



Journal de la société des américanistes

89-1 | 2003
tome 89, n° 1

BELAUNDE Luisa Elvira, *Viviendo bien, género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonia peruana*, CAAP/Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, Lima, 2001, 268 p., bibl., ill., cartes

Irène Bellier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/915>

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2003

Pagination : 226-232

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Irène Bellier, « BELAUNDE Luisa Elvira, *Viviendo bien, género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonia peruana*, CAAP/Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, Lima, 2001, 268 p., bibl., ill., cartes », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 89-1 | 2003, mis en ligne le 17 novembre 2005, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/915>

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

© Société des Américanistes

BELAUNDE Luisa Elvira, *Viviendo bien, género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonia peruana*, CAAP/Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, Lima, 2001, 268 p., bibl., ill., cartes

Irène Bellier

- 1 En préfaçant l'ouvrage, Fernando Santos-Granero souligne le caractère « novateur » de l'approche d'une auteur qui s'éloigne de l'analyse des structures sociales pour saisir « les opinions, les attitudes, les comportements réels » des Airo Pai ; inspirée par la phénoménologie donc, plus que par le structuralisme. Il inscrit ce livre dans ce débat ouvert sur la nature de la socialité amérindienne, qui opposerait les « Colombes » et les « Faucons », les premiers s'intéressant à « l'économie morale de l'intimité », les seconds à « l'économie symbolique de l'altérité ». Luisa Elvira Belaunde se range sans doute du côté des Colombes puisqu'elle s'intéresse essentiellement à la nature domestique de la société et qu'elle entend démontrer le caractère construit d'objets tels que le corps, la fertilité, ou les capacités reproductives d'un groupe dont elle ne souhaite pas mettre en évidence le caractère homogène, abstrait ou intégré. Elle expose une vue de l'intérieur de la socialité airo pai, sans négliger l'appartenance de ce groupe à une société régionale en plein changement, mais sans construire non plus son étude sur les relations qu'il entretient avec les groupes voisins, amérindiens, métis ou religieux. En rendant explicite sa propre position dans le récit et le rôle des Airo Pai dans la construction de celui-ci, elle entend présenter la voix du groupe afin de sortir les Amérindiens du rôle d'informateurs désincarnés. Si une stratégie d'écriture a donc été envisagée, aucune réflexion théorique n'explicite la manière dont se forme la voix du groupe ; comment l'anthropologue saisit cette voix collective et celle des locuteurs/ chanteurs/ conteurs dont les prénoms sont

donnés en espagnol sans être jamais inscrits dans une relation sociale. Ainsi est-ce toujours l'anthropologue qui présente des niveaux de discours, en faisant une place raisonnable aux termes en langue vernaculaire et en entremêlant des « énoncés d'informateurs », des « commentaires de texte », des épisodes mythiques, des chants, à ses propres interprétations. Loin de l'analyse de discours, elle expose des niveaux de faits ou de réalité distincts afin d'attirer le lecteur dans la vision que les Airo Pai se font de leur monde. Au premier plan de cette ethnographie figure l'harmonie du climat et le caractère amical des rapports entre Airo Pai. À un second niveau, on peut voir combien ce groupe est proche des Mai Huna, sur le plan de la langue, du chamanisme, des pratiques sociales et culturelles, comme au niveau des mythes dont les variantes mai huna et airo pai se font mutuellement écho.

