Juan Javier Rivera Andía, ed., *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*

Frédéric Saumade

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/37827>

DOI : 10.4000/lhomme.37827

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 14 octobre 2020

Pagination : 349-352

ISBN : 978-2-7132-2838-4

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Frédéric Saumade, « Juan Javier Rivera Andía, ed., *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs* », *L'Homme* [En ligne], 234-235 | 2020, mis en ligne le 14 octobre 2020, consulté le 04 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/37827> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.37827>

Juan Javier Rivera Andía, ed.
Non-Humans in Amerindian South America.
Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs
 New York-Oxford, Berghahn, 2019, 382 p., bibl., index, ill., fig., tabl., cartes
 (« EASA Series »).

SIL « tournant ontologique » en anthropologie s'est nourri, à l'origine, des observations ethnographiques localisées de spécialistes majeurs des sociétés amazoniennes, tels que Philippe Descola ou Eduardo Viveiros de Castro, il semble être devenu, ces dernières années, un paradigme théorique généralisant de façon radicale la remise en cause de l'anthropocentrisme occidental. Ainsi les cultures exotiques, qui n'opposeraient pas nature et culture, auraient-elles une véritable supériorité sur la science positive et ses concepts séparateurs, parce qu'elles savent reconnaître aux non-humains une capacité cognitive et interactive au moins égale à celle des humains. Dès lors, les modes de pensée et de signifier des forêts, des jaguars, des serpents, des montagnes ou des rivières seraient, autant que ceux des peuples de chasseurs-cueilleurs qui les intègrent dans leur univers social et symbolique, le véritable objet d'une recherche décentrée, libérée du double carcan « naturaliste » et « humaniste » que l'on veut assigner aux Occidentaux¹.

Afin de soumettre au donné empirique ce manifeste épistémologique alternatif devenu dominant, l'anthropologue péruvien Juan Javier Rivera Andía a réuni autour de lui douze spécialistes de terrains sud-américains répartis entre les aires voisines de l'Amazonie, des Andes et du Chaco, ainsi que les régions côtières². Ce corpus ethnographique

diversifié mais cohérent, qui regroupe sept familles linguistiques et sept nations (Pérou, Bolivie, Chili, Équateur, Paraguay, Brésil et Venezuela), met ainsi en relation des sociétés agropastorales – dont Rivera Andía est lui-même un spécialiste reconnu³ – et des sociétés de chasseurs-cueilleurs, un rapprochement très pertinent qui permet de dégager ces dernières du topique primitiviste dans lequel elles ont été, et sont encore trop souvent, confinées. Loin de communautés homogènes et hors du temps, l'ethnographie bien choisie fait état des rapports complexes entre ces sociétés et leur environnement « non humain », dégradé par des pratiques

1. Cf., par exemple, le livre à succès – fait assez rare pour un ouvrage d'anthropologie aussi complexe – d'Eduardo Kohn, au titre particulièrement révélateur, *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, 2013 [Éd. franç. : *Comment pensent les forêts ? Vers une anthropologie au-delà de l'humain*. Trad. de l'anglais par Grégory Delaplace ; préf. de Philippe Descola. Bruxelles, Zones sensibles, 2017].

2. Penelope Z. Dransart, Marieka Sax, Montserrat Ventura i Oller, Francis Ferrié, Bernd Brabec de Mori, Guillermo Salas Carreño, Alfonso Otaegui, Minna Opas, Jonathan D. Hill, Cédric Yvinec, Cecilie Vindal Ødegaard, Mark Münzel.

3. Cf., par exemple, l'ouvrage de Juan Javier Rivera Andía, *La Vaquerita y su canto. Una antropología de las emociones*, Buenos Aires, Asociación civil Rumbo Sur, 2016.

d'extraction et d'exploitation des ressources naturelles qui ne se limitent pas à l'action unilatérale d'entreprises extérieures, mais peuvent aussi engager des dynamiques et des tensions intracommunautaires, d'ordres sociopolitique, économique, religieux ou sanitaire. Celles-ci s'expriment par l'intermédiaire des supports traditionnels – le rituel, la musique, le chant, la danse, le chamanisme, la sorcellerie, le mythe, les récits, la culture matérielle –, mais aussi des revendications entrant de plain-pied dans les débats politiques environnementaux liés à la mondialisation, dont les effets sont amplifiés par la proximité toujours plus grande des villes, du fait de leur croissance démographique et, surtout, des flux migratoires dans lesquels sont pris les Amérindiens.

