Document généré le 15 juil. 2025 10:27

Culture

Jacques M. CHEVALIER, *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru*, Toronto, University of Toronto Press, 1982. 430 pages, bibliographie, index

F. M. Renard-Casevitz

Volume 3, numéro 2, 1983

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1078143ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1078143ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (imprimé)
2563-710X (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Renard-Casevitz, F. (1983). Compte rendu de [Jacques M. CHEVALIER, *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru*, Toronto, University of Toronto Press, 1982. 430 pages, bibliographie, index]. *Culture*, *3*(2), 82–84. https://doi.org/10.7202/1078143ar

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1983

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

moniales. Je me demande si le privilège structurant accordé à l'*ousta* n'est pas un peu démesuré. N'y a-t-il pas dans cette société lozérienne d'autres unités de regroupement ou de sociabilité déterminantes?

Je formulerai très brièvement deux interrogations au sujet de l'honneur, principe fondamental du Gévaudan. On nous présente une seule forme d'honneur: l'honneur préséance fondé sur l'acquisition (plus ou moins brutale) d'un bien ou d'un droit. Ne trouve-t-on pas 1) un honneur préséance du don, de la générosité ostentatoire? 2) un honneur vertu (féminin) répondant à l'honneur préséance (masculin)?

Enfin, *L'impossible mariage* court sur trois siècles: XVIIe, XVIIIe, XIXe siècles; trois siècles apparemment sans profondeur; l'histoire de cette région est-elle immobile?

Il est vrai qu'un livre ne peut pas tout aborder. Que demander de plus à une étude que de traiter le sujet choisi et nous donner envie d'en savoir davantage sur les autres thèmes.

1. Le masculin réfère ici à l'un ou l'autre sexe.

Jacques M. CHEVALIER, *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru*, Toronto, University of Toronto Press, 1982. 430 pages, bibliographie, index.

Par F.M. Renard-Casevitz
C.N.R.S, Paris

Pour mener cette belle analyse d'un secteur sous-développé de la société péruvienne, J.M. Chevalier en explicite d'abord le cadre théorique: c'est une tentative de dépasser ce que sont pour lui les insuffisances, symétriques et opposées, de la théorie marxiste althussérienne et du structuralisme lévi-straussien. Empruntant à l'un et à l'autre leur contribution essentielle au développement de l'anthropologie, l'auteur se propose de corriger le schème unidirectionnel des néo-marxistes se traduisant par un modèle hiérarchique de structures (« modèle mécanique de causalité » p. 33) et l'incoalescence lévi-straussienne des infra- et des super-structures (« fausse unité de la totalité sociale où coexistent les déterminations mentales du logos et les indéterminations vécues du chaos historique » p. 41). C'est ainsi qu'il introduit le concept, central pour son projet, de surdétermination qui présuppose la spécificité structurale d'un ensemble donné de pratiques, une liberté d'action variable à l'intérieur de chaque système et l'intrusion possible de considérations pratiques dérivées d'autres systèmes (p. 52).

Ses positions théoriques tracées, J.M. Chevalier nous livre l'analyse de deux ensembles voisins de l'état péruvien: Puerto Inca sur le rio Pachitea et les Campa du Haut Pachitea. Le premier est une bourgade de métis vivant de l'agriculture et à une échelle moindre de l'élevage, de l'industrie du bois, principalement sous forme extractive, et de commerce axé essentiellement sur les objets de consommation quotidienne. Quant aux Campa du Haut Pachitea, auxquels je rendrai leur autodénomination, Ashaninca, ce sont les représentants d'un vaste groupe ethnique établi du centre au sud de l'Amazonie péruvienne. Comme « une forme extrême et cruciale... de la surdétermination sociale apparaît partout où deux cultures... se heurtent directement », l'auteur étudie tour à tour l'économie, la parenté et l'alliance, enfin la religion dans les deux communautés, métisse et ashaninca et veut proposer en conclusion une analyse des relations entre « la culture tribale Campa et la marche en avant d'une civilisation conquérante » (pp. 52-53).

Si l'auteur réalise magistralement une partie de son propos, à savoir l'analyse de certaines institutions complexes de la communauté métisse et de leur surdétermination, notamment dans le chapitre 9 consacré à l'étude des formes et des fonctions du *compadrinazgo* à Puerto Inca ou auparavant dans le chapitre 6 consacré à l'organisation spatio-temporelle et résidentielle des classes de Puerto Inca, il ne répond pas toujours à l'attente soulevée par son dessein le plus ambitieux. Le mythe final du désenchantement ashaninca et la présence d'un *brujo* ashaninca dirigeant une école chamanique métisse à Puerto Inca ne suffisent pas à expliciter les effets des relations entre voisins métis et ashaninca. Le concept de surdétermination, opératoire entre le secteur périphérique métis et la société dominante, fonctionne peu ou mal entre ceux-ci et la société ashaninca.

