

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 97-1



AU SIÈGE DE LA SOCIÉTÉ
MUSÉE DU QUAI BRANLY
PARIS

2011

JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES

SOMMAIRE DU TOME 97-1

ARTICLES

- 7 Éva LEMONNIER : Des quartiers chez les Mayas à l'époque classique ?
51 Michael E. SMITH : Classic Maya settlement clusters as urban neighborhoods.
A comparative perspective on low-density urbanism

DISCOURS RITUELS EN AMAZONIE

- 77 Pierre DÉLÉAGE : Présentation. Les discours du rituel
87 Christopher BALL : As spirits speak. Interaction in Wauja exoteric ritual
119 Laurent FONTAINE : Les cours d'eau dans les incantations chamaniques des Indiens yucuna (Amazonie colombienne)
151 Cédric YVINEC : Invention et interprétation. Chants de boisson et chants chamaniques chez les Suruí du Rondônia
179 Andréa-Luz GUTIERREZ CHOQUEVILCA : *Sisyawaytii tarawaytii*. Sifflements serpentins et autres voix d'esprits dans le chamanisme quechua du haut Pastaza (Amazonie péruvienne)
223 Pedro de NIEMEYER CESARINO : Entre la parole et l'image. Le système mythopoétique marubo
259 Lucas BESSIRE : *Ujnarone Chosite*. Ritual poesis, curing chants and becoming Ayoreo in the Gran Chaco
291 Emmanuel DE VIENNE : Pourquoi chanter les ragots du passé ? Itinéraire historique d'un chant rituel trumai (Mato Grosso, Brésil)

COMPTES RENDUS

- 321 McAnany Patricia and Norman Yoffee (eds), *Questioning collapse. Human resilience, ecological vulnerability, and the aftermath of empire*, Florent KOHLER
324 Vidal Lorenzo Cristina y Gaspar Muñoz Cosme (eds), *Los grafitos mayas : cuadernos de arquitectura y arqueología maya, 2*, Claude-François BAUDEZ
328 Thompson Judy, *Recording their story, James Teit and the Tahtlan*, Matthieu CHARLE
331 Saumade Frédéric, *Maçatl. Les transformations mexicaines des jeux taurins*, Virginie BABY-COLLIN
334 Galinier Jacques et Antoinette Molinié, *Les Néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*, Edilene COFFACI DE LIMA
337 Borofsky Robert, *Yanomami : the fierce controversy and what we can learn from it*, Philippe ERIKSON
339 Kopenawa Davi et Bruce Albert, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, José Antonio KELLY LUCIANI
358 Le Tourneau François-Michel, *Les Yanomami du Brésil. Géographie d'un territoire amérindien*, Xavier ARNAULD DE SARTRE
363 Chirif Alberto y Manuel Cornejo Chaparro (eds), *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo*, Lorena CORDOBA
367 Fontaine Laurent, *Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne* ; Fontaine Laurent, *Récits des Indiens yucuna de Colombie : textes bilingues*, Cédric YVINEC
369 Hill Jonathan D., *Made-from-bone. Trickster myths, music, and history from the Amazon*, Emmanuel DE VIENNE
372 Déléage Pierre, *Le chant de l'anaconda. L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*, Philippe ERIKSON

COMPTES RENDUS

MCANANY Patricia and Norman YOFFEE (eds), *Questioning collapse. Human resilience, ecological vulnerability, and the aftermath of empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, xvi + 374 p., réf. dissém., index.

Richement illustré et argumenté, l'ouvrage dirigé par Patricia McAnany (University of North Carolina) et Norman Yoffee (University of Michigan) est une contribution aux études mettant en cause les comportements humains à l'origine de dégradations environnementales menant au déclin des sociétés. Il s'agit en réalité d'une réponse visant nommément les livres de Jared Diamond, *Guns, germs and steel* (1997) et *Collapse* (2005), qui connurent tous deux un immense succès éditorial. Le premier (en français : *De l'inégalité parmi les sociétés*) cherchait à expliquer le relatif succès de certaines sociétés par des facteurs environnementaux et géophysiques (espèces domesticables, configuration de corridors ou de barrières naturelles, matières premières exploitables...). L'absence de considérations sociopolitiques, ou le manque de nuance dans la prise en compte du facteur humain, fut alors vivement reproché à l'auteur qui renforça son argumentation dans l'ouvrage qui suivit, intitulé *Collapse*, traduit en français sous le titre *Effondrement*. Rappelons la thèse qui le soutient. Quatre facteurs peuvent concourir à l'effondrement d'une société : un changement climatique, la dégradation de l'environnement, l'hostilité des sociétés voisines, une trop forte dépendance à l'égard des partenaires commerciaux. C'est la conjonction de ces facteurs qui explique, selon Diamond, la chute irrémédiable des sociétés examinées.

Nombre de rectificatifs sont apportés par *Questioning Collapse* aux preuves avancées par Diamond, empruntant à l'anthropologie, l'archéologie et l'histoire. Certaines faiblesses dans l'argumentation de l'auteur sont pointées, dues notamment à des raccourcis ou une bibliographie peu actualisée. L'ouvrage passe ainsi en revue les différents terrains abordés par Diamond, en commençant par l'Île de Pâques, le Groenland, la Chine ancienne, le monde maya et l'empire inca, la Mésopotamie et, finalement, l'Australie, le Rwanda et Haïti, tous soupçonnés d'avoir pratiqué un « écocide », mettant en péril la survie même de ces sociétés. Une telle remise en question était tout à fait nécessaire. L'écocide ne peut devenir l'ultime instrument heuristique entraînant une révision de tous les faits historiques attestés. On ne peut nier cependant le saisissement dont on est pris à la lecture des ouvrages de Diamond. Faut-il à présent reconsidérer la portée de sa réflexion ?

C'est à quoi nous invitent les auteurs, dont certaines contributions sont fort bien étayées. Ainsi, Terry L. Hunt et Carl P. Lipo contestent que l'effondrement démographique de l'Île de Pâques ait résulté d'un « écocide ». Selon ces auteurs, l'effondrement de la population de Rapa Nui suit de près l'arrivée des Blancs et ne saurait donc être attribué à la dévastation environnementale qui a précédé. Cette dévastation est imputée non aux humains, mais aux rats polynésiens qui accompagnèrent les premières migrations. Le cas du Groenland est identiquement traité par Joel Berglund : Diamond présente l'abandon, par les Normands, de leurs implantations groenlandaises comme un exode causé par un durcissement des conditions climatiques, ces groupes ayant persisté à pratiquer l'élevage au lieu de se concentrer sur les ressources marines, comme le faisaient les Inuit. Berglund en doute, suggérant, par exemple, que les faibles quantités d'arêtes de poisson retrouvées par les archéologues s'expliquent, non par un régime alimentaire carné, aberrant sous ces latitudes, mais par la pratique traditionnelle de bouillir et transformer ces arêtes en farine alimentaire pour le bétail.

Dans son chapitre intitulé « Advanced Andeans and Backward Europeans », David Cahill dénonce l'ethnocentrisme affiché par Diamond dans *Guns, germs and steel*, et l'interprétation biaisée qu'il donne de la fameuse scène de Cajamarca, où l'Inca, jetant une Bible à terre, provoque la fureur des Espagnols. L'auteur dépeint l'envers de la scène : malgré l'absence d'écriture, l'empire inca était solidement gouverné, bien mieux que ne l'était, à la même époque, celui de Charles Quint. La thèse de l'auteur est que Diamond surévalue le rôle des épidémies et la supériorité militaire des Conquistadors, et néglige le rôle des élites politiques locales dans la chute de l'Inca : « Au Pérou, les fusils et l'acier ne furent jamais suffisants ; quant aux virus, ils n'accomplirent leur besogne qu'une fois la conquête militaire achevée¹ » (p. 231). La continuité administrative, sans laquelle l'entreprise coloniale eût été vouée à l'échec, fut maintenue grâce à l'alliance tissée par les Espagnols avec les cadres de l'empire. Mais n'est-ce pas là une fatalité d'un autre ordre qu'évoque Cahill, qui permettrait de penser que 200 Incas, débarquant en Espagne, eussent aisément détrôné Charles Quint, en s'appuyant sur les élites catalanes, andalouses ou basques ?

Kenneth Pommeranz expose le cas de la Chine médiévale, dont l'expansion, selon Diamond, fut freinée par la centralisation abusive. Pommeranz expose très concrètement les problèmes que l'empire du Milieu avait à résoudre et qu'il résolut avec succès grâce à cette centralisation. L'auteur écarte ainsi tout déterminisme culturel – en l'occurrence, une culture administrative –, mais invoque un ordre de priorités face à des données du réel très concrètes, parmi lesquelles le formidable élan démographique qui fut la marque de la bonne administration chinoise.

Le génocide rwandais, à l'inverse, ne saurait être attribué à la seule surpopulation, affirme Christopher C. Taylor. Par l'analyse des discours et des rumeurs ayant précédé l'assassinat du président Habyarimana, l'auteur pointe la résurgence d'un arrière-plan mythique, constitutif des anciens royaumes rwandais,

appelant à réinvestir les rois-guerriers aux origines de la nation. Cette dernière contribution nous offre l'opportunité de souligner ce qui serait peut-être la faiblesse du livre. Les réponses apportées à Diamond avançant en ordre dispersé, on a parfois l'impression que l'ouvrage génère lui-même ses propres contradictions. Peut-on écarter le déterminisme culturel pour la Chine et en faire l'explication ultime du génocide rwandais ? Peut-on retenir, pour l'Île de Pâques, qu'en dépit d'une catastrophe écologique attestée on ne saurait parler d'« écocide » car les humains ont survécu ? Peut-on attribuer aux rats, venus avec les hommes, la responsabilité de la déforestation de Rapa Nui ?

Le chapitre consacré aux Mayas (McAnany et Negrón) est exemplaire de la démarche adoptée : voulant démontrer la fragilité des hypothèses de Diamond, les auteurs examinent point par point les quatre facteurs évoqués (climatique, environnemental, politique et économique). Pris séparément, en effet, ces facteurs ne peuvent expliquer la « chute » du monde maya à la fin de la période Classique. Les auteurs montrent, par exemple, que les centres économiques se sont simplement déplacés, tout comme les foyers de peuplement (p. 159 *passim*). Parler d'effondrement est dès lors abusif, les auteurs pointant un simple affaiblissement, une réorganisation socio-politique d'où la divinité des gouvernants sortit écornée. Mais si, en considérant séparément ces différents facteurs, les auteurs peuvent à bon compte pointer les failles de l'argumentation de Diamond, c'est cependant en laissant de côté le cœur même de sa démarche qui consiste précisément à étudier leur *conjonction*.

On retire donc, à la lecture de *Questioning Collapse*, un sentiment de malaise devant l'affirmation répétée selon laquelle il ne saurait être question de minimiser l'impact humain dans l'« effondrement » d'écosystèmes entiers, quand les textes consacrés aux Indiens pueblos (Michael Wilcox), aux Aborigènes (Tim Murray), privilégiant une posture anthropologique étroite, se limitent à affirmer que l'Occident, et lui seul, est constitutivement destructeur. Mais la science n'avance pas par des pétitions de principe. Les livres de Diamond constituent des sommes qui nous invitent à reconsidérer ce que nous appelons « Histoire », en nous incitant à y intégrer cette discipline négligée qu'est l'histoire naturelle. Il est juste et approprié de rectifier certains faits historiques en se fondant sur des données archéologiques plus récentes ou non prises en compte par Jared Diamond. Pourtant, les contributions publiées dans cet ouvrage versent trop souvent dans une contre-idéologie qui affaiblit, de manière générale, son propos.

À propos de la Mésopotamie, Norman Yoffee écrit en guise de conclusion :

Au moment même où l'on pourrait croire qu'une ancienne civilisation est morte et enterrée, voilà que le passé se trouve ramené à la vie, ici par des archéologues et des historiens, et trouve une ample résonance parmi les peuples dont les racines plongent dans ce passé. Une leçon que nous pouvons tirer des transformations d'anciennes civilisations, comme c'est le cas de l'Assyrie, est que, en un sens – et non des moindres –, elles ne se sont pas effondrées du tout ². (p. 200)

Cette conclusion me paraît exemplaire de la position des auteurs. Nul n'a songé à nier que les individus puissent survivre à l'effondrement d'une civilisation. Tenir pour négligeable la salinisation progressive d'immenses terres agricoles de Mésopotamie au motif que le passé est structurant pour les humains actuels représente cependant une assez pauvre contribution au débat.

NOTES

1. « *In Peru, guns and steel were never enough, and germs did most of their work after the military conquest had become a fait accompli* » [traduction en français de l'auteur].

2. « *Just when you might think that an ancient civilization is dead and gone, you find that the past can be conjured up, in our case, by archaeologists and historians, and resonate in important ways with people who find their roots in that past. One lesson we may learn about the transformations of ancient civilizations, as we see in Assyria, is that, in an important sense, they didn't collapse at all* » [traduction en français de l'auteur].

RÉFÉRENCES CITÉES

DIAMOND Jared

- 1997 *Guns, germs and steel. The fate of human societies*, Norton, New York/Londres [traduit en français sous le titre : *De l'inégalité parmi les sociétés. Essai sur l'homme et l'environnement dans l'Histoire*, Gallimard, Paris, 2000].
- 2005 *Collapse : how societies choose to fail or succeed*, Viking Books, New York [traduit en français sous le titre : *Effondrement : comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, Gallimard, Paris, 2006].

Florent KOHLER

Université de Tours

VIDAL LORENZO Cristina y Gaspar MUÑOZ COSME (eds), *Los grafitos mayas : cuadernos de arquitectura y arqueología maya*, 2, Universitat politècnica de València/Vicerectorat de cultura, Generalitat valenciana/Conselleria d'educació, Valencia, 2008, 207 p., bibliogr., ill. coul., fig., plan, photo, schéma.

Cet ouvrage collectif est un recueil de contributions à une réunion qui s'est tenue à Valence en décembre 2008. Sa parution, moins d'une année plus tard, est exceptionnellement rapide. L'ouvrage est luxueusement édité sur beau papier, avec de nombreuses photographies en couleur et une mise en pages soignée. Il comprend trois articles généraux ou de synthèse, signés respectivement Karl Herbert Mayer, Dominique Michelet et Miguel Rivera Dorado ; des analyses de graffitis dans la microrégion de Rio Bec (Julie Patrois et Philippe Nondédéo),

dans les sites de Comalcalco (Miriam Judith Gallegos Gómora et Ricardo Armijo Torres), Chichen Itzá (Ana M. Martín Díaz et Peter J. Schmidt), La Blanca (Cristina Vidal Lorenzo et Gaspar Muñoz Cosme), Nakum et Yaxhá (Jarosław Żrałka et Bernard Hermes). On y trouve également un article sur la conservation et la technique des supports (Begoña Carrascosa Moliner, Montserrat Lastras Pérez et Francisca Lorenzo Mora) et un autre sur l'armement maya à partir des graffitis (Ricardo Torres Marzo). Un graffiti colonial de 1752 à La Blanca, accompagné de documents d'archives sur le signataire (Gaspar Muñoz Cosme, Cristina Vidal Lorenzo et Óscar Haeussler Paredes), clôt la série.

Je partage entièrement l'avis de Mayer, repris par Michelet, que les dessins incisés sur briques de Comalcalco constituent une forme d'expression à part, qui ne peut être assimilée aux graffitis tracés sur le stuc des murs des édifices (surtout) résidentiels. D'abord parce que les briques décorées sont invisibles, puisqu'elles font partie avec d'autres, lisses, de l'appareil des murs et des voûtes des architectures de ce site. Ensuite, parce que chaque brique ornée (non seulement par incision, mais aussi par pastillage, modelage, impression, peinture, pointillé, etc.) ne comporte qu'un seul dessin, ce qui n'est pas le cas des murs à graffitis, où voisinent des dessins indépendants et où s'accumulent des superpositions difficiles à distinguer les unes des autres. Le projet archéologique Comalcalco dispose d'un corpus de 4 982 briques décorées, introduites dans la maçonnerie, à plat avec le décor toujours orienté vers le haut ; des briques portant le même dessin forment parfois des paires ou des triades. Les motifs sont assez proches des graffitis sur murs des autres sites considérés : des hommes (pas de femmes), des animaux, des architectures (surtout pyramidales), des dessins géométriques. Différentes activités sont représentées (mais pas celles de la « vie quotidienne »), parmi lesquelles un transport de dignitaire en palanquin et des sacrifices par flèches. Les dessins de Comalcalco se distinguent des graffitis d'ailleurs, par quelques glyphes, des chiffres et l'absence de *patollis*. D'après les auteurs de l'article, les motifs des briques se distribuent différemment dans l'architecture ; ainsi, les animaux et les créatures fantastiques seraient de préférence dans les fondations et les banquettes ; les anthropomorphes dans les murs et les piliers ; les dessins d'architecture, les scènes complexes et les glyphes, enfin, trouveraient leur place dans les départs de voûte et les frises. Cette distribution différentielle aurait besoin d'être plus précisément définie pour permettre de définir en quoi consistent l'« acte magique » et les « pratiques rituelles », évoqués par Michelet. On souhaiterait connaître la proportion des briques décorées et des briques qui ne le sont pas, la distribution horizontale des motifs dans un même lit, leur répartition verticale dans un mur (analogue aux dépôts cérémoniels stratifiés ?), la possible incidence des orientations cardinales.

Si tous les articles font état des techniques de relevé et de conservation, employées dans divers sites, rares sont les chercheurs qui attaquent de front l'important problème des superpositions. En effet, certaines surfaces

« graffités » sont le résultat de cinq superpositions (ou plus ; par exemple : La Blanca fig. 21, p. 111 ; Tikal fig. 32a, 9 *in* Trik et Kampen 1983 ; Yaxhá fig. 24-25, pp. 152-153) et n'ont aucun sens à être analysées telles quelles. Il est important de distinguer les scènes des unes des autres, à la fois par des moyens techniques (photographiques notamment) et par des analyses stylistiques ; ainsi à Tikal, Trik a isolé une partie de jeu de balle – dont le terrain est précédé d'une pyramide avec stèle et autel à son pied – d'un ensemble confus de superpositions, relevé par Kampen (Trik et Kampen 1983, fig. 46). Les motifs qui sont reliés par une même ligne désignant le sol, par exemple, sont supposés appartenir à la même scène ; des figurations à différentes échelles proviennent très probablement de scènes différentes. Il faut être à la fois exigeant et prudent lors de ces analyses sous peine de contresens et de surinterprétations. L'analyse d'une scène de palais à La Blanca (fig. 21, p. 111) est extraite d'un ensemble à plusieurs superpositions ; devant un seigneur assis sur son trône, un premier personnage est agenouillé sur une ligne de sol ; à un niveau inférieur, se trouve un autre personnage agenouillé, dessiné à une échelle supérieure et qui flotte, sans être rattaché à une ligne de sol. Il peut s'agir d'un essai antérieur ou d'une copie postérieure. Plus bas, un joueur de trompette ne devrait pas faire partie de la même scène, car il tourne le dos au trône, ce qui est peu vraisemblable. Au-dessus du personnage agenouillé de niveau inférieur, plusieurs lignes qui appartiennent sans doute à une scène à deux petits personnages ont été incluses dans la scène de palais (fig. 26) ; en croisant la coiffure de l'agenouillé, elles produisent des hachures que les analystes interprètent comme un filet, que d'aucuns attribuent à la coiffe du « dieu N ».

L'iconographie des graffitis est très limitée : des hommes, des nains, mais pas de femmes ; des architectures, mais surtout des pyramides ; quelques animaux (serpent, jaguar, oiseaux) de valeur emblématique ; des sacrifices par flèches, mais pas de décapitations ni de cardiotoxies, ni d'autosacrifices ; ni combats, ni captifs. Le personnage assis, que Patrois et Nondédéo interprètent comme un captif, n'en est pas un, car il ne présente aucun signe reconnu de captivité [la ceinture en corde (?) n'en fait pas partie]. Des *patollis* qui ne sont pas toujours des surfaces de jeu, mais des cosmogrammes, puisque parfois présentés à la verticale (notamment à Nakum et Tikal). La vie quotidienne n'est absolument pas représentée : ni travaux agricoles, ni préparation de nourriture, ni techniques artisanales, ni transactions commerciales.

Contrairement à ce que certains auteurs du volume affirment, les graffitis mayas ne sont pas un art populaire, à la fois parce qu'ils sont produits dans des résidences de l'élite par des membres de l'élite, et qu'ils ne sont pas destinés à être vus par le peuple. Ce n'est pas parce que ces dessins sont gauches qu'ils sont « populaires ». Leur caractère spontané n'implique pas un intérêt pour la vie quotidienne ou la moindre contestation ; les graffitis mayas sont conformistes et les scènes qu'ils s'appliquent à créer sont surtout de caractère politique et rituel. L'immense majorité des graffitis est d'expression maladroite ; ceci ne veut pas

dire que les rares dessins réussis sont le fait d'artistes professionnels. Comme partout, il y a des gens qui savent mieux dessiner que d'autres, sans pour autant en faire leur métier.

La plupart des graffitis ne font pas partie de scènes, mais sont des motifs indépendants. Le motif le plus courant est un visage humain, de profil, généralement orienté vers la gauche et le plus souvent, inachevé : l'arrière de la tête, la coiffe ou la coiffure ne sont pas indiqués. Ceci nous montre l'importance de la création, même pour figurer le « bonhomme » le plus élémentaire. Ce dernier existe dorénavant sur le mur, quel que soit son degré de ressemblance à des modèles vivants. Les graffitis mayas sont des griffonnages qui n'ont pas d'autre destinataire que leur auteur.

