CHAVARRÍA MENDOZA María, *Eshawakuana, sombras o espíritus. Identidad y armonía en la tradición oral ese eja*, Ediciones Programa Forte-Pe, Lima, 2002, 2 vols, 366 p., bibl., gloss., ill., cartes, photos, tabl.

Mickael Brohan

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/1618>

DOI : 10.4000/jsa.1618

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 5 juin 2003

Pagination : 239-243

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Mickael Brohan, « CHAVARRÍA MENDOZA María, *Eshawakuana, sombras o espíritus. Identidad y armonía en la tradición oral ese eja*, Ediciones Programa Forte-Pe, Lima, 2002, 2 vols, 366 p., bibl., gloss., ill., cartes, photos, tabl. », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 89-2 | 2003, mis en ligne le 05 novembre 2003, consulté le 04 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/1618> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.1618>

Ce document a été généré automatiquement le 4 septembre 2022.

Tous droits réservés

CHAVARRÍA MENDOZA María,
Eshawakuana, sombras o espíritus.
Identidad y armonía en la tradición oral
ese eja, Ediciones Programa Forte-Pe,
Lima, 2002, 2 vols, 366 p., bibl.,
gloss., ill., cartes, photos, tabl.

Mickael Brohan

- 1 À l'instar des Araona, des Cavineños et des Tacana, composantes (exclusivement) boliviennes de leur famille ethnolinguistique, les Ese Eja comptent parmi les sociétés indigènes les moins connues de Haute Amazonie. Les raisons en sont certainement imputables à leur faiblesse démographique (on dénombre à peine 1 100 Ese Eja au total) et à leur position géographique binationale : ils résident sur la partie péruvienne du fleuve Madre de Dios et de plusieurs de ses affluents ainsi que sur les rives du Beni, en Bolivie. Jusque très récemment, peu nombreuses au Pérou, les études leur étant consacrées étaient plus rares encore en Bolivie : sans aucun doute, le parent pauvre de l'anthropologie amazoniste. Force est de constater que la frontière a sans doute constitué un obstacle à la synthèse des travaux existants sur ce groupe longtemps dénommé différemment dans les deux pays (Guarayo ou Huarayo au Pérou et Chama en Bolivie). Pourtant fréquemment évoqués par les chroniqueurs et les voyageurs en raison de leur bellicisme constant et de leur cannibalisme supposé, les Ese Eja ont, avant les années 1990, moins attiré l'attention des ethnologues et des linguistes professionnels que celle des missionnaires (d'abord dominicains au Pérou et franciscains en Bolivie puis du Summer Institute of Linguistics dans les deux pays) et des ethnographes amateurs, à l'origine de l'essentiel de la littérature. María Chavarría constitue néanmoins une exception notable puisqu'elle dédie aux Ese Eja péruviens de nombreux travaux linguistiques et ethnologiques depuis presque trente ans ; on lui doit, entre autres, un

lexique ainsi que plusieurs études sur la mythologie et sur l'organisation sociale, concluant notamment à l'existence d'un système dualiste patrilinéaire et exogame aujourd'hui en déliquescence.