- 2 Dans un style sobre faisant une petite place à l'iconographie, les dix chapitres sont signalés par des symboles dont la sémiologie n'est pas explicitée. En quelques pages introductives, Belaunde situe le groupe dans un ensemble linguistique (tukano occidental), un espace (le Nord-Ouest péruvien), une histoire (à partir du XVII^e siècle), et elle donne ses dimensions actuelles (sept communautés, 468 personnes). Elle ne s'intéresse guère à l'organisation politique, à la structure du groupe, ses règles de mariage ou son système de parenté. Le système d'échanges entre les individus est évoqué par la mise en évidence du caractère central de la logique de réciprocité pour « vivre bien ». Pourquoi les Airo Pai sont-ils sensibles aux conflits interpersonnels et s'en veulent-ils d'être enclins à la colère (*rabia*) ? Qu'est-ce que ce sentiment de *rabia* qui engendre la violence ? Comment parvenir à cet état désirable où la fluidité de la communication permet d'atteindre un accord tel que les gens s'unissent pour « croître ensemble » ? Tel est l'objet de ce « bien vivre » auquel les Airo Pai prêtent toutes leurs énergies et dont Luisa Belaunde donne les clés d'entrée. L'option revendiquée est de montrer la pluralité des idées et des pratiques airo pai, en dressant un portrait des relations de genre sans proposer une analyse du dispositif culturel de la domination ou de la subordination des femmes.
- 3 À partir d'une anecdote relative à la nécessité pour l'ethnologue de suivre les coutumes et pratiques rituelles associées à la menstruation, l'auteur déroule le récit airo pai de ce qu'est « la bonne vie », moins par l'expression d'une norme qu'en termes de pratiques sociales et culturelles centrées sur la construction du corps masculin et féminin, la relation de couple et l'éducation des enfants. « Vivre bien » c'est s'opposer à l'expression de la colère (*rabia*) susceptible d'introduire la maladie et de conduire à la mort, c'est savoir se contrôler, c'est maîtriser les humeurs et les fluides. La prescription qui concerne les femmes et les chamanes au premier chef implique le groupe dans son ensemble à travers les processus d'apprentissage auxquels les enfants, garçons et filles, sont exposés depuis le premier âge.
- 4 Une forte empathie avec les femmes airo pai conduit Luisa Elvira Belaunde, à partir du moment où elle se met en scène dans l'apprentissage des usages relatifs à la menstruation et où elle commence à comprendre le potentiel destructeur – voire agressif de « la saleté » du corps féminin –, à épouser le point de vue local selon lequel les « règles ne sont pas une fonction biologique mais le résultat d'une manipulation du corps féminin pour la reproduction et la différenciation des hommes et des femmes » (p. 51). Le récit qu'elle donne des pratiques d'excision des nouvelles nées « dont il faut couper la peau noire » – ce qui consiste à râper le bord des lèvres avec un coquillage effilé et à rompre l'hymen sinon l'être serait comme un homme – est tout à fait intéressant dans le contexte

amazonien pour lequel nous disposons de très peu de descriptions de ce genre. Disparue chez les Mai Huna, la pratique perdure chez les Airo Pai, ayant pour fonction principale, somme toute classique, de « transformer le vagin en organe fertile et désirable », ce que présente Belaunde sans formuler d'avis quant à la place de la femme dans la société des hommes. Elle décrit rapidement les activités quotidiennes des hommes et des femmes, sous l'angle des attitudes corporelles, de l'esthétique, et s'attarde sur le soin qu'ils prêtent à leur apparence, qu'elle éclaire par rapport à la mythologie, dans une rubrique intitulée « l'institution religieuse des pratiques corporelles » (p. 59). Si le titre renvoie le lecteur à la discipline des corps requise par la religion du livre, notamment les Évangélistes très présents dans la région, il s'agit surtout d'invoquer le comportement exemplaire du héros culturel Ñaño dont les gestes sont à l'origine de la réflexion airo pai sur le contrôle du corps. Au plus près de leur « sens de la vie » (ainsi qu'elle le revendique), Belaunde expose l'argument par lequel le groupe intériorise la faiblesse de sa position dans l'actuelle société péruvienne : c'est à cause des menstrues des femmes que les Airo Pai sont peu nombreux et vivent en ennemis avec les peuples parlant d'autres langues. Ce point de vue très phénoménologique que porte l'auteur sur un monde dépolitisé peut agacer, mais le regard s'efforce de rendre compte d'une politique de l'intimité et de ses effets dans la gestion des rapports extérieurs du groupe.

