

the Indian state of Manipur amongst the Rongmei primarily and to some extent spread to other Naga areas in Assam and Nagaland. He was eventually hanged by the British on charges of sedition in 1931. His cousin, Gaidinlieu, drawing inspiration from his reforms, took the leadership mantle and mobilised the people into reforming their culture until she was also imprisoned by the British for anti-colonial activities in 1932.

The period between 1932 to 1954, when Gaidinlieu was eventually released from prison, saw a lot of changes occurring in the region that she and Jadonang were both a part of. First, India had gained independence in 1947 and, second, there were various local nationalist movements that erupted demanding independence (e.g., the Naga National Council) that are crucial to understand the Heraka movement. Nowhere in the book is this clearly explained, nor is there any effort to examine this process seen from the perspective of the local village level. In fact, one can argue that it was during this time that much of the reforms were happening in the North Cachar Hills (Roy's ethnographic focus) that were partly inspired by Jadonang and Gaidinlieu, but partly necessitated by realities on the ground (see A. Longkumer, *Reform, Identity, and Narratives of Belonging. The Heraka Movement of Northeast India*. London 2010). Importantly, some discussion between Jadonang's movement and the second phase of the Gaidinlieu influence (post-1954) needs addressed, if we are to make sense of the Heraka, either as a continuation or devolution from Jadonang. There is some hint towards this but Roy has not developed this very important point. Even an ethnographic understanding of what the Heraka is in the Zeme context (as this is where the majority of the Heraka are), is confused by sources drawn from the Rongmei context in Manipur (and using Rongmei sources to back up Heraka claims). While it is true that the larger pan-ethnic category Zeliangrong (that incorporates three [and others] related kin groups – the Zeme, Liangmei, and Rongmei [who live in Assam, Nagaland, and Manipur] into one composite group) provides a semblance of solidarity on an official level, it must be emphasised how there are conflicting notions of what this “Zeliangrong” represents to people on the ground. Furthermore, the historical tensions between the Heraka and Christianity within “Zeliangrong” needs to be emphasised, particularly to illustrate the difficult process of identity iteration even at a local level that challenges normative constructions.

Chap. 6 (Transformation) and chap. 7 (Towards a Theoretical Proposition) does little to advance the examination of a unique field of study as it relates to the general theoretical studies on the anthropology of religion, and much of the literature is at least a few decades old. There are far too many Western inspired terms – religion, polytheism, monotheism, animism – that are not carefully explained in the Zeme context. This is not the place to examine these categories in detail, but as a point of departure, rather than examining social change through the simple framework of “from polytheism to monotheism,” a more fruitful approach would have been to examine how indigenous peoples construct their universe through categories (whether local or otherwise) that shape their experience

of change “in their own terms.” Finally, the book could have done with a thorough proofreading, as there are simply too many issues with the structure of the argument and content and to do with presentation (grammar, spelling, and sentence structure) that made reading all the more difficult.

Arkotong Longkumer

Schackt, Jon: *A People of Stories in the Forest of Myth. The Yukuna of Miritiparaná*. Oslo: Novus forlag, 2013. 271 pp. ISBN 978-82-7099-742-8. Price: NOK 295.00

Le premier propos de ce livre est de montrer que les Indiens yukuna (ou yucuna) d'Amazonie colombienne disposent d'un “corpus” particulièrement important de narrations dont une partie significative ne peut être classée avec les mythes au sens de Lévi-Strauss. L'auteur souhaite ainsi apporter sa contribution aux critiques de la vision dualiste Lévi-Straussienne opposant les “sociétés froides” (sans changement) aux “ociétés chaudes” (changeantes) par une vision plus nuancée qui, d'une part, rejoint celle de Jonathan D. Hill, en considérant que les traditions orales des sociétés amazoniennes sont aptes à garder les traces des événements historiques, et qui, d'autre part, s'inspire de Maurice Bloch, en cherchant à prendre en compte la “multiplicité des représentations du passé”.

En effet, une large part de la tradition orale des Indiens de langue yukuna est constituée de narrations généalogico-historiques (*genealogical-historical narratives*) relatant leur *origine* – du temps des premiers ancêtres de leur groupe de filiation patrilinéaire (*patri-sib*) –, les guerres inter- et intra-ethniques, ainsi que les premiers contacts avec les Blancs.