- 2 Ce nouveau travail est en fait la version espagnole, revue et complétée, de la thèse qu'elle a soutenue en 1996 à l'université du Minnesota. Organisé autour des six niveaux cosmologiques *ese eja* (monde aquatique, terrestre, céleste, chtonien, subaquatique et intermédiaire entre le ciel et la terre), l'ouvrage, comprenant donc logiquement six chapitres (et non sept comme c'est annoncé dans le texte, vol. I, p. 32), constitue une exégèse de vingt-quatre mythes recueillis en langue indigène mais présentés ici dans leur traduction espagnole. À la lumière de la mythologie, María Chavarría se propose plus précisément d'étudier le système cosmologique *ese eja* et plusieurs thèmes connexes comme la notion de personne ou le chamanisme afin d'analyser les concepts d'identité et d'harmonie et de démontrer « comment [ils] s'articulent dans l'*ethos* indigène » (vol. I, p. 31). Voici donc une nouvelle étude de cas sur les représentations de l'identité(-altérité), thème devenu ultra-classique dans l'américanisme tropical, à ceci près que la démarche assez originale de l'auteur lui permet de mener simultanément une réflexion sur les relations complexes entre les *Ese Eja* et les différentes entités cosmologiques ainsi que sur les valeurs morales d'une société amazonienne, sujet rendu récemment familier par l'école britannique de Joanna Overing.
- 3 Au fur et à mesure qu'il expose des mythes mettant en scène des rencontres entre *Ese Eja* et entités cosmologiques, lesquelles se soldent quasi inévitablement par une perte d'identité pour les premiers, l'auteur débusque les référents identitaires *ese eja* : la langue, les coutumes dont le port de la tunique *cushma*, la territorialité et le système de parenté. Dans un deuxième temps, elle confronte son analyse avec son ethnographie pour proposer une catégorisation indigène de l'identité et de l'altérité (vol. I, pp. 93-94). Cette catégorisation serait relative puisque les *Ese Eja* boliviens et les groupes amazoniens voisins seraient perçus comme des « gens » partageant une origine amazonienne commune, mais pas comme des « gens véritables » en raison de différences linguistiques (il existe deux variantes dialectales *ese eja*), culturelles, d'occupation territoriale et, enfin, d'absence de liens de parenté avec les *Ese Eja* péruviens qui servent de référence. Elle serait également exclusive en ce qu'elle rejetterait, d'après l'auteur, les Métis, les Blancs et les Andins hors de l'humanité dans la catégorie de « non-gens ». Si la méthode et la première partie de la démonstration emportent l'adhésion, en revanche, la seconde partie est discutable. Les études sur les ethnotaxinomies sociales amazoniennes nous ont en effet généralement mis en garde contre cette interprétation souvent abusive. D'ailleurs, le fait que les Métis et les Blancs soient des « non-gens » semble contredit par la présence au moins partielle du terme *deja* – que l'on peut traduire en première approximation par « homme » – dans les catégories les désignant, respectivement *deja* et *deja oshe*. Autrement dit, cette catégorisation ne serait-elle pas plus relative que le pense l'auteur et ces catégories n'accepteraient-elles pas plusieurs acceptions en fonction du contexte d'énonciation ?
- 4 « [...] Idéal accessible moyennant une conduite adéquate avec la nature et ses esprits protecteurs » (vol. I, p. 31), sans surprise, l'harmonie consiste principalement, pour les humains, à se livrer à la chasse, la pêche et la collecte mesurée, faute de quoi ils s'attirent les foudres des *Edosikiana*, maîtres protecteurs des animaux terrestres, aquatiques et des plantes. Dans ce cas, les *Ese Eja* deviennent à leur tour objet de chasse en se faisant flécher par ces maîtres ; seul le chamane (*eyamitekua*), également chargé de la localisation

du gibier, peut les soigner en ôtant ces flèches magiques, dont l'existence est du reste largement répandue dans l'Ouest amazonien. Selon l'auteur, ces relations entre les *Edosikiana* et les Ese Eja, médiatisées par le chamane, auraient donc pour fondement la réciprocité, la rupture de l'échange entraînant une réaction des maîtres. Comme l'atteste son ethnographie, il semble néanmoins que la nature de ces relations soit plus complexe. En effet, au cours d'une très intéressante ethnologie de la nuit, María Chavarría souligne que s'ils se contentent de punir les ponctions humaines abusives le jour, les maîtres flèchent et dévorent les chasseurs nocturnes assimilés par eux à du gibier. Les maîtres chasseraient ainsi les humains la nuit en forêt, de même que les humains chassent les animaux domestiques des maîtres le jour (vol. II, pp. 9-80). En outre, sans présenter (pour le moment ?) de données ethnographiques plus précises, l'auteur note que les morts reviennent parfois du lieu de résidence post-mortem sous forme de pécaris – ce qui est également le cas parmi d'autres groupes des Basses Terres : les Harakmbut, les Wari' ou les Airo Pai pour ne citer qu'eux. Le lecteur regrettera alors que ces matériaux forts intéressants n'aient pas fait l'objet d'une tentative d'analyse à la lumière de deux théories récentes : le perspectivisme d'Eduardo Viveiros de Castro et l'animisme tel qu'il a été réexaminé par Philippe Descola. Comme l'atteste l'examen hélas insuffisant des relations entre humains et maîtres, d'une part, et entre humains et « habitants » aquatiques, d'autre part, les Ese Eja sont effectivement de sérieux candidats au perspectivisme. Aussi, les données ci-dessus présentées relatives aux relations entre maîtres et humains semblent indiquer que celles-ci sont bien gouvernées par la réciprocité mais au sens où l'entend Philippe Descola et non María Chavarría. En effet, à l'image de la cosmologie des Tukano orientaux de Colombie, la cosmologie ese eja paraît, sous réserve d'informations ethnographiques plus complètes, constituer un système général fondé sur l'échange des âmes animales contre les âmes humaines et sur l'idée d'une quantité finie d'âmes dans l'univers.

