

JOURNAL
DE LA
SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ET DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE



TIRÉ À PART

TOME 99-2



AU SIÈGE DE LA SOCIÉTÉ
MUSÉE DU QUAI BRANLY
P A R I S

2013

JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES

SOMMAIRE DU TOME 99-2

ARTICLES

- 7 Damien BAZY : Une frontière en mouvement : espace public, espace privé dans les cités mayas (Basses Terres centrales et méridionales)
- 41 José Luis MARTÍNEZ C. y Paula MARTÍNEZ S. : Narraciones andinas coloniales. Oralidad y visualidad en los Andes
- 83 Vincent HIRTZEL : Les funérailles charognardes. Homicide, cannibalisme et sacrifice humain pour les Yurakaré (Amazonie bolivienne)
- 135 Eduardo S. NUNES : O território das onças e a aldeia dos brancos: lugar e perspectiva entre os Karajá de Buridina (Brasil central)
- 165 Margarita VALDOVINOS : Las dinámicas de clasificación y exposición de las colecciones etnográficas en el Museo Etnológico de Berlín a través de algunos ejemplos americanos

COMPTES RENDUS

- 197 Dominique Bonnissent (éd.), *Les gisements précolombiens de la Baie Orientale. Campements du Mésoindien et du Néoindien sur l'île de Saint-Martin (Petites Antilles)*, Maaïke DE WAAL
- 202 Danièle Dehouve, *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*, Fabienne WATEAU
- 205 Hélios Figuerola Pujol, *Les dieux, les paroles et les hommes. Rituels dans une communauté maya du Chiapas*, Perig PITROU
- 209 Denise Y. Arnold y Elvira Espejo, *El textil tridimensional. La naturaleza del tejido como objeto y como sujeto*, Francisco PAZZARELLI
- 214 Yves d'Évreux, *Voyage au nord du Brésil (1615)*, David JABIN
- 219 Federico Bossert y Diego Villar, *Hijos de la selva/Sons of the Forest. La fotografía etnográfica de Max Schmidt/The Ethnographic Photography of Max Schmidt*, Isabelle COMBÈS
- 222 *Libro Azul Británico: informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*, Lorena CÓRDOBA
- 226 Beatriz Caiuby Labate et Henrik Jungaberle (éd.), *The internationalization of ayahuasca*, David DUPUIS
- 230 Anne-Gaël Bilhaut, *El sueño de los záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la alta Amazonía*, Andrea-Luz GUTIERREZ CHOQUEVILCA

LIVRES ET PÉRIODIQUES REÇUS

ACTES DE LA SOCIÉTÉ

POLITIQUE ÉDITORIALE

COMPTES RENDUS

BONNISSANT Dominique (éd.), *Les gisements précolombiens de la Baie Orientale. Campements du Mésoindien et du Néoindien sur l'île de Saint-Martin (Petites Antilles)*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Documents d'archéologie française » 17, Paris, 2013, 245 p., index, bibliogr., fig., tabl.

Dans cette monographie, Dominique Bonnissent présente ses résultats de recherche sur les sites archéologiques de la Baie Orientale sur l'île Saint-Martin, réalisées en 2000 par l'Association pour les fouilles archéologiques nationales (Afan), devenue l'Institut national de recherches archéologiques préventives (Inrap). Ces recherches comptent parmi les premières grandes opérations d'archéologie préventive réalisées dans les Antilles françaises, suivant les obligations juridiques découlant des dispositions de la Convention de Malte de 1992. Respectant ces dernières, l'aménageur a facilité toutes les recherches (diagnostic, évaluation et fouille) précédant la construction d'un complexe touristique.

La monographie, avec des contributions de plusieurs archéologues spécialisés dans l'étude des sites précolombiens des Petites Antilles, représente un important travail, publié dans une édition richement illustrée. Les résultats des recherches de terrain sont présentés de manière détaillée, ce qui permet une bonne compréhension de l'occupation méso-indienne (« précéramique » ou « a-céramique ») et néo-indienne (« céramique ») de la Baie Orientale (partie nord-est de Saint-Martin).

L'ouvrage présente deux sites archéologiques : un site méso-indien et un site néo-indien. Depuis 2000, Dominique Bonnissent et son équipe ont déjà fourni de nombreux rapports de fouilles et articles sur ces sites, qui sont également exposés dans sa thèse de doctorat (Bonnissent 2008). La dernière publication s'enrichit d'une présentation détaillée de la base de données, constituée de données brutes des assemblages de matériel archéologique, de dessins, de photos, de tableaux et d'analyses spatiales détaillées des faits et des différents types d'artéfacts, particulièrement bien illustrés. Les dessins et les photos sont de très bonne qualité et la présentation de dessins de certains artéfacts lithiques à côté de photos des mêmes objets permet d'en apprécier les plus petits détails. L'ouvrage est

particulièrement accessible. Chaque chapitre s'ouvre par des résumés en anglais et en espagnol (à noter que l'ampleur de l'ouvrage aurait justifié des résumés en français).

La publication est constituée d'une introduction générale, d'un cadre chronologique et géographique (premier chapitre), d'une présentation des vestiges du site méso-indien (deuxième chapitre) et de celle du site néo-indien (troisième chapitre). Le quatrième chapitre comporte une synthèse, évaluant les changements culturels dans la diachronie. Le but des recherches, s'agissant d'une opération de sauvetage, est particulièrement clair et se concentre naturellement sur la documentation de ce qui pourrait être détruit par les activités de construction de l'aménageur. Dans son introduction, l'auteur ne présente toutefois pas les questions de recherche plus spécifiques qui étaient à l'origine de ses fouilles. Cela rend difficile l'évaluation de la stratégie de recherche et des analyses des matériaux archéologiques, puisque le lecteur ne connaît pas les questions auxquelles les recherches archéologiques répondent.

La plus grande partie du volume est constituée de descriptions des sites archéologiques de la Baie Orientale même, listant les méthodes d'investigation et de recherche et les résultats des analyses spatiales des sites. Dans un deuxième temps, les différents matériaux archéologiques sont décrits : artefacts et fragments en coquillage, en silex et autres matériaux lithiques ou en corail ; restes de la faune vertébrée et, concernant le site néo-indien, céramique.

Le site méso-indien de Baie Orientale (Baie Orientale 1), diagnostiqué sur une surface de plus de 500 m², consiste en une succession d'aires de campement précéramiques. Les campements, datés entre 800 av. J.-C. et 100 apr. J.-C., sont associés à des activités de subsistance et de production d'outils en coquillage, pierre et corail. Le site a été attribué à la série Ortoiroïde (Rouse 1992). À l'origine, il était installé sur un ancien haut de plage. Cinq zones bien conservées y ont été distinguées. Différents types d'éléments ont été documentés, parmi lesquels des foyers, des concentrations de roches chauffées, de coquillages et plusieurs dépôts intentionnels.

Les groupes qui fréquentaient le site se nourrissaient, entre autres, de coquillages (surtout *Strombus gigas*, *Cittarium pica*, *Nerita peloronta* et *Nerita versicolor*) et de crustacés. Très peu de poissons ont été identifiés, ce qui peut suggérer que les occupants du site n'ont pas exploité les ressources marines vertébrées intensivement, ou bien que les conditions de conservation n'étaient pas favorables à moins que les méthodes de tamisage n'aient biaisé les résultats. Les occupants du site y fabriquaient des outils en coquillage, en matière lithique et en corail.

L'auteur soutient une vision des groupes méso-indiens fréquentant la mer Caraïbe de façon saisonnière, s'installant et se réinstallant régulièrement sur les différents sites. L'activité technologique la plus importante découverte sur le site est la production d'outils en *Strombus gigas*. Cela laisse penser que ce lieu était

utilisé pour y construire et entretenir des pirogues. Une même vision du mode de vie des groupes méso-indiens, mettant l'accent sur leur mobilité saisonnière et leur utilisation des ressources variées des différentes îles, a également été présentée pour le site de Plum Piece à Saba (Hofman *et al.* 2006).

L'importance du site méso-indien réside surtout dans sa conservation exceptionnelle, la possibilité d'en fouiller une grande partie (en grandes surfaces), et l'abondance des artefacts et des faits. Tout ceci a permis aux chercheurs de délimiter et de bien connaître l'organisation spatiale et temporelle du site. Ils ont identifié des zones liées aux activités domestiques, comme une zone de cuisson et de consommation des coquillages avec des foyers, et des zones liées aux activités technologiques, comme la fabrication d'outils en *Strombus gigas*. Ils ont également recueilli des indications sur des activités symboliques, sous forme de dépôts intentionnels et certains artefacts qui semblent ne pas s'inscrire dans les activités domestiques ordinaires.

Les analyses spécialisées et précises des objets fouillés contribuent également à la connaissance détaillée du mode de vie des occupants de ce site pendant la période méso-indienne. Concernant les coquillages, ces analyses ont été accompagnées de tests expérimentaux, démontrant la manière dont ils étaient cuits dans leurs coquilles sur des roches chauffées. En outre, des remontages des fragments lithiques ont amélioré la compréhension des distributions d'artefacts lithiques dans le site. Au vu d'un tel niveau d'analyses, tous les co-auteurs mériteraient d'être mentionnés dans le sommaire, et pas uniquement dans la liste des contributeurs au début de l'ouvrage.

Les descriptions du site méso-indien s'achèvent par un paragraphe sur la composition des repas, essentiellement constitués de coquillages, et sur leur mode de cuisson. Puis les productions matérielles et les activités technologiques (production des outils en coquillage) sont brièvement synthétisées. Néanmoins, entre ces deux sujets, figure un paragraphe particulièrement intéressant consacré à la conservation des ossements, qui devrait se trouver dans la section de l'analyse des restes de la faune vertébrée. De même, dans le paragraphe sur les processus technologiques et les artefacts qui en résultent, l'auteur présente des remarques sur des éléments possibles à caractère symbolique ou rituel. Si elles aboutissent à la conclusion que ces éléments pourraient démontrer l'existence d'un univers de la pensée esthétique et symbolique, sa forme et sa portée pour les populations qui occupaient le site originellement ne sont pas traitées. L'auteur conclut par une vision des campements se réinstallant régulièrement à proximité des ressources alimentaires et des matières brutes pour produire des artefacts en coquillage (nécessaires à la production des pirogues) et en corail. Des roches non-locales, venant de Long Island ou bien d'Antigua, furent apportées sur le site, pour y produire d'autres artefacts, ce qui peut révéler une certaine mobilité. Comme cela a déjà été mentionné, ce type de mouvements saisonniers est décrit pour le site de Plum Piece (Hofman *et al.* 2006).

Le site néo-indien (Baie Orientale 2) consiste en un dépotoir avec un seul niveau de débris d'environ 200 m², fort d'un abondant assemblage archéologique, ce qui représente une accumulation intentionnelle des débris des activités industrielles et domestiques.

Le site se trouve sur un cordon sableux, au nord-est du site méso-indien. Il a été interprété comme étant un campement spécialisé, un satellite d'un village précolombien. Les datations du site indiquent des activités entre la fin du VIII^e siècle et le milieu du X^e apr. J.-C. La céramique fut attribuée à la série Mamorran-Troumassoïde (Rouse et Faber Morse 1998 ; Petersen *et al.* 2004). Les activités industrielles sont représentées par des fragments en céramique et des artefacts lithiques, parmi lesquels des perles et un *zémi* trigonolite ainsi qu'un débitage en coquillage et corail. Les restes des activités domestiques se composent de débris des repas, tels des fragments de coquillages alimentaires, de crustacés et, cela est à noter, un unique fragment de poisson. Les chercheurs ont également découvert des roches chauffées, du charbon de bois et des cendres. Le classement de la céramique dans le style Mill Reef de la série Mamorran-Troumassoïde repose sur des caractéristiques stylistiques et sur la datation du matériel. Dans l'introduction, l'auteur remarque qu'il s'agit d'un assemblage céramique jusque-là inconnu à Saint-Martin. La figure 4, en revanche, démontre l'existence de deux autres sites archéologiques à Saint-Martin avec un assemblage céramique du même style, à savoir Pointe du Canonnier et Petite Plage ¹.

Les analyses détaillées et spécialisées de la céramique, des artefacts lithiques (et de l'origine de leurs matières premières, constituées surtout de matériaux locaux avec peu de silex), des fragments de corail, des restes d'invertébrés marins et des artefacts en coquillage contribuent tous à la compréhension du site. Il faut signaler que, contrairement aux occupants méso-indiens de la Baie Orientale, dont l'alimentation était constituée surtout de *Strombus gigas*, les occupants néo-indiens semblent avoir surtout savouré des *Cittarium pica* qu'ils ont probablement préparés par ébouillantage dans des contenants céramiques. Ils ont, eux aussi, exploité les coquillages faciles à récolter en grandes quantités, tout près du site.

Les chercheurs ont émis l'hypothèse selon laquelle le site serait un campement, peut-être saisonnier, avec des activités liées à l'exploitation des ressources marines. Comme ils n'ont pas découvert d'indices de structures ou d'autres zones de rejet, qui normalement auraient pu attester de l'existence d'un habitat amérindien, ils ont choisi d'interpréter ce site comme étant un établissement satellite, vraisemblablement lié au village de Pointe du Canonnier, qui se trouve de l'autre côté de l'île, dans sa partie ouest.

Enfin, la synthèse régionale présente, entre autres, des conclusions générales sur le mode de vie des Méso-Indiens, caractérisé par une grande mobilité saisonnière. Sont évoqués des restes de campements spécialisés, liés à des aspects symboliques (qui demeurent un peu vagues) et économiques (comme la production d'outils en coquillage, liée à celle des pirogues).

Il est intéressant que la présence de dépôts intentionnels, d'outils et d'autres objets, stockés pour un usage ultérieur, soit expliquée comme un signe d'appropriation territoriale méso-indienne. L'auteur utilise cette explication pour suggérer que des groupes méso-indiens auraient déjà adopté un mode de vie plutôt semi-sédentaire et proto-agriculturelle. Néanmoins, elle souligne que la transition entre le Méso-indien et le Néo-indien dans la région Caraïbe reste assez mal connue.

En conclusion, quoique Dominique Bonnissent et son équipe ne fournissent pas de données en mesure de changer complètement la vision de la vie méso-indienne dans la Caraïbe, comme annoncé au début de l'ouvrage, celui-ci constitue un formidable rapport de fouille pour les sites de Baie Orientale 1 et 2. Il offre surtout des renseignements particulièrement intéressants sur le site méso-indien. Grâce à sa superbe conservation, à la grande taille des surfaces fouillées, à la quantité et au bon état de conservation des objets trouvés, sans parler des méthodes de fouille et des analyses spécialisées très précises, les données sur ce site offrent un apport important aux connaissances déjà accumulées sur d'autres sites méso-indiens de la région.

Notons, pour terminer, que la publication de ce rapport mérite d'autant plus d'être saluée qu'elle s'inscrit dans un contexte académique dans lequel il est demandé aux chercheurs un tel nombre de publications que cela entraîne la raréfaction des grandes monographies de sites archéologiques, notamment dans la région Caraïbe. Raison de plus pour féliciter l'auteur.

NOTE

1. En réalité, la figure 4 présente un troisième site (Cul-de-Sac), mais cela est peut-être une erreur. En effet, la légende de cette même figure liste ce site dans la catégorie des sites Cédrosan-Saladoïdes.

RÉFÉRENCES CITÉES

BONNISSENT Dominique

2008 *Archéologie précolombienne de l'île de Saint-Martin, Petites Antilles (3300 BC-1600 AD)*, thèse de doctorat, Université de Provence-Aix Marseille I, Marseille.

HOFMAN Corinne L., Alistair J. BRIGHT et Menno L. P. HOOGLAND

2006 « Archipelagic resource procurement and mobility in the Northern Lesser Antilles : the view from a 3000-year-old tropical forest campsite on Saba », *Journal of Island and Coastal Archaeology*, 1, pp. 145-164.

