

Vestiges du passé. Alfred Métraux et les Čipaya de Carangas (1930-1931)

Pablo F. SENDÓN *

Partant de l'observation du matériel photographique publié par Alfred Métraux, l'auteur se penche sur la dimension temporelle de son ethnographie des Čipaya de Carangas (Bolivie), l'une des toutes premières jamais consacrées à un groupe indien des Andes centrales. Au cours des dernières années, on a pu avancer que la vision des Andes adoptée par Métraux oscillait entre l'amour et la haine et se déployait ainsi sur deux plans, réservant ses publications scientifiques au premier et ses écrits personnels au second. L'évaluation bibliographique des divers textes ethnographiques de Métraux sur la « tribu » čipaya, puis leur confrontation avec d'autres études de l'époque et avec des travaux postérieurs sur le même groupe, remettent en question cette opposition et la dépassent en formulant le dilemme que pose tout écrit ethnographique : celui de la dichotomie entre « passé » et « présent ». [Mots-clés : Métraux, Čipaya, Bolivie, Andes centrales, ethnographie.]

Vestigios del pasado. Alfred Métraux y los čipaya de Carangas (1930-1931). Partiendo de una observación acerca del material fotográfico publicado por Alfred Métraux sobre los čipaya de Carangas (Bolivia), se propone precisar la dimensión temporal que detenta una de las primeras etnografías dedicadas a un grupo indígena de las tierras altas de los Andes Centrales. En los últimos años se ha insistido en que la visión de Métraux sobre los Andes, oscilante entre el amor y el odio, se desplegaba en dos planos diferentes y que, asimismo, Métraux se preocupó por separar ambos planos reservando para el primero sus publicaciones científicas y, para el segundo, sus escritos personales. La evaluación bibliográfica de los diferentes escritos etnográficos de Métraux sobre la « tribu » čipaya, en relación con otros estudios contemporáneos y posteriores dedicados al mismo grupo, problematiza una distinción tal permitiendo, a su vez, trascender la disyuntiva que se le plantea a todo escrito etnográfico : aquella relativa a la dicotomía entre « pasado » y « presente ». [Palabras clave: Métraux, čipaya, Bolivia, Andes Centrales, etnografía.]

* CONICET, Argentine [psendon@yahoo.com].

Remains of the Past. Alfred Métraux and the Čipaya of Carangas (1930-1931). Beginning with observations of the photographic material of the Čipaya of Carangas, published by Alfred Métraux, this paper is concerned with the temporal dimension conveyed in one of the first ethnographies of this indigenous population inhabiting the highlands of Bolivia. In recent years, it has been stated that Métraux's engagement with the Andes acted out on two different levels, oscillating between love and hate: his scientific publications devoted to the first and his personal writings devoted to the second. Reappraisal of the various ethnographic writings he devoted to the Čipaya in relation with other works, early and more recent, questions the existence of such a distinction, allowing us to transcend the dichotomy between « past » and « present », that dilemma faced by all ethnographies. [Key words: Métraux, Čipaya, Bolivia, Central Andes, ethnography.]

Introduction

Contrairement à d'autres arts comme le cinéma, la musique ou même la littérature, la photographie et la peinture se distinguent, du point de vue de l'observateur, par l'effet de suspension de la temporalité qu'elles induisent. Le déchiffrement d'une série d'images se succédant les unes aux autres à une vitesse vertigineuse, l'agencement de sons articulés en rythmes qui se réordonnent à leur tour entre eux, la double articulation des lettres et des mots qui guident le lecteur au fil des pages tout au long d'une narration : tout cela implique un écoulement du temps qui contraste avec le sentiment d'instantanéité que l'on peut éprouver face à un objet figé comme une photographie ou un tableau. Sans doute est-ce ce genre d'expérience que Claude Lévi-Strauss avait à l'esprit lorsque, interrogé à la fin du siècle dernier sur l'impact des nouveaux outils d'enregistrement sur le travail de terrain, il répondit :

Quand je faisais mes recherches, l'enregistreur n'existait pas encore. Il n'apparut que lors de la dernière guerre. Je possédais, il est vrai, une petite caméra à pellicules de 8 mm que j'utilisais en amateur. Mais je l'ai rapidement abandonnée parce qu'il me fallait choisir entre regarder la scène tout en essayant de la comprendre, ou la voir sans pouvoir la comprendre avec l'œil dans l'objectif de la caméra pour obtenir un bon cadrage. Selon moi, l'équipement idéal est un simple cahier de notes et un crayon. Mais je dois reconnaître que, si nous possédions ne serait-ce qu'un quart d'heure de film tourné dans l'Athènes du v^e siècle avant notre ère, nous comprendrions mieux la Grèce que grâce à tout ce qui a été écrit dessus depuis la Renaissance¹. (Lévi-Strauss 1997)

1. Toutes les citations originellement en espagnol ou en anglais ont été traduites en français.

Le 5 mars 1931, à son retour à Oruro après deux mois d'intense travail de terrain chez les Čipaya² de Carangas (Bolivie), Alfred Métraux rapportait avec lui plusieurs centaines de mètres de films et environ trois cents photographies qui rendaient admirablement compte de nombreux aspects de la vie matérielle, sociale et religieuse de ce groupe, auquel il a consacré de nombreuses pages en espagnol, en français et en suédois (Pauwels 1998, p. 42). Si le devenir de ce matériel filmique est aujourd'hui incertain, Métraux prit en revanche toujours soin d'inclure une large partie de ses photographies dans ses divers écrits sur les Čipaya. Dès 1931, outre une conférence prononcée à Oruro et retranscrite dans le quotidien bolivien *La Patria* (Métraux 1931a), parurent en Argentine deux autres articles présentant les premières photographies čipaya : une note dans le journal *La Prensa* (Métraux 1931b) et un premier essai dans la revue *Sur* (Métraux 1931c).

Rétrospectivement, on ne peut qu'admirer le caractère annonciateur de ces trois textes préliminaires – pour ne rien dire de la vertigineuse prouesse que constitue, une semaine à peine après le retour du terrain, la mise en ordre de la masse d'informations nécessaire à la rédaction d'une conférence pour un auditoire universitaire. Certes, tant dans la description et l'argumentation que dans l'emphase et les jugements de valeur exprimés, le deuxième texte semble n'être qu'un calque du premier et le troisième une synthèse des deux précédents. Cependant, tous trois exposent l'ensemble des linéaments thématiques, analytiques et évaluatifs qui seront développés au cours des années postérieures pour culminer dans l'ethnographie čipaya publiée sous forme d'une succession d'articles dans le *Journal de la société des américanistes* (Métraux 1935a, 1935b, 1935c, 1936a, 1936b). Les écrits postérieurs développent certains thèmes, apportent des précisions et présentent quelques variations dans le traitement des informations préalablement relevées, mais Métraux ne s'est jamais dédit de ce qu'il avait initialement affirmé. À quelques nuances près, sa conférence précoce de 1931 annonçait déjà pleinement son futur plan de travail.

Bien que l'hypothèse semble hautement improbable, l'idée qu'on puisse un jour retrouver le matériel filmique égaré stimule et séduit aujourd'hui encore l'imagination de toute personne intéressée par les populations des Andes. Restent heureusement les nombreuses photographies de Métraux. Contextualisées dans ses écrits ethnographiques, elles présentent un intérêt inespéré puisque chacune d'elles comprend ainsi une dimension temporelle en principe absente des photographies. Réunis, ces clichés constituent une véritable invitation à remonter le temps jusqu'à un passé lointain, préhistorique et mythique.

Ce travail se propose de revenir sur la description par Métraux de certains aspects de la société čipaya, en gardant toujours à l'esprit les photographies

2. Sauf dans le cas de citations textuelles, nous utilisons ici la graphie čipaya employée par Métraux dans ses écrits de 1935-1936.

publiées dans ses écrits, afin d'explorer la dimension temporelle de ses observations et de son analyse.

La scène

Dans le département d'Oruro, au sud de la province de Carangas, à l'ouest du lac Poopó et au beau milieu de la vaste zone marécageuse qui s'étend entre le fleuve Desaguadero et la cordillère, se trouve « une région désolée » (Métraux 1931b). Situées sur une « immense plaine au milieu d'une *pampa* pelée » (*ibid.*), ces « terres inhospitalières » (*ibid.*), qui s'élèvent à plus de 3 700 mètres d'altitude, constituent « l'une des régions les plus ingrates de Bolivie » (Métraux 1931c, p. 102). C'est là le territoire d'environ 100 km² de superficie où vivaient les Čipaya en l'été 1930-1931.