Dans la longue introduction qu'il a consacrée à ce volume, Rivera Andía ne choisit pas de remettre en cause le tournant ontologique, dont il prend acte sans aucune intention polémique, par un état de l'art très documenté. Il propose plutôt d'en envisager les prolégomènes comme une trame à partir de laquelle les différents auteurs, chacun sur son terrain particulier, apportent des matériaux originaux qui peuvent aussi bien, par la force de l'ethnographie, en souligner la pertinence relativiste qu'en stigmatiser certains égarements (p. 4). Le premier travers a déjà été pointé par Viveiros de Castro lui-même, ainsi que le rappelle Rivera Andía : il revient à considérer le « non-humain » comme une essence alors qu'il faudrait y voir, à l'instar de ce qui se passe chez les humains, un tissu interactif de relations et de différences. Mais, si le dualisme « cartésien » nature/culture est l'idéologie à déconstruire, s'il faut admettre que tout est culture dans la catégorie classique de « nature », comme le pense très sérieusement l'anthropologue brésilien, si la différence des « physicalités » recouvre une « identité des intériorités » et une fluidité de la communication entre les espèces dans laquelle les sociétés amazoniennes se montreraient expertes, est-ce à dire qu'une telle projection anthropomorphique sur l'univers tout entier doive se résoudre dans la fusion improbable de l'animisme et de la

science ? Et ce que nous apprennent les ontologies extra humaines, ou para humaines, des altérités ethnographiées, doit-il nous servir à racheter les péchés de notre propre arrogance « naturaliste », qui conduit la planète au désastre écologique, ainsi que l'envisage Descola, voire à gérer intellectuellement, tels Noé sur son arche, l'apocalypse qui s'ensuivra, comme le propose Viveiros de Castro (p. 25) ? Pour Rivera Andía, il convient d'éviter aussi bien cet inquiétant prophétisme aux relents millénaristes que ce que Lucas Bessire stigmatise dans le *mainstream* perspectiviste, « standardiser la multiplicité et fétichiser l'altérité » (p. 25), pour considérer que la réalité du terrain se résout dans la diversité culturelle. À ce titre, la nature transformationnelle des choses et des êtres, dans un univers amérindien où désordres et changements sont immanents, s'oppose radicalement au sens européen du mot « ontologie », « a timeless world », selon la formule de Mark Münzel dans l'épilogue de l'ouvrage (pp. 352-364). Pris au pied de la lettre, ce concept philosophique appliqué à l'anthropologie rappelle à cet auteur les dérives idéalistes du précurseur en la matière, le Père Tempels, apôtre de l'« ontologie bantou », plutôt que la complexité et la dimension politique qui se trouvent aussi dans les théories de Descola ou de Viveiros de Castro ; on peut donc penser qu'il a été mal choisi⁴.

Sensibles aux dynamiques qui traversent leur terrain, les contributeurs de *Non-Humans in Amerindian South America* font état des pressions d'ordres politique, économique et religieux suscitées par l'altérité invasive des « Blancs », qui amènent les Amérindiens, pour préserver leur identité, à composer des ontologies hybrides dans leur système de relations avec les non-humains. À cette fin, ils s'appuient, autant

4. Ou en tout cas employé de manière trop globalisante. Cf. l'effort de précision conceptuelle réalisé par Carlo Severi : « Transmutating Beings: A Proposal for an Anthropology of Thought », *HAU*, 2014, 4 (2) : 41-71 (en ligne : <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.14318/hau4.2.003>).

que possible, sur les leviers du pouvoir de cette altérité invasive : le christianisme, la politique étatique, le capitalisme, la biomédecine, qu'ils activent d'une façon ou d'une autre au sein de leur propre univers symbolico-rituel. La musique et les chants, par exemple, qui traduisent rituellement le rapport à l'altérité non humaine dont ils sont censés provenir, comme chez les Wakuénai-Curripaco d'Amazonie vénézuélienne (Jonathan D. Hill, pp. 277-299), créent des espaces sociaux naturalisés pour gérer la diversité cosmique et sociologique. De fait, ils permettent d'associer l'art verbal traditionnel de la forêt avec l'influence croissante des églises évangéliques, lorsque les Surui de Rondônia (Brésil) adaptent les chants chrétiens à la manifestation des esprits non humains *via* le chant chamanique. En apparence opposés, les deux genres de chants partagent, aux yeux des Indiens, les mêmes propriétés performatives (Cédric Yvinec, pp. 300-325).

L'intrication des traditions et des bouleversements exogènes s'est manifestée dès l'époque coloniale, outre l'évangélisation, avec l'introduction du bétail de rente, qui est adopté par les paysans andins au prix d'une conversion de sa valeur économique à l'aune des processus rituels et des chorégraphies qui l'associent avec la faune domestique et sauvage autochtone, lama, alpa ou flamant rose, comme dans la communauté chilienne d'Isluga (Penelope Dransart, pp. 73-96). Toujours dans les Andes mais du côté péruvien (Mariëka Sax, pp. 97-125), la montagne, entité ambiguë, bienfaisante et malfaisante, impose aux humains la célébration de sacrifices pour la « nourrir ». Elle recèle un univers de richesses fabuleuses, les esprits des mines, tour à tour qualifiés d'« oncles » ou de « diables », dont le riche propriétaire mythique est un métis blanc et barbu. Ces esprits, à la fois internes, chthoniens, et étrangers, possèdent, à tous les sens du terme, le bien des Indiens, le bétail comme les récoltes. Mais cette soumission communautaire aux forces de l'altérité n'empêche pas le développement d'inégalités économiques, qui suscitent l'envie et