PETERSEN James B., Corinne L. HOFMAN et L. Antonio CURET

2004 « Time and culture : chronology and taxonomy in the Eastern Caribbean and the Guianas », in André Delpuech et Corinne L. Hofman (éd.), *Late Ceramic Age Societies in the Eastern Caribbean*, BAR International Series 1273, pp. 17-32.

ROUSE Irving

1992 *The Taïnos : rise and decline of the people who greeted Columbus*, Yale University Press, New Haven.

ROUSE Irving et Birgit FABER-MORSE

1998 « The Mill Reef period : a local development on the island of Antigua », in G. Richard (éd.), *Proceedings of the XVIth International Congress for Caribbean Archaeology*, Conseil régional du Guadeloupe, Basse Terre, vol. 2, pp. 322-332.

Maaïke DE WAAL

Faculté d'archéologie, département de l'archéologie de la Caraïbe,
Université de Leyde, Pays-BasDEHOUE Danièle, *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2011, 283 p.

Cet ouvrage, tout à fait intéressant, porte sur les modes de calcul, les mathématiques et les représentations des nombres dans l'espace maya et aztèque – soit, plus précisément, dans celui occupé par deux populations majeures de l'ancien Mexique avant la conquête espagnole jusqu'à leurs descendants d'aujourd'hui. Cette contribution offre des matériaux nouveaux à l'analyse, traduits des manuscrits en nahuatl des anciens Indiens, mais reprenant aussi les carnets des premiers ethnographes ou les recherches archéologiques. Organisé en douze chapitres, l'ouvrage porte sur les dimensions sociales et culturelles du nombre, en décryptant successivement les nombres eux-mêmes, les systèmes numériques, les mesures du temps et du corps, les cosmogrammes, les almanachs, les jeux de divination et de hasard, les symbolismes numériques, la comptabilité rituelle, les rites et les jours, ou, enfin, les dépôts rituels. Danièle Dehoue, ethnohistorienne selon ses termes, rassemble ici une documentation fort riche et précieuse, fruit de ses recherches depuis de longues années sur l'espace considéré. Elle montre notamment que le chiffre, plus que simple opérateur mathématique, permet de tisser des liens entre les hommes et les dieux, l'espace et le temps, les êtres et les choses, le visible et l'invisible. Son appréhension des mathématiques est donc avant tout sociologique, le décryptage des codes et des logiques servant à expliquer les modes de représentation du temps et de l'espace, la symbolique des nombres et, de ce fait, les gestes et les pratiques associés aux rituels et à la vie quotidienne.

L'impression d'ensemble est celle d'une abondance et d'une richesse maîtrisées. Tous les chapitres, néanmoins, ne sont pas d'égale qualité analytique ou littéraire, certains peut-être trop proches d'une traduction littérale des manuscrits (chapitre 4), d'autres, en revanche, parfaitement dominés et stimulants intellectuellement (en particulier les chapitres 5, 6 et 12). Le lecteur occidental est

bousculé dans ses repères et ses réflexes de comptage, invité à comprendre le cosmos non plus à partir des quatre points cardinaux mais de points solsticiels, de signes (les « 20 signes », traduits par des noms d'animaux, de végétaux, d'éléments, d'artéfacts ou de situations : crocodile, roseau, vent, silex, mort, etc.), de nombres (les « 13 nombres », dont le 4 et le 5 occupent une place particulière), de couleurs (rouge, noir, blanc, bleu), et de calendriers, solaire de 365 jours et divinatoire de 260 jours, en articulation. Il est aussi question du cycle temporel des 52 ans et du Long Compte maya, de roulement, de micro et de macrocosme, de prédiction. La complexité est réelle et à la fois nécessaire et opératoire dans ce contexte, et sans doute un ethno-mathématicien aurait-il aussi grand plaisir à décrypter ces logiques numériques et récurrences mathématiques. On comprend assez vite par cet ouvrage combien l'analyse de l'univers des nombres et des codifications devient une des façons heuristiques d'entrer dans les modes de pensée d'une société ou, pour le moins, des sociétés ici considérées, « organisées de façon à mettre le monde des hommes en harmonie avec l'ordre cosmique afin d'assurer le bon fonctionnement de l'univers » (p. 253). À signaler également un film de ce même auteur intitulé *Des nombres pour les dieux* (2010), qui décrypte avec grande minutie la complexité des codex.

Danièle Dehouve conclut en reprenant les principes fédérateurs et les constantes de cette logique de calcul et d'organisation sociale, à savoir des ensembles classificatoires et complets désignant une collection d'objets (par le corps humain décomposé qui sert des systèmes de numération en base 20, 10 ou 5 ; dans les procédures rituelles et l'agencement harmonieux des objets cérémoniels, etc.), des jeux d'échelles (entre le corps humain et le monde) et des nombres (avec un usage différent chez les Mayas et les Aztèques, notamment par l'absence du Long Compte – et donc du zéro – chez les seconds).

Si, comme le précise l'auteur, « le nombre aztèque était avant tout un objet politico-religieux » (p. 253), sans doute l'articulation entre l'ethnologie et les mathématiques gagnerait-elle à être encore développée. L'introduction et le premier chapitre focalisent sur l'approche ethnocentrique que quelques mathématiciens ont proposée. Georges Ifrah (1994), auteur d'une histoire universelle des chiffres initialement publiée en 1981, y est ainsi attaqué (attaque reprise de surcroît sans doute par mimétisme dans la préface de Philippe Portier), alors que le débat date, et que ce professeur de mathématiques n'a fait qu'ordonner, certes selon sa propre logique, les données disponibles de l'époque. Il reste donc encore aux anthropologues, tel que le propose précisément cet ouvrage, à fournir des matériaux nouveaux et à enrichir le débat sur l'usage des nombres dans les sociétés. D'autres auteurs auraient pu être sollicités, notamment sur l'aire amérindienne, tels Ascher M. et R. (1981), Ascher M. (1991) ou Closs (1986) qui ont avancé, sur les mathématiques ou les jeux, des lectures et des interprétations semble-t-il plus utiles ici. Il est aussi étonnant de ne pas voir mentionné Kula (1984), en particulier dans le chapitre 6, dont l'ouvrage sur les mesures et les

hommes reste une référence, ou encore l'étude de Coquery, Menant et Weber (2006) sur les modes d'écriture. Car le sujet se prêtait, précisément dans l'introduction, à une considération plus universelle sur le calcul, les mathématiques, l'inscription des représentations dans des processus mnémotechniques spécifiques, les cosmogonies ou encore « l'obsession pour le nombre » (p. 147) (voir aussi Paulos 2002 et Wateau 2012). Soit, en d'autres termes, à ce que l'anthropologie peut apporter à la compréhension de ce type de logiques et d'opérations cognitives.

Souhaitons donc bien vite une suite à cet ouvrage, qui considère plus largement l'univers de ces savoirs et de ces possibles, pour ne plus avoir à regretter, en effet, « que tout reste à faire dans ce domaine de recherche » (p. 25).

RÉFÉRENCES CITÉES

- ASCHER Marcia
1991 *Ethnomathematics*, Wadsworth, Belmont.
- ASCHER Marcia et Robert ASCHER
1981 *Mathematics of the Incas. Code of the Quipu*, Dover Publications, New York.
- CLOSS Michael (éd.)
1986 *Native American mathematics*, University of Texas Press, Austin.
- COQUERY Natacha, François MENANT et Florence WEBER
2006 *Écrire, compter, mesurer. Vers une histoire des rationalités pratiques*, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, Paris.
- DEHOUE Danièle
2010 *Des nombres pour les dieux*, film ethnographique, L'Harmattan.
- IFRAH Georges,
1994 *Histoire universelle des chiffres*, Robert Laffont, Paris [1981].
- KULA Witold
1984 *Les mesures et les hommes*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- PAULOS John Allen
2002 *Era uma vez um número. A lógica matemática oculta nos historias*, Editorial Bizâncio, Lisbonne.
- WATEAU Fabienne
2012 « Compter et conter. Ou comment les mathématiques, les histoires et les mesures se mêlent et s'emmêlent pour faire culture », in Ana Paula Guimarães et Adérito Araújo (éd.), *Contas, contos, cantos e que mais. Cumplicidades entre literatura e matemática*, Gradiva, Lisbonne, pp. 10-22.

Fabienne WATEAU
CNRS/LESC, Nanterre

FIGUEROLA PUJOL Hélios, *Les dieux, les paroles et les hommes. Rituels dans une communauté maya du Chiapas*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, coll. « En temps & lieux », Paris, 2011, 336 p., bibliogr., gloss., ill., photos, cartes, fig.

Alors que trop de textes anthropologiques s'engagent dans des constructions théoriques à partir de matériaux ethnographiques lacunaires, *Les dieux, les paroles et les hommes* est le résultat d'une longue expérience de vie menée par Figuerola Pujol à Cancuc, une communauté villageoise paysanne d'Indiens tzeltal du Chiapas. La quantité de données recueillies (souvent totalement inédites, concernant les conceptions autochtones de la personne ou la cosmologie), mais surtout la manière dont Figuerola Pujol semble se les être appropriées, prouvent qu'avec les habitants de ce village il a pleinement « consommé la mesure de sel », pour reprendre l'expression d'Aristote à propos du temps nécessaire à la construction d'une amitié authentique. Pourtant, si la familiarité avec une langue et une culture est une condition *sine qua non* pour espérer tenir un discours crédible sur elles, à partir d'un moment, l'allongement de l'imprégnation risque lui-même de fermer la voie à l'exploration : trop proche, l'enquêteur ne parvient plus toujours à objectiver les fragments d'une expérience qu'il partage avec un groupe humain à l'intérieur duquel il s'insère chaque fois davantage. Au moment de faire lire ce qui n'était au départ qu'« un essai, une sorte de médiation sur la parole » (p. 9), Figuerola Pujol a pleinement conscience de la gageure que représente la conversion d'une expérience vécue en un objet textuel, comme en témoigne la multiplication des éléments paratextuels qui encadrent le développement proprement dit : l'introduction est précédée de remerciements, d'un avant-propos et d'un avertissement, tandis que la bibliographie s'ouvre sur une note rappelant (trop) brièvement les travaux ethnologiques consacrés aux populations autochtones du Chiapas. Parmi toutes ces précautions, c'est sans doute l'avant-propos qui aide le mieux à saisir l'originalité de la démarche puisque la référence à Borges, par laquelle commence ce court texte de deux pages, place immédiatement le propos sur le terrain de la littérature et des questions que soulève le rapport du texte à la réalité et à la vérité, ou encore la fonction de l'auteur. Aux yeux du scripteur qui s'adresse à nous, les informateurs « parlent avec plus de justesse et de sens que nous ne pouvions l'écrire nous même », ce qui le conduit à affirmer que : « dans ce travail particulier, l'auteur nous semble être un auteur collectif » (p. 10). Dans cette perspective, la lourdeur du « nous » académique devient moins dissonante si l'on y entend la voix de tous ceux que Figuerola Pujol a écoutés avant de tenter de fixer leur parole vive – en particulier celle des prières énoncées dans des contextes rituels – dans un livre, entreprise dont on connaît les dangers depuis le *Phèdre* de Platon. Précautionneux, le scripteur souhaite également « prévenir le lecteur [...] que le style de travail est le fruit de notre incapacité à exprimer avec la précision requise

et la pertinence scientifique, les observations faites, comme on le dit, sur le terrain » (p. 10). Pour autant, le texte rédigé et publié dans une collection de sciences humaines n'est pas une œuvre littéraire, mais une « recherche scientifique [...], soumise à la dure nécessité d'apporter des preuves dont le lecteur avisé, voudra, peut-être, s'efforcer patiemment et laborieusement de vérifier l'exactitude » (p. 9). Un pacte de lecture aussi inhabituel indique d'emblée que l'on se trouve en face d'un livre singulier ; prévenu de la sorte, le lecteur sait à quoi s'en tenir : tout en restant à distance des débats théoriques contemporains qui animent la discipline anthropologique, il lui est proposé de se plonger, presque sans médiation, dans le monde tel qu'il est conçu et vécu par les Tzeltal. Disons-le tout de suite, le voyage vaut le détour : en dépit des limites du projet scientifique soulignées par l'auteur, l'exceptionnelle richesse des matériaux ethnographiques contenus dans *Les dieux, les paroles et les hommes* en fait un ouvrage que tous les spécialistes du monde mésoaméricain devraient lire.

Même si la répartition du texte en 15 chapitres – certains ne faisant que trois pages ! – ne fait pas apparaître un ordre argumentatif, on repère *grosso modo* une progression générale dans la présentation : après avoir exposé les conceptions tzeltal de la personne (chap. 2-4), de l'environnement et du cosmos (chap. 5-12), l'auteur montre comment s'établissent des relations entre ces différents niveaux, au travers de prières, d'oblations et de sacrifices adressés à une multitude de destinataires non humains (chap. 13-15). La spécificité des représentations relatives aux composantes de la personne en Mésoamérique a fait couler tellement d'encre que les premiers chapitres donnent une impression de déjà-vu, tant la concordance avec les données publiées par d'autres anthropologues est évidente : Guiteras Holmes, Köhler, Pitarch ou Villa Rojas sont ainsi souvent mentionnés, sans être vraiment discutés toutefois, ce que l'on peut regretter, car cela aurait permis de mieux saisir les apports propres à chacun. Dans le même temps, il faut dire clairement que la quantité de détails que Figuerola Pujol apporte, sur cette question comme sur toutes celles traitées dans l'ouvrage, est incomparablement plus importante que celle de tous ses prédécesseurs. Là où les analystes cherchent parfois à dégager un principe d'unité ou à trouver des opinions moyennes concernant des représentations (oniriques, imaginaires, mythiques, etc.), l'auteur semble ici suivre toutes les ramifications produites par les explications données par les spécialistes rituels (les *ch'abajom*) qu'il a longtemps fréquentés et observés. Ces derniers semblent en effet intarissables lorsqu'il faut narrer les innombrables aventures qui arrivent aux entités animiques, plus ou moins extériorisées et instanciées dans des êtres (animaux, phénomènes météorologiques), qui influent sur la vie des humains. Je laisse au lecteur le soin de découvrir dans les premiers chapitres – et dans une figure placée page 47 – la multiplicité des êtres (*lab, ch'u'lel*, ombre) ainsi connectés à l'existence humaine.