Tout ce que l'on peut dire à propos de la vie de cette « mystérieuse tribu » (Métraux 1931b), de « ce groupe humain fossilisé » (*ibid.*) et « acculé par les Aymara dans ces terres maudites » (*ibid.*), peut se résumer en deux mots : « monotonie et silence » (*ibid.*). Dans ce « village de la mort et du silence » (Métraux 1931a), après « avoir été doublement vaincu, d'abord par les Aymara puis par les conquistadors » (*ibid.*), « le Chipaya semble vivre dans une torpeur continue, un état d'abrutissement chronique » (*ibid.*), dans « la grise et terrible uniformité de son existence » (*ibid.*). Voilà pourquoi, aux yeux du profane, la vie des Čipaya « se trouve dépourvue de tout attrait et même de tout ce qui pourrait susciter la sympathie et la curiosité » (Métraux 1931c, p. 98). Et voilà pourquoi, pour l'ethnographe, « ni leur physique, ni leur caractère ne leur permet de gagner l'affection qu'il serait pourtant disposé à leur offrir, ne serait-ce que par habitude professionnelle » (*ibid.*, p. 108). Les hommes fossiles qui peuplent ce territoire se présentent eux-mêmes comme une inquiétante « race, vestige du passé » (Métraux 1931a), des « gens de chair et d'os qui ressuscitent sans fard les lointains temps préhistoriques » (*ibid.*) ou, ce qui revient au même, « des silhouettes du passé qui se meuvent, des fantômes du temps de la conquête » (Métraux 1931b). C'est ainsi que,

[p]ar la magie de la réfraction, ce territoire monotone et misérable apparaît transfiguré et animé d'une vie surnaturelle : quelques petits édifices religieux recouverts de terre blanche se transforment alors en mosquées resplendissantes, des villes peuplées surgissent au bord de grandes lagunes, dans lesquelles se reflètent des montagnes aux formes étranges. (Métraux 1931c, p. 107)

En janvier et en février, le territoire de Chipaya présente l'aspect d'un vaste marécage. Ce pays monotone et désolé est alors transfiguré et comme animé d'une vie surnaturelle par la magie de la réfraction. (Métraux 1935b, p. 118)

Il s'agit d'un monde habité par les derniers *čul'pas* – c'est-à-dire les Indiens momifiés dans les anciennes sépultures – ou plutôt par des restes de *čul'pas*

(*čul'pa puču*), ainsi que le raconta à Métraux, dans un fragment de mythe, un vieux Čipaya aveugle et paralytique alors considéré comme le doyen de la tribu :

Dans les temps anciens, le soleil se levait à l'ouest. Les hommes dirent : « Nous mettrons les portes des maisons à l'est. » Alors le soleil se leva à l'est et les gens moururent dans leurs maisons. Le soleil tua les *chullpas* mais un couple survécut ; il s'était immergé dans l'eau pour échapper à la destruction totale. Ils descendirent par le cours du fleuve Lauca et arrivèrent dans cette région dénudée et pelée, où ils construisirent des maisons à l'ancienne mode. Lorsque le soleil se levait à l'horizon, ils s'empressaient de plonger dans l'eau et n'en sortaient plus jusqu'à ce qu'il disparaisse complètement derrière les montagnes. La nuit, ils effectuaient tous les travaux que les autres hommes font de jour.

Un homme venu de Huachacalla découvrit ce peuple étrange et fit part de sa découverte au curé de son village. Le curé vint immédiatement et bénit les *chullpas*. À travers cet acte, il rompit le sortilège. Les *chullpas* purent se livrer à nouveau à leurs activités diurnes et ils se convertirent dans les Chipaya actuels.

Autrefois, les Chipaya faisaient paître les troupeaux des gens de Huachacalla (des Aymara) et recevaient chaque année un mouton en paiement. C'est de cette façon que les Chipaya purent peu à peu se constituer leur propre troupeau. Les *chullpas*, leurs ancêtres, n'en avaient pas, ils cultivaient la *quinua* et le *cañave*³. (Métraux 1931c, p. 112-113)

Antécédents du voyage chez les Čipaya

Au cours de l'été 1930-1931, c'est-à-dire au début de la saison des pluies dans une grande partie des Andes centrales et méridionales, Métraux réalisa sa troisième expédition ethnographique sous les auspices de l'Institut d'ethnologie de l'Université nationale de Tucumán (Argentine). L'objectif de cette expédition était de rassembler des informations sur la vie matérielle, sociale et spirituelle d'une société indigène pastorale de l'ouest bolivien en vue de résoudre un problème de nature linguistique. Il s'agissait plus précisément de documenter la langue des Uro-Čipaya afin de démontrer parmi eux la « survivance d'anciens éléments culturels amazoniens » (Métraux 1931c, p. 101-102).

À l'époque de Métraux, les Uro-Čipaya étaient représentés par de petits groupes disséminés sur le territoire : le village d'Ancoaqui sur la rive du Desaguadero près du lac Titicaca ; quelques familles sur l'île Panza du lac Poopó ; et les Čipaya du désert de la province de Carangas. En juin 1931, Métraux séjourna une semaine en compagnie de son collègue Arthur Posnansky à Ancoaqui, parmi les Uro du Desaguadero, afin de collecter des informations ethnographiques et linguistiques devant servir de matériel comparatif pour

3. La transcription et la traduction littérale du récit furent publiées ultérieurement (Métraux 1935c, p. 396-397). Pour une analyse de la diffusion de ce mythe dans les Andes et un examen de ses variantes, voir Sendón (2010).

l'élaboration de son dictionnaire čipaya (Métraux 1935a, p. 75). Selon Pauwels (1998, p. 47), il se serait abstenu de rendre visite aux Uro du lac Poopó car ces derniers avaient déjà abandonné leur langue au profit de l'aymara et dans une moindre mesure du quechua. L'étude de ces groupes offrait une opportunité unique pour démontrer l'existence d'un substrat arawak dans la région andine et étayer ainsi une théorie qui avait obnubilé plusieurs des pionniers des études américanistes : l'origine arawak de beaucoup des populations indiennes occupant la portion sud-orientale des Andes. Lors de sa conférence à Oruro, Métraux se montra convaincu par l'hypothèse de l'influence exercée par cette « race vagabonde » (Métraux 1931c, p. 101) : « je crois que la théorie qui fait des Urus et des Chipayas des tribus parentes de certaines races du Brésil ne disparaîtra pas mais restera au contraire établie pour toujours » (Métraux 1931a).

Métraux attribua dans un premier temps le mérite de la découverte des Čipaya à Arthur Posnansky (Métraux 1931b) mais il précisa par la suite que le premier homme de science à avoir signalé leur existence, dès 1894, était l'archéologue allemand Max Ulhe, même s'il n'avait jamais visité leur village (Métraux 1935b, p. 115). Posnansky, en revanche, rencontra les Indiens Uro du Desaguadero et plus tard les Pukina ainsi que les Čipaya (Posnansky 1937, p. 5). Il publia un court vocabulaire de ces derniers, décrivit leur physiologie et conclut qu'ils constituaient un véritable « îlot linguistique » (Posnansky 1918, p. 7 ; voir aussi Posnansky 1915). Quelques années plus tard, Georges de Créqui-Monfort et Paul Rivet démontrèrent l'existence d'une relation de parenté entre la langue des Čipaya et celle des Uro du Desaguadero (1925-1927). Cette connexion les incita à formuler l'hypothèse de l'origine arawak de ces derniers et à encourager la réalisation d'une expédition visant à étudier leur langue et leurs pratiques culturelles.

Dans un essai relativement tardif, Posnansky souligna à plusieurs reprises que l'usage d'une langue ne déterminait pas l'appartenance à une « race » et que, pour résoudre les énigmes posées par l'existence de « l'îlot linguistique », de la « tache raciale » ou de « l'îlot anthropologique » čipaya, il était indispensable de conjuguer les approches linguistique, ethnographique et anthropologique (Posnansky 1937, p. 7). L'observation et l'analyse des vestiges archéologiques laissés par les ancêtres des Uro-Pukina-Čipaya (chasseurs-pêcheurs, agriculteurs et pasteurs respectivement) dans les dizaines de *pukaras* (forteresses préhispaniques) de la région permirent à Posnansky de démontrer leur coexistence avec des éléments kolla. En observant que des centaines de *pukaras* s'étendaient depuis le nord-ouest argentin jusqu'en Équateur, à la manière d'une muraille de Chine, il fit l'hypothèse qu'il s'agissait de vestiges de guerres : un élément étranger, offensif et envahisseur (kolla), aurait peu à peu mais inexorablement vaincu la résistance opposée par un groupe autochtone (arawak), sur la défensive, vagabond et d'une extension spatiale difficilement mesurable. Si le résultat

supposé de ces conflits est connu⁴, les modalités politico-administratives de cette avancée le sont peut-être moins.

