

AMÉRIQUES

Joe Ben Wheat. Ed. by Ann Lane Hedlund
Blanket Weaving in the Southwest

Tucson, The University of Arizona Press, 2003, xxvi + 442 p., ill., fig., tabl., cartes.

AVANT LA GUERRE, Joe Ben Wheat (1916-1997) étudia l'anthropologie à Berkeley avec Alfred Kroeber. Il participa à des fouilles archéologiques dans les plaines du Colorado, l'ouest du Texas, ainsi qu'au Soudan et en Tunisie. Il termina ses études en 1953 par un doctorat en anthropologie à l'université de l'Arizona. La même année, il fut nommé conservateur au musée de l'université du Colorado, à Boulder, poste qu'il occupa jusqu'à sa retraite en 1986. Attiré par les textiles du Sud-Ouest des États-Unis – notamment ceux d'Arizona et du Nouveau-Mexique –, il les étudia attentivement. Il s'agissait de couvertures pueblo et navajo, et aussi de textiles hispano-américains, tous fabriqués dans cette région. Pendant près de vingt ans, il accumula les données concernant leurs styles, les caractères techniques du tissage et les changements historiques intervenus à l'époque de leur fabrication, les plus anciennes couvertures remontant à la seconde moitié du XVIII^e siècle. Il établit une fiche pour chaque pièce sur laquelle il notait les caractères physiques, la technique de tissage, le style du décor et son mode d'acquisition. La tradition orale attribuait souvent une provenance et une date qu'il s'efforça de vérifier. Il s'adressa à un ami, David A. Wenger, professeur de pédiatrie et de biochimie à l'École de

médecine de l'université du Colorado, pour analyser les colorants des fils : ce savant utilisait la spectrophotométrie qui requérait un minimum de fil à sacrifier. Joe Ben Wheat entreprit également des recherches dans les fonds d'archives de la région. Il détermina les apports successifs des Espagnols, puis des Américains aux Indiens, ainsi que les échanges commerciaux entre ces derniers et leurs voisins.

En 1972, il prit une année sabbatique pour recenser et photographier les textiles pueblo, navajo et hispano-américains conservés dans les autres collections publiques des États-Unis et de quelques pays européens. Il en rapporta des milliers de fiches, dont les paramètres inscrits sur des tableaux lui permirent de définir des groupes et, par conséquent, une classification qui révèle la provenance et la date de fabrication.

Il s'inspira, bien évidemment, des travaux de ses prédécesseurs, mais aucun, semble-t-il, n'avait poussé aussi loin le souci de rigueur scientifique. Ce livre est le résultat d'un travail monumental, rédigé avant sa mort, et dont son élève, Ann Lane Hedlund, a dirigé la publication. Pour l'illustrer, Joe Ben Wheat avait choisi 182 textiles : 24 pueblo, 140 navajo et 18 hispano-américains. Il s'agit de couvertures que les indigènes

portaient en vêtement tenu par une ceinture : des châles, ponchos, mantas, sarapes, etc.

Les Indiens Pueblo vivaient dans le Sud-Ouest depuis plus de mille ans à l'arrivée des Espagnols en 1540. Agriculteurs, ils faisaient de la poterie, de la vannerie et ils tissaient ; ils utilisèrent d'abord la fibre de yucca puis le coton. Ils occupaient une région qui s'étend des mesas hopi en Arizona jusqu'à la vallée du Rio Grande au Nouveau-Mexique, et étaient entourés de tribus semi-nomades navajo et apache avec lesquelles ils s'entendaient plus ou moins bien. Les Espagnols bouleversèrent cette culture en mosaïque et l'économie indigène. Ils introduisirent du bétail européen, notamment des moutons, dont la laine allait remplacer le coton et transformer radicalement la production textile. En outre, les Espagnols apportèrent leurs métiers à tisser. Après la guerre entre le Mexique et les États-Unis, en 1848, le Nouveau-Mexique et le reste du Sud-Ouest furent annexés par les États-Unis.

Le but principal de Joe Ben Wheat était de définir les traits qui distinguent les textiles traditionnels pueblo, navajo et hispano-américains, et de les dater. Les couvertures (mantas, ponchos, sarapes) pueblo et navajo sont tissées sur des métiers verticaux – elles ont donc quatre lisières –, tandis que les textiles hispano-américains sont tissés en longs métrages sur des métiers horizontaux à pédales. Les couvertures navajo forment le plus grand nombre des pièces conservées dans les collections publiques.

Chez les Pueblo, les mantas de coton étaient bien plus qu'un vêtement. Un homme désirant se marier devait filer lui-même le coton et tisser une couverture qu'il plaçait devant la femme qu'il avait choisie ; celle-ci s'en couvrait et devenait son épouse. Ces mantas étaient également une monnaie d'échange pour obtenir des ornements en cuivre, des oiseaux tropicaux, de la nourriture ou des robes en cuir de bison. D'abord les Indiens en firent don aux Espagnols, puis ceux-ci les prélevèrent

sous forme de tributs. Par ailleurs, les prêtres des missions enseignèrent aux Pueblo comment élever les moutons, les tondre, carder et filer leur laine. Peu à peu, la laine remplaça donc le coton, sauf pour les vêtements cérémoniaux.

Au xvii^e siècle, les Pueblo, exploités par les Espagnols, allèrent se réfugier chez les Navajo qui les absorbèrent en adoptant certains éléments de leur culture, dont le tissage. Un siècle plus tard, les tisseurs navajo pouvaient rivaliser avec les Pueblo.

Les moutons, introduits par les colons dans le Sud-Ouest, provenaient de l'Espagne du Sud – moutons ordinaires, ils étaient dénommés *churros* –, ce qui explique que les Pueblo furent capables de traiter leur laine, car, dans le Sud-Ouest nord-américain, région aride, ils disposaient de peu d'eau et la laine des *churros* n'était pas grasse : elle convenait parfaitement pour une production manuelle, nécessitait peu de nettoyage ; il suffisait de la peigner longuement pour pouvoir la filer. Ses couleurs naturelles variaient du blanc crème au brun sombre en passant par le brun doré. La laine grossière de ces moutons était de qualité inférieure pour la production commerciale, mais inégalable en ce qui concernait le tissage artisanal des Espagnols, des Navajo et des Pueblo.

Cela changea à partir de 1859. Des moutons mérinos en provenance du Kentucky furent introduits au Nouveau-Mexique où on les croisa avec des *churros* natifs pour « améliorer » la laine. Au fur et à mesure que croissait le taux de mérinos dans le sang des moutons, leur laine devenait de plus en plus difficile à traiter : elle était à la fois trop fine et trop grasse. Aujourd'hui, dans le Sud-Ouest, on élève des moutons qui produisent une bonne laine. La meilleure provient probablement des descendants des *churros* qui subsistent dans les régions reculées du pays navajo. Ainsi l'examen de la laine filée à la main qui sert à tisser une couverture peut-elle révéler la date de sa fabrication : la laine prélevée sur des moutons *churros* ne prévalut que jusqu'en 1870 ; ensuite, on

trouve des fils plus gras et noueux et, surtout, on voit apparaître des fils produits industriellement.

Autre indice de datation : la couleur rouge. Pour obtenir des fils rouges, les Indiens cardaient des lambeaux de flanelles européennes qu'ils filaient ensuite. Cette flanelle rouge (« bayette » en français, *bayeta* en espagnol, *baize* en anglais) était importée d'Europe où, jusque vers 1860-1870, on teignait les fils et les tissus en rouge avec du laque ou de la cochenille. Après quoi apparaurent les colorants de synthèse.

Les milliers de fiches établies par Joe Ben Wheat présentent les résultats des analyses de colorants et de fibres, la torsion et le diamètre des fils, leur assemblage et leur densité par *inch*, ainsi que les différentes armures (croisement des fils de chaîne et

de trame au cours du tissage). À ce sujet, il faut saluer le talent de Kathleen Koopman, dont les dessins de métiers à tisser et de détails techniques aident à mieux comprendre le texte.

