Université Paris 8 – Vincennes Saint-Denis
UFR Textes et sociétés
École doctorale Pratiques et théories du sens
Équipe d'Accueil 1571

Université Paris 3 – Sorbonne Nouvelle
Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine
CREDA UMR 7227

THÈSE EN CODIRECTION

pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université de Paris VIII

Discipline: Histoire

présentée et soutenue publiquement par
Irène FAVIER

Le 1er décembre 2014

Sous la direction de
Mme Danielle TARTAKOWSKY et de M. Olivier COMPAGNON

La convoitise des confins.
Luttes foncières et redéfinition du national dans le Haut Marañón péruvien (1946-2009)

JURY

Mme Annick Lempérière, Professeur, Université Paris I – Panthéon Sorbonne, *rapporteur*

M. Denis Pelletier, Professeur, École Pratique des Hautes Études, *rapporteur*

M. Paulo Drinot, Professeur, University College London

Mme. Geneviève Verdo, Maître de conférence, Université Paris I – Panthéon Sorbonne

M. Olivier Compagnon, Professeur, Université Paris III, *directeur de thèse*

Mme Danielle Tartakowsky, Professeur, Université Paris VIII, *directrice de thèse*

Angle-mort de la construction nationale péruvienne, le Haut Marañón est habité par les populations indigènes awajún et wampís, et décrété terre de mission chrétienne au milieu du XXème siècle. Ce territoire amazonien, situé au nord-est du pays sur une zone frontalière disputée avec l'Équateur depuis les débuts de l'ère républicaine, fait l'objet d'un projet d'intégration à la sphère étatique et nationale. Colonisation interne par des populations paysannes métisses, exploration du sous-sol préalable à l'élaboration de plans d'extraction minière, pénétration des pratiques narcotrafiquantes, institutionnalisation des œuvres scolaire et médicale: de confin relégué à un statut d'invisibilité, le Haut Marañón devient alors un front de progression de la "société englobante", nationale puis internationale. Cette recherche retrace l'histoire de la "rencontre" entre deux sphères culturelles, indigène et englobante, dont le Haut Marañón est le théâtre, de l'arrivée des jésuites en 1946 à 2009, date du *Baguazo*, un conflit sanglant survenu dans la ville de Bagua entre indigènes et forces de police. La thèse montre que loin de se limiter à une simple absorption du marginal par le national, cette rencontre a suscité l'intérêt d'une société civile encore en gestation, et précipité une remise en question partielle du paradigme historique de construction nationale, jusqu'alors sous-tendu par des logiques socio-raciales discriminantes et inégalitaires.

Greed for the Faraway:land struggles and nation rebuilding in the Peruvian High Marañón region (1946-2009)

As an overlooked piece of Peru's nation building process, the High Marañón region was mainly populated by indigenous, Awajún and Wampís populations until it was designated a Christian mission land in the middle of the XXth century. This Amazonian territory, located on the northeastern part of the country on the border with Ecuador, has been in diplomatic dispute since the early republican era. As a result, it became the focus of projects whose aim was to integrate the High Marañón into the nation and whose outcome was a number of new phenomena such as a process of "internal colonization" by peasants of mixed race, a series of subsoil explorations for mining extraction, and the institutionalization of activities related to education and health. From a forlorn land made invisible by the limitations of peruvian state apparatus, the High Marañón region became a battleground in the progression of global dynamics. This research aims to narrate the history of the "encounter" of two cultural areas, the indigenous one and the global one, from the arrival of the Jesuit mission in 1946 to the *Baguazo* event, so-named after a bloody conflict between indigenous activists and police forces in the city of Bagua which took place in 2009. This research demonstrates that far from limiting itself to a mere absorption of a margin by a nation, this encounter has aroused the interest of Peruvian civil society, and partially called into question the historical nation-building paradigm, in which socio-racially biased logics have thusfar prevailed.

Mots-clés: Amazonie – Pérou – Amérique du Sud – 20ème siècle – jívaros / awajún / wampís – terre – construction des savoirs – 1945-2000 – Histoire – Luttes foncières – mouvements indigènes – missions religieuses – construction nationale – massacre – participation politique locale – globalisation – frontière – *Baguazo*.

Key-words: Amazonia – Peru – South America – XXth century - Jívaros / Awajún / Wampís – land – construction of knowledge -1945-2000 – History – Land struggles – indigenous movements – religious missions – nation building – massacre – local political participation – globalization – border – *Baguazo.*

Discipline: Histoire

ÉCOLE DOCTORALE "PRATIQUES ET SHÉORIES DU SENS" DE L'UNIVERSITÉ PARIS VIII
2, rue de la liberté
93526 Saint-Denis

Remerciements

-à tous ceux qui, à Lima, Jaén, Bagua, Nieva, et sur le sol de leurs communautés, ont accepté de m'ouvrir leurs portes et leurs archives et de discuter avec moi. Leur souci de l'histoire et de l'hospitalité m'inspire la plus profonde gratitude;
-à Danielle Tartakowsky et Olivier Compagnon pour leurs conseils avisés et leur infinie patience;
-à Jeffrey Klaiber, Véronique Lecaros, Catalina Romero et à tous les membres du SIER, pour leur écoute attentive, leurs conseils bibliographiques et leur accueil chaleureux au sein de la PUCP à Lima;
-à Karine Hurel, pour son aide cartographique minutieuse;
-aux groupes de recherche *Radical Americas* de UCL à Londres et STARACO à l'Université de Nantes, pour deux colloques passionnants. Ils comptent parmi les plus stimulants auxquels il m'ait été donné de participer;
-à l'équipe d'accueil 1571 de l'Université Paris VIII, et à ses directrices Anne-Marie Helvétius et Catherine Saliou, pour avoir rendu possibles deux terrains de recherche;
-à Vincent, Joël, Marie-Pierre, Sylvain, Assia, Marie-Cécile, Maxime, Martin, mes collègues des départements d'histoire et de science politique de Paris VIII, pour m'avoir guidée dans le monde de la recherche et de l'enseignement;
-aux bibliothécaires de Pierre Montbeig à l'IHEAL, pour leur accueil, leur aide et leur soin dans la mise en valeur de précieux fonds;
-à Annick Lempérière, pour m'avoir fait lire *La Casa Verde* et descendre le Marañón une nouvelle fois;
-à Alberto Chirif, pour m'avoir fait lire Borgès;
-à ma grand-mère, pour m'avoir fait lire tout le reste;
-aux précieux relecteurs des épreuves: Nicole, Juliette, Judith, Gilles, Guilhem, Violaine, Vincent, Élise, Irlande, Pierre, Caroline, Morgan, Esther, Michel, Cléa. Merci d'avoir pris ce temps avec tant de générosité;
-à mes amis, qui comptent tant; à Clément pour de salutaires, joyeuses et démocrates promenades dominicales; à Jessica et Domitille: puisse l'odyssée théâtrale prendre des chemins transatlantiques; à Anne-Cécile pour son voisinage chaleureux, à Marie-Fleur pour une camaraderie de longue durée: nous aurons vécu ça ensemble!
-à ma famille pour son soutien indéfectible, en particulier mon père et ma mère: je ne m'expliquerai jamais vraiment leur foi – presque surannée? - pour les choses de l'esprit, et l'abnégation joyeuse et pudique avec laquelle ils m'y ont toujours conduite. À Gilles et à Viviane, donc, avec tout mon amour;
-à Katia, Cecilia, Malu, Sole, Pamela, Rasling, Bastien, Kyra, Julie, Marco, Mathilde, visages d'un Pérou "inclusif" et vivant.

À Christiane, ma grand-mère qui traverse l'Atlantique, avec la grâce de ceux qui ont connu les zones d'ombre et de lumière du XX^{ème} siècle.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS
TABLE DES MATIÈRES
LISTE DES ANNEXES
LISTE DES SIGLES

Introduction
I. Au seuil des confins péruviens
II. Réductibles et irréductibles en temps de globalisation: déconstruire une dichotomie interprétative.
III. La question indigène dans l'historiographie récente
IV. Au-delà de l'"identité": les ressorts matériels des luttes identitaires
V. Déplacer une ligne de partage disciplinaire entre anthropologie et histoire
VI. Sources, terrain et méthodologie

Chapitre 1: Le *Baguazo* du 5 juin 2009, un lieu de mémoires en conflit
I. QUAND LA RECHERCHE COMMENCE SUR UN DRAME
1. La construction d'un scandale civique ou les metamorphoses de la société civile péruvienne
2. Des événements de Bagua au *Baguazo*
3. De l'actualité à l'histoire, un point de vue rétrospectif sur le Pérou contemporain
II."MASSACRE" OU "INSUBORDINATION"? LE *BAGUAZO*, UN LIEU DE MÉMOIRE CONFLICTUEL
1. L'héritage des années de conflit interne
2. Une plaie mémorielle aux enjeux monumentaux et linguistiques
3. Vers un regime d'anhistoricité? Le *Cristo del Pacífico*, non-lieu de mémoire
III. UN NOUVEL ACTEUR SOCIAL ET POLITIQUE: LES *NATIVOS*
1. Les effets de publicisation du massacre démocratique du 5 juin
2. Déplacement du centre de gravité des luttes sociales: du *Surandino Serrano* au *Nororiente selvático*
3. Vers une unification des luttes grâce au ferment identitaire "indigène"?

PREMIÈRE PARTIE: Surveiller et réduire les confins (1946-1970)

Chapitre 2: Une terre de mission disputée
I. UN ENJEU DE SOUVERAINETÉ: LA QUESTION FRONTALIÈRE
1. Occuper la frontière: le choix de la sous-traitance étatique
a. Un enjeu géopolitique majeur dès les Indépendances
b. Les confins, lieu privilégié de présence jésuite
c. Un président éduqué chez les jésuites
2. Un territoire à relier: l'enjeu de la route Olmos-Marañón
a. Manuel Antonio Mesones Muro, "l'homme du Marañón"

b. L'inauguration des travaux: relier pour nationaliser
c. Colonisations militaire et civile
3. Explorer le territoire, compter les âmes: premières présences missionnaires
a. Premiers voyages exploratoires
b. La culture jésuite de l'inventaire
c. La fondation de Santa María de Nieva

II. LES CONFINS, UN TERRITOIRE POUR LES RELIGIEUX: ÉVANGÉLISER...
1. Une première génération missionnaire
2. Un paradigme pastoral inchangé depuis l'Ancien régime
a. Baptiser: l'étonnante continuité des pratiques avec l'Ancien régime
b. Soigner: l'épidémie de Rougeole
c. Enseigner: le choix de la langue
III. … ET CASTELLANISER: LA "GUERRE DES ÉCOLES"
1. Premières présences évangéliques
a. Au Pérou
b. L'ILV et la figure de Cameron Townsend (1919-1945)
2. L'alliance entre l'ILV et le ministère de l'éducation
a. Le sens du bilinguisme: castellaniser, intégrer, dissoudre?
b. Le Haut Marañón, lieu privilégié d'implantation de l'ILV
c. Concurrence pour l'école, concurrence pour les âmes

Chapitre 3: Les infortunes de la modernité
I. LE MIRAGE ÉDUCATIF
1. Un facteur de fixation des communautés
2. Un projet "civilisateur"
3. Le paradigme du rechazo, ou comment on devient marginal au contact de l'englobant
II. UNE ACCULTURATION SOUS TENSION
1. La trilogie englobante: routes, marchés, colons
2. Vers une cause commune jívara?
a. Premières réactions à la déstructuration du mode de vie indigène
b. La découverte d'une cause commune intra-ethnique: l'opposition à la route

DEUXIÈME PARTIE: La rencontre des confins et de l'englobant (1971-1992)

Chapitre 4: Un changement de paradigme pastoral
I. UN RENOUVELLEMENT DES EFFECTIFS ECCLÉSIASTIQUES: UNE SECONDE GÉNÉRATION EN CRISE
1. Des trajectoires atypiques
2. La construction d'une rhétorique critique
3. De nombreux "accidents biographiques": une génération missionnaire sacrifiée?
II. LA SELVA, DISCRÈTE TERRE D'ÉLECTION DES ANNÉES POST-CONCILIAIRES
1. Un recentrage institutionnel de l'Église sur les questions sociales
2. Les confins, lieux privilégiés de l'exercice d'une foi renouvelée

a. Confins urbains, confins ruraux
b. Le CAAAP: la construction non laïcisée de savoirs sur le lointain, une gageure?
c. L'inculturation, nouveau mot d'ordre religieux appliqué à l'anthropologie
3. La selva, terre d'élection de la théologie de la Libération?
a. Un courant né dans la métropole…
b. …auquel les confins réservent une reception privilégiée

III. LA TROISIÈME GÉNÉRATION: UNE RÉVOLUTION SILENCIEUSE DE LA PASTORALE CHRÉTIENNE

1. La communion en actes du père Manolo
a. L'adieu aux savoirs sur le lointain
b. Au service du "développement intégral"
2. Quelle incarnation féminine de Vatican II?
a. La congrégation féminine des religieuses du Sacré-Cœur de Jésus
b. Le cas de la soeur Herminiat Monserrat
3. Radio Marañón: quelle voix faire entendre dans la selva?
a. Entre prêche et lien communautaire
b. La construction d'un nouveau *protagonisme* alto-marañónien

Chapitre 5: Repenser la nation depuis ses marges: les mutations de l'anthropologie

I. DÉCOLONISER LES SAVOIRS SUR LE LOINTAIN

1. Un décentrement du point de vue
a. L'apport de l'ethnohistoire selon Stefano Varese
b. Une laicisation partielle des pratiques anthropologiques
c. L'essor des travaux ethnographiques et linguistiques
2. Un nouveau rapport observant-observé
a. Les savoirs indigènes et la rationalité créole
b. Une certaine horizontalité des pratiques: l'idéal interculturel en sciences sociales
c. Une révision historiographique de l' "acte inaugural" de 1492

II. UNE ANTHROPOLOGIE DE COMBAT

1. Les anthropologues et le pouvoir liménien: l'héritage indigéniste
a. Le dilemme de la catégorie légale de "communauté native"
b. Mise à distance du pouvoir et saut d'échelle
2. La participation à une proposition éducative alternative
a. Le diagnostic scolaire initial (1985-1987)
b. Promouvoir une "vision intégrale du processus éducatif"
c. Subordonner l'englobant à l'indigène
d. Comment articuler le pluriel et l'universel? Savoirs indigènes et science occidentale
e. Une œuvre scolaire de réconciliation

Chapitre 6: La terre au centre des luttes

I. UNE VOIX ÉMERGE DE LA SELVA

1. La naissance du mouvement awajún et wampís
a. Les premières organisations: OCAAM et CAH
b. L'image contre le reel? L'affaire Herzog
c. Construire une proposition locale de développement alternatif

2. Jeux d'échelles: nationalisation et internationalisation des luttes depuis le Haut Marañón
   a. Comment parler sans intermédiaire? La creation de l'AIDESEP
   b. Le basin amazonien, nouveau centre de gravité du *protagonisme* indigène?

II. L'ENJEU DE LA TITRISATION DES TERRES: REFONDER LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE
1. L'inventaire des ressources locales: les "convoitises" étatiques et privées
2. La "territorialité", notion phare de la lute awajún et wampís
   a. Assurer la défense légale des communautés natives locales
   b. La bataille intellectuelle pour la définition du "territoire"

TROISIÈME PARTIE: Le marché et le territoire (1993-2009)

Chapitre 7: La réapparition de la frontière

I. LA NATIONALISATION DES CONFINS EN TEMPS DE CONFLITS: MAIN DROITE…
1. Guerre en terre jívara: l'enjeu de la cordillère du Condor
2. La sanctuarisation éphémère du territoire frontalier
   a. Naissance de la logique environnementaliste (1995-2004)
   b. Prospection contre protection, le nouveau dilemme étatique (2005-août 2007)
   c. Lutte socio-environnemnetale autoru du trace du parc national (2007-2008)
3. Les nouveaux visages du nationalisme péruvien en temps de paix
   a. Les mutations de la diplomatie péruvienne en temps de globalisation
   b. Le modèle exportateur "au concret": le Haut Marañón, espace de front
   c. La dimension politique des conflits socio-environnementaux

II. …MAIN GAUCHE: LE SURGISSEMENT INCERTAIN DE L'ÉTAT DANS LE HAUT MARAÑÓN
1. Une situation de relégation sanitaire (années 1990)
2. Le programme *Frontera selva*: concevoir le développement en contexte néolibéral (2001-2004)
   a. De nouveaux acteurs: l'internationalisation de la cause amazonienne
   b. Le paradigme commnunautaire à l'honneur
   c. La citoyenneté vue "d'en bas": une réappropriation partielle du programme par le local
3. Une nationalisation par le soin? (2004-2008)

Chapitre 8: Espoir ou espérance? Les réactions locales au néolibéralisme

I. LES TERMES AMBIGUS DE LA POST-MODERNITÉ
1. Une grammaire activiste globale et équivoque
2. Concilier démocratie et pauvreté? Le nouveau dilemme de la société civile
3. Fin de l'histoire ou fuite eschatologique dans le non-lieu? Croire dans le Haut Marañón fin de siècle

II. ERRANCES DU "GLOCAL", IMPASSE DU NATIONAL
1. La démocratie locale en doute
   a. La fragmentation du mouvement indigène alto-marañónien
   b. La méfiance envers l'exercice du pouvoir municipal
2. Détruire et/ou refonder le développement (avril 2008-5 juin 2009)
   a. Le premier paro indigène (9 août 2008)
   b. Le second paro: un mouvement social survenu dans la précipitation?

Conclusion
I. La *selva* comme utopie: de l'*El Dorado* minier à la "Terre sans Mal"
II. Le sous-sol ou la terre: chronologie d'une alternative dans le Haut Marañón
III. Fortune et infortune du nationalisme extractiviste
IV. La loi de consultation préalable: quel État et quelle citoyenneté pour le Pérou?
V. L'espoir peut-il être objet d'histoire?

Sources et bibliographie

Annexes

LISTE DES ANNEXES
TEXTUELLES ET ICONOGRAPHIQUES

Annexe 1. Cartographie des groupes ethnolinguistiques indigènes recensés au Pérou.

Annexe 2. Biographies des missionnaires catholiques présents à Santa María de Nieva à partir de 1946.

Annexe 3. Liste des communautés natives titrisées dans le Haut Marañón.

Annexe 4. Série de croquis cartographiques du Haut Marañón par le père Guallart, par fleuves et affluents.

Annexe 5. Extrait d'entretien avec Evaristo Nugkuag, fondateur du CAH, de l'AIDESEP et de la COICA.

Annexe 6. État des sources et tentative de mise en récit des faits survenus le 5 juin 2009 à Bagua, sur la *Curva del diablo* et à la station n°6 de Perupetro.

LISTE DES SIGLES

AIDESEP *Asociación Interétnica de Desarollo de la Selva Peruana*. Association interéthnique de développement de l'Amazonie péruvienne

CAAAP *Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica*. Centre Amazonien d'Anthropologie et d'Application Pratique.

CAH *Consejo Aguaruna Huambisa*. Conseil awajún et wampís.

CEAS *Comisión Episcopal de Acción Social*. Commission épiscopale d'action sociale.

CEPEI *Centro Peruano de Estudios Internacionales*. Centre péruvien d'études internationales.

CIPA *Centro de Investigación y Promoción Amazónica*. Centre de recherche et de promotion sur l'Amazonie.

COICA *Coordinadora de Organizaciones Indígena de la Cuenca Amazónica*. Coordination des organisations indigènes du bassin amazonien.

CVR *Comisión para la Verdad y la Reconciliación*. Commission pour la Vérité et la Réconciliation.

DINOES *Dirección Nacional de Operaciónes Especiales*. Direction Nationale des Opérations Spéciales (de la Police Péruvienne).

FECORHSA *Federación de Comunidades Nativas del Río Santiago*. Fédération des communuatés natives du fleuve Santiago.

FECONARIN *Federación de Comunidades Nativas del Río Nieva*. Fédération des communuatés natives du fleuve Nieva.

FEMAAM *Federación de Mujeres Aguarunas del Alto Marañón*. Fédération des Femmes Aajún du Haut Marañón.

FORMABIAP *Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana*. Programme de formation des maîtres bilingues de l'Amazonie péruvienne.

IIAP *Instituto de investigación de la Amazonía peruana*. Institut de recherche de l'Amazonie péruvienne.

IIRSA *Iniciativa de Integración de la Infraestructura de Sudamérica*. Initiative pour l'intégration des infrastructures d'Amérique du Sud.

ILV *Instituto Lingüístico de Verano*. Institut linguistique d'été.

INDEPA *Instituto Nacional de Desarollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos*. Institut national pour le développement des peuples andins, amazoniens et afropéruviens.

INEI *Instituto Nacional de Estadísticas e Informática*. Institut national statistique et informatique.

INRENA *Instituto Nacional de Evaluación de Recursos Naturales*. Institut national d'évaluation des ressources naturelles.

IWGIA *International Work Group for Indigenous Affairs*. Groupe de travail international sur les affaires indigènes (Danemark).

JNE *Jurado nacional de elecciones*. Jury national des élections.

MINAG *Ministerio de Agricultura*. Ministère de l'agriculture.

MINEDU *Ministerio de Educación*. Ministère de l'éducation.

MINEM *Ministerio de Energía y Minas*. Ministère de l'énergie et des mines.

MINSA *Ministerio de Salud*. Ministère de la santé.

NADRISA *Negociación Agropecuaria del río Imaza*. Négociation agro-piscicole du fleuve Imaza.

OCAAM *Organización Central de las Comunidades Aguaruna del Alto Marañón*. Organisation Centrale des Communautés Awajún du Haut Marañón.

ODECOFROC *Organización de Desarollo de Comunidades Fronterizas del Cenepa*. Organisation pour le développement des communautés frontalières du Cenepa.

ONERN *Officina nacional de evaluación de recursos naturales*. Office national d'évaluation des ressources naturelles.

PETT *Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Castatro Rural*. Projet spécial de titrisation des terres et du cadastre rural.

PIMA *Participación Indígena en el Manejo de Areas naturales protegidas*. Participation indigène à la gestion des aires naturelles protégées.

SERVINDI *Servicio de Información Indígena*. Service d'information indigène.

SINAMOS *Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social*. Système national de soutien à la mobilisaton sociale.

UNAP *Universidad nacional de la Amazonía Peruana*. Université nationale de l'Amazonie péruvienne.