La grande majorité des populations qui occupaient jadis et occupent aujourd'hui encore la portion sud-orientale des Andes centrales étaient divisées – avant même l'empire inca – en deux sections ou *sayas*, fragmentées à leur tour en un nombre variable d'*ayllus*⁵. Les termes utilisés pour désigner les divisions majeures sont *Manansaya* et *Urinsaya*, ou plus communément *Hanansaya* et *Urinsaya*. Les premiers termes de chaque paire renvoient aux notions de « haut », de « prééminence hiérarchique » et d'« étranger », tandis que les deux derniers font référence au « bas », à « une position hiérarchique inférieure » et à « l'autochtonie ». Dans son interprétation sociologique de ce type d'organisation dualiste, Posnansky proposa une hypothèse sur les origines de celle-ci en se basant sur ses propres observations des interactions entre les groupes kolla et arawak, ainsi que sur les modalités de la politique expansionniste inca. Cette politique consistait en grande partie à déplacer des populations étrangères (*mitimaes*) vers les territoires nouvellement conquis. En supposant que cette stratégie n'était pas une invention inca mais qu'elle renvoyait à une pratique régionale plus ancienne, Posnansky conclut que la division duelle *Hanansaya/Urinsaya* résultait de cet usage. En d'autres termes, il affirmait que les *Urinsaya* n'étaient autres que les Arawak autochtones et que les *Hanansaya* étaient les conquérants étrangers. Les *Urinsaya* auraient ainsi été les ancêtres des Pukina, Uro, Čipaya et même des Chunchu, Camba, Chiriguano, etc., maîtres des lacs, des fleuves et de leurs environs, tandis que

4. Selon Posnansky, les conflits entre les Kolla et des groupes arawak aboutirent à la formation de nouvelles « races ». Fruits du processus d'absorption anthropologique des Kolla par l'élément autochtone, ces nouvelles « races » auraient présenté de nouveaux caractères somatiques et créé de nouvelles langues qui auraient toutefois conservé suffisamment de racines pour permettre au philologue d'en retrouver le substrat originel. Ainsi, dans les endroits de grande contiguïté, là où l'élément arawak aurait été plus présent, c'est-à-dire depuis Quito jusqu'à Humahuaca, se serait formé un conglomérat racial nommé *Keshua*, qui aurait connu une phase d'uniformisation sous l'empire inca. Dans le même registre, les Aymara seraient le résultat de la fusion des Kolla avec les Toba, les Mataco et des tribus arawak du Chaco, ainsi que possiblement avec des Araucan (Mapuche) et des Indiens de la côte pacifique. Enfin les *Keshua* d'Argentine et de Bolivie seraient apparus suite au métissage des Kolla avec les Diaguita, les Chiriguano, les Mojo et d'autres tribus arawak de la forêt (Posnansky 1937, p. 17-18).

5. Il n'existe aucun consensus à propos de la différenciation et des limites précises de ces deux catégories. Pour de nombreux auteurs de l'époque, le terme *saya* désignait l'une des divisions majeures à laquelle appartenait un conglomérat social, alors que le terme *ayllu* renvoyait aux subdivisions des *sayas*. La notion de *marka*, quant à elle, faisait référence à la portion de territoire occupée par le groupe en fonction de son appartenance à des segments majeurs ou mineurs.

les *Manansaya* auraient été les Kolla envahisseurs, habitants des montagnes, qui auraient essaimé à la faveur de leurs conquêtes⁶.

Peut-être est-ce l'attrait pour ce genre d'hypothèses qui encouragea Métraux à souscrire en 1931 à la théorie de l'affinité entre les Čipaya et les Arawak. Toutefois, l'analyse et l'élaboration de ses matériaux de terrain, publiés intégralement dans ses écrits de 1935-1936, l'incitèrent à la prudence. Cela est manifeste en 1932, lors du 25^e Congrès international des américanistes organisé à La Plata (Argentine). Posnansky (1934) y exposa une synthèse sur les Uru ou Uchumi du Desaguadero à partir de la perspective analytique mentionnée précédemment. Pour sa part, Métraux présenta deux communications, l'une en espagnol et l'autre en français. Dans la première, qui visait à faire la lumière sur « l'état actuel de nos connaissances sur l'extension primitive des influences guarani et arawak dans le continent sud-américain », il prenait prudemment mais néanmoins clairement ses distances par rapport à ce qu'il avait affirmé à Oruro à peine une année avant :

Je ne peux pas encore dire si les abondants documents linguistiques que j'ai recueillis lors de ma dernière expédition confirmeront ou nuanceront les conclusions du docteur Rivet. Mais je peux d'ores et déjà affirmer que, sur le plan de la civilisation matérielle et intellectuelle, les Uro-Chipayas ne présentent rien de commun avec les Arawak. Il n'existe pas un seul élément culturel parmi tous ceux que j'ai pu observer qui ne soit tout à fait andin. On peut même soutenir que ces Indiens représentent aujourd'hui presque à la perfection l'état de civilisation atteint au xvi^e siècle par les Aymará dans les régions pauvres et isolées de l'Altiplano⁷. (Métraux 1934a, p. 190)

6. Aux dires de l'auteur : « [Nous rappelons] que les *Urinsaya* étaient les Arawak originaires de la région, et les *Hanansaya* ou *Manasaya*, des conquérants venus de l'extérieur. Les *Urinsaya* ou *Aransaya* étaient sans doute les Pukina, les Uru, les Chipaya, les Chango, les Chuncho, les Guarayo, les Camba, les Chiriguano et d'autres Indiens originaires eux aussi de la région, c'est-à-dire les anciens maîtres des lacs, des fleuves et des environs ; et les *Manasaya* étaient les féroces Kollas, envahisseurs aguerris, habitants des montagnes et des cordillères qui pénétrèrent dans ces contrées et sur le piémont des montagnes par la conquête » (Posnansky 1935, p. 25). En dépit de son caractère hautement spéculatif, cette hypothèse fut adoptée par certains chercheurs de l'époque. Sans doute le cas le plus marquant est-il celui de Ricardo Latcham. Dans son analyse de l'origine des *ayllus* incas, l'historien chilien s'emploie à expliquer un même phénomène d'invasion mais son raisonnement est inverse : il s'agit ici d'insister plutôt sur le rôle des envahisseurs, les futurs Inca du Cuzco. Dans cette optique, les *Hurin saya* originaires de la vallée du Cuzco se seraient trouvés en position de prééminence jusqu'à ce que les *Hanan saya*, envahisseurs venus de la région de Tiwanaku, renversent la situation après l'avènement du gouvernement inca (Latcham 1928, p. 204-211).

7. Le commentaire qui ouvre le chapitre consacré à la description du dialecte čipaya dans le *Journal de la société des américanistes* de 1936 éclaire la position de Métraux : « Mon zèle était soutenu par la conviction que j'étais certainement l'ethnographe qui aurait, le dernier, la chance de recueillir les ultimes sons d'un parler sans doute fort ancien. Je dois avouer que les résultats n'ont pas répondu à mes efforts, et que je suis loin d'avoir obtenu les documents que j'espérais réunir. Néanmoins si mon dictionnaire et mes textes ne donnent qu'une idée

Dans la seconde communication, consacrée à l'étude de l'organisation sociale et de la vie religieuse des mêmes Uro-Čipaya de Carangas, le changement d'orientation de Métraux dans l'analyse, dans l'argumentation et dans la perception de ce groupe est tout à fait manifeste : jadis énigme linguistique, les Čipaya se sont désormais transformés en « musée vivant », où l'on pourrait retrouver « les croyances et les pratiques de l'époque précolombienne » (Wachtel 1990, p. 17). L'article n'en est pas moins dédié à Paul Rivet, « l'inspirateur du voyage à Chipaya » (Métraux 1934b, p. 191)⁸.

Principales caractéristiques de la société čipaya

Telles que décrites par Métraux dans son ethnographie systématique, les caractéristiques de la vie économique, matérielle, sociale et religieuse des Čipaya se trouvent si étroitement liées les unes aux autres que d'une certaine façon, elles renvoient à un seul et même univers social qui reflète lui-même ce que fut, possiblement, un passé lointain. Non pas, loin de là, que cette « tribu » soit restée jusqu'alors hermétique aux nombreux défis imposés par l'histoire. Néanmoins, un examen même superficiel de la situation de ce groupe doublement conquis et constamment menacé de disparition démontre que le milieu physique représente une force puissante qui conditionne les possibilités matérielles et économiques, lesquelles à leur tour déterminent une grande part de son organisation sociale dont la compréhension s'avère indispensable pour saisir le sens et la nature de la vie religieuse. Cette dernière fascina Métraux par sa richesse et son étendue, mais surtout parce qu'elle lui permit d'entrevoir les dernières manifestations d'un monde préhistorique, anhistorique ou simplement mythique : le monde des derniers *čul'pas*.

Le territoire čipaya présente toutes les caractéristiques géographiques d'une région de haute *puna* : une *pampa* pelée, recouverte de dunes sableuses et de pâturages rachitiques, parsemée de petites fleurs des champs et habitée par une quantité relativement faible d'animaux sauvages parmi lesquels les flamants

partielle de l'uro-čipaya, c'est qu'il était déjà trop tard en 1931 pour rassembler sur cette langue les éléments qui en auraient permis l'étude exhaustive » (Métraux 1935-1936, p. 337).

