



Lima, Perú: Coedición Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica / Banco central de Reserva del Perú (Fondo editorial). 2001, 254 p., pref. de F. Santos-Granero, mapas, fotos, bibl.

Luisa Elvira Belaunde. *Viviendo Bien. Género y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana*

Mickaël Brohan



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/bifea/5777>

DOI : 10.4000/bifea.5777

ISSN : 2076-5827

Éditeur

Institut Français d'Études Andines

Édition imprimée

Date de publication : 1 août 2004

Pagination : 394-398

ISSN : 0303-7495

Référence électronique

Mickaël Brohan, « Luisa Elvira Belaunde. *Viviendo Bien. Género y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana* », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En ligne], 33 (2) | 2004, mis en ligne le 08 avril 2004, consulté le 04 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/5777> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bifea.5777>



Les contenus du *Bulletin de l'Institut français d'études andines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Luisa Elvira BELAUNDE. *Viviendo Bien. Género y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana*. Coedición Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica / Banco central de Reserva del Perú (Fondo editorial), Lima, Perú, 2001, 254 p., pref. de F. Santos-Granero, mapas, fotos, bibl.

Cet ouvrage attachant constitue la version espagnole, revue et corrigée, de la thèse doctorale (Belaunde, 1992) que l'auteur consacra au début des années 1990 aux Airo-Pai d'Amazonie péruvienne. Plus généralement désigné par l'exonyme Secoya, ce groupe de faible démographie et appartenant à la famille linguistique tukano occidentale occupe, à la limite de la Colombie, la zone comprise entre les fleuves Napo et Putumayo, de part et d'autre de la frontière péruano-équatorienne. Outre cette situation géographique, les Airo-Pai présentent aussi la particularité d'avoir été assez tôt en contact avec la société coloniale et d'être entourés de nombreux Quichua tout en ayant conservé une vie socio-culturelle originale, comme le démontre la foisonnante ethnographie présentée ici.

En collant délibérément de très près à ses données ethnographiques, Elvira Belaunde se propose dans ce livre, dont le style se rapproche quelque peu de la chronique, d'explorer ce en quoi consiste le « bien vivre » airo-pai. Elle entend plus précisément démontrer que les diverses conduites indigènes (quotidiennes ou non) se conforment (ou tout au moins doivent se conformer) à des valeurs culturelles exprimant un idéal social et moral clairement énoncé. Pour ce faire, elle expose au fur et à mesure des neuf chapitres de l'ouvrage (introduction et conclusion exceptées) les différents domaines de la vie sociale et religieuse au sein desquels se donne à voir l'omniprésence de ces principes moraux devant guider les actions. Si l'attention est particulièrement portée à la construction des genres, aux relations hommes-femmes et à la fertilité, à la manière d'élever les enfants, aux conceptions liées à la nourriture et à sa production, aux émotions ainsi qu'à la cosmologie, l'auteur fait également la part belle à l'examen du chamanisme, de la notion de personne et des relations interethniques. Par les thèmes d'étude retenus (les genres, la moralité, la consanguinité, la consubstantialisation), ce travail s'inscrit très clairement au sein de l'École amazoniste « britannique » de J. Overing (1). Ainsi que le souligne la préface de Fernando Santos-Granero, adepte du même courant, il participe plus largement du passionnant débat amazoniste récent sur la nature de la sociabilité amazonienne, débat qui oppose pour reprendre les expressions d'E. Viveiros de Castro, les partisans de l'« économie morale de l'intimité » aux tenants de l'« économie symbolique de l'altérité ».

Le « bien vivre » ou le savoir vivre airo-pai, dont la teneur est fréquemment exposée par les aînés, consiste à respecter des valeurs fondamentales comme la communication, la générosité et surtout le contrôle de soi. Les Airo-Pai semblent en effet faire montre d'une véritable obsession pour les risques que la *rabia*, « marque culturelle d'un manque de communication [et de contrôle de soi] » (p. 166-7), fait peser sur l'harmonie sociale. La construction corporelle des genres (chap. 2), avec son ballet de rituels et d'interdictions, répond par exemple à un idéal esthétique mais elle a aussi une fonction morale : éviter

(1) Pour un bilan récent des travaux de cette École, cf. Overing & Passes (eds.), 2000.