Les décors de ces textiles, produits par des trames de couleurs, sont pour la plupart géométriques. Groupés par catégories et reproduits dans ce livre, ils donnent une idée de l'inventivité et du sens esthétique des tisseurs du Sud-Ouest des États-Unis.

Contribution magistrale à nos connaissances, cet ouvrage est sans conteste le manuel de référence dont aucune collection publique ou privée de tissages pueblo, navajo et hispano-américains ne pourra désormais se passer.

Monique Lévi-Strauss

Circe Sturm
*Blood Politics, Race, Culture and Identity in the
Cherokee Nation of Oklahoma*

Berkeley, University of California Press, 2002, 249 p., index, bibl. cartes.

DANS CET OUVRAGE ORIGINAL et très dense, l'auteure, anthropologue, qui a fait une recherche sur ses origines cherokee tout en menant son travail de terrain, entraîne le lecteur dans une analyse très fouillée et bien menée des paradoxes et des mutations de l'identité cherokee. Le regard extérieur du chercheur et l'exploration intérieure d'une personne en quête de sa propre identité se complètent, encore enrichis par la volonté affirmée de l'auteure de faire œuvre de « conteuse », dans la tradition sudiste, l'art du récit à haute voix lui ayant été inculqué au cours de son enfance par son père lors des veillées. Grâce à cet « outil stylistique », elle complète son analyse par de courts récits inspirés de la tradition orale.

La complexité de l'architecture du livre ne nuit pas au sérieux et à la rigueur du propos. L'ouvrage est divisé en huit chapitres, qui examinent l'évolution du senti-

ment identitaire parmi les Cherokee depuis le XVIII^e siècle jusqu'à la période contemporaine. Les différents éléments pris en compte pour définir l'identité : sang, race, culture, langue, religion, sont soumis à une analyse critique qui scrute l'évolution de chacun d'eux au cours de l'histoire et les paradoxes qui s'attachent à l'importance qui leur est toujours accordée dans le cadre de la politique fédérale et tribale.

Il s'agit donc d'une étude ethnohistorique très riche, qui passe en revue les mutations profondes des perceptions identitaires au cours des siècles, en partant de la notion tribale originelle de parenté, de filiation matrilineaire, d'exogamie et de « loi du sang ». L'auteure revient sur les fondements de la société cherokee avant les premiers contacts. Les quelque 20 000 Cherokee qui vivaient alors dans le Sud étaient répartis en clans matrilineaires. Quand se pro-

duisirent les premiers métissages, les enfants qui naquirent d'une union entre des femmes cherokee et des non-Indiens furent considérés comme pleinement cherokee et non comme des sang-mêlé (contrairement aux enfants nés d'un père cherokee et d'une femme blanche).

Si le membre d'un clan était coupable d'un meurtre sur une personne d'un autre clan, la loi du sang exigeait la revanche (*law of blood revenge*) pour rétablir l'harmonie entre les clans. Les liens de sang étaient renforcés par la théorie cherokee de la procréation, selon laquelle « la femme fournit le sang et la chair au fœtus tandis que le père, par le sperme, constitue son squelette » (p. 33).

La vie des clans s'organisait autour de villes souveraines, au sein desquelles vivaient quelque 300 personnes reliées aux autres par les liens de parenté et une culture commune. Le pouvoir des chefs spirituels (*les cheveux gris*) était exercé sur la base du consensus et était fortement influencé par l'opinion des femmes de la parenté.

L'un des principaux intérêts du livre consiste à démontrer comment, sous la pression des conquérants européens, les Cherokee s'orientèrent vers une centralisation politique progressive, tout en conservant beaucoup de leurs anciennes coutumes. Au début du XVIII^e siècle, la confédération cherokee regroupa une coalition d'entités politiques distinctes, et ce jusqu'à la création d'un « État » au début du XIX^e siècle. Progressivement, les Cherokee apprirent à se définir par opposition aux autres, Européens et Africains, et la notion de hiérarchie des races et des cultures commença à influencer sur les perceptions qu'ils se faisaient d'eux-mêmes et des autres. Ainsi les préjugés raciaux de la culture sudiste envers les Noirs poussèrent les Cherokee à interdire les mariages avec eux dans une loi de 1824. L'acculturation des Cherokee était alors considérée comme un modèle : en 1828 ils adoptaient une Constitution écrite et les missionnaires s'émerveillaient de voir « des fermes et des vergers [...] ainsi que des plantations bien tenues » (p. 61).

Les Cherokee pratiquèrent l'esclavage sous différentes formes. Cette question est finement traitée par l'auteure, sans adoucir le trait. Elle écrit notamment : « Certains auteurs font valoir que les maîtres cherokee étaient moins durs avec leurs esclaves noirs que les Sudistes blancs [...] en effet il n'y a aucune trace de lynchages collectifs au sein de la nation cherokee [...] toutefois les généralisations sont souvent contredites par les cas individuels » (p. 68). Elle évoque l'esclavage traditionnel pratiqué par les Cherokee asservissant les captifs indiens, les raids qu'ils lançaient contre les esclaves noirs fugitifs et l'esclavage pratiqué par les planteurs.

Circe Sturm souligne que le rôle des femmes a été infléchi en fonction de l'acculturation et met l'accent sur la perte de statut qui a correspondu au passage d'une société matriarcale et matrilocale vers une nation fondée sur des valeurs patriarcales : « Au milieu des années 1820, alors que le Conseil cherokee attribuait la citoyenneté aux enfants des hommes cherokee et des femmes blanches, les femmes cherokee se voyaient refuser le droit de vote » (p. 55).

La question de la déportation en Oklahoma (Piste des larmes) est analysée sous l'angle de l'une de ses conséquences les plus pernicieuses : la naissance de factions qui vinrent briser l'homogénéité relative de la nouvelle nation cherokee. La signature du traité de New Echota par une minorité prête à céder ses droits et à partir à l'Ouest marqua en effet une grave crise au sein de la nation. Les résistants, réunis autour du Chef John Ross, furent déportés pendant l'hiver 1838. Durant des années, l'opposition entre factions rivales entraîna des règlements de compte en Oklahoma, où la loi du sang continuait à être honorée par de nombreuses familles.

L'auteure examine certains des paradoxes et des particularismes du sentiment identitaire et de la terminologie actuelle. Les individus qui ont un rôle actif dans la vie communautaire sont rarement considérés comme des sang-mêlé, quel que soit leur pourcentage de sang cherokee. On constate donc qu'un déficit de sang indien peut être

compensé par un capital culturel : « utiliser la notion de sang comme une métaphore de la notion de culture et la culture comme une métaphore de la notion de sang constitue une façon de construire les identités cherokee » (p. 141).

C'est seulement en conclusion que l'auteur fait apparaître en pleine lumière certains des risques qui s'attachent à des définitions identitaires aussi floues. Aujourd'hui en effet, la plupart des Cherokee ne répondent pas aux critères de ce qu'ils définissent eux-mêmes comme l'indianité : sur les quelque 200 000 individus figurant sur les registres tribaux, 10 000 seulement parlent le cherokee. Plus de la moitié d'entre eux n'ont qu'un seizième de sang cherokee et ce pourcentage diminue très rapidement. Pour être membre de la communauté, il faut être descendant d'un clan, mais aucun pourcentage minimum de sang cherokee n'est requis.

D'après l'auteur, qui demeure juge et partie dans cet ouvrage minutieux et remarquable, qui constitue aussi pour elle une quête personnelle, l'identité cherokee pourra continuer d'évoluer sur la base de pratiques culturelles fortes et d'un discours politique souverainiste.

Mais la rigueur scientifique la pousse à laisser entrevoir en filigrane les inquiétudes que peuvent susciter le métissage croissant et les mutations profondes de la notion de « sang » indien et d'identité tribale. Car les Cherokee ont une épée de Damoclès suspendue au dessus de leur tête, comme les autres tribus indiennes, du fait que le pouvoir fédéral « peut à tout moment décider de fixer des normes nouvelles d'identité raciale... » (p. 208).