- 5 Il ne faut donc pas s'arrêter à la surface des rapports visibles. Aussi le chapitre suivant traite-t-il de l'importance que revêt « l'Autre côté du monde » dans la détermination de la conduite à tenir dans ce monde-ci. Le politique, en tant que système de règlements des conflits internes et externes d'une société, n'est pas du tout considéré. D'intéressants développements sur le système d'équivalences symboliques entre femme, arbre et perroquet, homme, technique et oiseau cassique qualifient la pensée airo pai sur la reproduction, en résonance avec la pensée mai huna. S'appuyant sur la mythologie et les chants, dont les termes clés sont donnés en langue vernaculaire, Belaunde précise le concept de « vert » qui accompagne l'a-temporalité des gens qui peuplent l'autre monde et distingue ces derniers des habitants de ce monde-ci qui sont soumis à une existence cyclique.
- 6 On l'aura compris, pour connaître le mode d'être au monde airo pai, il faut maîtriser un système d'explication qui s'appuie sur la mythologie et l'interprétation qu'elle autorise des catégories linguistiques qui qualifient les pratiques humaines. C'est l'objet du quatrième chapitre « Apprendre à penser », qui définit le paradigme de la colère – laquelle chemine de conserve avec la violence – dont la première manifestation se joue lors de la naissance de l'enfant et qu'il convient de maîtriser. Tel est l'objet de « la bonne éducation » que reçoit la personne dans un système d'interrelations qui pèse sur l'accomplissement des actions – « la personne qui ne sait pas penser enrage » –, ce que l'auteur illustre par la description de multiples situations quotidiennes. Une sous-partie consacrée aux « conseils » précise le champ sémantique de la pensée dans ses rapports avec le savoir et la notion de juste attitude corporelle qui amène d'intéressantes réflexions sur les relations entre la pensée, le travail et la propriété des choses. On regrettera ici que ne soit pas poussée plus loin l'analyse pour montrer combien l'intériorisation du contrôle social par la pensée de ce-qu'il-est-juste-de-faire, place les Airo Pai dans une situation d'infériorité dans un système régional dominé par un autre système d'explication, impulsé par les Métis.
- 7 Le cinquième chapitre intitulé « Le peuple qui grandit » porte spécifiquement sur les pubertés masculine et féminine où l'on apprend que, à l'instar de nombreux autres

groupes, les pratiques de réclusion féminine perdurent alors que les rites d'initiation masculine ont disparu sous l'impact de la conversion à l'évangélisme. Les femmes et le contrôle de leur corps seraient-ils donc le dernier refuge de la culture ? Belaunde élude la question pour contempler les références au modèle idéal de l'homme généreux tel que le rituel autrefois conformait les individus et qui se reproduit dans les mémoires. Les Airo Pai l'invoquent aujourd'hui comme l'autre terme de la bonne relation à établir pour qu'un couple vive dans l'harmonie. Belaunde s'attarde sur ce qu'elle a vu de la célébration des mariages, des conversations qui les précèdent, de la liberté qu'il laisse aux partenaires. L'essentiel de la relation qui se joue là est d'accorder les principes de l'union matrimoniale à la mise en place d'un système d'échange réciproque. On touche avec le sixième chapitre, consacré au « couple », le cœur de la socialité airo pai, traité tout d'abord par référence aux écueils que traverse potentiellement tout couple – la jalousie, la violence et l'abandon conjugal – puis en considération de la fonction reproductive et du contrôle exercé sur la natalité, lors des grossesses et de l'accouchement. Curieusement, alors que l'approche fait une grande part à la bonne entente régnant entre les personnes au point de parler du « compagnonnage reproductif des couples qui ne se trompent pas et qui coordonnent leur fertilité comme une condition de la durabilité de la relation » (p. 162), l'auteur n'évoque jamais la question du plaisir, ni l'exaltation de la sexualité – même sous forme des plaisanteries qui circulent entre les hommes et les femmes en d'innombrables circonstances mettant les deux genres en scène, lors du jardinage, dans les moments rituels, etc. Comme si l'évangélisation que l'auteur traite en toute fin de son ouvrage avait éradiqué chez les Airo Pai la possibilité même de rire du sexe, alors que celui-ci occupe une place centrale, du moins si l'on en croit les Mai Huna qui ont gardé les Évangélistes à distance.

