Valérie ROBIN AZEVEDO, Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)

Nanterre, Société d'ethnologie, 2008, 328 p.

Charles-Édouard de Suremain

RÉFÉRENCE

Valérie ROBIN AZEVEDO, Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou), Nanterre, Société d'ethnologie, 2008, 328 p.

1 En quoi le christianisme andin contemporain est-il singulier ? Dans quelle mesure son étude, à partir d'une double perspective ethnographique et historique, permet-elle de caractériser le fait religieux dans cette région du monde ? Comment les questions relatives à la mort, en particulier dans les environs de Cuzco, éclairent-elles la problématique de la construction de l'expérience et de la mémoire des vivants ? Qui et que sont les morts dans les Andes ? Quels sont les différents statuts qu'ils endossent ou qu'on leur fait endosser et pourquoi ? Quelles relations les morts et les vivants entretiennent-ils ? En quoi le fait de penser la mort et les morts est-il une entrée privilégiée pour mieux comprendre la société dans le temps long ? Telles sont les principales interrogations qui orientent l'ouvrage, éminemment sensible et documenté, de Valérie Robin. Pour y répondre, l'auteur entraîne le lecteur dans un voyage qui part de la « fabrication » des morts (première partie) – mettant au jour des rituels et des discours finement décrits et analysés – et le conduit aux « êtres des temps présolaires » (seconde partie), adoptant ce faisant une approche diachronique inspirée des travaux de P. Duviols (*La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008 [1971]) et J.C. Estenssoro (*Del paganismo a la santidad. La*

Suremain Charles-Edouard de. Valérie Robin Azevedo, Miroirs de l'autre vie : pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou), Société d'Ethnologie, Nanterre, 2008, 328 p. [compte-rendu de lecture]. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2009, 148, 4 p. [en ligne]. ISSN 1777-5825

incorporación de los Indios del Perú al catolicismo, 1532-1750, Lima, IFEA-Instituto Riva Agüero, 2003).

2 La démarche impose tout d'abord une mise en contexte de l'étude : celle-ci ne se limite cependant pas à une présentation des lieux et de leurs habitants ; elle consiste également à discuter les catégories et les notions ayant permis aux anthropologues de penser l'altérité (Indiens, paysans, *comuneros*, quechua, *campesinos*...) et ce qui a trait au religieux dans les Andes. Si cet état de l'art aurait pu s'attarder davantage sur la nature des liens entre histoire et anthropologie des religions, d'une part, et sur la notion de croyance d'autre part, il a le grand mérite de renvoyer à des sources péruviennes et, par là même, de rendre compte des débats locaux sur ces questions – opérant ainsi une sorte de « décentrement » salutaire de la réflexion anthropologique et de la production du savoir (E. Cunin, V. Hernandez, *Journal des Anthropologues*, 2007, pp. 110-111). En tout état de cause, si ce balisage comporte quelques formules de style rappelant que l'ouvrage est le fruit du remaniement d'une thèse d'ethnologie (soutenue à l'Université Paris X-Nanterre sous la direction d'Antoinette Molinié), il prépare le lecteur à se plonger dans le présent ethnographique des communautés de Pampallacta et Lutto où l'auteure a mené son observation. En ce qu'elles battent en brèche quelques idées et préjugés tenaces qui ont trop longtemps hanté l'histoire et l'anthropologie religieuses, les analyses de V. Robin permettent de parvenir à une compréhension fine et approfondie du fait religieux dans les Andes.

3 Dans la première partie, l'un des résultats de l'étude, et non des moindres, est de renforcer l'argument en faveur du caractère historique et culturel éminemment contingent de l'opposition dualiste classiquement établie entre l'« âme » et le « corps » dans les grandes religions du Livre. Quoi qu'elle en emprunte certains traits, la notion de personne dans les Andes ne la reproduit pas de façon appauvrie comme cela a été longtemps affirmé. À l'instar de ce que l'on observe dans d'autres régions du continent (A. López Austin, *Cuerpo humano e idelología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM-IIA, [1980] 2004 ; P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2006), les composantes matérielles et immatérielles de la personne sont aussi diverses que nombreuses – ce qu'exprime d'ailleurs l'expression locale de « souffle force vitale », notion sur laquelle V. Robin s'attarde dès le début de l'ouvrage et qui constitue l'une des clefs de sa démonstration. Ce préalable, essentiel, éclaire le statut des morts, leurs relations aux vivants comme leur « tribulation vers l'autre vie ». À ce propos, l'auteur évoque une « géographie de l'au-delà » – véritable paysage peuplé d'entités spirituelles, d'animaux, de fleuves – qui met en scène des représentations dont la complexité souligne l'emboîtement étroit du christianisme et des cultes préhispaniques. Les passages concernant les différentes catégories de morts vont également dans le sens de l'imbrication des éléments matériels et immatériels qui confèrent son identité à la personne : selon le contexte de la « fabrication » du mort (damné, violenté, assassiné, suicidé, morcelé...), ces éléments ne connaissent pas un cheminement identique. Le sort incertain des victimes des militaires et/ou du Sentier Lumineux dans les années quatre-vingts révèle, en creux, l'importance du corps et des circonstances de la mort dans son traitement matériel et symbolique, comme dans la nature des échanges qui s'en suivent avec les vivants. Les réflexions consacrées aux « disparitions forcées » sont à mettre en relation avec le film, très émouvant, que l'auteure a réalisé récemment sur la construction de la mémoire des habitants de la région d'Ayacucho à partir de leur

représentation de la violence perpétrée au Pérou durant ces années noires (*Sur les sentiers de la violence*, IRD Audiovisuel, 2007).