À un premier niveau, cette complication s'explique par la nécessité de penser la dimension fluctuante et accidentelle de la vie individuelle, en particulier lorsqu'il faut donner un sens à des souffrances psycho-corporelles dont les causes ne sont pas immédiatement visibles : les péripéties des doubles non humains sont autant d'événements qui peuvent métaphoriser la maladie et, plus largement, les situations d'antagonisme interhumain. Mais, plus profondément, un des grands intérêts des développements proposés par l'auteur tient à ce qu'ils font apparaître une continuité entre les pratiques thérapeutiques et les procédures de résolution de conflits réalisées dans le cadre de la justice coutumière. Même si les travaux d'auteurs tels que Nader, Collier, Sierra, Greenhouse ou Fry ont considérablement accru la connaissance du fonctionnement des institutions judiciaires traditionnelles dans les communautés indiennes de Mésoamérique, la participation des agents non humains demeure encore insuffisamment étudiée. De ce point de vue, les descriptions des *ch'iibal*, notamment dans le chapitre 10, se révèlent particulièrement instructives. Chacun de ces lieux associés à un des clans du village est logé au cœur des montagnes et réplique l'organisation communautaire : les doubles des personnes humaines ou des personnages ancestraux y vivent dans une sorte de société parallèle dans laquelle des tribunaux sont chargés de juger et de punir ceux qui transgressent les règles. Selon moi, il ne suffit pas d'interpréter ces espaces imaginaires comme des formes d'idéalisation grâce auxquelles un groupe humain se représente une organisation dans laquelle les tensions seraient aisément surmontées et les solidarités réaffirmées (pp. 139, 155). En vérité, il existe une profonde porosité entre les univers humain et non humain, comme le montre le très bon documentaire, *Rites de vie et de mort* (2010) réalisé à Cancuc par Figuerola Pujol. Dans le livre, on apprend tout d'abord que, lors des délibérations judiciaires, l'évaluation du rôle des *lab* – des doubles plus ou moins agressifs ayant une forme humaine, animale ou météorologique – dans la conduite d'une personne peut conduire à la déclarer pénalement irresponsable (p. 60). La continuité entre les univers est même plus grande, puisque c'est le déroulement même des procès qui se fait de manière similaire dans les *ch'iibal* et le palais municipal du village ; dans chacun de ces contextes, les spécialistes rituels sont réputés connaître les procédures pour solliciter ceux qui ont le pouvoir : les prières à faire, les cadeaux à apporter, les alliances à rechercher. C'est d'ailleurs pourquoi les pratiques thérapeutiques s'interprètent comme des formes de procès lors desquels ces spécialistes interviennent comme des intermédiaires soucieux de rétablir les équilibres et de trouver les justes compensations. Dans un tel cas, un spécialiste peut prononcer une prière à l'intention d'un tribunal d'entités non humaines (les *me'il-tatil* « mères-pères », des ancêtres claniques) pour demander pardon au nom du patient, ces prières étant assimilées « à une supplique faite aux divinités pour que ces dernières, à leur tour, dans une sorte de plaidoirie, défendent leur cas devant le tribunal du *ch'iibal* » (p. 231) ¹. La photo n° 7 qui représente une prison en bois construite dans la cour d'une école offre, quant à

elle, une bonne illustration de l'enchevêtrement concret entre les règnes : l'auteur précise en effet qu'« il n'est pas rare que les écoles soient construites au pied d'un *ajaw* [lieu particulier de l'espace habité par un esprit-maître, l'*ajwalil*] pour que son *ajwalil* surveille le comportement des enseignants et protège les enfants ».

Au fil des pages, on comprend donc que l'imbrication entre le monde humain et non humain va bien au-delà de la simple ressemblance métaphorique : elle implique tout un réseau d'influences qui façonnent continuellement le monde et la personne, pour le meilleur et pour le pire. On en trouve un excellent exemple dans le chapitre 5 consacré aux *chanul-ja'*, des couleuvres d'eau qui, selon les habitants, provoquent des éboulements et des inondations : tout comme les accidents des entités animiques extériorisées ont des répercussions sur le corps, cette construction du relief atteste de l'existence d'un système relationnel extrêmement sophistiqué à l'intérieur duquel les êtres des univers parallèles sont effectivement en contact avec les humains. Par-delà le rapport de forces, les développements sur la justice – et plus largement sur les relations de pouvoir et de contrôle – montrent que l'intervention des non-humains est également à penser à partir de relations relevant de la tiercéité, pour reprendre un terme de Peirce : non seulement parce qu'ils interviennent comme des tiers dans les conflits, mais aussi parce que les interactions avec eux sont médiatisées par des règles abstraites, en particulier numériques. Les chapitres 14 et 15 consacrés à la logique du don et du sacrifice ne font guère avancer la réflexion sur deux thèmes fondamentaux pour l'anthropologie ; ils ont cependant le mérite de faire comprendre comment le fonctionnement global de la justice est inséparable d'un complexe système économique dans lesquels les transactions avec les non-humains sont monnaie courante, si l'on peut dire. Même si les rapports entre le sacrifice et la dette sont bien connus, les pages consacrées à ces questions font apparaître à quel point il ne s'agit pas d'une interprétation anthropologique, mais bien d'une mode d'explication que les Tzeltal mobilisent constamment et de façon littérale.

Dans un monde aussi dense et surpeuplé, l'infinie diversité des êtres a quelque chose d'un peu angoissant, comme le font sentir les nombreux extraits de prières retranscrits par l'auteur qui sont, le plus souvent, consacrés à résoudre des conflits ou à empêcher qu'ils ne surviennent ou se développent. Le chapitre 13 est sans doute un des plus importants : c'est à travers les paroles rituelles qui y sont étudiées que l'auteur a progressivement eu accès à l'univers décrit par le menu dans le livre. De ce point de vue, même si les pages consacrées au « rythme de la prière » (p. 196) aident à visualiser ce qui se déroule dans la pénombre des églises ou lors des rites secrets des spécialistes rituels, on regrettera que Figuerola Pujol n'ait pas davantage pris soin de contextualiser les prières. Bien qu'il insiste à juste titre sur le pouvoir de la parole et son entrelacs avec des processus matériels, trop souvent les discours en langue vernaculaire sont proposés en fragment sans être connectés à des séquences d'actions, ni véritablement étudiés dans le détail. Sans entrer dans les subtilités d'une analyse ethno-linguistique poussée, il aurait

certainement été possible d'aller au-delà du simple décodage de certaines métaphores. Par conséquent, s'il fallait ajouter un reproche à ceux que l'auteur exprime lui-même à l'encontre de son texte, on pourrait dire qu'en dépit de l'incroyable profusion des informations rapportées à l'issue de la plongée dans l'univers tzeltal, on a parfois du mal à voir émerger l'existence réelle de ceux avec qui Figuerola Pujol a vécu. Plutôt que le manque de scientificité évoqué dans l'avant-propos, l'origine de ce problème est peut-être à chercher dans des choix littéraires : un effet de réel plus grand aurait pu être obtenu en restituant dans une continuité textuelle le mélange d'actions et de paroles. À tout le moins un corpus de prières aurait pu et dû être reproduit en annexe pour saisir dans son intégralité le déroulement de cette parole complexe, ne serait-ce qu'à partir de quelques exemples. Incontestablement, grâce à la confiance qu'il a su instaurer avec les habitants de Cancuc, Figuerola Pujol est devenu le détenteur d'un véritable trésor de savoirs et de discours rituels retranscrits. Même si le diamant n'est pas toujours pleinement extrait de sa gangue, *Les dieux, les paroles et les hommes* est un livre remarquable qui nous fait voir une partie de cette richesse et offre au lecteur une occasion très rare de se faire une idée de la complexité de la vision du monde des Tzeltal.

NOTE

1. Sur la continuité entre les hiérarchies humaines et non humaines, voir aussi les pages 231-232 et 247. Des phénomènes similaires s'observent également chez les Mixe, cf. Pitrou (2013).

RÉFÉRENCE CITÉE

PITROU Perig
2013 « Justice et agentivité distribuée chez les Mixe de Oaxaca (Mexique). Approche cosmopolitique », *Ateliers d'anthropologie*, 39.

Perig PITROU
CNRS, LAS, Paris

ARNOLD Denise Y. y Elvira ESPEJO, *El textil tridimensional. La naturaleza del tejido como objeto y como sujeto*, Fundación Interamericana/Fundación Xavier Albó/Instituto de Lengua y Cultura Aymara, La Paz, 2013, 379 p.

Amparaña waxt'sma: « Te he dado mi propia mano ».

Así es como se resumiría el sentimiento de una tejedora qaqachaqueña obligada a entregar alguno de sus textiles; y es que claro, desde el momento de su

fabricación, los tejidos ya son parte de su cuerpo. Denise Arnold y Elvira Espejo se ocupan de explorar los fundamentos de una afirmación de este tipo en su nuevo libro, *El textil tridimensional. La naturaleza del tejido como objeto y como sujeto*. Desde hace ya varios años, las autoras se encuentran dedicadas a un análisis profundo (etnográfico, lingüístico, histórico) de las estructuras textiles que dan fundamento a los desarrollos tecnológicos andinos, con una mirada sensible a las propias relaciones ontológicas que configuran estos devenires técnicos (que son, a la vez, vitales) de los textiles y sus productores. En esta oportunidad, el argumento propone la tridimensionalidad como carácter indispensable para una comprensión acabada de los textiles en los Andes. Lo tridimensional viene a hacerle frente aquí a aquellos análisis que tienen a los textiles como productos acabados, desvinculados de los procesos concretos que permiten fabricarlos y traerlos a la vida. Por el contrario, Arnold y Espejo proponen que los textiles, como las personas, son continuamente fabricados a través de técnicas específicas que se encuentran en relación de continuidad con aquellos caracteres (como los motivos) que observamos en los productos (o personas) acabados. Como afirman las tejedoras de la región, adentro del textil están su « espíritu » y sus « corazones »; y es a esta tercera dimensión a donde desean introducirnos las autoras.

Este libro tiene que comprenderse, además, en el marco de un esfuerzo mayor y como corolario de una trilogía iniciada hace ya tres años, con la publicación de otros dos libros sobre el tema ¹. El trabajo de campo sobre el que se funda proviene de la región de Qaqachaka (sur de Oruro, Bolivia), de donde Espejo es originaria y donde Arnold lleva décadas trabajando. Pero también incorpora datos del norte de Potosí, de los departamentos de Cochabamba y La Paz, de la región lacustre (Isla del Sol e Isla de la Luna), de los valles interandinos de La Paz, y casos comparativos del sur de Perú y de la región de Cusco.

El textil tridimensional se divide en tres secciones. La primera de ella, « Prolegómenos », consta de un capítulo introductorio que sienta las bases para la mirada posterior. Son dos los movimientos argumentativos que realizan las autoras en este punto: en primer lugar, la insistencia por un abordaje etnográfico sobre la cultura material, uno que se preocupe por considerar los procesos técnicos que permiten traer los objetos a la vida (los textiles en este caso). Es a partir de esta preocupación etnográfica que se discute la aproximación « de superficie » que muchos análisis anteriores han brindado al textil: como un producto terminado cuya iconografía se imprime sobre una tela anterior, antes que como un objeto siempre en proceso de fabricación (un argumento que bien podría extenderse a consideraciones similares sobre otros tipos de cultura material andina). El segundo movimiento, el más interesante desde mi punto de vista y a partir del cual se comprende cabalmente todo lo demás, es la necesidad de asumir el punto de vista de las tejedoras en la escritura del libro: los temas y las exégesis de los textiles y de sus procedimientos de

fabricación siguen las estructuras conceptuales nativas, sin preocuparse (al menos, en un primer momento) por si éstas coinciden o no con aquellas instaladas en el discurso académico. El punto de vista de la tejedora es el punto de partida del libro.

La segunda sección, « La producción textil », es quizá aquella que más se vincula con los libros anteriores de la trilogía. A lo largo de cuatro capítulos desarrolla, con el detalle etnográfico al que las autoras nos tienen acostumbrados, los derroteros técnicos involucrados en el proceso de traer a la vida un textil: desde la alimentación y esquila de los animales, su hilado y teñido, el urdido, el manejo de telares, los instrumentos de planificación de los diseños (las *warañas*) y las cuestiones técnicas vinculadas a la *k'isa*. Es a través de estos derroteros que las autoras exponen los « campos de fuerzas » dentro de los cuales se insertan los textiles, demostrando que cada tejido no es sino una articulación de relaciones que para nada se reducen a la fibra o al telar de un lugar. El análisis de los procesos de teñido, de las teorías locales del color y de las circulaciones de las fibras teñidas entre regiones demuestra este punto con excelencia, al ilustrar cómo ciertos textiles de las tierras altas se constituyen parcialmente de las relaciones tintóreas de tierras lejanas.

Otro punto interesante de esta sección es la afinada crítica histórica que las autoras realizan a ciertos desarrollos tecnológicos. Ello permite contextualizar algunas técnicas típicamente andinas en el marco de procesos globales de más amplio alcance, sin por ello reducir las estructuras locales a puros reflejos del exterior o a consecuencias de eventos históricos (el capítulo « La *k'isa* intrusa... » tal vez sea el más significativo al respecto). En este sentido, aquel espíritu de cierto « orden andino de las cosas » sigue presente en los argumentos de este libro (Arnold, Jiménez y Yapita 1992).

La tercera y última sección, « El textil como documento social », recupera algunas de las discusiones presentadas por las autoras en publicaciones previas, enfatizando el rol que las estructuras textiles tienen para la codificación de la producción (sobre todo, agrícola), así como para el intercambio de materias primas (granos, carnes, sal) y de productos transformados (*chuño*, *charqui*, harinas). En este punto, el abordaje de las técnicas deviene indispensable para comprender cómo ciertos motivos (los del peinecillo especialmente: *patapata* y *k'uthu*) se vinculan con actividades productivas (como la organización de los campos agrícolas) que poseen relaciones de continuidad con aquellas expresadas por las mujeres en sus telares. En este sentido, lejos de una representación de actividades que se encontrarían más allá del textil, estas técnicas y motivos codifican y posibilitan otras relaciones productivas en tanto los sentidos que ordenan las técnicas en uno y otro dominio (que a partir del argumento del texto, ya no son ni « uno » ni « otro ») se revelan como idénticos. Finalmente, esta última sección se ocupa de exponer una comparación de los ciclos vitales del textil y de las personas, así como de ambos tipos de cuerpos, considerando los modos

en los que ambos se constituyen mutuamente, trayendo a escena discusiones similares planteadas, entre otros, por Tim Ingold.

El libro de Arnold y Espejo se ocupa, durante todos sus capítulos, de demostrar que « todo es textil », revelando la similitud de ciertas estructuras técnicas con los conceptos más generales que organizan la vida en la región. En este sentido, contiene una gran cantidad de sugerencias, proposiciones e hipótesis que seguramente darán lugar a más de un debate. Quisiera resaltar aquí al menos dos de estos puntos.

En primer lugar, el interés explícito por iniciar nuevos debates respecto de la cultura material en los Andes, particularmente desde enfoques orientados por la perspectiva nativa. Esto que parecería obvio para cualquier enfoque etnográfico no resulta siempre así: según las autoras, a pesar del insistente lenguaje técnico de las mujeres tejedoras al hablar de sus textiles (ver Arnold y Pazzarelli 2013), la mayoría de los análisis que existen hasta el momento no se han concentrado en este punto. El lenguaje técnico, aquél que permite pensar el textil con un reverso, con un anverso y con un interior (y con un *corazón*), ha sido un lenguaje olvidado que Arnold y Espejo pretenden escuchar, rescatando parte de la tradición arqueológica-antropológica andina, en especial los trabajos de Heather Lechtman sobre la organización tecnológica.

Lo anterior, además, se vincula con trabajos previos de Arnold, donde caracteriza las técnicas textiles femeninas como verdaderas herramientas para la guerra, utilizadas para incorporar subjetividades ajenas al interior del grupo (en la forma de cabezas trofeo, de técnicas o de diseños que se roban a otros) (Arnold y Yapita 2005). Ello resume una interpretación andina (respecto de grupos como los qaqachaqueños, que históricamente han sido caracterizados como guerreros) sobre procesos vinculados a aquella « depredación ontológica » propuesta y analizada por Eduardo Viveiros de Castro para Amazonía. Esto no sólo permite reubicar el estudio de los textiles en el marco de otras actividades productivas y bélicas, sino también generar hipótesis comparativas acerca del manejo femenino de ciertas técnicas textiles y tejidos con respecto al manejo masculino de *kipus* y cabezas trofeo.

De hecho, las referencias a las tierras bajas y a sus sistemas cosmológicos se encuentran presentes desde el primer capítulo, en donde las autoras recuperan parte de la producción contemporánea del área (de la antropología brasilera, particularmente) sugiriendo vínculos entre las estructuras textiles (como la del peinecillo) de estas diferentes regiones (lo que, consecuentemente, supone relaciones conceptuales y cosmológicas). Este punto en particular (que llevado a sus máximas consecuencias supondría la revisión de ciertos problemas y preguntas clásicas de la antropología andina) es uno de los más interesantes del libro, aunque el mismo precise todavía de más análisis comparativos. Desde hace unos años, Denise Arnold particularmente ha abierto el campo y el interés a una comparación de este tipo (con una buena dosis de intuición etnográfica, hay

que decirlo); sin embargo, faltan todavía análisis concretos que permitan seguir avanzando en estas comparaciones y comprender sus alcances y consecuencias, sobre todo en el terreno de los conceptos indígenas implicados en estas definiciones tecnológicas.