Joëlle Rostkowski

Peter Nabokov

A Forest of Time. American Indian Ways of History

Cambridge, Cambridge University Press, 2002, x + 246 p., index.

EN DÉVELOPPANT, à l'échelle d'un livre, les thèmes et les idées qu'il a déjà présentés dans le premier chapitre de la *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas: North America* (1996)¹, Peter Nabokov entend offrir une synthèse accessible sur les recherches consacrées à la vision historique des Indiens d'Amérique du Nord, ou, comme veut l'illustrer le titre de l'ouvrage, aux différentes historicités ou temporalités amérindiennes, aussi nombreuses que les arbres d'une forêt ou que les branches d'un arbre. Ce qu'on qualifie parfois de *folk history*, de *native historiography*, ou encore d'*ethnohistory*, mérite, selon Peter Nabokov, une attention plus soutenue de la part du monde universitaire. Les termes « mythologie », « légende » ou « folklore », en outre, ne rendraient pas justice selon lui du profond sens de l'histoire

manifesté depuis toujours par les autochtones. Le livre, découpé en neuf chapitres, ne se présente pas comme un manifeste, mais il s'agit pourtant bien pour l'auteur de revaloriser la tradition orale indienne – que cette tradition réfère à des événements postérieurs au contact avec les Européens ou à des temps plus anciens –, et, plus encore, de lui trouver une légitimité académique. En s'intéressant, pour commencer, à la figure de l'« historien indien », à ces « aînés qui récitent la tradition » (p. 50), Peter Nabokov met en évidence les contingences et les tabous qui pèsent sur la mise en œuvre du discours. Dans les trois chapitres

1. Peter Nabokov, « Native Views of History », in *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas: North America*, vol. I, in B. G. Trigger & W. E. Washburn, eds, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 : 1-60.

suivants, il se penche sur les différentes catégories du récit « historique » indien. Bien qu'elle ne lui paraisse pas satisfaisante, il reprend par commodité la typologie élaborée par le *folklorist* W. Bascom, en distinguant d'abord les « récits légendaires », qui mettent en scène des personnages humains et qui sont souvent considérés comme « historiques » – évocation du passé du groupe : migrations, guerres, etc. (chapitre II) ; en présentant ensuite les « mythes », soit les récits « sacrés » considérés comme réels par les Indiens, et dans lesquels évoluent des personnages non humains (chapitre III) ; enfin, en analysant les *folktales*, c'est-à-dire les histoires qui, bien que regardées comme fictives – qu'il s'agisse d'aventures humaines ou des tribulations du *Trickster* –, sont investies d'une grande valeur « éducative » (chapitre IV). Nabokov approfondit par la suite son étude de l'historicité indienne en s'intéressant à la topographie sacrée (chapitre V), à la culture matérielle (chapitre VI), aux rituels (chapitre VII) et aux appropriations autochtones de l'écriture, de l'alphabet de Sequoyah aux exercices actuels d'autohistoire (chapitre VIII). Le dernier chapitre traite du lien entre histoire et prophétie : Nabokov, qui avait déjà noté que les récits oraux sont souvent des adaptations et des « reformulations » (p. 97), y souligne l'importance des prophéties rétrospectives et des manipulations indiennes du passé.

Ailleurs, pourtant, il dénigre ceux qui affirment que les Indiens « réinventent » leur histoire (pp. 59, 146). Épinglant à la fois des historiens – de W. H. Prescott à J. Axtell en passant par F. Parkman et W. E. Washburn – et des anthropologues – comme R. Lowie ou A. Kroeber –, il affirme que la tradition savante a trop facilement rejeté ou disqualifié les récits indiens. À l'inverse d'un ethnohistorien comme H. Hickerson, pour qui l'information délivrée par les autochtones (en l'occurrence ojibwas) ne devient plus crédible au-delà de deux ou trois générations, soit soixante-dix à cent ans, ou de l'anthropologue A. I. Hallowell qui, à propos du

même groupe, parle d'un maximum de cent cinquante ans (pp. 67-70), Peter Nabokov estime que les références historiques des autochtones plongent dans un passé très lointain. Pour nous en convaincre, il cite des chercheurs indiens qui mettent en rapport la mégafaune décrite par les paléontologistes avec les créatures géantes rencontrées dans les récits oraux, récits qui contiendraient en outre des allusions à des cataclysmes (éruptions volcaniques, séismes, etc.) s'étant produits il y a des milliers d'années (pp. 73-75).

À l'instar de certains musées nord-américains, Peter Nabokov renvoie constamment dos à dos les traditions cosmogoniques – ainsi le mythe d'émergence des Navajos –, perçues comme réelles par les Indiens, et le discours scientifique des historiens « non indiens » (pp. 167, 180). De façon générale, il occulte ou sous-évalue les différences entre sociétés autochtones et sociétés occidentales, travers qui constitue l'un des traits saillants de l'actuelle bienséance politique – au fond : les Indiens ne sont pas des « sauvages » puisqu'ils nous ressemblent. La référence lancinante aux historiens des *Annales*, et en particulier à F. Braudel, nous paraît à cet égard plutôt curieuse – sinon fumeuse. L'auteur fait en effet un parallèle entre la théorie braudelienne de la tripartition du temps historique – l'événementiel, le temps social, la longue durée – et la conception qu'auraient certains Indiens de la dimension temporelle (pp. 45-46, 98, 156-157). Il estime aussi que les Iroquois ont une « théorie cumulative de l'histoire » (p. 103), et suggère que les corps qui se surimposent les uns aux autres dans les tumuli du Sud-Est dénoteraient une volonté de construire une « archive matérielle » (p. 154). De la même façon, il assimile implicitement certains objets – ceintures de wampum, bâtons rituels à valeur « calendaire », rouleaux d'écorce du Midewiwin évoquant les migrations passées, etc. – à des annales historiques comparables à celles produites en Occident (pp. 157-161). Cette interprétation ne nous éloigne-t-elle pas parfois de la réalité ethnographique ? Ne nous entraîne-t-elle pas sur

des fausses pistes? Si la conception du temps des autochtones n'est pas complètement imperméable à l'histoire, ne faudrait-il pas s'interroger pour savoir en quoi le contact et l'interrelation avec les Européens ont joué un rôle à cet égard, et en particulier dans la production amérindienne de chroniques mais aussi d'objets à dimension biographique ou calendaire?

Les dichotomies « sociétés froides / sociétés chaudes », « pensée conceptuelle / pensée sauvage », « écriture / oralité », « temps linéaire / temps cyclique ou périodique », etc., ne seraient pas pertinentes puisqu'elles ont été produites de l'*extérieur* – c'est-à-dire par des chercheurs non indiens. Le rationalisme de Peter Nabokov a partie liée avec le discours identitaire amérindien, tel qu'il apparaît par exemple dans les écrits de V. Deloria Jr, et qui s'épanouit dans le registre de l'autohistoire : il faut écrire l'histoire des autochtones en conformité avec les valeurs

autochtones. En vue d'étayer son propos, l'auteur, à quelques reprises, se plaît à citer Claude Lévi-Strauss, mais il n'est pas sûr que l'anthropologue français lui soit d'un grand secours. Pour ce dernier en effet, les sociétés « primitives » sont des « sociétés du refus de l'histoire » : elles « sont dans la temporalité comme toutes les autres, et au même titre qu'elles, mais à la différence de ce qui se passe parmi nous, elles se refusent à l'histoire, et elles s'efforcent de stériliser dans leur sein tout ce qui pourrait constituer l'ébauche d'un devenir historique »². Il aurait sans doute fallu commencer le livre par là.

Gilles Havard

2. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973 : 375-376.

H. C. Wolfart, ed.

Papers of the Thirty-Third Algonquian Conference

Winnipeg, University of Manitoba, 2002, 432 p.