Que peut-on tirer de leur étude ? Celle de Torres Marzo sur l'armement ne m'a pas convaincu. L'auteur a beaucoup de peine à retrouver dans les dessins ce qu'il sait déjà sur les lances légères et les lances lourdes, et ce ne sont pas les graffitis qui vont l'apprendre ; j'ai cherché en vain les masses et les haches ; ces dernières, d'après l'iconographie maya classique, ne sont pas des armes de guerre, mais des instruments de sacrifice. Tout en étant sceptique sur la contribution à l'iconographie maya des griffonnages, en considération des limitations de leur pouvoir descriptif, je pense que nous en avons à apprendre sur les représentations mayas, surtout les inconscientes. Prenons l'exemple des dessins « obscènes », qui n'ont pas été tracés par les habitants des demeures classiques, mais qui sont plutôt fréquents après l'abandon du site, quand ils sont le fait de visiteurs postclassiques. Ces dessins consistent essentiellement en sexes féminins, et l'on ne trouve ni corps féminins, ni seins, ni phallus, contrairement aux graffitis sexuels d'autres cultures.

Comme dans les peintures et les bas-reliefs, les visages ne sont pratiquement jamais montrés de face, mais de profil, gauche de préférence. L'étude du style des personnages reste à faire. On pourrait, par exemple, profiter de l'extrême simplification de ce graphisme pour relever les parties du corps auxquelles on a accordé plus d'attention, le visage notamment. On pourrait aussi rechercher l'influence de l'art monumental sur les graffitis : ainsi à Tikal, le thème du personnage protecteur du souverain, illustré sur le linteau 2 de la Structure 5C-4 (temple 4 ; Jones et Satterthwaite 1982, fig. 73) se retrouve sur les murs intérieurs des Structures 5D-65 (Trik et Kampen 1983, pp. 66, 71-73) et 5D-91 (*ibid.*, fig. 81). Dans le même site, on pourrait analyser la distribution des deux types de *patollis*, etc.

L'étude des graffitis mayas est en enfance, et un grand avenir lui est promis. Souhaitons que cet ouvrage éveille l'intérêt des chercheurs pour ce domaine si peu exploité et si riche de promesses.

RÉFÉRENCES CITÉES

JONES Christopher et Linton SATTERTHWAITE

1982 *The monuments and inscriptions of Tikal: the carved monuments*, Tikal Report 33, The University Museum/University of Pennsylvania, Philadelphie.

TRIK Helen et Michael E. KAMPEN

1983 *The graffiti of Tikal*, Tikal Report 31, The University Museum/University of Pennsylvania, Philadelphie.

Claude-François BAUDEZ

Directeur de recherche honoraire, CNRS

THOMPSON Judy, *Recording their story, James Teit and the Tahltan*, Douglas & McIntyre, Vancouver, 2007, 207 p., bibliogr., tab., ill., cartes, photos.

Sous l'apparence d'un *coffee table book*, ces beaux livres qu'on feuillette sans jamais vraiment les lire, *Recording their story...* cache un petit trésor pour nord-américanistes ou, plus généralement, pour tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'âge d'or de l'ethnographie boasienne. Articulé autour de la présentation d'une collection d'objets tahtlan, un groupe athapascan du Centre de la Colombie britannique, ainsi que des conditions de sa collecte, le livre est aussi, et surtout, le récit du parcours de James Teit, le grand ethnographe des groupes salish du Nord-Ouest des États-Unis et du Canada. À notre connaissance, il n'existait jusqu'alors que peu de récits biographiques concernant Teit ou, du moins, étaient-ils éparés et peu précis. Et c'est principalement grâce à son abondante correspondance, mais aussi à ses journaux et carnets de terrains que Judy Thompson a réussi à dresser, de façon plus intime et personnelle, le portrait d'un ethnographe un peu à part.

James Teit naît en 1864 sur l'île principale de l'archipel des Shetlands, à une centaine de kilomètres du Nord de l'Écosse. Il y grandit dans une famille de petite classe moyenne, mais éduquée. Chose pour le moins surprenante, l'adolescent de 15 ans se lance (déjà !) dans le recueil et la compilation d'informations historiques et généalogiques relatives aux îles et, plus particulièrement, à sa famille. Il remonte ainsi jusqu'à ses ancêtres norvégiens et finit même, quelques années plus tard, par changer l'orthographe de son nom de la forme anglophone de Tait à celle plus nordique de Teit, qu'il trouve plus adaptée à son héritage culturel.

Pourtant, face aux difficultés financières, le père, qui a du mal à faire vivre sa famille, pousse James à partir pour trouver du travail. Un oncle maternel qui s'est établi en Colombie britannique l'invite à le rejoindre pour travailler dans son magasin et Teit y part en 1884 à l'âge de 19 ans. Spences Bridge, le village dans

lequel il arrive et qui deviendra sa résidence principale jusqu'à sa mort, ne compte alors que quelques maisons éparpillées le long d'une rivière, mais possède une très importante population indigène de Nlaka'pamux (anciennement appelés Thompson). Ces derniers étant des clients très réguliers du magasin où il travaille, Teit se lie très vite avec eux et apprend leur langue avec une rapidité qui impressionne tout le monde, autochtones compris. Peu de temps après son arrivée il quitte son emploi pour se lancer dans le commerce de fourrure mais, semble-t-il, plus comme un moyen de passer du temps à voyager avec les Indiens que pour faire fortune. Il finit par devenir fermier et se marie même avec une Thompson. Depuis qu'il est au Canada, il n'a cessé d'observer, d'apprendre, mais aussi de lire tout ce qu'il peut trouver sur la région, ses premiers habitants, la faune, la flore. Il envoie aussi régulièrement des spécimens de plantes et d'insectes à ses correspondants au département de l'agriculture à Ottawa.

Ce qui aurait pu ne rester qu'une passion prend toutefois un tournant scientifique (et semi-professionnel) en 1894 lorsque Teit fait la rencontre de Boas. Ce dernier, en voyage dans la région à la recherche de matériaux relatifs aux populations salish de l'intérieur des terres, est immédiatement subjugué par Teit et lui demande aussitôt de commencer à écrire ce qu'il a déjà appris sur les Thompson. Très satisfait, Boas publie rapidement et avec très peu de corrections les premiers textes qui lui sont envoyés. Teit participe à la première campagne ethnographique de la Jesup North Pacific Expedition en 1897 où il se forme aux techniques académiques de collecte systématique d'informations, mais aussi à la photographie, l'enregistrement de chants ou la prise de moule de visage. Il est organisé, méticuleux, patient, parle plusieurs langues amérindiennes et est surtout doté d'une passion qui semble infinie pour les peuples indigènes. Rapidement, il est en charge de la plupart des travaux relatifs aux Salish que Boas juge importants.

Même s'il est rémunéré pour ses activités ethnographiques, ces dernières restent saisonnières et surtout dépendantes des financements que Boas peut obtenir. Teit n'a de toute façon jamais voulu abandonner sa ferme et surtout son activité de guide. Car il s'est « fait un nom » dans la région et le tourisme de luxe qui se développe à cette époque lui permet de tirer de bons revenus de sa passion. Les riches chasseurs de gros gibiers qui font le voyage depuis la côte Est se l'arrachent. Il se liera d'amitié avec l'un d'eux, Homer Sargent qui, passionné comme lui par les Indiens, ira jusqu'à financer ses travaux ainsi que ses publications. En moins d'une quinzaine d'années, Teit va travailler avec la presque totalité des groupes salish intérieurs américains et canadiens, publiant recueils de mythes et comptes rendus ethnographiques.

En parallèle à son travail avec Boas, il est aussi rapidement embauché par Edward Sapir qui, à la tête du récent programme muséographique canadien, semble pour un temps pouvoir le payer plus régulièrement. C'est dans ce cadre qu'il conduit ses deux missions chez les Tahltan.

Depuis une dizaine d'années environ, Teit a établi des contacts saisonniers avec cette communauté athapascan dont la culture est alors très peu documentée. Durant l'été 1912, pendant sept semaines, puis trois mois en 1915, Teit va vivre ce qui pourrait s'apparenter à un rêve d'ethnologue. Lors d'un séjour précédent chez les Tahltan, les Anciens de la tribu lui avaient fait part de leur désir de voir leur culture traditionnelle sauvegardée pour les futures générations par le biais d'un ethnographe. Lorsqu'il arrive sur place à Telegraph Creek, le village où se sont regroupées, trente ans auparavant, les dernières bandes, il y est accueilli par des Indiens extrêmement coopératifs. Il est tout de suite mis en contact avec un interprète et le travail commence immédiatement.

Teit recueille des mythes, photographie, enregistre à un rythme plus que soutenu. À titre d'exemple, il parvient à graver plus d'une cinquantaine de chansons en trois semaines. Ses carnets nous renseignent aussi sur certains choix qu'il fait, notamment sur ses méthodes de collecte. Un autre chercheur, George Emmons, était déjà venu dans la région quelques années plus tôt en pratiquant une politique de collecte d'objets, particulièrement agressive, qui avait laissé de mauvais souvenirs. Le sachant, Teit se contente souvent d'objets du quotidien, d'outils ou de vêtements qu'on lui donne. Un mal pour un bien, nous semble-t-il, beaucoup de collecteurs de cette époque s'étant trop souvent focalisés sur des pièces qu'ils jugeaient plus « remarquables » que d'autres. Teit fait-il preuve d'éthique ou de simple prudence ? Toujours est-il qu'il se distingue assez visiblement des façons de faire de ses contemporains (on pense notamment à George Heye), de par sa personnalité peut-être, de par son attachement moral et personnel aux cultures amérindiennes sûrement. Teit s'était en effet engagé au début des années 1910 à travailler avec certaines délégations amérindiennes afin de les aider à présenter leurs revendications auprès du gouvernement fédéral. Une activité qu'il continuera jusqu'à sa mort mais qui, en plus de son métier de guide, ralentira son rendement scientifique, au grand dam de Sapir et Boas.

L'une des grandes réussites de cet ouvrage tient au choix des documents qui y ont été reproduits. Les photographies d'objets collectés, qui tiennent une part importante du livre, sont toujours parfaitement encadrées par des clichés qui, à ma connaissance, n'avaient jamais été publiés auparavant : outre les classiques portraits de membres de la tribu, on trouve de nombreuses images de l'expédition elle-même, des « coulisses » si l'on peut dire, ainsi que des pages tirées des carnets de Teit qui montrent parfaitement la minutie avec laquelle il travaillait. On y découvre notamment qu'il y consignait très méthodiquement les rémunérations de ses informateurs, à l'image de véritables livres de comptes dignes d'une petite entreprise.

Ainsi, bien que le contenu textuel de *Recording their story...* soit passionnant et érudit, c'est son association avec l'originalité de sa riche iconographie qui rend à nos yeux l'ouvrage proche de la perfection. Il nous faut le mentionner car, encore trop souvent, les publications issues d'institutions muséographiques

nord-américaines font preuve d'une agaçante frilosité dans la sélection des illustrations photographiques, reproduisant sans cesse les mêmes clichés, alors que ces mêmes institutions possèdent d'immenses collections de documents inédits et extraordinaires. Insondable mystère !

Matthieu CHARLE
EHESS, Paris

SAUMADE Frédéric, *Maçatl. Les transformations mexicaines des jeux taurins*, Presses universitaires de Bordeaux, coll. « Corps de l'esprit », Bordeaux, 2008, 395 p.

Plonger dans le livre de Frédéric Saumade est un voyage qui requiert curiosité et confiance : le lecteur doit accepter de suivre, à l'issue d'une introduction qui ne délivre pas les clés, les détours d'une aventure humaine qui commence par la marche de l'ethnologue en quête de jeux taurins dans le vacarme de l'avenue Constituyentes de Mexico. Le titre, *Maçatl*, reste longtemps mystérieux à la lecture et le sous-titre, *Les transformations mexicaines des jeux taurins*, est infiniment modeste au regard de l'ambition de l'ouvrage. Car, au prisme des jeux taurins, il s'agit de relire la construction du métissage, socle fondamental de la société mexicaine, et de réinterpréter le choc de la conquête hispanique du XVI^e siècle : « dans le métissage, est-ce vraiment le pouvoir blanc qui "colonise l'imaginaire", ou ne serait-ce pas au contraire la vision mésoaméricaine du monde qui vampirise, en quelque sorte, la civilisation hispano-européenne en l'immergeant dans la complexité des représentations nées du contact ? » (p. 9).

La portée et l'intérêt de l'ouvrage vont évidemment bien au-delà du public férù de bestiaires, de corridas, de spectacles équestres, de mises en scène festives ou diaboliques de l'animalité : ce travail interpelle le chercheur en sciences humaines par sa réinterprétation passionnante de la Mésoamérique, espace de continuités spatiales et temporelles qui a su intégrer les ruptures et les résoudre dans d'incessantes ambiguïtés matérielles et symboliques auxquelles l'auteur s'attelle.

Frédéric Saumade part de l'observation de la surface, des scènes, des individus, des paysages, d'un tableau géographique et d'une photographie de la fête, pour plonger ensuite dans l'analyse de sa portée heuristique, tout en assumant une première personne mise en scène dans ses aventures parfois cocasses. La qualité de l'édition des Presses universitaires de Bordeaux enrichit l'ouvrage de deux cahiers photographiques en couleurs qui mettent très utilement en image les jeux et symboles équestres et taurins du récit ainsi que leurs protagonistes.

L'ouvrage s'ouvre sur une ethnographie fine de deux univers contrastés : celui de la *charreada*, sophistiqué, urbain, élitiste, sport de la haute société métissée

faisant état d'une grande maîtrise technique et adapté de la corrida à laquelle l'auteur s'est intéressé dans ses précédents ouvrages ; celui de l'univers du *jaripeo*, sorte de rodéo mexicain réservé aux mauvais garçons, défi jeté à la mort dans les arènes populaires, où le cheval est absent et le taureau monté comme il le peut par le *jinete*. La mise en regard de ces deux pratiques de jeux taurins ouvre une réflexion sur le métissage de pratiques moins opposées qu'il n'y paraît, valorisant paradoxalement la bâtardise et la distance aux origines hispaniques, dans des cadres de reproduction sociale qui pourtant s'opposent. L'analyse des jeux entre homme, cheval et taureau, montant/monté, attachant/attaché, se poursuit dans un monde rural et festif : celui de carnivals, fêtes patronales et jeux d'arènes villageois, dans la région altiplanique au nord-est de Mexico, aux confins de Tlaxcala et de Puebla où s'est situé l'essentiel de la recherche de terrain. Les figures taurines y sont mises en scène par des masques et des déguisements variés, dans des contextes otomi, nahua ou métissés. Le récit permet la rencontre de différents acteurs : *mayordomo* qui encadre l'organisation des festivités, types de danseurs et de musiciens, jeunes costumés en vieillards ou *huehue* dans les villages otomi, hommes et femmes dont les tâches et les symboles associés sont sexuellement différenciés, mais reliés par le rite du *torito* et le symbole phallique du mât, qui contribuent à fonder l'identité communautaire d'un quartier.

Frédéric Saumade revisite de façon passionnante Santa Ana Hueytlalpan, étudié dans les années 1970 par Jacques Galinier, village situé sur une route à grande circulation, dans un contexte où les hommes migrent saisonnièrement non plus seulement vers les terres chaudes et caféières du Veracruz, mais aussi vers les États-Unis. Les changements opérés dans le carnaval local, dans ce contexte d'interconnexion croissante de la société villageoise avec le monde extérieur, ne sont ici pas lus comme une perte de l'authenticité de la tradition : le contact est un élément dynamique qui maintient la pertinence d'une cosmogonie originale, en accommodant la fête aux évolutions de l'environnement. La confrontation entre culture locale et histoire contemporaine, par le biais des migrations, permet, *via* le carnaval, de recréer un système spatial traditionnel, de régénérer une représentation cyclique du temps social inscrit dans la cosmogonie otomi.

L'étude des folklores va ainsi au-delà d'un schème d'acculturation, montrant comment l'expression du métissage réactive un ordre symbolique conforme aux traditions préhispaniques : les contacts entre communautés et extérieur renforcent l'unité des espaces locaux, si bien que « la force de la culture populaire mexicaine revient à convertir une situation d'altération quasi permanente en un facteur d'identification qui opère dans [...] la "conscience collective" » (p. 245). La médiation européenne apparaît alors comme un élément incontournable de ces pratiques symboliques.

Moins systématiquement construite selon le schéma ethnographie située/ analyse interprétative que les deux premières, la dernière partie de l'ouvrage s'intéresse aux liens entre culture matérielle et symbolique : elle montre comment

se construit une pensée mésoaméricaine qui passe par un usage alternatif des catégories imposées par l'impérialisme occidental et la Conquête. Les relations symboliques (oppositions, transitions, médiations) entre bestiaires à cornes, à pattes, à plumes, volants ou terrestres sont analysées grâce aux dualités entre animaux de rente et animaux de loisirs, entre sauvage et domestique : dindon domestique préhispanique *versus* coq de combat ; oiseaux de terre *versus* oiseaux de haut vol. Les usages matériels des animaux et leurs représentations sont relus sur le plan symbolique. L'ethnozoologie glisse vers l'ethnobotanique, dans le contexte géographique spécifique que constitue la Mésoamérique. La corde d'*ixtle*, utilisée dans les jeux taurins, faite de maguey, permet d'exprimer les liens symboliques qui opposent et unissent le maïs, plante nourricière par excellence de cet espace mésoaméricain, et le maguey ou l'agave, ingrédient du pulque/mezcal/tequila, deux plantes qui renvoient à l'humide (maïs) et au sec (maguey), caractéristiques essentielles de l'espace-temps mexicain, rythmé par l'alternance de la saison des pluies et de la saison sèche et articulé par les échanges entre terres plus sèches au nord et plus humides au sud. Ce sont ces espaces que la Mésoamérique réconcilie et constitue.

Au cœur de ces translations et oppositions symboliques, le titre se résout : *Maçatl*, à la fois cerf et cheval nahuatl, est aussi symboliquement bœuf, et est cornu comme lui. Cerf sauvage, cheval et bœuf domestiques importés par la colonisation et au centre des jeux taurins, forment ainsi une trilogie que *Maçatl* concilie tout en exprimant les dualismes antagoniques qui les opposent.

Une relecture des récits de la Conquête, émanant d'historiens, chroniqueurs et témoins, permet de puiser enfin dans la confrontation des textes pour comprendre les fondements des mythes. La place particulière de Cortés dans l'historiographie mexicaine, « l'Indien Cortés », est révélée par son statut intermédiaire entre homme et femme (on l'appelle aussi la Malinche), autochtone et étranger (il est la réincarnation du dieu serpent à plumes Quetzalcóatl), humain et animal (lui et sa monture). On y rejoint la thèse de l'auteur d'une ingestion de l'Européen dans la cosmogonie indigène.

Le travail minutieux d'analyse ethnologique, des univers équestres et taurins à leur mise en scène festive, puis des univers ethnozoologiques et ethnobotaniques à la relecture des textes historiques de la Conquête, permet à Frédéric Saumade d'affirmer la relativisation forte de la supposée rupture créée par la colonisation. Détournant le projet colonial, la culture mésoaméricaine métisse crée en effet un univers ambigu de dialogues entre mythe, réalité et imaginaire, mis au service des civilisations indigènes. Plus qu'une rupture, il y a ainsi permanence d'une « structure lourde, au sens braudélien du terme, qui amalgame les civilisations dans la longue durée comme s'il s'agissait de couches géologiques » (p. 371), laissant apparaître des univers en recomposition, capables de « s'approprier l'altérité pour en faire la condition *sine qua non* de l'identité » (p. 376). Loin d'une idéalisation de l'indianité précoloniale, loin d'un essentialisme indigéniste, la

perspective de Frédéric Saumade questionne la thèse d'une rupture traumatique, montrant comment elle fut intégrée dans la vision du monde des vaincus de 1521 et dans leur représentation cyclique et eschatologique du temps.

Profondément original par son entrée par l'animalité et les jeux taurins, perspective dont la fécondité anthropologique est amplement démontrée par la qualité de l'ouvrage, *Maçatl* offre donc un regard passionnant sur le métissage mésoaméricain, qui vient compléter les interprétations existantes tout en ouvrant des pistes de recherches fascinantes, de l'ethnobotanique à l'ethnozoologie.

Virginie BABY-COLLIN

Université de Provence

GALINIER Jacques et Antoinette MOLINIÉ, *Les Néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*, Odile Jacob, Paris, 2006, 330 p., bibliogr., index, ill., figures.

Le 12 octobre 1992, à l'occasion des fastueuses commémorations occasionnées par le cinquième centenaire de la découverte des Amériques, le Zócalo, la célèbre place centrale de la ville de Mexico, se trouvait totalement recouverte par des milliers de personnes accourues des quatre coins du continent. Selon les organisateurs de cette manifestation, il s'agissait, en cette date, de marquer tout à la fois la détérioration écologique et le génocide des peuples indigènes de l'Amérique (p. 28). Au milieu d'une foule hétéroclite, parmi les Apaches, les Inuit, les Sioux, les Mapuche et autres représentants indigènes des deux Amériques, se détachait une figure bigarrée : celle des Néo-Indiens.