8. Des années plus tard, dans un compte-rendu du livre de Posnansky déjà mentionné, Métraux est encore plus catégorique au sujet de l'hypothèse du conflit et de la fusion subséquente entre les « races » arawak et kolla (aymara) : « La pierre de touche de cette épopée dualiste, presque manichéenne, est un texte de Créqui de Montfort et de Rivet sur la langue Ura [*sic*], dans lequel ils tentent de démontrer son origine arawak. Mes propres recherches dans la communauté Ura la mieux préservée des hautes terres de Bolivie – les Uro-Chipaya – ont suscité chez moi un certain scepticisme envers les résultats présentés dans cet article. Les parallèles linguistiques, basés en majorité sur des vocabulaires pauvrement documentés, ne sont pas convaincants. Plus encore, un examen scrupuleux des vocabulaires Uro utilisés pour les comparaisons prouve le peu de confiance qu'il faut accorder aux matériaux sur lesquels se base l'hypothèse arawak » (Métraux 1939, p. 322).

roses sont les seuls à apporter une touche de couleur. C'est là que vivaient environ trois cents Čipaya en 1930-1931⁹. L'évaluation esthétique et morale des hommes et femmes čipaya par Métraux s'appuie souvent sur le lien qu'ils maintenaient avec leur environnement :

Je ne tiens pas ces pauvres Chipayas pour responsables de leur infériorité intellectuelle : l'environnement en est responsable. Comment l'imagination peut-elle s'exercer dans des régions sans végétation, sans vie animale et dans lesquelles on n'entend pas même le chant d'un oiseau ? L'air est raréfié, le ciel d'un même bleu pendant des mois et des mois et, pour reposer la vue, on ne trouve que les montagnes lointaines à l'horizon. Il n'y a rien de pire et de plus déprimant que le silence de l'altiplano. (Métraux 1931b)

Le village čipaya représentait pour Métraux un « admirable exemple de la capacité d'adaptation de l'homme » (1931c, p. 102). À la différence de leurs voisins uru du Desaguadero, qui se consacraient essentiellement à la pêche et à la chasse, les Čipaya étaient essentiellement pasteurs et pratiquaient accessoirement l'agriculture à petite échelle de la quinoa (*k'ula*) et de la cañave¹⁰. Ils étaient aussi engagés dans un commerce réduit de vente de fromages de lait de brebis et de graisse de cochons. Chasse et pêche n'occupaient qu'un rôle tout à fait marginal.

La survie des Čipaya dépendait des crues du fleuve Lauca situé à une dizaine de kilomètres à l'ouest du village. Les familles faisaient dévier son cours pour aménager les prés où croissaient les pâturages (les Čipaya reconnaissent jusqu'à douze espèces d'herbes distinctes dans leurs prières) et où paissaient les animaux d'élevage : moutons (*uša*), cochons (*kuči*) et lamas (*xwala*). Les troupeaux relevaient d'un régime de propriété individuelle : chaque famille nucléaire était propriétaire de ses animaux. La pratique de l'élevage déterminait aussi les modalités de résidence. Comme toute autre société pastorale, les Čipaya présentaient un double schème de résidence : un conglomérat de maisons dans

9. Pour une discussion de la démographie čipaya avant et après le séjour de Métraux, voir Métraux (1935b, p. 115 et suiv.) et Wachtel (1990, p. 295-302).

10. En 1931, l'élevage constituait de fait la principale activité économique des Čipaya, mais à la même période se développait un phénomène dont les conséquences étaient alors impossibles à mesurer et que Wachtel n'hésita pas à qualifier de « révolution agricole ». Celle-ci commença à se manifester dès les années 1920 avec le début de l'irrigation et l'aménagement conséquent des terres d'élevage pour la pratique agricole, un changement profond qui permit d'associer les deux activités productives (Wachtel 1990, p. 288-295). Malgré cela, les Čipaya étaient toujours considérés comme un peuple de pasteurs et ce au moins jusqu'en 1946, date de la publication du deuxième volume du *Handbook of South American Indians* qui précise : « Les Chipaya de Carangas (Bolivie) sont linguistiquement identiques aux Uru du Desaguadero, mais leur culture est un peu différente, parce qu'elle conserve quelques anciennes caractéristiques. Alors que les Uru sont fondamentalement chasseurs et pêcheurs, les Chipaya sont surtout pasteurs et leur agriculture est réduite » (La Barre 1946, p. 582).

le village et un ensemble dispersé de cabanes aux alentours, dans un rayon de douze à quinze kilomètres.

Comme le mentionne leur mythe d'origine, les habitations des Čipaya sont l'une de leurs particularités marquantes. Les maisons principales (*kxoya*) se trouvent dans le village. Elles ne comportent qu'une pièce et présentent une forme cylindrique, en raison de la singulière disposition en cercle des mottes de terre (*phaya*) employées pour leur construction. Édifiées sur un terre-plein de briques crues juxtaposées sur lequel on élève d'autres mottes empilées les unes sur les autres jusqu'à atteindre une hauteur de presque deux mètres au-dessus du sol, ces maisons présentent par leur forme et par leur construction une ressemblance frappante avec l'igloo esquimau. Elles sont couvertes d'une coupole de chaume (*phurna*) sur une armature formée de fascines de tola (*čoksa* ou *čoxa*), attachées avec des cordes de paille (*kxaru*). Une fois couverte, la toiture est renforcée par des étais en bois, puis pour l'imperméabiliser, on étend une sorte de linoleum (*pirina*), fait de paille agglutinée dans la boue. La toiture est surmontée d'une croix de paille qui protège la maison de la foudre. Face à ces maisons se trouve un espace ouvert, une sorte de cour sacrée à laquelle plusieurs rites sont consacrés. Le mobilier čipaya est particulièrement sommaire. Il se compose notamment d'un fourneau en terre (*wit*) dans lequel on fait brûler des excréments séchés d'animaux (*taquia*), de couvertures en laine servant de lits (*čusi*) et de lampes primitives (*čua*). Les ustensiles pour la préparation des aliments ne sont guère plus nombreux : un récipient en pierre ou en terre cuite (*takxira*) utilisé pour faire tremper les grains grillés de la quinoa, un mortier (*twax*) servant à faire la pâte de *chuño* et des cuillères (*wisl'a*), entre autres objets. Les aliments du quotidien se limitent en général à la quinoa et à ses feuilles (*čaňi*), au maïs (*tara*), au *chuño*, à la pomme de terre (*kxiša*), à la bière de quinoa, au fromage et au sel provenant des salines situées à une trentaine de kilomètres du village.

Les maisons du second type se trouvent dans les parties irriguées du territoire, d'où leur nom de « maison d'eau » (*kxas-kxoya*). Outre leur taille plus réduite, elles se distinguent des maisons circulaires par l'absence de toit de chaume et par leur forme conique. Ces maisons disposent d'enclos (*uyu*) pour parquer le bétail. À l'instar des maisons circulaires, leurs portes sont toujours orientées vers l'est.

La vie pastorale est monotone. Elle se réduit à faire paître les animaux, à fabriquer les fromages, à tisser¹¹, à préparer et à cuire des aliments. Les distractions sont rares et se résument presque toujours à d'interminables beuveries. Cependant la dépendance vis-à-vis du fleuve oblige chacun à réaliser de

11. Métraux observa deux types de métier à tisser parmi les Čipaya : le métier manuel, attaché à la ceinture, d'usage féminin, et le métier à pédales utilisé exclusivement par les hommes.

constants travaux d'irrigation. De la sorte, « les multiples bauges qui bordent [les étendues de plaine recouvertes par les eaux] et que le mirage agrandit et déforme donnent souvent au voyageur l'impression de circuler au milieu d'une vaste cité lacustre » (Métraux 1936a, p. 160).

Si le bétail relève d'un régime de propriété individuelle, l'endroit où le propriétaire peut faire paître ses troupeaux est strictement déterminé par son appartenance à l'une ou l'autre des deux moitiés. La règle est si stricte que tout animal franchissant les limites des pâturages de la *saya* de son propriétaire sera rapidement égorgé puis mangé par les membres de l'autre *saya*, bien que la consommation de viande soit généralement réservée aux contextes rituels.