C E TRENTE-TROISIÈME volume des *Actes des Congrès des Algonquinistes* est publié en hommage à William Cowan, décédé en 2001, qui fut pendant vingt ans l'éditeur de cette série précieuse pour les chercheurs nord-américanistes. Fidèle à son objectif pluridisciplinaire, ce volume collige seize articles : neuf traitant de linguistique, un d'ethnohistoire, quatre d'ethnologie juridique, un de musicologie, enfin un, plus inclassable, rédigé par Regna Darnell, qui compare le discours public des Québécois avec celui des Premières Nations de cette même province du Canada et démontre la similarité des deux rhétoriques.

En linguistique, trois textes portent sur la langue innue (ou langue montagnaise, parlée au Québec et au Labrador). Fait notable, ils ont été écrits majoritairement

par des auteurs innus. On remarque en effet depuis une dizaine d'années un accroissement de la production scientifique linguistique en provenance de locuteurs natifs. Cette production s'intéresse à des questions de recherche fondamentale mais aussi de recherche appliquée, comme l'analyse des changements morphologiques et syntaxiques afin de prendre des décisions pratiques concernant l'enseignement, dans les écoles innues, de la langue vernaculaire. Notons aussi, dans ce domaine thématique, la présence d'un article d'Ives Goddard qui cherche à faire le point sur la signification des genres animé et inanimé dans les langues algonquiennes.

En ethnohistoire, Charles A. Bishop présente un imposant article de 96 pages, « Northern Ojibwa Emergence : The Migration », dans lequel il réfute les théo-

ries de Adolph Greenberg et James Morrison selon lesquels les Ojibwas n'ont pas connu de migrations historiques importantes. Pour démontrer le contraire, Bishop avance d'abord qu'il est d'autant plus probable que les groupes autochtones du Subarctique aient vécu de grands mouvements de population avant le contact, que ce type de faits est largement attesté après le contact. Puis, en pistant les ethnonymes, en retraçant les changements démographiques, culturels, en testant des preuves anthropologiques, historiques, linguistiques et écologiques, Bishop veut documenter l'apparition, la « reformulation » ethnique d'un peuple. L'enjeu de ce travail est de taille dans le Canada actuel, car il dépasse largement les limites du milieu académique. En effet, démontrer qu'un groupe n'est pas descendant d'un premier groupe historiquement établi sur un territoire est un critère discriminatoire suffisant pour dénier à celui-ci le droit de déposer une revendication territoriale. L'idée peut aussi remettre en cause le concept même de « Première Nation » sur lequel les Amérindiens fondent leur discours social et politique. Ce type de recherche oppose régulièrement historiens et ethnologues sur la scène médiatique du pays, qui se renvoient mutuellement des arguments tenant autant des disputes disciplinaires que de controverses à envergure nationale.

En ethnologie juridique, deux articles d'Allan K. McDougall et Lisa Philips Valentine se penchent sur la définition juridique d'une réserve, à travers un cas d'expropriation d'une part, à travers la création de réserves pour des bandes distinctes mais relevant d'un même traité d'autre part. La question des traités est également soulevée

par un texte de Harald E. L. Prins sur le traité Dummer, en particulier l'enchâssement, dans une longue histoire de relations coloniales, des conflits contemporains autour des droits ancestraux. Il pose le problème fondamental de la preuve historique en cour de justice, qu'elle soit fondée sur des documents écrits, donc provenant des colonisateurs, ou des connaissances orales reflétant une diplomatie autochtone. Dans le même ordre d'idées, l'article de Joan Lovisek sur l'après-Delgamuukw relate comment l'histoire orale a dû être définie juridiquement au Canada pour pouvoir être agréée comme preuve dans les procès. L'utilisation de concepts ethnologiques dans le domaine du droit rappelle une fois de plus que la recherche a des applications « impliquées » dans un débat sans fin, mais sans cesse renouvelé, sur le problème de l'expertise.

Enfin, en musicologie, Thomas Vennum analyse le retour des « sons extramusicaux » (cris humains et animaux, interjections) dans le répertoire ojibwe contemporain comme une résistance accrue des Amérindiens à la culture dominante et à la volonté de retrouver des sources traditionnelles de pouvoir.

Pour conclure, la 33^e édition des *Actes des Congrès des Algonquistes* offre comme toujours un tableau des tendances de la recherche en la matière, avec des études qui se présentent pour les unes comme préliminaires, pour d'autres comme de nouvelles pierres dans des édifices thématiques, pour d'autres encore comme de futurs sujets de débats.

Marie-Pierre Bousquet

C E LIVRE VIVANT et bien documenté est paru peu avant le décès soudain de Philippe Jacquin, l'un de nos historiens des États-Unis les plus aventureux et les plus prolifiques. Semblable aux coureurs des bois auxquels il avait consacré l'un de ses meilleurs ouvrages (*Les Indiens blancs*, Payot, 1992) Philippe Jacquin était toujours en mouvement, en quête de nouvelles pistes ; le travail de terrain était pour lui aussi indispensable que l'étude des archives. *Go West* est le fruit de sa collaboration avec Daniel Royot, avec lequel il s'était déjà associé pour deux publications (*La Destinée manifeste des États-Unis au dix-neuvième siècle*, Ophrys, 1999, et *Le Peuple américain, origines, immigration, ethnicité et identité*, Le Seuil, 2000).

Pour *Go West*, résultat d'un « travail de réflexion et d'élaboration commun », les deux auteurs ont rédigé leurs contributions séparément. Philippe Jacquin a écrit les sept premiers chapitres, intitulés respectivement « L'Ouest terre indienne », « Conquistadores et colons », « La destinée manifeste », « *Go West* », « Les cow-boys », ainsi que le douzième, « Le retour de l'Indien », reprenant ici certains de ses thèmes de prédilection. Daniel Royot, outre l'introduction et la conclusion, a consacré un chapitre aux architectes du mythe de l'Ouest et a traité les années postérieures à la fermeture de la frontière.

Go West doit son titre au défi lancé en 1853 par le journaliste du *New York Tribune* Horace Greeley, aux chômeurs et aux pauvres travailleurs de l'Est : « Go West, young man and grow up with the country ». C'est un moment historique où, selon Philippe Jacquin : « Les États-Unis offrent à leurs citoyens la possibilité de s'épanouir dans des espaces libres qui ne demandent qu'à être mis en valeur », mais

où l'Ouest va s'avérer être aussi « un révélateur des contradictions de l'utopie agrarienne : tout en suscitant des espoirs de propriété individuelle il est le lieu d'un conflit permanent entre intérêt privé et intérêt général » (p. 115).

Mettant en parallèle avec cohérence tant la force du mythe de l'Ouest que les dures réalités quotidiennes et la violence des affrontements qui s'y déroulent, le livre se lit aisément, sans que la quantité des données fournies pèse sur l'analyse historique. Il est jalonné par de fréquents intertitres qui aident à fixer l'essentiel des grands thèmes traités (« Georgia O'Keefe : la transfiguration du désert », « *Blacks Go West* », « Grandeur et servitude de l'expansion »). De ce point de vue, l'ouvrage s'inscrit délibérément et avec succès dans une démarche qui consiste à mettre l'histoire américaine à la portée d'un large public. Mais sans doute pour cette raison même est-il dépourvu de notes et sa bibliographie apparaît-elle trop sommaire sur certains points. C'est toutefois un ouvrage ambitieux, qui couvre un large champ, et complète l'analyse des grands événements sociopolitiques et économiques par de longs développements sur le cinéma, ainsi que sur l'ensemble de l'évolution de la culture américaine, thème auquel Daniel Royot avait déjà consacré un ouvrage aux Presses universitaires de France en 1993.

