GOW Peter, *An Amazonian myth and its history*, Oxford University Press, coll. « Oxford studies in social and cultural anthropology », Oxford, 2001, xiii + 338 p., bibl., index, ill., cartes

Valentina Vapnarsky

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/3048>

DOI : 10.4000/jsa.3048

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 5 décembre 2005

Pagination : 234-241

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Valentina Vapnarsky, « GOW Peter, *An Amazonian myth and its history*, Oxford University Press, coll. « Oxford studies in social and cultural anthropology », Oxford, 2001, xiii + 338 p., bibl., index, ill., cartes », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 91-2 | 2005, mis en ligne le 17 octobre 2006, consulté le 05 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/3048> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.3048>

Ce document a été généré automatiquement le 5 septembre 2022.

Tous droits réservés

GOW Peter, *An Amazonian myth and its history*, Oxford University Press, coll. « Oxford studies in social and cultural anthropology », Oxford, 2001, xiii + 338 p., bibl., index, ill., cartes

Valentina Vapnarsky

- 1 Retraçant l'histoire d'un mythe piro et de ses versions, Gow s'attache dans cet ouvrage, bien plus ambitieusement que son titre ne l'indique, à élucider les relations entre les mythes et l'histoire ainsi qu'à résoudre la question épineuse des formes d'intégration de l'histoire dans la description et l'analyse ethnologique. Il rend ainsi explicite et développe une interrogation déjà sous-jacente dans son livre précédent *Of mixed blood...*
- 2 Les Piro, groupe de l'Amazonie péruvienne, vivent depuis plus d'un siècle une situation de forte exploitation et d'apparente perte de traits significatifs de leur culture. Face à cette situation et confronté à un ensemble de discours piro traitant du passé où la domination par les Blancs apparaît sous des aspects essentiellement positifs, Gow s'interroge sur la réalité, la nature et les modalités des changements culturels survenus. Ses réponses se développent suivant une argumentation bâtie sur la notion structuraliste de continuité culturelle par transformation selon laquelle les discours sur le passé, et en particulier les mythes, se modifient perpétuellement suivant des schémas culturels relatifs à la conception du changement historique et de la relation à l'autre. Mais l'analyse de Gow à la fois renouvelle et approfondit cette approche du mythe.
- 3 Le livre apparaît comme une réponse à des travaux relativement récents sur les conceptions indigènes de l'histoire en Amazonie, faisant écho à la question longtemps débattue des relations entre histoire et sociétés traditionnelles (Hill 1988). Selon ces travaux, les conceptions historiques des groupes amazoniens ont été jusqu'à présent

principalement méconnues, l'anthropologie s'étant focalisée sur un genre particulier de récits sur le passé, que constituent les mythes, pour délaisser tout un pan des discours indigènes caractérisés au contraire par l'importance qui y est attribuée au changement ainsi qu'à l'agentivité et au contrôle des humains sur leur devenir. Le livre édité par Hill démarrait par une critique acerbe à l'opposition formulée par Lévi-Strauss dans *Les Mythologiques* entre sociétés chaudes et sociétés froides. Celui de Gow commence par une critique à la critique, qui réhabilite l'opposition de Lévi-Strauss ainsi que la place attribuée par cet auteur à l'histoire autant du point de vue des conceptions indigènes que de l'histoire comme discipline dans son rapport à l'anthropologie. Gow soutient et développe l'idée que les mythes sont pris dans une dynamique de transformation qui leur est constitutive et surtout, qui est une réaction au changement historique permettant à la culture de garder une cohérence significative. Il réaffirme que les sociétés « froides » ne doivent pas être conçues comme des sociétés sans histoire, mais comme des sociétés dont les modalités d'appréhension du passé sont opérées par un *modus culturel*, les mythes, qui bien qu'étant eux-mêmes des objets historiques ont pour nature de nier l'histoire ; ce sont, suivant les termes de Lévi-Strauss, des instruments d'oblitération du temps. L'analyse a dès lors pour tâche de comprendre ce que les mythes cherchent à oblitérer dans cet équilibre que continûment ils réinstaurent.