Contrairement aux mythes des sociétés froides caractérisés par une discontinuité radicale entre le temps passé et le temps présent, et par un processus d'effacement (*eraser*), permettant aux “gens de penser qu'ils vivent dans un monde sans changement prenant sa forme présente au temps du mythe” (26), les récits généalogico-historiques des Indiens de langue yukuna permettraient non seulement de les “connecter” en permanence à leur (véritable) passé, mais il donnerait une légitimité d'ordre politique à ses élites traditionnelles pour assurer leur domination au sein de leur “société hiérarchique”.

Rappelons que les Yukuna – qu'il conviendrait plutôt d'appeler “Indiens de langue yukuna” (car de nos jours cet ethnonyme fait référence à un groupe ethno-linguistique) – se distinguent en cinq groupes de filiation patrilinéaire (*patri-sib*) : les Kamejeya (endonyme que se donnent les “vrais Yukuna”), les Je'erúriwa, les Jurúmi'i et les Jimíke'e (qui se laissent appeler Yukuna, alors que leur ascendance patrilinéaire et la langue de leurs ancêtres sont différentes), et les Jupichiya (qui, à la différence de ces derniers, se font appeler Matapí). Or parmi ces cinq groupes, seuls les Kamejeya et les Jupichiya pourraient se prévaloir de connaître non seulement le nom de leur premier ancêtre, mais encore la plupart des noms de ceux qui leur ont succédé par filiation patrilinéaire jusqu'à aujourd'hui (sur 12 générations !). Selon les dires des Yu-

kuna rapportés par l'auteur, ceux-ci reconnaissent eux-mêmes que c'est en raison de ce savoir qu'ils ont pu, ou peuvent encore, exercer une certaine autorité sur ceux qui ne l'ont pas, ou sur les autres groupes de filiation précédemment mentionnés qui (depuis les expéditions de Keyako jusqu'à Tefé pour se procurer des marchandises auprès des Blancs) furent les "servants" privilégiés des Kamejeja.

En se basant sur les travaux des archéologues, anthropologues, linguistes et historiens de l'Amazonie, l'auteur "essaie de reconstruire le passé yukuna" (28). Il reprend certaines théories de Gerardo Reichel-Dolmatoff en puisant comme lui dans la littérature orale indigène pour admettre, d'une part, que les sociétés de langue maipuran arawakienne (à laquelle appartiennent les Yukuna) auraient eu autrefois une "organisation sociale matrilocale et probablement matrilineaire" (37) et, d'autre part, que les mythes et rites du Yurupari "reflètent un changement de domination dans les relations entre les Arawakiens matrilineaires et les Tukanoïens patrilineaires" (201).

Deux récits apparaissent particulièrement importants à l'auteur pour montrer que les femmes avaient un pouvoir bien supérieure à celui qu'elles ont aujourd'hui : 1) le mythe de Kanumá, le "premier homme", qui non seulement aurait bénéficié de l'horticulture grâce à une femme, mais aurait volé les flûtes sacrées du Yurupari à une société composée uniquement de femmes appelées Namatúna (version yukuna du "Mythe des Amazones") ; et 2) l'histoire de Periyó, le premier ancêtre des Kamejeja, qui aurait envoyé un groupe de femmes dirigées par son épouse chez chacun de ses puînés, pour vérifier leur aptitude à organiser de grandes fêtes abondantes en boisson et en nourriture.

En admettant cette matrilocalité arawakienne, l'auteur considère qu'elle aurait "avorté" (*aborted*) car elle ne pouvait pas être une "solution optimale pour défendre des sociétés à petites malocas contre des voisins hostiles" (202). La société yukuna aurait alors emprunté non seulement la patrilocalité et la patrilinearité à ses ennemis et affins tukanoïens, mais encore leur rite de Yurupari pour reproduire ce nouveau modèle d'organisation sociale, car lorsque l'autosubsistance est fondée sur une horticulture à main d'œuvre principalement féminine, les relations patriarcales ne peuvent pas "être particulièrement fortes" (202).