Foisonnant de chiffres et d'anecdotes, l'ouvrage est rendu vivant et concret par une excellente connaissance de l'histoire locale et de la culture matérielle. Les points forts en sont les sujets pointus auxquels les auteurs avaient déjà consacré d'autres recherches : pour Philippe Jacquin, l'histoire des coureurs des bois et des cow-boys mais aussi l'histoire indienne. Daniel

Royot, quant à lui, consacre un excellent chapitre VIII à la fin du XIX^e et au tournant du XX^e siècle. Tout au long de l'ouvrage, il analyse avec précision et minutie les mutations de la mosaïque ethnique américaine, ainsi que les enjeux de l'environnement.

Des encadrés ponctuent le déroulement des chapitres et apportent un éclairage particulier sur des questions aussi diverses que l'homme de Kennewick, les Saints du dernier jour, la diligence, les artistes ethnographes tels que George Catlin et Karl Bodmer, ou encore les vignobles de Californie...

La répartition du travail entre les deux auteurs, même si elle s'appuie sur une réflexion commune, a entraîné des clivages qui ne sont pas sans inconvénients. Philippe Jacquin aborde l'histoire indienne comme un préalable au déroulement de la Conquête et consacre le chapitre XII au « retour de l'Indien », qui condense en quelques pages la résistance et les vellétés de renaissance de cette communauté en mutation. Traitée par Daniel Royot, la deuxième partie ne

revient que très peu sur la question indienne (même à propos de l'annonce de la fermeture de la frontière, en 1890, qui survient pourtant en même temps que l'écrasement de la résistance des Sioux à *Wounded Knee*).

On peut aussi regretter que, dans cet ouvrage foisonnant d'informations utiles, précises, voire insolites, traitées avec maîtrise, l'abondance des faits l'emporte parfois sur le questionnement. Mais il est remarquable que ce travail, qui témoigne d'un grand savoir et d'un excellent sens pédagogique, atteigne son objectif essentiel : faire comprendre à de nombreux lecteurs les temps forts et l'élan irréprouvable de la Conquête de l'Ouest et s'interroger, en conclusion, sur la persistance du rêve d'une nouvelle frontière, qui se dessine sur les rives du Pacifique au sein d'une société en expérimentation constante, sorte de laboratoire du futur. Selon les auteurs, l'idée même de l'Ouest aurait donc encore « un avenir au sein de la nation ».

Joëlle Rostkowski

Paul Stoller

Money Has no Smell. The Africanization of New York City

Chicago, The University of Chicago Press, 2002, xi + 222 p., bibl., index, ill.

ALORS QU'UNE PARTIE de la migration ouest-africaine se déplace depuis plus de deux décennies vers les États-Unis – qu'il s'agisse de projets imaginés ou effectivement réalisés –, elle apparaît de façon plus visible, depuis les années 1990, dans les annales de la recherche en sciences sociales¹. Paul Stoller, professeur d'anthropologie à la West Chester University of Pennsylvania et spécialiste du Niger, nous livre ici une étude ethnographique de longue durée sur les commerçants originaires d'Afrique de l'Ouest à New York. Celle-ci s'inscrit dans une série d'articles et ouvrages consacrés antérieurement à la présence de migrants africains aux États-Unis².

L'expérience du terrain de recherche au Niger permet à Paul Stoller de trouver une entrée dans le cercle des commerçants nigériens new-yorkais et de gagner finalement leur confiance. Il entreprend ainsi un travail laborieux et de longue haleine dans le contexte général d'une volonté politique de réduire l'immigration non contrôlée. Ce contexte politique fait croître la méfiance de certains migrants vis-à-vis de la population blanche, assimilée à première vue à des représentants des forces de l'ordre ou des journalistes qui, dans le passé, ont endommagé l'image des nouveaux arrivants. Le résultat de l'effort obstiné de la part du chercheur pour gagner la confiance de cette population est d'autant plus riche et devient une belle preuve de l'efficacité de l'enquête ethnographique, un des rares outils aptes à produire des connaissances fiables sur cet objet de recherche délicat et difficile d'accès. Cette étude peut également servir d'exemple dans le débat sur l'engagement de l'anthropologue sur le terrain³, puisque l'auteur ne peut s'empêcher d'exprimer son

admiration pour la créativité et la ténacité de ses sujets d'enquête, finissant par une déclaration politique en faveur d'une amélioration de leurs conditions de séjour. Cette admiration n'empêche pas pour autant l'auteur d'évoquer par endroits les stratégies des migrants qui consistent à gérer leur situation administrative notamment par l'intervention de personnes intermédiaires qui paient des fonctionnaires corrompus, et de mettre en question des dichotomies trop faciles entre exploitants et victimes, puisque ce type de rapports est aussi de rigueur à l'intérieur de la « communauté » en ce qui concerne les vols de marchandises et les luttes d'intérêts autour des emplacements et n'a donc pas

1. Citons parmi les études parues à cette époque : Victoria Ebin, « Les commerçants mourides à Marseille et à New York. Regards sur les stratégies d'implantation », in Emmanuel Grégoire & Pascal Labazée, eds, *Grands Commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains*, Paris, Karthala-Orstom, 1993 : 101-123 ; Victoria Ebin & Rose Lake, « Camelots à New York : les pionniers de la migration sénégalaise », *Hommes et Migrations*, 1992, 1160 : 32-37 ; et Donna Perry, « Rural Ideologies and Urban Imaginings : Wolof Immigrants in New York City », *Africa Today*, 1997, 44 (2) : 229-260.

2. Citons à titre d'exemple l'article de Paul Stoller, « Spaces, Places and Fields. The Politics of West African Trading in New York City's Informal Economy », *American Anthropologist*, 1996, 98 (4) : 776-788 ; et Paul Stoller, *Jaguar. A Story of Africans in America*, Chicago, Chicago University Press, 1999.

3. Cf. à ce sujet les comptes rendus du livre de Michel Agier, *Aux bords du monde, les réfugiés*, Paris, Flammarion, 2002, par David Lepoutre, *L'Homme* (2003, 166 : 241-242) ; et du livre de Philippe Bourgois, (version originale anglaise parue en 1995), *En quête de respect : le crack à New York*, Paris, Le Seuil, 2001, par Benoît Hazard, *L'Homme* (2003, 167-168 : 285-295).

de couleur. En revanche, Paul Stoller a tendance à reproduire le discours des commerçants nigériens musulmans, selon lesquels les problèmes de confiance, voire les incidences graves n'arrivent qu'avec des personnes extérieures à la communauté ethnique ou au réseau de parenté. Comme sa recherche se concentre sur les Nigériens, chez lesquels il démontre une interdépendance forte entre les relations de parenté et le réseau économique, l'auteur n'aborde les autres nationalités qu'en passant. Or, comme Paul Stoller le remarque lui-même, les autres réseaux de commerçants ne sont pas nécessairement fondés sur la parenté et/ou l'auto-désignation ethnique. L'exemple des Sénégalais, qui nous est familier du fait de nos propres recherches, témoigne ici de la reproduction de l'image trop homogène des mourides, même si l'appartenance à cette branche confrérique est la marque identitaire la plus facilement identifiable à Harlem.