À vrai dire l'analyse sommaire de la société ashaninca ne peut être mise en balance avec les études minutieuses des *Puertos Inqueños*, sauf au niveau de la religion où le déséquilibre s'inverserait s'il n'était fait d'un point de vue excentrique (le *brujo* campa de Puerto Inca) et l'on soupçonne que la différence des traitements est parallèle à la différence des séjours: onze mois passés à Puerto Inca, un mois chez les Ashaninca du Haut Pachitea (pp. 6-7), dont la langue est autre. Cette différence rendrait compte en partie du déséquilibre de l'analyse. Plus profondément il apparaît que la problématique théorique précède les données: que celles-ci s'y logent aisément comme à Puerto Inca et le résultat emporte l'adhésion; que celles-là entrent mal dans des

modèles préétablis et les pratiques sociales des Ashaninca s'estompent dans des généralités ou sont parfois malmenées, à moins que l'auteur, conscient d'une contradiction, ne contourne la difficulté par l'histoire.

C'est en effet le paradoxe de cette œuvre de nous faire accéder à l'univers ashaninca par un bref historique de l'époque du caoutchouc et des raids esclavagistes passés, alors que les métis de Puerto Inca sont traités sans véritable profondeur historique. On nous précise que ces gens sont pour deux tiers des métis immigrés de l'Ucayali. De qui sont-ils métis? Depuis combien de générations leur histoire se confond-elle avec celle de la forêt tropicale? Or l'adoption de l'horticulture par abattis-brûlis par exemple nous interroge: n'est-elle pas l'intrusion du modèle tribal traditionnel dans un domaine périphérique de la société marchande? De même l'adoption d'un complexe chamanique ashaninca partiel par les Puertos Inqueños (p. 333, sq.) n'est-elle qu'un «moyen désespéré de contrebalancer les forces de discorde»? N'est-elle pas aussi la réponse — religieuse au lieu de politique — induite par la survivance de structures traditionnelles dont la possibilité n'est même pas évoquée ici?

C'est ainsi que l'auteur, emporté par l'élan épistémologique, en vient à nous offrir l'image d'une micro-société métisse aux structures systémiques finement analysées mais au détriment de l'histoire et de la diachronie et celle d'une société ashaninca située dans l'histoire récente et dans ses effets sur les sociétés «tribales» mais au détriment de l'analyse des structures systémiques, de leur résistance ou de leur bouleversement. C'est pour enrichir cette discussion et non pour détourner d'une lecture au demeurant féconde, que nous illustrerons ces propos de quelques exemples.

Dans le chapitre 4, J.M. Chevalier nous offre une analyse très intéressante de la pratique locale du libre accès à la terre pour les métis (p. 119, sq.; pp. 150-151). Plus loin, à cette analyse fait écho celle du libre accès aux coupes de bois (pp. 138-140) (Voir la notion symbolisée par r, p. 122 ou R, p. 138). Il n'y a pas, écrit-il, de compétition locale ou régionale pour la terre du fait de son abondance locale dans un contexte plus large de rareté. Rappelons pour mémoire les nombreuses lois péruviennes qui, au cours de ce siècle, réglementèrent l'accès aux terres de forêt tropicale: elles n'entachent sans doute pas la validité partielle de l'analyse locale mais témoignent d'un arrière-fond général de relations conflictuelles. Néanmoins, au vu du projet de l'auteur, il y a une omission plus grave: pourquoi cette pratique locale n'est-elle rapportée au modèle des pratiques ashaninca — et cashibo — de la région? Pourquoi n'est pas analysé son impact, ou ses effets ultérieurs, sur leur mode d'occupation territoriale traditionnel et sur leurs relations idéologiques à la terre? L'absence de compétition pour la terre entre les différentes classes de Puerto Inca admet sans doute une autre explication, en plus de celle ethnocentrique fournie par l'auteur: la réalité d'une compétition entre un front pionnier uni par nécessité face aux occupants «naturels», compétition «raciale» et non plus lutte de classes. Il y a là en tout cas toute une série de relations interethniques anciennes et actuelles complètement ignorées par l'auteur à l'époque même où les revendications «tribales» auprès de l'administration péruvienne étaient les plus fortes et trouvaient un écho par le canal du Sinamos (Voir les publications de cet organisme 1972-1974, *Ley de comunidades nativas*... 1974, etc.).

Et cette première analyse, par sa logique propre, entraîne l'auteur à commettre une inexactitude à propos de l'industrie du bois; il n'y avait pas à l'époque de son étude (1974) et il n'y a toujours pas un libre accès à la possession des arbres (pp. 138 et 140) mais une adjudication à des personnes privées de zones de coupe par le Ministère de l'Agriculture. Ces adjudications ont d'ailleurs longtemps renforcé la hiérarchie patrons-*habilitados-sub-habilitados* (p. 77), alors qu'aujourd'hui elles permettent de miner cette chaîne de dépendance dans des groupes où des bûcherons natifs sont titulaires d'adjudications locales. Des relations directes avec le capital et Pucallpa ou avec un seul négociant peuvent s'établir, les anciens intermédiaires étant incapables d'acheter la production. Telle était la situation entre 1978 et 1982 sur le moyen Urubamba.