Plusieurs stratégies auraient été importantes pour la survie des Indiens de langue yukuna face aux autres groupes ethno-linguistiques. Tout d'abord, et à la différence des Tukanoïens à stricte exogamie linguistique, les mères kamejeja transmettent leur langue à leurs enfants au détriment de celle de leur mari, et les Kamejeja entretiennent des alliances privilégiées avec les groupes de filiation qui ont fini par parler leur langue.

Ensuite, les Kamejeja auraient toujours été des "gardiens" (*custodians*) de leur origine mythique et généalogique qu'ils transmettent également aux autres groupes de filiation de même langue pour l'enseigner à leur tour, en échange de leur filles et de leurs sœurs, de l'initiation au Yurupari ou de leur autorisation à bâtir des malocas.

L'auteur affirme alors qu'il existe une certaine flexibilité dans la transmission de l'héritage traditionnel, en

considérant que celui-ci ne repose pas uniquement sur un système de parenté à filiation patrilineaire, mais sur une "société à maison" au sens de Lévi-Strauss (198).

A noter que l'auteur a principalement recueilli ses récits recueillis auprès des Piochina, le troisième rang ou sous-clan (*sub-sib*) kamejeja. Comparés aux autres récits recueillis par d'autres auteurs auprès des autres *sub-sib* kamejeja, les variations sont souvent importantes comme J. Schackt le reconnaît lui-même.

Si l'on peut d'un côté se réjouir que le livre ait été écrit en anglais pour être mieux diffusé au niveau international, plusieurs problèmes subsisteront néanmoins pour ceux qui voudraient exploiter les récits et autres informations de terrain fournies par l'auteur.

Tout d'abord, les récits sont malheureusement assez pauvres, car ils ne sont que des traductions de l'espagnol à l'anglais, ne comportant quasiment pas de transcriptions des mots yukuna, mais uniquement des termes espagnols vernaculaires. Alors même que l'auteur reprend à son compte les critiques de Lévi-Strauss pour leur manque de contexte ethnographique (22), il ne nous donne pas beaucoup d'informations sur les situations dans lesquelles chacun de ces récits sont racontés, ou lui ont été racontés.

Enfin, l'auteur a fait le choix de garder l'anonymat des narrateurs "pour éviter tout usage du texte à des fins politiques ou non scientifiques" (11). Ce choix se défend, mais il "protège" chaque narrateur, en lui garantissant de ne jamais être inquiété quoi qu'il raconte à l'ethnologue, et quelle que soit la crédibilité de son prétendu "savoir" vis-à-vis des élites traditionnelles de sa société. Ce qui expliquerait la singularité des variantes recueillies. Ce choix amoindrit grandement l'intérêt scientifique des récits, en écartant toute possibilité de retracer le cadre et l'origine de telle ou telle version. Chaque récit est coupé du contexte qui l'a produit, ajouté à d'autres récits sans titre et sans narrateur.

Après un terrain réalisé en 1984–85, on regrettera également que l'auteur ait attendu presque 30 ans pour publier ce livre sur les "Yukuna contemporains" (10) sans être retourné les voir. Depuis la fin des années quatre-vingt, date où commence l'exploitation de l'or à La Libertad et Taraira, bon nombre de Yukuna ont quitté le moyen Mirití-Paraná pour vivre à proximité des villes comme La Pedrera où Leticia. Quant aux "gardiens de la tradition orale", notamment ceux mentionnés dans la préface, la plupart sont malheureusement décédés, et rares sont les Yukuna qui les remplacent au sein d'une maloca. Aujourd'hui, le problème n'est plus que "n'importe qui puisse construire sa propre maloca" (211), mais qu'on en construise de moins en moins ...

Laurent Fontaine

Schwarz, Nick (ed.): The Politics of Give and Take. The 2012 Papua New Guinea National Election. Goroka: Melanesian Institute, 2013. 221 pp. ISBN: 987-9980-65-018-4. (Point Series, 37) Price: \$ 20.00

Der vorliegende Sammelband des ökumenischen Melanesian Institute in Goroka, Papua-Neuguinea (PNG), thematisiert die Mitte des Jahres 2012 abgehaltenen ach-