Les rapports de force sont de toute évidence dynamiques et variables sur ce terrain new-yorkais de Harlem : des individus se considérant aujourd'hui comme afro-américains peuvent s'allier avec des migrants récents, « frères et sœurs blacks », et les dénoncer demain comme traîtres dans une autre arène micropolitique. La complexité de ces rapports est la mieux visible sur le terrain du commerce ethnique. Se fondant sur les écrits de Jean Baudrillard sur l'hyperréel, Paul Stoller nous donne de beaux exemples de simulations à l'infini de l'africanité : les objets vendus par les migrants nigériens portent des signes de référence à l'afrocentrisme et articulent un idéal d'Afrique. C'est ainsi qu'un képi de baseball avec un « X » (pour le leader Malcolm X) ou des vêtements « Kente » véhiculent la nostalgie de « l'Afrique » et un sentiment de fierté pour les acheteurs afro-américains. L'origine réelle des produits n'a qu'une importance secondaire. De même que pour les marques de vêtements de sport, certains vendeurs de rue ont pris l'habi-

tude de vendre des originaux (avec des certificats d'authenticité) et des contrefaçons. Alors que le label indiquant une entreprise afro-américaine ou le certificat d'une grande marque de chaussures de tennis fait recette chez certains clients, d'autres privilégient le prix plus abordable des contrefaçons, ayant conscience qu'il n'est pas possible d'acquiescer un « original » pour ces bas prix. Mais où est donc l'original ? Concernant les vêtements « africains », certains sont commercialisés par des grossistes coréens à Manhattan Sud. L'authenticité (qui n'existe en fait jamais, puisque même les références utilisées par les producteurs d'origine africaine sont de pures constructions) est alors véhiculée par le sentiment d'identification avec le symbole que porte le produit. De plus, les symboles transmettent des messages différents selon les porteurs des vêtements. Tandis que le « X » fait allusion au commerce des esclaves premiers arrivants aux États-Unis pour les uns, il signifie un simple courant de mode vestimentaire pour les autres. La référence aux « Kente » dans la présentation des vêtements ne véhicule qu'une image floue d'africanité chez la plupart des acheteurs afro-américains, ignorant l'existence de la noblesse asante à l'origine du « label ». La simulation d'africanité fait alors tourner la machine de l'économie informelle et le courant philosophique afrocentriste est producteur d'un simulacre d'Afrique aux États-Unis.

Lorsqu'il s'agit de lutter pour une ressource comme le partage de l'espace public ou de négocier le rapport à la mémoire de l'esclavage, la construction du phénotype commun peut s'écrouler au profit d'un conflit entre nouveaux et anciens arrivants d'Afrique. Paul Stoller donne l'exemple de quelques accusations mutuelles : certains Afro-Américains reprochaient aux migrants africains d'avoir vendu leurs ancêtres comme esclaves, alors que les nouveaux arrivants rétorquent que les premiers ne voulaient pas travailler. Il est difficile de cerner à quel point ces conflits sont présents,

puisque Paul Stoller se reprend aussitôt pour citer des habitants afro-américains ayant des jugements très positifs sur « leurs voisins africains ». Une grande partie de l'enquête ethnographique se réfère aux partages de l'espace public entre différents groupes d'intérêt : les vendeurs de rue (dont « les Sénégalais »), les commerçants (« asiatiques » et « afro-américains ») occupant les boutiques devant lesquelles les premiers circulent, les habitants, les associations comme Nation of Islam et le Masjid Malcolm Shabbaz, le maire (Koch, Dinkins et Giuliani), etc. Le protocole des interventions politiques des uns et des autres pour ou contre un déplacement des vendeurs de la 125^e rue vers le marché (payant) Malcolm Shabbaz, à l'angle de la 116^e rue montre les aléas des différentes alliances et les revirements inattendus de certains acteurs. Tandis que les commerçants revendiquaient le « nettoyage » des rues auprès de la ville, considérant l'espace public comme une voie d'accès à leur boutique, ils furent les premiers à regretter le désert humain qui s'en est suivi, puisque les vendeurs informels avaient finalement attiré un nombre important de clients

pour le secteur formel avoisinant. Même la ville de New York a fini par réaliser le bénéfice de la présence des vendeurs africains qui ont drainé des touristes vers le quartier de Harlem, jadis évité par cette clientèle à cause de la réputation d'insécurité.

La dernière partie de l'ouvrage traite des tentatives de régulation de la vie urbaine et des conséquences sur les pratiques migratoires. Tandis qu'une relative tendance circulatoire était en vigueur au début des années 1990 – certains commerçants voyageaient toutes les six semaines –, les moyens d'obtenir facilement un visa par l'entremise de connaissances à l'ambassade ont tari. S'y ajoute un renforcement des contrôles de la part des forces de l'ordre sur le territoire américain, en particulier dans les grandes villes. Une des conséquences de cette évolution est la création d'une communauté translocale itinérante qui suit les festivals afro-américains ou les festivals de musique du « Tiers-Monde » à travers le pays afin d'y écouler le stock des marchandises.

Monika Salzbrunn

A Sealed and Secret Kinship. The Culture of Policies and Practices in American Adoption

New York, Berghahn Books, 2002, 220 p., bibl., index.

(« Public Issues in Anthropological Perspectives » 3).

A *SEALED AND SECRET KINSHIP* est le second ouvrage que Judith Modell consacre à l'adoption dans la société américaine. Après *Kinship with strangers*¹ dans lequel l'anthropologue retrace notamment les formes d'intégrations d'un enfant à sa famille adoptive, l'auteure attire ici notre attention sur les silences et les bruits que provoque ce mode particulier d'affiliation.

Sa réflexion naît d'un paradoxe saisissant (chapitre I). La recrudescence, depuis une trentaine d'années, d'émissions télévisées consacrées à l'adoption, ainsi que la publication de récits de vie élaborés par des adoptés, tendent à inscrire l'adoption parmi les sujets de débat public contemporains. Initiée dès 1976 par des associations d'adoptés, puis relayée par des regroupements de parents naturels, cette médiatisation rend par conséquent visible une pratique que l'on a depuis longtemps visé à cacher dans la sphère privée, par des stratégies comme celle qui consiste à choisir un enfant ressemblant à ses parents adoptifs². Comment interpréter cette contradiction public/privé ? Témoigne-t-elle d'une nouvelle façon de se représenter l'adoption, ou bien ne relève-t-elle que du jeu d'oppositions auquel prennent part les différents acteurs concernés par cette pratique ? Judith Modell tente d'apporter à cela quelques éléments de réponse en examinant le discours que produisent sur ces points précis les adoptés, les adoptants, les travailleurs sociaux, les parents naturels et les politiciens.

L'anthropologue commence par énoncer, dès le chapitre II, les exigences que formulent depuis près de trente ans les adoptés et ceux qui les ont abandonnés. Les premiers agissent collectivement pour faire reconnaître leur malaise identitaire³ et

manifestent en faveur d'un accès plus facile aux registres de naissances⁴. Les seconds, qui restent partagés sur la question du maintien du lien avec leur progéniture⁵, se rassemblent pour voir disparaître l'image négative – celle de « mauvais parents » – qui leur est traditionnellement associée. La manière dont les uns et les autres se regroupent pour unir leurs voix, obtenir des réformes législatives et susciter un changement des mentalités, transforme ces négociateurs d'identité en médiateurs. Judith Modell propose d'ailleurs d'explorer, dans son troisième chapitre, quelles ont été les

1. *Kinship with Strangers: Adoption and Interpretation of Kinship in American Culture*, Berkeley, University of California Press, 1994.

2. « Throughout the twentieth century, the practice of matching dominated placement decisions: the baby to be placed in an adoptive home should 'match' the parents in that home. Match in race and in religion, of course, but also in physique, intelligence and temperament » (p. 7).

3. Celui-ci étant généré non seulement par le traumatisme de la révélation mais aussi par le fait d'avoir deux mères et deux pères dans une société où les faits de parenté reposent sur un système de filiation unique.

4. Cette demande a bénéficié de la médiatisation de la démarche généalogique entreprise par l'Afro-Américain Alex Haley puis des progrès de la génétique. Elle utilise également la déclaration des droits de l'homme. Les adoptés postulent en effet que le droit de connaître leurs origines doit être commun à tous et que l'ère du secret doit être révolu ; un argument repris haut et fort par des parents adoptifs qui s'affirment soucieux du bien-être de leur enfant.