INTRODUCTION

> Le milieu de l'indien actuel des réserves est, pour parler schématiquement, un milieu double: il vit en partie dans une société indienne en train de se désagréger et en partie dans une société blanche nettement marginale. (...) La dualité du milieu est ainsi une source de tensions considérables pour tout Indien, mais particulièrement pour l'Indien instruit qui cherche à s'adapter au monde de l'homme blanc. C'est pourquoi on est presque immanquablement tenté de définir la situation simplement comme une situation de "conflit de cultures". (...) Cette explication est malheureusement trop superficielle et peu convaincante, dans la mesure surtout où elle ignore l'aspect créateur de certains types de conflits de cultures, à savoir l'enrichissement produit par le contact des cultures et la puissance d'intégration que comporte une aventure intellectuelle consistant à explorer de nouveaux modes de pensée et d'expérience. On objectera que le philosophe grec à Rome, le savant français à New York ou le Persan cultivé prince du commerce à Karakorum jouissaient d'un statut social qui diffère notablement de celui de l'Indien qui se voit, au mieux, protégé et, au pire, méprisé. Certes, mais les forces créatrices issues d'un conflit de cultures ont aussi produit leurs effets parmi les esclaves romains importés d'Asie Mineure: ils furent les éprouvettes humaines dans lesquelles s'opéra le mélange des cultes messianiques du Proche-Orient et de la civilisation romaine.
>
> Georges Devereux, *Psychothérapie d'un Indien des plaines*, Fayard, 1951, 1998, p. 66.

Lima, le 12 septembre 2011: dans un théâtre du quartier de Miraflores a lieu la première péruvienne d'une pièce adaptée du film *The Mission*[1]. En lieu et place de Jeremy Irons et de Robert de Niro, des étudiants en art dramatique rejouent les dilemmes et les drames imaginés autour de la lointaine Amazonie, sous le titre *Aquí en la tierra*[2]. L'intrigue est similaire: dans le Paraguay de la fin de l'Ancien régime, on suit les trajectoires croisées d'un chasseur d'esclaves animé par la vengeance, qui trouve une rédemption en embrassant la foi catholique, et celle d'un missionnaire mélomane attiré par le lointain, qui ne craint pas d'escaler une cascade à mains nues pour franchir le seuil du monde indigène guarani. Ensemble, ils établissent une réduction d'indiens – une enclave juridique échappant à l'administration coloniale, par laquelle la Couronne confie aux ordre religieux la gestion d'un fragment du Nouveau monde. Sur le modèle du film, la pièce présente cette réduction comme une utopie mondaine, réactivant en cela un certain héritage historiographique[3]. Les réductions sont présentées comme la réalisation d'une forme d'idylle collective où groupe indigène et personnel religieux vivent en harmonie, animés par les valeurs conjointes du travail et de la justice. La pièce jouée dans le théâtre Julieta entend célébrer ces mêmes valeurs: les jeunes gens incarnent tantôt des descendants de colons mus par l'appât du gain, la faim de terres amazoniennes et le mirage d'une main d'œuvre infiniment gratuite, tantôt des religieux jésuites portés par le souvenir de la figure tutélaire de Bartolomé de las Casas[4] et par le désir d'instaurer un autre lien avec les indigènes, fait de dialogue et de musique. Mais de cet "autre", construit depuis Lima, il est finalement peu question: tout au plus quelques figurants incarnent-ils les silencieuses silhouettes indigènes qui constituent l'arrière-plan humain de l'intrigue, comme en témoigne l'illustration choisie pour le prospectus de la pièce.

---

[1] *The Mission*, film britannique réalisé en 1986 par Roland Joffé, produit par Warner Bros, palme d'Or du festival de Cannes la même année. Le film est lui-même inspiré de l'œuvre du dramaturge autrichien Fritz Hochwälder, *Das Heilige Experiment,* publiée en 1942, et traduite en espagnol sous le titre *El cielo en la tierra. El sagrado experimento.*

[2] "Se estrenó *Aquí en la tierra*", *La República,* 15 août 2011.

[3] On pense entre autres aux écrits de Maxime Haubert, *La vie quotidienne au Paraguay sous les Jésuites,* Paris, Hachette, 1967 et de Maurice Ezran, *Une colonisation douce, les missions du Paraguay: les lendemains qui ont chanté,* Paris, L'Harmattan, 1989. Dans ces deux ouvrages transparaît la tentation hagiographique d'une certaine tradition historiographique catholique, que de nombreux travaux ont précocémment souligné, voir notamment Magnus Mörner, *Race and class in Latin America,* New York, Binding, 1965, Pierre Chaunu *Séville et l'Amérique aux XVIe et XVIIIe siècles*, París, Flammarion, 1977. Plus récemment, voir Guillermo Wilde, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires, SB, 2009, et la recension bibliographique réalisée par Capucine Boidin, "Paraguay: bibliographie choisie", in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, « Bibliographies », consulté le 17 juillet 2014. Url: http://nuevomundo.revues.org/559.

[4] Bernard Lavallé, *Bartolomé de las Casa, entre l'épée et la croix*, Paris, Payot, 2007, 336 p.

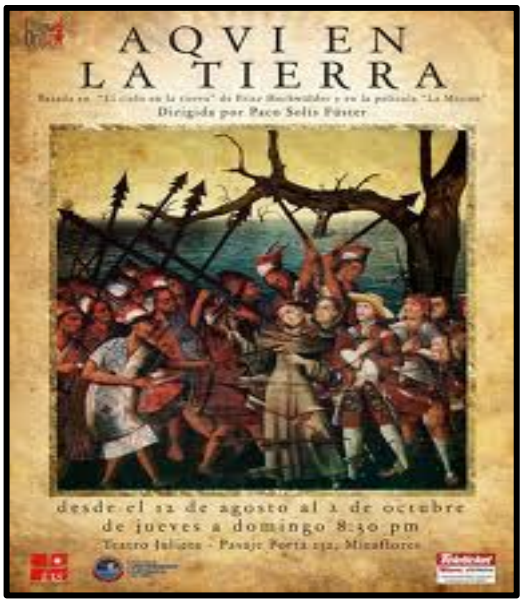


Figure 1 Prospectus distribué par la Compagnie *Ultima Orilla* pour sa mise en scène de la pièce *Aqui en la tierra*, Teatro Julieta, Miraflores, Lima, 12 août -2 octobre 2011[5].

Santa María de Nieva, le 6 juin 2009: plusieurs Awajún et Wampís sont rassemblés sur la place centrale de cette localité du département d'Amazonas, au nord-est du pays. Ils accueillent les corps des compagnons tombés ou mourants, suite aux combats avec la police. Celle-ci a été dépêchée depuis la capitale sur ordre présidentiel pour mettre fin à un mouvement social débuté plusieurs mois auparavant et déplacé dans la ville de Bagua lors de sa phase ultime. De cet événement – désormais appelé *Baguazo* – témoigne une photographie prise par un prêtre de Santa María de Nieva, le jésuite Fermín Rodriguez Campoamor. Les corps ensanglantés, ainsi que l'angle choisi par le photographe, ne laissent pas d'évoquer une figure christique. La déambulation d'une chair mourante portée par la foule amène le spectateur de ce cliché photographique à mobiliser, presque malgré lui, des références culturelles venues de plus loin que le lieu de cette prise de vue, le Haut Marañón. La photo évoque en effet des motifs picturaux tirés d'un imaginaire esthétique d'abord

[5] La pièce est mise en scène par Paco Solis Fuster, au Téatro Julieta de Miraflores. Elle a d'abord été jouée en Argentine en 2010, au Festival International Galatea puis au VIème Festival de Théâtre pour l'Intégration et la Reconnaissance.

européen, puis métissé au fil de plusieurs siècles[6] d'une cœxistence interculturelle quoique violente.

Un livret de pièce de théâtre, une photographie prise en guise de témoignage: ces deux matériaux iconographiques se font l'écho actuel de l'épaisseur historique que recèle l'Amazonie péruvienne, et en particulier la région du Haut Marañón. Archives du temps présent péruvien, ces deux bribes mémorielles suggèrent également la dimension nationale conférée désormais par l'imaginaire collectif aux questions amazoniennes, qui ne sauraient se limiter à des recoins exotiques ou anecdotiques, c'est-à-dire négligeables, de l'histoire péruvienne. En effet, les images qui nous parviennent de l'Amazonie[7], de même que les – trop rares – archives écrites qui en sont issues, s'appréhendent difficilement à la seule aune de références locales, car cette zone fait l'objet depuis la deuxième moitié du XXème siècle d'une tentative d'intégration à l'ensemble national, orchestrée par la puissance étatique. Ces deux archives traduisent ainsi la relation ambigue qui lie l'État péruvien, centré sur Lima et ses prérogatives créoles[8] pluriséculaires, à l'une de ses marges géographiques, le Haut Marañón, situé sur une frange du territoire national, en Amazonie "nord-orientale" comme on la qualifie plus souvent.

Cette relation est d'autant moins évidente que la construction de l'État au Pérou s'est faite de façon progressive, et qu'il a fallu du temps pour prétendre à une occupation effective du territoire. Cette prétention à exercer pleinement une souveraineté territoriale est née au début de l'ère républicaine en 1821, et le XXème siècle s'est clos sans qu'ait été trouvée de résolution effective à ce problème formulé par l'État dès les Indépendances[9].

---

[6] Serge Gruzinski, *La Pensée métisse*, Paris, Éditions Fayard, 1999, 345 p.; Jacques Poloni-Simard, Jacques Poloni-Simard, *La Mosaïque indienne. Mobilité, stratification sociale et métissage dans le* corregimiento *de Cuenca (Équateur) du XVI^ème^ au XVIII^ème^ siècle,* Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000, 514 p.

[7] Danielle Tartkowsky, « Les images font-elles encore image ? », in *Sociétés & Représentations*, 2001, vol. 2, nº 12, pp. 161-174. Voir aussiVéronique Hébrard (coord.), Numéro spécial « L'image comme source pour les sciences humaines », in *Histoire et sociétés de l'Amérique latine*, Paris, Aleph/L'Harmattan, 2000 vol.1, n°11, 225 p.

[8] Par *créole*, on entend ici les descendants des péninsulaires ibériques et des colons européens. Dans l'aire andine ce terme désigne ainsi les populations blanches en position de domination socio-ethnique, par opposition avec les populations afrodescendantes et indigènes. Il prend donc un sens distinct de celui qui prévaut dans l'aire caraïbe.

[9] Les travaux de François-Xavier Guerra ont interrogé les modalités de l'articulation entre l'État et la nation dans l'espace ibéro-américain pré- et post-indépendantiste. Voir son article fondateur «La nation en Amérique espagnole. Le problème des origines», *La Pensée Politique,* n°3, 1995, pp. 85-106. Ces travaux ont suscité une abondante production d'études destinées à réévaluer les modalités prises par la construction nationale en Amérique latine à partir des Indépendances. Elisa Cárdenas Ayala et Annick Lempérière (coord.), *Una ausencia que convoca. Homenaje a François-Xavier Guerra*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Cátedra de Ciencias Sociales Emile Durkheim, 2007. Voir la recension bibliographique que propose Federica Morelli « Entre ancien et nouveau régime : l'histoire politique hispano-américaine du XIXème siècle », in *Annales HSS,* juillet-août 2004, n°4, pp. 759-781 ; et les analyses d'Annick Lempérière «La historiografía del Estado en Hispanoamérica. Algunas reflexiones», dans *Ensayos sobre la Nueva Historia Política en América Latina, s. XIX*, El Colegio de México – Comité Mixto UNESCO/Comité Internacional de Ciencias Históricas, 2007, pp. 45-62. Voir également Alfredo Gomez-Muller (dir.), *Constructions de l'imaginaire national en Amérique*

Aussi au Pérou l'espace déborde-t-il encore l'emprise étatique. Le Haut Marañón demeure donc un territoire en puissance – et ce malgré l'action des nombreux agents ou sous-traitants pour le compte de l'État. Parmi ces agents figurent en premier lieu les religieux. Auteurs de mémoires sur l'expérience de la conquête de l'Amazonie, promoteurs de pièces de théâtre, témoins directs d'événements plus récents: les religieux ont joué un rôle complexe dans la rencontre avec les populations occupant les pourtours amazoniens de la ville de Nieva. Ils ont tantôt joué le rôle de passeurs d'Occident, tantôt celui de témoins généreux, curieux d'une altérité que près d'une décennie de formation intellectuelle européocentrée les avait paradoxalement poussés à désirer rencontrer. La rencontre entre les indigènes du Haut Marañón et les porte-parole d'un État-nation encore embryonnaire s'est donc faite selon des conditions historiques complexes. Cette rencontre est le point de départ de cette thèse.

Dans cette introduction, nous présentons d'abord l'objet de cette recherche, le territoire du Haut Marañón, choisi pour son statut d'interface géographique et culturelle et de front économique, où se lisent au XXème siècle les diverses phases de la pénétration des logiques que l'on qualifie d'englobantes. Ce terme problématique fait l'objet d'une définition dans ces propos préliminaires (I). Puis on formule les deux objectifs historiographiques de cette thèse: dépasser une analyse pensée à partir du seul binôme conceptuel imposition/résistance sans évacuer la violence inhérente au processus d'intégration (II); et contribuer à l'histoire de l'indigénisme (III) en proposant un point de vue historien sur l'Amazonie péruvienne au vingtième siècle (IV).

Latine, Tours, PUFR, 2012. Sur le cas des pays andins, voir Marie-Danielle Demélas, *L'invention politique. Bolivie, Pérou, Équateur au XIXème siècle*, Paris, ERC, 1992, 620 p. Pour une comparaison avec les cas argentin et vénézuélien, voir Geneviève Verdo, *L'indépendance argentine entre cités et nations (1808-1821)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, 478 p. et Véronique Hébrard, *Le Venezuela indépendant. Une nation par le discours (1808-1830)*, Paris, l'Harmattan, Coll. Recherches et Documents/Amériques latines, 1996, 464 p.



Figure 2 Localisation du Haut Marañón à petite échelle. Réalisation: Karine Hurel, DGET, 201

I. Au seuil des confins péruviens

Le Haut Marañón ouvre une porte sur l'Amazonie et semble refermer celle de la civilisation urbaine dont Lima est censée incarner le triomphe. Cette terre indigène, située à l'est du piémont septentrional andino-amazonien est traversée par le fleuve Marañón qui, après avoir pris sa source dans les hautes terres andines, mène à la jungle amazonienne -la *selva*, qui demeure encore aujourd'hui empreinte d'une inquiétante étrangeté dans les mentalités urbaines[10]. Face à la ville capitale où s'exerce le pouvoir et sa colonialité - pour reprendre la notion forgée par Anibal Quijano[11]-, le Haut Marañón produit aux yeux du voyageur fraîchement arrivé une impression de contraste. La précarité des constructions, la modestie de l'emprise urbaine ou encore le caractère aléatoire des moyens de transport fonctionnent comme autant de rappels de la lenteur de la construction étatique et nationale au Pérou depuis les débuts de l'ère républicaine. Santa María de Nieva, la localité qui concentre les fonctions urbaines de la zone alto-marañónienne, apparaît ainsi comme le phare maladroit qui guide les agents des dynamiques spatiales globales, comme la marque du prolongement malaisé mais volontariste des politiques menées par l'État central, et comme l'incarnation chancelante -et peut-être éphémère- d'un idéal de modernité défini de façon monosémique par ce même État, jaloux de ses prérogatives.

A "Nieva", comme on l'appelle plus communément, l'altérité semble ainsi omniprésente et la distance parcourue par le voyageur lui est rappelée jusqu'à l'occasion de transactions quotidiennes. On y lit le matin les journaux de la veille. Il fallait dans les années 1940 trois jours pour y parvenir depuis Lima, principalement par voie fluviale. Il faut

[10] Nous empruntons ici un terme au vocabulaire allemand, *Unheimlichkeit*, parfois traduit "effroi sacré", dont la critique littéraire et picturale expresionniste a fait le parangon des émotions suscitée par le style expressionniste. Au vu des travaux réalisés sur la place de l'Amazonie dans les imaginaires nationaux, il nous semble que cette notion décrit l'effroi mêlé d'intérêt que l'invocation de la selva inspire dans les représentations dominantes des sociétés créoles. Natalia Esvertit Cobes, « Los imaginarios tradicionales sobre el oriente ecuatoriano », in *Revista de Indias,* vol. 61, n°223, 2001. Emmanuelle Sinardet, «La redécouverte de l'Amazonie: Amazonie équatorienne et éducation dans la première moitié du XXe siècle», in *Histoire et Sociétés de l'Amérique latine*, Paris, n°15, pp. 107-139. Pour une justification de la prise en compte du registre émotif dans l'analyse historienne et les sciences sociales, voir Laurent Berlant (dir.), *Compassion : the culture and politics of emotion*, New York/Londres, Routledge, 2004.

[11] Parmi les nombreux travaux d'Anibal Quijano, voir notamment *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia.* Ediciones Sociedad y Política, Lima, 2001; et leur réception par les études américanistes françaises: Capucine Boidin, Fatima Hurtado Lopez, « La philosophie de la libération et le courant décolonial », in *Cahiers des Amériques latines,* n°62, 2009/3, pp. 17-23. Voir également le débat entre Annick Lempérière et Carmen Bernand autour de l'usage de cette notion en histoire: Annick Lempérière « El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista », in *Istor,* CIDE, Mexico,2004, n° 19, pp. 107-128, d'abord publié sous le titre «La cuestión colonial », dans la revue électronique *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Débats, consulté le 1er mars 2010. Url : http://nuevomundo.revues.org/437; Carmen Bernand « De colonialismos e imperios: respuesta a Annick Lempérière », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, « Débats », consulté le 1er mars 2010. Url : http://nuevomundo.revues.org/438.

aujourd'hui plus de vingt-quatre heures, réparties sur deux jours et demi: 18 heures de bus jusqu'à Jaen, puis en voiture successivement deux heures jusqu'à Bagua, deux heures et demie jusqu'à Chiriaco, et 6 heures jusqu'à Santa María de Nieva, centre urbain du district principal de la province de Cordorcanqui, elle-même située au nord du département d'Amazonas. À ces trajets s'ajoutent les heures de chaloupe nécessaires pour parvenir sur le sol des communautés natives demeurant le long des fleuves Nieva, Cenepa, Santiago, Marañón, Chiriaco. La création d'une piste routière n'a donc pas grandement facilité l'accès à Nieva.

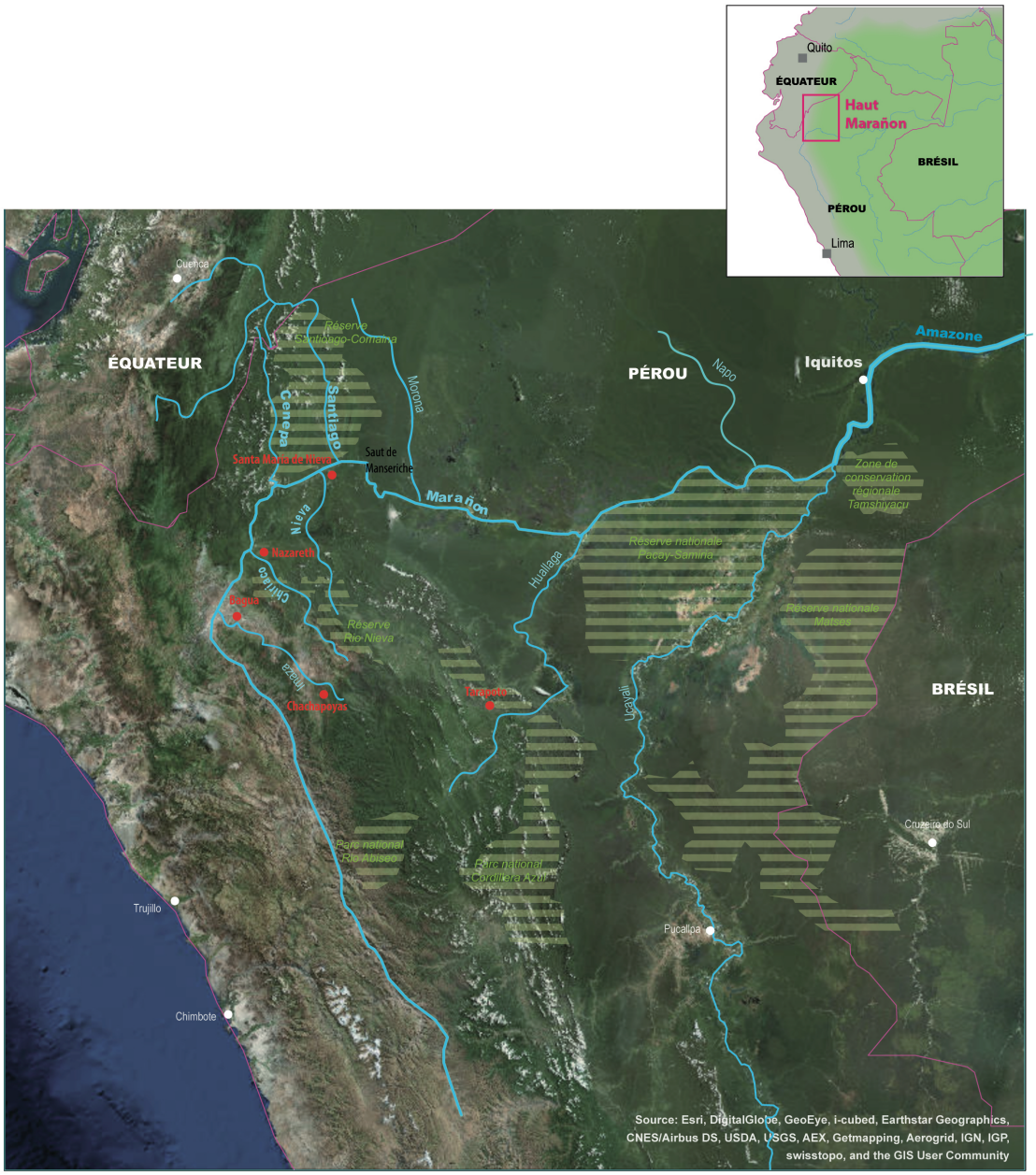


Figure 3 Carte du réseau fluvial alto-marañónien. Réalisation: Karine Hurel, CGET, 2014.

Confin[12] géographique, le Haut Marañón est aussi une zone de confins culturels: les populations awajún et wampís, de la famille ethnolinguistique jivara[13], y font figure de farouches défenseurs de leur présence séculaire sur le territoire.