- 4 Si Gow s'emploie à rétablir sa place à l'analyse diachronique en anthropologie, fortement rejetée par l'école fonctionnaliste, il retient de ce dernier courant, et en particulier des travaux de Malinowski, à la fois une certaine conception organiciste de la culture selon laquelle « tout est lié à tout », une conception pragmatique de la langue selon laquelle celle-ci est avant tout une pratique sociale, enfin, la méthodologie d'enquête de terrain en résultant. Une attention toute particulière est portée aux circonstances de l'énonciation et de l'action, au caractère intimiste et quotidien de la description, au vécu d'individus concrets plutôt qu'à des entités culturelles abstraites, avec un contrôle constant des limites et du cadrage de l'analyse. L'interprétation des mythes de Gow suit certes de très près les paradigmes d'analyse lévi-straussiens. Mais à cela s'ajoute une prise en compte extrêmement minutieuse des contextes (incluant les coordonnées *hic et nunc* de la performance, les identités et statuts attribués à l'interlocuteur, les motivations de la narration par son locuteur, le sens recherché et la réaction des auditeurs, etc.) et de l'intertextualité qui offre de nouvelles clefs pour une appréhension *in vivo* des processus de transformations des mythes, composant ainsi une analyse structurale que l'on pourrait qualifier d'incarnée.
- 5 L'approche diachronique, insiste Gow et son travail l'illustre, requiert une analyse critique des matériaux qui tienne compte des limitations des archives et qui s'attache à envisager les documents historiques quels qu'ils soient – y compris les mythes recueillis par d'autres mains dans un passé qui peut sembler récent à l'ethnologue – toujours et d'abord par rapport à leur contexte de production. Cependant, d'une part, l'effort de contextualisation des archives conduit souvent, en raison de la pauvreté des connaissances sur le passé des populations étudiées, à des constructions spéculatives, d'autre part, il faut partir d'un fait fondamental qui est l'absence, pour les sociétés à tradition orale, de documents écrits ayant été produits de façon interne. La solution proposée, comme nous l'avons dit, est une analyse en négatif des changements historiques, par l'empreinte qu'ils laissent sur les mythes ou autres productions culturelles, en les transformant. Une telle approche permettrait d'offrir accès à une vision interne de l'histoire, voire d'émettre des hypothèses sur les événements du passé. L'analyse historique développée est ainsi de type régressif : partant d'une situation

observée dans le présent de l'enquête ethnographique, il s'agit d'explicitier les transformations d'états antérieurs ayant pu y conduire.

- 6 L'organisation de l'ouvrage en fait preuve. L'auteur y poursuit un cheminement qui part de ce qui a l'apparence ordinaire d'un mythe sur un homme qui partit sous la terre et se transforma en pécarí à lèvres blanches, entendu lors d'une conversation entre Gow et l'un de ses plus proches interlocuteurs piro. Les interprétations, d'abord très locales, invoquent le statut de *gringo* de l'auteur et sa situation personnelle par rapport à la communauté piro où il séjourne. Au fil des pages, cette interprétation cependant ne va cesser de s'élargir, au rythme d'une analyse découpée en deux grandes phases, synchronique et diachronique. L'argumentation tisse sans cesse des liens ténus entre des aspects variés de la culture piro, parvenant, comme effet secondaire mais loin d'être accessoire, à offrir une ethnographie très fine de ce que Gow appelle le monde vécu des Piro. La fin de l'ouvrage se recentre sur la situation d'énonciation initiale donnant à voir la narration mythique comme un questionnement véritablement métaphysique du locuteur piro sur les Piro, les Blancs, et le devenir historique, et l'expression d'une réflexion sur son projet de vie personnel. Ici comme ailleurs, la valeur d'une réflexion étendue à partir d'exemples somme toute limités provient non pas du postulat que tout savoir est partagé, mais qu'il existe une cohérence interne entre les différentes propositions des Piro ou, dans les termes de Gow, que celles-ci doivent être des transformations cohérentes les unes des autres.
- 7 Après une longue introduction théorique et méthodologique, le livre apporte une première analyse du mythe tout en le situant dans le cadre des genres narratifs locaux. En ce sens, dans ces lignes comme dans le reste de l'ouvrage, Gow offre un riche tableau de différents genres de discours qui composent les pratiques verbales piro. Récits d'expérience personnelle, histoires *sur* les anciens et histoires *des* anciens, rumeurs, chants sont étudiés dans leurs règles de production et d'interprétation, à la fois pour ce qu'ils disent et pour ce qu'ils ne disent pas. Grande part est faite à une interrogation sur les mutismes de l'histoire piro : récits mythiques « oubliés » ou pans d'expériences vécues qui semblent passés sous silence. Réflexions aussi sur le rôle du locuteur et, plus généralement, des participants dans la construction du sens des genres traditionnels, autant par le choix des récits narrés et la création de nouvelles variantes observées pour les mythes que, par exemple, par le décentrage déictique qui fonde la performativité des chants chamaniques ou de séduction. Pour ces derniers, Gow suggère comment, par un jeu de transposition des cadres référentiels, se produit une identification soit du chanteur soit de son auditeur avec ce qui en apparence était l'objet décrit par le chant, mais qui en devient le sujet agissant : êtres super-naturels dans les chants hallucinatoires du chamane, figure mâle dans les chants de séduction féminine, ou encore Blancs évangélistes dans les hymnes appris des missionnaires. Dans ce cas, comme dans celui plus central pour l'argumentation du livre concernant la différence entre le genre du mythe et celui d'autres récits sur le passé, on peut cependant regretter que n'aient pas été considérés de plus près des critères de composition linguistique des récits tels que l'expression de la modalité, des épistémiques, des actants. Ceux-là auraient pu permettre de mieux soutenir et comprendre les transpositions sujet-objet évoquées plus haut ou l'intéressante ressemblance entre récits d'expérience personnelle et mythe, unis pour leur aspect très agentif et événementiel, et distingués des récits historiques caractérisés, quant à eux, par une typisation maximale des modes d'action.