5. Celles qui, parmi les génitrices, optent en faveur du maintien des liens avec l'enfant qu'elles ont abandonné évoquent l'émotivité et la sensibilité maternelle pour justifier leurs positions. Selon elles, la maternité est constitutive d'une affectivité inaliénable et toute tentative visant à la briser est perçue comme un acte discriminatoire.

répercussions de ces prises de paroles dans le champ politique. Les récentes lois proposées en matière d'adoption tiennent-elles compte des suggestions faites par ces différents groupements associatifs ? L'acte signé par Bill Clinton⁶ en 1997 s'avère, sur ce point, riche en enseignements et contradictions. Il encourage l'adoption d'enfants au profit de leurs placements et semble de ce fait ignorer les plaintes formulées par les adoptés quant à leur tiraillement identitaire. Érigeant l'adoption en une pratique bénéfique, cette politique est motivée par l'idée selon laquelle la création de liens familiaux durables est préférable au maintien des liens dans la séparation⁷ et à la précarité des relations établies dans des familles d'accueil. Mais les travailleurs sociaux n'ont de cesse d'indiquer que les violences subies par certains enfants peuvent rendre leur adoption difficile à vivre pour leur nouvel entourage familial⁸. « The Adoption and Safe Family Act » crée une distinction et relègue l'éducation des enfants dits « à risque » aux familles d'accueil en réservant aux adoptants le droit et l'aptitude à prodiguer de l'amour aux enfants « bien portants »⁹. Cette loi institue une sorte de dichotomie entre ce qui serait une parenté supplétive – le placement – et une parenté substitutive – l'adoption. Mais elle établit aussi une double hiérarchie puisqu'elle sépare, d'une part, les « bons » parents des « mauvais » et, d'autre part, les enfants que l'on juge comme des « cas difficiles » des autres

(chapitre IV). Pour Judith Modell, chacune de ces oppositions vient s'ajouter à la différenciation des parentés biologiques et des parentés sociales – ou culturelles – dont relève l'adoption. Ces oppositions découlent des différentes manières que l'on a d'appréhender la parentalité suivant le côté où l'on se place.

Caroline Legrand

6. *The Adoption and Safe Families Act* (Public Law 105-89).

7. De ce point de vue, l'Acte de 1997 s'inscrit en opposition au *Child Welfare Reform and Adoption Assistance Act* de 1980 dans lequel le principe d'une remise de l'enfant à ses parents « biologiques » doit guider chaque travailleur social dans ses prises de décisions. Il contredit aussi les attentes des parents naturels qui, souhaitant rétablir un lien avec leur progéniture, ont obtenu la mise en place d'une « *open-adoption* » ; une pratique qui permet à un enfant adopté en bas-âge de connaître sa mère de naissance et de conserver avec elle des relations.

8. L'adoption apparaît comme une forme de parenté doublement élective puisque non seulement les parents choisissent l'enfant qu'ils souhaitent adopter mais celui-ci aussi choisit ou non de s'y affilier.

9. D'ailleurs Judith Modell constate que cette politique a des répercussions sur la sélection des candidats à l'adoption puisque les couples mariés dont seul le mari travaille semblent être préférés aux autres postulants. Il en résulte aussi que ceux qui ne rentrent pas dans ces critères, n'ont d'autre solution pour adopter que de se tourner vers des agences privées ou étrangères (chap. IV).

Les Singularités de la France équinoxiale**Histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)**

Paris, Honoré Champion, préf. de Roger Chartier, 2002, 346 p., bibl., index, ill.

LES ÉDITIONS Honoré Champion accueillent depuis plusieurs années des travaux consacrés à la littérature de voyage et plus particulièrement aux fondements épistémologiques, historiques et culturels qui lui sont propres. En lieu et place d'une vision unilatérale qui viserait à ne retenir que la violence symbolique inhérente à l'ethnocentrisme européen, ces travaux privilégient généralement une approche plurielle, mêlant histoire et anthropologie, histoire des représentations et procédés rhétoriques. Car, on le sait, l'expérience de l'ailleurs ne se fait jamais sur une table rase : l'existence des peuples et des continents lointains est inscrite dans des savoirs (scientifiques, théologiques), des postures d'énonciation, des indications de lecture, évoluant au gré des visées éditoriales ou apologétiques. Interrogés autant sur le plan de leur apport pré-ethnographique que des stratégies textuelles qu'ils mettent en place, les récits de voyage et plus particulièrement les textes missionnaires, quelque orientés qu'ils soient, révèlent ainsi leur remarquable capacité d'absorption et de réfraction.

L'ouvrage d'Andrea Daher, *Les Singularités de la France équinoxiale : histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)*, s'inscrit pleinement dans une perspective interdisciplinaire. Se plaçant sur le plan d'une « histoire culturelle », l'auteur se propose d'« analyser les spécificités de l'œuvre missionnaire française au Brésil dans ses stratégies et procédés visant la christianisation et l'occidentalisation des Sauvages ainsi que les perméabilités entre la culture évangélicatrice et celle des évangélisés » (p. 29). Les textes écrits par les missionnaires capucins, envoyés en 1612 dans l'île de Maragnan (nord du Brésil

actuel) afin de convertir des peuples « en ceste si longue captivité du Paganisme », forment le corpus de base. Ces textes sont de diverse nature : on compte plusieurs missives envoyées en France par les missionnaires capucins (ils sont au total une dizaine) ; mais il y a aussi et surtout deux textes majeurs publiés peu de temps après le retour des capucins en France : l'*Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines où est traicté des singularitéz admirables & des mœurs merveilleuses des Indiens habitants de ce pays* (1614) due à Claude d'Abbeville ; l'ouvrage d'Yves d'Évreux, *Suite de l'histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnan, ès années 1613 & 1614*, publié en 1615. Deux livres qui connaîtront une destinée exactement contraire...

En effet, lorsqu'elle paraît en 1614, l'*Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan* participe du projet de colonisation que la France entend mener dans le Nouveau Monde, après l'échec du premier « Brésil français », la France antarctique de Villegagnon. L'ouvrage est destiné à obtenir un soutien plus grand de la monarchie et attirer ainsi donateurs et mécènes, afin de favoriser l'entreprise d'évangélisation et de colonisation. Il connaît alors une large diffusion et est réédité la même année. Or, un an plus tard, en 1615, lorsque Yves d'Évreux fait publier son récit de voyage, le projet d'une colonie au Brésil a été abandonné après l'alliance que la monarchie française venait de conclure avec l'Espagne et le Portugal. Le texte d'Yves d'Évreux, souvent hostile aux Portugais, devient inopportun dans ce nouveau contexte ; il est interdit, les exemplaires sont détruits (trois d'entre eux ont été conservés pour

être réédités seulement au XIX^e siècle). Retraces avec patience et pertinence, les circonstances historiques et politiques dans lesquelles prend place la publication du corpus capucin forment la première partie de l'ouvrage d'Andrea Daher.

Au-delà de leur insertion dans la politique de leur temps, les textes de Claude d'Abbeville et d'Yves d'Évreux n'en demeurent pas moins des rapports de terrain, relatant l'évangélisation des peuples tupinamba. La deuxième partie du travail d'Andrea Daher s'attache à examiner le motif de la conversion et les procédés d'écriture qui lui appartiennent. Est mise en lumière la spécificité de l'activité apostolique telle que les capucins la concevaient : austérités, mortifications, désir d'endurer le martyre. Une démarche du don de soi (les références au corps souffrant du missionnaire sont omniprésentes) qui doit éveiller en l'homme sauvage la volonté de se convertir par la vertu de l'exemple et de l'imitation. Cette optique apostolique permet également à Andrea Daher de rendre compte de la divergence de points de vue entre capucins et jésuites, à travers le célèbre *Diálogo sobre a conversão do Gentio* du Père jésuite Manuel da Nóbrega, écrit en 1556-1557, véritable « manuel de conversion » destiné aux futurs missionnaires de la Compagnie de Jésus au Brésil. Pour Nóbrega, la sédentarisation des Indiens, l'éradication de leur mode de vie traditionnel, considéré comme bestial, puis leur conversion (par la force s'il le faut) sont indissociables. La missiologie des capucins se veut au contraire plus « respectueuse » du mode de vie indigène, sans que la nécessité de la conversion ne soit aucunement atténuée. Les textes capucins font en effet état d'une véritable « participation observante » dont les modalités, non les finalités, ne sont pas éloignées de l'anthropologie de terrain. Une démarche apostolique qui obéit à la conviction selon laquelle l'homme sauvage

contient en lui une orientation vers le bien qu'il s'agit de susciter par la prédication. L'invocation du dieu *Tupan*, la croyance en l'immortalité de l'âme et en certains « esprits » sont autant de phénomènes que les missionnaires capucins pourront investir d'une signification chrétienne.