Pourtant à Nieva, à en juger par les mélodies radiophoniques mondialisées qui parviennent de la place centrale endimanchée, le centre ne paraît pas non plus si loin. Le Pérou recèle d'ailleurs des contrées plus reculées encore: plus à l'est du pays, le département de Loreto et sa capitale Iquitos, résidence entre autres des populations boras, huitotas, yaguas et siège de l'université nationale de l'Amazonie péruvienne (UNAP)[14], incarnent le cœur de la vie amazonienne du pays et une alternative fière –quoique plus discrète que Cuzco[15]- à la suprématie liménienne. Pucallpa dans la *selva* centrale péruvienne, lieu de vie des shipibos, ashaninkas ou shuar, est également au nombre de ces hauts lieux amazoniens. Il en va de même pour Puerto Maldonado, situé dans la *selva* méridionale en territoire machiguengas et mashcos. Contrairement à ces zones lointaines, qui pourtant se "connectent" de plus en plus, le Haut Marañón n'est pas au centre, mais en bordure de l'aire amazonienne et de ses logiques socio-spatiales. Aussi le voyageur y éprouve-t-il la sensation d'être à la fois arrivé au bout d'un chemin et au début d'un autre. Nieva semble située sur la ligne de partage de deux univers, au creux d'une interface géographique et civilisationnelle. Point de contact entre les ambitions hégémoniques de l'État central et les réticences indigènes à se fondre dans une totalité méconnue, Nieva a été depuis un demi-siècle le théâtre d'un lien malaisément noué entre une prétention à la centralité et sa périphérie revêche - dans un contexte d'autant plus tendu que le Haut Marañón inclut une zone frontalière particulièrement sujette à caution.

"L'orée des confins", telle pourrait alors être la dénomination de ce territoire dont, à partir des années 1940, l'action évangélisatrice des Églises catholique puis évangélique a contribué à réduire le statut de marge. À partir de 1946, missionnaires jésuites, puis sœurs catholiques et groupes évangéliques sont chargés, de concert avec la puissance étatique,

---

[12] Michel Bertrand, « Configurations sociales et jeux politiques aux confins de l'Empire espagnol », in *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n°7, 2007, p. 855-884.

[13] Par "ethnie", on entend ici un groupe d'êtres humains qui possèdent, en plus ou moins grande part, un héritage socio-culturel commun, en particulier la langue. Ce terme est donc distinct de la notion de "race", qui désigne un groupement construit par des savants. On suit en cela la définition donnée par le Centre national des ressources textuelles et lexicales. Url: http://www.cnrtl.fr/lexicographie/ethnie Consulté le 14 février 2014. Fredrik Barth, *Les groupes ethniques et leurs frontières* de, Paris, PUF, 270 p.

[14] *Universidad nacional de la Amazonia Peruana.*

[15] Charles F. Walker, *Smoldering ashes: Cuzco and the creation of Republican Peru, 1780-1840,* Durham, Duke University Press, 1999, 352 p.

d'intégrer au territoire national cette zone dont l'importance stratégique paraissait déjà évidente du fait de sa situation de frontière contestée par l'Équateur. Cette importance s'est vue confirmée par la suite lorsque des explorations géologiques mirent en évidence la présence de lucratifs gisements d'hydrocarbures dans son sous-sol, ou lorsque l'exploitation du bois devint particulièrement rentable. Deux décennies après la fin du cycle [16] d'exploitation du caoutchouc en Amazonie orientale, les confins alto-marañóniens devenaient une zone à intégrer à l'espace économique utile du Pérou. Il s'agissait autrement dit – pour paraphraser les premières observations des jésuites sur la pratique rituelle jívara des réductions de tête – de "réduire" ces confins en les rendant solubles dans l'entité nationale. Premiers cartographes, premiers linguistes, premiers botanistes, premiers anthropologues, les jésuites[17] suivis de certains évangéliques produisirent un savoir sur le lointain[18], et sur un "autre" que le pouvoir allait désormais s'employer à nationaliser, après plus d'un siècle de déni républicain. Puis le processus d'intégration à la sphère étatique prit des visages plus divers: colons à la recherche de conditions d'une vie meilleure, aventuriers en quête de bois ou de pétrole, et plus tard anthropologues, membres d'ONG, infirmiers, médecins, ingénieurs, démographes. Ils furent – et sont – les agents d'un processus qu'on qualifie ici d'*englobant*, afin de souligner que pour cette thèse, l'intégration à la sphère étatique participe d'une dynamique historique qui dépasse le cadre national.

On emprunte la notion de société englobante aux travaux d'Henri Mendras[19]: forgée dans le contexte européen des constructions nationales et de l'unification des marchés au

[16] Sur cette notion discutée de l'historiographie, voir notamment Dominique Barjot, "Histoire économique et historiographie française : crise ou renouveau ?" in *Histoire, économie & société*, 2012, n°2, pp. 5-27; Arnaud Rosset, *Les théories de l'histoire face à la mondialisation,* Paris, L'Harmattan, 2010, 224 p. Sur son application à l'histoire économique latino-américaine, voir Victor Bullmer-Thomas, John Coastworth, Roberto Cortes Conde, *The Economic History of Latin America*, "Vol. 2. The Long 20th Century", Cambridge University Press, 2006. Sur les cas péruviens du guano et du caoutchouc, voir Gregory T. Cushman, *Guano and the opening of the Pacific world: a global ecological history*, Cambridge University Press, 2013; Heraclio Bonilla, *Guano y burguesia en el Peru*, Lima, IEP, 1974; Shane Hunt, "Guano y crecimiento en el Peru del siglo XIX", in *HISLA*, n°4, 1984; Bradford L. Barham, Oliver T. Coomes, "Reinterpreting the Amazon Rubber Boom: Investment, the State, and Dutch Disease", in *Latin American Research Review*, Vol. 29, No. 2 (1994), pp. 73-109; Fernando Santos Granero, Frederica Barclay*, La Frontera Domesticada: Historia económica y social de Loreto, 1850-2000,* Lima, PUCP, 2002.

[17] Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Peru: su historia desde la Independencia,* Lima, PUCP, 1996, 557 p.; *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000*, Lima, Fondo editorial de la universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007; Manuel Marzal, Catalina Romero, José Sanchez Paredes, *La religion en el Peru al filio del milenio*, PUCP, 2000, 447 p.; Manuel Marzal, Luis Bacigalupo (dir.) *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773),* Lima, PUCP/UP/IFEA, 2007, 536 p.

[18] Emmanuelle Sibeud, *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930*, Paris, Editions de l'Ehess, 2002; « Décolonisation et sciences humaines », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 24, 2011. Alain Mahé et Kmar Bendana (dir.) *Savoirs du lointain et sciences sociales*, 2004, Paris, Bouchène, 268 p. Jean-Luc Racine, « Épistémologie : les savoirs du lointain », *Transcontinentales*, vol. 1, 2005, document 10, mis en ligne le 18 février 2011, consulté le 15 juillet 2014. Url : http://transcontinentales.revues.org

[19] Henri Mendras, *Sociétés paysannes*, Paris, Armand Colin, 1976, 235 p.

XIX^{ème} siècle, elle s'applique au contexte péruvien de la seconde moitié du XX^{ème} siècle où la construction nationale se poursuit. En outre, le terme d'englobant permet de désigner à la fois le processus d'édification du projet national et les dynamiques géoéconomiques globales occasionnées par la troisième phase de la globalisation – terme emprunté à la langue anglaise. Traduit par le vocable de mondialisation, parfois abusivement considéré comme strictement interchangeable, le terme de globalisation se réfère à l'expansion accrue des échanges survenue à l'échelle mondiale à partir de 1945[20]. Le déploiement des logiques englobantes correspond ainsi à une chronologie que le sous-champ disciplinaire de la géo-histoire a mise en lumière[21] : après une première mondialisation survenue avec les grandes découvertes au tournant des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, l'industrialisation des sociétés européennes suscite une seconde inflexion dans les dynamiques globales, déclenchées sous l'égide d'États forts de la fin du XIX^{ème} siècle à la Première guerre mondiale. Ces États deviennent davantage dirigistes en matière économique : ils entendent guider la demande de matières premières et prennent une part active à la recherche de sources d'approvisonnement et de débouchés économiques, selon des modalités notamment coloniales. Cette deuxième phase de la globalisation des échanges a pour conséquence le renforcement des logiques territoriales, c'est-à-dire l'accroissement de l'emprise spatiale des États. C'est ce qui distingue cette seconde phase du troisième temps de la globalisation, survenu à la fin du second conflit mondial. Le renforcement des échanges globaux a cette fois pour corollaire la diminution du pouvoir des États, qui acceptent de céder une partie de leur souveraineté en faveur de l'ouverture des marchés. Ce troisième temps inaugure alors une période marquée par le phénomène de déterritorialisation[22] : les États perdent de

[20] Charles-Albert Michalet, *Qu'est-ce que la mondialisation ?* Paris, La découverte, 2002, 212 p. Pour une chronologie établie spécifiquement à partir de l'aire latino-américaine, voir Olivier Compagnon « Les trois temps de la mondialisation en Amérique latine », in José Antonio Ocampo et Juan Martin (dir.), *Mondialisation et développement. Un regard de l'Amérique latine et des Caraïbes*, Santiago du Chili, CEPALC / Publications des Nations Unies, 2005, pp. 221-228.

[21] Olivier Dollfus, *La mondialisation,* Paris, Presses de Sciences Po, 2007, 175 p. Christian Grataloup, *Géohistoire de la mondialisation: le temps-long du monde,* Armand Colin, 2010, 288 p. et *L'invention des continents*, Paris, Larousse, 2009, 224 p. Un exemple d'application de la méthode géo-historique à l'aire latino-américaine est fourni par l'ouvrage de Martine Droulers, *Brésil, une géohistoire*, Paris, PUF, 2001, 306 p.

[22] L'ouvrage de Bertrand Badie, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, 1995, 278 p., a suscité des débats au-delà de la discipline géographique. Jean-François Chanet, "Terroirs et pays : mort et transfiguration ?", in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2001, n° 69, pp. 61-81. Voir le numéro spécial de la revue *Espace Géographique* : « Nouvelle économie géographique et géographie : quel dialogue ? », *Espace géographique* 2007, n°3, Tome 36, 193-214. Voir également les travaux de Stuart Elden : "Missing the point: globalization, deterritorialization and the space of the world", in *Transactions of the Institute of British Geographers*, 2005, n°30, pp. 8-19, et "Governmentality, calculation, territory", in *Society and Space,* 2009, n°25, pp. 562-580. Les travaux de François Giraut précisent également la notion et ses limites : « Les ambiguïtés de la nouvelle doctrine spatiale de la Banque mondiale", Cybergéo, Débats ; *Le territoire est mort, Vive les territoires!*, Paris, IRD Editions, 2009 (avec B. Antheaume (dir.)) ; "Plaidoyer pour la

leur emprise sur des espaces qui leur sont pourtant dévolus selon les termes du droit régalien.

Cette recherche porte donc sur une période marquée par la cœxistence d'une double logique, territoriale et post-territoriale: les ambitions régaliennes de l'État péruvien continuent de guider les politiques publiques destinées à assurer l'occupation de l'espace et la nationalisation des populations qui y habitent, mais elles sont formulées dans un contexte où les prérogatives étatiques sont ébranlées par des logiques supra-nationales, incarnées par une diversité d'acteurs (institutions internationales, entreprises au capital plurinational, acteurs para-publics, notamment humanitaires). Ces deux logiques ne s'opposent pas seulement: à plusieurs égards, l'État péruvien favorise l'insertion de ces logiques englobantes sur le sol – et le sous-sol – national. Le phénomène englobant désigne dès lors l'articulation entre ces deux logiques, qui s'opère selon des jeux d'acteurs complexes et évolutifs. Ces jeux sont d'abord triangulaires (indigènes/État/missionnaires), puis se complexifient avec l'arrivée, parfois éphémère, de nouveaux acteurs qui viennent étoffer le visage de la société civile. Au fil de son histoire récente, le Haut Marañón voit ainsi se succéder une multiplicité d'agents d'origines diverses – locale, nationale, internationale. Ils interagissent avec les populations autochtones et précipitent une rencontre dont le résultat est la poursuite, l'approfondissement et peut-être – comme nous essaierons de le montrer – l'infléchissement partiel de la construction nationale péruvienne.

Nieva figure-t-elle le succès ou l'échec de cette nationalisation sous aval étatique de la portion amazonienne du territoire péruvien? Le Haut Marañón et ses populations, après un demi-siècle de colonisation à marche accélérée, se sont-ils intégrés au territoire et à la communauté nationaux? Ces questions ont le défaut d'appréhender l'histoire péruvienne à l'aune d'un concept hautement polémique, celui d'"intégration", davantage en vigueur dans le débat franco-étatsunien que dans l'ère latino-américaine[23]. Elles présentent également le

---

complexité territoriale" in François Gerbaux (dir.), *Utopie pour le territoire : cohérence ou complexité ?*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 1999, pp. 143-172 (avec M. Vanier). L'usage de ce terme appelle en effet des nuances, comme y invitent Milton Santos et María Laura Silveira: « *Avec la globalisation actuelle, le territoire d'un pays peut se changer en un « espace national de l'économie internationale ». Au sujet de ce qu'on nomme la déterritorialisation, d'aucuns parlent d'espaces économiques ouverts. Mais malgré les suggestions post-modernes, auxquelles tant de spécialistes se rendent, le territoire continue d'être une réalité, quoique l'État national ait changé de figure et de définition selon les pays. L'économie de tous les pays connaît un processus vaste et profond d'internationalisation, mais il a pour base un espace qui est national et dont la régulation continue d'être nationale.* » Milton Santos et María Laura Silveira, *Território e sociedade no início do século XXI*, São Paulo, Record, 2001, p.256.

[23] Carole Reynaud-Paligot, *De l'identité nationale. Science, race et politique en Europe et aux États-Unis, XIXe-XXe siècles*, Paris, Puf, 2011.

désavantage de réduire l'histoire de la zone à un jeu d'acteurs et d'échelles pensé sur le seul mode de la domination et de la résistance[24]. Une telle dichotomie conceptuelle inviterait ainsi à écrire l'histoire d'une relation à sens unique, celle d'un État central impulsant à sa marge des dynamiques contestées mais irrémédiables. Or l'historiographie péruvianiste a déjà déconstruit le présupposé de la toute-puissance de l'État centralisé[25]. Il est donc nécessaire de préciser ces interrogations. Au cours de ce processus laborieux de nationalisation du territoire sur lequel s'exerce sa souveraineté, l'État péruvien ne s'est-il pas trouvé modifié? Lorsqu'un État œuvre à la matérialisation de sa présence dans une zone de confins, qu'arrive-t-il aux soubassements idéologiques qui ont présidé à sa construction par le passé? Comment ses marges agissent-elles sur l'État[26]?

Cette thèse se propose de retracer l'histoire, non pas d'acteurs, mais d'un territoire conçu comme le socle de la rencontre entre ces acteurs. Le Haut Marañón constitue selon nous un espace dont l'étude historique permet de saisir la teneur et l'évolution des relations nouées entre un État-nation et l'une de ses marges. Convoité et défendu, assailli et protégé, jalousé mais d'accès difficile, ce territoire du nord-est péruvien est le dépositaire d'une histoire qui lui a conféré un rôle d'interface culturelle, à mi-chemin entre ici et ailleurs, entre le confort du chez-soi occidental et les incongruités inhérentes à la rencontre avec autrui. L'histoire du Haut Marañón, cette zone géographique dont Santa María de Nieva est le centre urbain, appelle donc un récit conjugant les "focales" et les jeux d'échelles[27]. Cette recherche souhaite ainsi apporter une contribution à l'étude des constructions nationales latino-américaines, cette fois en contexte globalisé. Elle envisage le territoire alto-marañónien comme un point de contact entre une sphère locale, qui est loin de fonctionner en huis clos géographique, et un État dont le paradigme national demeure empreint de

[24] Paulo Drinot, Leo Garofalo (eds.), *Más allá de la dominacion y de la resistencia. Estudios de historia peruana, siglos XVI-XX*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2005. Les directeurs de cet ouvrage y appellent à mettre en pratique dans le champ des études historiennes le dépassement des présupposés théoriques hérités des *post-colonial studies*.

[25] Guillemette Martin, *Identité régionale et construction nationale en Amérique latine. La ville seconde au Mexique (Guadalajara) et au Pérou (Arequipa), des années 1880 aux années 1920*, Paris III, IHEAL, thèse de doctorat en histoire soutenue le 08 avril 2013. Pour un bilan historiographique, voir Paulo Drinot, "After the Nueva Historia: Recent Trends in Peruvian Historiography", in *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe/European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 2000, pp.65-76, et "Historiography, Historiographic Identity and Historical Consciousness in Peru", in *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 15, n°1, pp. 65-88.

[26] Ce problème a été posé sur d'autres terrains. Pour l'aire américano-caribéenne, voir Aviva Chomsky, Aldo Lauria-Santiago, *Identity and struggle at the margins of the Nation-State : the laboring peoples of Central America and the Hispanic Caribbean,* Durham, Duke University Press, 1998, 416 p. Pour une comparaison entre les aires américaine et extra-américaine, et à une autre échelle, voir par exemple Amanda S. A. Dias, *Aux marges de la ville et de l'État. Camps palestiniens et favelas cariocas*, Paris, Karthala-Ifpo, 2013, 420 p.

[27] Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience,* Paris, Gallimard-Le Seuil, 1996, 248 p.

logiques socio-raciales discriminatoires. La violence qui en résulte est le point de départ de cette recherche – qui a débuté quelques mois après l'épisode sanglant du *Baguazo*, sur lequel nous revenons dans le chapitre préliminaire[28]. Néanmoins nous voulons montrer que le contact avec l'englobant, y compris sous sa forme étatique et policière, ne peut être décrit comme un simple et unilatéral processus d'imposition.

II. Réductibles et irréductibles en temps de globalisation: déconstruire une dichotomie interprétative[29]

Cette recherche repose sur un cadre d'analyse restreint et sur une ambition théorique plus vaste. Il s'agit d'une étude menée à partir d'un terrain géographiquement limité et certes peu enclin à fournir d'abondantes sources écrites qui gagnerait, à terme, à être complétée par d'autres études de cas régionales – sur le territoire péruvien et sur le sol des pays voisins, car l'Amazonie est traversée de dynamiques transnationales qui concourrent à expliquer la complexité de son fonctionnement. Seules ces comparaisons permettraient d'opérer, in fine, une montée en généralité, et de poser les bases empiriques d'une histoire contemporaine de l'Amazonie[30]. Néanmoins ce terrain circonscrit à une superficie de taille modeste relève d'un choix méthodologique assumé qui en garantit la portée heuristique[31]. D'une part, il ne s'agit pas seulement ici de fournir l'étude micro-historique d'une localité, mais d'établir les liens entre cette dernière et le national, en partant de l'hypothèse que ceux-ci se font dans les deux sens[32]. D'autre part, l'attention prêtée à la singularité d'un territoire permet, d'une part, de neutraliser les généralités relatives au monde amazonien et de mettre à l'épreuve les catégories d'analyse fréquemment appliquées

[28] Chapitre 1.

[29] Cette problématique a fait l'objet d'une communication intitulée « Dépasser les couples conceptuels local/global, universel/particulier: quand la nation se rejoue sur ses marges », contribution à la réflexion collective suscitée par le colloque *Dépasser les dichotomies, penser autrement les Amériques ?*, dont les actes ont été publiés dans la Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques (RITA) 2013, n° 6. Consulté le 4 mars 2013. Url: http://www.revue-rita.com/167-edito-n-6.html

[30] Olivier Compagnon , « Influences ? Modèles ? Transferts culturels ? Les mots pour le dire », in *América. Cahiers du CRICCAL*, 2005, n°33, pp. 11-20.

[31] Arlette Farge, *Des lieux pour l'histoire,* Paris, Le Seuil, 1997.

[32] On appliquera donc ici, à plus grande échelle, la méthodologie qu'utilise Olivier Compagnon à propos des échanges catholiques transatlantiques dans son article intitulé «L'inversion des termes d'un échange. Regards croisés sur les catholicisme français et latino-américain dans les années 1960 », in Anne Dulphy, Marie-Anne Matard-Bonucci, Robert Frank et Pascal Ory (dir.), *Les relations culturelles internationales au XXe siècle. De la diplomatie culturelle à l'acculturation*, Bruxelles, Peter Lang, coll. « Enjeux internationaux », 2010, pp. 647-656.

aux relations entre l'englobant et les confins[33]. Selon nous, le mécanisme unilatéral d'imposition d'un centre vers une périphérie n'épuise pas l'intégralité des liens noués au cours de leur rencontre – c'est ce qui explique le choix de l'épigraphe mise en exergue de cette introduction.

Cette recherche a en effet pour but de décrire les conditions historiques d'une rencontre: entre les habitants d'une zone de confins et les agents d'une logique spatio-économique de front, entre des populations catégorisées comme marginales et des individus ayant fonction de "passeurs d'Occident" ou – autrement dit – de vecteurs d'un transfert culturel transatlantique[34]. À partir d'un cas circonscrit à une surface d'ampleur somme toute modeste au regard de la surface totale du pays[35], cette thèse se propose de rechercher les signes indiquant si cette rencontre a eu lieu -ou s'il s'est au contraire agi d'une pure logique d'imposition de normes extérieures et englobantes, déployée en toute indifférence vis-à-vis du contexte de son inscription. Un de ses enjeux consiste à interroger la pertinence du concept de "système-monde" forgé par Immanuel Wallersein autour du binôme conceptuel "centre et périphérie[36]". Il s'agit de se demander si les populations sujettes au processus d'intégration sont irrémédiablement vouées à être réduites et défaites d'une identité conçue comme stable[37].

On cherche donc à remettre en question le paradigme interprétatif souvent mobilisé dans les sphères médiatique et associative qui, pour rendre compte de la mondialisation, choisit souvent une terminologie métaphorique. Il décrit ainsi ce processus comme une "vague", qui viendrait unilatéralement balayer les forces pré-existantes et en faire table rase. Selon cette rhétorique, la récente accélération du processus de mondialisation devrait être présentée comme la résultante d'une irrémédiable tendance historique qui s'imposerait sans

---

[33] Danielle Tartakowsky, Michel Pigenet « Les territoires des mouvements sociaux », in *Le mouvement social*, 2003, vol.1, n° 202, pp. 3-13.

[34] Michel Espagne, « La notion de transfert culturel », *Revue Sciences/Lettres*, vol. 1, 2013, mis en ligne le 18 avril 2013, consulté le 9 mai 2009. Url : http://rsl.revues.org/219. Sur l'application de cette notion à l'aire transatlantique, voir Olivier Compagnon, « L'Euro-Amérique en question. », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Débats, mis en ligne le 03 février 2009, consulté le 20 novembre 2011. Url : http://nuevomundo.revues.org/54783.