- 8 La seconde partie permet d'enrichir l'interprétation du mythe initial en la complétant par d'autres matériaux mythiques, mais surtout de définir et expliciter le processus de changement culturel qui est au cœur du livre : « la transformation de transformations », c'est-à-dire la transformation, suivant une certaine matrice de potentialités, d'objets culturels – mythes ou autres – dont la fonction est elle-même de traiter de la transformation. Trois pratiques culturelles sont étudiées en détail pour illustrer le processus : les peintures sur des objets ou sur le corps, le chamanisme, et le rite d'initiation des jeunes filles. L'analyse part toujours de corpus mythiques, liant ainsi de façon complexe les termes et relations dont mythes et pratiques traitent, en même temps que les transformations qui les génèrent. L'auteur montre comment, depuis la fin du XX^e siècle, ces transformations médiatisent la place croissante des Blancs dans la société piro.

- 9 L'exemple des dessins et peintures corporelles piro nous paraît illustrer le plus clairement l'idée de Gow. Les dessins qui suivent une organisation complexe de motifs répétés et contrastés constituent pour les Piro une caractéristique de la beauté visuelle que partagent certaines espèces animales et végétales, les artefacts décorés ainsi que les humains, à leur naissance – puisqu'il couvre le placenta – puis lors de contextes rituels où ils participent d'un processus d'identification des humains aux jaguars. Les dessins qui touchent directement à la personne (vêtements et peintures corporelles) sont dès lors interprétés comme un mode de transformation de celle-ci, et leur abandon au profit des vêtements des Blancs comme une transformation de ce processus même d'identification, suscitée par une recherche active et créative de relation avec les Blancs et d'acquisition de certains de leurs attributs. Par le port du vêtement des Blancs, les Piro peuvent littéralement s'assimiler à ces autres et en gagner les capacités, de façon analogue à la transformation en jaguar qu'effectuaient les dessins traditionnels. Comme pour l'ensemble des sujets d'un livre à la trame serrée et multifilaire, la question du dessin et du rapport contenu/contenant réapparaît dans d'autres analyses, dont celle de l'hallucination, de la possession de biens et celle, très suggestive, de l'écriture. L'écriture ne semble pas pouvoir être associée par les Piro aux dessins traditionnels, précisément par le manque des qualités esthétiques qui rendent ces derniers puissants. En revanche, l'auteur montre avec sagacité comment elle a pu être comprise en analogie avec les expériences hallucinatoires à base d'ayahuasca, la lecture appelant à des visions personnelles suscitées par la transformation du matériau papier en femme parlante, et faisant du support écrit, non des signes eux-mêmes, l'essence de la signification. Une analyse qui donne beaucoup à penser sur le statut de l'écrit, la relation image/écriture et les procédés de signifiante dans les sociétés à tradition orale.