El argumento anterior se vincula con el segundo punto que deseo señalar aquí: la mirada de las mujeres puesta en primer lugar. Este aspecto no sólo destaca por el interés demostrado por las tejedoras durante el proceso de investigación (las mismas condujeron varias de las entrevistas e indagaciones que luego formaron parte de los capítulos), sino por las consecuencias que ello tiene sobre la antropología que realizan las autoras. Arnold y Espejo han colocado en pie de igualdad los conceptos andinos vinculados al textil y a su fabricación con aquellos generados por arqueólogos y antropólogos respecto a temas similares, comparando y confrontando puntos de vista. Este ejercicio no corresponde, no obstante, a ningún procedimiento metodológico de contrastación; más bien, intenta (y logra) tornar serios los conceptos qaqachaqueños (y de otras regiones), considerando así sus consecuencias sobre el propio pensamiento andino y sobre el antropológico (en un sentido similar a Viveiros de Castro 2010).

Esto sólo es posible luego de demostrar que el textil no resume los significados de una cosmología subyacente (tampoco sirve de fundamento para que las personas los impriman sobre él) sino que fabrica sus propios conceptos. El textil, “como las plantas sagradas de las tierras bajas” afirman las autoras, es la ciencia de los Andes: cruzar los hilos es fabricar los conceptos de los que ese mundo se compone². Desde ese lugar es que la expresión *Amparaña waxt'sma* tampoco resume una representación de las vinculaciones entre mujeres y textiles: más bien, revela las « conexiones parciales » (Strathern 2004) que existen entre las relaciones internas que constituyen (de una misma y diferente forma a la vez) a unos y otros. Según el argumento del libro, los textiles son también dividuals y, en muchos de sus pasajes, se nos presentan como verdaderos ciborgs andinos. No sólo porque en ellos está el cuerpo de las tejedoras, sino porque ellos están también en su mano.

NOTAS

1. La trilogía se completa con otros dos libros, dedicados a la exploración de las experiencias del proyecto de recuperación textil en los ayllus de Challapata (Bolivia) (Arnold y Espejo 2010), y a una sistematización de las técnicas de faz de urdimbre (*ibid.* 2012) que hoy otorgan argumento a buena parte de *El textil tridimensional*.

2. Algo que recuerda aquel desafío de tratar las cosas en tanto « significados *sui generis* » (Henare, Holbraad y Wastell 2007, p. 3).

REFERENCIAS CITADAS

- ARNOLD Denise y Elvira ESPEJO
 2010 *Ciencia de las mujeres. Experiencias en la cadena textil desde los ayllus de Challapata*, Fundación Xavier Albó/Instituto de Lengua y Cultura Aymara, La Paz.
- 2012 *Ciencia del tejer en los Andes: estructuras y técnicas de faz de urdimbre*, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia/Fundación Interamericana/Fundación Xavier Albó/Instituto de Lengua y Cultura Aymara, La Paz.
- ARNOLD Denise y Francisco PAZZARELLI
 2013 « Los caminos del guerrero. Entrevista con Denise Arnold », *Revista del Museo de Antropología*, 6, pp. 167-174.
- ARNOLD Denise y Juan de Dios YAPITA
 2005 *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UMSA/Instituto de Lengua y Cultura Aymara, La Paz.
- ARNOLD Denise, Domingo JIMÉNEZ ARUQUIPA y Juan de Dios YAPITA
 1992 *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales*, HISBOL/ILCA, La Paz.
- HENARE Amiria, Martin HOLBRAAD y Sari WASTELL
 2007 « Introduction », in Amira Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell (eds), *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*, Routledge, Londres, pp. 1-31.
- STRATHERN Marilyn
 2004 *Partial connections*, Updated edition, Altamira Press, Washington.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo
 2010 *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*, Katz, Madrid.

Francisco PAZZARELLI

Instituto de Antropología de Córdoba-CONICET,
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

D'ÉVREUX Yves, *Voyage au nord du Brésil (1615)*, édition critique du texte complet établie par Franz Obermeier, Westensee-Verlag, coll. « Fontes Americanae » 4, Kiel, 2012, 429 p., ill., introduction, index, bibliogr.

À l'heure où internet permet à tout un chacun de se procurer certains documents historiques jadis relativement difficiles à consulter, doit-on encore s'enthousiasmer pour la réédition d'une chronique somme toute assez connue ?

Dans le cas de cette quatrième édition en français du célèbre ouvrage du capucin Yves d'Évreux, la réponse est clairement affirmative. Comme nous allons le découvrir, Franz Obermeier a sorti de l'oubli de larges passages du livre que l'on croyait irrémédiablement perdus. Pour bien comprendre l'importance de cette découverte bibliographique, il nous faut revenir brièvement sur le contexte politique de l'écriture de cette chronique et évoquer sa tumultueuse histoire éditoriale.

La France Antarctique (1555-1560) fut la première tentative de colonisation française sur les côtes du Brésil, plus exactement dans la baie de Rio de Janeiro. Pour rappel, elle constitua le décor des aventures de Jean de Léry, d'André Thevet, mais aussi de Hans Staden. Après cet échec cinglant, les Français essayèrent à nouveau de s'établir sur ces rivages, plus exactement sur l'île de Maranhão, située plus de 2000 kilomètres plus au nord. Ils y fondèrent l'éphémère colonie désignée sous le nom de France Équinoxiale¹ (1612-1615), donnant naissance à la ville de São Luis do Maranhão. Yves d'Évreux y était responsable de l'évangélisation des populations indigènes locales, mission dans laquelle il fut accompagné, entre autres, par l'illustre Claude d'Abbeville, dont il était le supérieur hiérarchique. Le missionnaire normand, avant de rédiger son *Voyage...*, séjourna au Brésil, aux côtés des fameux Indiens tupinamba, durant deux années entières, soit bien plus longtemps que ses trois compatriotes missionnaires et chroniqueurs sus-cités². Il laissa derrière lui un riche témoignage de l'observation d'un monde indigène en pleine transformation, dont il est ici question.

En 1614, les nouvelles de ces lointains rivages exerçaient depuis plus d'un demi-siècle une influence non négligeable sur la vie des idées en Europe. La parution de l'ouvrage de Claude d'Abbeville fournit alors au public français l'opportunité d'enrichir sa connaissance du Brésil et des anthropophages Tupinamba. Dès 1615, Yves d'Évreux tenta, lui aussi, de publier le récit de son voyage missionnaire, pensé comme une suite ou, plutôt, un complément indispensable à celui de son coreligionnaire³. Mais l'auteur et son livre tombèrent brusquement dans l'oubli pour une période de 250 ans : l'ouvrage fut interdit pour des raisons politiques et, à peine imprimés, les premiers exemplaires furent lacérés dans leur quasi-totalité⁴.

Miraculeusement, un exemplaire avait toutefois survécu à la destruction et fut offert au jeune roi Louis XIII par l'amiral de Razilly, instigateur de la colonie et lieutenant du souverain en Maranhão. Cet exemplaire était cependant incomplet, le militaire ayant pris soin de retirer de nombreuses feuilles comprenant des passages susceptibles de froisser personnellement le souverain ou de l'embarrasser d'un point de vue politique. L'ouvrage resta inconnu du public jusqu'à ce que l'érudit américaniste Ferdinand Denis le retrouve à la Bibliothèque impériale. C'est à partir de cet « unique » exemplaire, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque nationale de France, qu'il publia en 1864 le texte d'Yves d'Évreux, accompagné d'une introduction et d'un appareil critique magistraux.

Pendant très longtemps, les écrits d'Yves d'Évreux ne furent connus qu'au travers de cette admirable édition du XIX^e siècle, hélas incomplète. C'est en effet de celle-ci qu'étaient tirées, jusqu'à très récemment, toutes les rééditions et traductions de l'ouvrage, tant françaises que brésiliennes. Avant Franz Obermeier, seule Hélène Clastres avait fait l'effort de rééditer Yves d'Évreux en langue française (1985), en se fondant, elle aussi, sur l'édition de Ferdinand Denis. Cette anthropologue spécialiste du monde tupi-guarani avait cependant pris le parti de moderniser l'écriture et d'amputer l'ouvrage de nombreux chapitres superflus à son sens⁵. Ce choix éditorial peut aujourd'hui surprendre ; même si ces larges remaniements semblent compréhensibles dans le contexte scientifique de l'époque, ils sont révélateurs d'un traitement particulier des sources historiques, et en particulier des sources missionnaires, par les anthropologues⁶. Ils n'en sont pas moins regrettables, car ils privent le lecteur de données fondamentales, décontextualisent le propos et empêchent de comprendre la logique de l'auteur.

Au cours du temps, le *Voyage au nord du Brésil* a donc subi plusieurs censures aux causes politiques, puis idéologiques, pour la plus grande irritation du lecteur avide d'en savoir plus. On connaissait pourtant depuis longtemps l'existence de deux autres exemplaires de l'édition *princeps*, dont l'existence était déjà évoquée au début du siècle dernier par Marcel (1907, pp. 181-182). L'un était conservé à la bibliothèque de Chartres, et disparut lors de son incendie en 1944⁷ ; l'autre, plus complet, appartenait à un collectionneur français et fut vendu avant qu'on en perde la trace. On ignora durant plus de cent ans son lieu de conservation. Selon Obermeier (p. IV), c'est ce dernier exemplaire qui est apparu à la Public Library of New York au début du XX^e siècle sans que l'on puisse retracer son histoire. Obermeier l'assure : il est le premier à avoir lu cet exemplaire dont il propose une analyse dans sa thèse (1995) puis dans un article (2005)⁸. Il propose aujourd'hui la première édition en langue française de cette version (presque) complète de l'œuvre du capucin.

Dans cette nouvelle édition, une introduction fournie (57 pages) offre au lecteur une idée très claire des contextes idéologique, littéraire et historique dans lesquels s'inscrit l'ouvrage. Une partie de cette introduction est dédiée à l'analyse des motifs de la censure opérée sur ces différents exemplaires. Franz Obermeier l'explique « par le fond de la conception politique et théologique de l'époque plutôt que par le mariage du roi qui était le point de départ de la censure, non sa raison » (p. XI).

Les exemplaires de Paris et de New York incluent une introduction du Cardinal de Razilly, soupçonné par Franz Obermeier d'avoir lui-même retiré çà et là de nombreuses pages de l'ouvrage. Mais quelle est la proportion de l'ouvrage touchée par cette censure ? Dans l'exemplaire de Paris, il manque 7 feuillets du corps du texte, soit 112 pages de l'œuvre originale *in octavo*, ce qui représente plus d'un septième de l'ouvrage⁹. Concrètement, Franz Obermeier a retrouvé avec

l'exemplaire de New York 4 des 7 feuillets perdus, soit 64 pages. Ces pages complètent 8 chapitres auparavant largement tronqués.

Quant au contenu de ces 4 feuillets retrouvés, il est difficile d'en rendre compte de manière exhaustive dans le cadre de cette recension. Le lecteur peut cependant être assuré qu'il trouvera là de nombreux matériaux linguistiques, ethnographiques et historiques de toute première importance. Évoquons, par exemple, quelques-uns de ces passages retrouvés. Dans le premier traité, la fin du chapitre 23 intitulé *De la consanguinité qui est parmi ces sauvages* et celle du chapitre 26, *De l'Oeconomie des Sauvages*, apportent un nouvel éclairage sur la parenté tupinamba, le traitement des captifs et le sort des « bâtards ». Par ailleurs, on retrouve le début de certains chapitres aux titres auparavant inconnus : comme le chapitre 27 du premier traité intitulé *De l'inclination générale qu'on les Sauvages de paroistre, que la nature leur donne, tant-en leurs gestes qu'à rechercher des noms honorables*, ou encore le chapitre 15 du second traité, *Des points de nostre religions, ausquels facilement les Sauvages prestent leur consentement: et des diverses questions qu'ils nous faisoient*.

Si l'effort de publier le texte dans sa langue d'origine, accompagné d'une introduction et de 409 notes en français est fort louable, on aurait souhaité que Franz Obermeier fût davantage assisté dans son travail de relecture. L'appareil critique est en effet émaillé de nombreuses coquilles et barbarismes, et ce, dès les premières lignes. Bien peu de soin a été apporté à la mise en page : le lecteur peine par exemple à distinguer les titres des chapitres. En outre, le manque d'iconographie et l'étonnante absence de table des matières (pourtant présentes dans les éditions précédentes) laissent à penser que l'édition la plus complète d'un texte si précieux aurait mérité plus bel écriin.

Les notes relatives aux éléments de théologie et à l'histoire de la colonisation sont très riches. En revanche, l'analyse des matériaux ethnographiques s'avère bien insuffisante à nos yeux. Mais doit-on en tenir rigueur à Franz Obermeier ? Nous ne le pensons pas : grâce à un méticuleux travail de recherche, l'historien offre ici aux spécialistes de ces questions une belle opportunité de s'atteler à cette tâche.

Ces quelques critiques relatives à la forme plutôt qu'au fond ne doivent pas minimiser la découverte et l'analyse de Franz Obermeier. Cet ouvrage présente un intérêt scientifique indéniable pour les anthropologues, linguistes, historiens et autres chercheurs intéressés par la France Équinoxiale et les populations qui s'y trouvaient au début du xvii^e siècle. À n'en pas douter, il deviendra l'édition de référence de l'œuvre d'Yves d'Évreux et prendra bien vite place dans les bibliothèques tant des spécialistes des peuples tupi-guarani que de ceux de l'histoire coloniale et de la « conquête spirituelle » du Brésil.

NOTES

1. À ne pas confondre avec les tentatives homonymes ultérieures sur le territoire de l'actuelle Guyane française.
2. Claude d'Abbeville s'en retourna après 4 mois de séjour. Quant à Jean de Léry et André Thevet, leur présence dans la baie de Guanabara n'excéda pas 10 mois pour le premier, et 10 semaines pour le second !
3. En témoigne le titre original de l'œuvre : *Suite de l'Histoire de la mission des choses plus memorables advenues en Maragnan, és années 1613 & 1614*.
4. En cette même année, 1615, les Couronnes de France et d'Espagne scellèrent une alliance stratégique par un double mariage princier. Par ailleurs, durant la période connue sous le nom d'Union ibérique (1580-1640), le Portugal et son empire colonial se trouvaient sous souveraineté espagnole. La colonisation française du Maranhão menaçait donc l'alliance franco-espagnole et le livre fut alors l'objet d'une totale censure.
5. L'ouvrage est organisé en deux traités, l'un qualifié de « temporel » et l'autre de « spirituel ». C'est dans le deuxième traité qui a, dans une certaine mesure, trait au récit de l'évangélisation des Amérindiens, qu'Hélène Clastres a décidé de supprimer 7 chapitres complets et d'en réduire partiellement un huitième.
6. Pour une réflexion sur la question, voir en particulier de Castelnau-l'Estoile (2011).
7. Pianzola 1991, p. 206.
8. Il existe cependant une traduction brésilienne de l'exemplaire de New York parue peu avant celle dont il est ici question : voir d'Évreux (2009).
9. Dans ce format, le feuillet plié par trois fois permettait l'impression de 16 pages en recto-verso.