[35] Environ 30 000 kilomètres carrés, ce qui est peu en comparaison avec la région amazonienne voisine, le Loreto, dont la surface s'étend sur plus de 350 000 kilomètres carrés et représente près du tiers de la surface totale du pays.

[36] Immanuel Wallerstein, *The Capitalist World-Economy*, Cambridge University Press, 1979; *Historical Capitalism*, London, Verso, 1983; *The Politics of the World-Economy. The States, the Movements and the Civilizations*, Cambridge University Press, 1984;*The Modern World-System, vol. III: The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840's*, San Diego Academic Press, 1989.

[37] Serge Gruzinski, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, Editions de La Martinière, 2004, 479 p.; Marc Abélès, "Politique et globalisation. Perspectives anthropologiques", in *L'Homme,* 2008/1, n°185-186, pp. 133-143; Francisco Jarauta, "Mondialisation et conflits de civilisations", in *L'Homme,* 2008/1, n°185-186, pp. 145-157.

jeu d'acteurs ni choix politique sous-jacent. De même, la confrontation avec l' "autre" péruvien équivaudrait ainsi à sa négation principielle et pratique. L'histoire des Awajún d'Amazonie péruvienne nord-orientale se limiterait-elle au récit de leur dissolution dans un tout national préalablement construit et radicalement hostile[38]?

L'histoire du demi-siècle dernier ne saurait être narrée selon un scénario historiographique mobilisant les figures de David et de Goliath, pour en inverser *in fine* les rôles. L'imaginaire occidental abonde de ces références qui demeurent selon nous inaptes à rendre précisément compte des dynamiques historiques amazoniennes, en dépit des ressources esthétiques et idéologiques qu'il fournit indéniablement à l'action, comme en témoigne l'usage désormais courant de la figure des protagonistes du film *Avatar* chez les activistes. De même, réactiver l'image du "village irréductible" pour désigner l'inscription historique de Santa María de Nieva et ses alentours dans l'histoire péruvienne récente relève d'un imaginaire volontiers simplificateur[39]. Si certaines séquences de l'histoire chilienne ou argentine ont donné lieu à des interprétations similaires, notamment à l'occasion du débat autour de la pertinence de l'application du terme "génocide" au cas des populations mapuche[40], un tel schéma explicatif s'applique mal à la réalité péruvienne. Il fait de plus courir le risque de retomber dans un travers déjà dénoncé des *post-colonial studies*[41]. En effet, présenter la confrontation entre le pouvoir et l'altérité minoritaire indigène sous le seul angle d'un paradigme à sens unique, allant du dominant vers le dominé, tend à constituer en essences ennemies (Pouvoir/Subalternes, Savoir/Observés) les acteurs d'une histoire pourtant sinueuse, à se préoccuper davantage des rhétoriques utilisées par les forces en

[38] Dans un article synthétique appliqué aux études artistiques, Arnd Schneider résume cet enjeu théorique relatif à l'appréhension des zones de contact entre cultures: "It is becoming clearer now that one of the fallacies of early studies of acculturation and culture change was to conceive of cultures as bounded entities, accross which a selected number of cultural elements would migrate. Rather we might think of cultures -if the term should still be used at all- as open systems where individual actors negotiate access to and traffic in symbolical elements which have no fixed meaning". Arnd Schneider, "Appropriation, contacts between cultures and globalisation", in *Cahiers ALHIM, Amérique latine, histoire et mémoire,* Paris, n°1, 2000, pp. 213-217; précédemment publié dans *Ethnoscripts,* Hambourg, n°1, 1999, pp. 81-84.

[39] Pierre Usselman, France-Marie Renard-Casevitz, Christian Gros, Jean-Paul Deler "Irréductibilité des pays andins?", in Hélène Rivière d'Arc, *L'Amérique du Sud aux XIXème et XXème siècles. Héritages et Territoires*, Paris, Armand Colin, 1993.

[40] Sur le cas chilien, voir notamment la recension par Guillaume Boccara de l'ouvrage de Joanna Crow, *The Mapuche in Modern Chile. A Cultural History*, Gainesville, University Press of Florida, 2013, 288 p., consultable sur le site de la revue *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos,* consulté le 4 février 2014. Url: http://nuevomundo.revues.org/65907. Sur le cas argentin, l'article de Miguel Alberto Bartolomé se fait l'écho des débats historiographiques en cours: "Los pobladores del « desierto ». Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina", in *Les Cahiers ALHIM,* n°10, 2004, consulté le 4 février 2014. Url: http://alhim.revues.org/103?lang=fr.

[41] Emmanuelle Sibeud, «Post-colonial et Colonial Studies : enjeux et débats », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 51, n° 4 bis, 2004, pp. 87-95.

présence que des pratiques effectivement mises en œuvre. Les travaux d'inspiration post-coloniale courent le risque de simplifier par une vue excessivement culturaliste le mécanisme subtil, et par là même redoutable, de la domination exercée en contexte post-colonial.

C'est pourquoi nous choisissons d'interpréter la confrontation au Pérou entre le pouvoir et la minorité native comme une "rencontre"[42]. L'usage de ce terme n'exclut ni la domination et sa violence périodique, ni la dissymétrie des forces en présence, ni la mobilisation des savoirs comme technique de gouvernement, ni la mise à nu des présupposés racialistes à l'œuvre dans le projet national. Mais en favorisant l'historicisation de ce processus, il permet de restituer les dynamiques et les enjeux de cette rencontre entre deux pôles d'acteurs aux contours évolutifs et poreux, car ni "État" ni "Indigénat" ne sont des entités d'un seul tenant, ni des essences homogènes préalablement définies. Le terme de rencontre, articulé à celui de "friction interethnique"[43], présente ainsi un triple avantage terminologique: il permet de garder en mémoire que la trajectoire historique des natifs d'Amazonie ne commence ni avec la colonisation hispanique ni avec la période républicaine[44]; leur marge de manœuvre s'en trouve partiellement restituée[45]; enfin, l'"intégration" de ces populations n'est pas présentée comme une simple et inéluctable absorption par l'englobant mais comme un processus non linéaire de contagion réciproque[46]. On ne saurait donc présenter comme borné d'avance l'horizon historique des populations natives car l'altérité, comme concept et comme réalité matérielle et culturelle, est au cœur de la société péruvienne et de son histoire. Les travaux d'Ivan Degregori, de même que l'œuvre littéraire de José María Arguedas à laquelle ils rendent couramment

[42] Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

[43] Roberto Cardoso de Oliveira, "Aculturacion y "friccion" interetnica", in *America latina,* ano 6, n°3 Jul-Sept, 1963, pp. 33-46.

[44] Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570),* Paris, Folio, 1971.

[45] Gordon C. Matews, Gustavo Lins Ribeiro, Carlos Alba Vega, *Globalization from below : the world's other economy*, London/New York, Routledge, 2013. Le chapitre de Vera Telles, "Ilegalisms and the city of São Paulo", y déconstruit ce schéma d'appréhension du phénomène de la globalisation en restituant aux acteurs une part d'*agency* -pour emprunter un terme à l'historiographie nord-américaine. Voir aussi Oscar Alberto Espinosa de Riveiro, "Los pueblos indígenas frente al proceso de la globalización", in *Acceso a los Servicios Bibliotecarios y de Información en los pueblos indígenas de América Latina*, Lima / México, CAAAP/ IFLA, 2003.

[46] L'ouvrage de Marguerite Bey, *Le meilleur héritage. Stratégies paysannes dans une vallée andine du Pérou,* Paris, Orstom éditions, 1994, 202 p., fournit également une piste problématique complémentaire: l'auteur y analyse les dynamiques paysannes depuis les années 1980. Elle montre notamment le détournement croissant d'une partie de la jeunesse vis-à-vis de la paysannerie, et l'attrait pour des stratégies éducatives perçues comme des ferments d'acculturation et d'accès à une modernité en partie fantasmée depuis l'arrière-pays. Tout en évoquant les désillusions des "amères années 1990", Marguerite Bey souligne la puissance d'attraction de la civilisation urbaine qui, par le biais de son "miroir déformant", disqualifie la réalité paysanne dont ses jeunes aspirants à la mobilité sociale sont issus.

hommag[47], l'ont abondamment démontré. Malgré la prégnance d'un paradigme dominateur et hégémonique centré sur Lima qui tend à mettre l'intérieur du pays au service de logiques commerciales extraverties, et en dépit de politiques publiques peu redistributives, la figure de l'autre ne cesse d'interroger la conception du "nous" en vigueur dans le pays.

Aussi, au premier objectif de cette recherche – ré-examiner à partir du cas alto-marañónien les conditions d'interaction entre une puissance d'incorporation et des "minorités" culturelles – s'ajoute un second objectif: restituer les évolutions des luttes indigènes autour de la terre et de sa propriété collective. Ceci exige un détour par les débats historiographiques récents autour de la question du multiculturalisme.

III. La question indigène dans l'historiographie récente

Si, au Pérou, le "nous" sonde régulièrement son autre, c'est parce que la construction nationale n'y fait pas consensus. Le phénotype créole n'a pas réussi à maintenir au XXème siècle le monopole identitaire qu'il avait péniblement cherché à asseoir au XIXème siècle[48], et qui accompagnait le choix d'un modèle libéral comme fondement constitutionnel et économique [49] du système républicain. Au XXème siècle, au sein même de l'élite d'ascendance créole, une prise de conscience naît qui prend le nom d'indigénisme. Ce courant a produit de très nombreux travaux[50], l'historiographie s'interrogeant sur la capacité de l'élite péruvienne à remodeler le paradigme national. A l'issue de ces travaux, une chronologie se dégage: elle permet de rappeler à grands traits les étapes de l'insertion mouvementée et non linéaire des populations indigènes au sein de la communauté nationale péruvienne. Les premières décennies du XIXème siècle sont marquées par une hésitation quant au statut réservé à l'"Indien" – mot à connotation alors péjorative – en particulier en matière fiscale. Depuis les débuts de l'époque coloniale en effet, les populations indiennes étaient soumises à la levée de deux impôts spécifiques, l'un prélevé

[47] Outre les hommages régulièrement rendus aux œuvres canoniques que sont *Los rios profundos* (1958) et *Todos los sangres* (1964), le titre de l'ouvrage *No hay pais mas diverso*, dirigé entre autres par Carlos Ivan Degregori, est également un emprunt direct à la littérature d'Arguedas (Lima, IEP, 2012).

[48] Marie-Danielle Demélas, *L'invention politique, op. cit.*

[49] Marie-Danielle Demélas et Nadine Vivier (dir.), *Les propriétés collectives face aux attaques libérales (1750-1914). Europe occidentale et Amérique latine*, Presses universitaires de Rennes, 2003, 330 p.

[50] Henri Favre, *L'indigénisme,* Paris, PUF, 1996; *Le mouvement indigéniste en Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, 2009, 126 p. Manuel Maria Marzal, *Historia de la anthropologia indigenista: Mexico y Peru,* Anthropos Editorial, 1993, 543 p. Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart, Fredrik Barth, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1999.

sous forme fiduciaire, le tribut[51], l'autre sous forme de travail, la contribution. L'importance de ces deux prélèvements, alliée au nombre important de populations indiennes au Pérou, explique en partie que leur suppression ait connu plus de difficultés et de revirements que l'abolition de l'esclavage. Ainsi, en 1821, José de San Martin supprime le tribut, qui est néanmoins rétabli dès 1826. La question du type de ponction fiscale auquel soummettre les populations indiennes place les élites administratives face à un dilemme dès l'ère des Indépendances. Si la modernité libérale pousse à considérer l'Indien comme le dépositaire légitime de droits, susceptible de revendiquer une égalité juridique, les populations indiennes sont également une source potentielle d'entrée de devises - un élément crucial pour un État naissant désargenté, laissé exsangue par les guerres émancipatrices. En 1830, le ministre du Trésor public José Maria de Pando se félicite ainsi du rétablissement de ces deux impôts, qu'il présente comme salutaires pour assurer la santé financière minimale de l'État. Néanmoins après l'Indépendance péruvienne de 1824, cette mesure n'est pas appliquée uniformément. Le Pérou traverse alors une période de fragmentation régionale des économies et des modes d'exercice du pouvoir: les "caudillos" dominent jusque dans les années 1840[52] et négocient avec les communautés indiennes leur degré de participation à la citoyenneté. La décennie 1850, forte de l'ère du guano (1840-1880) en pleine expansion, scelle la consolidation du marché national et l'essor de la construction étatique, qui s'effectue selon des modalités inspirées de l'idéologie libérale. Le Président Ramon Castilla supprime ainsi le tribut en 1854, en même temps que l'esclavage. Cette mesure est facilitée par la baisse du volume des recettes issues du tribut[53], due à la paupérisation des populations indiennes au XIXème siècle. En outre, la suppression concomitante de la contribution encourage les propriétaires terriens à s'approprier les terres indigènes afin de garantir le contrôle de cette main d'œuvre[54].

L'invention politique qui préside à la construction étatique péruvienne est donc empreinte d'une ambiguïté forte quant à la place conférée aux indigènes au sein de la

[51] Marie-Danielle Demélas, *L'invention politique, op. cit.*

[52] Marie-Danielle Demélas, « Genèse et figures du caudillo », in *Social anthropology*, Paris-Cambridge, 1994, vol 2, n°1, pp. 19-41. Clément Thibaud « Entre les cités et l'État. Caudillos et pronunciamientos en Grande-Colombie », in *Genèses,* mars 2006, vol. 62, pp. 5-26. Jorge Myers « Las formas complejas del poder ; la problemática del caudillismo a la luz del régimen rosista » et Pablo Buchbinder « Caudillos y caudillismo : una perspectiva historiográfica », Buenos Aires, EUDEBA, 1998.

[53] 900 000 pesos en 1850, selon Juan Luis Orrego Penagos, PUCP.

[54] Marie-Danielle Demélas et Nadine Vivier, *op. cit.*

communauté nationale[55]. Citoyens libres et égaux en droit, ou catégorie à part à la fois marginale et cruciale: la République balance entre ces deux conceptions tout à fait contradictoires, mais également périlleuses pour la suprématie créole. En effet reconnaître l'égalité en droit des Indiens amènerait l'élite liménienne à opérer un retour critique sur la hiérarchie socio-raciale qui sous-tend la société péruvienne. Mais à l'inverse, admettre l'exclusion d'une part numériquement non minoritaire de la population l'exposerait à avouer sa violation patente des principes mis à l'honneur par la civilisation occidentale, dont le Pérou aspire à rejoindre le concert des nations. Ces atermoiements de l'élite républicaine sont brièvement interrompus au cours de la décennie 1880 par les conséquences de la guerre du Pacifique contre le Chili (1879-1884). Les tentatives de réorganisation étatique[56] entraînent une série de révoltes indiennes d'origine fiscale. Le pouvoir parvient à contrôler ces "émotions" temporaires; toutefois, alliées à l'immédiat après-guerre, elles ont pour effet d'atténuer la confiance élitaire dans la stabilité du pacte national fondé sur la suprématie de Lima. Au cours des années 1920, l'élite créole et métisse montre les signes d'une forme de doute identitaire qui donne lieu au courant artistique indigéniste. Encouragées par les toiles du peintre Sabogal notamment, les mentalités liméniennes semblent prêtes à envisager un ré-examen des mythes fondateurs de l'imaginaire[57] bâti autour de l'idée de communauté nationale. Dans le sillage de cet *aggiornamento* collectif des représentations, José Carlos

[55] Cette ambiguïté se reflète dans l'historiographie: Geneviève Verdo et Dominique Vidal ont montré que la place des populations indiennes dans le contexte républicain du XIXème siècle fait l'objet de deux grands types d'interprétations. La première "*voit dans la mise en place des États-nations une entreprise d'extermination des Indiens dans leur 'différence' et leurs spécificités*". Ce courant s'est trouvé renforcé par son emprunt aux *subaltern* et aux *postcolonial studies.* Une seconde interprétation vient tempérer cette thèse d'une continuité historique entre situation coloniale et construction nationale, en montrant que durant les années 1820 les indigènes revêtent un statut d'"*acteurs à part entière de la construction de l'État-nation et baignent dans la même culture politique que leurs contemporains*". Les deux courants historiographiques convergent en revanche pour constater un net raidissement à partir des années 1870, "*sous l'effet conjugué de la mutation capitaliste des économies, de la soif de terres et du progrès des idées racialistes au sein des élites dirigeantes*". Voir Geneviève Verdo, Dominique Vidal, "L'ethnicité en Amérique latine: un approfondissement du répertoire démocratique?", in *Critique Internationale*, 2012/4, n°57, pp. 9-22. Sur le cas spécifique des mutations historiographiques argentines, voir Olivier Compagnon, « Le XX[ème] siècle argentin. Historiographie récente sur la nation et le nationalisme », in *Le mouvement social,* 2010, vol. 1, n°230, pp. 3-6.

[56] Des réformes sont menées par Caceres en 1885-1886, puis par Piérola en 1894-1895. Voir Marie-Danielle Demélas, Jean Piel "Jeux et enjeux du pouvoir dans les Andes: les cas des départements du Cuzco et de La Paz (vers 1880 jusque vers 1920)", in *Les frontières du pouvoir en Amérique latine,* Table ronde AFSSAL, Presses de Toulouse-Le Mirail, 1983.

[57] Benedict Anderson, *Imagined comunities. Reflections on the origin and spread of nationalism,* London and New York, Verso, 1983. Sur le caractère aujourd'hui incontournable de cet ouvrage dans les travaux de sciences sociales, voir Christine Chivallon, « Retour sur la « communauté imaginée » d'Anderson », in *Raisons politiques*, 2007, vol. 3, n°27, pp. 131-172. Tout aussi incontournables sont devenus les ouvrages d'Ernst Gellner, *Nations and nationalism*, Cornell University Press, 1983 et d'Eric Hobsbawn, *Nations and nationalism since 1780*, Cambridge University Press, 1992. Plus récemment, voir aussi Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales. Europe, XVIII-XX[èmes] siècles,* Paris, Seuil, 2001; *Faire les Français. Quelle identité nationale ?*, Paris, Stock, 2010.

Mariategui[58] s'empare de la "question de l'Indien", qu'il place au cœur de son projet théorique consistant à transposer les analyses marxiennes à la réalité péruvienne.

Le courant indigéniste, aux ramifications complexes et hétérogènes, a fait l'objet d'un traitement ambigu par l'historiographie péruvianiste[59] qui le présente comme un tournant majeur dans l'histoire des mentalités créoles tout en en soulignant les limites. Divers travaux ont en effet les faiblesses que comporte cette propension à parler en lieu et place des indigènes - ces "subalternes" dont ils regrettent paradoxalement l'absence supposée dans l'histoire nationale. Ceci explique en partie les recompositions ultérieures de la présence indigène dans l'espace public, sous une forme que l'historiographie désigne sous le terme d'"indianisme"[60]. Au cours des années 1970 la question indigène est posée par les acteurs eux-mêmes et comporte une critique, plus ou moins radicale selon les cas, du paternalisme inhérent au courant précédent. Ces "nouveaux mouvements sociaux" indigènes[61] portent également une revendication distincte: l'exigence égalitaire n'a pas disparu, mais la demande d'intégration à la communauté nationale s'accompagne désormais d'un refus de l'assimilation. Plutôt que de se fondre dans une entité englobante, les mouvements indigènes aspirent à "préserver" un certain nombre de pratiques culturelles spécifiques et à inverser le stigmate qui a conduit à connoter de façon péjorative le vocable d'"indien"[62]. Ces mutations inscrivent ainsi le mouvement indigène dans la mouvance multiculturaliste à l'honneur à partir des années 1980[63]. Les sciences sociales n'ont pas manqué de se pencher sur ce phénomène, dans lequel certains voyaient les prémices de l'émergence d'un "modèle latino-américain[64]" de renouvellement de la citoyenneté. Après des années de nivellement culturel, l'avènement de politiques publiques basées sur le principe de la reconnaissance[65] était interprété comme une voie possible vers la satisfaction de demandes indigènes de nature identitaire.

---

[58] José Carlos Mariategui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Obras completas, Lima, Ed. Amauta, 1928.
[59] Juan José Hérédia, La *construction de l'identité nationale péruvienne à travers des manuels scolaires d'histoire du Pérou (XIX-XXe siècles).* Thèse de doctorat en préparation sous la direction de Nikita Harwich, Université Paris-Ouest Nanterre.
[60] Henri Favre, *op.cit.*
[61] Alain Touraine (dir.), *Mouvements sociaux d'aujourd'hui. Acteurs et analystes*, Éd. ouvrières, 1982.
[62] Christian Gros et Marie-Claude Strigler (dir.), *Etre Indien dans les Amériques*, Bayeux, Editions de l'Institut des Amériques, 2006, 314 p.
[63] Catherine Audard, "Egalité et différences: les défis du multiculturalisme", in Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme?,* pp. 546-607; Francesco Fistetti, *Théories du multiculturalisme, un parcours ente philosophie et sciences sociale*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2009, 228 p.; Ernesto Laclau, *La guerre des identités, grammaire de l'émancipation,* Paris La Découverte, 2000, pp 16-21.
[64] Christian Gros, David Dumoulin Kervan (dir.), *Le multiculturalisme "au concret": un modèle latino-américain?,* Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2012, 460p.
[65] Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, New York, Polity Press, 1995.

Or d'autres travaux font remarquer que les revendications multiculturalistes commencent à être entendues au cours de la décennie 1990, celle où prévaut en Amérique latine le "consensus de Washington"[66]. Cette coïncidence chronologique a suscité une certaine méfiance au sein de l'historiographie et des sciences sociales, des deux côtés de l'ère atlantique. Ainsi Guillaume Boccara souligne-t-il combien ces recompositions militantes entrent en concordance avec le multiculturalisme mis à l'honneur par les promoteurs des politiques néolibérales[67]. Jean-Pierre Lavaud et Françoise Lestage voient également dans les redéfinitions de l'indianité la source de "*conflits de mémoire qui conduisent à l'invention d'identités indiennes plus propres à satisfaire les demandes d'exotisme d'institutions internationales que de répondre à des nécessités politiques locales*"[68]. Jean-Loup Amselle met en garde contre l'avènement théorique d'un primitivisme qu'il juge de mauvais aloi, car simplificateur et essentialisant[69]. Henri Favre souligne le danger que ferait courir à l'historiographie un recours trop peu subtil au structuralisme levi-straussien[70]. Valérie Robin Azevedo et Carmen Salazar-Soler insistent à leur tour sur la nécessité de déconstruire et d'historiciser la genèse des catégories employées par l'anthropologie afin d'éviter un écueil issu d'une illusion ethniciste. Cet écueil consiste selon elles à poser les identités ethniques comme des entités tangibles dans le réel, au lieu de les percevoir comme de simples outils opératoires, posés par les anthropologues et mobilisés par les acteurs sociaux[71]. Jean-Pierre Chaumeil,

[66] Cette formule désigne l'ensemble des principes néoclassiques qui ont guidé les politiques économiques d'ajustement structurel menées sous l'égide du FMI et de la Banque Mondiale dans la décennie 1980. Ces principes ont été entérinés à plus vaste échelle dans les années 1990, à la faveur de l'effondrement du bloc soviétique. John Williamson, "What Washington means by policy reform", in John Williamson (ed.), *Latin American adjustment: how much has happened?*, Washington D.C., Institute for International Economics, 1990; "What should the World Bank think about the Washington consensus?", in *The World Bank Research Observer,* vol. 15, n°2, aug. 2000, pp. 251-264.