Comme tous les Indiens de l'Altiplano, le Chipaya est sale jusqu'à l'immondice. La seule toilette que connaissent les femmes consiste à se laver les cheveux avec de l'urine pourrie et à en confier ensuite le soin à plusieurs amies qui leur font d'innombrables petites tresses. (Métraux 1931b)

Après la saleté, leur tenue est la seconde des caractéristiques permettant de reconnaître immédiatement les Čipaya. Le vêtement masculin se compose d'une chemise carrée de laine (*ira*), attachée à la ceinture avec un cordon, et d'une cape (*yakol'a*) sur laquelle repose un court poncho. La seule note discordante dans ce costume, note Métraux, est le pantalon, récemment introduit. Sur la tête, les Čipaya portent toujours le fameux *čul'u* andin (un bonnet à oreillettes) et le *skara* ou chapeau de feutre. Les petits sacs (*käls*) qui pendent à la ceinture constituent la dernière touche de la tenue masculine. Un soin tout particulier est apporté à la description du vêtement et de la coiffure des femmes čipaya, dont l'apparence rappelle les descriptions par les chroniqueurs des *ñustas* qui épousèrent les conquistadors. Le costume féminin consiste en une chemise carrée (*almil'a*) par-dessus laquelle se porte une tunique (*urku*) dont le pan inférieur est cousu pour lui donner la forme d'une jupe et dont les bords sont maintenus ensemble sur les épaules par une épine de cactus ou une épingle en argent (*kits* ou *päz-kits*). La tenue est complétée par une ceinture et par une longue mante (*talü*) qui descend sur le dos jusqu'aux genoux. La tête est ornée d'une pièce d'étoffe (*unkuña*) qui protège du soleil. La coiffure féminine apporte la touche principale. Elle consiste en une soixantaine de tresses (*skuru*) séparées par une raie au milieu de la tête et réunies en deux grosses nattes dans le dos. Les extrémités de ces deux nattes entremêlées de fils de laine sont reliées entre elles par de fines cordelettes sur lesquelles sont suspendus de petits pendentifs de cuivre, de bronze et d'étain (*laurake*) ou des aiguilles de métal (*kits*, *päz-kits*, *kxola*) dont la tête ronde est percée d'un trou d'où pend un fil de laine rouge. Parfois, en particulier lors des célébrations rituelles, les femmes ornent leurs chevelures de fleurs, placées au niveau des tempes.

Les habitations et les femmes exercèrent sur Métraux une véritable fascination qui contraste nettement avec le déplaisir évident, présent dans tous ses écrits,

que suscitaient en lui le milieu physique, la saleté et l'apathie des Čipaya. Il constata des ressemblances stupéfiantes entre le vêtement féminin des Čipaya et les vêtements recouvrant les corps momifiés déterrés des anciennes *čul'pas*, ce qui l'incita à dresser également un parallèle entre les maisons respectives des uns et des autres. Dans les années 1970, leurs voisins aymara qualifiaient avec mépris les Čipaya de « déchets laissés par les morts les plus anciens » (Wachtel 1990, p. 26). Pour Métraux, au contraire, c'est précisément leur identité de *čul'pa puču* qui faisait leur singularité et leur intérêt ethnographique.

Organisation sociale et parenté

Contrairement à la majeure partie des tribus primitives, qui vivent toujours dans l'harmonie, il semble que des esprits malins se soient déchaînés contre les Chipaya pour les monter les uns contre les autres et pour ajouter l'amertume des querelles intestines à l'hostilité de l'environnement. Entre familles comme entre individus, jamais ne cessent les querelles, les conflits, les plaintes, les abus et les violences. Les maris battent leurs femmes, celles-ci leurs maris, puis les beaux-parents se mêlent à ces histoires, d'où de nouvelles querelles, de nouveaux coups, de nouvelles rixes. La vie chipaya n'est en rien idyllique et après seulement quelques jours dans le village, j'ai eu la tragique confirmation de la malveillance inhérente au caractère chipaya : une femme, en état de rage hystérique contre son mari, se pendit. (Métraux 1931b)

Métraux était tout à fait conscient que « les cérémonies païennes observées aujourd'hui encore par les Indiens Čipaya exig[ai]ent, pour être entièrement intelligibles, une connaissance sommaire de leur organisation sociale » (1934b, p. 191). Bien que succincts, ses commentaires sur l'organisation sociale des Čipaya s'avèrent révélateurs et contrastent avec l'impression première que lui laissa leur condition contemporaine.

Pour Métraux, la simple disposition spatiale des maisons révélait la structure interne de la tribu. Le village était divisé en deux parties séparées par une zone dégagée et neutre dans laquelle se trouvaient les édifices publics, c'est-à-dire l'église, le cimetière et la prison. Chacune des familles était affiliée à l'une des deux moitiés ou quartiers qui étaient les équivalents čipaya des *sayas* des Aymara ou des *suyus* des populations quechua. Lorsqu'ils s'adressaient à un étranger, les Čipaya se référaient à ces divisions bipartites par les termes *Manan-saya* et *Anan-saya*, mais entre eux, ils utilisaient les mots vernaculaires *Tuanta* et *Taxata*, dont le sens renvoie à deux des quatre points cardinaux : l'est et l'ouest respectivement. Les deux moitiés étaient aussi désignées en faisant précéder leur nom du terme *ayl'u* : *ayl'u mana-saya* et *ayl'u aran-saya*. Par ailleurs, au sein de *Tuanta*, il existait une subdivision qui portait le nom de *warta-ayl'u* ou « clan du sud », même si ses membres relevaient de la moitié de l'est. Au-delà du simple constat de l'existence de cette forme d'organisation

sociale, de l'influence exercée par divers éléments étrangers (visible dans les différents noms par lesquels on désigne chacune des deux moitiés) et du fait qu'il s'agissait de « phratries », de « clans » ou de « moitiés », l'essentiel pour Métraux était que l'univers social, symbolique et économique était encore régi par ces modalités qui renvoyaient constamment à un passé éloigné.

Le village des Chipaya est divisé en trois secteurs qui mènent chacun une vie presque indépendante et dont les habitants respectifs vivent séparés et sont animés de sentiments peu cordiaux les uns vis-à-vis des autres. Cette division s'explique aisément si l'on considère que la tribu des Chipaya est constituée de deux clans et d'un sous-clan, respectivement orientés à l'est, à l'ouest et au sud. L'ancienne division sociologique de l'empire inca, qui subsiste encore chez les Aymará, s'est maintenue dans toute sa pureté chez les Chipaya¹². (Métraux 1931b)

Tuanta y Taxata constituaient deux unités spatiales et politiques antagonistes, articulées par la célébration commune de certaines fêtes (en particulier celle consacrée à la tour de l'église) et par la reconnaissance d'un chef commun : le *corregidor*, représentant de l'ensemble du groupe vis-à-vis des autorités nationales, dont la fonction avait été créée depuis peu mais n'était alors pas très bien définie¹³. Ce lien entre les *sayas* se manifestait dans le secteur intermédiaire et neutre où s'élevaient les édifices publics. Au-delà de cet espace, chaque moitié était constituée d'un groupe de familles dont les activités communes (corvées, entretien des canaux et des routes, etc.) étaient dirigées par l'*alcalde* de la *saya* qui avait en outre les fonctions de juge de paix et dont la juridiction

12. En 1935 cependant, Métraux affirmait qu'il ne s'enhardirait pas à assimiler ces divisions aux moitiés ou phratries des tribus nord-américaines : « Cette division bipartite de toutes les communautés aymara et kičua rappelle les moitiés ou phratries non exogames des tribus nord-américaines auxquelles je n'oserais cependant les assimiler » (Métraux 1935b, p. 120-121). Quatre décennies plus tard, Wachtel (1974) revint sur cette question et démontra que la société čipaya comportait jadis non pas trois mais quatre *ayllus*. L'absence du quatrième dans les travaux de Métraux s'explique par sa dissolution dans la moitié correspondante en raison des changements imposés par la révolution agricole : « On se rappelle que, selon Alfred Métraux, la société chipaya se composait de trois « ayllus » à savoir Tajata, Tuanta et Waruta ; cependant il se demandait quel statut exact accorder à Waruta, qui semblait à la fois faire partie de Tuanta et s'en distinguer. Il apparaît maintenant que la société chipaya comptait bien, en 1931, trois unités de production, mais ce que Métraux ignorait, c'est que les deux quartiers de Tajata (Tachachajta et Tuanchajta) venaient de se regrouper, et que les deux quartiers de Tuanta (Waruta et Ushata) allaient suivre le même exemple quelques années plus tard. Bien plus : ce processus de fusion, lié au développement de l'agriculture, eut des répercussions immédiates sur l'autre composante du système économique, à savoir l'élevage. Les divisions à l'intérieur de chaque moitié disparaurent également pour les pâtures, autour des *estancias* comme dans les lacs » (Wachtel 1990, p. 294).

13. L'adoption de la charge de *corregidor* a été une conséquence de l'influence aymara dans la région, comme en témoignait l'aspect même de sa demeure. À la différence des autres maisons čipaya, celle du *corregidor* présentait en effet un plan rectangulaire et un toit à deux pentes.

s'étendait aux familles de chacune des deux moitiés mais aussi à leurs territoires de pâturage. Les trois chapelles du village (y compris celle de *warta-ayl'u*) appartenaient à l'une ou l'autre des deux *sayas*. Construites sur le même plan que l'église mais de taille plus modeste, ces chapelles étaient entourées d'une enceinte et devant leur porche s'élevait un oratoire ou une croix d'où partait une série de petites chapelles et d'oratoires alternant à courte distance les uns des autres sur cinq ou six kilomètres en direction du désert. Métraux perçut dans la disposition spatiale de ces oratoires l'agencement en miniature du système des *zeque*, l'ordre social et symbolique propre à la capitale des Inca¹⁴.