- 8 Le « bien vivre » des personnes se développe dans un système économique et technique que Belaunde évoque dans le septième chapitre « Une nourriture abondante ». C'est à partir de la manière dont les Airo Pai parlent de leurs jardins et célèbrent la beauté qu'est traitée l'exploitation de la nature, moins par rapport aux techniques usitées qu'aux gestes qui permettent d'exalter un vécu harmonieux et de comprendre les formes d'appropriation et de personnalisation des produits, comme l'importance des cadeaux de pain, de viande et de poissons, expliquant ainsi la scène de la convivialité. Le huitième chapitre consacré aux « Plantes et animaux » indique comment l'abondance du monde airo pai repose sur la conception chamanique de la fertilité des animaux et des plantes, dans une dimension perspectiviste. On notera l'intérêt de la traduction des chants cérémoniels et des interprétations adjacentes tout en regrettant l'absence d'une version vernaculaire qui permettrait d'approfondir la connaissance des variantes dans la famille tukano. Comme pour les Mai Huna, et à la différence des Achuars, le jardin n'est pas un monde exclusivement féminin mais le domaine du couple dont il exprime la complémentarité exemplaire. Bien entendu, les clés d'interprétation de ce que sont les choses ici-bas nous sont données par la compréhension de la manière dont elles sont dites et vues dans l'autre monde, ce monde de la pensée qui sert de révélateur au monde de l'action en prenant le chant pour vecteur ; les demoiselles plantes, le poisson maïs, les demoiselles sangliers entrent dans la danse. L'auteur ici se veut au plus près de la glose airo pai, ce qui aboutit à la présentation de points de vue très fusionnels à l'égard du monde dont l'ethnologue rend compte. Ainsi nous dit-elle « c'est comme si les pécaris eussent été des êtres humains désireux de vivre comme des humains sans disposer des techniques culturelles nécessaires à cette fin. Ils pensent qu'ils font des maisons, mais de fait ils se roulent dans la boue » (p. 204). Certes, ce point de vue intimiste sur les rapports

des hommes avec la nature éclaire le jeu des substitutions homme/sanglier dans le monde des rêves et l'interprétation que les Airo Pai en font dans le monde diurne. Mais il ne donne qu'une faible indication sur la manière airo pai de penser la différence entre les hommes et les animaux, sur les rapports discrets qu'ils entretiennent sur les plans symbolique, affectif ou économique avec les autres espèces, animales comme humaines. Le mythe indique comment les pécaris ayant été privés des techniques culturelles sont devenus comme « l'ombre des hommes » (p. 206) et Belaunde montre les rapports d'inversion qui les unissent. Mais alors, on comprend mal comment cette espèce, centrale dans la pensée airo pai, à laquelle les hommes consacrent leurs plus beaux chants et plusieurs épisodes mythiques, peut aussi être le support du concept de Blanc. Les pécaris sont en effet dénommés *anque*, ce qui signifie « qui crie », un terme que les Airo Pai appliquent aux patrons et marchands blancs, stigmatisant ainsi la colère que ceux-ci expriment lorsqu'ils s'adressent aux Indiens. Si l'on admet avec Belaunde que les Blancs comme les pécaris sont dans une position d'altérité relative vis-à-vis du groupe airo pai, on contestera l'idée que les relations qui les tiennent relèvent seulement du champ de la communication dont les liens sont entretenus par les chamanes, comme l'idée que la désignation serait justifiable par le fait que les deux espèces seraient également utiles au groupe sur le plan de la subsistance – les pécaris en tant que gibier, les Blancs en tant que commerçants. Le clivage entre *pai* et *anque* serait plutôt fondé sur l'opposition entre « la personne », comme être de culture, et « l'autre » qui est certes privé du langage des hommes ou des techniques culturelles (les pécaris), mais qui parle surtout une autre langue et dispose d'autres techniques (les Blancs).