[67] Guillaume Boccara, "Multiculturalisme, Néolibéralisme, Démocratisation", in Christian Gros, David Dumoulin Kervan (dir.), *Op. cit.;* "Le gouvernement des "Autres". Sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique latine", in *Actuel Marx*, 2011 n° 50, p. 191- 206; « Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile », Chungara, Revista de Antropología Chilena, Vol. 39, No2, 2007, pp. 185-207. Sur la genèse du projet néolibéral, voir Philipp Mirowsky, Dieter Plehwe,*The road from Mount Pèlerin : the making of the neoliberal thought collective*, Cambridge, Harvard University Press, 469 p.

[68]Jean-Pierre Lavaud, Françoise Lestage, "Les redéfinitions de l'indianité. Historique, réseaux, discours, effets pervers", in *Esprit*, n°321, janvier 2006, pp. 42-64.

[69]Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes,* Paris, Stock, 2008. Voir également, entre autres: "Le retour de l'indigène", in *L'Homme,* 2010/2, n°194, pp. 131-138; "Au nom des peuples: primitivismes et postcolonialismes" in *Critique,* 2012/1, n°776-777, pp. 165-177.

[70] Henri Favre, *Op.cit.*

[71] Valérie Robin Azevedo et Carmen Salazar-Soler (dir.), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas,* Lima, IFEA/CBC, 2009. Voir aussi Valérie Robin Azevedo, "(Des)illusions des politiques multiculturelles", in *L'Ordinaire latino-américain,* n°204, 2006.

enfin, montre que la malléabilité des cultures est telle qu'elles peuvent faire l'objet de stratégies commerciales[72].

Doit-on dès lors considérer que l'essor des mouvements indigènes à caractère identitaire à partir des années 1970 est la conséquence mécanique de politiques macroéconomiques? Le répertoire d'action indigène est-il le simple réceptacle de logiques globalisées, le résultat d'un choix purement stratégique de la part d'acteurs soucieux de prendre dans le monde davantage multipolaire une part un peu moins minime que par le passé? Plusieurs travaux récents contredisent cette vue et tempèrent fortement la thèse selon laquelle la mobilisation du répertoire de l'indigénat ne fonctionnerait qu'en tant que ruse de la raison néolibérale contemporaine. Ramon Pajuelo Teves a notamment montré que les luttes sociales survenues dans les pays centrandins, en premier lieu en Équateur et en Bolivie, ont favorisé la "ré-invention de communautés imaginées[73]". D'après cet auteur les catégories indigènes, loin de constituer un héritage direct des temps "immémoriaux" préhispaniques, fonctionnent selon des logiques contemporaines de réappropriation de processus de construction nationale dont les acteurs concernés s'étaient trouvés exclus. Ni essence béatement revendiquée, ni pur outil au service d'une stratégie de collecte de droits, la catégorie d'indigène ne peut être écartée de l'analyse des processus sociopolitiques à l'œuvre dans la deuxième moitié du XXème siècle, sous peine de faire l'impasse sur un phénomène situé au cœur des dynamiques historiques contemporaines[74].

La disqualification radicale de la catégorie d'indigène risque donc d'entraver la compréhension du devenir historique des sociétés américaines. Elle pose en effet un problème théorique majeur. Si l'analyse multiculturaliste s'avère en partie insatisfaisante en raison de ses soubassements potentiellement essentialistes, il paraît périlleux de procéder à une déconstruction radicale de la catégorie sociale d'indigénat. Comment dès lors décrire le champ social latino-américain? Un tel projet présente le risque de dissoudre toute revendication identitaire alternative dans un champ social, tantôt anomique et fondée sur le

[72] Jean-Pierre Chaumeil, "Le commerce de la culture. Le cas des peuples amazoniens", in *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 2009, 38/1, pp 61-74.

[73] Ramon Pajuelo Teves, *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indigenas, nacion y procesos sociopoliticos en los paises centroandinos*, Lima, IFEA, 2007. L'auteur y emprunte la célébrissime notion de "communautés imaginées" forgée par Benedict Anderson, dont l'ouvrage tutélaire, cité plus haut, a été traduit en espagnol en 1993.

[74] Dans cette même tendance s'inscrivent les travaux de Stefano Varese, de Raul Zibechi, ou d'Yvon Le Bot. Voir notamment Stefano Varese, *La sal de los cerros. Resistencia y utopia en la Amazonia Peruana,* Lima, Fondo editorial del Congreso del Peru, 1968, 2006; Raul Zibechi, *Autonomias y emancipaciones. America Latina en movimiento,* Lima, UNMSM, 2007; Yvon Le Bot, *La grande révolte indienne,* Paris, Robert Laffont, 2009; Irène Bellier, *Peuples autochtones dans le monde. Les enjeux de la reconnaissance,* Paris, L'Harmattan, 2013.

concept d'invidu (peut-être tout aussi construit que celui d'ethnie[75]), tantôt appréhendée à l'aune de la seule notion de classe sociale. Individu, classe, "race[76]": on retrouve ici, à partir d'un cas latino-américain, les catégories que l'histoire et les sciences sociales tentent d'articuler à l'heure de la déconstruction des grands paradigmes interprétatifs[77].

IV. Au-delà de l'"identité": souligner les ressorts matériels des luttes identitaires

Aller "au-delà" des schèmes explicatifs forgés au XXème siècle est actuellement le leitmotiv de nombreuses réflexions historiographiques. Cette exhortation trouve dans le traitement contemporain de la question indigène un écho particulier, tant les travaux semblent tiraillés entre le souci de prendre au sérieux les recompositions des registres de justification utilisés par les acteurs sociaux, et la nécessité de déconstruire ces mêmes registres.

Ce travail de thèse se propose d'essayer de dépasser ce dilemme méthodologique en procédant d'emblée à une analyse critique de la notion d'identité. Partant du constat de la prolifération de l'usage de ce terme dans les travaux scientifiques réalisés depuis une

[75] Pour une tentative d'appréhension théorique de l'articulation entre individu et ethnie, voir les objections adressées à l'œuvre de Marcel Mauss par Georges Devereux dans une conférence donnée en 1964: "*Tout en admettant le bien-fondé de la théorie de Marcel Mauss, que certaines sociétés – d'ailleurs peu évoluées – n'ont pas une véritable "notion de la personne, celle du moi", cela ne signifie pas que ces sociétés ne savent pas* utiliser *cette notion au* niveau social. *Cela ne signifie nullement que la notion du moi n'est pas une première donnée de la conscience, même pour le primitif, même lorsque, dans certaines procédures sociales – comme le lévirat ou le sororat – on le fait fonctionner comme une pièce de rechange. Donc il ne s'agit pas dans ces cas d'une* absence *du sens du moi, mais simplement d'une façon d'agir de* portée limitée*, comportant tout au plus une* abdication segmentaire et passagère *de ce sens de sa propre identité. Reste cependant le fait que chez l'himme surtout le sens d'un "soi-même" intégré, le sens d'une véritable individualité est une chose* acquise*, qui se constitue* graduellement *et est sujette à bien des péripéties et des hasards. De plus, ce sens de l'identité et de l'intégration interne doit se constituer sur deux niveaux: dans l'*espace *et dans le* temps". Georges Devereux *La renonciation à l'identité. Défense contre l'anéantissement,* Paris, Payot, 2009, p. 44. L'allusion à Mauss fait réference à Marcel Mauss, "Une catégorie de l'esprit humain. La notion de personne, celle du "moi"", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950.

[76] Les guillemets valent pour une précaution typographique, que nous tenons à appliquer à la notion de « race », dont une intégration non médiée au vocabulaire de l'analyse historienne nous paraît périlleuse. Sur ce sujet complexe et la controverse qu'il continue de susciter en sciences sociales, voir entre autres Didier et Eric Fassin (dir.), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006; Immanuel Wallerstein, *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-first Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999; et avec Etienne Balibar, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London, Verso, 1991.

[77] Voir notamment les travaux de Nancy Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age", in *New Left Review,* July/August 1995, n°212, pp. 68-93; *Justice Interruptus: critical reflections on the 'Postsocialist' condition*, New York, Routledge, 1997. Voir aussi *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, London, Verso, 2003: Nancy Fraser s'y livre à un dialogue avec Axel Honneth autour de l'articulation des deux registres revendicatifs qui ont marqué le XXème siècle. Sur les liens entre marxisme et indianisme et sur la filiation idéologique de ce dernier, voir Frank Gaudichaud, "Indianisme et transformation sociale en Bolivie: comment penser un marxisme ouvert aux problématiques identitaires?", introduction au texte de Alvara Garcia Linera sur "Indianisme et marxisme. La non-rencontre de deux raisons révolutionnaires", in *Contretemps,* n°4, décembre 2009.

vingtaine d'années, ce travail fait siennes les recommandations méthodologiques formulées par Frederic Cooper et par Rogers Brubaker[78]: n'avoir recours au concept d'identité qu'avec parcimonie oblige le chercheur à se confronter explicitement à des problèmes que l'usage de la notion autoriserait sinon à occulter. Selon nous, la principale difficulté posée par la problématique identitaire porte sur l'articulation des sphères matérielle et culturelle. Il ne s'agit pas là d'un problème récent: José Carlos Mariátegui tentait déjà, dans ses *Sept Essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, ouvrage paru en 1928, de minimiser l'importance de la dimension culturelle de la question indienne en la réduisant, voire en l'inféodant, au problème de la terre. Dès la fondation de la revue *Amauta* en 1926, ce penseur, journaliste et militant socialiste péruvien propose d'appliquer, selon des modalités hétérodoxes, le paradigme marxiste à la réalité sociale péruvienne: les discriminations spécifiques aux populations indiennes sont rangées sous la catégorie des problèmes solubles par des luttes foncières. Ce cadre d'analyse, qui rejoint certaines lignes de la pensée guévariste[79], fournit une base programmatique à l'action politique: une fois réglé le problème de la répartition de la propriété terrienne par le biais d'une réforme agraire de grande ampleur, les problèmes de discrimination socio-raciale seront relégués à un statut anecdotique.

> Toutes les thèses formulées sur le problème indigène, qui ignorent ou éludent le domaine socio-économique, équivalent à des exercices théoriques stériles condamnés à un absolu discrédit. (...) La question indigène procède (*arranca*) de notre économie. Toute tentative de la résoudre par des moyens administratifs ou policiers, par des méthodes d'enseignement ou la construction de routes, constitue un travail superficiel[80].

A l'inverse, depuis que le paradigme culturaliste domine la sphère historiographique[81], les travaux ont eu tendance à privilégier la dimension symbolique sur les questions matérielles. Le besoin de dépasser cette alternative épistémologique s'est fait sentir à mesure que les

---

[78] Frederick Cooper, Rodgers Brubaker, « Beyond "identity"», in *Theory and Society,* n°29, 2000, p. 1-47. Tout aussi fondamental est l'ouvrage d'Ernesto Laclau, *La guerre des identités, grammaire de l'émancipation,* Paris La Découverte, 2000, 142 p.

[79] Michael Löwy and Penelope Duggan, « Marxism and Romanticism in the Work of Jose Carlos Mariátegui », in *Latin American Perspectives,*Vol. 25, No. 4, « Che Guevara and His Legacy », Jul. 1998, pp. 76-88.

[80] José Carlos Mariátegui*, Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, 1928. Voir aussi son prologue à l'ouvrage de Luis. E. Valcarcel,*Tempestad en los Andes,* paru en 1927.

[81] C'est aussi une thèse défendue dans le champ de la science politique par Jean-François Bayart, chercheur au CERI, lors d'une conférence intitulée "Pour en finir avec le culturalisme", tenue à Marseille le 22 février 2007. Voir également Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996. Ces travaux rencontrent de même un écho en anthropologie, où l'héritage de Franz Boas et de Ruth Benedict est relu de façon critique. Cette critique trouve par exemple une application empirique dans les travaux menés par Laurent Vidal, "Les pièges du culturalisme. Migrants et VIH", in *Transcriptases,* n°114, février-mars 2004.

débats qu'elle suscitait devenaient moins fertiles. C'est dans ce contexte qu'est paru en 1999 le livre dirigé entre autres par l'historienne de la culture Lynn Hunt, intitulé *Beyond the cultural turn*[82]. Les auteurs y exhortent à poursuivre les recherches menées autour du terme de culture - entendu au sens large "*afin d'englober l'étude des mentalités, des idéologies, des symboles, des rituels, de la culture dominante et populaire*"[83] – tout en recherchant ses articulations fines avec les questions sociales, dont le *cultural turn* s'était selon eux excessivement détourné[84].

Au cours de la recherche empirique dont cette thèse est issue, ces recommandations[85] ont revêtu une pertinence particulière car elles y ont pris une indéniable dimension opératoire. En effet à l'occasion d'un entretien avec un des meneurs de la révolte awajún à Bagua en 2009, cette question de l'articulation des sphères matérielles et culturelles s'est trouvée posée par l'interrogé lui-même. Alors qu'il évoquait les pistes futures pour le développement de la région, il a insisté pour préciser qu'il n'agissait pas seulement en défenseur de la spécificité culturelle de sa communauté, mais que cette dernière était indissociable d'un impératif de subsistance économique. Assurer l'intégrité sociale et la sécurité alimentaire des communautés awajún et wampís passait donc par la défense de la culture jívara et de ses prérogatives en matière foncière et agricole, c'est-à-dire matérielle. Il concluait ses propos par une formule qui trouve un écho direct dans les débats historiographiques évoqués ci-dessus:

> La culture, ça ne se mange pas! Or il faut bien vivre, tout de même[86].

Le terme de culture gagne donc à être défini dans son acception extensive et principielle: plus qu'un revêtement identitaire, il s'agit d'un dispositif incluant le rapport général d'une communauté humaine à son environnement naturel, aux outils dont elle dispose pour transformer ce dernier, aux mécanismes de subsistance et, enfin, aux représentations cosmologiques et imaginaires auxquelles elle a recours pour identifier soi-même et ses "autres". De même, il ne s'agit pas non plus d'évacuer dans cette thèse toute référence à la

---

[82] Lynn Hunt, Victoria E. Bonnell, *Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture,* London, UC Press, 1999.

[83] Lynn Hunt, Victoria E. Bonnell, "Preface", *op.cit.,* p. ix.

[84] C'est dans cette perspective que les travaux de François Chevalier trouvent un écho particulier : voir Annick Lempérière « Avant-propos » à François Chevalier, *La formation des grands domaines au Mexique*, Paris, Karthala, 2006.

[85] Voir également Evelyne Cohen, Pascale Gœtschel, Laurent Martin et Pacal Ory (dir.), *Dix ans d'histoire culturelle*, Villeurbanne, Presses, de l'Enssib. Cet ouvrage dresse un bilan historiographique des débats survenus dans le contexte français, et formule des pistes de recherche. L'historicisation de la culture coloniale est une de ces pistes, qui entre en résonnance avec les recherches latino-américanistes récentes sur les questions indigènes.

[86] Entretien réalisé à Santa María de Nieva, en juillet 2011.

problématique identitaire: celle-ci y est appréhendée en lien avec ses soubassements matériels, dans ses dynamiques historiques et dans sa mise à l'épreuve que constitue le phénomène séculaire du métissage[87].

Ces partis pris méthodologiques ont une première conséquence: ils poussent à interroger le bien-fondé du terme employé pour désigner ceux qui font l'objet de cette thèse, les "indigènes" awajún du Haut Marañón. L'emploi de ce terme ne va pas de soi, car il renvoie à l'histoire de l'appréhension et de la désignation par l'État des populations jugées marginales. Depuis que la société liménienne, encouragée par la diffusion des idées indigènes, admet l'existence de ces populations et leur légitime appartenance à la nation, le pouvoir est confronté à un premier problème: comment nommer cet autre? Un travail de catégorisation est alors engagé, travail qui a une importance cruciale pour le chercheur soucieux de retracer la genèse des catégories qu'il choisit éventuellement d'ériger au rang de concept et d'utiliser comme ses outils. Ce travail aboutit au cours de la décennie 1970, sous le régime du général Juan Velasco Alvarado. En 1971, puis en 1974, des textes juridiques font entrer dans le vocabulaire légal deux catégories à l'aune desquelles l'altérité indigène sera désormais appréhendée[88]: "communauté native" et "communauté paysanne"[89]. Le premier de ces termes s'applique aux groupes ethniques d'Amazonie péruvienne, qu'il transforme en ayants droits potentiels. Le second revêt une connotation non ethnique mais classiste. Au fondement de cette distinction catégorielle réside ainsi une conception particulière de l'Amazonie, suspecte aux yeux du pouvoir de ne participer que marginalement à la production et au développement du pays.

Cette typologie binaire repose donc sur un certain nombre de présupposés quant à la capacité d'intégration dont le pouvoir estime respectivement capables les populations de la *sierra* et de la *selva*. Ces nouveaux dispositifs légaux introduisent donc une division qu'on peut juger partiale. Ceci explique pourquoi, au couple conceptuel natifs/paysans, les sciences sociales préfèrent aujourd'hui souvent le recours au terme d' "indigène", qui revêt

[87] Marisol de la Cadena, *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1910-1991,* Durham, Duke university Press, 2000.

[88] L'histoire de ces catégorisations est abordée dans le chapitre 5. Pour une analyse théorique et empirique du processus d'ethnogenèse, voir José Maurício Andion Arruti et Alain François, « Subversions classificatoires: paysans, indiens, noirs. Chronique d'une ethnogenèse », in *Genèses*, 1998, vol. 32, no 1, p. 28-50.

[89] Ce binôme catégoriel renvoie aux innovations juridiques realisées sous le gouvernement militaire de Juan Velasco Alvarado, abordé dans la deuxième partie de cette thèse. Pour une mise en perspective critique de la catégorie de communauté, voir Harald Mossbrucker, *La economia campesina y el concepto « comunidad » : un enfoque critico,* Lima, IEP, 1990, 115 p.

dès lors une dimension polémique, parfois même ouvertement revendicative. Utiliser ce vocable pour désigner dans un même geste théorique les populations quechua du haut plateau andin, les Ashaninkas d'Amazonie centrale ou les Boras du lointain Loreto n'est pas sans sous-entendu, sinon politique, du moins normatif. Le mot "indigène" peut en effet fournir aux populations non-créoles une catégorie permettant d'appréhender l'alternative à la domination créole autrement qu'en recourant à une longue énumération. De nouveau, c'est au cours d'un terrain que cette précision terminologique introductive m'est apparue indispensable. Suite à un premier terrain amazonien, je discutais avec Luisa Elvira Belaunde, anthropologue à San Marcos puis à la PUCP[90], sur les données empiriques que je venais de recueillir et employai cette notion sans trop prêter attention à sa portée controversée. Mme Belaunde m'interrompt, et sa réaction suggère que ce terme n'est pas cantonné à la sphère scientifique et doit être manié avec précaution en contexte péruvien:

Cesse d'employer le mot "indigène": il n'existe pas dans notre pays[91]!

En effet le corpus juridique péruvien a abandonné le recours au qualificatif "indigène" à la faveur de l'adoption en 1979 d'une nouvelle Constitution, qui substitue à ce terme – promu par la Constitution de 1933 – celui de "natif" ou de "paysan".

La perspective française depuis laquelle cette thèse est écrite autorise néanmoins quelque distance vis-à-vis des catégories juridiques péruviennes. Comme pour les termes de culture et d'identité, on retiendra donc le terme d'indigène car il présente certains avantages. Il s'agit tout d'abord d'une catégorie fréquemment employée par les acteurs sociaux eux-mêmes pour s'autodésigner. De plus, ce terme permet d'appréhender l'histoire péruvienne dans une perspective globale, et de dialoguer à ce titre avec une historiographie non exclusivement américaniste. Son utilisation sur la durée de la période abordée par cette thèse (1946-2009) instaure également une continuité qui permet au lecteur de suivre les évolutions d'un même acteur, au lieu d'en perdre la consistance en changeant de dénomination au gré des modifications du corpus juridique. Tout au moins nous efforcerons-nous de garder à l'esprit combien au Pérou les modes de désignation de l' “autre" charrient de lourds enjeux quant aux processus imaginaires de construction nationale.

[90] Luisa Elvira Belaunde, *Viviendo bien, género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonia peruana*, CAAP/Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, Lima, 2001, 268 p.
[91] "Quitate de la palabra « indigena »! Eso no existe en este pais."

V. Le choix du Haut Marañón: déplacer une ligne de partage disciplinaire entre anthropologie et histoire

Les controverses d'ordre politique ont donc affecté le travail des sciences sociales au Pérou. L'établissement d'une dichotomie conceptuelle entre populations andines et amazoniennes a notamment introduit un partage des tâches disciplinaires entre histoire et anthropologie[92]. À la première revenait ainsi le récit de la trajectoire des populations andines; à la seconde incombait l'étude des natifs, dont l'épaisseur historique se voyait *ipso facto* partiellement reniée. Cette thèse se propose de remettre en question ce clivage et d'adopter une approche historienne sur l'Amazonie, dans la lignée d'une exhortation déjà formulée de façon conjointe par des tenants de deux disciplines[93]. Dès 1986 en effet, trois chercheurs mettaient en question la ligne de ce partage. Regrettant la perspective souvent andino-centrée des travaux américanistes, ils les invitaient à élargir leur spectre d'analyse "à l'est des Andes" - pour reprendre le titre donné à l'édition hispanophone de cet ouvrage, parue deux ans plus tard. Selon eux, le clivage pré-établi entre mondes andin et amazonien présente un double désavantage: il dépouille les populations natives d'une dynamique collective en les envisageant dans leurs seules structures synchroniques; et il fige articiellement le territoire péruvien en empêchant d'examiner les flux migratoires andino-amazoniens. Les auteurs justifient ainsi leur entreprise ethnohistorienne consistant à retracer trois siècles d'histoire du piémont amazonien des Andes, dont la partie septentrionale incluait précisément le lieu de vie des populations jívaras. À n'analyser la vie des populations amazoniennes qu'en termes synchroniques, à réserver la diachronie aux populations des hautes-terres, la littérature scientifique consacrée à la selva péruvienne courait le risque d'adopter un point de vue anhistorique.