RÉFÉRENCES CITÉES

- CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de
 2011 « De l'observation à la conversion : le savoir sur les Indiens du Brésil dans l'œuvre d'Yves d'Évreux » in Charlotte de Castelnau-l'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky et Ines G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (xvi^e-xviii^e siècle)*, Casa de Velázquez, Collection de la Casa de Velázquez 120, Madrid, pp. 269-293.
- ÉVREUX Yves d'
 1864 *Voyage dans le nord du Brésil par le Père Yves d'Évreux publié d'après l'exemplaire unique conservé à la bibliothèque impériale de Paris, avec une introduction et des notes par Ferdinand Denis*, Librairie A. Franck, coll. « Biblioteca Americana », Leipzig/Paris [1615].
 1985 *Voyage au nord du Brésil fait en 1613 et 1614*, présentation par Hélène Clastres, Payot, Paris.
 2009 *Histórias das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*, Fundação Darcy Ribeiro, Rio de Janeiro.
- MARCEL Gabriel
 1907 « Le Père Yves d'Évreux », *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nouvelle série, 4, pp. 175-184.

OBERMEIER Franz

1995 *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert. Claude d'Abbeville : Histoire de la mission, 1614, Yves d'Évreux : Suite de l'histoire, 1615*, Romanistischer Verlag, Bonn.

2005 « Documentos inéditos para a história do Maranhão o do nordeste na obra do capucinho francês Yves d'Évreux *Suite de l'histoire* (1615) », *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, coll. « Ciências Humanas » 1 (1), Belém, pp. 195-251.

PIANZOLA Maurice

1991 *Des Français à la conquête du Brésil (xvii^e siècle)*, L'Harmattan, coll. « Recherches et documents, Amérique Latine », Paris.

David JABIN

Centre EREA du LESC, Nanterre

BOSSERT Federico y Diego VILLAR, *Hijos de la selva/Sons of the Forest. La fotografía etnográfica de Max Schmidt/The Ethnographic Photography of Max Schmidt*, edición de Viggo Mortensen, versión bilingüe español/inglés, Perceval Press, Santa Mónica, 2013, 136 p, ill.

Tímido, retraído o hasta « recluso » según aquellos que lo conocieron, el antropólogo Max Schmidt (1874-1950) sólo parecería haber dejado una huella furtiva en la historia de la disciplina; fue, en todo caso, « relegado a una posición académica periférica » por gran parte de sus contemporáneos (p. 12). Sesenta y tres años después de su solitaria muerte en Asunción, *Hijos de la selva...* rinde un vibrante y erudito homenaje al « abnegado sabio » (p. 2) que, junto a Erland Nordenskiöld, Curt Unkel Nimuendajú, Branislava Susnik (su sucesora en el museo Andrés Barbero) y Alfred Métraux, figura entre los padres fundadores de la etnología sudamericana y particularmente del Chaco y del Mato Grosso.

Este libro está dividido en dos partes: una nutrida « introducción » escrita por Federico Bossert y Diego Villar, y presentada en versión bilingüe español/inglés; y una colección de 82 fotografías de indígenas guatós, paresís, umotinas, kayabis, isoseños, chorotes, chiriguano, wichís, nivaclés, tapietes, tobas y makás tomadas por Max Schmidt entre 1900 y 1935.

El texto de Bossert y Villar reconstruye la trayectoria científica de Schmidt y, a través de ella, lo poco que puede conocerse de su vida personal. En el ámbito de la etnografía alemana de las postrimerías del siglo XIX, los autores destacan, en particular, la influencia de Adolf Bastian y su alumno Karl von den Steinen en la formación intelectual del joven Schmidt. A través de sus notas y de sus diarios de

campo, siguen luego a Schmidt en sus viajes etnológicos a la región del Xingú, al Mato Grosso y finalmente a través de un Gran Chaco duramente golpeado por la guerra entre Bolivia y Paraguay entre 1932 y 1935. La tercera parte de la introducción, que cubre los últimos años de su vida, también se detiene en la etnografía pionera de Max Schmidt y, particularmente, sobre los registros fotográficos que nos legó.

La etnografía de Max Schmidt se entiende, por una parte, en los términos del espíritu preponderante de su época: el afán de reunir muestras de las culturas de los diversos pueblos, de rescatar los objetos materiales antes que desaparezcan los pueblos « primitivos », de emprender una colección y recolección urgentes para los grandes museos de Europa. Schmidt, que empezó su carrera en el museo de Berlín y la acabó en el de Asunción, no escapó a esta tendencia generalizada. Sin embargo, por otro lado, y sobre todo, la etnografía del alemán fue también diferente, personal, y sorprendentemente moderna. Sus viajes y expediciones no se parecían en nada a los de sus antecesores, que movilizaban a gran cantidad de gente y de equipamiento. En palabras del propio Schmidt, su primer viaje al Xingú (y los siguientes adoptaron el mismo padrón) « se distinguió esencialmente de las expediciones anteriores por la tentativa de viajar apenas un solo explorador, auxiliado apenas por los más indispensables compañeros de viaje, y de permanecer por mayor espacio de tiempo con una tribu, penetrando más profundamente en el mundo mental de indios todavía aislados » (p. 16). A decir verdad, los anhelos de permanencia de Schmidt se vieron frustrados por múltiples imponderables. Pero la novedad está ahí, anunciando lo que hoy es el método etnográfico por excelencia, la larga estada en el grupo, que muy pocos en la época de Schmidt practicaron – una excepción célebre es la de su coterráneo Nimuendajú. Una anécdota ilustra bien los propósitos de Schmidt. Llegado a una aldea bacairí, arrojó su ropa para quedarse desnudo como sus anfitriones, y permitió que le tatúen el brazo (p. 18); una manera inusitada en la época de convivir con los « hijos de la selva » – la expresión es del propio Schmidt, y es empleada varias veces en sus escritos (pp. 14, 22). Algo o mucho de romanticismo impregnan por cierto su visión del trabajo etnográfico. Más allá de ello, este anhelo traduce por cierto lo que los autores llaman el « acérrimo empirismo » de Schmidt (p. 42). Sus extraordinarios y precisos registros etnográficos – incluyendo en ellos su colección fotográfica – no son, por lo general, acompañados por mayores análisis teóricos o incursiones en debates candentes. Como señalan Bossert y Villar: « con muy pocas excepciones, no es en los grandes debates teóricos donde hallaremos las claves para comprender los problemas abordados por Schmidt » (p. 10) – aunque no pueda obviarse, entre estas excepciones, su tesis doctoral de 1917 sobre los arawak y lo que hoy suele llamarse su « diáspora », que se convirtió en un ineludible clásico sobre el tema, y cuyas interpretaciones, sin seguir la moda del difusionismo a ultranza de la época, anuncian los estudios contemporáneos sobre el tema.

Entre los métodos pioneros de Max Schmidt figura su afán por el registro fotográfico, concebido ante todo como una « forma de registro científico » (p. 42). Cuesta imaginar hoy a un joven explorador alemán acarreado a costas el pesado material necesario para poder fotografiar, no sin desventuras, a los « hijos de la selva » no siempre confiados en presencia de la extraña máquina. Una pequeña anécdota contada por Schmidt fue escogida por los autores para figurar en la contratapa del libro: « conseguí convencer a uno de los caciques del carácter inofensivo de mi aparato fotográfico. Le pedí que mirara en el espejo de la cámara, y me coloqué delante de la lente. Al comprobar que ser reflejado así no me provocaba ningún daño, siguió mi ejemplo y así pude fotografiar a todo el grupo ».

Ésta es sólo una de las anécdotas y desaventuras reportadas por Schmidt y contadas por Bossert y Villar con la misma mezcla de humor y melancolía: malaria, infortunios, indios que roban y distribuyen hasta la última baratija; indios desconfiados, o peleando entre sí – no pocas veces Schmidt debió la vida, o al menos la tranquilidad, a las melodías ejecutadas en su maltrecho violín, que sin dudas debió constituir, junto con su cámara, su más valiosa posesión en sus exploraciones.

Las fotografías de Schmidt, testimonios etnográficos de su época, constituyen hoy un registro invaluable en términos más históricos; a ellas está dedicada la segunda parte de este libro, que reúne 82 tomas hechas en el Xingú, en el Mato Grosso y en el Gran Chaco, incorporando cada vez que fue posible la leyenda explicativa redactada por el propio Max Schmidt. Los negativos en placas de vidrio, conservados en el museo Andrés Barbero del que fuera director Schmidt, fueron llevados a Estados Unidos para ser digitalizados y editados con la máxima resolución posible por los editores del libro. El resultado es una publicación estéticamente muy acabada, un libro que definitivamente posee el « valor tanto académico como artístico » que declara haber buscado en su prefacio el editor Viggo Mortensen.

Cuando se encontró con Schmidt en Asunción, en 1939, Alfred Métraux apuntó: « Veo en él como un último lazo con el pasado, con Nordenskiöld, con los pioneros de América del Sur » (p. 50). El lazo no se rompió: lo constituye hoy esta publicación en la cual jóvenes antropólogos claman por la herencia de pioneros como Schmidt. Es pues pecando por exceso de modestia que Bossert y Villar califican su ensayo de simple « introducción »; a todas luces, su texto va mucho más allá de este sencillo calificativo. Al igual que en el ensayo que dedicaron hace pocos años a « la etnología chiriguano de Alfred Métraux » (Bossert y Villar 2007), los autores unen biografía, homenaje y emoción en un texto que es a la vez una poderosa llamada de atención. Si bien en la falta de elaboración teórica puede residir « la fuerza y la debilidad » de la obra de Schmidt (p. 42), Bossert y Villar enfatizan decididamente la fortaleza de sus escritos y de su obstinado empirismo – característica además de otros de los

« grandes » de la etnología chaqueña, como Susnik. Lo que nos dicen los autores es, sencillamente, que no existe buena etnología sin buena etnografía. E *Hijos de la Selva...* es, para nuestro deleite, muestra de que ambas son posibles.

REFERENCIA CITADA

BOSSERT Federico y Diego VILLAR

2007 « La etnología chiriguano de Alfred Métraux », *Journal de la Société des Américanistes*, 93 (1), pp. 127-166.

Isabelle COMBÈS

IFEA (UMIFRE 17), CNRS/MAE

INTERNATIONAL WORK GROUP FOR INDIGENOUS AFFAIRS (IWGIA)/CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA (CAAAP) (eds), *Libro Azul Británico: informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*, Lima, 2012, 320 p.

Cuando los gobiernos divulgan documentos diplomáticos para su cuerpo legislativo, así como también para la opinión pública, esas publicaciones suelen recibir el nombre de *Blue Books*. En esta oportunidad, los editores nos acercan documentos de este tipo nunca antes publicados en español, y ni siquiera compilados en una misma serie. Este libro es pues la primera traducción completa al castellano de las cartas cruzadas entre el Ministerio de Relaciones Exteriores británico y sir Roger Casement mientras cumplía su labor de cónsul en Río de Janeiro e investigaba las denuncias contra la empresa cauchera The Peruvian Amazon Company (en adelante, PAC) ¹. Además, contiene transcripciones de los interrogatorios que efectuara Casement a treinta trabajadores oriundos de la isla de Barbados sobre su experiencia de trabajo en las instalaciones de dicha compañía.

La historia del auge cauchero y sus profundas consecuencias políticas, sociológicas y culturales se escribió a partir de voces de múltiples actores. En este contexto, el escándalo por las atrocidades cometidas contra los boras, huitotos, andoques y ocainas – entre otros pueblos indígenas de la zona del Putumayo – suscitó diferentes opiniones tanto a favor como en contra del emprendimiento cauchero. La historia no siempre coincide entre esas voces, que muchas veces plantean miradas contrapuestas sobre los hechos sucedidos en el territorio selvático que disputaron Colombia y Perú durante los inicios del siglo xx. Una de las primeras preguntas que surgen es por qué el accionar de la firma del barón cauchero peruano Julio César Arana tomó estado público y trascendió las

fronteras del Perú. ¿Por qué Roger Casement fue enviado por el gobierno británico en calidad de cónsul para investigar las denuncias periodísticas contra la PAC? ¿Qué influencia tuvo la participación británica? ¿Cuáles fueron las acusaciones que cruzaron recíprocamente Julio César Arana y Casement? Es preciso, entonces, recordar el origen del escándalo del Putumayo para poder apreciar en su debido contexto los documentos que los editores de esta obra presentan al público.

La compañía perteneciente a Julio César Arana se registró en Londres con un capital de un millón de libras esterlinas en septiembre de 1906, bajo el nombre de Arana y Hermanos, cambiando al mes su denominación por el nombre que la haría tristemente célebre: The Peruvian Amazon Company. De sus siete directores, tres eran ingleses. La empresa asentó su cuartel general en la pujante ciudad de Iquitos, instaló el epicentro extractivo en la región del Putumayo y estableció velozmente una red de comercio internacional con los principales puertos de Europa y Estados Unidos. Contando con más de cuarenta establecimientos gomeros en los ríos Caraparaná e Igaraparaná, Arana reclutó en 1904 un grupo de trabajadores de la isla de Barbados – protectorado dependiente de Gran Bretaña – para officiar de capataces en dichas propiedades, contando con la complicidad del gobierno colonial para fomentar la emigración de esta mano de obra barata.

Arana se dedicaba al caucho desde hacía ya varios años, durante los cuales consolidó sus ganancias, su red de negocios y su reputación como hábil comerciante. Pasó de exportar 35000 libras en 1900 a 1,4 millones en tan sólo seis años, tal como afirma el historiador Jordan Goodman (2010, p. 41) para inicios de la década de 1910: « Arana estaba en la cima del mundo. Él tenía el control de un vasto territorio productor de caucho – más de 10000 millas cuadradas –, el más grande de este estilo en Sudamérica, dentro del cual uno no podía aventurarse sin su conocimiento y su permiso ».

En el seno de ese inmenso imperio ya habían surgido varias denuncias, publicadas por los periódicos de Iquitos *La Felpa* y *La Sanción* así como también por el *Jornal do Commercio* de Manaus (Brasil). Las mismas criticaban el accionar de Arana en el territorio del Putumayo, los malos tratos que recibían los indígenas conchabados bajo su dominio, así como también la modalidad laboral cuasi-esclavista que reinaba en sus instalaciones. Sin embargo, estas denuncias periodísticas habrían quedado limitadas al interior de Perú y Brasil si no hubiera sido por el libro que escribió un joven ingeniero americano que había viajado por la zona del Putumayo, quien presencié las metodologías de trabajo a las que eran sometidos los indígenas y padeció en carne propia la rudeza de los empleados de Arana. Nos referimos a Walter Hardenburg, quien con 21 años y en compañía de su amigo Walter Perkins llegó a Buenaventura (Colombia) para seguir viajando por el río Putumayo hasta la confluencia con el Amazonas y de ahí hasta Brasil, donde planeaba trabajar en la reciente construcción del ferrocarril

Madera-Mamoré. Sin embargo entre Colombia y Perú ambos jóvenes fueron detenidos en uno de los establecimientos gomeros de Arana y tomados prisioneros al ser considerados espías del gobierno colombiano – no hay que olvidar que la zona del Caquetá fue una región fronteriza conflictiva entre Perú y Colombia durante ese período, y que la lucha por la misma concluiría recién en 1922, con la firma del tratado Salomón-Lozano.

Luego de varios reclamos ante el vicecónsul americano por los malos tratos y el robo de sus pertenencias, los amigos tomaron distintos caminos: Perkins regresó a Norteamérica y nunca más volvería a encontrarse con Hardenburg, ni a reclamar por el episodio. El joven Hardenburg, por otro lado, siguió buscando sin éxito la reparación económica por la pérdida de sus bienes, se instaló en Iquitos y comenzó a enseñar inglés a los niños de la clase privilegiada peruana. Por esos azares de la vida conoció así al hijo de Benjamín Saldaña Rocca, dueño del periódico *La Sanción*, quien por entonces estaba en una lucha personal contra el imperio de Arana. El periodista le cedió todo el material que tenía contra el cauchero. Sumando esta información a su experiencia personal, Hardenburg compuso un libro titulado *The Putumayo: the devil's paradise* (1912) ².