la paresse et la rage en fortifiant les corps. Le caractère et le corps des humains étant plus sensibles aux changements à certains moments qu'à d'autres (puberté, menstruations...), il convient de les moduler plus particulièrement au cours de ces périodes capitales par l'action rituelle (cf. les très didactiques rituels d'initiation), les tabous mais aussi les conseils répétés des anciens (chap. 2, 4 et 5). À cette sensibilité variable du corps et du caractère, on ne s'étonnera pas de voir associée l'idée de la consubstantialisation ou autrement dit d'une possible contamination de la *rabia* par le partage de substances et de nourriture entre proches. Le rejet de la rage est également central dans le modèle des Airo-Pai pour élever les enfants : ils considèrent que faute de promulguer des conseils parentaux et des soins suffisants, les enfants développent inévitablement un caractère violent, d'où la nécessité d'une attention de tous les instants et d'un contrôle de la fertilité, l'idéal étant pour une femme de conserver un écart de quatre ans minimum entre chaque naissance (chap. 6). Créé par le Démon pour les punir de leurs (ex)actions, la rage est le propre des humains et elle est inconnue des « gens du ciel » ; c'est la raison pour laquelle les humains perçoivent ces êtres divins, gens par excellence, comme un modèle de sociabilité qu'il convient de s'efforcer à imiter, faute de pouvoir l'incarner. Parmi les humains, c'est plus particulièrement le chamane qui doit se conformer à ce modèle car s'il est *rabioso*, son esprit auxiliaire s'empressera de le dominer et de se livrer à la sorcellerie, contre les intérêts humains. Au cours de sa présentation de la notion de personne et d'une anthropologie des émotions, l'auteur ajoute que la force de son cœur, siège des émotions et centre de la pensée, constitue pour le chamane une garantie contre cette domination. Peut-être aurait-il été ici intéressant pour E. Belaunde de se livrer davantage à la comparaison, les conceptions airo-pai sur les liens entre notion de personne et émotions étant partagées par d'autres groupes amazoniens voisins (Surrailles, 1999). Le thème du contrôle de soi est aussi exploré dans les relations de genre même si l'examen de ces dernières ne s'y restreint pas. À l'inverse de la plupart des anthropologues amazonistes, l'auteur se refuse à conclure à une domination masculine. Elle justifie cette conclusion par de nombreux matériaux ethnographiques attestant qu'au sein du couple, la relation entre les genres est une relation d'exigence partagée, de complémentarité et de réciprocité (dans le procès de travail, dans la reproduction et dans le contrôle de la fertilité par exemple). Il suffit pour se convaincre de l'importance pour les Airo-Pai du rejet de la *rabia* de regarder les risques auxquels s'exposent les *rabiosos* dans les cas ultimes : suicide (forme extrême de rage contre soi), ostracisme (rupture totale des liens de parenté avec leurs proches et transformation en ennemis), voire assassinat, synonyme de destin *post-mortem* différent, leurs familiers laissant leurs corps en forêt au bon soin des vers et refusant d'accomplir les rituels de résurrection indispensables pour retrouver les êtres célestes divins en leur lieu de félicité.

Si la communication, moyen de régler les conflits et d'éviter la rage, est donc essentielle entre les Airo-Pai en général et au sein du couple en particulier, elle est également indispensable avec les groupes voisins et avec les plantes et les animaux. Avec les premiers, elle permet la bonne entente, l'incapacité linguistique à communiquer étant d'après les Airo-Pai à l'origine des conflits, et avec les seconds, elle garantit à travers les chants chamaniques la bonne marche des activités cynégétiques, halieutiques et horticoles (chap. 8). Notons au passage que les Airo-Pai constituent un exemple

supplémentaire du perspectivisme amazonien, les différences entre humains, animaux et plantes ne reflétant d'après eux que des points de vue différents.