L'historiographie s'est depuis lors intéressée à la question amazonienne: si en France l'ouvrage de Jean Soublin a posé quelques jalons historiques qui complétaient ses précédents récits de voyage[94], l'historiographie britannique a produit une somme

[92] Manuel Burga, *La historia y los historiadores en el Perú,* Lima, UNMSM/UIGV, p. 206 : « Historia y antropología en el Perú". Ces lignes mouvantes de partage disciplinaire se retrouvent notamment dans le cas mexicain : Annick Lempérière, 1992 - « Expertises sur la nation: anthropologues et historiens dans le Mexique révolutionnaire », in *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, BDIC, 1992, n° 27, avril-juin, pp. 43-45.

[93] France-Marie Renard-Casevitz, Thierry Saignes, Anne-Christine Taylor-Descola, *L'inca, l'Espagnol et les sauvages: rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVème au XVIIème siècle,* Paris, ERC, 1986. Don Kalb et Herman Tak (dir.). *Critical junctions: Anthropology and history beyond the cultural turn*, Berghahn Books, 2005.

[94] Jean Soublin, *Histoire de l'Amazonie,* Paris, Payot, 2000, 339 p.

incontournable récapitulant des travaux réalisés autour de l'histoire des populations natives du continent américain dans son ensemble[95]. Les travaux de Jeffrey Klaiber sur la communauté jésuite péruvienne incluent l'espace amazonien comme une aire privilégiée d'intervention et de prêche[96]. De même, les travaux réalisés en anthropologie ont depuis lors dépassé ce travers anhistoricisant, qui se contenterait de décrire des structures ethniques tacitement considérées comme "immémorielles". Au premier plan figurent ainsi les travaux pionniers de Federica Barclay sur les recompositions du champ politique dans le Loreto à la fin du XIX[ème] siècle[97], ceux de Stefano Varese sur le lien entre imaginaire politique et cosmologie indigènes depuis les débuts de l'ère républicaine[98], ceux de Jean-Pierre Chaumeil sur les usages et projets concurrents de part et d'autre de l'Amazone au XIX[ème] siècle[99], et ceux de Jürg Gasché sur la construction de figures intellectuelles au sein des communautés indiennes. De plus, plusieurs travaux anthropologiques consacrés spécifiquement au Haut Marañón prennent en compte l'épaisseur historique de ce territoire: Jaime Regan a mis en lumière le processus de construction syncrétique des univers religieux alto-marañóniens, autour de Jaen, Bagua et San Ignacio[100], et Richard Chase Smith a donné à l'Institut du Bien Commun une direction de recherche qui aborde le problème de la terre amazonienne dans une perspective diachronique[101]. Les études juridiques menées par Pedro García Hierro s'inscrivent dans la même tendance, et fournissent des éléments cruciaux pour une démarche historienne.

C'est dans cette lignée historiographique que s'inscrit ce travail, qui porte sur les basses-terres qui ouvrent sur l'Amazonie et constituent un point de contact avec l'ouest péruvien. Il s'agit ainsi de poser des jalons pour une histoire des "peuples de l'entre-

---

[95] Frank Salomon, Stuart Schwartz, *The Cambridge history of the native peoples of the americas,* Cambridge University Press, Vol. 3, Part 1 and 2, South America. L'historiographie suivait alors une tendance inaugurée en Amérique du nord: voir notamment James Olson, Raymond Wilson (eds.), *Native Americans in the Twentieth Century*, Lincoln, University of Ilinois Books, 1986.

[96] Jeffrey Klaiber, Josep M. Barnadas, F.A. Rojas, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Tomo VIII: *Perú, Bolivia y Ecuador*, Salamanque, Siqueme, 1987, 533 p. Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú,* Lima, Fondo Editorial PUCP, 1988 *; Los jesuitas en América Latina, 1549-2000 : 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*. Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

[97] Frederica Barclay, *El estado federal de Loreto, 1896: centralismo, descentralizacion y federalismo en el Peru, a fines del siglo XIX*, IFEA / CBC, 2009.

[98] Stefano Varese, *La sal de los cerros. Resistencia y utopia en la Amazonia peruana,* Fondo editorial del Congreso del Peru, Lima, 2006.

[99] Jean-Pierre Chaumeil, "De Loreto à Tabatinga. D'une frontière l'autre : antagonisme sur l'Amazone au XIX[ème] siècle et après", in *L'homme*, 1992, vol. 32, n°122-124, pp. 355-375.

[100] Jaime Regan, *A la sombra de los cerros. Las raices religiosas de los pueblos Jaen, San Ignacio y Bagua*, Lima, CAAAP, 2001.

[101] Richard Chase Smith, Danny Pinedo, *El cuidado de los Bienes Comunes. Gobierno y manejo de los lagos y bosques en la Amazonía*

deux[102]". Car à la différence de l'anthropologie, l'histoire s'est peu penchée sur l'aire amazonienne et en particulier sur le Haut Marañón qui demeure à ce titre largement méconnu. En effet, les parties centrale et méridionales de l'Amazonie péruvienne ont suscité davantage de travaux en histoire contemporaine, du fait de l'implication de ces régions dans la sphère d'activité du Sentier Lumineux et de l'armée durant les décennies de conflit interne[103]. Aussi le choix du Haut Marañón correspond-il à la volonté de déplacer la perspective plus au nord et de prendre en compte les interactions de groupes ethniques jusqu'ici peu étudiés, les Awajúns et les Wampís, avec d'autres groupes sociaux. C'est pourquoi nous nous intéressons ici non seulement à la présence de l'État mais également au phénomène de colonisation de l'Amazonie par des populations en provenance de la côte ou des régions andines, que les populations indigènes désignent habituellement -dans une stratégie discutable de retournement du stigmate lié au vocable d' "indios"- du terme de "mestizos", à connotation péjorative. Le métissage est en effet un phénomène majeur de l'histoire péruvienne, qui a suscité des controverses au sein des champs intellectuel et politique. Certains présentent le métissage comme une dynamique fondamentale de l'histoire sociale péruvienne[104]; d'autres y voient un mythe construit pour justifier la dissolution identitaire des populations indigènes dans une communauté nationale hégémonique[105]. Le cas du Haut Marañón fournit un terrain d'étude propice à l'examen de ces interprétations concurrentes, qui s'entendent néanmoins sur l'aspect fondamental du phénomène. A Santa María de Nieva, les conversations sont fréquemment teintées d'un racisme tacite ou ouvertement assumé, et excluent rarement une référence à la confrontation socialement construite entre *indigenas*, supposés peu aptes au travail et à l'accumulation d'un capital permettant d'ouvrir un négoce, et *mestizos*, présentés à l'inverse comme d'illégitimes envahisseurs. Cette thèse n'a pas pour but d'arbitrer ce conflit larvé qui, par moments, s'est soldé par de violentes confrontations, mais souhaite retracer

[102] France-Marie Renard-Casevitz, "Des peuples de l'entre-deux: des Andes à l'Amazonie", in Hélène Rivière d'Arc, *L'Amérique du Sud aux XIXème et XXème siècles. Héritages et Territoires*, Paris, Armand Colin, 1993.

[103] Le cas de la réduction en esclave de certaines tribus ashaninkas a légitimement retenu l'attention: Oscar Alberto Espinosa de Rivero, Beatriz Fabián Arias, *Las cosas ya no son como antes. La mujer Asháninka y los cambios socio-culturales producidos por la violencia política en la Selva Central*, Lima, CAAAP, 1997 ; Oscar Alberto Espinosa de Rivero "Los Asháninka: Guerreros en una Historia de Violencia", in *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Americano, 1993.

[104]Antonio Belaunde Moreyra, "El Perú, país mestizo », in *Cuadernos Hispanoamericanos,* n° 417 mars 1985, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, pp.37-56.

[105] Oscar Alberto Espinosa de Rivero "Desafíos a la ciudadanía multicultural en el Perú: el «mito del mestizaje» y la «cuestión indígena»", in *Ciudadanías inconclusas: El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*, Lima, PUCP, 2003.

l'histoire de cette rencontre sous tension. En restituant ces interactions évolutives et complexes, elle souhaite également nuancer l'idée selon laquelle les identités métisse et indigène se seraient fossilisées dans une confrontation radicale au point de rendre inenvisageable tout consensus politique et social[106].

C'est ce qui explique l'orientation méthodologique inaugurale de ce travail: nous avons fait le choix de faire débuter cette étude par l'analyse d'un conflit survenu à Bagua dans le département d'Amazonas, où les populations alto-marañóniennes ont joué un rôle de premier plan, et où les liens entre indigènes et métisses se sont révélés plus complexes que prévu, déjouant ainsi les représentations caricaturales de l'identité nationale péruvienne. Le conflit de Bagua est un événement récent: survenu au printemps 2009, il relève de la quasi-actualité, mais nous paraît propice à un retour en arrière fécond. Dans la lignée méthodologique de certains travaux d'histoire régressive[107], nous souhaiterions ainsi commencer par un détour sur le temps présent, pour souligner le caractère indispensable d'une perspective historienne sur l'objet d'étude amazonien. Le chapitre inaugural de cette thèse prend donc la forme d'un prologue et analyse le surnommé "massacre du 5 juin 2009", dont il montre la portée politique et sociale: avec le massacre de Bagua, le Haut Marañón fait entrer l'Amazonie sur la scène médiatique péruvienne. Cet événement déplace le centre de gravité des luttes "subalternes", jusqu'alors davantage cantonnées à la région des Andes méridionales, et surtout fortement atténuées par les vingt ans de conflit interne du Sentier lumineux (1980-2000). Cet emprunt ponctuel à l'histoire régressive vise à partir du temps présent pour justifier l'adoption d'une perspective diachronique sur l'Amazonie, contre une démarche uniquement structuraliste. Il tente ainsi d'établir un lien entre les travaux anthropologiques réalisés sur le Haut Marañón et la démarche historienne à laquelle cette thèse est consacrée. Il vise également à aborder notre objet directement par la situation des acteurs indigènes et, dans une moindre mesure, métisses, plutôt que par le détour de leurs observateurs ou de leurs porte-parole, qui prennent davantage de place dans les archives à mesure que la recherche remonte dans le temps. Cette démarche

[106] Marisol de la Cadenan, *Indigenous Mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Durham, Duke university Press, 2000. Alexandre Surallès, "¿Es posible el mestizaje sin humanidad? A propósito de las diferencias ontológicas en la Amazonia indígena" in Montserrat Ventura i Oller, Ariadna Lluís i Vidal-Folch, Gabriela Dalla Corte. (dir.), *La Frontera. Entre limits i ponts*, Barcelona: Casa América Catalunya, 2006, pp. 173-184.
[107] Nathan Wachtel, *Le Retour des Ancêtres – Les Indiens Urus de Bolivie, XXème-XVIème Siècle. Essai d'histoire régressive, 1990.* Capucine Boidin, *Guerre et Métissage au Paraguay, 2001-1767*, Rennes, PUR, 2011.

ponctuellement régressive fait l'objet du premier chapitre de cette thèse, consacré à l'épisode du Baguazo et à son écho national.

VI. Sources, terrain et méthodologie

Ce bref détour par l'actualité conduit à adopter d'emblée une perspective critique sur les sources disponibles tout au long de la période étudiée ici: basés sur d'abondantes sources et sur des prises de paroles endogènes et autochtones, ces propos préliminaires sur un événement survenu en 2009 permettent de mettre inversement en lumière, sinon la dépossession, du moins la médiation archivistique dont les populations alto-marañóniennes ont fait l'objet depuis 1946. Autrement dit, ces populations "sont parlées" plus qu'elles ne parlent, et les sources s'en ressentent. Dès lors, pour cette recherche, force est de composer avec une pénurie de matériaux: le caractère laconique des archives départementales[108], allié à la dégradation des archives des organisations indigènes, oblige à recourir à la médiation des acteurs de la société civile qui sont, eux, davantage producteurs de sources. Au cours de nos deux terrains d'études péruviens, de trois mois chacun, il s'est dès lors agi d'identifier les matériaux nécessaires à l'élaboration d'un propos spécifique au Haut Marañón et à ses rapports avec les sphères nationale et internationale. Cela a donc nécessité des va-et-vient entre Santa María de Nieva et Lima principalement, les ressources disponibles à Jaen, Bagua et Chachapoyas s'avérant secondaires. Ces difficultés archivistiques justifient également notre choix de collecter des sources orales, sous la formes d'entretiens avec divers acteurs, dont le détail est mentionné dans un tableau figurant à la fin de ce volume. Ces entretiens fournissent un matériau important permettant de documenter notre objet à partir des années 1960. Les années antérieures ne bénéficient pas en revanche de ce type de sources. À cette collecte de sources s'ajoutent des observations de terrain, réalisées au cours de sorties dans les communautés natives, effectuées à l'été 2011.

Pour l'ensemble de la période traitée par la thèse, la presse nationale et locale fournit un matériau assez abondant: de même que le magazine hebdomadaire *Caretas*, dont la publication ne s'interrompt brièvement que sous le régime militaire des années 1970, le quotidien de centre droit *El Comercio* couvre l'intégralité de notre période. S'y ajoute, à partir de 1980, son homologue de centre gauche *La República*. Localement, les radios

[108] À titre d'exemple, les fonds départementaux relatifs à l'organisation locale des élections s'arrêtent en 1955 ; et ceux qui concernent les œuvres publiques ne couvrent que les années 1989 et 1990.

fondées à partir des années 1970 – *Radio Marañón*, *Radio La Voz de Bagua* – fournissent le matériel journalistique le plus abondant. Les archives nationales permettent également l'accès aux discours présidentiels sur toute la période, ce qui permet – en l'absence d'accès à des matériaux plus précis tels que les informations en provenance des MINEM, MINAG et MINSA notamment – de disposer d'un fil archivistique documentant les mutations de la perception du Haut Marañón depuis la Présidence. Ces informations se révèlent particulièrement précieuses pour les périodes qui suivent les conflits frontaliers avec l'Équateur, c'est-à-dire après 1942, 1981 et 1995. La Biliothèque du Congrès permet également l'accès à l'intégralité des textes de lois et aux rapports parlementaires, et la Bibliothèque Nationale, outre qu'elle conserve la totalité des journaux nationaux, fournit également l'intégralié des publications au journal officiel *El Peruano*.

Pour les années 1940 à 1960, cette recherche repose principalement sur des sources religieuses, sous forme de mémoires, inventaires et documents internes. Les pères jésuites produisent des sources en abondance, dont une partie est publiée et dont l'essentiel est conservé localement, dans les bibliothèques de Santa María de Nieva et de Jaen. Le personnel catholique féminin est en revanche – c'est là une limite qu'il faut souligner – moins prolixe et les sources s'en ressentent: l'étude des activités éducative et médicale en pâtit. Outre les archives privées que plusieurs représentants de l'Église catholique ont accepté de me laisser consulter, ce matériau est complété avec les ouvrages disponibles dans divers centres de recherche catholiques situés à Lima: la bibliothèque de l'Université catholique PUCP, celle du CAAAP, le centre Bartolomé de las Casas, le Centre d'Études et de Publications, ainsi que le centre de documentation de la Commision Épiscopale d'Action Sociale. D'autre part, les archives de l'ILV sont conservées à l'Université Ricardo Palma, auxquelles s'ajoutent une documentation et des publications accessibles depuis le siège de l'institut, également situé à Lima. À Paris, plusieurs publications anciennes sont disponibles à la bibliothèque du Quai Branly.

Pour les années 1970 et 1980, le ministère de l'agriculture met à disposition un document particulièrement précieux: le *Directorio de comunidades nativas*, qui permet de documenter très précisément l'avancée du processus de titrisation du territoire. En outre, les documents cadastraux cartographiés produits par l'ONERN sont consultables à la bibliothèque de l'Institut des Hautes Études sur l'Amérique Latine. Pour cette période, les sources se diversifient également avec la société civile: aux témoignages et comptes-rendus

religeux s'ajoutent désormais la parole des acteurs indigènes, qui s'organisent davantage et produisent une parole davantage médiée par l'écrit: plusieurs communiqués et articles sont rédigés et accessibles par le biais de la presse. À ce corpus de sources s'ajoutent aussi les productions anthropologiques. Ces dernières constituent une des particularités méthodologiques de cette thèse: les travaux académiques publiés sur le Haut Marañón, de même que les trajectoires des anthropologues et linguistes, ne sont pas considérées comme relevant de la seule bibliographie, mais envisagées comme des sources en tant que savoirs sur le lointain. Il ne s'agit pas de pallier la pénurie archivistique en important des sources secondaires, mais d'envisager les mutations dans la représentation académique de l'autre, et de mettre en lumière les changements de paradigme scientifique survenus au cours de la période. On a ici cherché à appréhender les matériaux anthropologiques sous deux angles: biographiques et militant. Dès lors outre les sources confiées par certains acteurs eux-mêmes, les témoignages personnels (préfaces d'ouvrages, lettres ouvertes, communiqués, polémiques dans des revues, rapports réalisés pour une organisation telle que l'IWGIA notamment, demandes de financement à des bailleurs de fonds internationaux) ont attiré notre attention. C'est particulièrement le cas de la revue *Amazonía Indígena*, dont Frederica Barclay nous a prêté l'intégralité des numéros. Plusieurs témoignages et travaux sont disponibles par le biais des bibliothèques des universités PUCP et San Marcos. Les éditions du Congrès ont également œuvré à la ré-édition de certains textes, tels que ceux de Stefano Varese ou Gustavo Guttiérez.

Pour les années 1990 et 2000, les sources disponibles posent moins de problème que pour les périodes précédentes. Les documents produits par les acteurs institutionnels et humanitaires sont abondants: outre la production documentaire des diverses ONG présentes sur place, par le biais de financements (CARE, USAid) ou physiquement (Terra Nuova), l'organisation fondée par les jésuites produit sa propre revue, *Jempe*, qui documente abondamment la vie économique, culturelle et politique locale et constitue à ce titre une source particulièrement précieuse. L'État péruvien communique également davantage: de nombreux rapports sont publiés et accessibles, souvent en ligne sur le site des ministères eux-mêmes, et l'INEI met à disposition d'abondantes données statistiques. On dispose notamment, à partir de 1993, des résultats du premier recensement spécifiquement indigène. Les organisations indigènes s'emparant davantage de l'outil juridique, elles procèdent également davantage par voie écrite, notamment à travers le bulletin *Kuúmu* qui

permet de documenter l'œuvre éducative alternative mise en place dans le Haut Marañón. De plus, ces organisations comptent désormais avec un service de presse spécifique, *Servindi*, qui fournit des indications factuelles utiles. Enfin, le militantisme des anthropologues de la période précédente évolue vers un activisme institutionnel également producteur de sources: le groupe de travail *Racimos de Ungarahui* rédige de nombreux rapports, notamment sur la vie politique locale, et la fondation de l'Institut pour le Bien Commun fournit une cartographie fine et une documentation abondante sur la gestion et la titrisation des terres à l'échelle locale et nationale.

Le volume limité de sources disponibles pousse à prêter une attention accrue aux documents accessibles. C'est pourquoi nous avons choisi de faire précéder chacune des trois parties d'un bref propos préliminaire, qui fournit des éléments de contexte et précise le corpus archivistique sur lequel reposent les chapitres qui suivent.

❖❖❖

Cette étude part donc de l'hypothèse que les représentations et les conflits d'usage autour du Haut Marañón traduisent le passage de la région d'un statut de confins à celui de front économique du développement national. Nous cherchons à établir à quelles modifications du paradigme national ont abouti les mouvements indigènes péruviens[109], en prenant partiellement à rebours l'interprétation historiographique courante qui tend à faire du cas péruvien un miroir par défaut aux expériences bolivienne[110] et équatorienne[111]. Présenté comme "en retard" d'un devenir historique sensément commun –et donc tacitement conçu comme linéaire – le mouvement indigène péruvien frapperait d'abord par son inaptitude à "transformer" politiquement ce qu'il a réussi dans le champ social[112]. C'est la thèse ouvertement soutenue par Ramon Pajuelo Teves, et l'organisation de son

[109] Sur les représentations étatiques de l'univers socio-culturel amazonien, voir les travaux de María Belén Soria, notamment *El dorado republicano. Visión oficial de la Amazonía peruana. 1821-1879*. Lima, SHRA, 2006 et *Colonización Amazónica. 1884-1900*. Lima, SHRA, 2007.

[110] Xavier Albó. *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*, La Paz CIPCA, 2008.

[111] Mathieu Le Quang, « La reestructuración de la izquierda en Ecuador : del movimiento indígena hasta Rafael Correa », in Franck Gaudochaud (coord.), *El volcan latinoaméricano. Izquierdas, movimientos sociales y neoliberalismo al sur del Río Bravo. Balance de una década de luchas : 1999-2009*, 2010, pp. 111-120.

[112] Léa Rudolf, "Les populations indiennes des Andes et la citoyenneté: repenser l'absence de mouvement indigène au Pérou", mémoire de master sous la direction de M. David Garibay et M. Matthieu Lequang soutenu le 12 septembre 2010, IEP de Lyon.

ouvrage[113] est sous-tendue par cette idée. Une première partie strictement comparative[114] revient sur les trois expériences indigènes centrandines au cours du dernier demi-siècle, tandis que la seconde partie, d'ordre prospectif[115], n'évoque que les cas équatorien et bolivien. Ceci équivaut à reléguer le cas péruvien au rang d'exemple *en creux*, ou *en négatif*, des évolutions contemporaines récentes de la cause indigène. Une telle interprétation n'est sans doute pas dénuée de fondements: face aux réalisations, notamment constitutionnelles, de ses deux voisins centrandins, le Pérou semble peiner à insérer l'acteur indigène dans son champ politique national. Mais elle présente l'écueil de magnifier les cas équatorien et bolivien, dont les difficultés politiques demeurent patentes, et de réduire la trajectoire péruvienne à la chronique d'un échec annoncé.