Unos años antes, en 1909, Hardenburg había viajado a Inglaterra y se había puesto en contacto con el editor del periódico londinense *Truth*, que publicó varios fascículos que detallaban las atrocidades inusitadas de aquella región perdida. Estalló así el escándalo en las calles de Londres con el titular del 22 septiembre de 1909: *The devil's paradise: a British-owned Congo*. La sociedad inglesa ya no podía quedar al margen del escándalo, y varias voces – con la Sociedad Antiesclavista a la cabeza – pronto comenzaron a cuestionar los malos tratos que padecían los empleados barbadenses, al fin y al cabo súbditos de la corona y por tanto ciudadanos inmersos en una insólita situación de esclavitud (Mitchell 1997, pp. 60, 203).

Es ahí cuando entra en escena el joven Roger Casement, quien ya había realizado una misión de consulado para el gobierno británico en el Congo belga y había denunciado los malos tratos que había presenciado – inspirando, así, el célebre relato *Heart of darkness* del escritor polaco Joseph Conrad, afinidad explotada al máximo por la reciente novela de Mario Vargas Llosa (2010) sobre Casement. Con muy alta estima por parte del gobierno a partir de este antecedente, viajó entonces Casement al Putumayo comisionado por la Oficina de Asuntos Exteriores para determinar si los barbadenses de la PAC habían sufrido maltrato o incluso se hallaban en calidad de esclavos. Pasado un año del primer artículo sobre el escándalo en el *Truth*, Casement escribe desde Perú: « Putumayo es un capítulo cerrado aún en Iquitos – es sorprendente cuan temerosos están casi todos o quieren hacer que no saben nada » (Goodman 2010, p. 106). Casement pasó dos meses en el establecimiento gomero La Chorrera en calidad de « huésped » de la compañía, con la idea de que comprobase que todas las denuncias eran falsas (cf. Chirif y Cornejo Chaparro 2009). Finalmente, en

1912 el Foreign Office publicó el informe de Casement detallando las entrevistas a los trabajadores, las relaciones de esclavitud en la cual vivían gran parte de los indígenas que trabajaban en la goma y los castigos corporales a los cuales estaban sometidos en caso de no reunir suficiente materia prima. Otra vez la sociedad inglesa tenía bajo sus narices la discusión sobre la esclavitud de trabajadores ingleses y las atrocidades cometidas en nombre del progreso. De indignados sermones en el púlpito de la abadía de Westminster hasta apasionados debates en la Cámara de los Comunes, el escándalo cundió.

Sin embargo, las investigaciones que encargó el gobierno para saber si los directores ingleses sabían o consentían las formas inhumanas de trabajo en el Putumayo comenzaron a diluirse. Los cruces dialécticos entre los testimonios de Arana y Casement, entre otros, frenaron la resolución del conflicto. Los meses pasaron hasta que llegó marzo de 1914 y el comité de la Cámara de los Comunes no había decidido ninguna acción concreta. En agosto de ese mismo año, Inglaterra entró en guerra con Alemania: los periódicos ya tenían otros titulares que publicar. Por una ironía del destino, de todos los involucrados que tuvo el conflicto en el Putumayo, el único que terminó siendo juzgado y condenado a la horca en 1916, por el cargo de traición a la patria, fue el propio sir Roger Casement: al terminar su trabajo como cónsul en Sudamérica comenzó a trabajar para la liberación de Irlanda, fue apresado por los británicos tras un alzamiento fallido y recluido en la Torre de Londres, donde finalmente fue colgado.

Hoy, por medio de este volumen, llega al público hispanohablante la traducción del extenso trabajo que realizara Casement, las entrevistas y las cartas sobre el tema con diferentes agentes oficiales. Leer su trabajo no solamente ayuda a entender un poco más la época del auge cauchero en la Amazonía; además, permite escuchar la propia voz de los protagonistas: « Así, donde el primitivo salvaje redaba a su vecino salvaje por razones que le parecían buenas, el hombre blanco que vino en una supuesta misión de civilización para acabar con el salvajismo primitivo redaba, a su vez, a su semejante blanco por razones que al indio le parecían totalmente equivocadas, puesto que acarreaban su segura esclavitud. Los constantes robos de indios de un “cauchero” a otro condujeron a represalias más sangrientas y asesinas que cualquier cosa que los indios jamás hubieran podido hacer contra otro indio. En estos conflictos desesperados, con frecuencia se perdía de vista el objetivo principal de recolectar caucho, el cual solamente podía ser obtenido con el trabajo de los indios » (carta de Casement a sir Grey, p. 50).

NOTAS

1. En otras palabras, la presente obra profundiza la reciente publicación de documentos sobre el escándalo cauchero en el Putumayo: hace pocos años la colección « Monumenta Amazónica » reeditó *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos* del juez Carlos Valcárcel (2004), originalmente escrito en 1915. La misma colección publicó al año siguiente *La defensa de los caucheros* (2005), con textos de

Andrew Gray, Alberto Chirif, Carlos Rey de Castro, Pablo Zumaeta y otros. Finalmente, el mismo Chirif, junto a Manuel Cornejo Chaparro, coeditó *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo* (2009).

2. A partir de las desventuras que relata Hardenburg en su libro, a su vez, el escritor Richard Collier publicó posteriormente su novela de 1968 titulada *The river that God forgot*.

REFERENCIAS CITADAS

CHIRIF Alberto y Manuel CORNEJO CHAPARRO (eds)

2009 *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*, CAAAP/IWGIA/UPC, Lima.

GOODMAN Jordan

2010 *The devil and Mr. Casement. One man's battle for human rights in South America's heart of darkness*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York.

HARDENBURG Walter

1912 *The Putumayo: the devil's paradise*, T. Fisher Unwin, Londres.

MITCHELL Angus (ed.)

1997 *The Amazon journal of Roger Casement*, Anaconda Ediciones, Londres/The Lilliput Press, Dublín.

VARGAS LLOSA Mario

2010 *El sueño del celta*, Alfaguara, Barcelona.

Lorena CÓRDOBA

Universidad de Buenos Aires-CONICET, Argentina

CAIUBY LABATE Beatriz et Henrik JUNGABERLE (éd.), *The internationalization of ayahuasca*, Lit Verlag, coll. « Performances : Intercultural studies on ritual, play and theatre » 16, Münster, Allemagne, 2011, 448 p.

Le terme « ayahuasca » – qui signifie « liane des esprits » ou « liane des morts » en quechua – désigne à la fois une plante précise (*Banisteriopsis caapi*) et la préparation aqueuse dont elle est toujours l'ingrédient, unique ou principal. Cette boisson, aux puissants effets psychoactifs et émétiques, utilisée le plus souvent à des fins initiatiques, thérapeutiques ou divinatoires, constitue un outil central des chamanismes du bassin amazonien. En 1930, le Santo Daime, une religion synchrétique d'inspiration chrétienne, s'élabore autour de sa consommation et l'érige au rang de sacrement. Depuis, d'autres églises accordant au breuvage un statut central sont apparues au Brésil, comme l'União do Vegetal (UDV). À partir de la fin du xx^e siècle, ces groupes religieux essaient dans de nombreux pays, notamment en Amérique du Nord et en Europe. À la même

époque, dans d'autres pays d'Amérique latine (Pérou, Colombie, Bolivie, Équateur), les usages indigènes du breuvage commencent à attirer l'attention de la population urbaine nationale ainsi que celle des Occidentaux. On voit alors apparaître un « tourisme chamanique » qui n'aura de cesse de se développer. De nombreux centres de « stages chamaniques » sont ainsi apparus, notamment en Amazonie péruvienne, près des villes de Tarapoto, Iquitos et Pucallpa. Certains ont des relais dans les pays occidentaux et fonctionnent comme des communautés thérapeutiques, proposant des stages réservés aux étrangers à la recherche d'« initiation ». Les principales étapes de ces séjours consistent en des sessions d'ingestion de plantes vomitives en vue d'une « désintoxication », suivies par des rituels incluant la consommation d'ayahuasca, puis de retraites impliquant celle d'autres végétaux. Ces activités sont accompagnées de conférences, d'échanges en groupe et d'entretiens avec des psychothérapeutes.

Le succès de ces institutions auprès des Occidentaux s'inscrit dans la continuité du mouvement *New Age*, qui a largement contribué à l'élaboration de la figure du « chamane », détenteur d'un savoir exotique et « primitif », susceptible d'éclairer et de guérir l'homme occidental. L'Amazonie, région de forêt « primaire », incarne, dans cet imaginaire, le cœur du monde primitif, un envers de l'Occident, chargé de mystères. Si l'« Indien d'Amazonie » apparaît comme susceptible de guider l'homme occidental dans sa recherche existentielle, c'est précisément parce qu'il constitue pour lui la figure d'une humanité « préservée », épargnée par les affres de la modernité et qui aurait conservé quelque chose d'essentiel. Il constitue donc un contre-modèle à la modernité et son contact permettrait de s'en affranchir. Cette vision primitiviste invite à voir dans les rites indigènes et, particulièrement dans ceux usant de plantes hallucinogènes, des moyens pour l'homme occidental de se régénérer et de trouver un remède à des maux perçus comme inhérents à sa modernité.

Le développement de cette quête a conduit à l'élaboration de réseaux locaux, nationaux ou internationaux reliant des groupes indigènes, des guérisseurs métis, des leaders religieux et des « néochamanes » occidentaux. Ces différents acteurs voyagent entre les pays d'Amérique latine, mais aussi en Amérique du Nord et en Europe en vue, notamment, de conduire des rituels d'ayahuasca. Le développement de l'usage et de la visibilité de l'ayahuasca a rapidement provoqué une réaction des États nouvellement concernés par sa consommation. Des procès impliquant des consommateurs ont eu lieu dans divers pays, parallèlement à un débat sur le statut juridique de la substance. En 2005, les autorités françaises ont ainsi pris la décision de la classer au tableau des stupéfiants.

La rapidité et l'intensité de la globalisation de la consommation de l'ayahuasca intéressent des disciplines aussi variées que la botanique, la pharmacologie, l'anthropologie, la psychologie ou le droit. Les 27 contributions qui composent l'ouvrage *The internationalization of ayahuasca* tentent de dresser un état de l'art de la question. Ce livre est, pour l'essentiel, issu de la conférence

organisée par l'anthropologue brésilienne Bia Labate en mai 2008 à l'université d'Heidelberg qui a rassemblé des chercheurs de ces différentes disciplines.

L'ouvrage débute par une préface du sociologue Charles Kaplan qui présente le rôle de l'ayahuasca dans la culture contemporaine et l'impact du phénomène de globalisation de sa consommation sur les dispositifs juridiques de contrôle de consommation des substances psychotropes. Selon lui, le cas de l'ayahuasca invite le législateur à envisager des options autres que les mesures prohibitionnistes qui étaient jusque-là employées, le DMT, principe actif de l'ayahuasca, étant inscrit au tableau 1 de la convention internationale de 1971 sur les psychotropes. Ainsi, l'ayahuasca, souvent consommée dans le cadre d'une pratique religieuse, pose la question de la frontière entre la liberté de pratique religieuse et le respect de la loi touchant la consommation et la détention des stupéfiants. Ce premier article donne le ton de l'ouvrage, qui accorde une large place aux enjeux politiques et juridiques de l'internationalisation de l'ayahuasca.

L'ouvrage se compose de trois grandes parties thématiques. La première (« *Ayahuasca in South America and the world* ») dresse un tableau historique des origines de l'ayahuasca en Amérique du Sud et de sa diffusion dans le reste du monde. Nous retiendrons notamment l'article de Brabec de Mori qui défait un préjugé diffusé par de nombreux acteurs de ce champ à propos du caractère supposé « immémorial » de l'utilisation de l'ayahuasca en Amazonie. L'auteur démontre qu'il n'existe aucune preuve que l'usage de la combinaison la plus répandue (*Banisteriopsis caapi* et *Psychotria viridis*) remonte à plus de trois cents ans. Les autres articles reviennent sur l'histoire de l'ayahuasca qui, après avoir été utilisée en Amazonie, s'est diffusée dans des régions voisines comme les Andes péruviennes, sans que nous ne connaissions précisément les modalités de ce transfert. Les connaissances sont, au contraire, abondantes quant à la manière dont la substance a été adoptée par des populations métisses, puis combinée à des éléments chrétiens et africains. On apprend également comment, plus récemment, les églises brésiliennes ont ajusté leurs pratiques en vue de légitimer sa consommation dans le contexte d'un conflit juridique avec l'État brésilien. C'est ainsi qu'en 2001, l'UDV a standardisé la formule de l'ayahuasca au sein de ses églises, en vue de limiter les possibilités d'interactions chimiques dangereuses pour les participants, tandis que le Santo Daime a renoncé à l'usage de la « Santa Maria » (*Cannabis sativa*) qui était souvent associé à celui de l'ayahuasca.

La seconde section de l'ouvrage (« *Medical, psychological and pharmacological issues : how safe is the use of ayahuasca ?* ») est consacrée aux enjeux médicaux et pharmacologiques de la consommation de l'ayahuasca. On y trouve les résultats d'études sur ses risques et ses bénéfices qui semblent indiquer que la substance est peu dangereuse pour la santé physique et mentale lorsqu'elle est consommée dans le contexte d'un dispositif supervisé et que les participants ont été présélectionnés pour éviter les contre-indications médicales majeures. Deux articles donnent, par ailleurs, la voix à des « praticiens » de l'ayahuasca évoquant

les bénéfiques de son usage thérapeutique. Il est intéressant de noter que, dans leur effort de légitimation, les deux grandes églises ayahuasqueras brésiliennes ont accepté d'accueillir des chercheurs et des spécialistes de la santé mentale dans le cadre d'études menées sur de longues périodes. L'UDV et le Santo Daime semblent même proactifs dans ce domaine en développant eux-mêmes des conditions régulant la consommation de leur sacrement, comme la présélection des participants sur des critères de santé, avec, pour but évident, d'éviter des incidents qui pourraient nuire à leur recherche de légitimation et d'institutionnalisation.

La troisième section de l'ouvrage (« *The development of a global debate on ethics and legalization* »), à nos yeux la plus intéressante, offre une synthèse inédite et détaillée des conflits juridiques touchant la consommation de l'ayahuasca dans la plupart des pays concernés (Brésil, Pays-Bas, États-Unis, Canada, France, Espagne, Italie). Pour l'essentiel, les contributions ont été rédigées par des acteurs directement impliqués dans des procès touchant l'ayahuasca en Europe et en Amérique du Nord. Nous retiendrons notamment l'article « *One hundred days of ayahuasca in France* » (Bourgogne) qui retrace l'histoire du processus de classification de la substance au tableau des stupéfiants français, que l'on découvre lié à deux procès impliquant une dizaine de consommateurs en France appartenant, d'une part, au Santo Daime et, d'autre part, à « La maison qui chante » (dont l'auteure est l'actuelle présidente), antenne française du centre Takiwasi (Pérou). Ce cas est ainsi exemplaire de l'internationalisation des problématiques liées à l'ayahuasca. On découvre également, dans cette partie, la description du processus par lequel le Brésil a accordé, au terme d'un long conflit juridique, la reconnaissance de l'usage de l'ayahuasca dans un contexte religieux. La lecture de cette section offre ainsi un riche panorama des conflits juridiques touchant la question de la consommation de l'ayahuasca dans divers pays, certains conduisant à une reconnaissance de son usage dans le cadre du respect du droit à la liberté religieuse (comme aux États-Unis en 2006), d'autres à une prohibition stricte (comme en France en 2005). Cette section a l'intérêt de montrer comment l'ayahuasca a provoqué, dans presque tous les pays concernés, une confrontation entre le régime international de classement des stupéfiants et les lois protégeant la liberté de pratique religieuse, en démontrant, dans la plupart des cas, la fragilité de ces dernières.