L'auteur se soustrait généralement aux critiques communément adressées à l'École de l'« économie morale de l'intimité » par les partisans de l'« économie symbolique de l'altérité », à savoir la confusion entre règles sociales et pratiques réelles (confusion confinant parfois à la naïveté) et la focalisation sur le niveau local et la consanguinité au détriment d'une approche régionale pourtant éclairante sur le rôle de l'hostilité et de l'affinité dans les relations sociales. Elle prend soin en effet de répéter et d'illustrer que l'existence de règles sociales constitutives d'une morale indigène n'implique en rien leur respect absolu et qu'apparaissent bien au contraire, hors contexte rituel, de nombreuses transgressions, toutefois fortement condamnées. Sans doute la question de la violence rituelle et ritualisée aurait-elle néanmoins mérité un peu plus d'attention, E. Belaunde se contentant de mentionner qu'elle se manifeste dans les fameuses fêtes de boisson (p. 210). Quant à la critique d'une réduction de la sociabilité au plan local, elle est évitée par l'étude des relations inter-ethniques avec les Quichua voisins et par la nature même de la sorcellerie des Airo-Pai. Le triste dilemme face auquel se trouve ces derniers est bien restitué : d'un côté, leurs conceptions culturelles liées au contrôle de la fertilité les empêchent d'assurer une croissance démographique forte, pourtant nécessaire à leur perpétuation dans un contexte de présence très minoritaire et de l'autre, bien que séduisante en regard de l'intégration à la société nationale, l'adoption du modèle socio-culturel quichua signifie aussi l'abandon de ces mêmes conceptions et de valeurs propres jugées comme étant à la base de l'être social. À la différence de la plupart des groupes de la région, les Airo-Pai considèrent leur sorcellerie comme étant plus puissante que celle de leurs voisins et bien qu'elle existe, la sorcellerie exogène est considérée comme étant largement moins fréquente et meurtrière que la sorcellerie endogène. On aurait néanmoins souhaité en savoir davantage sur les liens et les logiques articulant les formes endogène et exogène de la sorcellerie et la « magie noire apprise des métis colombiens » (p. 222), sur laquelle l'auteur ne dit nous rien.

Un autre piège qui aurait pu sérieusement menacer l'exposé est également évité : la cristallisation des comportements sociaux et religieux étudiés. E. Belaunde démontre en effet que pour être profondément ancrés, ces comportements n'en sont pas moins soumis à des changements, lesquels sont du reste intelligibles dans les termes des logiques culturelles sous-tendant ces premiers. Ainsi analyse-t-elle le rejet partiel du chamanisme et l'importante conversion à l'évangélisme (chap. 9 et 10), thèmes que l'américanisme tropical a appris à traiter beaucoup plus finement depuis quelques années (2). D'après l'auteur, ils répondent tous deux à la persistante volonté des Airo-Pai de conserver (ou de recouvrer) les valeurs traditionnelles morales du « bien vivre » et de rejoindre à jamais les êtres divins célestes sans passer par la mort. Il se serait donc agi d'une « rencontre entre sociologies » (A. Vilaça), puisque la conversion à l'évangélisme, entendue principalement comme l'adoption de son ascétisme et de sa morale, aurait fonctionné pour les Airo-Pai comme le moyen de se (re)conformer à

(2) Parmi les contributions récentes les plus stimulantes, cf Brunelli, 1997 ; Wright, 1999 ; Vilaça, 2002.