- 10 L'association Blancs/Jaguars, quant à elle, est une instance de l'ensemble des représentations complexes et multiformes développées par les Piro autour de la figure des Blancs et qui constituent l'axe de la troisième et dernière partie du livre. Dans celle-ci, Gow se concentre sur les conditions historiques des « transformations de transformation », cherchant à spécifier comment se réalisent précisément les connexions entre des versions particulières de mythes spécifiques et les changements socio-historiques vécus et agis par les Piro (donc comment opèrent les états de transformation). Il le fait à partir d'une plongée au cœur de quelques versions de mythes et de leur contexte de narration, étalés à des moments différents de l'histoire piro du siècle passé. Celles-ci permettent d'analyser les différentes stratégies adoptées par les Piro vis-à-vis des Blancs, qu'il s'agisse de missionnaires franciscains, protestants

adventistes, protestants du SIL, extracteurs de caoutchouc, réalisateur et acteurs de l'équipe filmique de Fitzcarraldo, promoteurs éducatifs et culturels nationaux, etc., associés dans les représentations piro à des figures contrastées et changeantes qui se déclinent en bienfaiteur ou prédateur, être surpuissant, détenteur de richesses désirables, démon, extracteur de graisse et d'organes humains, ou encore chamane-jaguar. Gow s'attache à démontrer que ces représentations variées dépendent certes des discours et actions des Blancs eux-mêmes, mais surtout d'une équation complexe entre les coordonnées historiques de leur rencontre avec les Piro et les conceptions indigènes de l'altérité, selon une analyse principalement inspirée des théories sur la gémellité et le dualisme de Lévi-Strauss et des hypothèses plus récentes de Viveiros de Castro sur le perspectivisme amazonien et la notion d'affinité potentielle. Devançant la critique de ceux-là mêmes à qui il reprochait d'associer de façon restrictive la pensée historique indigène au contact avec les Blancs, Gow argumente que la figure des Blancs fabriquée par les Piro est fondamentalement l'expression et la transformation du trope de l'autre double de la mythologie américaine, analysé par Lévi-Strauss dans *Histoire de Lynx*. En ce sens, les transformations subies par le mythe ne sont que sous-déterminées par les événements historiques relatifs à l'arrivée des Blancs.

- 11 Cette dernière partie illustre aussi comment les virtualités du mythe façonnent les changements de croyances et de pratiques en même temps que ceux-ci, dans un jeu d'influences réciproques, agissent sur l'évolution des mythes. En témoignent les transformations survenues dans le mythe de l'origine des Pléiades pour aboutir à un récit sur un voyage dans l'inframonde. Ces transformations feraient écho à une mutation du chamanisme et de la cosmologie céleste, et entraîneraient non seulement un rééquilibrage mais aussi un changement de focus et de signification du mythe. Selon Gow, il se produit constamment de telles reconfigurations du système afin de maintenir un équilibre général, avec toujours une compensation de la perte d'un élément par le développement d'un autre. Ces reconfigurations pourront cependant sembler parfois au lecteur plus idéales que réelles et l'on se demandera en particulier dans quelle mesure la transformation effectuée par le rite d'initiation est vraiment équivalente de celle opérée par la *fiesta de comunidad*.
- 12 Comme en dénouement de cette intrigue première posée à l'ethnographe par une conversation dont il subodorait l'importance mais ne percevait clairement ni la cohérence ni la signification, Gow revient progressivement, en fin d'ouvrage, sur l'échange de paroles où lui avait été narré le mythe qui fait la matière du livre. De façon à la fois fine et englobante, il élucide les raisons qui ont pu amener son interlocuteur piro à l'interrogation, familière à nombre d'ethnographes, sur la capacité des hommes blancs à marcher sur la lune et surtout à lier cette interrogation au récit mythique d'un passage dans l'inframonde. Les mythes acquièrent alors un autre niveau d'interprétation, devenant l'expression de projets collectifs par le biais desquels les Piro s'imaginent de nouvelles façons d'interagir avec les Blancs ainsi que des solutions à la situation de domination vécue. Par l'analyse de versions émises à des moments clefs du contact avec les missionnaires, Gow révèle comment ont pu se construire chez les Piro les réponses messianiques ou prophétiques à la confrontation avec ce nouvel autre, ainsi que les conséquences qu'elles ont pu induire culturellement. Mais la narration de mythe répond aussi à des inquiétudes personnelles, servant de structure et de justification à des parcours et décisions individuels en quête de signifiante collective, comme le suggère

l'exemple du narrateur, Artemio Fasabi, ex-assistant des missionnaires, tenté par une nouvelle vocation chamanique.