Qui sont les Néo-Indiens ? Quinze ans après le cinquième centenaire, l'ouvrage de Jacques Galinier et Antoinette Molinié, *Les Néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*, nous apprend qu'il s'agit d'un ensemble hétérogène de gens, ayant en commun la participation au « processus dynamique d'appropriation symbolique du passé » (p. 19). Le choix de ce thème – la néo-indianité – est particulièrement opportun. Partout, les anthropologues suivent, avec plus ou moins d'empathie, l'effervescence de mouvements culturels caractérisés par la prévalence de signes extérieurs d'indianité ancrés dans des images du passé plutôt que du présent, et dont les protagonistes ne proviennent qu'assez rarement de milieux intégralement autochtones. Il s'agit, en somme, de cultures certes « indigènes », mais au sens *new age* du terme. Comme l'écrivent les auteurs : « les Néo-Indiens pratiquent à la fois une dénégation de la condition indienne et un télescopage tellurique entre un passé glorieux inventé et un avenir radieux » (p. 9).

Tout en dialoguant avec les traditions locales et les projets globaux, les Néo-Indiens lancent aussi un défi à l'imagination anthropologique. L'ouvrage de Galinier et Molinié ne s'inscrit aisément ni dans le champ de l'ethnologie indigène, ni dans celui de l'anthropologie urbaine. C'est de la combinaison des deux que provient son originalité, encore renforcée par les nouvelles pistes ouvertes en

situant le débat dans un contexte aussi inhabituel. À cet égard, ce livre s'inscrit dans un courant qui ne promet rien de moins qu'une rénovation totale de notre discipline.

Au cours des trente dernières années, les deux co-auteurs ont l'un comme l'autre acquis une vaste expérience de la recherche anthropologique chez les indiens « pré-néo », Molinié dans les hautes terres andines et Galinier au Mexique. Ils se sont attelés à cette nouvelle thématique, motivés par le constat, fondé, que dans les milieux de l'anthropologie académique, les Néo-Indiens n'avaient jusqu'alors guère suscité qu'un vague malaise (pp. 16-17), voire un fort rejet (p. 8). Tout au long des six chapitres qui composent ce livre, les auteurs confrontent leurs données de terrains « classiques » aux observations du phénomène plus récent qu'ils ont pris comme objet d'étude, suivant un dosage optimal qui assure le parfait équilibre de l'ouvrage et lui confère son exceptionnel intérêt.

Les chercheurs, même (voire surtout) les plus chevronnés, sont évidemment susceptibles d'éprouver un certain embarras face à l'insistance des Néo-Indiens sur le caractère « authentique » de leurs performances. À cet égard, la trajectoire des deux auteurs représente un avantage indéniable puisqu'ils ont, en quelque sorte, suivi et accompagné au fil des ans tout le processus ayant abouti à la néo-indianité telle qu'on peut l'observer aujourd'hui. Sans doute n'est-il donc pas exagéré d'affirmer qu'ils ont été rattrapés par la vague néo-indienne, plutôt que d'avoir été la rechercher sur le terrain. Tout porte à croire que cela leur a permis de trouver la bonne distance à l'égard de ce phénomène. Sans jamais s'ériger en arbitres de ce qu'il faut entendre par « vrai » ou « faux » (ou en l'occurrence, « authentique » ou « inauthentique »), ils n'hésitent cependant pas à insérer ici ou là dans le texte des remarques où pointe une certaine ironie, indice possible du malaise anthropologique précédemment évoqué.

On apprend ainsi que le cuzquisme, par exemple, n'est nullement une invention contemporaine des Néo-Indiens, à situer dans la lignée du mouvement New Age. Le mouvement, élaboré par des artistes et des intellectuels, dès 1924, a même une indéniable épaisseur historique puisque le premier Inti Raymi, la grande cérémonie en hommage à l'Inca, eut lieu au milieu des années 1930, et se poursuit depuis lors chaque année sans interruption. Certes, le cuzquisme et les manifestations de ferveur incaïque (qui s'expriment, comme par hasard, à l'occasion du Corpus Christi) revêtent aujourd'hui une dimension grandiose et spectaculaire qui, elle, renvoie nettement au New Age. La néo-indianité n'en relève pas moins, elle aussi, d'une certaine tradition, pour le plus grand ravissement de l'ethnologue accoutumé aux recherches plus conventionnelles. Et comme chacun sait, la tradition n'est nullement incompatible avec le dynamisme, le mouvement et le changement. La figure de l'Inca, à partir de Cuzco (aujourd'hui Qosqo), permet de mettre en exergue la nostalgie de l'empire précolonial et d'exalter la gloire du passé andin, tout en occultant les vrais Indiens en chair et en os des basses terres amazoniennes.

Au Pérou, de manière différente de ce qui se passe au Mexique, un lien fort semble unir les manifestations néo-indiennes, en particulier le néo-incaïsme, avec le pouvoir et la construction de l'identité nationale. De la moindre petite mairie à la présidence de la République, pour ne rien dire du rectorat de l'université de Cuzco (un temps occupé par un ethnologue-chamane néo-indien), l'importance politique de la figure de l'Inca s'affiche pleinement. À tel point que certaines charges politiques supposent une sorte de cérémonie d'intronisation, au cours de laquelle les élus reçoivent publiquement leurs pouvoirs des mains mêmes de l'Inca.

En Bolivie, les relations entre les Néo-Indiens et le pouvoir se présentent de manière quelque peu différente, dans la mesure où les ancêtres des Indiens contemporains étaient jadis soumis à l'autorité de l'Inca. C'est donc l'Aymara qui incarne la figure de la résistance, à l'Inca tout d'abord, à l'impérialisme espagnol et à la République, ensuite. La cérémonie d'intronisation d'Evo Morales, actuel président de la Bolivie, quelques mois avant la parution de cet ouvrage et rapidement mentionnée dans les premières pages, fut à cet égard tout ce qu'il y a de plus emblématique.

Les anthropologues sont loin d'être absents du tableau brossé par Galinier et Molinié. Tant au Mexique qu'au Pérou ou en Bolivie, quoi qu'avec des degrés d'engagement différents, les chercheurs se sont massivement impliqués dans l'exaltation du passé indigène et ont produit des pièces apologétiques dûment analysées dans ce livre. Certaines de ces œuvres ont pu aboutir, parfois, à des résultats des plus surprenants. On considère par exemple au Pérou, depuis la première moitié du siècle dernier, que les Q'ero seraient les « derniers descendants des Incas ». Du coup, leur présence est régulièrement sollicitée – dans les hôtels de luxe, à l'occasion de l'inauguration d'agences bancaires ou de la célébration de mariages huppés – pour accomplir des rites propitiatoires connus sous le nom de *pago* ou pour lire l'avenir dans des feuilles de coca. Il serait cependant totalement erroné de penser que les Q'ero sont pour autant parfaitement bien intégrés dans la société locale ou régionale. Sans ambages, les auteurs n'hésitent pas à les dépeindre comme « les plus misérables des Indiens : les serfs des haciendas les plus féodales du pays » (p. 163). Fêtés comme descendants des fiers Incas, les Q'ero de la scène cuzquenienne permettent à l'élite locale d'exalter la supériorité qu'elle pense être la sienne « en usurpant finalement l'identité d'êtres qu'ils méprisent » (p. 164) dans un contexte où « la seule matérialité possible de l'ancêtre de la nation identifié comme Indien impérial est un être immonde qu'il faut purifier » (p. 164).

Il serait injuste de reprocher aux auteurs de ne pas avoir poursuivi jusqu'à l'extrémité sud-orientale du sous-continent la voie qu'ils ont si merveilleusement balisée pour le Nord et le Sud-Ouest de l'Amérique latine. La présence néo-indienne au Brésil est d'ailleurs évoquée, à propos des Pataxó de la côte atlantique, dès l'introduction de l'ouvrage. Il reste cependant beaucoup de chemin à parcourir pour rendre pleinement compte de la situation brésilienne, car si cette

dernière se présente sous des dehors quelque peu différents – tant par l’extension géographique du pays que par ses liens historiques avec la colonisation portugaise –, les Amérindiens n’y occupent pas moins, comme dans les pays hispanophones voisins, une place centrale dans les débats portant sur l’identité nationale. Espérons donc que le travail pionnier de Jacques Galinier et Antoinette Molinié suscite de nouvelles recherches qui nous permettront d’aborder plus sereinement, sans tergiversations ni puritanisme, les questions nouvelles que l’anthropologie nous pose jour après jour.

Edilene COFFACI DE LIMA
Universidade Federal do Paraná

BOROFSKY Robert, *Yanomami : the fierce controversy and what we can learn from it*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 2005, 372 p., ill., index.

Les tragédies vécues par les Yanomami au cours de la seconde moitié du xx^e siècle les ont, bien malgré eux, régulièrement placés sous les feux de la rampe. Le foisonnement d’absurdités écrites à leur propos n’a guère arrangé les choses. Depuis quelques années, tant leur situation politique que la qualité des écrits les concernant semblent heureusement s’être améliorées. Deux récents ouvrages recensés ci-après dans le présent volume du *Journal de la Société des Américanistes* en font foi (Kopenawa et Albert 2010 ; Le Tourneau 2010). Il n’en demeure pas moins que les débats émanant du relativement modeste domaine de l’ethnographie amazoniste auront rarement, pour ne pas dire jamais, entraîné d’aussi virulentes polémiques. Et peu auront été aussi spectaculairement relayées dans les médias. Le summum a sans doute été atteint avec l’extraordinaire succès éditorial de Patrick Tierney, journaliste d’investigation, auteur, comme chacun le sait, d’un best-seller à sensation combinant la vérité au moins partielle de son information à la mauvaise foi pour le moins partielle de l’interprétation qu’il en donne (pour une analyse détaillée et une critique universitaire argumentée de ce livre, voir Brohan 2003).

De la querelle de clocher aux enjeux planétaires majeurs, du droit des peuples à l’auto-détermination aux grandes dévastations écologiques, de nombreuses questions essentielles constituent fréquemment l’arrière-plan des débats concernant les Yanomami. Malheureusement, bien trop souvent, ce sont plutôt la propagande xénophobe et les arrière-pensées électoralistes ou carriéristes qui se disputent la vedette, laissant bien peu de place au débat d’idées. Les Yanomami se sont souvent trouvés sur le devant de la scène anthropologique pour de mauvaises raisons, liées aux querelles entourant les faits ou les propos des chercheurs ayant travaillé chez eux. C’est essentiellement de cet aspect que traite l’ouvrage de

Borofsky qui, bien qu'un peu ancien, mérite d'être signalé aujourd'hui. Il est en effet susceptible d'aider les non-spécialistes qui, avant d'aborder l'important ouvrage de Kopenawa et Albert, désirent s'informer un peu sur l'arrière-plan politico-scientifique qui l'entoure. Le livre de Borofsky, également destiné aux étudiants, fournit une synthèse intelligente des tenants et des aboutissants du dossier yanomami, et notamment des enjeux d'ordre éthique soulevés par ce que le sous-titre appelle astucieusement « *the fierce controversy* ».

L'ouvrage est constitué de deux parties principales, suivies de quelques annexes à finalité essentiellement didactique. La première partie (pp. 3-106) résume les thématiques majeures. Les faits essentiels y sont rappelés, de même que les positions des principaux protagonistes, notamment Napoléon Chagnon, James Neel et Patrick Tierney – extraits à l'appui. Après un interlude photographique présentant vingt-huit remarquables photos de Claudia Andujar, Ken Good, Victor Englebert et John Peters, vient ensuite la seconde partie (pp. 109-281), sans doute la plus intéressante. Elle est composée de textes organisés sous la forme de trois *roundtables* (tables rondes) donnant tour à tour la parole à d'éminents connaisseurs du monde yanomami : Bruce Albert, Raymond Hames, Kim Hill, Lêda Leitão Martins, John Peters et Terence Turner. À l'évidence, ce panel d'intervenants a été choisi de manière à laisser s'exprimer des points de vue contradictoires. Outre des ethnologues « impliqués » dans les ONG indigénistes, il comprend en effet un ex-missionnaire, deux anciens étudiants et collègues de Neel et Chagnon, et un partisan de la sociobiologie.

Dans le premier débat (*round*), les intervenants choisissent, parmi les nombreuses questions d'ordre éthique soulevées dans l'ouvrage de Tierney, celles qui leur semblent les plus importantes, à charge pour eux de définir les conséquences qui en découlent. Sont donc abordées diverses questions d'ordre ethnographique et déontologique, telles : les limites du consentement éclairé et la juste rétribution de ses hôtes sur le terrain ; l'impact de l'idéologie sur le recueil et la restitution des données ; les traces laissées, plusieurs décennies après les faits, par les agissements pour le moins indéliçables de certains chercheurs (biologistes, anthropologues) et l'exploitation à des fins politiques de leurs résultats de recherche... Le second « *round* » permet ensuite à chacun de répondre aux arguments des uns et des autres. Le troisième, enfin, sonne l'heure du bilan, chacun y présentant ses conclusions finales.

Le rapprochement entre le « *ring* » et les « *rounds* » de boxe, d'une part, et l'idée de table « ronde », d'autre part, est certainement intentionnel. L'ouvrage prend par moments les allures d'un procès et assume pleinement cette position. Toutefois, aucun verdict péremptoire n'est jamais prononcé. Les arguments sont simplement exposés, chacun restant ensuite libre de tirer les conclusions de son choix. Dans cette optique, les positions des différents intervenants sont résumées, sous forme de tableaux synthétiques (ou plutôt de liste de points), dans l'un des appendices.

Notons pour conclure qu'alliant le geste à la parole, les auteurs ont accepté que les droits générés par la vente de cet ouvrage soient intégralement reversés pour porter assistance aux Yanomami, selon des modalités expliquées sur le site : <www.publicanthropology.org>. Voici donc un livre utile, à plus d'un titre.

RÉFÉRENCES CITÉES

BROHAN Mickaël

2003 « Des maladies, des biens, des guerres... et l'éthique en question : note sur l'affaire Tierney », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 32 (1), pp. 151-184.

KOPENAWA Davi et Bruce ALBERT

2010 *La chute du ciel : paroles d'un chaman yanomami*, Plon, coll. « Terre Humaine », Paris.

LE TOURNEAU François-Michel

2010 *Les Yanomami du Brésil. Géographie d'un territoire amérindien*, Belin, coll. « Mappemonde », Paris.

Philippe ERIKSON

Université Paris Ouest-Nanterre La Défense

KOPENAWA Davi et Bruce ALBERT, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, préface de Jean Malaurie, Plon, coll. « Terre Humaine », Paris, 2010, 819 p., bibliogr., index, gloss., 59 ill. coul. hors-texte, 85 ill. in-texte, cartes.

Depuis plus d'une dizaine d'années, le bruit courait dans les milieux de l'ethnologie que le tandem Kopenawa-Albert concoctait quelque chose de réellement exceptionnel. Certaines prémices avaient même déjà circulé (Albert 1993 ; Albert et Kopenawa 2003 ; Viveiros de Castro 2007). L'attente en aura valu la peine ! car voici un *opus magnum* sans équivalent dans l'anthropologie amazoniste. Nul doute que *La chute du ciel...* entrera dans le panthéon des grands textes de l'anthropologie et laissera une marque indélébile dans l'histoire de la littérature américaniste.

L'ouvrage compte plus de 800 pages et plus d'un millier de notes. Cela, ajouté au fait que l'auteur de ces lignes soit aussi spécialiste des Yanomami (Kelly 2004), justifie que ce compte rendu excède le volume généralement dévolu à ce type d'exercice. Bien qu'écrit sous la forme conventionnelle du rapport de lecture, ce texte se veut, avant tout, un hommage aux auteurs, témoignage de l'immense estime que celui qui tient ici la plume leur porte.

À bien des égards, *La chute du ciel* se présente comme l'inverse de la thèse de Bruce Albert (1985), qui avait pourtant déjà marqué son époque. Il s'agit en effet,

ici, non plus d'ethnologie classique, mais d'un projet totalement différent, fruit de la rencontre, à la fin des années 1980, entre deux fortes personnalités unies par une commune volonté de défendre le peuple yanomami contre les innombrables ravages que lui faisaient subir les projets de développement brésiliens. Kopenawa, convaincu de la nécessité de délivrer un message qui touche plus directement les Blancs, sollicite Bruce Albert pour l'aider à surmonter le fossé culturel qui l'empêchait jusqu'alors d'élargir son audience occidentale. S'ensuivirent les centaines d'heures d'entretien (plus de mille pages transcrites), mené directement en langue yanomami, pendant plus de dix ans, de 1989 au début des années 2000, et sur lesquelles reposent ce livre. Si « la malencontre historique des Amérindiens avec les franges de notre "civilisation" » (p. 17) en constitue la thématique essentielle, ce livre n'en est pas moins aussi, tout à la fois « récit de vie [de Davi Kopenawa], auto-ethnographie et manifeste cosmopolitique » (p. 17).

Au sein de la littérature anthropologique, un livre comme celui-ci n'est pas de ceux qui se laissent aisément ranger dans une rubrique précise. En effet, tout en étant le portrait d'un amérindien et de sa communauté, brossé dans une optique dialectique et comparative avec le monde des Blancs, il s'agit aussi, simultanément, d'une critique de la culture occidentale émanant de la communauté des esprits yanomami *via* l'un de leurs porte-parole : le chamane Davi Kopenawa.

Sans doute n'est-il pas non plus excessif de dire que, parmi les très nombreux écrits consacrés aux Yanomami, *La chute du ciel* représente celui qui, avec un maximum de respect et de méticulosité, a le mieux réussi à dépeindre ce peuple amazonien jusque dans ses moindres détails : de la cosmologie au chamanisme, en passant par la vie quotidienne, la parenté, la guerre, le leadership, les arts oratoires, l'histoire du Contact, l'ethno-politique jusqu'aux conséquences de l'intensification des relations avec l'État-nation et l'insertion croissante dans une économie mondialisée. Narré entièrement par Kopenawa, *La chute du ciel* fait tout cela sans aucun recours au jargon académique, rendant l'ouvrage accessible, et même particulièrement attrayant, pour un grand public intéressé par les peuples autochtones et par ce processus aux facettes multiples, présent aux quatre coins de la planète, que l'on nomme aujourd'hui « développement ». Il ne s'agit pas moins d'un livre complexe, qui intéressera au premier chef l'ethnologie et, plus généralement, l'ensemble des sciences sociales. S'il est vrai qu'un des objectifs prioritaires de l'anthropologie est de laisser le champ libre à d'autres formes de construction du sens et de nous éclairer sur d'autres univers conceptuels susceptibles de relativiser le nôtre, alors *La chute du ciel* est incontestablement un chef d'œuvre anthropologique.

Le pacte ethnographique

« Comprendre une culture autre, c'est faire une expérience sur la nôtre », disait Wagner (1981, p. 12)¹, et cela vaut dans les deux sens. *La chute du ciel* est un

magnifique exemple d'objectivation réciproque, réursive et réflexive, du soi et de l'autre. Le travail créatif accompli respectivement par l'anthropologue et l'amérindien, les textes du premier et les rêves du second, enrichis par un investissement mutuel dans les formes de créativité de l'autre, ont permis de surmonter tous les obstacles du chemin menant du point de départ de toute rencontre ethnographique – là où « leurs méprises sur moi diffèrent de mes méprises sur eux » (*ibid.*, p. 20) ² – jusqu'au point de jonction, de reconnaissance et de mise en relation intellectuelle de deux modes de créativité distincts.

Cela fait partie de ce qu'Albert appelle le « pacte ethnographique », supposant un rapport au « terrain » radicalement post-malinowskien, plus impliqué qu'appliqué, pour reprendre les propres termes de l'auteur (Albert 1995 ; 1997). La valeur tout à la fois heuristique et déontologique de ce pacte constitue une des principales leçons à retenir de cet ouvrage, source d'inspiration pour bien des ethnographes dont les terrains respectifs seront certes différents dans la forme, mais pas tant dans le fond, en comparaison avec celui dans lequel Albert s'est construit comme anthropologue. À ses débuts, en 1975, il fut d'emblée et brutalement confronté tout à la fois à une fallacieuse image « exotisante » des « féroces » Yanomami – alors tout juste contactés ³ – et aux effets déjà tragiques de la construction de la Perimetral Norte – une autoroute destinée à établir une jonction avec la Colombie en coupant à travers le territoire yanomami. D'où l'anxiété initiale de l'auteur, qui se demandait :

Comment concilier connaissance non exotisante du monde yanomami, analyse des tenants et aboutissants du funeste théâtre du « développement » amazonien et réflexion sur les implications de ma présence d'acteur-observateur au sein de cette situation de colonialisme interne ? (p. 568)

Pour en arriver à la recette suivante :

D'abord, bien entendu, rendre justice d'une manière scrupuleuse à l'imagination conceptuelle de mes hôtes, ensuite prendre en compte avec rigueur le contexte socio-politique, local et global, avec lequel leur société est aux prises et, enfin, conserver une visée critique sur le cadre de l'observation ethnographique elle-même. (pp. 568-569)

Le pacte repose aussi sur la prise de conscience que l'ethnologue n'est en définitive « adopté » par ses hôtes que parce qu'ils espèrent ainsi investir dans l'avenir, faisant le pari qu'il pourra à terme leur servir de médiateur, utilisant ses compétences pour rééquilibrer un tant soit peu l'asymétrie des positions de pouvoir, y compris pour limiter la propagation des épidémies, les spoliations territoriales, les migrations forcées et la myriade d'autres formes de racisme et de discrimination auxquelles les communautés autochtones sont régulièrement confrontées. Un pacte suppose deux parties et l'enjeu consiste à terme, pour les Amérindiens, à :

S'engager dans un processus d'auto-objectification au travers du prisme de l'observation ethnographique, mais sous une forme qui leur permette d'acquérir à la fois reconnaissance et droit de cité dans le monde opaque et virulent qui s'efforce de les assujettir. Il s'agit en retour, pour l'ethnographe, d'assumer avec loyauté un rôle politique et symbolique de truchement à rebours, à hauteur de la dette de connaissance qu'il a contractée, mais sans pour autant abdiquer la singularité de sa propre curiosité intellectuelle (de laquelle dépendent, en grande partie, la qualité et l'efficacité de sa médiation). (p. 571)

Le pacte Kopenawa-Albert nous enseigne que le fameux « engagement » de l'ethnologue, son devoir d'« implication politique », s'accompagne d'une double exigence : respecter l'imaginaire et le style cognitif du peuple qui l'accueille et assumer les responsabilités entraînées par la médiation. Ceux d'entre nous qui ont choisi de passer leur vie dans l'orbite amérindienne savent à quel point les pratiques universitaires et les valeurs académiques tendent à ériger des barrières étanches entre ces deux éléments. D'où, grâce au pacte et par contraste, la splendeur et la force dramatique de *La chute du ciel*.