On regrettera toutefois l'absence d'une analyse du cas du Pérou qui, en déclarant en 2008 patrimoine culturel immatériel « les connaissances et usages traditionnels de l'ayahuasca pratiqués par les communautés natives amazoniennes » (Ugaz Villacorta 2008), a eu une approche originale de cette question. En effet, le cas péruvien ne s'appuie pas sur la liberté religieuse mais sur la reconnaissance de pratiques indigènes qui n'ont pas seulement des finalités religieuses, mais également « thérapeutiques et d'affirmation culturelle », alors que, dans tous les autres cas (Brésil, pays anglo-saxons etc.), c'est l'usage religieux de l'ayahuasca qui est reconnu, tandis que tout usage thérapeutique est

condamné. Cet exemple illustre la principale faiblesse de l'ouvrage qui se concentre trop strictement sur les religions ayahuasqueras brésiliennes, leur expansion et leurs efforts pour légitimer la consommation de leur sacrement. En effet, ces dernières ne sauraient, à elles seules, rendre compte du processus d'internationalisation de l'ayahuasca, qui implique notamment l'explosion du tourisme chamanique en Amazonie péruvienne et le développement d'un « néochamanisme » occidental. À cet égard, le recueil récemment publié par Baud et Ghasarian (2010) apporte un complément intéressant à l'ouvrage de Labate et Jungaberle. Ce dernier a toutefois le mérite de constituer une synthèse inédite, documentée et rigoureuse touchant la récente et fulgurante globalisation de la consommation de l'ayahuasca, de dresser la liste des problèmes posés par cette dernière (droit, santé publique, environnement) et de formuler des ébauches de réponse inspirantes.

RÉFÉRENCES CITÉES

- BAUD Sébastien et Christian GHASARIAN (éd.)
 2010 *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quête de soi*, Imago, Paris.
- UGAZ VILLACORTA Javier
 2008 Résolution directoriale nationale n° 836, INC, Lima.

David DUPUIS
 EHES/LAS, Paris

BILHAUT Anne-Gaël, *El sueño de los záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la alta Amazonía*, Abya Yala Ediciones/FLACSO, Quito, 2011, 376 p.

Etayé par la description de la revitalisation d'un peuple amérindien, ce livre explore la transformation des régimes de savoirs traditionnels à l'aune des processus contemporains de patrimonialisation des cultures amazoniennes¹. Mine d'une densité ethnographique remarquable, *El sueño de los záparas* donne à percevoir un processus de patrimonialisation vécu de l'intérieur et promu par une poignée d'acteurs indigènes devenus « auteurs » d'une tradition déclarée il y a peu en voie de déliquescence. Ils étaient jadis invisibles, ils sont aujourd'hui intangibles. Qui sont-ils ? Les Zápara, ce groupe amérindien que les cartes ethniques équatoriennes déclaraient, il y a peu, disparu et absorbé par l'ensemble quichua amazonien, ont surgi sur le devant de la scène nationale et internationale. Près de trois cents individus sont recensés, distribués parmi cinq communautés sur les rios Conambo, Pindoyacu, Curaray en Équateur, auxquels s'ajoutent leurs lointains parents localisés sur le rio Tigre au Pérou. Le 19 mai 2001, la culture zápara était proclamée « chef d'œuvre du patrimoine oral et immatériel

de l'humanité ». Témoin privilégié de cette reviviscence indigène, Anne-Gaël Bilhaut met en lumière dans ce livre les antécédents nocturnes de ce *coming out* médiatisé par l'UNESCO : les rêves de jeunes leaders, Twáru et Kiawka – frère et sœur, porte-paroles de la Fédération zápara. Outre l'actualité de la problématique abordée ², le tour de force réussi par l'auteur est de révéler, à travers le prisme onirique – et pratiquement *in vivo*, c'est là toute la finesse de l'ouvrage –, la réflexivité propre aux Zápara : l'attitude récurrente d'une tradition qui se prend elle-même pour objet de pensée et de reconstruction. L'auteur révèle ainsi les multiples points d'achoppement entre l'appréhension chamanique du monde et de la politique. C'est le pari de ce livre de retracer fil à fil les enjeux de la reconstruction atypique de l'histoire d'un peuple amérindien.

Comment peut-on être Zápara à l'heure où nombre de traditions amérindiennes renaissantes sont tenues de soumettre leur dossier de candidature à l'UNESCO ? Cette interrogation, qui eût pu hanter l'ouvrage, est évoquée sans être abordée frontalement. On ne trouvera ici nulle exploration des rouages de l'horlogerie administrative moderne qui rythme ce mouvement de renaissance indigène. La question du « devenir zápara » est abordée au plus près de l'ethnographie, telle qu'elle s'est vue formulée par les Zápara eux-mêmes. Sous quelles conditions un savoir est-il reconnu comme « traditionnel » ? La réponse que donnent les Zápara est astucieuse. C'est parce qu'un tel savoir fait l'objet d'une transmission engageant un acte cognitif spécial, le rêve – *uskuy* –, qu'il vient s'intégrer à la tradition de ce peuple. Ce que Manuela Carneiro da Cunha nomme la « culture » avec des guillemets (2010, pp. 74-80) se voit ici défini au sens littéral par les modalités particulières de transmission d'un savoir, plutôt que par une somme encyclopédique ou un attirail de parures emplumées. Le rêve (*uskuy*) dénote à la fois un état de conscience et son objet : la construction idoine et cumulative d'une mémoire collective sans cesse actualisée et enrichie par les expériences oniriques individuelles. Le fruit de l'exégèse qui en ressort est taxé de « patrimoine onirique », inscrit dans les cahiers « intangibles » de l'UNESCO et stocké dans le *laboratorio* onirique zápara, une « maison de pierre » résistant à la force corrosive de l'oubli...

La première partie s'ouvre sur une analyse du cheminement politique des Zápara vers une reconnaissance légale à l'échelle nationale et internationale. L'auteur signale un contre-exemple qui mérite toute l'attention : le cas des derniers représentants de la famille linguistique záparo au Pérou. Alors que les représentants des Zápara équatoriens font ostensiblement preuve d'une véritable opiniâtreté dans le champ de l'ethnicité et du politique, leurs « cousins » péruviens, assimilés aux groupes quechuaphones Alama demeurent quant à eux parfaitement silencieux. Dans la vallée du rio Tigre, l'espagnol tend à s'imposer au détriment des langues indigènes – y compris quechua –, et au prix d'une dissolution quasi complète des derniers vestiges culturels zápara. Ce recul indigène advient en dépit des efforts prodigués pour réunir les deux fédérations dans

un projet de coopération binationale. Là où les uns arborent avec fierté un « label » ethnique, les autres n'évoquent pas leurs aïeux sans une pointe de dédain assumé, au point que le sobriquet adopté par les Quichua Alama à l'endroit des Zápara n'est autre que *ishpauka*, les « sales » (« ceux qui urinent »)... Une telle bifurcation entre les trajectoires identitaires de chaque ensemble laisse percevoir en filigrane la corrélation entre les initiatives de revitalisation culturelle *sui generis* – portées par les organisations autochtones –, et les stratégies de soutien financier et juridique promues par les organismes internationaux. À en juger par l'effacement politique des Zápara du Pérou et la résistance quasi nulle d'un autre groupe survivant de la même famille linguistique – les Arabela du Moyen Curaray –, tout porte à croire qu'en l'absence d'une telle mainmise externe favorisant la mise en place des dossiers de candidature pour l'UNESCO, les initiatives de revitalisation culturelle restent temporairement vouées à l'échec. Le soutien des organismes internationaux a-t-il un prix ? Bien que le sujet, que d'aucuns trouveront délicat, ne soit pas frontalement traité ici, l'auteur pointe du doigt, plus tardivement (p. 315), quelques contraintes de « style » accompagnant la candidature des Zápara équatoriens du rio Conambo : le rôle décisif d'une scénographie du « bon sauvage » dans la production d'un documentaire sur la disparition de la langue zápara, destiné à émouvoir le jury international. Une vieille femme zápara dénuée se répand dans un monologue sans sous-titres...

Mais la complexité de l'histoire zápara n'est pas la cible principale de ce livre qui, pour sacrifier à l'une des thématiques classiques de l'ethnographie régionale, enchaîne aussitôt sur une ethnothéorie de la personne. L'auteur constate la flexibilité des catégories contribuant à la définition des sujets zápara, humains et non humains. Sont passés au crible quelques paramètres familiaux – multiplicité, caractère composite, hybride, transformatif –, au fil d'un *continuum* où nul ne paraît totalement privé de la faculté de rêver ou d'être rêvé par autrui. Le rêve, fil d'Ariane de cette ethnothéorie de la subjectivité zápara y est comparé à une toile qui se tisse, reliant les composantes immatérielles de la personne zápara. Twáru décrit ainsi la représentation visuelle des âmes *aya alma* « ombre », *kawsak alma* « âme de vie » et esprits animaux (âmes auxiliaires) comme des points reliés au corps humain par des « fils » invisibles, à l'instar des motifs graphiques en zigzag observés sur le bouclier zápara rapporté par Charles Wiener en 1880 du Napo, aujourd'hui dans la collection du Musée du quai Branly (p. 74). L'un des titres de chapitre, *Desovillar las almas* (« Débobiner les âmes » dans la version française du manuscrit), est significatif à la fois du style et de l'approche adoptée par l'auteur. Ici, nulle clef des songes, mais une prolifération d'exégèses ajustées aux événements de la vie moderne des Zápara équatoriens : réunions fédératives, arrivées de dirigeants, rencontres internationales à l'UNESCO, conférences de presse, interactions avec l'ethnologue, etc. Avec subtilité, l'auteur dénoue l'écheveau des images rêvées et se joint aux intéressés pour interpréter les songes les plus incongrus. Le philosophe de l'Ancien Monde, Jean-Jacques Rousseau en

personne, se voit promu interlocuteur onirique du jeune dirigeant Twáru, fasciné par le *Contrat Social* (pp. 223 et 320). À maintes reprises, Anne-Gaël Bilhaut voit son image portée au cœur des productions oniriques de ses hôtes, comme jadis Lucien Sebag était apparu dans les rêves de Baipurangi, jeune femme aché dont il s'était fait l'analyste³. C'est sur un curieux véhicule qu'elle apparaît tourbillonnant dans le rêve de Kiawka : « *De ahí soñé a ti Ángela, yo en esta noche durmiendo soñé a ti. Tu has venido dando la vuelta en un helicóptero brillante, estabas dando la vuelta arriba tak, tak, tak...* » (p. 158).

Pour qui les Zápara rêvent-ils ? L'auteur pousse plus loin l'intimité ethnographique. Réserve dans la facture du livre une large place à la mise en récit de ses propres rêves, Anne-Gaël Bilhaut aura volontairement brouillé les pistes sur la position qu'elle occupe. Il n'est pas rare que le « je » autobiographique de l'auteur côtoie le « je » cité des acteurs, dans un jeu de va-et-vient constant entre les vécus oniriques. Loin de se laisser déconcerter par la théâtralisation des rêves zápara, l'ethnologue joue ici un rôle stratégique. À la fois réceptrice de rêves⁴ et interlocutrice onirique privilégiée – dont dépend précisément la mise en récit de l'expérience onirique –, elle est, de son propre aveu, partie prenante active de la reconstruction d'une mémoire collective zápara. C'est une nouvelle forme d'engagement ethnographique qui transparait entre les lignes d'un ouvrage « affecté » par les émotions et les songes survenant au fil des interactions entre l'auteur et ses hôtes, dans un espace-temps éclaté entre Roissy-Montreuil et Puyo-rio Conambo, au cœur de l'Amazonie équatorienne. Le concept familier d'« informateur » se voit lui-même très heureusement frappé d'anachronisme par la démarche adoptée. D'aucuns s'interrogeront peut-être à la lecture : qui ethnographie l'autre ? Sans nul doute, cette méthode était la voie d'accès la plus efficace à la compréhension des mécanismes de patrimonialisation d'un objet aussi intime que le rêve, marquant pour de bon la dissolution des frontières séparant l'ethnographe et son double.

Dans la lignée des travaux classiques de l'anthropologie du rêve, Anne-Gaël Bilhaut montre que la pratique onirique a pour les Zápara un effet performatif immédiat : celui d'« autoriser » les acteurs à dresser le portrait rêvé de leur propre tradition, pour en définir les conditions de transmission et de survie. En deux mots, récuser la célèbre prophétie de Piatsaw, le demiurge zápara qui aurait prédit la disparition de son peuple... La principale modalité d'accès à ce savoir traditionnel, le rêve *uskuy* ou la rétrogression visuelle, est considérée par les acteurs comme un gage et un indice épistémique fondamental : rêver « fait l'histoire » – une histoire conçue comme « vraie » – et légitime *ipso facto* la position d'autorité du rêveur, reconnu comme le dépositaire d'un savoir « traditionnel ». Ce dispositif est conditionné par la possibilité d'occuper soi-même une position de « vision » identique à celle des ancêtres, position dont l'accès est exclusivement réservé, d'après l'idéologie zápara, au contexte d'interaction onirique. Ainsi, les rêveurs chevronnés parviendront à faire revivre sous leurs yeux

des événements de l'histoire ensevelie du peuple zápara : ils accèdent à la mémoire biographique des aïeux et du dernier chamane (*shimano*) Imatini, au souvenir des guerres interethniques entre Zápara et Achuar à la confluence des rios Conambo et Tigre, etc. Cet usage de la rétrogression visuelle est troublant, au point que Kiawka, informatrice-clef dont l'âge demeure aussi improbable qu'incertain – entre 107 et 130 ans d'après ses propres déclarations ! (p. 257) – aurait assisté à sa propre naissance (« *el nacimiento de mi persona* »). Ce spectacle lui aurait été livré à travers les yeux de son aïeul Ahepaño, lors d'un rituel d'ingestion d'ayahuasca auquel assiste l'auteur. Par un singulier emboîtement de perspectives, le champ de vision du sujet rêveur est soumis à un éclatement qui coïncide avec la capture de multiples fragments de regards. La scène de la naissance de Kiawka porte en creux la trace d'une relation de filiation inversée, sans doute emblématique de l'histoire de ce peuple devenu capable d'engendrer la mémoire de ses propres aïeux. Niant au temps sa linéarité, l'histoire rêvée désamorçe d'un même élan toute considération sur la « civilisation » ou l'« acculturation » des Zápara modernes.

Un tel recours au potentiel introspectif de Twáru et Kiawka permet à l'auteur d'aborder la question de la revitalisation ethnique sous un jour neuf, bousculant au passage l'idée convenue que l'ethnicité et les discours réflexifs sur la culture seraient en Amazonie une affaire diurne qui se joue collectivement ou dans le cercle d'une élite de porte-paroles indigènes⁵. Différence majeure, car, ici, ce n'est pas sur la place centrale en *asamblea*, mais dans les coulisses idiosyncratiques de la nuit que l'on voit émerger la conscience politique des représentants du peuple zápara, sans cesse interpellés en rêve par leurs ancêtres *kallari rukukuna* (« les vieux du commencement »), leurs interlocuteurs Blancs ou leurs ennemis. En décrivant les logiques internes d'une sociologie des interactions oniriques, l'auteur martèle l'idée que l'exploration des « frontières » de l'identité zápara prend place dans un espace situé au croisement des relations interethniques et des interactions quotidiennement tissées avec une cohorte de sujets non humains, bêtes ou esprits. L'une des conséquences majeures de cette analogie est que la prise de décision politique des leaders zápara s'inspire d'abord des affaires diplomatiques menées avec les esprits, selon un rythme de balancement régulier entre la sphère publique et privée. L'acte de rêver constitue un ressort indispensable de la formation politique des acteurs zápara, à la fois comme source de légitimation et science de l'occasion ou *kaiïrologie* amérindienne. C'est en effet la vision du dernier chamane, Imatini, qui aurait motivé la mission internationale du leader de cette reviviscence indigène, Twáru. Un autre rêve de sa sœur, Kiawka, serait aussi à l'origine du départ d'une petite délégation de représentants zápara au Pérou pour effectuer une rencontre binationale avec les ultimes ressortissants zápara ayant migré vers le rio Tigre... Inversement, les interactions avec la bureaucratie nationale équatorienne inspirent aussi aux Zápara les règles d'une diplomatie originale déployée avec les esprits. L'usage de certains objets mnémo-

niques, des pierres, « documents d'identité » indispensables pour accéder à la « maison de la mémoire » zápara ne manquera pas d'exciter l'attention des anthropologues sensibles à l'appropriation par les peuples amérindiens des instruments réels ou figurés de la bureaucratie étatique. L'exploration de cette réflexivité spécifique du politique suscitera sans doute de multiples comparaisons dans les basses terres. Au Pérou notamment, les pratiques actuelles des leaders des fédérations indigènes quechua et achuar, rompus aux séances de prise d'ayahuasca sous les auspices d'une ONG bienfaitrice, confirmeront ce lien étroit entre politiques modernes et techniques chamaniques plus traditionnelles destinées à façonner la biographie des nouveaux leaders amérindiens.