Tout l'univers de la tribu semble se réduire à certains principes qui, à la façon d'un « jeu de miroirs » (Wachtel 1990, p. 27-72), produisent une série infinie d'images se faisant face et projetées sur tous les domaines de la vie sociale et religieuse. Mais ces mêmes images sont soumises à une véritable tyrannie exercée par l'est : les maisons, les personnes, les animaux sacrifiés, les magiciens, les prières et les offrandes sont toujours dirigés dans cette direction.

Même si, sous l'influence aymara, la famille *čipaya* était calquée sur le modèle métis, la disposition spatiale des familles indiennes au sein du territoire permit à Métraux de découvrir le lien entre la parenté et la forme de l'organisation sociale. L'équation entre ces deux dimensions de la vie sociale n'était en rien évidente puisque la correspondance habituelle dans les systèmes dualistes entre patronymes et topographie n'était pas apparente et ne correspondait pas aux faits observés. Autrement dit, si les familles possédant un même patronyme paternel tendaient à se concentrer dans l'espace d'une même moitié ou quartier, beaucoup de patronymes étaient disséminés dans l'ensemble du territoire. Dans le premier cas, il s'agirait des patronymes caractéristiques de la tribu alors que, dans le second, il s'agirait de familles isolées ou émigrées. Il en est de même des pratiques exogames : si les jeunes hommes d'une moitié épousent des femmes de la moitié opposée, d'autres contractent des mariages avec des femmes de leur propre moitié. Dans ce dernier cas, les époux sont de la même section mais ils possèdent presque toujours des patronymes différents. La filiation est patrilinéaire et la résidence post-maritale patrilocale mais il ne s'agit là que de tendances. Le plus remarquable sans doute des observations de Métraux sur ce problème est sa capacité à déceler les cas concrets qui ne se conformaient pas à une forme d'organisation patrilinéaire et endogame basée sur des moitiés.

Enfin Métraux s'attacha aussi à exposer la terminologie de parenté employée par les *Čipaya*. Il conclut qu'elle n'apportait guère de renseignements sur leur

14. « Ces enfilades d'édifices sacrés correspondent en tout point aux *zeque* du Cuzco, cette succession de *waka*, de temples et de lieux sacrés qui s'échelonnaient du Cuzco au loin vers l'intérieur des terres dans toutes les directions. Il n'y a rien d'étonnant à retrouver à *Chipaya*, en miniature, une disposition propre à l'ancienne capitale de l'empire » (Métraux 1935b, p. 122-123).

organisation sociale ancienne ou contemporaine, et se contenta alors de la retranscrire. Ses observations relatives à la langue uro-čipaya nous renseignent un peu plus sur son point de vue sur ces questions :

Dans le dialecte čipaya, des mots aussi courants que « frère » et « sœur » ont déjà disparu devant leurs équivalents aymara. Ce seul exemple en dit long sur l'état de décomposition de l'uro. (Métraux 1936b, p. 338)

Religion

Métraux s'estimait « l'un des rares Européens à avoir pu être témoin et partie prenante de tous les rites secrets d'Indiens de l'altiplano » (1931b), ce qu'il fut certainement jusqu'à la fin des années 1930. En dépit d'évidentes influences chrétiennes et aymara, les pratiques religieuses čipaya montraient clairement qu'« il [restait] encore beaucoup à faire pour extirper l'idolâtrie dans ces régions » (*ibid.*). En outre, la période de l'année au cours de laquelle il séjourna chez les Čipaya, au début de la saison des pluies, était la plus propice à l'observation de leur activité rituelle :

Pendant les mois critiques de janvier et février, les festivités se succèdent à court intervalle et chaque divinité fait l'objet d'une cérémonie au cours de laquelle le clan s'acquitte de ses obligations vis-à-vis de son protecteur. Ces fêtes comportent un rituel complexe et long, mais elles se répètent avec une certaine uniformité. Elles sont célébrées à l'endroit même où se trouvent les objets ou le monument sacrés, c'est-à-dire à une grande distance du village. Les membres du clan se dirigent vers le lieu en question en petits groupes ou en suivant la ligne des autels et des chapelles qui s'étirent depuis la résidence de chaque clan comme autant de bras tendus vers le désert. La description détaillée d'une seule de ces fêtes peut donner une idée assez précise des manifestations extérieures de la religion des Chipayas et ressusciter par la même occasion les rites pratiqués en un autre temps par les populations rurales de l'empire inca. (Métraux 1931c, p. 116-117)

Comme en atteste la liste des principales divinités qui constituent le panthéon de la tribu, pratiquement tous les éléments du paysage et toutes les constructions matérielles des Čipaya font l'objet d'un culte. Parmi ces divinités, mentionnons les divers saints de tradition chrétienne (san Felipe, san Jerónimo et santa Ana, la patronne du village) ; la terre mère (*Pača mama*), assimilée à la Vierge ; les cônes de terre représentant des « démons » individuels et qui portent des noms propres (*Čunkirini-mal'ku*, *Estewan-mal'ku*, *Kemparani-mal'ku*, etc.) ; les petites pierres plates d'origine calcaire (*samiris*) ; les montagnes et en particulier le sommet Sajama ; le fleuve Lauca ; la tour de l'église du village (*Turi-mal'ku*) ; les chapelles de chacune des deux moitiés et les petits oratoires qui, depuis chacune d'elles, se succèdent en ligne jusqu'au désert. Les maisons elles-mêmes possèdent leur protecteur spirituel (*patio-malk'u*) qui est un animal spécifique

(un chat sauvage ou *titi-mal'ku*), objet d'un culte strictement domestique. Les bâtons sacrés (*kamana-para*) font aussi partie des esprits auxquels un culte domestique est rendu.

Le sens du terme *malk'u*, d'origine aymara, est associé aux notions de « chef », d'« esprit » et de « démon ». Si elle paraît en principe réservée aux monticules de terre dont la forme en cône et la couleur blanchâtre les font ressembler à des ballots qui, comme des hommes blancs, sont dispersés dans le désert en position de repos, la condition de *malk'u* définit en fait le statut religieux de toutes les divinités du panthéon. C'est pourquoi le terme est accolé aux noms propres qui désignent la terre mère, le fleuve Lauca, la tour de l'église, les chapelles et les oratoires¹⁵.

Chaque *saya* possède son propre *mal'ku* auquel un sacrifice annuel est offert. Par ailleurs, il en existe un, le *Kemparani mal'ku*, qui est construit à mi-chemin des deux *sayas* et qui est adoré par l'ensemble de la tribu. Pour sa part, l'église est nommée *xaća pokara* (ou grand *mal'ku*) et à ce titre, elle fait également l'objet d'un culte collectif de la part de tous les Čipaya.

Au cours du séjour de Métraux, les Čipaya célébrèrent pratiquement toutes les cérémonies de leur calendrier rituel. Après le rituel d'entrée en fonction des nouvelles autorités (1^{er} janvier), se déroulèrent les fêtes de san Jerónimo (7 janvier), la fête du *samiri* (20 janvier), la fête de la *Saya Taxata* (2 février), les fêtes des *mal'ku Estewan*, *Kemperani* et *Čunkirini* (8, 12 et 14 février), le carnaval et les rites pour la protection de la maison, pour ne citer que les plus remarquables¹⁶. Toutes les cérémonies suivent le même schéma, l'objectif étant systématiquement d'invoquer les « démons » et les saints pour leur demander la prospérité, c'est-à-dire la pluie et la fertilité.

Les fêtes sont célébrées à l'endroit même où se trouvent les monuments ou objets sacrés. S'il s'agit des monuments appartenant exclusivement à l'une ou l'autre des deux *sayas*, les fêtes se déroulent à bonne distance du village. Le groupe se réunit puis se dirige à l'endroit du rituel qui est toujours présidé par un homme et son épouse. Il reçoit le titre d'*alférez* en qualité d'officiant. Son insigne est un drapeau blanc. L'*alférez* et sa femme sont accompagnés d'un magicien (*yatiri*) qui se charge des aspects techniques du rite. Le point culminant de la cérémonie est le sacrifice de l'un des trois animaux élevés par les Čipaya. L'animal est attaché à l'aide d'une corde ou d'un cordon en laine de

15. Lors de la conférence donnée à Oruro, Métraux avait déjà souligné cet aspect de la religiosité čipaya : « Mais les chipayas ne sont pas seulement païens, ils possèdent aussi une certaine connaissance du christianisme, mais à dire vrai ils ne font aucune différence entre les *mallcus*, la divinité de la Terre, les montagnes et les saints. Ils célèbrent leurs fêtes avec les mêmes cérémonies et ils égorgent des animaux en l'honneur des saints exactement comme ils le font pour les *mallcus* » (Métraux 1931a).