les attaques de sorcellerie. Ailleurs encore, sur l'Altiplano bolivien (Francis Ferrié, pp. 143-163), le maître des poissons, *Wak'a*, est un esprit prédateur qui doit son nom à une combinaison homophonique du *Huaca* andin (esprit des sommets) et de la *vaca* (« vache ») hispanique d'origine coloniale, dont il faut affronter les divers avatars transformationnels (tigre attaquant le bétail, élément pathogène pénétrant les corps, etc.) par la médiation d'offrandes et d'actions chamaniques. Ici comme chez les Tsachila de l'Ouest équatorien (Montserrat Ventura i Oller, pp. 126-142), le traitement des maux invasifs associés aux esprits émanant de la présence des Blancs, de la déforestation et de l'évangélisation, passe par un renforcement de la fragile frontière entre l'humanité et la non-humanité, et par un traitement médical qui réhabilite l'apparence ethnique traditionnelle des peintures corporelles. Chez les Shipibo de l'Amazonie péruvienne, l'étude des chants rituels nous apprend que les esprits Inkas (mot étymologiquement lié au premier pouvoir politique invasif de l'histoire de ce groupe pano, celui des Incas) sont des êtres aussi ambigus que puissants, faits d'os de métal, producteurs d'objets métalliques. Les Blancs sont leurs descendants, mais aussi le chamane chanteur qui est par définition un être intermédiaire (Bernd Brabec de Mori, pp. 167-196).

« Being a person rather than a status, is a permanent process of becoming in which kinship roles are constantly being constructed », écrit Guillermo Salas Carreño (p. 199) lorsqu'il évoque, chez les paysans quechua, les relations de parenté entre humains et non-humains, vivants et morts (pp. 197-223). À cette formule en accord avec la *doxa* ontologique, qui conçoit, dans les rapports entre les différentes entités, interactions et fluidité plutôt que séparations, le lecteur peut voir, dans un autre contexte, celui des Ayoreo du Chaco septentrional, des oppositions plus marquées se manifester. Chez ces derniers, les chants rituels de lamentation à l'égard du gibier distinguent nettement humains et non-humains, la personne pécari du mythe et la proie du même animal,

appropriée par le clan du chasseur, objectivée, puis mise en circulation oblativ d'un clan à l'autre (Alfonso Otaegui, pp. 224-251). Chez les Yine d'Amazonie péruvienne, l'arrivée de l'argent et de l'exploitation forestière a donné au personnage mythique de *Kaxpomyolutu*, le *Hand-whistler*, les rôles très ambigus de propriétaire des gibiers et des arbres les plus précieux, les acajous notamment, et de juge violent, qui peut aussi bien approuver et guider le chasseur-cueilleur dans sa quête, qu'engager avec lui un combat au terme duquel ils deviennent amis. Mais ce non-humain allié est menacé par un autre personnage mythique, ennemi cette fois, le voleur de graisse, assimilé aux exploitants blancs, prédateurs impitoyables qui laissent la forêt nue après leur passage (Minna Opas, pp. 252-276). Le même mythe du voleur de graisse, ou de sang, caractéristique du complexe prédateur des sociétés amazoniennes, se trouve encore associé à la pénétration du capitalisme dans les Andes péruviennes, où les *kharisiris*, tour à tour humanoïdes blonds aux yeux bleus, chiens ou serpents, ont le pouvoir de changer les humeurs dérobées aux humains en prospé-

rité et en argent (Cecilie Vindal Ødegaard, pp. 326-351). Mais ici la morale occidentale a fait son œuvre, comme l'indique la stupéfiante histoire contée à l'ethnographe par un informateur (p. 336) : celle du vilain humain *kharisiri* qui fut arrêté par la police, mais se transforma dans sa cellule en loup, puis en serpent et, enfin, en homme couvert de dollars. Les policiers récupérèrent l'argent avant de laisser partir leur prisonnier, comme s'il était devenu inoffensif.

On le voit, ce très bel ouvrage montre, avec un luxe de détails ethnographiques relatifs aux multiples combinaisons et recompositions auxquelles a donné lieu le contact prolongé entre les civilisations amérindiennes et modernes, à quel point le débat sur les ontologies et les relations humains/non-humains ne saurait se satisfaire de formules simplificatrices et homogénéisatrices, pas plus sur les altérités que sur le prétendu dualisme rigide nature/culture, dans lequel les Occidentaux, qui sont aussi les agents de ces recompositions métisses, seraient étroitement engoncés.

Frédéric Saumade