À rebours de cette tentation téléologique d'un récit trop linéaire, cette recherche choisit de suivre le cheminement d'un territoire au sein de l'espace national, afin de souligner quelles logiques historiques de moyen terme ont abouti à l'événement du *Baguazo*. C'est pourquoi la thèse débute par un premier chapitre précisément consacré à cet événement, en s'attachant à sa portée nationale et à sa signification politique dans un Pérou à peine remis des années de conflit interne entre guérilla d'inspiration maoïste et forces armées. Ce chapitre préliminaire a pour but de mettre en lumière le renouvellement du paysage politique et social péruvien, qui laisse davantage de champ qu'auparavant à l'acteur indigène, notamment amazonien[116].

La suite de notre propos est organisée de façon chronologique, selon trois temps que l'évolution des sources reflète en partie. La première partie s'étend de 1946, année de la fondation de Santa María de Nieva par les pères jésuites, à 1970, date de l'arrivée dans la région d'un missionnaire aux pratiques pastorales radicalement nouvelles et des premières tractations internes au futur mouvement indigène awajún et wampís. Dans cette première partie, le second chapitre s'attache au projet nourri conjointement par l'État et l'Église

---

113 Ramon Pajuelo Teves, *Reinventando comunidades imaginadas, op. cit,*

114 « Movimientos indígenas y procesos sociopolíticos nacionales ».

115 « Buscando nuevos imaginarios de la nación ».

116 "*Les Péruviens Amazoniens peuvent enfin prendre place dans l'actualité nationale après avoir si longtemps vécu dans l'angle mort de la nation. L'opportunité leur est donnée de faire entendre non seulement leurs propres intérêts "régionaux" mais également ceux de la nation – une prérogative jusqu'alors réservée aux Incas et qui a fait figure tantôt de bénédiction tantôt de mauvais sort jeté aux Andins. Je me refuse à toute prédiction sur le futur; mais je hasarderais volontiers que l'essor de la politique indigène va nous pousser à réévaluer (…) la séparation, datée et incroyablement étroite, entre deux domaines distincts mais inégaux : la* sierra *et la* selva*."* Shane Greene, « Getting over the Andes : the Geo-Eco-Politics of indigenous movements in Peru's twenty-first century Inca Empire », in *Journal of Latin American Studies,* vol. 38, n°2, May 2006, p. 352.

catholique dans le sillage du conflit frontalier avec l'Équateur: la présidence confie au groupe jésuite la charge d'administrer le Haut Marañón et d'insérer les populations indigènes frontalières dans l'espace national. Le groupe évangélique qui forme l'ILV est quant à lui chargé d'assurer la conversion linguistique de ces populations. Ces fonctions administrative et linguistique ont des soubassements d'ordre culturel: pour les jésuites comme pour l'ILV, il s'agit également d'insérer ces populations dans un espace de représentation dominé par les références chrétiennes et créolo-centrées. Le troisième chapitre tente de documenter les mutations des modes de vie indigènes, consécutives à l'introduction de logiques englobantes par le groupe missionnaire, et montre que la genèse du mouvement awajún et wampís est étroitement liée à ces changements extérieurs, qui pousse les groupes indigènes à mettre en veille leurs conflits internes chroniques.

La seconde partie porte sur la période inaugurée en 1971, dans le contexte de critiques adressées aux religieux par la Déclaration de la Barbade, par l'entrée dans la région d'un groupe de jeunes activistes qui entrent rapidement en conflit avec les missionnaires locaux et encouragent la constitution d'organisations indigènes locales. Cette partie se clôt en 1992, avec l'officialisation par le ministère de l'Agriculture du projet spécial de titrisation des terres. Cette période est marquée par des bouleversements d'ordre paradigmatiques: le chapitre 4 montre les évolutions du groupe missionnaire catholique, le chapitre 5 met en lumière les nouvelles pratiques anthropologiques auxquelles le Haut Marañón donne naissance, et le chapitre 6 s'emploie à exposer l'œuvre organisationnelle indigène et les premiers succès remportés en matière de reconnaissance des droits indigènes de propriété collective sur la terre.

La troisième partie débute en 1993, avec la promulgation par Alberti Fujimori d'une nouvelle Constitution aux effets ambigus quant aux droits indigènes, et s'achève en 2008, lors de la protestation indigène qui précède le *Baguazo*. Le chapitre 6 souligne la réactivation des projets intégrateurs, conçus par l'État pour le Haut Marañón suite au renouveau du conflit guerrier contre l'Équateur en 1981 puis surtout en 1995. Ce chapitre souhaite montrer que ces projets mobilisent un paradigme géopolitique hérité des débuts de l'ère républicaine et des années 1940, mais modifié par la conjoncture néolibérale de la décennie 1990 et décentralisatrice à partir des années 2000. Le chapitre 7 examine alors la réappropriation par les populations locales de ce nouveau contexte: il en émerge une critique locale du paradigme développementiste, qui vient selon nous renouveler le

répertoire péruvien des utopies contemporaines tout en précipitant la zone dans une dynamique conflictuelle.

Une précision s'impose enfin quant au mode de désignation des populations indigènes du Haut Marañón: il est couramment fait référence aux "aguarunas" et aux "huambisas" dans les écrits qui leur sont consacrés. C'est le cas du roman de Mario Vargas Llosa, *La maison verte*, des mémoires du père Cuesta, le fondateur de la ville de Santa María de Nieva, et de la plupart des articles de presse qui leur sont consacrés. Lorsque ces sources sont directement citées, la désignation originelle est maintenue. Pour le reste de notre propos, nous choisissons néanmoins les vocables de "Wampís" et "Awajún", car il s'agit d'un mode de désignation plus proche de la prononcation originelle en langues indigènes, et de celui plus fréquemment utilisés par les acteurs concernés. Ce choix d'un ethnonyme pose quelques entraves à certains usages requis par la langue française, notamment parce que ces deux termes sont invariables; mais outre sa conformité aux recommandations linguistiques formulées par les spécialistes de la question amazonienne[117], il présente l'avantage d'introduire dans la langue même une distance vis-à-vis des populations désignées et de prévenir, en cela, toute prétention à un "englobement" théorique abusif.

[117] *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas de América latina*, UNICEF/FUNPROEIB, 2008. Voir aussi Jaime Regan, « Los awajún y wampís contra el Estado : una reflexión sobre antropología política », in *Investigaciones sociales*, vol. 14, n°24, 2010, p. 22 : « *Actualmente los* awajún *y* wampís *prefieren estos términos pronunciados así en su idioma, en vez de las palabras* aguaruna *y* huambisa ».

Chapitre 1

Le *Baguazo* du 5 juin 2009, un lieu de mémoires en conflit

LE CAPITAINE
Il y a silence...et silence. Celui-ci ne me plaît pas. Les hommes sont calmes?

FITZCARRALDO
Ils se sont armés.

LE CAPITAINE
Surtout, que personne ne tire. En 96, lors de la première expédition, c'est ça qui nous a perdus. Allez le leur dire, sinon ce sera la catastrophe.

Fitzcarraldo, Werner Herzog, 1982.

Le 5 juin 2009, aux alentours de Bagua dans le nord-est du Pérou, une confrontation violente entre forces de l'ordre et manifestants indigènes awajún et wampís fait de part et d'autre 33 morts, un disparu, et 200 blessés dont 82 par balles selon le bilan officiellement établi à ce jour. Une majorité des morts est dans le camp de la police. Que s'est-il passé le 5 juin 2009? Doit-on qualifier ces événements de massacre démocratique [1] ou d' insubordination vis-à-vis du pouvoir étatique? Le procès suivant un cours fastidieux[2], l'établissement des faits demeure malaisé[3]. Néanmoins le *Baguazo*, comme on nomme désormais communément cet événement, fournit un point d'entrée privilégié dans l'histoire contemporaine de l'Amazonie péruvienne nord-orientale.

Ce chapitre porte sur les interprétations concurrentes dont cet événement a fait l'objet, et développe son propos en trois temps. A près avoir exposé les principales étapes de son déroulement (I), on interpète tout d'abord le *Baguazo* comme un "lieu de mémoires en conflit" dans les mentalités collectives péruviennes[4], déjà marquées depuis les années de violence politique par une difficulté à établir un processus mémoriel commun (II). On souhaite ensuite montrer que le *Baguazo* constitue l'aboutissement et le catalyseur d'un processus historique paradoxal (III), marqué à la fois par l'émergence au sein de l'espace public péruvien des populations natives d'Amazonie en tant que nouvel acteur social et politique[5], et par la fragmentation de la représentation indigène à l'echelle nationale[6]. Ces développements ont pour but de défendre la thèse selon laquelle cet âpre conflit social est la résultante de la confrontation entre deux visions contradictoires du devenir économique amazonien, dans un contexte caractérisé par l'âpreté du débat autour du choix des modèles de développement. C'est cette thèse que les chapitres suivants essaieront de justifier par le biais d'une démonstration fondée sur la méthode historienne.

---

1 Alain Dewerpe, *op. cit.,* p. 4.

2 *La República,* 26 mai 2014 ; *La República,* 12 juillet 2014.

3 En annexe 5 figure un développement consacré au probleme de l'établissement des faits.

4 Ces développements ont fait l'objet d'une communication lors de la journée d'études organisée en février 2011 par l'école doctorale de Paris VIII, intitulée « Mémoires clandestines, alternatives, minoritaires: seule mémoire nationale? Les luttes pour se souvenir dans le Pérou contemporain ».

5 Cette interprétation a donné lieu à une publication: Irène Favier, « « Rendre visibles les invisibles : le massacre du 5 juin, l'entrée sur la scène politique péruvienne d'un nouvel acteur indigène ? » », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Colloques, mis en ligne le 07 juin 2013. URL : http://nuevomundo.revues.org/65454. Actes de la journée d'études internationale organisée à l'EHESS et intitulée « De la question sociale à la question politique en Amérique Latine » (Coord. Ingrid Bejarano et Etienne Jezioro)

6 Ramon Pajuelo Teves, *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indigenas, nacion y procesos sociopoliticos en los paises centroandinos,* Lima, IFEA, IEP, 2007, p. 10.

I. Quand la recherche commence sur un “drame”

À partir de 2008, les Awajún et Wampís mobilisés contestent la remise en cause *de facto* de leurs droits de propriété collective sur les territoires ancestraux titrisés au nom des communautés natives d'Amazonie. Ils font valoir que ces droits ont été reconnus par l'État péruvien après deux siècles d'une histoire républicaine rythmée par des mobilisations et des luttes pour la reconnaissance juridique[7]. Après plusieurs semaines d'une contestation démarrée en avril 2009 et le dépôt d'une requête auprès du Parlement pour réexaminer ces lois jugées contraires à la constitution républicaine, le mouvement décide de bloquer le trafic routier et l'acheminement des marchandises sur la route qui relie la côte septentrionale péruvienne aux abords de l’Amazonie du nord-est et qui dessert les villes de Bagua Chica et de Bagua Grande. Cette route, surnommée « Fernando Belaunde Terry » du nom de son promoteur, mène de la ville côtière de Chiclayo à une ville située aux abords des confins amazoniens, Chachapoyas. Elle revêt un caractère stratégique car elle constitue le principal axe de communication Ouest-Est de la partie nord du pays.

Le barrage, débuté le 26 mai, s'installe au kilomètre 201, point stratégique où la route s'incurve de façon assez nette et donne, d'un côté, sur le fleuve Marañón tout en étant, de l'autre, surplombée d'une colline en pente escarpée. De cette topographie accidentée ce virage a pris le nom de *Curva del Diablo*, ce que montrent les photographies suivantes:



Figure 4 Photographie de la *Curva del Diablo* vue de terre. Source: Miguel Aragon, 11 juin 2009.

[7] Marie-Danielle Demélas, *op. cit.*; Victor Peralta Ruiz, *La independencia y la cultura politica peruana (1808-1821)*, Lima, IEP/Fundacion M.J. Bustamante De La Fuente, 2010, 386 p.

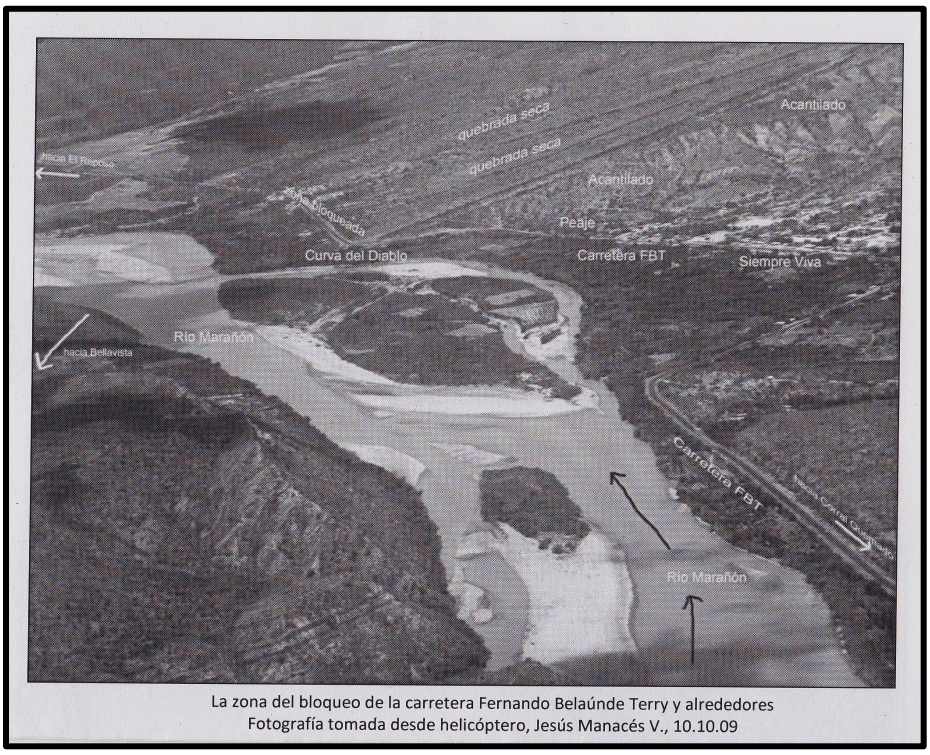


Figure 5 Photographie de la route Fernando Belaunde Terry vue d'hélicoptère avec inscriptions manuscrites à fins de repérage topographique. Source[8]: Rapport Manaces, 10 octobre 2009, p. 66.

On estime qu'entre 1500 et 2000 manifestants[9] ont participé au blocage de la *curva.* En un autre point stratégique, la station numéro 6 du groupe Pétroperu est occupée et les opérations gazières et pétrolières interrompues par un second groupe de manifestants, estimé à 1500 personnes[10].

De son côté le gouvernement, sous la conduite du président de la république Alan Garcia Perez et du premier ministre Yehude Simon, soutient qu'un réaménagement du corpus juridique s'impose, suite à la conclusion d'un traité de libre-échange avec les États-unis en 2007. La transposition dans le droit national de cet accord à haute valeur normative rend nécessaire la mise en œuvre de dispositions législatives modifiant le régime de la

[8] Les sources ne sont mentionnées pour les cartes et les photos que lorsque leur auteur est distinct de l'auteur de cette thèse.
9 Rapport Manaces, p. 58.
10 Rapport Manaces, p. 93.

propriété foncière. A cette fin, le Parlement péruvien délègue au pouvoir exécutif la faculté de légiférer à ce sujet, en vertu d'une loi *ad hoc*[11]. Cette délégation de fonction normative donne lieu à la conception de sept décrets législatifs[12].

Dès lors la presse est le théâtre de brutales invectives rhétoriques entre partisans et opposants au traité, à travers entre autres les figures du président apriste Alan Garcia Perez et d'Alberto Pizango, le président de l'organisation indigène amazonienne AIDESEP[13]. Le second dénonce une atteinte portée au droit de propriété collective des terres amazoniennes. Le premier répond par une série d'articles publiés dans *El Comercio*, dans lesquels les indigènes sont présentés comme atteints du « syndrôme du chien du jardinier »[14]. Cette expression, reprise depuis lors très régulièrement dans la presse et par les acteurs eux-mêmes, produit un choc très important dans l'opinion publique, au point de revêtir la fonction de « mot d'ordre inversé » du mouvement indigène en préparation. Si l'inversion du stigmate du chien du jardinier devient un tel ferment rassembleur, c'est que cette expression prononcée par Alan Garcia cristallise à elle seule plusieurs registres de blâmes[15] adressés aux populations natives depuis les débuts de l'ère républicaine. Le "chien du jardinier" fait d'abord référence à la pièce du dramaturge espagnol Lope de Vega, écrite en 1618 et adaptée au cinéma en 1996. La mention d'un auteur castellan non américain est perçue comme une intimidation de nature symbolique de la part d'un président d'origine créole qui a fait une partie de ses études en Europe. Cette référence à sa maîtrise de la culture légitime constitue une dévalorisation des cultures péruviennes, jugées subalternes, telles que celles des populations d'Amazonie. D'autre part, l'opinion perçoit comme choquante la stratégie d'animalisation de l'adversaire politique à l'origine du choix d'une telle expression.

1. La construction d'un "scandale civique", ou les métamorphoses de la société civile péruvienne

La Présidence de la république tente de préciser le sens et la portée d'une telle expression, mais elle suscite un scandale civique de grande ampleur. Elle est maintes fois

11 Ley n°29157.
12 Decreto Ley: n°994, n°1064, n°1073, n°1079, n°1081, n°1089, n°1090.
13 *Associacion para el desarollo de la selva peruana*
14 *El Comercio,* dimanche 28 octobre 2007 et autres dates: octobre et novembre 2007.
15 Thomas Bouchet, Matthew Leggett, Jean Vigreux et Geneviève Verdo (dir.), *L'insulte (en) politique. Europe et Amérique Latine du XIXe siècle à nos jours*, Dijon, EUD, 2005, 292 p.

reprise et vivement commentée, en premier lieu dans la presse et l'espace public, certains jugeant son utilisation par la Présidence de la République lourde de sous-entendus impliquant l'héritage de hiérarchies socio-raciales marquée par des pesanteurs néocoloniales. Elle suscite également une très forte réaction au sein des populations natives concernées, qui estiment son emploi motivé par un dessein étatique d' « en finir » avec les populations indigènes -comme en témoignent certaines élaborations récentes au sein de l'éco-cosmologie native awajún et wampís, mais aussi ashaninka[16]. Elle fait enfin l'objet d'analyses d'ordre académique, certains chercheurs s'interrogeant sur la portée idéologique de l'emploi de cette formule[17]. Paulo Drinot notamment corrobore les interprétations anthropologiques du sens des évolutions de la cosmologie native réalisées par Federica Barclay[18] qui véhiculent l'idée d'une prédisposition étatique à la réduction de l'altérité idéologique et ethnique que constituent les populations natives et leur opposition aux orientations appelées par le TLC. Ses travaux tentent ainsi de déconstruire l'interprétation selon laquelle le recours à des tactiques rhétoriques véhémentes relèverait de la sensibilité idiosyncratique d'un Président au caractère ombrageux et émotif.

Selon Paulo Drinot, l'usage en tant que stigmate rhétorique de l'expression de « chien du jardinier » ne saurait être entièrement expliqué par deux modes d'interprétation qu'il estime réducteurs -l'un qui la présenterait comme incluse dans une pure stratégie argumentative mobilisée par Alan Garcia pour soutenir son projet de loi, l'autre qui expliquerait la dénonciation par Garcia de supposées ingérences « communistes », « protectionnistes » ou « écologistes » comme la résultante d'un héritage politique marqué par l'affrontement historique entre le Parti communiste péruvien et l'APRA dont le Président est issu[19]. Pour Paulo Drinot, l'expression « chien du jardinier » doit bien plutôt être comprise comme le symptôme discursif d'une rationalité politique néolibérale[20] consistant à désigner puis fustiger un ennemi intérieur incarnant une altérité récalcitrante aux dynamiques capitalistes (« *a recalcitrant anti-capitalist Other* »), et entravant l'urgent dépassement péruvien de son arriération économique. Drinot défend ainsi l'idée selon

16 Fernando Santos Granero, Frederica Barclay, « Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana », in *Anthropologica*, vol.28, 2012. Url: http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1369/1321 Consulté le 6 février 2012.
17 García Mariel, "La construcción de la realidad según Alan García ". En *Revista Argumentos*, año 2, n° 1, mayo 2008. Url: http://web.revistargumentos.org.pe/index.php?fp_cont=1069 Consulté le 7 février 2012.
18 Fernando Santos Granero, Frederica Barclay, *op. cit.*
19 Lucie Barrat "Raul Haya de la Torre", mémoire dirigé par Olivier Compagnon, IHEAL, 2007.
20 Wendy Brown, "Neo-liberalism and the End of liberal democracy", in *Theory & Event*, Vol. 7, n°1, 2003.

laquelle l'usage de cette formule rhétorique controversée doit être interprété comme l'expression verbale d'une révolution capitaliste consistant à dépasser l'indigénéité ou, autrement dit, à « dé-indianiser le Pérou »[21]. Le scandale civique créé autour de ces articles encourage alors le mouvement indigène à poursuivre l'organisation d'une première protestation en août 2008, puis d'une seconde en avril 2009.

Au printemps 2009 donc, après près deux mois de mobilisation sans heurt de part et d'autre, la mobilisation indigène prend un tour dramatique. Jusqu'alors, la confrontation est demeurée au stade des invectives rhétoriques, un compromis semble s'esquisser sur la base d'un réexamen parlementaire partiel des deux décrets mis en accusation -DL 1090 et DL 1064-, et le retrait consécutif des manifestants paraît conclu avec les forces de police en présence. Tôt dans la matinée du vendredi 5 juin, la Direction nationale des opérations spéciales (DINOES)[22] mobilise plusieurs centaines de policiers pour lever le barrage. Une partie des forces de police armées aux ordres de la DINOES fait l'ascension de la colline qui surplombe le point central du barrage routier, afin d'y déloger les manifestants depuis les hauteurs de la *curva* en complément d'une opération menée depuis la route elle-même[23]. Cette opération tourne court: elle donne lieu à une altercation sanglante occasionnant plusieurs morts de part et d'autre, à l'intervention en urgence d'un hélicoptère militaire venu suppléer les forces de police et, à la station numéro 6 – lieu de la mobilisation pourtant jusqu'ici demeuré pacifique -, à des altercations meurtrières à titre de représailles. Un groupe d'une trentaine de manifestants indigènes invoque en effet un devoir de vengeance, en réponse à la mort des *hermanos* tués à la Curva, dont ils ont eu connaissance par les médias disponibles. Enfin, le conflit se déploie dans les villes de Bagua et Bagua Grande, où sont localisés les principales ressources médicales et hospitalières disponibles à proximité. La protestation de la part de populations indigènes et métisses y est importante et se concentre sur les places publiques des centres-ville. À Bagua a lieu une fusillade qui fait plusieurs morts civils et 200 blessés parmi les populations métisse et native. Ce nouvel affrontement sanglant fait ainsi de Bagua « chica » le troisième et dernier lieu de ce « drame interculturel ».