4 Un autre résultat de la première partie, complémentaire au précédent, est de montrer la porosité, le caractère fluctuant et dynamique des catégories de « sacré » et de « profane », comme de contredire l'opposition établie entre les notions de « transcendance » et d'« immanence » qui en découle. On pense en particulier aux travaux, qui ne sont toutefois pas cités, de M. Éliade (*Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1956), R. Otto (*Le sacré*, Paris, Payot, [1917] 1995) ou de R. Girard (*La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972), lesquels s'inscrivent dans une perspective phénoménologique – et judéo-chrétienne – de l'étude des phénomènes religieux. On pense d'abord à la description très fine du rituel funéraire, espace fondateur de la mort s'il en est, saisie dans différentes variantes (les deux communautés observées). L'analyse montre un va-et-vient incessant entre des corps, des substances, des entités, et la participation très concrète des vivants à travers des gestes (coupe de cheveux) et des paroles (chants, prières). L'ensemble de ces pratiques illustre plus largement le processus de socialisation intense (traitement du cadavre et de ses affaires, traitement de sa mémoire) dont le mort, loin d'être happé par des entités distantes, fait l'objet. On pense aussi aux pages consacrées aux « échanges [des morts] avec les vivants » par l'entremise des prêtres, des diseurs de prières et des rituels (propitiatoires et de clôture) : paroles, dons, prières, libations, offrandes sont autant d'interactions, plus ou moins mises en scène et spectaculaires, qui s'inscrivent dans des cycles de relations à la fois horizontaux et verticaux qui « aplanissent » la distinction entre l'ici-bas et l'au-delà.

5 Dans la seconde partie de l'ouvrage, l'accent est mis sur l'ambiguïté des liens et des relations entre les paysans et les « Gentils ». Tandis que les seconds sont présentés par les premiers comme des êtres mythiques issus des temps pré-incaïques et pré-solaires, V. Robin montre qu'ils apparaissent avec la conquête et l'évangélisation. Au cours de la démonstration, ce sont les identités multiples des paysans, et des communautés, qui s'éclairent par l'histoire. À la fois ancêtres génériques – dont la généalogie est plus ou moins fictive –, momies localisées et entités invisibles, les Gentils sont autant l'objet de procédures rituelles visant à solliciter leur intervention (pour la fertilité agro-pastorale par exemple) qu'à les tenir éloignés des affaires des vivants. Les femmes, en particulier, craignent les grossesses hors norme dont ils seraient à l'origine et qui déboucheraient sur des épisodes tragiques (avortement, infanticide, mort précoce...), engendrant de ce fait malemorts et esprits errants susceptibles de nuire aux vivants. C'est que, en réalité, le thème de la grossesse renvoie à celui de la sexualité, lequel renvoie au mode relationnel – imprégné de violence, de domination et d'exploitation de toutes sortes – entre les habitants de la communauté et le monde des métis (*mistis*). L'ambiguïté des relations entretenues avec les Gentils serait ainsi une métaphore des relations sociales qui se jouent à l'échelle de la société globale au profit des métis. Les lignes consacrées à l'attitude contrastée, qui va de la participation à la résistance passive, des paysans à l'égard d'un projet de développement agricole (irrigation) initié par les métis sur une colline sacrée où sont enterrées des momies présolaires sont, dans cet ordre d'idée, hautement révélatrices des changements qui s'opèrent actuellement dans la société locale. Si la terre y garde en effet une importance réelle et symbolique capitale, les Gentils n'en sont pas ou plus nécessairement les garants et/ou les gardiens en raison, précisément, de leur complicité – voire de leur identification – avec les métis.

6 Ces quelques réflexions autour des thèmes qui ont plus particulièrement retenu mon attention n'épuisent pas, loin s'en faut, les nombreuses pistes de recherche ouvertes par V. Robin (statut du mythe et de la tradition orale, perpétuation inédite du culte des ancêtres, élaboration de la mémoire collective...) On retiendra en particulier celle, transversale, qui conclut sur la nécessaire coexistence du christianisme et du paganisme en tant que les deux systèmes religieux se définissent l'un par rapport à l'autre, non pas dans une relation d'opposition terme à terme mais plutôt dans ce que E.R. Leach (*Political systems of highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Harvard, Harvard University Press, 1954) appellerait la permanence d'un « équilibre instable ». Je ne peux donc que vivement recommander la lecture de cet ouvrage aux anthropologues (professionnels, étudiants), aux historiens des religions et aux philosophes. Le lecteur non académique, pour sa part, y trouvera nombre d'arguments et de démonstrations venant contredire les essais spéculatifs à la mode qui présupposent, plus ou moins explicitement, l'inévitable domination d'un système religieux (judaïsme, christianisme, islam) sur un autre dans l'Histoire, et la nécessaire définition des « autres » façons de vivre le religieux par rapport à un seul de ces systèmes de référence.