Les seconde et troisième parties de l'ouvrage ont pour objet commun l'exploration des effets originaux que ces actes oniriques impliquent, en termes de production d'un patrimoine matériel et immatériel, composé d'archives de rêves et d'objets hybrides devenus les témoins révélateurs de l'histoire oubliée de ce peuple. Si l'on parle dans ce livre de patrimonialisation – c'est-à-dire de la mise en place d'un corpus explicitement valorisé de savoirs et de pratiques –, le lecteur sera ravi d'apprendre que l'auteur se garde bien d'essentialiser la culture zápara. À l'heure où d'autres peuples amazoniens font de la « *cultura* » la part visible de leur identité – parures, objets rituels, livres, etc. –, les Zápara évoquent un aspect invisible à l'œil nu puisqu'il s'agit d'un processus cognitif : la « mémoire en acte » – le terme qu'ils emploient est l'infinifitif quechua *yuyay* (« penser, se souvenir ») –, productrice d'images et de nouveaux supports d'identification culturelle. Ici, à la différence de ce que l'on observe dans le Xingu au Brésil ⁶, la « *cultura zápara* » ne fait l'objet d'aucun commerce revendiqué et la prolifération d'images qui émanent de ce foisonnement onirique ne se monnaie guère à un public d'ethnologues ou d'indigénistes déconfits. Une série d'interrogations surgissent à la lecture. Serait-ce faute d'une plus grande « visibilité » de la culture zápara – en l'absence d'un complexe cérémoniel plus sophistiqué ou de spectaculaires rituels emplumés ? L'exemple zápara montre avec brio que la corrélation entre visibilité et patrimoine peut être habilement détournée par la clause « intangible », qui dénote un ensemble de savoirs difficilement quantifiables et observables à l'œil nu.

L'intérêt d'une patrimonialisation du rêve est sans doute ailleurs. Pourquoi Twaru et Kiawka nourrissent-ils ce désir d'« être histoire » (*ser historia* p. 257, pp. 228-229) ? C'est probablement la corrélation explicite entre la reconstruction du patrimoine par le rêve et le dispositif d'apprentissage chamanique qui est à l'origine de ce décalage perçu entre le discours zápara et celui versé par d'autres peuples amazoniens, pour qui la « culture » est passible d'être vendue pour une « poignée de dollars » ⁷. En ce sens, l'ouvrage s'inscrit dans un débat plus large concernant les régimes d'historicité – « *historical agency* » – et la position relationnelle de « maître » longuement glosée en Amazonie et jusqu'en Mélanésie ⁸. On apprend en effet, aux chapitres 5 et 6, que l'appropriation par les Zápara des images et des objets du passé collectif s'apparente, à bien des égards, à une

relation de maîtrise (*mastership* plutôt que *ownership*). Devenir zápara, lit-on, c'est devenir maître « *amu* » de ces objets mnémoniques qui constituent le passé collectif, sujets à des transactions, à un apprivoisement ou une capture au cours d'une rencontre rêvée. L'exclusive matérialité des objets oniriques se voit ici redéfinie à bon compte. Le patrimoine auquel accèdent les Zápara est en effet la cible d'un processus ambigu de subjectivation et de réification. Les souvenirs apparaissent tantôt comme des sujets individués et anthropomorphes, partenaires d'un échange communicatif – ce que l'auteur nomme les « agents » du rêve ou les interlocuteurs oniriques : personnalités fantasques, esprit de l'anaconda, ennemis déguisés sous des livrées animales, etc. Tantôt, ces mêmes souvenirs se voient matérialisés sous la consistance d'objets hétéroclites manifestant plusieurs degrés d'animéité. Ce sont des livres, des cassettes, des pierres, permettant à leur maître d'accéder à une « maison de la mémoire » identifiée comme une roche immense dont l'intérieur s'apparente à une médiathèque borgésienne. Parmi le stock des artefacts oniriques, les uns seront soumis à des processus vitaux (nourris, par exemple, avec du jus de tabac), tandis que d'autres recevront un nom, tels *Jotacachi* ou *Chonta*... Ils font alors l'objet d'une véritable incorporation, la plupart du temps sous la forme de minéraux chamaniques dont la biographie nous est livrée avec talent par l'auteur. Signes tangibles devenus appendices du corps du rêveur, ces artefacts mnémoniques deviennent ainsi l'enjeu d'un processus d'« archivage » original, qui ne laisse pas d'évoquer une conception matérialiste du savoir chamanique, stocké dans le corps de l'initié et/ou cristallisé sous la forme d'objets transformateurs⁹.

Autre analogie majeure, la réappropriation individuelle d'un stock d'images et de savoirs hérités des ancêtres zápara (noms propres, aptitudes chamaniques, limites territoriales et objets rituels) ne peut être mise en œuvre qu'au travers d'un dispositif d'apprentissage exhibant de multiples ressemblances avec le rituel d'initiation chamanique. Plusieurs caractéristiques en témoignent. Tout d'abord, apprendre à « bien rêver » présuppose une ascèse corporelle stricte incluant précautions alimentaires, « pratiques d'endormissement », le choix de guides oniriques, puis de récepteurs des récits de rêve, etc. Au même titre qu'une initiation, cet apprentissage est facteur d'individuation par un mécanisme analogue d'enchâssement des points de vue. L'expérience du rêve engendre en effet une identification complexe du rêveur avec ses agents oniriques, transformant ainsi durablement son identité personnelle. Il devient désormais possible à l'initié de cumuler plusieurs « *secretos* », ou âmes auxiliaires. Mieux qu'un simple accès à la capitalisation des objets mnémoniques sous la forme de patrimoine, le rêve permet à Kiawka de faire l'expérience cruciale d'un « devenir ancêtre » (p. 258 : « *volverse uno mismo un "antiguo"* »), qui rappelle à bien des égards d'autres expériences extatiques de transmission rituelle donnant lieu à l'intériorisation d'une perspective étrangère, observées parmi les Tupi-Arawete, Suya ou Xavante du Brésil¹⁰. Si le corps des rêveurs est, à lui seul, devenu « patrimoine », on ne

s'étonnera pas de l'ingénieuse translation par laquelle les Zápara en sont venus à ériger le rêve au rang de marqueur diacritique de leur identité ethnique.

Ce régime de savoir ne paraîtra guère étranger aux amazonistes et s'inscrit dans une logique qui préexiste à la fois au concept et au projet proprement dit de patrimonialisation de la culture zápara, tel qu'il a pu être formulé par l'UNESCO. Outre l'intérêt que l'abondance des données ethnographiques suscitera pour les spécialistes du chamanisme amérindien, l'analyse de ces techniques oniriques d'autoproduction identitaire zápara ajoute une pierre à l'actuel débat concernant le processus de « traduction », indispensable à l'ajustement des peuples autochtones avec les politiques nationales et internationales. La prophétie du demiurge Piatsaw et sa réfutation par les Zápara actuels dévoilent à l'anthropologue que l'émergence d'un métadiscours sur la culture n'est pas nécessairement le produit de la colonisation ¹¹. On voit ici se résoudre de façon optimale le paradoxe énoncé par Manuela Carneiro da Cunha, entre la « culture », objectivée par un contexte interethnique comme l'enjeu d'un dispositif de reconnaissance légale, et la culture sans guillemets, sujette au droit coutumier et aux techniques de transmission du savoir traditionnel ¹². Le cas des Zápara est exemplaire puisqu'il démontre que ces deux formes de réflexivité peuvent coexister de manière dynamique en un seul et même système. Kiawka n'accède-t-elle pas au statut d'ethnographe lorsque, parvenue dans la « maison de la mémoire », elle brandit son enregistreur ophidien pour capturer la voix des ancêtres ? « *¿Estaba fumando un tabaco y yo tenía la grabadora según yo. Sabes qué era esa grabadora? ¡Esa era boa, pues! ¡Chiquita, así! Yo tenía eso, boca abierta, y grababa eso, grababa por la cola, entraba la boca, grababa por la cola, y con eso estaba grabando.* » (p. 236).

Si la gageure de restituer *in vivo* la réflexivité de la culture zápara est relevée avec succès, on regrettera peut-être la rareté des transcriptions en langue vernaculaire, quechua ou, le cas échéant, zápara. Ainsi, l'usage de constructions grammaticales spécifiques – l'emploi de la formule causative ou de certaines particules évidentielles ¹³, le glissement des embrayeurs personnels – permettant de cerner la position exacte occupée par les acteurs et le statut conféré à l'expérience onirique dans l'épistémologie zápara, échappe-t-il partiellement à l'analyste. Une attention plus poussée aux logiques gouvernant la mise en récit de l'expérience onirique eût certes permis une étude comparative avec les traditions voisines. Ces menues remarques n'atténuent néanmoins en rien le caractère résolument novateur de l'approche adoptée, pour l'anthropologie des basses terres, et l'excellence de cette monographie. Une question subsiste : si l'ouvrage s'apparente bien à l'une des pièces manquantes du puzzle zápara, quelle réception aura-t-il sur le rio Conambo ?

NOTES

1. Précisons que l'ouvrage est la version remaniée de la thèse de doctorat en ethnologie soutenue par l'auteur en 2007 sous la direction de Jacques Galinier à l'Université Paris X-Nanterre, sous le titre *Le réveil de l'immatériel. La production onirique du patrimoine des Indiens Zapara (Haute Amazonie)*.

2. Carneiro da Cunha 2010.

3. Sebag 1964 : rêve n° 12.

4. Souvent, d'ailleurs, par téléphone ou par internet, pp. 158-160.

5. Citons le modèle de l'assemblée adopté par les peuples de langue tukano du Pirá Parana et du Vaupés colombiens ou encore la transformation des espaces publics chez les Yucuna de langue arawak sur le bas Caqueta (Hugh Jones 1997 ; Jackson 1994 ; Fontaine 2013).

6. Barcelos Neto 2006 ; Fiorini et Ball 2006 ; Vienne et Allard 2005.

7. Vienne et Allard 2005.

8. Fausto 2008 ; Taylor 2007 ; Strathern 1999.

9. On pense aux pierres *yuka* et *nantag* attirant le gibier ou favorisant la croissance végétale parmi les Aguaruna (Brown 1986, pp. 85-88 et 115-118), mais aussi aux petits cristaux de roche chamaniques *wiriki* que les Makiritare du Venezuela identifient comme l'origine du démiurge Wanadi (Sullivan 1988, p. 712), ou encore aux pierres *awocóhamwo* conservées par les chamanes yagua dans leur estomac (Chaumeil 1983, p. 127).

10. Viveiros de Castro 1996 ; Seeger 1987, pp. 53-54 ; Graham 1995.

11. Dans une perspective analogue, Harrison (2000) démontre que l'objectivation des « héritages culturels » (*kastam*) en Mélanésie n'est pas étrangère au régime traditionnel de circulation des savoirs et des biens de prestige.

12. Carneiro da Cunha 2010, p. 87.

13. On consultera, à titre d'exemple, l'analyse de l'usage de la particule évidentielle reportative *ra'u* présente dans l'ensemble des récits de rêve en langue tupi-kagwahiv, généralement traduite en portugais par « *diz que* ». Cette particule employée par les Parintintin exprime que la source de connaissance est indirecte, et que l'autorité du discours est attribuée à une instance externe à la conscience vive du sujet (Kracke 2009). On signale également que l'usage de cette particule exprime le rapport d'intertextualité implicite établi entre le rêve et la mythologie...

RÉFÉRENCES CITÉES

BARCELOS NETO Aristoteles

2006 « Des villages indigènes aux musées d'anthropologie. De la propriété et la vente des objets rituels amazoniens », *Gradhiva*, 4, pp. 87-95.

BROWN Michael Fobes

1986 *Tsewa's gift. Magic and meaning in an Amazonian society*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa, Alabama.

CARNEIRO DA CUNHA Manuela

2010 *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*, traduction Sophie Renaut, Éditions de l'éclat, Paris.

CHAUMEIL Jean-Pierre

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

FIORINI Marcelo et Christopher BALL

2006 « Le commerce de la culture, la médecine rituelle et le Coca Cola », *Gradhiva*, 4, pp. 97-113.

FAUSTO Carlos

2008 « Donos demais : maestria e domínio na Amazônia », *Mana*, 14 (2), pp. 329-366.

FONTAINE Laurent

2013 « Les nouveaux espaces publics chez les Yucuna d'Amazonie colombienne », *Journal de la Société des Américanistes*, 99 (1), pp. 77-104.

GRAHAM Laura

1995 *Performing dreams : discourses of immortality among the Xavante Indians of Central Brazil*, University of Texas Press, Austin.

HARRISON Simon

2000 « From prestige goods to legacies : property and the objectification of culture in Melanesia », *Comparative studies in society and history*, 42 (3), pp. 662-679.

HUGH JONES Stephen

1997 « Éducation et culture. Réflexions sur certains développements dans la région colombienne du Pira-Parana », *Cahiers des Amériques latines*, 23, pp. 85-121.

JACKSON Jean

1994 « Becoming Indian : the politics of Tukanoan ethnicity », in Anna Roosevelt (éd.), *Amazonian Indians from prehistory to the present : anthropological perspectives*, University of Arizona Press, Tucson, pp. 383-406.

KRACKE Waud

2009 « Dream as deceit, dream as truth : the grammar of telling dreams », *Anthropological linguistics*, 51 (1), pp. 64-77.

SEBAG Lucien

1964 « Analyse des rêves d'une Indienne guayaki », *Les Temps modernes*, 217, pp. 2181-2237.

SEEGER Anthony

1987 *Why Suyá sing. A musical anthropology of an Amazonian people*, Cambridge University Press, Cambridge.

STRATHERN Marilyn

1999 *Property, substance, effect. Anthropological essays on persons and things*, The Athlone Press, Londres.

SULLIVAN Lawrence E.

1988 *Icanchu's Drum. An orientation to meaning in South American religion*, Macmillan Publishing Company, New York.

TAYLOR Anne-Christine

2007 « Sick of history. Contrasting regimes of historicities in the Upper Amazon », in Carlos Fausto et Michael Heckenberger (éd.), *Time and*

memory in Indigenous Amazonia : anthropological perspectives, University Press of Florida, Gainesville, pp. 133-168.

VENNE Emmanuel de et Olivier ALLARD

2005 « Pour une poignée de dollars ? Transmission et patrimonialisation chez les Trumai du Brésil central », *Cahiers des Amériques latines*, 48-49, pp. 127-164.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

1996 « Le meurtrier et son double chez les Arawete (Brésil) : un exemple de fusion rituelle », in Michel Cartry et Marcel Detienne (éd.), *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 14, EPHE/CNRS, Paris, pp. 77-104.

Andrea-Luz GUTIERREZ CHOQUEVILCA
EPHE/LAS, Paris