Dans la troisième partie de son ouvrage, Andrea Daher examine un événement en apparence mineur mais dont le retentissement fut, semble-t-il, considérable : le retour en France des moines capucins accompagnés de six Tupinambas destinés à recevoir le baptême en présence de Louis XIII, « Roy et Souverain monarque de leur païs ». Le baptême de ces hommes sauvages, auparavant cannibales, magnifie l'entreprise d'évangélisation et de colonisation menée dans la *France équinoxiale*. Par un procédé de « décontextualisation » (p. 281), ces conversions « par-delà » et « par-deçà » doivent également amener les hommes, spectateurs ou lecteurs d'un tel événement, à se redresser vers Dieu dans un mouvement de dévotion collective. Plus largement encore, la venue des Tupinambas en France est inscrite dans le rêve messianique qu'amorce la monarchie française au difficile sortir des guerres de Religion. Les planches et les estampes qui accompagnent le livre de Claude d'Abbeville redoublent la vision d'une Église catholique, apostolique et romaine, seule à même de fondre les hommes dans un corps commun et indivisible, sous l'égide du roi.

Riche en analyses fines et pertinentes, fort bien argumenté et documenté, l'ouvrage d'Andrea Daher est une importante contribution à l'étude du corpus missionnaire capucin du XVII^e siècle, dont jadis, et chacun à leur manière, Alfred Métraux, Claude Lévi-Strauss ou encore Michel de Certeau, avaient perçu la valeur.

Adrien Paschoud

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

Préface de F. Santos-Granero

Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-Banco central de Reserva del Perú, 2001, 254 p., bibl., ill.

CET OUVRAGE ATTACHANT constitue la version espagnole, revue et corrigée, de la thèse doctorale¹ que l'auteure consacra au début des années 1990 aux Airo-Pai d'Amazonie péruvienne. Plus généralement désigné par l'exonyme Secoya, ce groupe de faible démographie appartenant à la famille linguistique tukano occidentale occupe, à la limite de la Colombie, la zone comprise entre les rios 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 socioculturelle 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'auteure 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 Joanna Overing². Ainsi que le souligne la préface de Fernando Santos-Granero, adepte du même courant, il participe plus largement du récent et passionnant débat amazoniste sur la nature de la sociabilité amazonienne, débat qui oppose pour reprendre les expressions d'Eduardo 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 tout au long de conseils, 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* [la rage], « marque culturelle d'un manque de communication [et de contrôle de soi] » (pp. 166-167), fait peser sur l'harmonie sociale. C'est donc à l'aune

1. Luisa Elvira Belaunde, *Gender, Commensuality and Community amongst the Airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western Tukanoa-Speaking)*, Doctoral thesis, University of London, 1992.

2. Pour un bilan récent des travaux de cette école, cf. Joanna Overing & Alan Passes, eds, *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Amazonia*, London, Routledge, 2000.

de cette préoccupation que sont étudiés de nombreux phénomènes culturels dans lesquels elle s'exprime. La construction corporelle des genres (chap. II), avec son ballet de rituels et d'interdictions, répond par exemple à un idéal esthétique mais elle a aussi une fonction morale : éviter la paresse et la rage en fortifiant les corps. C'est parce que le caractère et le corps des humains sont plus sensibles à certains moments que d'autres (puberté, menstruations...) qu'il convient de mettre particulièrement l'accent sur ces moments afin de les moduler au mieux par l'action rituelle (cf. les très didactiques rituels d'initiation et le rituel du mariage), les tabous mais aussi les conseils répétés des anciens (chap. II, IV et V). À cette sensibilité variable du corps et du caractère, on ne s'étonnera pas de voir associée l'idée d'une possible contamination de la *rabia* par le partage de substances et de nourriture entre proches ou autrement dit on ne sera pas surpris de l'existence de la consubstantialisation parmi les Airo-Pai. 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 de conserver un écart de quatre ans minimum entre chaque naissance (chap. VI). Créée par le Demiurge pour punir les humains 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 comme un modèle de sociabilité qu'il convient de s'efforcer d'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'au-

teure 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 Elvira Belaunde de se livrer davantage à la comparaison, les conceptions airo-pai sur les liens entre notion de personne et étude des émotions étant partagées par d'autres groupes amazoniens voisins³. Le thème du contrôle de soi est aussi exploré dans les relations de genre, même si cet examen ne s'y restreint pas. À l'inverse de la plupart des anthropologues amazonistes, l'auteure se refuse à conclure à une domination masculine. Elle justifie cette conclusion par de nombreux matériaux ethnographiques attestant que la relation entre les genres au sein du couple est une relation d'exigence de la part des deux époux, 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 du rejet de la *rabia* par les Airo-Pai, de regarder les risques auxquels les *rabiosos* s'exposent dans les cas ultimes : le suicide (forme extrême de rage contre soi), l'ostracisme (rupture totale des liens de parenté avec leurs proches et transformation en ennemis), voire leur 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 l'est également avec les groupes voisins, les plantes et les animaux. Avec les premiers, elle permet la bonne entente, l'incapacité

3. Cf. Alexandre Surralles i Calonge, *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, 1999.

linguistique à communiquer étant à l'origine des conflits, et avec les plantes et les animaux, elle garantit à travers les chants chamaniques la bonne marche des activités horticoles, cynégétiques et halieutiques (chap. VIII). 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'auteure se soustrait généralement aux critiques communément adressées aux travaux appartenant 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, Elvira 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 trouvent 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 socioculturel quichua

signifie 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, la sorcellerie exogène étant considérée comme 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 à propos de la « magie noire apprise des métis colombiens » (p. 222), sur laquelle l'auteure ne nous dit rien.

Un autre piège qui aurait pu sérieusement menacer l'exposé est également évité : la cristallisation des comportements sociaux et religieux étudiés. L'auteure 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. IX et X), thèmes que l'américanisme tropical a appris à traiter beaucoup plus finement depuis quelques années⁴. D'après l'auteure, 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 » (Aparecida Vilaça), puisque la conversion

4. Parmi les contributions récentes les plus stimulantes, cf. Gilio Brunelli, « Do xamanismo aos xamãs. Estratégias tupi-mondé face à sociedade envolvente », in J. Langdon, ed., *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis, UFSC, 1996 ; Aparecida Vilaça, « Christians without Faith: Some Aspects of the Conversion of the Wari' », *Ethnos*, 62 (1-2), 1997 : 91-115 ; Robin Wright, ed., *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da Conversão entre os Grupos indígenas no Brasil*, Campinas, Ed. Da Unicamp, 1999.

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 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'Elvira 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 régional *cocalero*. 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 que l'auteure 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 *Nañē* 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 » (Eduardo 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 méritée d'être posée. S'étant convertis spontanément et apparemment sans l'intermédiaire de missionnaires, les Airo-Pai péruviens ont eu tout le loisir d'opérer la sélection qu'ils souhaitaient au sein de l'évangélisme mais on pourrait se demander s'il en fut 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 postmodernisme mais l'auteure se garde bien de tomber dans ses excès les plus stériles. Cette influence est particulièrement visible dans les efforts déployés par Elvira Belaunde pour ne pas réifier la culture airo-pai et pour ne pas occulter 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 conclue modestement l'auteure, 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 ont été 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 la conversion à l'évangélisme, à la construction symbolique des mondes animal et horticole ou à l'anthropologie des odeurs – s'inscrivent pour la grande majorité de plain-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 à l'étude de l'ensemble tukano occidental.

Mickaël Brohan