- 9 Le neuvième chapitre évoque le terme de l'existence des hommes sous le chapeau d'une expression idiomatique « Le monstre du cœur des gens » qui renvoie à une composante organique spécifique aux chamanes. Alors que les êtres ordinaires voient, à leur mort et par l'accomplissement de gestes rituels, se décomposer leur corps en « chair » et « *huati* » – un aspect de l'esprit doté de mémoire –, les chamanes portent en eux, invisible aux regards des vivants mais répugnant dans le monde de l'autre côté, une force susceptible de devenir indépendante à la mort de son porteur et dangereuse pour ceux qui restent, ce qui explique qu'ils reçoivent des funérailles distinctes. Derrière ces représentations se pose la question du contrôle social des chamanes en apprentissage et en exercice. Où l'on retrouve le processus, évoqué plus haut, d'intériorisation de sa faiblesse par un groupe qui attribue sa quasi extinction à un manque de contrôle de la colère/violence animant certains, lesquels se muent en chamanes agressifs. L'auteur évoque à ce moment le rejet dont le chamanisme fait actuellement l'objet en raison des conversions à un évangélisme qui est perçu comme le moyen de contrôler une agressivité préjudiciable. Elle signale en même temps une autre raison pour expliquer l'enthousiasme des jeunes pour la religion nouvelle : la certitude qu'elle véhicule de dépasser la mort pour vivre l'éternité. L'élimination du chamanisme qu'exige cette religion, contraire aux principes explicatifs du bien vivre airo pai, conduirait en quelque sorte à la vie éternelle sur terre. Un double système cohabite aujourd'hui qui mêle des « convertis », se disant chrétiens sans dogmatisme, et des Airo Pai, fidèles à leurs croyances en Ñaña, qui vise à mobiliser l'efficacité symbolique des chants rituels, traditionnels et nouveaux, pour sortir d'une chute démographique vertigineuse et affronter les maladies de la modernité. Car le « bien vivre » airo pai est soumis à de rudes aléas.
- 10 Arrivée au dixième et dernier chapitre, Belaunde sort du point de vue intérieur aux Airo Pai pour aborder la question tout de même cruciale des rapports avec « les gens qui

parlent d'autres langues ». Selon elle, il s'avère inutile pour eux de se rapprocher des Huitoto dont ils sont traditionnellement ennemis et avec lesquels les contacts présents sont empreints de la mémoire des hostilités, mais ils sont pris dans un processus d'expansion des groupes quichua au point de parler de « quichuanisation ». La fécondité des Quichuas, moins maîtrisée que celle des Airo Pai, expliquerait un effet de tenailles – sans que nous disposions de chiffres pour mesurer l'emprise –, tandis qu'une conception différente des pratiques reproductrices limiterait les échanges matrimoniaux entre les deux groupes. Les Airo Pai se disent gênés, lors de leurs visites chez les Quichua, par l'apparente « libération » des femmes quant aux tabous et prescriptions caractéristiques de leur manière de « bien vivre ». Le rapport des Quichuas avec leurs enfants (dont les pleurs exaspèrent les oreilles airo pai) sert de révélateur de la différence entre une société reposant sur la maîtrise de la parole, de la pensée, de la colère et une société brièvement caractérisée, dans l'ouvrage, par un autre mode de vie, de nouvelles modalités résidentielles, l'adhésion au système des fêtes nationales et à des croyances religieuses de type mondialisé comme l'évangélisme.

- 11 Si les anciens craignent tout particulièrement que, sous l'influence de modèles extérieurs, le désir des jeunes couples de repeupler leur communauté ne conduise à remettre en question les fondements du « vivre bien » airo pai (la maîtrise de soi, de sa fécondité et de son agressivité), c'est parce que la société airo pai reste marquée par un rapport inégal avec la société régionale, aujourd'hui exacerbé par la violence de l'économie de la coca qui amène son cortège de séduction et de répression militaire. Après des décennies de déni de leur être au monde, du fait de l'arrivée des Blancs (conquête, évangélisation, esclavage, enrôlement, etc.), les hommes semblent désireux de sortir de l'impasse de l'alcool et de la drogue dans laquelle ils ont sombré pour redevenir de « bons pères de famille », « comme des gens » ; une vision que définit aujourd'hui l'horizon de l'évangélisme. Leur quête d'une terre sans mal, du lieu où vivent les gens en harmonie (*paihuena*) se poursuit par les moyens de l'évangélisme qui se présente à eux comme une réponse à un mal être. La nouvelle religion s'oppose au chamanisme dont on a vu combien il comptait dans la mise en œuvre du « bien vivre ». Belaunde montre qu'aux yeux des Airo Pai il suffirait de renoncer à sa dimension agressive pour résoudre les problèmes de dégénération sociale. Au terme de son périple, elle demande ce que veut dire « être humain », pour suggérer que la réponse dépend du point de vue où l'on se place. Ce perspectivisme donne au lecteur le sentiment de mieux connaître les Airo Pai, mais aucune information sur les moyens dont ils disposent aujourd'hui pour affirmer leur humanité et construire un futur dans un monde imperméable à leurs manières de voir.

AUTEURS

IRÈNE BELLIER

Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales (LAIOS, CNRS)