J.M. Chevalier écrit, pour un tout autre propos, que les conclusions théoriques atteintes dans le premier chapitre, l'ont guidé à travers les diverses analyses de la vie sociale à Puerto Inca (p. 144). Or nous venons de le voir, ces conclusions peuvent s'écarter des faits ou les ignorer, prises à leur propre jeu et c'est l'impression que laisse l'analyse rapide de la parenté, de l'alliance et de la résidence chez les Ashaninca. Elle est orientée par un modèle général où la réalité sociale perd sa spécificité alors que les relations Ashaninca-société dominante sont esquissées au seul niveau de la transformation mécanique tribu-classe exploitée (sur le modèle de la plus basse classe sociale de Puerto Inca). Nous ne pouvons ici reprendre chaque élément prêtant à discussion. Notons seulement que ce qui est dit du système de parenté ashaninca, système effectivement dravidien (p. 262), conviendrait à une typologie générale et que des particularités signalées par l'auteur sont supposées, comme la relation frère de père-ego masculin (p. 263) ou la virilocalité

et l'uxorilocalité post-nuptiale temporaire (pp. 265 et 297-304). Ajoutons à propos de l'uxorilocalité que non seulement l'exemple étudié par J.M. Chevalier laisse perplexe (pp. 299-301, exemple d'uxorilocalité avec virilocalité du fils du chef), mais que des documents datés du XVIe siècle attestent chez les Campa de l'époque d'une résidence uxorilocale (non-temporaire). Une réflexion sur les relations au territoire et sur l'identité aurait justement permis l'analyse des pratiques résidentielles et de leur transformation éventuelle.

Les Ashaninca sont menacés d'être engloutis par un monstre comme le fut jadis le fils de Pachakamai (p. 425, sq.). C'est pour sauver ce fils que Pachakamai quitta les siens à la poursuite du ravisseur et s'établit loin en aval près du lieu de sa victoire sur le monstre. Peut-être que les Ashaninca, vu la rareté grandissante de leur culture et partant de sa valeur croissante, méritaient-ils une étude plus approfondie; néanmoins cette œuvre, dans ces temps forts comme dans ces faiblesses, garde aiguisé tout notre intérêt.

Conrad P. KOTTAK, *Assault on Paradise: Social Change in a Brazilian Village*, New York, Random House, 1983. 314 pages, n.p. (paper).

By Matthew Cooper
McMaster University

In 1962, when Conrad Kottak first visited Arembepe as an undergraduate anthropology student the village was what Brazilians would call *um fim do mundo* (literally, an end of the world). Located on the coast about 60 kilometres north of Salvador, Bahia, the fishing village was relatively isolated and poor, the villagers largely ignorant of life outside. Today, though, it has become a seaside resort for lower-middle-class residents of Salvador, the home of titanium dioxide plant owned by a German multinational, and, a few years ago, housed a large colony of "hippies". This contrast and the processes that have brought about the Arembepe of 1980 structure Kottak's charming ethnography.

Over a period of 18 years, Kottak visited Arembepe five times. In a sense, the account of social change parallels the story of the author's involvement in his research. The naive student of the 1960's studies the people of Arembepe and finds that they are autonomous, egalitarian, and enjoy real peace of mind. But then, returning in 1973 as an associate professor with other fieldwork in Madagascar under his belt, he feels betrayed; motorization of the fishing industry, tourism, massive industrial pollution, suburbanization through the building of a paved road to Salvador, and an invasion of "hippies" (themselves seeking the "natural" and "primitive") have blighted the village. The anthropologist retreats into research on the traditional, updating his earlier work, avoiding the disturbing present. Older and more mature, he returns in 1980 to find that the outline of change drawn up in the early 1970's was now being filled in but that the worst of the pollution had been cleaned up and that development had had benefits (of improved health services, education, raised income levels) as well as costs. Just as his understanding of the village has become more differentiated so, too, it has become occupationally diverse, divided into social classes, with new religious phenomena and previously unknown forms of deviance. "Like a thousand other places, Arembepe has grown increasingly dependent on, and vulnerable to, a world political economy of which its inhabitants have little understanding, and over which they have even less control. And provincial folk who once were impressed by, yet dared only gently probe, the novelty and strangeness of foreign ways have become eager initiates into a mass-mediated world culture" (p. 3).

One of the major strengths of this book is Kottak's largely successful attempt to integrate the personal with the general. Happily, there are for Kottak no typical Arembepeiros, only diverse individuals varying in personality, ability, and experience. Yet the ideologists that inform their thinking and behaviour and the socio-economic processes that broadly mould village life are well depicted and shown in the end to be more important for the understanding of this bit of contemporary history. Curiously Kottak's success comes despite some of the concepts he has chosen to employ. The book is not heavily theorized and it would be unfair to criticize it as if it were. But Kottak's cultural evolutionary perspective shading into a sort of modernization theory leads him, for example, to compare the changes in Arembepe over 20 years with those in the ancient Middle East that gave rise to complex civilizations over the course of thousands of years. Differences of scale and context are so enormous that the comparison is, at best, whimsical, at worst, misleading because it threatens to drown the real history of this little village in an evolutionary sea. Then, too, using concepts like the image of limited good, levelling mechanisms, and