L'écriture

Dans *La chute du ciel*, la répartition des rôles respectifs de l'auteur et du narrateur (*authorship*), loin d'être claire, relèverait plutôt de l'expérimentation. Kopenawa – instigateur du projet dont la vie, l'ethnographie et les propos constituent le cœur même de l'ouvrage – semble assumer le statut du narrateur, de l'énonciateur principal. Albert, pour sa part, serait plutôt l'auteur, responsable de l'organisation générale de l'œuvre et du travail de traduction assurant la divulgation de la pensée de Kopenawa à un public élargi. Cependant, au cours de cette tâche particulièrement ardue, Albert choisit de ne pas s'effacer totalement du texte, mais d'y laisser une trace « discrète », dit-il, de sa présence, un reliquat du travail en collaboration. L'apparat critique – à commencer par les innombrables et fort précieuses notes de fin – éclaire grandement le lecteur, de même que les trois annexes qui permettent de replacer dans leur contexte le peuple yanomami, la région natale de Kopenawa et l'horreur ethnocidaire engendrée par l'orpaillage illégal. L'ouvrage comprend également deux glossaires (ethnobotanique et géographique), plusieurs index, ainsi que des têtes de chapitre et des épigraphes soigneusement choisis⁴. Il est illustré de nombreux dessins yanomami, aussi beaux qu'instructifs, et de nombreuses photographies qui permettent de mettre un visage sur Kopenawa, son peuple et sa trajectoire⁵.

Albert a opté pour une traduction « à distance moyenne », juste, se faufilant habilement entre les écueils du trop littéral et du trop littéraire. On peut le féliciter d'avoir su saisir dans ses moindres détails une rhétorique subtile, qui ne se manifeste généralement, en yanomami, que par le biais de simples suffixes ;

d'avoir restitué les figures de style typiques du discours yanomami, notamment l'antiphrase (un énoncé négatif destiné à mettre l'accent sur son contraire). Tout cela plonge le lecteur au cœur même du registre poétique yanomami et sonnera particulièrement juste à ceux qui ont quelque familiarité avec les langues amérindiennes. Pour le dire brièvement, même en traduction, les paroles de Kopenawa conservent la flamme métaphorique de la langue yanomami, sa poétique de l'analogie et de l'imagerie sylvestre.

On ne compte plus les histoires d'ethnologues tellement doués pour le travail de terrain qu'ils auraient pu, ou même dû, devenir eux-mêmes indigènes ; capables d'accomplir les danses tribales, mais pas de les décrire ; volontiers possédés par les esprits indigènes, mais incapables d'en parler. (Schneider *in* Wagner 1972, p. viii) ⁶

Ni Kopenawa, ni Albert n'ont succombé à ce travers, en cherchant à devenir Blanc ou Indien, et c'est précisément parce qu'ils se sont constamment efforcés d'appréhender la perspective de l'autre dans une dynamique dialectique que *La chute du ciel* permet de voir notre « culture scientifique » ou notre « vision matérialiste et marchande du monde » d'un point de vue extérieur : celui d'un chamane et des esprits yanomami. Voilà pourquoi le lecteur qui s'attendrait à des envolées autocritiques postmodernes risque fort d'être déçu, tout comme ceux qui se laissent impressionner par les lénifiants messages pseudo-chamaniques prônant un monde meilleur et le bonheur universel. *La chute du ciel* est le fruit d'un dur labeur, tout comme Kopenawa a dû travailler dur pour devenir chamane et continue de peiner pour défendre son peuple et son territoire. Kopenawa ne simplifie pas plus sa description du panthéon spirituel yanomami qu'il n'édulcore sa description de l'ethnocide et des dévastations forestières. Faire saisir au lecteur le niveau de complexité et de déséquilibre inhérent aux situations décrites fait partie intégrante des objectifs de ce livre.

Dans le *post scriptum*, Albert laisse clairement entendre que la réflexion sur l'énonciation (*authorship*) a été cruciale tout au long de la préparation de l'ouvrage. Viveiros de Castro (2007) a donc parfaitement raison de comparer les stratégies de distanciation narrative qu'on y observe au plus pur des exercices chamaniques ; en l'occurrence, sens dessus-dessous, sans doute, mais non moins caractérisé par ces jeux d'enchâssements incessants qui caractérisent le genre. En effet, n'est-ce pas par le truchement d'un Blanc (l'ethnologue) que Kopenawa nous présente le monde de ces derniers, mais tel que se le représenteraient les *xapiri* (les esprits yanomami) ! Difficile, dès lors, de savoir qui, en dernière instance, est l'énonciateur de ces paroles proférées par un chamane qui ne serait lui-même que le porte-voix d'esprits qu'il a appris à connaître grâce aux enseignements de son beau-père. « Ce sont là les paroles d'Omama (le démiurge yanomami) », répète inlassablement Kopenawa. Mais combien d'intermédiaires et combien de traducteurs sont-ils impliqués dans cette construction du sens ? Beaucoup, puisqu'y concourent tout à la fois les *xapiri* dans leur inépuisable

diversité, un maître chamane et son apprenti, ainsi qu'un ethnologue blanc. Et quel est ici l'auditoire ? Le message s'adresse clairement aux lecteurs occidentaux. La sagesse qui émane tant de ses exhortations que de sa manière de décrypter le monde des Blancs n'en reste pas moins pertinente pour les proches de Kopenawa, d'autant que beaucoup d'entre eux vivent aujourd'hui dans cet entre-deux hybride où l'Amérindien et le Blanc s'entrelacent.

Kopenawa : philosophe, ethnographe et maître de la métaphore

Kopenawa est un observateur aussi perspicace qu'insatiable, constamment en quête de connaissances sur sa propre société et d'une inépuisable curiosité à l'égard des motivations et des modes de raisonnement des Blancs. Cet attrait pour le savoir sous toutes ses formes transparait dans de nombreux passages du livre, témoignant de la propension philosophique de Kopenawa.

Je songe à nos ancêtres qui, au premier temps, se sont transformés en gibier. Je ne cesse de m'interroger : « À quel endroit les êtres de la nuit sont-ils vraiment venus à l'existence ? Comment était le ciel au premier temps ? Qui l'a créé ? Où sont allés les spectres de tous ceux qui sont morts avant nous ? » (p. 296)

Je contemplais la forêt blessée et, au fond de moi, je pensais : « Pourquoi leurs machines ont-elles arraché tous ces arbres et cette terre avec tant d'efforts ? Pour nous laisser ce chemin de pierres pointues abandonné en plein soleil ? Pourquoi gaspiller ainsi leur argent alors que, dans leurs villes, beaucoup de leurs enfants dorment sur le sol comme des chiens ? » (p. 338)

Les Blancs n'ont vraiment aucune sagesse. Ils prétendent que le Brésil est très vaste. Pourquoi viennent-ils alors de toutes parts occuper notre forêt et la dévaster ? Chacun d'entre eux n'a-t-il pas déjà une terre, là où sa mère l'a fait naître ? (p. 339)

À cet égard, l'ouvrage ne fait que confirmer ce que j'avais déjà constaté en 2008, lors d'une visite aux communautés yanomami du Venezuela en compagnie de Kopenawa. Dans chacun des villages où nous nous arrêtons, après les interminables réunions pour discuter de politique et de démarcation des terres avec ses pairs de l'autre côté de la frontière, Kopenawa allait trouver les anciens pour s'entretenir avec eux de mythologie et d'histoire, jusqu'à tard dans la nuit et avec une évidente délectation. Cet homme est indéniablement un ethnographe accompli.

Le lecteur sera frappé par l'aisance avec laquelle Kopenawa manie la métaphore et l'incorpore dans les enseignements qu'il dispense avec tant de fougue. Sa maîtrise de la rhétorique impressionnera les lecteurs occidentaux tout comme elle sut conquérir les auditeurs amérindiens. Dans le régime discursif yanomami, c'est la métaphore qui retient l'attention, et Kopenawa est particulièrement habile dans l'art de mettre l'inconnu en résonance avec le connu, de faire surgir des connections inattendues entre la mythologie et les affaires en cours. Il ne suffit

pas d'expliquer, il faut aussi divertir, d'où ce constant recours à la poésie et à l'humour. Les quelques exemples qui suivent suffiront à illustrer le talent de Kopenawa à cet égard.

À propos des épidémies qui décimèrent tant de ses aînés au cours de la période initiale des contacts :

En tout cas, il a suffi que nos anciens inhalent cette fumée inconnue pour tous en mourir, comme des poissons qui ignorent encore le pouvoir létal des feuilles du poison de pêche *koa axihana*. (p. 250)

Au sujet de la capacité des chamanes à rêver – leur voie d'accès au savoir des *xapiri* :

Nous, en revanche, nous sommes capables de rêver très loin. Les cordes de nos hamacs sont comme des antennes par où le rêve des *xapiri* descend sans cesse jusqu'à nous. (p. 496)

Sur la déroutante multiplicité des *xapiri* :

Chaque nom est unique, mais les *xapiri* qu'il désigne sont innombrables. Ils sont comme les images des miroirs que j'ai vus dans un de vos hôtels. J'étais seul devant eux, mais, en même temps, j'avais beaucoup d'images identiques. (p. 99)

Tout au long de l'ouvrage, les rêves et les visions des chamanes (qui donnent accès à une vraie connaissance des images de la forêt et ne sont accessibles ni aux Yanomami ordinaires ni aux Occidentaux) sont régulièrement comparés et contrastés avec l'écriture des Blancs, qui ne savent acquérir le savoir que par le biais de livres et de l'éducation formelle. À l'inverse :

Les paroles des *xapiri* ne cessent de se rénover et ne peuvent être oubliées [...] elles s'accroissent et se fixent les unes après les autres à l'intérieur de nous et, ainsi, nous n'avons nul besoin de les dessiner pour nous en souvenir. Leur papier c'est notre pensée, devenue, depuis des temps très anciens, aussi longue qu'un grand livre interminable. (p. 554)

Sans doute Borgès aurait-il reconnu dans le chamanisme yanomami la concrétisation de son infini livre de sable, qui n'a ni commencement ni fin...

Le texte de Kopenawa contient plusieurs formules récurrentes, dont la seule présence renvoie à des significations complexes et qui sont autant de traces de la langue yanomami dans laquelle les propos ont été initialement proférés⁷. Quelques exemples :

« C'est ainsi ». Cette interjection introduit des centaines de descriptions détaillées, notamment du monde des esprits yanomami, des choses qui étaient soit surprenantes pour Kopenawa à l'époque, soit de toute évidence trop complexes pour ceux qui ne savent pas voir les esprits et ont donc besoin d'une explication

détaillée. À l'instar de la jubilation qu'éprouve le lecteur chaque fois qu'il rencontre « ce n'est pas tout » dans les *Mythologiques* de Lévi-Strauss, c'est ici à chaque occurrence de « c'est ainsi » qu'on s'agrippe un peu plus fort à l'ouvrage dans l'expectative de développements fascinants sur l'ethnographie yanomami.

« Pas sans raison » : ce livre est, après tout, une histoire de vie et Kopenawa raconte en détail comment il est lui-même passé graduellement de l'ignorance totale du monde des esprits yanomami et de celui des Blancs au statut d'apprenti, puis de maître. Une telle épopée nous révèle que tout a une raison, ou mieux, une histoire. Pour exister « sans raison », des choses ou des événements devraient avoir été produits par la pensée de « personne ». Le lecteur en déduira aisément que rien, en réalité, ne peut être « sans raison ». Très productif dans le discours yanomami, ce « pas sans raison » rappelle aux lecteurs l'humanité immanente de la forêt, leur enseigne qu'un être animé se tient derrière chaque chose et chaque événement, ainsi qu'à l'origine de toute capacité d'affecter ou d'être affecté ; il leur donne en somme une leçon d'écologie des relations entre humains et non-humains. Mais l'expression sert aussi à attirer l'attention des lecteurs sur la réelle importance de ce qui semble n'en avoir que peu aux yeux des Blancs ; elle suggère une explication alternative, un récit destiné à signaler aux Blancs une connexion qu'ils ignoraient jusqu'alors.

« Des autres gens ». Un des thèmes récurrents de ce livre est l'opposition tranchée entre les Yanomami et les Blancs, les premiers étant fils et beau-fils du créateur Omama, les seconds, quoiqu'également créés par le demiurge, s'étant laissé dévoyer par son frère maléfique, Yoasi. Les visions et les rêves chamaniques mènent à une vraie connaissance des images de ce monde, mènent aux paroles des *xapiri*, aux événements mythiques et à tout ce qui est à l'origine des choses. Le savoir des Blancs, en revanche, incarné par la lecture et l'écrit, est « embrumé », « plein d'oubli ». Ne disposant que des « yeux des esprits des morts », les Blancs ne peuvent pas voir les vraies images du cosmos. Aveugles, ils sont insensibles à l'humanité immanente. Telle est la définition de leur ignorance. La litanie « les Blancs sont des autres gens » me semble révélatrice de l'idée que se fait Kopenawa des Blancs comme bâtisseurs d'un monde ineffable, différent de celui des Yanomami moins en raison de malentendus qui reposeraient sur un socle commun de connaissances partagées, qu'en raison de l'incommensurable divergence d'univers conceptuels radicalement distincts (Viveiros de Castro 2004).

« La valeur de ». S'exprimant en langue yanomami par le simple morphème « *ně* », cette notion renvoie à la valeur et à la trace de quelque chose d'animé. Elle apparaît dans bon nombre des arguments de Kopenawa et semble constituer un élément fondamental de cette politique amérindienne de la nature si particulière, relevant d'une économie politique des gens caractéristique d'un monde peuplé de toutes sortes de « personnes », tant humaines que non-humaines. Il s'agit là d'une de ces notions totalisantes, qui semblent englober tout ce qui, dans les relations sociales, évoquerait la fertilité, la mortalité, l'échange et la réciprocité. Son

apparition dans des contextes très disparates laisse entendre au lecteur qu'il s'agit là d'un concept aussi important qu'« insaisissable », dont les ethnologues auraient tout intérêt à poursuivre l'étude.

Première partie : Devenir autre

Les huit premiers chapitres de *La chute du ciel* peuvent se lire comme une série de conférences consacrées à l'ethnographie des esprits. L'étendue de ses connaissances permet à Kopenawa de restituer, avec une acuité éblouissante, la complexité du monde des *xapiri*. Sa remarquable aptitude à manier la description et l'analogie donnent une consistance inattendue aux entités qui peuplent les différents étages du cosmos et la mythologie. Aucune cosmologie amérindienne n'avait jamais été décrite, jusque dans sa dynamique, avec autant de précision et de clarté. Sur le plan didactique, ce qu'il y a de meilleur est sans doute l'occasion donnée au lecteur de suivre le cheminement personnel de Kopenawa, son passage de l'ignorance au savoir, d'une enfance marquée par des rêves lancinants jusqu'à l'initiation chamanique. Avec tous les doutes, les hésitations, les souffrances, les surprises et les déceptions qu'ils impliquent, mais aussi avec cette tenace volonté de savoir, toujours. Comme le formule si bien Wagner (1978, p. 38) « [un] mythe est une "autre culture", même pour les gens de la culture dont il émane »⁸. C'est parce que le monde des *xapiri* est une « autre culture » pour les Yanomami également, que le voyage qu'y fait Kopenawa fait sens pour nous aussi.

Dans ces chapitres, la relation intime entre la chasse et le chamanisme, le perspectivisme, la prédation ontologique et d'autres thèmes classiques de l'ethnologie amazoniste sont traités sur un mode plus auto-descriptif qu'analytique et, superbement, entremêlés avec des scènes de la vie quotidienne des Yanomami, également révélatrices des principes régissant leur sociabilité. On y perçoit aussi très clairement que ce qui tient lieu d'écologie chez les Yanomami relève d'une subtile gestion des relations diplomatiques avec l'ensemble des esprits tapis derrière tout ce qui touche à la forêt, aux humains et au cosmos en général. La météorologie, la fertilité, la dynamique des populations animales, mais aussi des sensations telles la faim et le courage, ou encore des capacités telles celles de penser clairement et de parler de manière convaincante : tout cela trouve son alpha et son oméga chez les êtres animés invisibles. La description que fait Kopenawa de ce « monde d'humanité immanente » est au cœur même de son argumentation, car c'est de là qu'il lance sa critique chamanique de l'objectivation occidentale de la nature et de ses conséquences désastreuses.

Ce que décrit Kopenawa est complexe et on a l'impression qu'il pourrait toujours en rajouter encore. Les *xapiri* sont minuscules, puissants, d'une aveuglante luminosité, multiples et versatiles. Les *xapiri* sont grandioses, mais effrayants au début. À certains égards, ils incarnent une version sublimée des valeurs, des pratiques et des usages yanomami, mais ils n'en sont pas moins, en

même temps, radicalement différents pour ce qui est de leurs habitudes, goûts, compétences, habitat et autres traits décrits dans les moindres détails.

Les miroirs, la luminosité et l'ornementation des *xapiri* sont des thèmes récurrents, de même que les descriptions des *xapiri* eux-mêmes : leurs chemins, les miroirs grâce auxquels ils se déplacent, les sols et les toits de leurs maisons, les clairières qu'ils aménagent dans la forêt... Tout ce qui touche aux esprits est orné, brillant et dénué de substance : pures images qui se réfractent inlassablement les unes les autres. Il est aujourd'hui cliché de définir les chamanes comme des « voyageurs de l'espace et du temps ». À lire Kopenawa, on pourrait penser qu'il s'agirait moins de voyages que de manipulations de la dimensionnalité en soi. Le chamanisme serait alors moins une affaire de déplacement à travers des coordonnées spatio-temporelles fixes que la capacité de chambarder les coordonnées elles-mêmes. Réfractions d'images à l'infini, dimensionnalité à géométrie variable, tels sont les rapports introspectifs à l'infini des chamanes yanomami (pour paraphraser Mimica 1988).

Sur la base de fragments de cette ethnographie ayant circulé avant sa parution intégrale, Viveiros de Castro (2007) a déjà formulé quelques commentaires sur la dimension perspectiviste des relations entre *xapiri*, humains et animaux. Je me contenterai donc de rajouter que le récit de Kopenawa montre aussi que les changements de focale perspectivistes, loin de se cantonner au domaine du visuel, ont des équivalents au niveau acoustique (avec ou sans paroles). S'il est important d'être vu par les *xapiri*, d'attirer leur attention, il ne l'est pas moins d'apprendre à les comprendre, à les écouter et, surtout, à répondre à leurs chants. La beauté et la véracité des chants sont des thèmes récurrents de ce travail, de même que celui de l'obligation d'y répondre si l'on veut acquérir le savoir chamanique. S'il faut certes mourir et devenir soi-même un spectre pour voir exactement comme un *xapiri*, on peut cependant reproduire leur savoir et leurs chants en acquérant une langue et une gorge comparables aux leurs. La « découverte » du perspectivisme amazonien a surgi d'une étude de glissements de perspectives dans le registre verbal (Viveiros de Castro 1992), même si l'emphase sur le visuel a quelque peu supplanté cette dimension par la suite. Le récit de Kopenawa laisse entendre qu'il y aurait fort à gagner à reprendre la question sous l'angle auditif.

Signalons enfin, et surtout, que le savoir des *xapiri* et la pratique chamanique sont constamment décrits comme « des visions de loin », des « rêves au long cours », des « paroles anciennes », des « paroles des autres [des *xapiri*] ». Pour connaître, il faut devenir autre. Kopenawa insiste énormément sur ces points, à des fins comparatives, car on trouve là un contraste total avec l'obsession des Blancs pour les livres, leur goût pour la répétition de leurs propres paroles, leur incapacité à ramener des rêves de mondes lointains. Pour Kopenawa, si les Blancs, en dépit de leur indéniable ingéniosité, n'avancent guère, c'est qu'ils sont constamment occupés à se contempler le nombril.