- 5 L'autre aspect de l'« harmonie » telle qu'elle est envisagée ici concerne les valeurs morales ese eja : contrôle de soi, rejet du vol, de la fainéantise et du mensonge... Il ne s'agit cependant pas seulement d'une affaire d'humains puisque, est-il précisé, le non-respect de ces valeurs peut occasionner les représailles des *Edosikiana*, mécontents de ce « désordre ». C'est d'ailleurs par le recours à la notion d'ordre que l'auteur lie les notions d'identité et d'harmonie, l'identité ese eja risquant d'être perdue et l'harmonie avec les esprits de la « nature » risquant d'être rompue en cas de comportements inadéquats avec les entités des divers niveaux cosmologiques. Sur ce point, et de façon plus générale, notons que l'usage répété du dualisme nature/culture est préjudiciable à l'ensemble de l'exposé, les riches matériaux ethnographiques présentés invitant sans aucun doute à le dépasser.
- 6 Au niveau comparatif, on se félicitera du fait que l'ouvrage signe l'acte de naissance de l'ethnologie (transfrontalière) ese eja en mettant pour la première fois en perspective les données disponibles sur les Ese Eja péruviens et boliviens. Si l'auteur fait aussi utilement appel à l'ethnographie des groupes géographiquement proches (principalement les Harakmbut) pour insérer les Ese Eja dans le contexte ethnographique régional, on regrettera toutefois que cet effort comparatif ait uniquement porté sur les groupes voisins péruviens. Les autres groupes de la famille ethnolinguistique takana semblent offrir en effet, au moins dans un premier temps, un cadre comparatif plus pertinent. Citons quelques exemples. La maison des *Edosikiana*, visitée par le chamane dans un mythe (vol. II, pp. 23-31) et symboliquement au cours du rituel *eshashapoi* (vol. II, p. 61), évoque fortement les anciennes maisons rituelles ese eja entraperçues par les voyageurs,

décrites par Hissink et Hahn¹, et jadis communes à tous les groupes takana ainsi qu'aux Chimane et Mosetene voisins. De même, la récurrence de la relation consanguine entre grands-parents et petits-enfants pour penser les liens entre les *Edosikiana* et, surtout, entre ces derniers et les chamanes (vol. II, pp. 43-46) n'est pas vraiment pour surprendre ce « modèle idéal », courant chez les Yanesha² et omniprésent parmi les Araona et les Tacana. Notons également que l'existence de « maîtres » responsables de toutes les « entités » des niveaux terrestre et aquatique (vol. I, pp. 123, 129 ; vol. II, pp. 30-35) est certes assez originale, mais que cette représentation est présente chez les Tacana³. Une comparaison aurait également pu être établie entre les représentations *ese eja* et *tacana* des monts Baawaja et Caquiahua : la première est le lieu d'arrivée des ancêtres célestes et une source de pouvoir chamanique pour les *Ese Eja*, alors que la seconde est, pour les Tacana, le lieu d'origine, le centre du monde et un puissant « diffuseur » de pouvoir chamanique. Enfin, peut-être le nombre élevé d'adoptions chez les *Ese Eja* par rapport à la situation dans les autres groupes takana a à voir avec leur passé guerrier et les anciens raptés d'enfants, l'idée de l'adoption comme substitut de ces enlèvements ayant déjà été proposée pour d'autres groupes belliqueux des Basses Terres comme les *Txicão*.

- 7 Sur le plan éditorial, mentionnons, outre quelques coquilles sans importance, la présence d'un glossaire d'espagnol régional, dont on regrettera néanmoins qu'il figure avec la bibliographie à la fin du premier tome et non du second. Sans doute l'ouvrage aurait-il d'ailleurs gagné à n'être présenté qu'en un seul volume. Ajoutons enfin que, édité par une ONG coopérant avec les groupes amazoniens péruviens, distribué gratuitement et rapidement épuisé, *Eshawakuana* illustre malheureusement la règle selon laquelle les livres gratuits sont les plus difficiles à se procurer.
- 8 En définitive, en dépit du choix d'un cadre comparatif régional discutable et d'analyses s'arrêtant parfois à mi-chemin faute de prendre en compte plusieurs théories amazonistes récentes très stimulantes, cet ouvrage fouillé et fondé sur une riche ethnographie constitue une contribution majeure à la connaissance croissante des groupes de la région. C'est donc avec une certaine impatience que l'on attend d'ores et déjà le travail annoncé de l'auteur sur la mort et ses représentations parmi les *Ese Eja*, travail qui permettra sans doute d'éclairer les zones d'ombre de la cosmologie présentée ici.

NOTES

1. Karin Hissink et Albert Hahn, 1956, *Chama indianer. Daten zur kulturgeschichte*, Verlag, Stuttgart.
2. Voir Fernando Santos Granero, 1991, *The power of love. The moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*, Athlone Press, London, p. 187.
3. Karin Hissink et Albert Hahn, 1961, *Die Tacana. (I, Erzählungsgut). Ergebnisse der Frobenius expedition nach Bolivien 1952-1954*, Verlag, Stuttgart, et 2000, *Los Tacana. Datos sobre la historia de su civilización*, APCOB, La Paz [1984], col. « Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia » 16.

AUTEURS

MICKAEL BROHAN

Institut français d'études andines