyse de ces deux termes montre que tous les Qom sont des *shiyaxaua*, mais non l'inverse.

3. Les maîtres des espèces sont conçus comme les mères et les pères des animaux et des plantes : au niveau linguistique, on utilise les suffixes *-late'e* et *-lta'a* (« mère » et « père ») ajoutés au nom de l'animal ou du végétal pour désigner les maîtres masculins et féminins. Dans la bibliographie du Chaco, on relève des références isolées aux maîtres des espèces chez Métraux, 1946, 1967 ; Cordeu, 1969-1970 ; Palavecino, 1969-1970 ; et Tomasini, 1969-1970, 1978-1979. Sur les maîtres des animaux et leurs relations avec les chasseurs dans une population de l'Amazonie brésilienne, cf. Bonilla, 2005.

4. *N-qui'i* : esprit, âme ; *-yaxac* : suffixe qui exprime l'« action de ».

5. Si l'on suit les arguments de Ph. Descola, l'intériorité définit « la gamme des propriétés ordinairement associées à l'esprit, à l'âme ou à la conscience – intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver – mais aussi les principes immatériels supposés causer l'animation, tels le souffle ou l'énergie vitale, en même temps que des notions plus abstraites comme l'idée que je partage avec autrui une même essence, un même principe d'action ou une même origine » (2000-2001, p. 627).

6. Les deux dessins présentés dans ce texte ont été faits par Seferino Flores, ce jeune initié chamanique de Namqom, en 1999.

7. *Lqui'i* : capacité réflexive, émotionnelle et à l'intentionnalité de toute personne ; *-aqte* : suffixe qui indique l'« instrument ».

8. « *P'ioxonaq* » se compose de la racine du verbe « sucer » (*-pioxon-*) et du suffixe *-aq*, qui indique « celui qui est expert ». Sur le chamanisme toba, cf. Miller, 1979 ; Wright, 1997 ; et Tola, 2001, 2004.

9. En 2005, Vilaça a mis en relief l'un des aspects centraux des conceptions amérindiennes du corps : son caractère instable et transformationnel.

10. Cf. Viveiros de Castro, 2002 ; Chaumeil, 1983 ; Arhem, 1993 ; et Hugh-Jones, 1996.

11. *Qomonaxalo* ou *monaxalo* peut être tantôt l'arc-en-ciel, tantôt une vipère des profondeurs des lacs ou des monticules de terre.

BIBLIOGRAPHIE

- ARHEM, Kaj, 1993, « Ecosofía makuna », in F. Correa (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Bogota, Instituto colombiano de antropología, Fondo FEN-Colombia, Fondo editorial CEREC.
- BONILLA, Ojara, 2005, « O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari », *Mana*, 11 (1), p. 41-66.
- BRAUNSTEIN, José, et MILLER, Elmer (eds), 1999, *Peoples of the Gran Chaco*, Westport (CT), Bergin and Garvey.
- CARNEIRO DA CUNHA, Marcela, 1975, *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerario e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, thèse de doctorat, Campinas.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre, 1983, *Voir, savoir et pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- CORDEU, Edgardo, 1969-1970, « Aproximación al horizonte mítico de los Tobas », *Runa*, 12 (1-2), p. 67-176.
- CROCKER, John, 1985, *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*, Arizona, University of Arizona Press.
- DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- 1996, « Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice », in *Nature and Society, Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge.
- 1999, « Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne », in *De la violence II*, séminaire de Fr. Héritier, Paris, Odile Jacob.
- 2000-2001, *Anthropologie de la Nature. Résumé des cours et travaux. Collège de France*, Paris.
- 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- GONÇALVES, Marco Antonio, 2001, *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia piraha*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- HUGH-JONES, Christine, 1979, *From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge (MA), Cambridge University Press.
- 1996, « Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande », *Terrain*, n° 26, p. 123-148.
- MÉTRAUX, Alfred, 1946, *Myth of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*, Philadelphie, American Folklore Society.
- 1967, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard.
- MILLER, Elmer, 1979, *Los Tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, Mexique, Siglo XXI.
- PALAVECINO, Enrique, 1969-1970, « Mitos de los Indios Tobas », *Runa*, 12 (1-2), p. 177-199.
- SALAMANCA, Carlos, 2006, « En se glissant dans les fissures de l'utopie. Les Toba aux frontières de l'État-nation argentin », thèse de doctorat, EHESS.
- SURRALLÉS, Alexandre, 2003, *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, Paris, CNRS / Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- TOLA, Florencia, 2001, « Relaciones de poder y apropiación del "otro" en relatos sobre iniciaciones chamánicas del Chaco argentino », *Journal de la Société des américanistes*, n° 87, p. 197-210.
- 2004, « *Je ne suis pas seul(ment) dans mon corps*. Corps et multiplicités chez les Toba (Qom) du Gran Chaco », thèse de doctorat, EHESS-UBA.
- 2009, *Les Conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. Indiens toba du Gran Chaco sud-américain*, Paris, L'Harmattan.
- TOMASINI, Alfredo, 1969-1970, « Señores de los animales, constelaciones y espíritus de los bosques en el cosmos mataco mataguayo », *Runa*, 12 (1-2), p. 247-443.
- 1978-1979, « La narrativa animalística entre los Tobas de Occidente », *Scripta Ethnologica*, 5 (1), p. 52-81.

Corps et métamorphose dans une société amérindienne

- VILAÇA, Aparecida, 2005, « Chronically Instable Bodies : Reflections on Amazonian Corporality », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, p. 445-464.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2002 (1977), *A inconstancia da alma selvagem*, São Pablo, Cosac et Naify.
- WRIGHT, Pablo, 1997, « Being-in-the-dream. Postcolonial Explorations in Toba Ontology », thèse de doctorat, Temple University.

RÉSUMÉ

Dans ce travail, nous analyserons les caractéristiques des êtres non humains chez les Toba (Qom) du Gran Chaco sud-américain afin de rendre compte du caractère métamorphique du corps et des relations sensorielles qu'ils tissent avec les humains. Nous montrerons que, par leur vie sociale et par la possession de quelques aptitudes corporelles spécifiques, les non-humains sont considérés comme des personnes. Pourtant, l'analyse de certaines capacités corporelles nous permettra de signaler des différences significatives que les Toba établissent avec les non-humains.

SUMMARY

In this text we analyse the characteristics of non-human beings among the Toba (Qom) people of the Grand Chaco. Our scope is to study the metamorphic character of the body and the sensorial relations between humans and non-humans. We will show that non-human beings are considered by humans as persons because of their social life and of the possession of some bodily aptitudes. We also show some characteristics of the non-human body that create important differences with the human body.