- 13 À ce point, le mythe se présente clairement comme la matrice et l'expression d'une réflexion flexible sur le monde et ses changements plus que comme un objet de croyances, neutre et irrévocable. Cette conception est également illustrée par l'hypothèse que certains motifs des mythes joueraient le rôle de modalisateurs épistémiques sur le savoir mythique lui-même, figures du doute opérant sur un plan en quelque sorte méta-mythique. Le mythe ressort comme une voie obligée d'appréhension de la nouveauté avec ce postulat que la meilleure solution interprétative est toujours celle qui permet d'intégrer le changement dans la continuité, l'oblitérant par transformation, s'offrant comme une explication toute faite à une situation dont l'originalité et l'inscription dans un temps en développement linéaire sont évincées. Selon l'auteur, un point essentiel à leur rôle cosmologique et social serait que, même à une échelle courte, les locuteurs ne sont pas conscients des transformations continues dont sont pétris les mythes. Une idée qui semble un peu rapidement énoncée lorsque l'on considère les efforts menés par des locuteurs, familles, lignages pour revendiquer la paternité d'un mythe, ou encore la terrible polémique que suscite la question des droits de citation et de reproduction dans certaines sociétés indigènes d'Amazonie (A. Monod Becquelin, communication personnelle). Essayer de comprendre ces questions constituerait, nous semble-t-il, une avancée supplémentaire dans la logique de Gow d'interpréter les mythes comme une conjonction entre individu et système et renouvellerait certainement la question du statut des variantes.
- 14 La recherche de Gow poursuit donc un sens, mais non une logique, inverse d'autres développements récents de la pensée lévi-straussienne sur les mythes, tels que celui de Désveaux (2001) attaché à l'explicitation de principes transformationnels généraux à l'Amérique et à tout matériau ethnographique. Même si Gow évoque l'importance de la comparaison, au moins au niveau amazonien, pour comprendre la dynamique des mythes, dans ce livre cette perspective n'est qu'énoncée. L'auteur approfondit au contraire l'analyse vers l'intérieur, en exploitant au maximum toutes les potentialités d'interprétation qu'offre chaque version et son cadre énonciatif. Cette approche lui permet d'expliquer les différentes évolutions des mythes, processus de fragmentation, d'inversion, de dépérissement ou, au contraire, d'innovation, comme des réponses aux expériences collectives et individuelles des Piro et, en tant que telles, comme les traces d'une mémoire travaillée de leur vécu. Une mémoire qui éclipse le changement, assurant la résilience du système, mais par rapport à laquelle reste encore ouverte à nos yeux la question parallèle d'autres conceptions de l'événement et du devenir historique. Dans tous les cas, la démarche de Gow est celle d'une ethnohistoire telle que nous l'entendons, qui s'intéresse au point de vue sur l'histoire de ceux qui en sont d'ordinaire les objets, qui comprend textes et discours par leur contexte de production et par ceux qui en redeviennent les sujets, prolongeant à sa manière des travaux tels que ceux menés par M. Sahlins ou P. Sullivan sur d'autres aires culturelles. Et qui place au cœur du livre, mais en toute modestie et sans aucun abandon subjectiviste, l'anthropologue, dont le statut d'interlocuteur et les multiples identités qui lui sont attribuées constituent autant d'éléments incontournables et d'indices précieux pour la compréhension des histoires et de l'Histoire piro, telle que ceux-là la conçoivent.

BIBLIOGRAPHIE

DÉSVEAUX Emmanuel

2001 *Quadratura Americana*, Georg éditeur, Genève.

GOW Peter

1991 *Of mixed blood : kinship and history in peruvian Amazonia*, Clarendon, Oxford.

HILL Jonathan D. (éd.)

1988 *Rethinking history and myth : indigenous South American perspectives on the past*, University of Illinois Press, Urbana.

LÉVI-STRAUSS Claude

1991 *Histoire de Lynx*, Plon, Paris.

SAHLINS Marshall

1995 *How « natives » think : about Captain Cook, for example*, The University of Chicago Press, Chicago.

SULLIVAN Paul R.

1989 *Unfinished conversations : Mayas and foreigners between two wars*, Knopf, New York.

AUTEURS

VALENTINA VAPNARSKY

CNRS, Erea, Villejuif