l'idéal indigène d'harmonie sociale fortement mis à mal par des facteurs internes (le chamanisme dans sa version sorcellaire) et externes (la violence agitant la région). La mort (attribuée aux chamanes-sorciers) étant avec les rituels de résurrection le moyen de retrouver les êtres divins célestes, et l'évangélisme étant interprété comme une façon d'éliminer simultanément la sorcellerie et la mort, les Airo-Pai auraient également vu la conversion comme la voie permettant de satisfaire un désir autrement impossible : la réunion terrestre et non plus céleste, de son vivant et non plus après la mort, avec ces êtres divins. La conversion à l'évangélisme procède donc à une rupture (tendance au remplacement des chants chamaniques par les prières, relocalisation du lieu d'union avec les êtres divins) tout en prenant place dans une certaine continuité culturelle (similitudes du contenu des chants chamaniques et des prières évangélistes, conservation ou récupération des valeurs morales menacées ou perdues, désir d'union avec les êtres divins et expérimentation du désir ancien de s'unir à eux sur terre et de son vivant). Ajoutons enfin que l'analyse d'E. Belaunde permet de dépasser l'opposition habituelle entre les explications économique et religieuse de la conversion évangéliste. Elle démontre effectivement qu'outre les raisons ci-dessus évoquées, les Airo-Pai se sont aussi convertis dans le but de s'assurer des profits économiques, l'évangélisme permettant une meilleure intégration au marché économique régional. Ethnographiquement bien illustrée et bien argumentée, cette interprétation dynamique d'une conversion évangéliste aux accents de quête millénariste type « terre sans Mal » emporte l'adhésion. On regrettera néanmoins qu'E. Belaunde n'intègre pas davantage de données comparatives relatives aux diverses stratégies amazoniennes de conversion et qu'elle n'évoque pas une question qui brûle les lèvres: pourquoi les Airo-Pai n'ont-ils pas opéré un travail syncrétique entre la résurrection du Christ et l'indispensable résurrection indigène pour retrouver *Nañë* et les autres ? En d'autres termes, pourquoi la confrontation de l'évangélisme et du chamanisme airo-pai a-t-elle constitué une « rencontre entre sociologies » mais aussi une « rencontre [manquée] entre cosmologies » (E. Viveiros de Castro) ? Sans doute, implicite dans la démonstration, la réponse se trouve-t-elle dans l'obsession airo-pai d'en finir avec la sorcellerie et avec la mort, mais la question aurait néanmoins sans doute méritée d'être posée. S'étant convertis spontanément et apparemment sans l'intermédiaire de missionnaires, les Airo-Pai péruviens ont eu tout à loisir d'opérer la sélection qu'ils souhaitaient au sein de l'évangélisme mais on pourrait se demander s'il en fût également ainsi du côté équatorien et si les missionnaires n'y ont pas tenté le travail syncrétique évoqué.

Agréable, l'écriture de ce livre est incontestablement influencée par le post-modernisme mais l'auteur se garde bien de tomber dans ses excès les plus stériles. Cette influence est particulièrement visible dans les efforts déployés par E. Belaunde pour ne pas réifier la culture airo-pai et pour ne pas gommer sa présence sur le terrain ou encore dans la présentation systématique de matériaux ethnographiques (discours d'informateurs, remarques plus informelles, mythes, chants...) permettant au lecteur de faire à sa guise le va-et-vient entre les données recueillies et leur analyse.

L'objectif annoncé de rendre compte au lecteur du bien vivre airo-pai nous semble ici largement atteint. Contrairement à ce que conclut modestement l'auteur, cet ouvrage constitue bien une introduction (de choix) au monde airo-pai et même davantage.

Certes, plusieurs domaines classiques de l'anthropologie comme la parenté et l'organisation sociale sont à peine effleurés et l'analyse de plusieurs questions aurait sans doute pu être poussée plus avant grâce à un recours plus fréquent à la comparaison mais les thèmes traités (et souvent remarquablement) — on pense entre autres à la moralité, au perspectivisme, à l'anthropologie des odeurs, à la conversion à l'évangélisme ou à la construction symbolique des mondes animal et horticole — s'inscrivent pour la grande majorité de plein pied dans l'actualité des recherches amazonistes et plus largement américanistes. On aurait donc tort de vouloir cantonner ce livre au rôle de contribution à la seule connaissance des Airo-Pai ou même d'apport à l'étude de l'ensemble tukano occidental.

Mickaël BROHAN

Références citées

- BELAUNDE, L. E., 1992 – Gender, Commensuality and Community amongst the Airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western Tukanoa-Speaking), Doctoral thesis, University of London.
- BRUNELLI, G., 1997 – Do xamanismo aos xamãs. Estratégias tupi-mondéface à sociedade envolvente. In : *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas* (J. Langdon, ed.) ; Florianópolis : Ed. Da UFSC.
- OVERING, J. & PASSES, A. (eds.), 2000 – *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Amazonia* ; London : Routledge.
- SURRALLES I CALONGE, A., 1999 – *Au cœur du Sens. Objectivation et Subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie péruvienne*. Thèse de troisième cycle, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 439 p.
- VILAÇA, A., 1997 – Christians without Faith: Some Aspects of the Conversion of the Wari'. *Ethnos*, **62** (1-2) : 91-115.
- VILAÇA, A., 2002 – Missions et conversions chez les Wari'. Entre Protestantisme et Catholicisme. *L'Homme*, **164** : 57-80.
- WRIGHT, R. (ss. dir.), 1999 – *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da Conversão entre os Grupos indígenas no Brasil* ; Campinas : Ed. Da Unicamp.