16. Selon Pauwels, Métraux rata toutefois deux fêtes capitales : la fête patronale de santa Ana et la célébration de la Toussaint (1998, p. 51).

lama (*koč* ou *koms*) en direction de l'est, près de l'objet sacré adoré ; le premier acte du magicien consiste à lui offrir des libations afin de le transformer avant le sacrifice en un être sacré. Une fois que l'animal a acquis ce statut, il est égorgé et son sang est aspergé par le magicien en direction des quatre points cardinaux pendant qu'il tourne autour de lui. Le magicien réserve toujours un peu de sang de l'animal afin de maculer les cônes de terre, les pierres, les oratoires, les chapelles, la tour de l'église ou l'objet du culte célébré. Le corps de l'animal sacrifié est préparé pour être consommé par tous les participants. Pendant que ces actes se succèdent, le *yatiri* tourne en rond autour du *mal'ku*. En même temps, un assistant étend une couverture sur le sol sur laquelle sont alignés trente-six petits godets de terre cuite remplis d'eau ; le magicien verse une préparation dans chacun d'eux. Avec ces godets, le *yatiri* effectue la libation (*čal'a*) au *mal'ku*, à l'issue de laquelle l'officiant plante dans le sol une croix et l'un des bâtons sacrés, toujours en direction de l'est. Le magicien s'agenouille ensuite devant ceux-ci avec le visage orienté dans la même direction et récite une prière pendant qu'il vide le contenu des godets, deux par deux, sur sa droite et sur sa gauche. Pendant ce temps, l'*alférez* et son épouse confectionnent des gerbes de paille et les placent devant l'endroit où ils président la cérémonie. Ces gerbes représentent la végétation, source d'abondance et de fertilité. L'un des participants fait alors sonner une trompette (*thoti*), faite d'une corne de vache, dont le son annonce le vent qui apportera les pluies.

Les différents aspects de la vie *čipaya* se trouvent si étroitement reliés entre eux que leur classification et leur description portent atteinte à leur solidarité « mécanique ». Le sens de la relation entre le milieu physique, l'univers social et la pratique religieuse se révèle lorsque l'on appréhende adéquatement les liens qui les relient intimement. À leur tour, ceux-ci renvoient inexorablement à cette dimension agonisante de la vie *čipaya* qui fascina tant Métraux.

La dimension temporelle

Il y a quelques années, on a pu affirmer que la vision qu'avait Métraux des Andes, oscillant entre l'amour et la haine, se déployait sur deux plans différents : l'un scientifique et l'autre émotionnel. Métraux se serait attaché à séparer ces deux plans, en réservant au premier ses écrits scientifiques et au second ses carnets de notes, ses journaux personnels et la correspondance avec ses collègues et amis (Auroi 2002-2003, p. 113)¹⁷. L'examen attentif de l'ensemble des écrits scientifiques de Métraux sur les *Čipaya* incite cependant à remettre en cause

17. En 1939, Métraux rendit à nouveau visite aux *Čipaya* pendant un peu plus d'une semaine. Dans ses carnets de voyage publiés de façon posthume, il consigna ses impressions sur ceux-ci (Métraux 1978, p. 119-123).

cette interprétation, la tension profonde entre le rejet et la fascination y étant tout à fait explicite dans le traitement de chacun des aspects de leur existence. Le paysage, celui d'une des régions les plus désolées de Bolivie, se transforme par la magie de la réfraction en un territoire surnaturel. Les inquiétudes et les doutes générés par les lacunes de l'étude linguistique pâlisent face à l'évidence qu'il est possible de retrouver et de documenter chez ce groupe des croyances ou des pratiques de l'époque précolombienne. Même le dégoût provoqué par la saleté des hommes et des femmes čipaya est littéralement balayé par l'admiration suscitée par leurs vêtements. Le rejet moral causé par les relations violentes entre les diverses familles ou entre les hommes et les femmes est pour sa part nuancé par l'enthousiasme résultant de l'opportunité de retrouver quelque chose de l'ancienne organisation de la capitale inca. Et l'ensemble de tous ces aspects négatifs, désagréables et moralement répréhensibles est réduit à néant lorsque Métraux conclut que ces hommes de chair et d'os reproduisent dans leurs rituels et croyances, à la façon de silhouettes du passé, un monde préhistorique perdu dans lequel vécurent leurs ancêtres, les derniers *čul'pas*. Non, ce n'est pas une oscillation entre l'amour et la haine qui résume le mieux la vision de Métraux sur les Čipaya. Ses travaux traduisent plutôt une tension entre répulsion pour le présent et fascination pour le passé, une tension qui se manifeste de manière explicite dans ses derniers écrits, qui sont aussi les plus scientifiques :

Toute considération sur le caractère d'un groupe humain, si petit soit-il, exige un contact plus étroit avec les individus que celui que j'ai pu entretenir avec les Čipaya. L'impossibilité où je me suis trouvé, dans la plupart des cas, de pouvoir communiquer directement avec eux a singulièrement nuï à mes observations. Le jugement que je porte sur les Čipaya est donc forcément sommaire et sans prétention scientifique. Les Čipaya m'ont inspiré plus de répulsion et d'antipathie que de pitié. (Métraux 1936a, p. 204)

Bien que pertinente sans doute, la formule « répulsion pour le présent et fascination pour le passé » – ou, comme on a pu le dire en citant Métraux lui-même, la « *nostalgie du néolithique* » (Monnier 2003) – ne rend pas non plus entièrement justice à la vision que Métraux avait du monde andin en général et des Čipaya en particulier. Le présent aussi suscitait chez lui sinon une fascination du moins une véritable préoccupation ethnologique : le souci de consigner la plus grande quantité possible d'informations sur les groupes dont il croyait la fin prochaine. Tout au long de sa carrière professionnelle, cette préoccupation fut une constante chez Métraux. Déjà à Oruro, il s'exprimait à ce sujet en ces termes :

L'archéologie laisse une marge énorme au doute puisqu'elle traite de vestiges laissés par des morts, mais grâce à notre séjour à Chipaya, nous avons pu voir comment s'utilisait quantité d'objets dont l'usage nous aurait totalement échappé s'ils avaient été découverts dans une tombe. (Métraux 1931a)

En 1953, dans une notice autobiographique écrite à la demande du directeur de l'Institut d'ethnologie de l'Université nationale de Tucumán, Métraux s'exprima à nouveau sur ce sujet :

Lorsque j'entrepris cette tâche, je n'avais en tête qu'un seul but, un seul principe : sauver les vestiges des cultures encore vivantes avant qu'il ne soit trop tard. J'étais convaincu – et je le suis toujours – que les restes archéologiques enterrés pouvaient attendre sous terre, mais qu'il était nécessaire de capter et de préserver le souvenir des peuples indigènes qui agonisaient aux confins de la région de Tucumán. (Métraux 1953, p. 358)

Avec les Indiens du Chaco (Bossert et Villar 2007) comme avec ceux de la portion sud-orientale des Andes centrales, Métraux avait la même préoccupation que la plupart des premiers anthropologues et ethnographes professionnels : consigner la plus grande quantité possible d'informations sur des groupes engagés dans un processus de profonde transformation sociale et culturelle. Bien que le pronostic de Métraux sur le destin des Čipaya ait été remis en cause sur les plans ethnologique, démographique et linguistique¹⁸, il ne fait aucun doute que ceux-ci ont connu des bouleversements très profonds au cours des dernières quatre-vingt-cinq années. Lors de la décennie au cours de laquelle Métraux avait développé et exposé les résultats de ses recherches, Posnanky se lamentait déjà :

Grâce à mon collègue le docteur Alfred Métraux qui passa en 1931 un moment avec eux, je pris connaissance des ravages sans précédent qu'avait fait la « Civilisation du Cholo » sur les familles de ces gens héroïques et ingénus qui supportent avec stoïcisme et courage une vie infernale en raison du climat rigoureux, de la nourriture maigre et rare, et de la lutte pour la survie. (1937, p. 40)

À la fin des années 1970, à l'occasion d'un de ses derniers séjours parmi les Čipaya, N. Wachtel constata que la transformation du système des charges religieuses avait affecté de façon significative les fondements même de l'organisation dualiste unissant les membres de la tribu :

18. Dans les années 1990, Wachtel n'hésita pas à affirmer : « les Chipaya avec lesquels j'ai vécu ne sont certes pas les hommes-fossiles que pensait avoir rencontrés Alfred Métraux » (1990, p. 25-26). À la fin de la même décennie, Pauwels apporta d'utiles précisions sur leur situation : « Les Chipaya n'ont pas disparu. Au contraire, du temps de Métraux on comptait 350 Chipaya ; actuellement il y a quatre ou cinq fois plus de personnes qui parlent le Chipaya [...]. Les données ethnographiques que Métraux nous a laissées ne sont finalement pas le "testament d'une race qui se meurt". Elles constituent un témoignage sur la richesse culturelle unique d'un groupe ethnique minoritaire d'une grande vitalité, qui affronte actuellement le défi de la croissance de la population et du manque de ressources naturelles du territoire » (Pauwels 1998, p. 57-58). De même, dans le domaine linguistique, des recherches récentes remettent en cause nombre d'affirmations de Métraux sur l'état de la langue čipaya au moment de son séjour et sur son destin ultérieur (Cerrón-Palomino 2006a, 2006b, 2009 ; Cerrón-Palomino et Ballón Aguirre 2011 ; Molina Barrios et Albó 2012, p. 248-252).