Deuxième partie : La fumée du métal

Les huit chapitres qui composent cette partie exposent la face la plus sombre de la « malencontre » des Yanomami avec l'expansion étatique brésilienne. Les récits des premiers contacts laissent rapidement la place à une litanie d'épidémies, d'intégrisme évangéliste et d'innombrables morts provoquées par la construction de routes et par l'orpaillage illégal. À cette chronique de l'ethnocide yanomami fait écho l'une des annexes fournies par Albert : un rapport sur le massacre de Haximu, en 1993, au cours duquel seize yanomami furent tués par des *garimpeiros* (orpaillieurs clandestins).

Chaque chapitre débute par une ou plusieurs épigraphes (coupures de presse, commentaires de généraux de l'armée ou de missionnaires des *New Tribes Mission*, dorénavant NTM), qui illustrent le point de vue de certains Blancs sur ce que décrit ensuite le texte : les différents épisodes du Contact et la subséquente invasion du territoire yanomami. Le lecteur peut ainsi se faire une idée du fossé colossal qui sépare la souffrance des Yanomami et l'arrogante rhétorique du progrès.

L'influence des Blancs sur le mode de pensée yanomami est une thématique constante de ce texte.

Nos anciens aimaient leurs propres paroles. Ils étaient vraiment heureux aussi. Leur esprit n'était pas fixé ailleurs. Les propos des Blancs ne s'étaient pas introduits parmi eux [...]. Ils possédaient leurs propres pensées, tournées vers leur proches. (p. 223)

Il était important d'agir en ayant toujours quelqu'un, un parent, en tête (voir Surrallès 2003). Une partie de ce à quoi les choses « sans raison » s'opposent représente les produits de la pensée de quelqu'un. Le commentaire de Kopenawa est à cet égard poignant car, çà et là, on perçoit qu'anciennement et de nos jours encore, le contact avec les Blancs a égaré les Yanomami, les entraînant à trop penser aux étrangers, à leurs objets manufacturés, à leur mode de vie. Le message concerne au premier chef cette frange du public de Kopenawa, composée de Yanomami qui intègrent volontiers des éléments de la culture occidentale à la leur, mais tâtonnent encore pour savoir quelle en serait la dose optimale.

L'histoire de Kopenawa lui-même est également de celles qui se situent à l'intersection des mondes yanomami et occidental. Du temps des premiers contacts, ceux qui sont venus habiter avec lui à Watorikî, où il réside aujourd'hui, ont été décimés par une terrible épidémie. Bien des années plus tard, alors qu'il vivait à T^hoot^hot^hopi avec des missionnaires des NTM, une seconde vague d'épidémie tua la majorité de ses proches parents, y compris sa mère. Kopenawa jette un regard rétrospectif sur la façon dont ses anciens succombèrent à la force de séduction des objets manufacturés, vecteurs de ces fumées invisibles qui, selon les théories étiologiques yanomami, étaient responsables des épidémies qui

venaient si souvent les exterminer. Sans doute le plus triste est-il encore de constater qu'il ne s'agit pas uniquement d'images lointaines d'un passé révolu. La situation sanitaire des Yanomami demeure, depuis lors, en état de crise quasi permanente.

Les rites funéraires yanomami sont destinés à effacer toute trace du défunt. Ils servent également à aviver la soif de vengeance des parents survivants. Kopenawa laisse clairement entendre que sa propre soif de défendre son peuple puise sa source dans le souvenir de ses propres parents dévorés par les épidémies *xawara* apportées par les Blancs⁹.

La trajectoire de Kopenawa se poursuit avec le récit de sa vie auprès des missionnaires des NTM. S'y mêlent l'histoire d'une ébauche de conversion individuelle et collective qui ne dépassa jamais vraiment la phase expérimentale avec, en contrepoint, le récit détaillé de l'entêtement obsessionnel avec lequel les membres du NTM voulaient imposer la parole de Dieu, s'attaquer au chamanisme et, plus généralement, perfectionner les pratiques ethnocidaires si répandues dans toute l'Amazonie. Il est d'ailleurs intéressant, à ce propos, de relever qu'une des raisons de l'échec de la conversion des Yanomami semble liée à l'impossibilité de voir Dieu ou d'entendre ses réponses : précisément des éléments présentés dans la première partie comme critères essentiels de légitimation du savoir lié aux *xapiri*. En définitive, Dieu semble avoir été incapable de protéger son troupeau des épidémies à T^hoot^hot^hopi : carence rédhibitoire puisque la religiosité yanomami ne laisse aucune place à la foi.

Après les épidémies de T^hoot^hot^hopi, Kopenawa s'est trouvé pour ainsi dire totalement dénué de proches parents. À l'échelle yanomami, cette absence de liens sociaux signifiait l'extrême misère, ce qui rend la saga de cet homme d'autant plus remarquable. Rongé de solitude, Kopenawa commence à se distancier de sa communauté. Son travail pour la FUNAI (l'agence gouvernementale brésilienne en charge des affaires indiennes) lui donne l'occasion de visiter d'autres zones du territoire yanomami, de se familiariser avec les terres des Blancs, de passer du temps dans les villes de Boa Vista, Manaus et même Iauareté, à la frontière colombienne, en service chez les Maku. Durant cette période, employé intermittent de la FUNAI sous différentes administrations, il exerce bon nombre d'emplois : on lui demande de localiser les communautés les plus éloignées, de faire l'interprète, d'apprendre les soins infirmiers, d'installer des postes de la FUNAI, et même de nettoyer des piscines à Manaus ! À cette époque, il est lui-même tenté d'essayer de devenir Blanc, mais surtout, il s'initie à la micro-politique amazonienne. Il apprend à décrypter la manière dont les différents agents gouvernementaux et non gouvernementaux cherchent à orienter le futur des Yanomami. Il se familiarise avec cette arène politique faite d'accusations réciproques et révélatrice des différents intérêts qui pèsent sur le territoire, des entreprises minières aux militaires soucieux de souveraineté nationale, sans oublier les ONG venues les aider. C'est aussi la période où il entend pour la

première fois parler de « démarcation des terres », une cause qui marquera durablement son existence, jusqu'à aujourd'hui.

Cette gamme élargie d'expériences lui permet de prendre conscience de l'ampleur de la dévastation engendrée par les projets de développement brésiliens, lui donnant une vision d'ensemble et une connaissance directe des effets délétères de la brutalité liée aux travaux de voirie et à l'orpaillage sauvage. Deux cents kilomètres de route furent construits, lacérant tout le territoire yanomami, et la ruée vers l'or débridée qui, à la fin des années 1980, entraîna plus de 40 000 *garimpeiros* dans la région, entraîna la mort d'environ 10 % de la population amérindienne, pour ne rien dire des dégâts environnementaux et de la destruction sociale.

Au cœur de cette crise, Kopenawa décide de changer de vie. Il veut devenir chamane et, pour ce faire, se plie aux exigences de l'apprentissage chamanique avec une détermination aussi farouche que celle qu'il mettra ultérieurement au service de la défense de son peuple. Il bénéficie de l'aide, d'une part, de son beau-père Lourival – grand homme et chamane, généreux et accueillant, que l'auteur de ces lignes a eu l'occasion de rencontrer à Watoriki –, d'autre part, du groupe de militants indigénistes à l'origine du CCPY, ONG fondée entre autres par Bruce Albert et dont l'action sera déterminante pour l'obtention de la démarcation des terres yanomami.

C'est donc avec un regard de chamane que Kopenawa analyse les événements dramatiques qui se déroulent sous ses yeux. Voyant un lien entre la dévastation locale et les processus socio-économiques globaux, les chamanes de Watoriki élaborent une théorie de l'histoire et des motivations des Blancs qui débouche sur une annonce prophétique, émanant des *xapiri* : la chute du ciel – cataclysme déjà survenu à l'horizon mythique – se reproduira, écrasant aussi bien les Yanomami que les Blancs, si ces derniers ne cessent pas de consommer la forêt, d'en retirer le pétrole, l'or et autres minéraux qu'Omama, dans sa grande sagacité, avait cachés sous terre. En « cuisant » ces matériaux extraits du sous-sol dans les usines qui produisent les biens matériels auxquels ils sont viscéralement attachés, les Blancs brûlent la poitrine du ciel, répandent des fumées *xawara* et propagent ainsi encore plus d'épidémies.

Dans l'économie politique radicalement différente qui est la leur, rien n'a plus de valeur que les gens, et la terre est plus solide encore que la vie :

Toutes les marchandises des Blancs ne seront jamais suffisantes en échange de tous ses arbres, ses fruits, ses animaux et ses poissons. Les peaux de papier de leur argent ne seront jamais assez nombreuses pour pouvoir compenser la valeur de ses arbres brûlés, de son sol desséché et de ses eaux souillées [...]. Aucune marchandise ne pourra acheter tous les Yanomami dévorés par les fumées d'épidémie. Aucun argent ne pourra rendre aux esprits la valeur de leurs pères [chamans] morts ! (p. 373)

Troisième partie : La chute du ciel

Les neuf derniers chapitres du récit de Kopenawa sont centrés sur son expérience de porte-parole de son peuple, de ses premières participations à des réunions indigénistes locales, jusqu'à ses interventions médiatisées en Europe et aux États-Unis.

Fort à propos, cette partie débute par un chapitre consacré à l'importance de la parole comme source de respect et d'influence chez les Yanomami. Une précieuse ethnographie des arts oratoires yanomami nous est offerte – incluant une description des harangues des anciens, *hereamu*, et des dialogues cérémoniels *wayamu*. L'on peut y voir Kopenawa douter en toute humilité de ses facultés de leader dans sa propre communauté. Il semble ici hésitant, respectueux de ses aînés et peu sûr de sa capacité à enchaîner les termes comme il conviendrait, à parler avec fermeté et attirer l'attention de ses auditeurs. La même hésitation caractérisait ses premiers pas dans la carrière de porte-parole de la cause yanomami. De sa première expérience, il se souvient :

Je n'avais même jamais encore fait de discours *hereamu* dans ma propre maison ! J'étais inquiet et mon cœur battait très fort dans ma poitrine. Je ne savais pas encore faire sortir les mots de ma gorge, l'un après l'autre ! Je me disais : « comment vais-je bien pouvoir faire ? Comment les Blancs parlent-ils en ces occasions ? De quelle manière commencer ? » (p. 407)

Plus tard, bien qu'ayant gagné en expérience, il dut expliquer les souffrances engendrées par la ruée vers l'or et constate que :

C'était difficile. Je devais dire tout cela dans un autre parler que le mien ! Pourtant, à force d'indignation, ma langue devenait plus agile et mes paroles moins embrouillées [...]. Depuis lors, je n'ai plus arrêté de parler aux Blancs. Mon cœur a cessé de battre trop vite lorsqu'ils me regardent et ma bouche a perdu sa honte. Ma poitrine est devenue plus forte et ma langue a perdu sa rigidité. Si les mots s'emmêlaient dans ma gorge en n'en laissant sortir qu'une voix grêle et hésitante, ceux qui seraient venus m'entendre se diraient : « Pourquoi cet Indien veut-il donc nous parler ? Nous attendions de lui des paroles de sagesse, mais il ne dit rien ! ». C'est pourquoi je m'efforce de toujours parler avec courage. Je ne veux pas que l'on pense : « les Yanomami sont idiots et n'ont rien à dire [...]. Ils ne savent que demeurer immobiles, les yeux perdus, muets et apeurés ». (p. 409)

De tous les voyages de Kopenawa, ce sont ceux qui l'ont amené à Stonehenge, à la Tour Eiffel et dans le Bronx dont il nous rend compte avec le plus de détails. L'ambition indéniablement universaliste du discours chamanique ressort clairement de ces pages, où l'on voit Kopenawa resituer chacun de ces lieux et les expériences qu'il y a vécues dans la topographie symbolique des mythes relatifs à la création et à l'histoire des Blancs, tout en acquérant des connaissances supplé-

mentaires sur les esprits qui résident parmi eux. De tels périple au loin comportent en outre beaucoup de risques, car les chamanes ne doivent en aucun cas se rendre là d'où viennent leurs auxiliaires spirituels, sous peine d'en mourir. Kopenawa dut déployer des trésors d'ingéniosité pour contourner cette difficulté, encore renforcée par le risque bien réel que ses esprits laissés à Watorikî ne le quittent à tout jamais, frustrés qu'ils pourraient être par l'abandon de leur père absentéiste.

Les musées semblent systématiquement heurter la sensibilité des populations autochtones. Les Yanomami éliminent systématiquement toute trace de leurs morts et les exposer à la vue de tous dans un édifice public relève littéralement, pour Kopenawa, de l'inconcevable. Mais surtout, il se demande si tel est vraiment l'avenir que lui réservent les Blancs. Est-ce cela qui restera de nous quand ils en auront fini avec la forêt ? Les voyages de Kopenawa ont, sans conteste, enrichi la mythologie yanomami. Dans cette optique, les voyages outre-mer relèvent toujours un peu de la prédiction.

Dans le Bronx, Kopenawa est frappé par l'indifférence sereine des Blancs face à l'exclusion sociale :

Pourtant, si au centre de cette ville [New York] les maisons sont hautes et belles, sur ses bords, elles sont en ruine. Les gens qui vivent dans ces endroits n'ont pas de nourriture et leurs vêtements sont sales et déchirés. Quand je me suis promené parmi eux, ils m'ont regardé avec des yeux tristes. Cela m'a fait peine. Ces Blancs qui ont créé les marchandises pensent qu'ils sont ingénieux et valeureux. Pourtant, ils sont avares et ne prennent aucun soin de ceux qui, parmi eux, sont dépourvus de tout. Comment peuvent-ils penser être de grands hommes et se trouver aussi intelligents ? Ils ne veulent rien savoir de ces gens misérables qui font pourtant partie des leurs. Ils les rejettent et les laissent souffrir seuls. Ils ne les regardent même pas et se contentent, de loin, de leur attribuer le nom de « pauvres ». (p. 460)

Pour Kopenawa, l'intelligence des Blancs s'investit essentiellement dans la technique, et leur culture est avant tout matérielle. Comme la plupart des autres Yanomami de ma connaissance, il est donc totalement affligé par la portion congrue accordée à la parenté par les Blancs, certes ingénieux mais nettement infra-sociaux.

À de multiples reprises, Kopenawa se demande si le génie manufacturier des Blancs est vraiment aussi malin qu'il le paraît. L'un des exemples d'anthropologie comparative les plus intéressants se trouve dans un chapitre justement nommé « L'amour de la marchandise », qui détaille le contraste entre la tendance des Blancs à assujettir les relations sociales à l'accumulation des biens, d'une part, et la propension inverse des Yanomami à faire circuler les objets, d'autre part. Sa réflexion porte, entre autres, sur la catégorie indigène de *matihi*, qui inclut les ornements personnels des Yanomami, les gourdes dans lesquelles sont conservées les cendres des morts et aussi, depuis l'arrivée des Blancs, leurs biens matériels. Kopenawa tient, à cet égard, des propos aussi profonds que beaux :

C'est ainsi. Les marchandises ne meurent pas. C'est pourquoi nous ne les accumulons pas de notre vivant et nous ne les refusons jamais à ceux qui les demandent. Si nous ne les donnions pas, elles continueraient à exister après notre mort et moisiraient seules, délaissées sur le sol de notre foyer. Elles ne serviraient alors qu'à faire peine à ceux qui nous survivent et pleurent notre mort. Nous savons que nous allons disparaître, c'est pourquoi nous cédon facilement nos biens [...]. Ainsi les marchandises nous quittent-elles rapidement pour se perdre dans les lointains de la forêt avec les hôtes de nos fêtes *reahu* ou de simples visiteurs [...]. Lorsqu'un être humain meurt, son spectre n'emporte aucun de ses biens sur le dos du ciel, même s'il est très avare ! Les objets qu'il avait fabriqués ou acquis sont abandonnés sur la terre et ne font que tourmenter les vivants en ravivant la nostalgie de sa présence. Nous disons alors que ces objets sont orphelins et que, marqués par le toucher du mort, ils font peine. (p. 435)

Il est ironique que tant de violence ait été imposée aux Yanomami au nom de leur prétendue violence. Il est bien connu que l'image guerrière qu'on leur a imputée a été instrumentalisée par les gouvernements militaires brésiliens et les gens désireux de s'appropriier leur territoire, y voyant la légitimation de son invasion au nom de sa mise au service de la productivité et du soi-disant développement. Le fameux ouvrage de Chagnon (1968), maintes fois réédité et présentant les Yanomami comme des « gens féroces », n'aura guère non plus contribué à leur bien-être. Kopenawa semble, à ce sujet, résolu à rétablir la vérité. Et tout comme il l'a fait à propos des biens matériels, il insiste sur un contraste : ici, celui entre les raids de vengeance des Yanomami et les guerres des Blancs. Les premiers, modestes et motivés par le désir d'apaiser la rage provoquée par le décès d'un proche, les secondes démesurées, visant à l'accumulation de biens matériels dans des proportions absurdes, et entraînant une quantité pharamineuse de morts, sans commune mesure avec les règlements de compte interindividuels des Amérindiens. Ici encore, ce sont les gens qui comptent, et non le pétrole, les minerais et autres biens qui suscitent la convoitise des Blancs et les incitent à faire la guerre ¹⁰. Tant les motivations que les proportions sont incommensurables :

Eux se battent en très grand nombre, avec des balles et des bombes qui brûlent toutes leurs maisons. Ils tuent même les femmes et les enfants ! Et ce n'est pas pour venger leurs morts, car ils ne savent pas les pleurer comme nous le faisons. Ils font leur guerre simplement pour de mauvaises paroles, pour une terre qu'ils convoitent ou pour y arracher des minerais et du pétrole. (p. 474)

Kopenawa ne sous-estime pas les différents moyens ritualisés dont usent les Yanomami pour résoudre leurs conflits, y compris les raids guerriers. Il ne s'agit cependant que de moyens de contrôler l'accumulation de rage. Clastres voyait la « société primitive », cette « totalité une », comme une machine à segmenter, interdisant l'émergence d'instances de pouvoir séparées de la société. Dans la même veine, Kopenawa insiste lui aussi sur la mise à l'écart de la rage, évitant ainsi une accumulation de colère prolongée qui aboutirait à des guerres sur une

large échelle. Il estime cependant qu'aujourd'hui, le courage des Yanomami doit être intégralement dirigé contre leurs véritables ennemis : les Blancs qui veulent dévorer leurs terres et leur peuple. En dépit de tous les dommages subis, Kopenawa prend cependant bien garde d'éviter les généralisations abusives :

Nous ne sommes pas les ennemis des Blancs. Mais nous ne voulons pas qu'ils viennent travailler dans notre forêt car ils sont incapables de nous rendre la valeur de ce qu'ils y détruisent. C'est ce que je pense. (p. 372)

L'ouvrage s'achève sur l'un des avertissements les plus vifs proférés par Kopenawa, appelant solennellement à empêcher les Blancs de détruire la planète et faire disparaître les chamanes, seuls capables de prévenir l'imminente chute du ciel :

Sans chamans, la forêt reste fragile et ne tient pas en place toute seule [...]. Si les êtres de l'épidémie continuent à y proliférer, les chamans finiront par tous mourir et plus personne ne pourra l'empêcher de tourner au chaos. *Maxitari*, l'être de la terre, *Ruëri*, celui du temps couvert et *Titiri*, celui de la nuit, se mettront en colère. Ils pleureront leur mort et la forêt deviendra autre. Le ciel se couvrira de nuages obscurs et le jour ne se lèvera plus. Il n'en finira pas de pleuvoir. Un vent d'ouragan soufflera sans trêve. La forêt ne connaîtra plus le silence [...]. Cela est déjà arrivé, mais les Blancs ne se demandent jamais pourquoi [...]. La terre se gorgera d'eau et commencera à se putréfier. Puis les eaux la recouvriront peu à peu et les humains deviendront autres, comme c'est arrivé au premier temps. (pp. 534-535)

Lorsque le ciel tombera, nous serons tous écrasés et envoyés nous écrabouiller dans l'inframonde. Les chamanes yanomami le savent, l'ayant déjà vu au commencement des temps :

Si les Blancs finissaient par devenir plus avisés, mon esprit pourrait retrouver le calme et la joie. Je me dirais : « C'est bien ! Les Blancs ont acquis de la sagesse. Ils ont enfin pris en amitié la forêt, les êtres humains et les esprits *xapiri* ! ». Mes voyages prendraient fin. J'aurais bien assez parlé loin de ma maison et empli de peaux de papier du dessin de mes paroles. Je n'irai plus visiter la terre des Blancs que de temps à autre. J'y dirais alors à mes amis : « Ne m'appellez plus si souvent ! Je veux devenir esprit et continuer à étudier avec les *xapiri* ! Je veux seulement devenir plus savant ! ». Je me cacherais alors dans la forêt avec mes anciens pour boire la *yākoana* jusqu'à en redevenir très maigre et oublier la ville. (p. 527)

Espérons que *La chute du ciel* soit prochainement traduite, notamment en anglais, en espagnol et en portugais. Les paroles de Kopenawa pourront alors se propager, comme antidote, avec autant de force et de rapidité que les épidémies cannibales *xawara*. Ce n'est qu'en améliorant la pensée des Blancs que les effets délétères de leurs actes pourront être contrés. *Kushu ha !*

NOTES

Toutes les notes ont été ajoutées par le traducteur, Philippe Erikson (Université Paris Ouest Nanterre).