Ces transformations se sont produites en un bref laps de temps, entre 1978 et 1980. J'ai l'impression qu'en quatre ans, entre mes deux derniers séjours, le village a plus changé qu'en quarante ans, de l'époque de Métraux au début des années 1970. Peut-être même plus de changements que pendant deux cent cinquante ans : le système syncrétique associant le culte des saints et celui des *mallkus*, dont on a vu qu'il semble s'être cristallisé dans la première moitié du XVIII^e siècle, et qui avait survécu jusque dans la seconde moitié du XX^e siècle, brusquement se décompose sous nos yeux. (Wachtel 1990, p. 626)

Peut-être la préoccupation de Métraux pour l'avenir inexorable quoiqu'incertain des populations indigènes offre-t-elle la meilleure jauge pour évaluer la qualité de ses analyses, la portée de ses conclusions et son engagement vis-à-vis d'un présent qui n'a plus rien à voir avec celui que nous connaissons aujourd'hui :

Dans une vingtaine d'années, les Chipaya, qui sont de moins en moins nombreux, auront disparu de la surface de la terre et alors, il ne restera plus d'eux que les documents réunis sur leur vie et leurs croyances. Cette incursion dans le passé n'aura pas été vaine si le matériel linguistique recueilli permet de déterminer une fois pour toutes l'origine ethnique des premiers habitants du Pérou, et si *les photographies* et les collections d'objets nous fournissent les éléments pour reconstituer l'existence des hommes disparus, une existence que nous ne connaissions souvent que par les vestiges muets de leurs sépultures. (Métraux 19311b, nos italiques)

Pour conclure, il nous semble que la fascination pour le passé se trouve chez Métraux au service d'une inquiétude pour l'avenir, et cette dernière renvoie à son tour au présent ethnographique. Voilà pourquoi, lorsqu'on le lit, on retrouve en définitive un contemporain.¹⁹ *

* Manuscrit reçu en février 2016, accepté pour publication en octobre 2016.

Références citées

AUROI Claude

2002-2003, « Métraux et les Andes », *Bulletin de la Société suisse des américanistes*, 66-67, p. 113-126.

BOSSERT Federico et Diego VILLAR

2007, « La etnología chiriguano de Alfred Métraux », *Journal de la société des américanistes*, 93 (1), p. 127-166.

CERRÓN-PALOMINO Rodolfo

2006a, « El chipaya: relicto idiomático uro », *Revista Andina*, 42, p. 79-98.

2006b, *El chipaya o la lengua de los hombres del agua*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

19. Ce texte est la version remaniée d'un article précédent (Sendón 2009). Il a été traduit en français par Mickaël Brohan et Philippe Erikson.

CERRÓN-PALOMINO Rodolfo

2009, « Chipaya », in Mily Crevels et Pieter Muysken (éd.), *Lenguas de Bolivia*. Tomo I: *Ámbito andino*, Embajada del Reino de los Países Bajos/Museo Nacional de Etnografía y Folklore/Plural Editores, La Paz, p. 29-77.

CERRÓN-PALOMINO Rodolfo et Enrique BALLÓN AGUIRRE

2011, *Chipaya. Léxico y etnotaxonomía*, Pontificia Universidad Católica del Perú/ Centre for Language Studies, Radboud Universiteit, Lima/Nijmegen.

CRÉQUI-MONTFORT Georges DE et Paul RIVET

1925-1927, « Linguistique bolivienne. La langue uru ou pukina », *Journal de la société des américanistes*, 17, p. 211-244 ; 18 (1), p. 111-139 ; 19 (1), p. 57-116.

LA BARRE Weston

1946, « The Uru-Chipaya », in Julian H. Steward (éd.), *Handbook of South American Indians*, Smithsonian Institution, Washington, vol. 2, p. 575-585.

LATCHAM Ricardo

1928, *Los incas. Sus orígenes y sus ayllus*, Establecimientos Gráficos « Balcells & Co. », Santiago de Chile.

LÉVI-STRAUSS Claude

1997, « Claude Lévi-Strauss. Desencantos de un mito del siglo xx », *Clarín*, 24 de abril de 1997, Buenos Aires.

MÉTRAUX Alfred

1931a, « Texto completo de la importante conferencia del sabio profesor francés señor A. Métraux », *La Patria*, 13 de marzo de 1931, Oruro.

1931b, « Un rincón de la América prehistórica en el altiplano boliviano », *La Prensa*, 9 de agosto de 1931, Buenos Aires.

1931c, « Un mundo perdido. La tribu de los chipayas de Carangas », *Sur*, 1 (3), p. 98-131.

1934a, « El estado actual de nuestros conocimientos sobre la extensión primitiva de la influencia guaraní y arawak en el continente Sudamericano », *Actas y trabajos científicos del 25 Congreso Internacional de Americanistas (La Plata 1932)*, Buenos Aires, vol. 1, p. 181-190.

1934b, « L'organisation sociale et les survivances religieuses des Indiens Uru-Čipaya de Carangas (Bolivia) (Note préliminaire) », *Actas y trabajos científicos del 25 Congreso Internacional de Americanistas (La Plata 1932)*, Buenos Aires, vol. 1, p. 191-213.

1935a, « Contribution à l'ethnographie et à la linguistique des Indiens Uro d'Ancoaqui (Bolivie) », *Journal de la société des américanistes*, 28 (1), p. 75-110.

1935b, « Les Indiens Uro-Čipaya de Carangas », *Journal de la société des américanistes*, 27 (1), p. 111-128.

1935c, « Les Indiens Uro-Čipaya de Carangas (suite) », *Journal de la société des américanistes*, 27 (2), p. 325-415.

1936a, « Les Indiens Uro-Čipaya de Carangas (suite) », *Journal de la société des américanistes*, 28 (1), p. 155-207.

1936b, « Les Indiens Uro-Čipaya de Carangas (suite) », *Journal de la société des américanistes*, 28 (2), p. 337-394.

1939, *Antropología y sociología de las razas interandinas y de las regiones adyacentes*, *American anthropologist*, 41 (2), p. 322.

- 1953, « Alfred Métraux », *Humanitas*, 2, p. 357-360.
- 1978, *Itinéraires*, 1. *Carnets de notes et journaux de voyage (1935-1953)*, Payot, Paris.
- MOLINA BARRIOS Ramiro et Xavier ALBÓ
- 2012, *Atlas de idiomas y pertenencia a pueblos indígenas y originarios de Bolivia. Línea de base*, Universidad Católica Boliviana San Pablo/Plural Editores, La Paz.
- MONNIER Alain
- 2003, *Nostalgie du néolithique : de Lausanne à Las Lomitas. Documents sur Alfred Métraux, ethnologue*, Labor et Fides/Société d'études Alfred Métraux, Genève.
- PAUWELS Gilberto
- 1998, « Los últimos chullpas. Alfred Métraux en Chipaya (Enero-febrero de 1931) », *Eco Andino*, 6, p. 41-82.
- POSNANSKY Arthur
- 1915, « La lengua Chipaya », in *Memorias presentadas al 19° Congreso internacional de Americanistas*, II asamblea en [La Paz (Bolivia), 15-20 diciembre de 1914] entrega I, Imp. y lit. artística, La Paz, p. 1-27.
- 1918, *Los Chipayas de Carangas*, Escuela Tipográfica Salesiana, La Paz.
- 1934, « Los Uru o Uchumi », in *Actas y trabajos científicos del 25° Congreso internacional de Americanistas (La Plata 1932)*, Coni, Buenos Aires, vol. 1, p. 235-300.
- 1937, *Antropología y sociología de las razas interandinas y de las regiones adyacentes*, Instituto « Tihuanacu » de Antropología, Etnografía y Prehistoria, La Paz.
- SENDÓN Pablo F.
- 2009, « El arte del etnógrafo. Alfred Métraux y los chipaya de Carangas de 1930-1931 », *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 49 (1-4), p. 39-55.
- 2010, « Los límites de la humanidad. El mito de los *ch'ullpa* en Marcapata (Quispicanchi), Perú », *Journal de la société des américanistes*, 96 (2), p. 133-179.
- WACHTEL Nathan
- 1974, « Le dualisme Chipaya. Compte-rendu de mission », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 3 (3), p. 55-65.
- 1990, *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie XX^e-XVI^e siècle. Essai d'histoire régressive*, Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines), Paris.