1. « [E]very understanding of another culture is an experiment with our own ».
2. « [T]heir misunderstanding of me was not the same as my misunderstanding of them ».
3. « Indiens agressifs et guerriers », « tribu indienne où aucun Blanc n'avait jamais pénétré », en disait par exemple la jaquette d'un autre ouvrage publié, en 1968, dans ce que Jean Malaurie appelle, dans l'auto-élogieuse préface qu'il donne à ce livre, « la bibliothèque indienne de *Terre Humaine* » (p. 7). En 1982, l'introduction d'un livre pourtant remarquablement bien documenté et signé par le fondateur de *Survival International* présentait encore les Yanomami comme le « groupe le plus important de tous les Indiens des Amériques à vivre dans un isolement quasi-total [...] ethnique coupée du monde et aux origines lointaines [...] au mode de vie demeuré pratiquement immuable depuis des milliers d'années » (Hanbury-Tenison 1982, p. 5).
4. Les deux tout premiers incipits de l'ouvrage (pp. 13-15) sont respectivement des citations de Claude Lévi-Strauss et de Davi Kopenawa. Non sans humour, le rapprochement entre les deux est encore renforcé par le titre choisi juste après (pp. 37-40) pour les propos introductifs de Kopenawa : « paroles données », qui évoque évidemment l'ouvrage éponyme de Lévi-Strauss (1984).
5. Les cahiers photos de l'ouvrage comprennent essentiellement des clichés de Kopenawa pris entre 1972 et 2009. Il apparaît le plus souvent peint, soit chez lui, soit en compagnie des grands de ce monde, tels le secrétaire général des Nations Unies et pas moins de trois présidents du Brésil. On le voit aussi devant des lieux emblématiques de sa trajectoire cosmopolite : la Tour Eiffel, l'Empire State Building, le parlement britannique, Stonehenge, etc.
6. « *Legions are the stories of anthropologists who are such magnificent fieldworkers that they actually went native, or should have, who could do the tribal dances but not describe them, who could become possessed by the native spirits but not discuss them* ».
7. Dans son avant-propos, Bruce Albert précise par ailleurs que « la transcription des onomatopées, pourtant si savoureuses et finement codifiées en yanomami, a été limitée au maximum afin d'alléger le texte. En revanche, quelques interjections, employées de façon récurrente pour introduire des propos cités, ont été conservées. Il s'agit de : *asi* ! qui indique la colère ; *awe* ! qui marque l'approbation ; *haixopë* ! qui dénote la réception (approbatrice) d'une information nouvelle ; *ha* ! qui marque la surprise (satisfait et/ou ironique) ; *hou* ! qui dénote l'irritation ; *ma* ! qui exprime la désapprobation et, enfin, *oae* ! qui marque une remémoration subite » (p. 26).
8. « [a] myth is "another culture", even for those of its own culture ».
9. Sur le concept de *xawara*, ainsi que le rapport entre fumées, Blancs et épidémies, la note 8 du chapitre 7 de *La chute du ciel* précise : « l'épidémie (*xawara*) se propage dans le monde visible sous forme d'une fumée (*xawara wakëxi*). Aux yeux des chamans, elle prend la forme d'une cohorte d'esprits maléfiques cannibales (*xawarari*) semblables aux Blancs qui dévorent et cuisinent leurs victimes ».
10. Les propos de Kopenawa sur les conflits des Blancs ont été recueillis juste après la première guerre du Golfe (1990-1991), qui a visiblement eu beaucoup d'influence sur son point de vue.

RÉFÉRENCES CITÉES

ALBERT Bruce

- 1985 *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, espace politique et système rituel chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*, thèse de doctorat, université de Paris-X Nanterre, Nanterre.
- 1993 « L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamannique de l'économie politique de la nature », *L'Homme*, 126-128, pp. 35-70.

- 1995 « Anthropologie appliquée ou “anthropologie impliquée” ? », in Jean-François Baré (éd.), *Les applications de l'anthropologie : un essai de réflexion collective depuis la France*, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », Paris, pp. 87-118.
- 1997 « “Ethnographic situation” and ethnic movements. Notes on Post-malinowskian Fieldwork », *Critique of Anthropology*, 17 (1), pp. 53-65.
- ALBERT Bruce et Davi KOPENAWA
2003 *Yanomami. L'esprit de la forêt*, Actes Sud-Fondation Cartier pour l'art contemporain, Paris.
- CHAGNON Napoléon
1968 *Yanomamö. The fierce people*, Holt, Rinehart and Winston, New York.
- HANBURY-TENISON Robin
1982 *Les Aborigènes de l'Amazonie. Les Yanomami*, Éditions du Club France-Loisirs/Time Life, Paris.
- KELLY José Antonio
2004 *Relations within the health system among the Yanomami in the Upper Orinoco, Venezuela*, PhD dissertation, University of Cambridge, Cambridge.
- LÉVI-STRAUSS Claude
1984 *Paroles données*, Plon, Paris.
- MIMICA Jadran
1988 *Intimations of infinity : the mythopæia of the Iqwaye counting system and number*, afterword by Roy Wagner, Berg Publishers, Oxford.
- SURRALLÉS Alexandre
2003 *Au cœur du sens : perception, affectivité, action chez les Candoshi*, Éditions du CNRS, Paris.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo
1992 *From the enemy's point of view : humanity and divinity in an Amazonian society*, University of Chicago Press, Chicago.
- 2004 « Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation », *Tipiti*, 2 (1), pp. 3-22.
- 2007 « La forêt des miroirs. Quelques notes sur l'ontologie des esprits amazoniens », in Frédéric B. Laugrand et Jarich G. Oosten (éd.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, pp. 45-74.
- WAGNER Roy
1972 *The curse of souw : principles of Daribi clan definition and alliance in New Guinea*, University of Chicago Press, Chicago.
- 1978 *Lethal speech : Daribi myth as symbolic obviation*, Cornell University Press, Ithaca.
- 1981 *The invention of culture*, University of Chicago Press, Chicago.

José Antonio KELLY LUCIANI
Universidade Federal de Santa Catarina

LE TOURNEAU François-Michel, *Les Yanomami du Brésil. Géographie d'un territoire amérindien*, Belin, coll. « Mappemonde », Paris, 2010, 479 p., bibliogr., ill., cartes, photos, tabl.

Hasard éditorial... et hasard du calendrier des recensions : l'ouvrage de François-Michel Le Tourneau sur le territoire Yanomami paraît (presque) au même moment que l'autobiographie à deux voix de Davi Kopenawa et Bruce Albert, et il est donc heureux que ce compte rendu accompagne celui de José Kelly sur *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*. Le hasard fait bien les choses, tant les deux ouvrages se complètent, l'un (celui de François-Michel Le Tourneau) décrivant, comprenant et parfois condamnant, sans l'avoir prémédité, la face blanche du processus décrit de l'intérieur par l'autre, en même temps qu'il propose une lecture globale du territoire yanomami. La complémentarité des deux ouvrages peut se lire à trois niveaux au moins : au niveau des croisements entre les itinéraires des auteurs de chacun des ouvrages, au niveau, nous venons de le dire, de la lecture croisée du même phénomène, enfin, au niveau de la complémentarité entre les disciplines de chacun des auteurs, l'anthropologie et la géographie.

Le premier niveau paraît le plus anecdotique, mais il n'en est pas moins utile. Au fil des pages de l'ouvrage de François-Michel Le Tourneau, qui décrit à peu de choses près la même période historique que celle couverte par la vie de Davi Kopenawa, nous voyons agir celui-ci et Bruce Albert, qui sont ainsi situés dans leur contexte historico-géographique. Bruce Albert est le premier à apparaître, sa figure se dessinant au fur et à mesure que la lutte pour la reconnaissance des droits yanomami s'installe et se résout, au moins temporairement : si son itinéraire est intimement lié à celui de la reconnaissance des Yanomami, c'est que Bruce Albert a joué un rôle fondamental dans cette reconnaissance. Le jeune anthropologue qu'il est dans les années 1980 participe au premier projet affichant explicitement son objectif de reconnaissance des Yanomami : le projet Yanoama de Kenneth Taylor. Sa figure se précise au travers des analyses de la création et du fonctionnement de l'ONG CCPY, sans laquelle les Yanomami ne seraient pas ce qu'ils ont réussi à devenir aujourd'hui. Il est toujours présent quand, dans les troisième et quatrième parties de l'ouvrage, est posée la question de la structuration et du futur du territoire yanomami. Il faut dire que Bruce Albert a joué un rôle essentiel dans l'entreprise de François-Michel Le Tourneau, puisque c'est lui qui l'a pour la première fois invité chez les Yanomami et qui a en partie guidé ses pas tout au long de ces années passées à travailler avec et sur ces Indiens. Quant à Davi Kopenawa, son rôle dans la structuration et la résonance internationale de ce territoire est aussi clairement mis en évidence, en particulier dans les dernières parties de l'ouvrage où de longs développements lui sont consacrés.

Pendant, l'ouvrage de François-Michel Le Tourneau constitue bien évidemment plus qu'une simple mise en contexte des deux auteurs de l'ouvrage au

regard duquel nous le lisons. Il en constitue la face blanche – au sens où il peut apparaître comme l'étude fine des logiques qui, du côté des Blancs, ont présidé au contact des Yanomami, à leur tentative d'ethnocide, puis à la reconnaissance de leurs droits. Le scientifique le sait, mais il n'est jamais inutile de le rappeler : étude compréhensive (des logiques de la face blanche) du contact avec les Yanomami ne veut pas dire blanchiment des conséquences que ce contact a eues. Bien au contraire, François-Michel Le Tourneau démontre, archives à l'appui, que les différents pouvoirs qui se sont succédé avaient une conscience claire des impacts qu'auraient sur les Indiens les actions qu'ils ont laissé se dérouler. Il décrit l'ethnocide presque achevé des Yanomami en montrant à la fois les logiques et la non-nécessité, le fait qu'il aurait pu être évité si les rapports de force interne au Brésil, comme on l'imagine aisément pour toute autre puissance colonisatrice, avaient été différents. Ce faisant, il permet d'imaginer très clairement le processus selon lequel d'autres ethnocides sont, eux, arrivés à terme.

Le fait que François-Michel Le Tourneau ait été au contact, presque étroit, des acteurs de la défense des Indiens n'impliquait pas nécessairement que son argumentaire prenne cette forme. Ce serait méconnaître à la fois les conditions dans lesquelles il s'est engagé dans son étude des Yanomami et l'objectivité dont il a constamment voulu faire preuve dans son analyse. Le premier « contact » avec Bruce Albert a été rugueux, et François-Michel Le Tourneau n'était pas prédestiné à devenir un défenseur de la cause indigène. Sa justesse s'est petit à petit imposée à lui. Quand l'auteur affirme, dans son avant-propos, qu'il pense que « [sa] vision » n'a pas été plus « brouillée » que son « traitement de l'information » n'a été « rendu partisan » par sa proximité des ONG, on peut lui faire confiance : il se fonde, pour son étude du contact entre les Yanomami et le reste du monde, sur des archives de ce contact, archives qu'il replace dans leurs contextes historiques. À plusieurs reprises, lorsqu'il manque d'archives, lorsque les discussions semblent s'être déroulées dans des coulisses dont il ne reste nulle trace, François-Michel Le Tourneau est conduit à émettre des hypothèses qui emportent d'autant plus l'adhésion du lecteur que leur bien-fondé est démontré à la fois par les logiques générales des différents acteurs incriminés et par les conséquences avérées de telles actions. À aucun moment l'auteur ne peut être pris à défaut dans son argumentation... ce qui rend d'autant plus implacable sa dénonciation, involontaire pourrait-on dire, de ce contact pour le moins problématique.

De ce fait, Le Tourneau est un défenseur non militant, objectif pourrait-on dire, des Yanomami. Est-il nécessaire de rappeler combien ce type d'argumentaire est nécessaire ? Il apparaissait évident que l'ouvrage du duo Kopenawa-Albert pourrait être lu comme un plaidoyer pour la défense des Yanomami, Bruce Albert endossant ce rôle dès le début du livre. En revanche, les sceptiques – et les spécialistes de la fabrication de l'opinion savent qu'ils sont nombreux – ne pourront pas, à la lecture de l'ouvrage de François-Michel Le Tourneau, attribuer l'analyse à la partialité de l'auteur.

Mais foin de politique. Ce serait trahir le projet de François-Michel Le Tourneau que de lui accorder plus de place qu'elle n'en a eu dans la démarche de l'auteur. Ce serait masquer les très belles pages qui supportent son propos. En effet, François-Michel Le Tourneau n'est pas qu'« objectif », c'est aussi un auteur accompli. Il a pris un plaisir évident à écrire ce livre. Le plaisir est contagieux, bien évidemment, et le lecteur se plaît à suivre l'auteur dans les détails qu'il donne de la construction d'une route en forêt amazonienne, du fonctionnement du *garimpagem*, des scènes politiques et de leurs coulisses, de l'entreprise pionnière ou du fonctionnement d'un « territoire indigène ». Tant d'univers différents, plus opposés qu'alliés, participent de la construction et de l'avenir de ce territoire, que l'on est conquis par le tour de force qui a consisté à les réunir en un seul ouvrage.

C'est là l'entreprise d'un géographe dont l'objectif fut de montrer comment se construit un territoire, une région. Ce projet, qui est celui de la géographie régionale à laquelle François-Michel Le Tourneau se réfère dans l'introduction de l'ouvrage, prend un tout autre sens dès lors qu'il s'agit d'un territoire indigène. Jusqu'à présent, lorsque l'on étudiait la formation d'une région en Amazonie, c'était par le biais de l'entreprise pionnière. Olivier Dollfus et Pierre Monbeig ont les premiers montré la voie, et Le Tourneau est de ce point de vue leur digne héritier. Toutefois, une démarche nettement moins habituelle en géographie est requise pour lire un processus de régionalisation dans le cas de sociétés totalement étrangères non seulement à l'idée de région, mais plus encore, à leur propre identité collective – étrangeté à laquelle fait écho la négation de ces populations par un grand nombre d'acteurs ayant une influence essentielle sur leur devenir.

La première partie de l'ouvrage est consacrée à la manière dont ce peuple s'est révélé à lui-même en même temps qu'il s'est confronté à l'altérité radicale, à l'homme blanc. Jusqu'au contact prolongé avec les Blancs, François-Michel Le Tourneau explique que les Yanomami étaient un peuple pour qui la figure de l'autre était incarnée par les groupes indigènes qui n'étaient ni leurs amis ni leurs ennemis, et qui leur étaient de ce fait vaguement hostiles. C'est dire le choc que constitua pour eux le contact prolongé avec les Blancs, puis la prise de conscience du monde dont ces derniers ne sont en fait que l'avant-garde. C'est dire aussi l'ampleur du travail sur eux-mêmes qui leur fut nécessaire pour se constituer en tant que société. Le choc fut certes moins violent pour les Blancs, mais ceux-ci n'en eurent pas moins du mal à reconnaître les territorialités indigènes – pour des raisons tant conceptuelles que, l'on s'en doute, politico-économiques.

C'est ce double processus de reconnaissance que François-Michel Le Tourneau décrit dans la deuxième partie de son ouvrage. Celle-ci s'ouvre sur une mise en évidence de l'univers des possibles en termes de reconnaissance du territoire yanomami, possibilités qui se structurent autour d'une opposition radicale : faut-il reconnaître un seul territoire de grande taille, ou se contenter de démarquer de multiples îlots ? Qu'est-ce qui préside à ces choix ? Sur quelles connaissances de la

réalité ces choix sont-ils fondés ? Quels acteurs agissent en faveur de l'un ou de l'autre ? Quelles logiques ces acteurs suivent-ils ? Voire pour certains d'entre eux : quels intérêts les animent ? Quels conflits l'hésitation entre ces deux possibilités révèle-t-elle ? L'analyse est ici très fine, et Le Tourneau montre bien que les hésitations des Blancs sont dans un premier temps le fait de leur relative ignorance de la situation des Yanomami, puis celle de leur volonté délibérée d'ignorer cette situation.

La complexité des Blancs va bien évidemment au-delà d'une simple opposition entre les défenseurs de la cause indigéniste et les autres, sourdement hostiles aux Indiens quand ils ne les massacrent pas directement. Essayons de reprendre quelques-uns des principes qui différencient les différents protagonistes en groupes d'acteurs aux intérêts contradictoires. Certes, le choix de l'engagement au côté des Indiens est bien évidemment crucial pour comprendre les logiques d'action des indigénistes. Néanmoins, pour les autres acteurs, la périodisation politique est un facteur tout aussi essentiel que celui de la connaissance des Yanomami pour comprendre le sort qui leur est réservé : la dictature d'abord, le retour à la démocratie ensuite ¹, et le Brésil d'après Constitution de 1988 enfin... Le niveau d'échelle duquel ces acteurs tirent leur légitimité et où ils placent leurs actions est tout aussi important : le niveau fédéral est soit opposé, soit allié, avec le niveau étatique ; les *garimpeiros* tentent de faire adhérer à leur cause les politiques locaux – et la perte de leur soutien leur sera d'ailleurs (provisoirement ?) fatale ; les indigénistes, alliés à certains missionnaires, tirent quant à eux profit de leur légitimité internationale pour renforcer leur action locale ; d'autres acteurs, au contraire, tirent profit d'arguments nationalistes pour s'allier une opinion publique toujours encline à se méfier de l'intervention étrangère ². Des divisions plus subtiles encore apparaissent en outre au sein de chacun des niveaux : les différents services de l'Union, au premier rang desquels l'armée, ont des compétences et des instructions qui les conduisent à jouer des rôles différents ; les Indiens eux-mêmes ne parlent pas tous d'une même voix, soit parce que le conflit guerrier structure profondément les relations des groupes entre eux, soit parce qu'au sein de chaque groupe les possibilités de troc avec les Blancs sont diversement appréciées.

Enfin, ces contradictions évoluent, des alliances se nouent et se dénouent... jusqu'au moment où, à la fin de la deuxième partie, peut être créé le territoire indigène. Création d'autant plus précieuse qu'elle n'était pas nécessaire : le vent du boulet ethnocidaire n'est pas passé loin des Yanomami. Dès lors, la troisième partie peut être consacrée à la fragile stabilisation de ce territoire au cours des années 1990 : alors que les plaies de l'expansion de la prospection minière ne sont pas encore pansées, il faut assurer le contrôle du territoire, mettre en place un système de santé efficace, et surtout, surtout, s'organiser. Ces trois processus ne se déroulent pas sans heurts et François-Michel Le Tourneau décrypte ce que les acteurs du développement ne savent que trop bien : une fois la survie d'une

population assurée, une fois que l'action humanitaire a fait son œuvre, il faut organiser une population sans la nier, assurer non seulement sa survie, mais sa permanence identitaire dans un contexte qui a inexorablement changé, et inscrire sa propre action dans une temporalité forcément réduite...

Pour cela, il n'existe pas de solution toute faite : les Yanomami comme leurs alliés de la première heure doivent réinventer leur propre manière d'agir, ils doivent composer avec de nouveaux acteurs – alliés, certes, mais aux logiques d'actions différentes – et ils doivent accepter de transférer aux organes fédéraux, les ennemis d'hier, des compétences que ces derniers doivent assumer alors qu'ils ne sont pas toujours en mesure de le faire de manière efficace. Certes, cela se déroule dans un contexte globalement apaisé, mais l'on devine que cela ne va pas sans difficultés. À ce niveau, l'émergence d'un *lìder* indigène tel que Davi Kopenawa est essentielle. C'est sur ces enjeux que se termine la troisième partie.

Le territoire étant stabilisé, ses enjeux étant mis en évidence, François-Michel Le Tourneau peut exercer son métier initial, celui de géographe. Ou, plus exactement, il peut étudier ce qui est souvent considéré comme le cœur du métier de géographe, l'organisation d'une portion d'espace et de ses relations avec d'autres portions d'espaces, situées à côté de ce lieu ou appréhendables à d'autres niveaux. La portion d'espace étudiée est, en l'occurrence, un territoire indigène. Si François-Michel Le Tourneau a su montrer que, pour comprendre la forme de ce territoire et les dynamiques qui l'animent, le géographe doit tour à tour se faire historien, analyste politique et décrypteur de l'action de développement, il sait aussi mobiliser les outils classiques de la géographie : analyse de la structuration de l'espace yanomami, de ses dynamiques démographiques, économiques et politiques et aussi de ses relations avec les autres niveaux scalaires, avec les régions environnantes et les fronts pionniers qui ne sont jamais loin.

Au terme de cette dernière partie, le sous-titre de l'ouvrage prend tout son sens : *Géographie d'un territoire amazonien*. C'est bien de cela qu'il s'agit : géographie régionale, certes, mais inaccessible sans un recours à l'histoire et sans une analyse des conflits culturels fondés sur des intérêts contradictoires... Une géographie qui, en outre, sait parfaitement utiliser tout le potentiel démonstratif des images, qui émaillent ce livre d'une très haute technicité : les cartes sont extrêmement précises, les illustrations nombreuses,... En somme, ce livre est bien celui d'un géographe qui a pleinement assumé les évolutions de sa discipline et les met remarquablement en pratique. Ces deux ouvrages qui renouvellent profondément la connaissance que nous avons des Yanomami illustrent la complémentarité des disciplines scientifiques auxquelles appartiennent François-Michel Le Tourneau et Bruce Albert, la géographie et l'anthropologie.

NOTES

1. À ce niveau, on notera que, contrairement à ce que l'on aurait pu croire, le retour de la démocratie a causé bien plus de mal aux Yanomami que la période de la dictature militaire.

2. François-Michel Le Tourneau analyse très finement le rôle non seulement d'acteurs non brésiliens dans la reconnaissance des territorialités yanomami, mais aussi les modalités selon lesquelles se construit un discours dénonçant une supposée internationalisation de l'Amazonie – c'est d'ailleurs sur ce thème que se conclut l'ouvrage.

Xavier ARNAULD DE SARTRE
UMR Société environnement territoire,
CNRS/Université de Pau et des Pays de l'Adour

CHIRIF Alberto y Manuel CORNEJO CHAPARRO (eds), *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo*, CAAAP/IWGIA/UPC, Lima, 2009, 226 p.

A pesar de reunir ilustraciones magníficas, *Imaginario e imágenes de la época del caucho...* no es un libro de fotografías, tampoco un libro con fotografías, sino una investigación sistemática sobre la imagería del auge cauchero en la Amazonía peruana. Alberto Chirif y Manuel Cornejo Chaparro editan una serie de textos que cuenta con la participación de Jean-Pierre Chaumeil, Juan Álvaro Echeverri y María Eugenia Yllia Miranda, además de la propia. Estas diversas colaboraciones se articulan sobre dos grandes ejes temáticos: por un lado, las narrativas y, por el otro, los diversos tipos de imágenes producidas durante el boom cauchero en la tristemente célebre región del Putumayo.

La presentación del volumen, así como el primer texto de Alberto Chirif, titulado « Imaginario sobre el indígena en la época del caucho », ofrecen una introducción general al periodo del esplendor cauchero, uno de los procesos históricos más importantes que afectaron a la Amazonía peruana durante fines del siglo XIX e inicios del XX. Hubieron dos grandes zonas de extracción de la goma en el Perú: al sur, las cuencas del Urubamba y del Madre de Dios trazan el escenario legendario de la travesía y la muerte de Carlos F. Fitzcarrald; al norte, entre el Putumayo y el Caquetá, la industria cauchera se desarrolla durante tres décadas bajo el férreo comando de Julio César Arana. En ambas regiones, la explotación de la goma produjo cambios significativos en distintos ámbitos económicos, políticos y sociales, pero fundamentalmente, tal como documentan vívidamente las imágenes y los textos aquí compilados, el boom cauchero incentivó la configuración de ciertos estereotipos sobre el indígena amazónico que sobrevivieron al paso del tiempo. Dichos estereotipos deben entenderse en su correspondiente contexto histórico. De hecho, en los debates sobre los efectos del boom cauchero convergen y a veces chocan diversas ideas como el regionalismo, el nacionalismo, las nociones de patria o de civilización, siempre contra el telón de

fondo de la presión estatal para consolidar las fronteras republicanas. Justamente, a raíz de su riqueza cauchera el control y la soberanía de esta zona fue la fuente de disputa entre los gobiernos de Perú y Colombia desde fines del siglo XIX, al punto de que debió intervenir como árbitro el mismo Papa Pío IX entre ambas naciones. Las impactantes fotografías de la época ponen en escena una antinomia implícita pero recurrente entre salvaje y civilizado, a partir de la cual se desarrolla paulatinamente una imagen estable, latente: la del indígena peligroso, salvaje, caníbal, que sólo puede entenderse en relación con motivaciones y finalidades bien concretas.

En este escenario la región del Putumayo asume un protagonismo inédito cuando se dan a conocer las denuncias de las atrocidades cometidas por *The Peruvian Amazon Rubber Company*, heredera y continuadora de la Casa Arana. En 1907, Benjamín Saldaña Roca presenta una denuncia penal en la Corte de Iquitos por los abusos, crímenes, violaciones y torturas contra los indígenas del Putumayo. Esta acusación no queda relegada a la esfera legal sino que trasciende los ámbitos de la corte y la prensa local, cruzando el océano y llegando a los diarios de Gran Bretaña. Como la compañía cauchera tenía su sede en Londres, se ven obligados a intervenir tanto la opinión pública como el gobierno británicos; aunque, como nota Chirif, Sir Roger Casement, el cónsul británico en Brasil, parte hacia la zona para investigar la veracidad de los hechos recién en 1910. Por su parte, el gobierno peruano comisiona a Carlos Rey de Castro, su cónsul con sede en Manaos, para investigar el escándalo. El punto crítico son los años 1911 y 1912, cuando el Juez Rómulo Paredes visita el Putumayo, realiza entrevistas a empleados e indígenas y confirma las denuncias. Chirif relata vívidamente los pormenores y las circunstancias que rodearon el arduo proceso legal, y en particular los discursos implícitos en las argumentaciones en disputa: « [...] al mismo tiempo de crear el imaginario sobre el indígena, la sociedad dominante creó, en el otro extremo, el del civilizador, en este caso representado por el cauchero, y que tiene como propósito justificar el dominio que éste ejerce y así darle una dimensión moral a su actuación » (p. 21). También examina la legitimación de la empresa cauchera en la construcción discursiva de los actores sociales: por un lado, en el trazado del estereotipo del indígena amazónico, impredecible, inquietante, peligroso; por el otro en la construcción discursiva del barón cauchero que busca el progreso de su región difundiendo generosamente la modernidad, la urbanidad, la civilización.

Las dos caras de la moneda se plasman en una serie impresionante de fotografías, dibujos, ilustraciones y bocetos que circularon en la prensa nacional e internacional, y que constituye el punto de partida de los textos de Chaumeil, Cornejo e Yllia. Cuando se piensa en una fotografía generalmente se acepta de forma tácita que la misma es producto de una situación y de un momento específico, y por tanto que la imagen refleja una realidad concreta. « Guerra de imágenes en el Putumayo », el texto de Jean-Pierre Chaumeil, echa por tierra esa

premisa básica: con paciencia y erudición demuestra que las fotografías e imágenes que circularon durante la época fueron objeto de múltiples transformaciones, manipulaciones y correcciones. Su objetivo consiste en analizar los procesos concretos de fabricación, tránsito y falsificación de imágenes de los indígenas del Putumayo entre 1902 y 1920, tiempo en el cual « [...] se observa en toda su dimensión la verdadera “guerra de las imágenes” que libraron los protagonistas de este enfrentamiento, ya que ambas partes utilizaron los mismos procedimientos de difusión » (p. 48). En efecto, la contienda entre apologistas y denunciadores de la actividad cauchera se libra en los tribunales de Iquitos, pero sobre todo en la puja por la aceptación o el repudio moral ante la opinión pública tanto nacional como internacional. Siguiendo las trayectorias de varios personajes importantes de la época – como el fotógrafo español Manuel Rodríguez Lara, el explorador Eugène Robuchon, el cineasta portugués Silvino Santos o el mismo capitán Whiffen –, Chaumeil consigue reconstruir el itinerario de las imágenes utilizadas por ambos bandos. Así, advierte cómo la misma fotografía retocada sirve alternativamente tanto para avalar la acción civilizadora de los caucheros como también para demostrar las crueldades a las que eran sometidos los indígenas.

El artículo de Manuel Cornejo y María Eugenia Yllia Miranda, « Percepciones, representaciones y ausencias: narrativas e imágenes de la época del caucho », complementa en el plano discursivo la perspectiva analítica de Chaumeil. Los autores analizan las narrativas que moldearon « [...] una] mirada fragmentada, eurocéntrica y colonizadora de la metrópoli, [en la cual] la construcción mitificada de lo salvaje fue un motivo para legitimar el dominio nacional criollo y urbano sobre la población indígena » (p. 170). De hecho, uno de los mayores temores de la sociedad letrada limeña era que las noticias suscitadas por el escándalo del Putumayo se generalizaran y que los horrores « contagiaran » a toda la población urbana, volviéndola « salvaje » ante la opinión internacional. La literatura oficial, al igual que las fotografías, fue empleada entonces para apoyar intereses sectoriales de un modo bien concreto. Cornejo e Yllia rastrean estas interpretaciones estratégicas en los escritos de varios autores que publicaron sus versiones sobre el escándalo del Putumayo, contribuyendo a forjar en el imaginario colectivo la representación del indígena amazónico, como Carlos Amézaga, Pedro Dávalos y Lissón, así como también una cantidad de artículos de opinión que aparecen en periódicos como *La Prensa*, *El Comercio* o *Variedades*. Se preocupan particularmente por interpretar estos textos rescatando la voz que nunca se oyó, la de los propios indígenas que no aparecen más que periféricamente en los testimonios oficiales. Finalmente, analizan varias pinturas sobre llanchama de artistas boras y huitotos, buscando redimensionar la impronta que dejó el periodo cauchero en esas sociedades indígenas, concluyendo que: « [...] A través del arte y la pintura los boras y huitotos han sido capaces de superar la frontera del idioma a través del lenguaje de las

imágenes de las que se apropian para representar su cultura a un público exterior no indígena » (p. 194).

Otro de los puntos altos del volumen es la publicación anotada y comentada de « Los informes del Juez Paredes ». Durante los sucesos del Putumayo los jueces Carlos Valcárcel y Rómulo Paredes cumplieron un papel fundamental en la condena de los caucheros. El primero publicó el libro *El proceso del Putumayo*, en 1915, en el que dio a conocer los pormenores que tuvo que atravesar para enjuiciar a personajes notables de las elites sociopolíticas. Por su parte, Rómulo Paredes redactó el informe que aquí se publica, acompañado de una pequeña biografía que permite conocer los detalles personales que llevaron al magistrado hasta el asunto Putumayo. Desde 1913 en adelante sus informes habían sido publicados varias veces tanto en inglés como en castellano, aunque en selecciones y traducciones parciales. Por primera vez, entonces, Cornejo y Chirif publican en esta ocasión los informes de Paredes en su totalidad, brindando al público una herramienta fundamental a la hora de elaborar una descripción densa del escándalo cauchero: « Sus recomendaciones sobre cómo mejorar la administración de justicia son válidas aún hoy, y no sólo para el Putumayo sino, en general, para cualquier región apartada de nuestro país » (p. 82). Naturalmente los textos de ambos jueces provocaron la antipatía de los caucheros, quienes los acusaron de servir a los intereses del poder central en detrimento de los intereses regionalistas, los hostigaron e incluso los amenazaron de muerte.

Por su parte, el artículo « Siete fotografías: una mirada obtusa sobre la Casa Arana », de Juan Álvaro Echeverri, expone y analiza – tal como anticipa su título siete fotografías tomadas en 1977 sobre las ruinas de la estación central y el centro administrativo de la Casa Arana en La Chorrera. Si bien la calidad de las imágenes es buena, y permite apreciar el abandono y la transformación que sufrieron las instalaciones caucheras, la interpretación asume un carácter personal, poético y hasta romántico que desentona con las demás contribuciones. En este sentido, el ensayo de Echeverri no logra alcanzar la amalgama fluida entre análisis de contexto, imagen y narrativa que destaca al resto de la obra.

Finalmente, Alberto Chirif cierra el volumen con « Cien años después del caucho: cambios y permanencias en las relaciones con los pueblos indígenas ». Chirif se pregunta en esta oportunidad qué cambios y qué continuidades pueden advertirse en las comunidades indígenas luego del boom cauchero: ¿cómo se reconfiguró el mapa étnico de los pueblos afectados por procesos como las relocalizaciones, las migraciones o los traslados forzosos? Si el libro comienza con un análisis histórico del principio de la industria cauchera, su esplendor y su caída, este último trabajo revela entonces el estado actual de las poblaciones indígenas del Perú en relación con cuestiones como la emergencia de las organizaciones locales y supralocales, los conflictos políticos, los reclamos sociales y el accionar del gobierno. En suma, si se añade el valor de esta investigación colectiva a una edición impecable y a una calidad fotográfica excelente, no queda más que

decir que el público se sentirá gratamente recompensado al leer *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo*.

Lorena CÓRDOBA
CONICET, Argentina

FONTAINE Laurent, *Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne*, préface de Pierre-Yves Jacopin, postface d'Aurore Monod-Becquelin, L'Harmattan, Paris, 2008, 299 p., bibliogr., ill., tabl.

FONTAINE Laurent, *Récits des Indiens yucuna de la Colombie. Textes bilingues*, L'Harmattan, Paris, 2008, 223 p.

Laurent Fontaine a publié deux livres tirés de sa thèse de doctorat, consacrée aux Yucuna de Colombie, un groupe de langue arawak établi sur le Miriti-Parana et le bas Caqueta.

Le premier de ces livres se présente comme une analyse des conceptions de l'échange des Yucuna. Un premier chapitre, à visée méthodologique, de ton très théorique, s'attache à établir l'importance des liens entre parole et contexte social, entre échange linguistique et règles d'échange. Cela fait, l'auteur consacre un bref chapitre aux rapports mythologiques, historiques et linguistiques entre les divers sous-groupes composant ou jouxtant l'ensemble ethnique désigné par le terme « Yucuna » ; après quelques indications concernant les questions de parenté, la fin de ce chapitre traite de l'histoire des rapports avec les Blancs depuis le XVIII^e siècle. Le chapitre III, sous l'intitulé d'une étude des « contextes traditionnels », propose une ethnographie assez classique de la division sexuelle des tâches horticoles, cynégétiques, halieutiques, artisanales et rituelles (préparation de la coca), puis une analyse des hiérarchies statutaires et rituelles (maître de maloca, chanteurs-danseurs, chamanes), ainsi que de leur mise en œuvre lors des visites, des travaux collectifs et des divers rituels. Le chapitre IV aborde les relations économiques et commerciales avec les diverses catégories de Blancs de la région (patrons du caoutchouc ou de la pêche, fonctionnaires, missionnaires, anthropologues, commerçants, etc.), domaine dans lequel l'auteur met à profit sa formation d'économiste, pour décrire en particulier les diverses formes d'échanges de biens et de services.

Ce sont cependant les chapitres V et VI, représentant à eux seuls la moitié du livre, qui font l'originalité de cette étude. L'auteur s'appuie sur cinq « conversations », enregistrées, transcrites et traduites par ses soins. Ces conversations sont intégralement reproduites, en langue indigène et en traduction juxtalinéaire, avec des analyses morphosyntaxiques de quelques segments de phrases en notes de bas de page. Ces conversations traitent de menus faits de la vie quotidienne, impliquant des « échanges » en un sens très vaste, soit entre proches parents, soit à

l'occasion de visites entre Yucuna. De ces conversations, par une approche à la fois pragmatique et sociologique, l'auteur tente de déduire et d'explicitier des règles qui restent implicites pour les locuteurs. Il s'agit, par exemple, de mettre au jour les différents types de biens qui doivent être échangés en même temps que des paroles entre co-résidents : nourriture, informations, coca, etc. Cette analyse est menée avec une grande minutie, de manière linéaire, en suivant pas à pas les répliques de chacun des participants, aussi triviales puissent-elles parfois paraître. Cette fidélité aux matériaux ethnographiques est louable en ce qu'elle évite toute affirmation qui ne serait pas empiriquement fondée. On regrettera toutefois que certains aspects moins ordinaires que les politesses en matière d'échange de nourriture, notamment la manière dont un récit et une interprétation de rêve s'insèrent dans une banale conversation, ne donnent pas lieu à des développements plus conséquents et se limitent à une étude strictement pragmatique. De même, dans une autre conversation, une allusion subite à un éventuel recours à un mode d'activité chamanique est laissée sans grands commentaires. En miroir de ces conversations ordinaires, l'auteur propose une brève analyse de discours rituels, des dialogues cérémoniels d'ouverture et de conclusion de fêtes de boisson ; de cette comparaison il ressort que la spécificité des discours rituels chez les Yucuna consisterait notamment en ce que, à la différence des échanges en contexte ordinaire, les règles d'échange doivent y être explicitement énoncées, idée qui mériterait peut-être d'être creusée et testée dans d'autres cas. Le dernier ensemble de conversations concerne les relations avec les Blancs et permet d'étudier les représentations que les Yucuna se forment des échanges économiques.

Le second livre rassemble des textes de plusieurs genres narratifs, en langue indigène et en traduction juxtalinéaire. On y trouve deux mythes « traditionnels » – l'un traitant de l'origine du monde et des capacités respectives des Blancs et des Indiens, l'autre de l'obtention de pouvoirs d'un esprit forestier –, deux « histoires » de forme encore plutôt mythologique ou légendaire – ayant pour thème la transformation d'Indiens en Blancs – et quatre récits d'apparence plutôt historique – traitant de l'arrivée de diverses catégories de Blancs dans la région, patrons du caoutchouc, représentants de l'État, missionnaires, anthropologues. Ces données sont présentées avec un grand soin. Elles manquent cependant parfois quelque peu d'informations contextuelles : on aurait ainsi aimé disposer de précisions sur d'éventuelles différences linguistiques ou stylistiques entre ces divers types de récits, portant par exemple sur leurs modalités énonciatives.

Ces deux livres, en dépit des quelques points qui laissent le lecteur sur sa faim, présentent des analyses originales et constituent des documents qui intéresseront d'abord les spécialistes du Nord-Ouest amazonien, mais aussi tous les ethnologues qui s'attachent aux problèmes linguistiques, dialogiques et narratifs ou ceux qui étudient les représentations des Blancs en Amazonie.

Cédric YVINEC
EHESS / Paris 1

HILL Jonathan D., *Made-from-bone. Trickster myths, music, and history from the Amazon*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago, 2009, xxii + 195 p., bibliogr., gloss., index, ill., cartes, photos.

Toute mythologie ne se lit pas comme un roman. C'est bien l'intérêt et le succès de ce livre que d'être à ce titre une exception. Pour parvenir à ce résultat que tout ethnographe sait ardu, Jonathan Hill s'est donné en apparence un objectif modeste sur le plan théorique, celui de « fournir un ensemble complet de traductions anglaises des récits Wakuénaï sur le passé mythique et ses transformations » (p. i). Dans ce groupe de langue arawak du haut *rio* Negro, la figure mythique centrale est Made-from-Bone, un *trickster* qui peut compter pour triompher de ses ennemis sur une capacité inégalée à lire les intentions et à manipuler le langage et plus généralement les signes. Le plaisir de lecture tient en grande partie à cette impression d'un ensemble complet, ou du moins organisé. La mythologie wakuénaï s'articule en effet en trois parties : « les temps primordiaux », « le monde commence » et « le monde s'élargit » dont Hill montre les spécificités et les rapports qu'elles entretiennent entre elles. La première partie est caractérisée par une violence effective ou potentielle entre affins, tout en commençant d'ailleurs par le meurtre d'un homme par son beau-frère (WB) Great-Sickness. Les os des doigts du mort, conservés par sa veuve, deviennent deux frères-Criquets, dont l'aîné est Made-from-Bone. Ces deux frères doivent contrer les vellétés homicides de leur oncle. Puis, dans les mythes qui suivent, Made-from-Bone passe l'essentiel de son temps à éviter d'être tué par ses beaux-pères, beaux-frères et épouses. Sa capacité à tromper augmente d'ailleurs graduellement, pour culminer dans le mythe d'origine des mauvais présages. En attachant des interprétations de plus en plus graves à une série de signes (mauvais rêves, sons étranges, odeur, chute, oiseau inhabituel, etc.), il développe une « méthode de terreur sémiotique » qu'il met à profit contre sa femme qui avait tenté de l'assassiner avec l'aide de son frère.

Dans la deuxième partie, Made-from-Bone obtient par la ruse des biens et des pratiques auprès de différents êtres mythiques : le sommeil et la nuit, le feu et les palmiers. La violence a cédé la place à une quête pour préparer et créer tout ce dont auront besoin « les nouveaux gens du monde futur ». Made-from-Bone cesse ici d'être le seul héros culturel. Son jeune frère, Manioc-Man, est le protagoniste d'un récit qui explique le passage de l'hostilité entre affins (propre aux temps primordiaux) à des échanges pacifiques et fondés sur le respect et la réciprocité. Remarié après avoir été trompé par sa première épouse, Manioc-Man enseigne aux enfants de son second lit comment demander par le chant rituel *mádzukerái* la nourriture et les boissons fermentées. Cette demande ritualisée chantée est l'inverse de la violence qui a cours dans la première partie du cycle rituel.

La troisième partie, « le monde s'élargit », met en scène Kuwái, fruit de l'union incestueuse de Made-from-Bone avec sa tante paternelle, Première-

Femme. Créateur des rituels de fabrication qui rythment le cycle de vie, Kuwái meurt par le feu à l'instigation de Made-from-Bone. De ses cendres naît un arbre dont il redescend sous forme de flûtes et de trompettes, qui sont dès lors l'objet d'une querelle entre les femmes (sous la conduite de Première-Femme) et les hommes (guidés par Made-from-Bone). « Dans leur lutte collective pour contrôler les flûtes et les trompettes de Kuwái, les hommes et les femmes jouent une musique qui crée et élargit le monde pour en faire cette immense région de forêt et de rivières habitée aujourd'hui par les hommes » (p. 115). Cette section rassemble aussi les mythes d'origine du chamanisme et de la sorcellerie.

Si ce livre n'était qu'une traduction éclairée de cette mythologie, on pourrait lui reprocher l'absence de transcription en langue indigène, de juxtalinearisation et d'analyse linguistique, même ponctuelle. Mais son projet est surtout ethnologique : il s'agit en vérité de montrer la fécondité d'une approche qui privilégie la compréhension du rapport entre mythe et histoire (Claude Lévi-Strauss n'apparaît d'ailleurs pas dans la bibliographie). De ce point de vue, loin d'être une affirmation consensuelle, son projet d'envisager la mythologie « non comme un reliquat folklorique d'un passé indigène intouché, mais comme une pratique symbolique dynamique d'interprétation et d'engagement dans un monde contemporain que nous partageons tous » (p. xix) trouve ici une illustration convaincante et précise. Le premier chapitre donne ainsi une synthèse de l'histoire des Wakuénaï, dans un contexte géographique nécessairement large, celui du Nord et du Nord-Ouest amazoniens. Le vaste réseau d'échanges auquel les ancêtres des Wakuénaï participaient avant la Conquête s'est trouvé largement affecté par les épidémies, les missions et l'esclavage durant la période coloniale. Situés entre deux forces opposées (les Hollandais alliés aux Caribes au nord, les commerçants portugais au sud), ils ont dû pour survivre, tout au long des xvii^e et xviii^e siècles, à la fois fuir et participer à des confédérations interethniques pour faire face à des menaces ponctuelles. La violence connaît un nouveau sommet avec le boom du caoutchouc, en particulier au début du xx^e siècle, lorsque Tomas Funes entreprend des raids génocidaires systématiques. Enfin, le contexte de la première enquête de Hill en 1980-1981 est mis en perspective avec la christianisation brutale conduite par les missionnaires des New Tribes à partir des années 1950. Hill va plus loin qu'une mise en rapport de la violence qui caractérise les temps primordiaux avec celle qui marque sur près de quatre siècles l'histoire de la région. Il procède de manière systématique par des « interludes », à la fin de chaque partie, dans lesquels un mythe en particulier est analysé à la lumière de l'histoire ou de l'ethnographie.

À la fin de la première partie, l'auteur propose ainsi en premier interlude une analyse ethnohistorique du mythe racontant la grossesse adultérine de l'épouse de Made-from-Bone. Dans ce mythe, le *trickster* créateur découvre que sa femme le trompe avec Anaconda, et décide de se venger. Hill montre que l'Anaconda est ici une « métaphore historique » de l'histoire coloniale, capable de renvoyer aussi

bien aux rapports entre Wakuénai et Blancs qu'entre groupes arawak et tukano durant cette période.

L'interlude ethnomusicologique qui clôt la deuxième partie se propose d'éclairer le mythe d'origine du rituel d'échange cérémoniel *pudáli* par le récit d'une occurrence observée en 1981 au cours de laquelle les flûtes *kulirrina* ont été réintroduites après des décennies d'absence. Bien écrite et intéressante parce qu'elle ne masque pas le contexte de son organisation (en particulier la place centrale occupée par l'ethnologue-mécène), cette partie pêche cependant peut-être par sa brièveté. Le sous-genre vocal *mádzurekái*, en particulier, par lequel on adresse des demandes chantées de boisson et de biens, n'est illustré que par deux traductions. Si celles-ci suffisent à saisir la logique ironique qui préside à la composition de ces chants, elles sont peut-être insuffisantes au regard de l'importance dans la mythologie de ce moment qui opère le passage entre la violence des temps primordiaux et l'échange pacifique du « monde qui commence ».

La *coda* qui clôt l'ouvrage s'intéresse au dernier mythe de la partie « le monde s'élargit ». Celui-ci (*The origin of enchanted spirits and the city of gold*) raconte le voyage d'un homme orphelin dans la ville très moderne et où l'or abonde de Temedawí, qui appartient aux esprits *yopinái*. En plus d'y épouser une femme, selon un motif classique, le héros rencontre le « président » de la ville qui le nomme docteur en charge de l'hôpital pour le restant de ses jours. Ce mythe est éclairé par les changements des rapports avec l'État dans la décennie 1990, qui voit une lutte pour la reconnaissance des droits des communautés autochtones. Mettant en relation ce récit avec l'essor du consumérisme, de l'individualisme et de l'alphabétisation, Hill y lit également une reconfiguration des rapports entre chamanisme et État.

Sans souscrire systématiquement aux analyses de l'auteur, on reste convaincu de la fécondité d'une approche historique, en particulier lorsqu'elle concerne le présent : sans cesser d'être par définition conjecturale, elle se nourrit alors de faisceaux d'éléments suffisamment précis pour emporter l'adhésion. On peut néanmoins regretter – mais ce n'est pas là le but du livre – un manque de description des usages ou des effets du mythe. La préface donne de manière précise le contexte de production de l'ouvrage : un premier corpus est enregistré ou recueilli en 1980, 1981 et 1985 auprès d'Horacio López Pequeira. Celui-ci décède en 1991, et c'est donc son fils Felix López Oliveiros qui aide Hill en 1998 à élaborer, six mois durant, les transcriptions et les traductions en espagnol pour un projet de publication bilingue soutenu par le ministère de l'Éducation. On reconnaît ici un contexte désormais répandu, qui tend parfois à supplanter les énonciations quotidiennes. Mais cela n'empêchait pas de préciser ce que Felix Oliveiros, dans ce labeur commun, a formulé comme explications et commentaires aux récits. Dans la mesure en particulier où Hill cherche parfois à dégager la leçon ou la morale des histoires, il est dommage qu'il ne s'appuie pas davantage sur la parole des Wakuénai. De plus, que Felix soit peut-être le premier

narrateur du mythe de la ville d'or laisse un certain nombre de questions en suspens : qu'en est-il des modalités de légitimation du mythe lorsque son contenu est manifestement nouveau ? Même en l'absence de réponses, on ne peut que conseiller la lecture de cet excellent recueil.

Emmanuel DE VIENNE
Laboratoire d'anthropologie sociale

DÉLÉAGE Pierre, *Le chant de l'anaconda. L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*, Société d'ethnologie, coll. « Recherches américaines » 8, Nanterre, 2009, 409 p., bibliogr., ill., tabl.

Une ombre en premier plan... Celle d'une maison, sans doute, séparée de quatre autres par un terrain de football envahi de hautes herbes... Un grand arbre, tout seul, qui se détache sur un immense fond de ciel bleu... Du linge qui pend sur un fil... Un lampadaire, dont on se demande bien comment il est alimenté... À l'instar de la photo qui illustre la couverture, l'ouvrage de Pierre Déléage fait fi d'une Amazonie à l'exotisme suranné, tout comme l'auteur se préoccupe *a minima* de l'organisation sociale et politique de ses hôtes. S'agit-il vraiment de ces mêmes Sharanahua que Janet Siskind (1973) rendit célèbres, voici bientôt quarante ans ? On en douterait presque, mais nul ne s'en plaindra car, si Déléage s'éloigne d'une approche sociologique et holiste de la société qu'il étudie, c'est pour mieux se consacrer à d'autres thèmes, tout aussi cruciaux. Ce livre porte sur rien moins que la cosmologie, la mythologie et surtout le chamanisme, tels qu'on peut les appréhender à travers les actes de parole. L'accent est mis sur l'analyse des discours et de ce que Déléage appelle « l'épistémologie sharanahua », autrement dit les soubassements ontologiques et cosmologiques sur lesquels repose leur chamanisme.

Comme toute la génération de jeunes et brillants amazonistes à laquelle il appartient ¹, Déléage se penche sur les invocations, les récits, les chants... et rien d'autre. Foin de métadiscours grandioses, de gloses ogotomméliques ² ou d'élucubrations ésotériques. Les adeptes du New Age seront sans doute déçus, mais l'on est ici plus proche de Boas ou de Sapir que de Reichel-Dolmatoff ou de Castañeda, plus dans le méticuleux solide que dans le brio spéculatif ou le bling-bling constructiviste. L'objectif n'est pas de présenter un grand récit théologique ou une Weltanschauung « clefs en main », mais plutôt de partir des éléments de base – les productions orales des chamanes – et d'essayer d'en dégager le sens grâce aux outils offerts par la linguistique. L'ambition n'est ni l'analyse du chamane comme personnage, ni l'analyse du chamanisme comme institution, mais bien l'appréhension de la production verbale des spécialistes, dûment retranscrite et examinée à la loupe. Plutôt qu'à ses effets sur la théra-

peutique, la politique, la cynégétique, etc., Déléage aborde le chamanisme amérindien sous un angle purement technique : celui de la pratique des chants. Ou, plus exactement, de l'analyse de leur contenu.

Il faut à cet égard se réjouir que, comme celle de bien des langues amazoniennes, la grammaire du Sharanahua accorde une si grande importance aux modalités épistémiques. C'est une grande chance pour l'ethnologie que des suffixes différents marquent ce que l'on a appris par ouï-dire (le déférentiel) et ce que l'on a directement expérimenté soi-même (l'ostensif, lui-même marqué de manière différente selon que l'ostension ait ou non été partagée avec l'interlocuteur). Dans les analyses qui émaillent l'ouvrage, même l'agrammaticalité de certains énoncés fait sens, Déléage montrant par exemple en quoi leur pouvoir suggestif (mais non immédiatement déchiffrable) permet d'en faire des signifiants formellement transmis aux apprentis, mais comme de simples signifiants creux, dont le sens ne prendra forme que par l'ajout ultérieur d'un signifié que le novice devra découvrir par lui-même, en dehors de la situation d'apprentissage. Après coup, au cours de méditations, de répétitions, et de prises d'*ayahuasca*, le novice pourra ainsi échapper au déférentiel pour assumer pleinement, ostensiblement, la force des chants. Progressivement, il en viendra littéralement à se les approprier, devenant ainsi lui-même « maître ». Libéré des carcans de la médiation, il aura dès lors, pour ainsi dire, incorporé les chants. À certains égards, Déléage défend l'idée que le chamanisme sharanahua serait avant tout un art de la « décitation »³. Devenir soi-même « maître », autant dire « esprit » (on y reviendra), passe par un long processus qui aboutit à la possibilité d'une véritable prise en charge énonciative de propos dont l'efficace, notamment dans des contextes thérapeutiques, va par ailleurs sans dire. Ou pour le dire autrement : être capable de parler d'événements mythologiques comme si on en était soi-même l'acteur et le témoin direct est un processus long et complexe qui permet d'agir sur le monde, d'y rétablir l'ordre, en réactivant verbalement sa genèse pour mieux pouvoir l'infléchir.

Cet ouvrage porte donc essentiellement sur des chants. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que la première partie (chapitres 1 à 4, « apprentissage et épistémologie ») soit essentiellement consacrée à introduire et à resituer dans son contexte le corpus présenté dans la seconde partie (chapitres 5 et 6, « chants rituels ») : cinq chants d'apprentissage (dits *rabi*) entonnés sous l'effet de l'*ayahuasca* et huit chants thérapeutiques (dits *coshuiti*), qui constituent le noyau dur de ce travail. On peut certes regretter qu'à la différence de la thèse de doctorat dont cet ouvrage est dérivé (Déléage 2005), il ne soit pas accompagné d'un DVD (ou d'un lien internet) qui permette de les écouter⁴. On peut aussi déplorer l'absence d'attention portée à la dimension proprement musicale de ces chants, faute sans doute d'avoir pu collaborer avec un ethnomusicologue patenté. Mais au fond, peu importe, l'essentiel étant de disposer de transcriptions fiables, suffisantes pour mener à bien le projet scientifique de Déléage, qui consiste explicitement à rendre la parole aux chamanes sharanahua.

Les discours chamaniques passaient jusqu'ici pour littéralement incompréhensibles, pour ne pas dire dénués de sens. Le temps de leur restitution semble enfin arrivé, grâce au talent des chercheurs qui s'y consacrent, grâce aux progrès de la technologie qui facilite l'enregistrement et la transcription, mais aussi grâce aux remarquables progrès de l'éducation bilingue un peu partout en Amazonie. Les jeunes ethnologues peuvent ainsi bénéficier de l'indispensable collaboration d'interlocuteurs bilingues, doctes et lettrés. Sans doute le revers de la médaille est-il que les vocations chamaniques, par contrecoup, se raréfient. Il n'y aurait plus qu'un seul chamane éminent chez les Sharanahua, dont la population avoisine les 650 personnes. Paradoxalement, ce sont peut-être les causes mêmes de son affaiblissement qui offrent la meilleure possibilité d'étudier le chamanisme. Mais cela est une autre histoire...

Parce que le monde des « esprits », pour les Sharanahua, relève du savoir ordinaire plutôt que de la croyance, de l'évidence immédiate plutôt que du fantastique ou du surnaturel, le chapitre premier, « L'apprentissage de la notion de *yoshi* », met l'accent sur les conditions d'acquisition de ce concept. Pouvant être traduit par « esprit », « être spirituel », « entité surnaturelle », le concept de *yoshi* renvoie également à des acceptions plus concrètes : ombre (d'un être animé), reflet, photographie. Toute expérience de brouillage d'une attente perceptuelle standard – tel un coup de brise soudain ou une frayeur consécutive à une illusion acoustique ou visuelle – se voit interprétée en termes de *yoshi*. Pour Déléage, c'est là (pour aller vite : dans les *yoshi* « ordinaires ») que se trouve le noyau ostensif dont surgira la future notion ontologique (pour aller vite : les *yoshi* au sens « d'esprits ») autour de laquelle gravite l'univers chamanique. Par analogie (mais par analogie seulement) avec les acquis de la psychologie du développement, Déléage s'efforce, tout au long de ce premier chapitre, de reconstituer les conditions dans lesquelles un enfant sharanahua serait susceptible d'intégrer la notion de *yoshi*. On peut certes tiquer sur le caractère spéculatif de la démarche, mais le lecteur n'en ressort pas moins convaincu que le concept de *yoshi* relève de ce qui va sans dire, de l'implicite, du savoir commun, homogène et non réflexif. À ce titre, l'ésotérisme qu'est susceptible de receler le chamanisme sharanahua ne découle certainement pas de son caractère animiste. Bien au contraire.

Le chapitre suivant, « La mythologie sharanahua », est pour sa part consacré à un savoir institué (le corpus des mythes), objet d'une distanciation réflexive qui se traduit par les modalités épistémiques, finement analysées dans le texte, qui en enchâssent la narration. Comme dans le chapitre précédent, une place importante est accordée ici à une réflexion sur la différence entre ostension et déférence, autrement dit entre savoir relevant de l'expérience personnelle immédiate et savoir acquis par la médiation d'une tierce personne. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, ce chapitre ne sert cependant pas simplement à présenter un panorama de la mythologie sharanahua afin de brosser un portrait de l'arrière-

plan symbolique où la pratique chamanique irait puiser son imagerie. Il s'agit plutôt, dans la logique de l'analyse de ce que Déléage appelle « l'épistémologie » sharanahua, de poursuivre la réflexion sur les notions de *yoshi* et de *yoshifo* (« ancêtres » et/ou « maîtres des esprits ») telles qu'elles ressortent du corpus mythologique. Un des autres intérêts de ce chapitre est de montrer qu'en matière de thèmes mythologiques, les frontières entre ostension et déférence sont paradoxalement moins étanches qu'on ne pourrait le croire, ne serait-ce que par la médiation du rêve, qui permet des appropriations à la première personne.

Comme l'indique son titre, le chapitre III (« Le rituel d'absorption de l'*ayahuasca* ») est consacré à une autre manière d'établir des passerelles entre des temps et des espaces *a priori* incommensurables : l'usage de psychotropes. On voit ici à quel point l'usage de ces substances, dont l'absorption permet de voir le monde avec la perspective d'un anaconda (d'où le titre), sert avant tout d'adjuvant à l'apprentissage, mais ne constitue nullement une fin en soi. Tout un chacun peut, en prenant de l'*ayahuasca*, rejoindre les *yoshi* et relater cette expérience en entonnant des *rabi*. Mais les chamanes aguerris, nous révèle Déléage dans le chapitre IV (« Le rituel thérapeutique »), n'ont plus besoin d'hallucinogènes. Des chants de l'anaconda qu'ils logent dans leur estomac, ils sont eux-mêmes « maîtres », avec toute l'ambiguïté de ce terme, qui désigne aussi les morts, les esprits. Arguments à l'appui, une des idées force de ce livre est que le devenir-chamane, pour les Sharanahua, serait avant tout un processus de transformation de la personne. On pourrait dire que le chamane se fait *yoshi*, mais sans pour autant cesser d'être un sujet autonome, « je » de l'énonciation. La prise en charge énonciative constitue ici le test ultime. Ni possédé, ni porte-parole, le chamane ne s'exprime ni par l'intermédiaire du *yoshi* qui l'habiterait, ni par celle des *yoshi* qu'il fréquenterait, mais parce qu'en tant que « maître », il est *yoshi* lui-même.

Les chapitres V (« Les chants *rabi* ») et VI (« Les chants *coshoiti* ») présentent, comme on a déjà eu l'occasion de le dire, le corpus des chants, assortis de commentaires généraux. Bien des lecteurs s'y seront sans doute déjà reportés à plusieurs reprises avant même d'être arrivés aussi loin dans la lecture, et l'on pourrait d'ailleurs recommander de commencer par la fin, quitte à ne rien vraiment comprendre, pour ne lire qu'ensuite les chapitres I à IV qui permettront de relire enfin les chants, en ayant, cette fois, pleinement accès à leur contenu...

Influencées (pour ne pas dire trompées) par les cosmogonies naturalistes de leurs auteurs, la plupart des études « classiques » portant sur le chamanisme postulaient la croyance en des mondes « autres », sortes d'univers parallèles où vivraient les esprits et où les chamanes, et eux seuls, auraient la faculté de se rendre. C'est le thème du chamane comme passeur (d'où son ambivalence sexuelle), le thème du chamane comme voyageur cosmique, chevauchant les « airs » (lancinants et/ou infinis) sur son « tambour-monture »... Les chamanes amazoniens diffèrent cependant de leurs homologues sibériens (si tant est que

le terme « homologues » convienne en l'occurrence). L'exemple sharanahua montre clairement que ce qui est en jeu n'est pas la confrontation de deux mondes, chacun occupé par des êtres ontologiquement incommensurables – schème de la transcendance, installé par défaut dans l'imaginaire occidental –, mais plutôt l'existence d'un seul monde, où la différence entre un humain et un *yoshi* est plus une question de degré que de nature. Tout cela était déjà bien connu des spécialistes, qui font collectivement progresser ces idées depuis quelques décennies, notamment sous l'impulsion de Philippe Descola, qui dirigea la thèse de doctorat dont est issu *Le chant de l'anaconda*. Mais le mérite de Déléage est de présenter ces idées, à travers cette étude de cas exemplaire, de façon détaillée, rigoureuse, sans le moindre dogmatisme, en s'appuyant sur des faits (faits de langue ici) récoltés patiemment au cours de près de deux ans de terrain.

Au premier plan une ombre et pour horizon le ciel. Entre les deux, un arbre, qui semble vouloir y mener ; et la présence ineffable de toutes sortes de « gens » qu'on ne voit pas. La photo de couverture reflète décidément bien « l'esprit » de cet ouvrage, qui délaisse les peaux rouges criards au profit de l'impassible analyse d'une épistémologie amérindienne : celle qui sous-tend la parole chamanique des Sharanahua d'Amazonie occidentale.

NOTES

1. La liste des auteurs du dossier spécial sur les arts verbaux présenté dans le présent volume du *Journal de la Société des Américanistes* (97-1) atteste largement de l'importance de ce courant de recherche.

2. Les ethnologues auront saisi, derrière ce néologisme, l'allusion à l'ouvrage de Marcel Griaule (1948, p. 12), dont le récit des entretiens avec le vieux sage Ogotomméli visait à rien moins que doter les Dogons du Mali « d'une cosmogonie aussi riche que celle d'Hésiode [...] et d'une métaphysique offrant l'avantage de se projeter en mille rites et gestes ».

3. La « décitation » est le procédé par lequel le discours rapporté se présente comme enraciné dans l'expérience vécue (ostensif). Suite à cette éviction des « guillemets virtuels », les paroles « citées » cessent donc de l'être, d'où le « dé- » privatif.

4. On regrettera de même l'absence d'un glossaire, d'un index, de cartes et le nombre très restreint de figures (quatre en tout). Cela est d'autant plus surprenant que l'auteur, après cette première étude, s'est spécialisé dans l'étude des systèmes graphiques amérindiens. Les lecteurs, certes une petite minorité, déjà familiarisés avec d'autres langues pano regretteront aussi qu'à la différence de la thèse, il ne dise rien des conventions linguistiques utilisées pour les transcriptions. Ils saisiront pour le coup moins vite que ce qu'ils ont l'habitude de voir transcrit par « *domë* » est ici « *robu* », par exemple. Certes, le sharanahua n'est ni le cashinahua ni le matses, mais Déléage (qui par ailleurs s'intéresse de près à la linguistique pano) aurait sans doute pu mieux mettre en évidence les changements systématiques s'opérant au passage d'une langue à une autre.

RÉFÉRENCES CITÉES

DÉLÉAGE Pierre

2005 *Le chamanisme sharanahua. Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel*, thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Paris.

DESHAYES Patrick et Barbara KEIFENHEIM

1982 Fiche technique du film « Kape le crocodile ou l'histoire à l'indienne », accompagnant la thèse de doctorat, *La conception de l'Autre chez les Indiens Kashinawa*, Université Paris VII-Jussieu, Paris.

GRIAULE Marcel

1948 *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotomméli*, Fayard, Paris.

SISKIND Janet

1973 *To hunt in the morning*, Oxford University Press, New York.

Philippe ERIKSON
Université Paris Ouest-Nanterre La Défense