[21] Paulo Drinot « The Meaning of Alan García: Sovereignty and Governmentality in Neoliberal Peru », in *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 20 n°2, pp. 179-195.
[22] *Direccion Nacional de Operativos Especiales*.
[23] Danielle Tartakowsky, « Ordre et souveraineté ». *Le mouvement social*, 1997, vol. 1, n° 179, pp. 3-8.

L'abrogation le 18 juin 2009 par le Congrès national de deux des sept décrets mis en cause n'empêche pas le choc moral[24] et le scandale civique[25] nés dans l'opinion publique[26] - ou du moins dans l'opinion publiée[27], plus aisément saisissable par l'archive- de prendre une grande ampleur, comme le montre dès le 11 juin la très importante mobilisation nationale en soutien à la protestation indigène. En effet, disposant de nombreux relais médiatiques, l'information concernant les événements survenus à Bagua et à ses alentours suscite en peu de temps une émotion collective[28] à l'échelle nationale. La couverture journalistique que lui procurent les canaux de diffusion radiophoniques est emblématique de ce phénomène de nationalisation d'un fait qui aurait pu rester au stade du fait divers, cantonné voire « confiné »[29] à l'échelle locale. Les média d'information locaux, tels que *Radio Marañón,* qui émet depuis Jaen*,* et la radio *La Voz* de Bagua notamment, entrent en lien avec le réseau d'information RPP[30] actif à l'échelle nationale, ce qui facilite la diffusion de l'événement dans tout le pays[31].

Cette nationalisation du fait est aussi tangible dans la presse écrite et dans la télévision nationales, qui traitent de l'événement pendant plusieurs semaines. Ainsi plusieurs mois même après le 5 juin, l'événement fait encore figure de *leitmotiv* du débat public péruvien, de fait difficile à ignorer pour le lecteur quotidien des journaux. La consultation des sources amène toutefois à noter une inflexion dans le traitement médiatique de l'événement: à partir de 2011, la quête d'information se déplace progressivement vers l'évolution difficile de l'instruction de l'enquête judiciaire. Toujours en cours, celle-ci connaît de problématiques interruptions. De *La Republica*, quotidien de centre gauche qui paraît depuis 1980, à *El Comercio*, le quotidien historique de centre droit

---

[24] Didier Fassin, Patrick Bourdelais, *Constructions de l'intolérable: études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral,* Paris, La Découverte, 2005.

[25] Violaine Roussel, « A l'épreuve du scandale », in *Politix,* n°71, 2005.

[26] Annick Lempérière, « L'opinion publique au Mexique : le concept et ses usages (première moitié du 19ème siècle) », dans Joëlle Chassin et Javier Fernández Sebastián (coord.), *L'Avènement de l'opinion publique. Europe et Amérique, XVIIIème XIXème siècles*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 211-226.

[27] Sur les précautions méthodologiques que permet cette notion, voir Michel Maffesoli, "Opinion publique/Opinion publiée », in *Sociétés*, 2009, n° 2, pp. 7-14. On songe aux recommandations formulées par Pierre Bourdieu dans son texte « L'opinion publique n'existe pas », in *Les temps modernes*, n°318, janvier 1973, pp. 1292-1309. Ces mises en garde méthodologiques sont incorporées à la démarche courante utilisée par l'histoire culturelle : voir notamment Daniel Roche *Le Siècle des Lumières en province : académies et académiciens provinciaux, 1689-1789*, Paris-La Haye, Mouton, 1978, 2 vol., 395 et 520 p. ; *Le Peuple de Paris : essai sur la culture populaire au XVIIIème siècle*, Paris, Aubier, 1981, 320 p.

28 Jean Nicolas, *La rébellion française. Mouvements populaires et conscience sociale (1661-1789)*, Paris, Le Seuil, 2002.

[29] Michel Bertrand, « Penser l'événement en histoire: mise en perspective d'un retour en grâce », in Marc Bessin, Claire Bidart, Michel Grossetti, *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement,* Paris, La Découverte, 2010, 400p.

[30] *Radio Programas del Peru*.

31Entretien oral avec une journaliste d'Arequipa, réalisé le 17 juillet 2010.

dont les origines remontent à la fin du XIXème siècle, les journaux s'étonnent en effet que l'établissement des faits demeure si laborieux et leur interprétation si conflictuelle.

Ainsi le 9 septembre 2010, plusieurs journalistes issus des canaux de diffusion locaux et nationaux *Radio Marañón* et *El Comercio*, qui étaient arrivés sur la *Curva del diablo* pour assister à la reconstitution des faits sous aval judiciaire, ont-ils attendu plus de deux heures en vain[32] la venue du principal suspect mis en cause, Asterio Pujapat, et du procureur charé de l'affaire, Oswaldo Arroyo Novoa. Nommé le 16 juin 2009 comme procureur chargé de défendre les intérêts de l'État dans le cas du *Baguazo*, ce dernier est un avocat affilié au parti apriste, membre du premier gouvernement d'Alan Garcia comme assesseur au sein du Ministère des Transports et des communications[33]. Dès le lendemain dans la presse, il dénonce la suspension de la procédure de reconstitution des faits, motivée par l'absence de traducteur awajún-castellan mis à disposition du suspect, pourtant sollicité depuis le mois de février aux dires du procureur[34]. Les causes de la lenteur de l'instruction demeurent controversées, de même que les fondements de la durée de détention sans procès des suspects. La conduite régulière de cette instruction était pourtant une promesse de campagne du désormais actuel président péruvien Ollanta Humala, qui avait déclaré le 7 juillet 2011 -quelques jours après son élection à la suite d'Alan Garcia- vouloir faire la lumière sur les faits. Ce coup d'arrêt porté à l'enquête entretient ainsi une tension quant au chiffrage officiel du nombre de victimes et à l'établissement exact des faits, et maintient en l'état une incertitude concernant les responsabilités en cause, et les éventuelles poursuites judiciaires qui pourraient en découler.

Ainsi malgré -ou peut-être en raison de- la difficulté à établir officiellement le déroulé factuel précis de cet événement, sa présence médiatique continue et tangible dans les sources lui confère d'ores et déjà un statut d' affaire aux dimensions nationales. Ceci incite l'historien et le chercheur en sciences sociales à prendre conscience d'un phénomène *a priori* contre-intuitif: une émotion n'est pas forcément éphémère. Certes médiée par le relais mémoriel et par le filtre médiatique, l'émotion suscitée par l'événement du 5 juin 2009 – déjà communément désigné comme un "massacre" – se révèle durable. En effet le registre du scandale, déplacé de la survenue même des faits aux éventuelles entraves mises à leur éclaircissement, continue de structurer un débat public peu apaisé. Ce caractère durable

32 Observation de terrain, réalisée dans le cadre de la *radio Marañón.*
33 *Apuntes peruanos*, 16 juin 2009.
34 *El Comercio*, 10 septembre 2010.

que revêt l'émotion collective suscitée par le "drame" de Bagua semble surprendre puis préoccuper le personnel étatique en charge, sommé de se justifier par une société civile[35] qu'on croyait pourtant balbutiante après vingt années de mutisme politique, et échaudée par les affrontements physiques entre les forces armées et le Sentier Lumineux, menés aux noms d'impératifs idéologiques quelque peu abscons.

Les événements survenus à Bagua s'inscrivent ainsi dans une nouvelle séquence historique, celle du réveil progressif d'une société civile encore rétive au débat politisé, et qui demeure en quête de "vérité et (de) réconciliation", car la réception des conclusions du rapport remis par la Commission pour la vérité et la réconciliation (CVR)[36] en 2000 demeure polémique, ou du moins circonspecte[37]. Malgré cette difficulté à panser la blessure collective causée par le conflit interne et d'admettre sa dimension socio-racialement biaisée[38], la réaction civique au *Baguazo* suggère qu'au Pérou le dialogue entre démocratie et ethnicité n'a pas été totalement passé sous silence au terme de ces deux décennies de violence politique. Ainsi les événements de Bagua prennent-ils naissance dans un contexte marqué par une exigence nouvelle formulée auprès de la classe politique, contrainte sinon d'œuvrer pour une réconciliation nationale sur des bases interculturelles, du moins de rendre des comptes quant à ses modalités d'exercice du pouvoir. Aussi l'opacité des pratiques politiques se trouve-t-elle dénoncée au sein de l'espace public, comme c'est le cas avec cette caricature parue dans *La Republica,* qui représente en huis clos une conversation entre le juge chargé de l'affaire et Mercedes Cabanillas, la ministre de l'Intérieur en fonction en juin 2009:

[35] Carlos Basombrio, *Activistas e intelectuales de sociedad civil en la función pública en América Latina*, Lima, IEP 2005 ; François Bourricaud, *Poder y sociedad en el Peru*, Lima, IEP, 1989, 386 p.

36 La CVR a remis en 2000 un rapport sur les années de violence politique survenue au Pérou de 1980 à 2000. Le rapport souligne notamment -conclusion hautement polémique- la prégnance des inégalités sociales et des discriminations culturelles au sein de la société péruvienne, et leur rôle dans le maintien d'une violence endémique sur une durée aussi longue.

[37] Kimberly Theidon*, Entre Prójimos: El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú,* Lima, IEP, 2004, 287 p.

38 Selon le rapport de la CVR, près de 70% des victimes sont indigènes.



Figure 6 Caricature parue dans *La República* le 2 septembre 2012. « *-Nul besoin de mettre en cause madame la doctoresse Cabanillas au sujet du Baguazo. Nous avons ici trois généraux qui en paieront le prix; -Bye-bye…* »

2. Des événements de Bagua au *Baguazo*

Un plus tard, les événements du 5 juin 2009, entrés dans la langue commune selon l'usage latino-américain sous l'appellation d'*El Baguazo*, achèvent de cristalliser ces évolutions « sociétales », et contribuent à forger un clivage net entre deux camps. Les uns dénoncent une répression inconsidérée et disproportionnée d'un mouvement social, qui est selon eux légitime au titre de sa participation au débat sur les orientations futures du pays. Ils jugent cette répression racialement biaisée, voire sous-tendue par un paradigme national hérité de la période coloniale[39]. Les autres leur reprochent au contraire de cultiver une vision improductive et partiale du développement national, suspecte de velléités sécessionnistes voire de déviations gauchistes, qui voue les ressources minières et pétrolières du sous-sol commun au seul bon vouloir des communautés indigènes -au risque

[39] Voir par exemple la tribune de Leonardo Boff, "Gobernados por ciegos e irresponsables », *El Ciudadano*, 26 août 2011.

de priver la population d'une importante contribution à la croissance économique. Dans un contexte de re-primarisation des économies latino-américaines depuis la décennie 1990 dite du "consensus de Washington"[40], le sous-sol péruvien et ses potentialités extractives constituent un point majeur d'interrogation et un enjeu de luttes crucial dans le débat autour des orientations productives nationales[41].

Cet événement sanglant, survenu au sein d'une société démocratique -et tenue à ce titre à un impératif de publicité de l'information, d'autolimitation de la violence, et d'édiction de normes prônant le refoulement des pulsions agressives- pose au régime en place un problème majeur. Comment rendre compte dans l'espace public du *masacre del cinco de junio*, comme on désigne désormais communément cet événement dans la presse et l'opinion? Dans un pays ayant traversé une longue période de violence politique endémique et entamé à peine une décennie plus tôt une transition démocratique malaisée -après le coup d'état d'Alberto Fujimori en 1992[42], comment intégrer à la trajectoire historique nationale ce « massacre démocratique »[43], pour reprendre l'expression employée par Alain Dewerpe à propos du 8 février 1962 en France? Comment expliquer qu'un tel accident vienne entacher la trajectoire historique d'une société péruvienne que son président en fonctions Alan García Perez -ancien étudiant de l'IHEAL à Paris- s'efforce d'insérer dans une trame civilisationnelle commune aux sociétés occidentales transatlantiques? Comment expliquer qu'après les manifestations dans les rues de Lima[44] pour protester contre la pratique du pouvoir par Fujimori en 1997?[45], la pratique violente de l'espace public renaisse sur une route esseulée du nord du pays? Comment admettre le coup d'arrêt événementiel porté à un processus censé aboutir à un apaisement des rapports sociaux et à un polissage

40 Carlos Contreras, "Los años de las vacas gordas: Las bonanzas exportadoras en la historia del Perú, con algunas alusiones sobre el momento actual ". En *Revista Argumentos*, año 2, n° 3, setiembre 2008. Disponible en http://web.revistargumentos.org.pe/index.php?fp_cont=1046. Consulté le 10 février 2012.

41 Guillaume Fontaine, *Gaz et pétrole en Amazonie: conflits en territoires autochtones*, Paris, L´Harmattan/Horizons Autochtones, 2010, 220 p.

42 Julio Cotler, Romeo Grompone (dir.), *El Fujimorismo. Ascenso y caída de un régimen autoritario*, Lima, IEP, 2000.

43 Alain Dewerpe, *Charonne, 8 février 1962, anthropologie historique d'un massacre d'État,* Gallimard, 2006, p. 23.Voir aussi Marc-Olivier Baruch, "Anthropologie historique d'un massacre d'État », in *Annales. Histoire, Sciences sociales,* 2007, n°4, vol. 62, pp. 839-852.

44 Danielle Tartakowsky, *La manif en éclats*, La dispute , 2004 ; « Quand la rue fait l'histoire », *Pouvoirs*, vol. 1, nº 116, 2006, pp. 19-29.

45 Il s'agit d'une manifestation en opposition à la destitution des trois membres du Tribunal Constitutionnel ayant voté contre la loi permettant la réélection d'Alberto Fujimori aux élections présidentielles suivantes. Elle aurait rassemblé 15000 personnes selon les chiffres fournis par *El País*; il s'agirait alors de la plus grande manifestation depuis 1987. *El País digital,* 7 juin 1997, n°400.

des comportements, selon un paradigme idéologique basé sur la notion non déconstruite de modernité[46], que seules les deux guerres mondiales ont pu remettre en cause?

De l'offensive du chemin des Dames au 22 mars 1968 à Nanterre, du dimanche 22 janvier 1905 en Russie à la marche sur Rome, l'historiographie contemporanéiste européenne et nord-américaine sait combien l'événement -entendu tant dans son acception journalistique courante de fait sensationnel que dans sa définition épistémologique de fait instaurant une rupture dans une trame chronologique donnée- a la capacité de faire affleurer et de mettre en mots certains des sous-entendus sur lesquels repose le fonctionnement des sociétés démocratiques contemporaines[47]. Cette capacité affleurante semble décuplée dans le cas particulier des « affaires »[48] que contribuent à construire les réactions civiques aux massacres d'État. De la fusillade de Fourmies (1er mai 1891) au *Bloody Sunday* britannique (30 janvier 1972), de la tuerie de Wounded Knee aux États-Unis (29 décembre 1890) au 8 février 1962 sur les marches de la station de métro Charonne, les épisodes publicisés de violence perpetrée par les forces de l'ordre et le pouvoir en place sont fréquemment fossilisés dans les mémoires collectives comme autant de jalons d'un processus malaisé de civilisation des mœurs étatiques[49].

3. De l'actualité à l'histoire: un point de vue rétrospectif sur le Pérou contemporain

Le choix méthodologique de ce chapitre préliminaire, qui consiste à commencer par évoquer « l'événement Bagua » avant d'opérer une perspective rétrospective cette fois linéaire, vise à souligner combien la compréhension des enjeux actuels gagne à prendre en compte l'épaisseur historique du temps présent[50]. Le phénomène du massacre invite particulièrement à adopter une emprunter une démarche d'histoire régressive. Les travaux de Jacques Sémelin mettent en effet en garde contre l'effet de focalisation que produisent

46 Carlos Iván Degregori, "Nuestra élite entiende la modernidad como una caricatura". *En Revista Argumentos*, año 5, n° 3. Julio 2011. Url : http://revistargumentos.org.pe/fp_cont_1161_ESP.html Consulté le 15 février 2012.

47 Arlette Farge « Penser et définir l'événement en histoire. Approche des situations et des acteurs sociaux », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, nº 38, mars 2002, pp. 67-78 ; et avec André Zysberg, « Les théâtres de la violence à Paris au xviiiᵉ siècle », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, nº 5, 1979, pp. 984-1015. Laurent Vidal propose également un usage de l'événement dans *Les larmes de Rio*, Paris, Flammarion/Aubier, 2009, 254 p.

48 Alain Dewerpe, *op. cit.,* p. 16.

49 Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, Calmann-Levy, 1973 ; *La Dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, 1975.

50 Christian Delacroix, « Demande sociale et histoire du temps présent: une normalisation épistémologique? », in *EspaceTemps*, n°84/85/86, 2004, p. 106-120.

ces phénomènes spectaculaires, au détriment d'une analyse des tendances plus souterraines et de plus longue durée permettant de mieux penser les relations sociales à l'œuvre.

> La notion de massacre présente (…) un inconvénient: celui de focaliser l'attention du chercheur sur l' « événement massacre » proprement dit, sans prendre en compte le processus qui a conduit au fait de massacrer. En somme, elle met l'accent sur son dénouement physique: l'acte de donner la mort. Or, ce peut être là un biais important de l'appréhension du phénomène dans la mesure où des formes diverses de violence - avant le massacre- pourraient tout simplement être oubliées ou relativisées. (…) Il importe de penser le massacre comme étant « seulement » la forme la plus spectaculaire et tragique d'un processus global de destruction. (…) La notion de processus est toutefois préférable à celle de « continuum », car la première implique l'idée d'une dynamique de destruction qui peut connaître des aléas, des inflexions, des accélérations, bref un scénario qui n'est pas écrit à l'avance, mais qui se construit au gré de la volonté des acteurs et des circonstances[51].

Tandis que Norbert Elias soulignait à l'attention de la discipline sociologique les inconvénients d'un centrage trop insistant sur le présent[52], les travaux en anthropologie historique réalisés par Capucine Boidin sur le Paraguay suggèrent eux aussi l'utilité d'une démarche régressive pour saisir la dimension mémorielle du massacre. Enfin, le choix de prendre pour point de départ d'une étude historique un événement traumatique présente aussi -certes du point de vue un peu cynique du chercheur- l' « avantage » de faire éclore la parole et de recueillir plus aisément des sources orales, tant la mémoire semble parfois fonctionner par étapes régressant du présent vers le passé plus lointain[53].

II. "Massacre" ou "insubordination": comment se souvenir du *Baguazo*?

La discussion prolongée autour de la qualification des événements survenus le 5 juin intervient dans un espace public nouvellement démocratisé, et encore marqué par la prégnance des conflits de mémoire[54]. Les vives discussions autour de l'établissement difficile et incomplet des faits constituant le *Baguazo* ont donné lieu à des travaux en

51 Jacques Semelin, *Penser les massacres,* Paris, Seuil, 2001.
52 Sébastien Chauvin, Florence Weber, « Un texte de Norbert Elias (1987): *The Retreat of Sociologists into the Present* », in *Genèses* 3/2003, n°52, p.133-151.
53 Bertrand Müller, *Archives orales et entretiens ethnographiques. Un débat entre Florence Descamps et Florence Weber, animé par Bertrand Müller*, n°62, mars 2006, pp. 93-109.
54 Raynald Belay, Carlos Ivan Degregori, *Memorias en conflicto. Aspects de la violencia politica contemporanea*, Lima, IEP, 2004, 349 p.

sciences sociales mus par une approche des enjeux mémoriels sensiblement distincte de celle qui a été initiée outre-atlantique. En effet là où l'historiographie française et européenne a adopté une approche d'abord plus uniformisante des enjeux de mémoire, ces questions ont été d'emblée formulées au Pérou comme des marqueurs d'hétérogénéité.

Sensible à ces objections, la réflexion historiographique récente tente dès lors de s'écarter de cette définition homogénéisante des lieux de mémoires[55]. Souvent tenue à l'écart de la production historiographique occidentale[56], la mémoire latino-américaine offre à ce titre un objet particulièrement intéressant à l'étude des tabous collectifs et des clivages intra-nationaux qui se trouvent au fondement de communautés imaginées encore parcellaires[57], d'identités nationales et locales constituées « par défaut » et de nations reposant sur des paradigmes socio-racialement biaisés[58]. Du moins, loin des processus de « fossilisation » mentionnés plus haut, la mémoire est en Amérique latine soumise à de constants réaménagements, tantôt en raison des diverses péripéties rencontrées par l'instruction judiciare des procès relatifs aux périodes de dictatures, tantôt en raison du manque intime de cohésion nationale[59]. Dans le cas péruvien, le *Baguazo* constitue une source d'élaborations mémorielles immédiates qui surprennent par leur caractère paradoxal: parler abondamment du *Baguazo* comme l'ont fait les médias notamment, mais aussi de nombreux acteurs sociaux et politiques péruviens et internationaux, c'est d'une part faire affleurer les points de dissenssion fondamentaux qui empêchent la société nationale de parvenir effectivement à un accord sur les modalités d'établissement d'une réconciliation nationale.

55 Ainsi en 2000 Marie-Claire Lavabre mettait-elle en garde contre les possibles mésusages de la mémoire, favorisés par la polysémie du terme et par ses instrumentalisations politiques, en montrant comment les travaux de Pierre Nora s'étaient en fait écarté du paradigme initial forgé par Halbwachs, qui portait sur mécanismes de production socialisée du savoir, pour proposer davantage des analyses « tributaires d'une conception de la mémoire "par le haut" ». Marie-Claire Lavabre, «Sociología de la memoria y acontecimientos traumaticos », in Julio Arostegui, François Godicheau(dir.), *Guerra civil. Mito e Memoria,* Madrid, ed. Marcial Pons, 2006, pp. 31-55.

56 Ce n'est en revanche pas le cas de l'ouvrage de Benedict Anderson, *Imagined communities,* Londres, Verso, 1983, 2006. 1983.

57 Ramon Pajuelo Teves, *op. cit.*

58 Lilia Moritz-Schwarcz *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil: 1870-1930* , São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

59 Sur les liens entre enjeux mémoriels et construction nationale, voir le numéro spécial de la revue *Transcontinentales*, 1er semestre 2008, n°6, et Paulo Drinot, "For whom the eye cries: memory, monumentality, and the ontologies of violence in Peru", in *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 18, n°1, pp. 15-32.

1. L'héritage des années de conflit interne

Dès les semaines qui suivent le 5 juin, le *Baguazo* semble constituer dans les mentalités péruviennes une « plaie mémorielle » qui vient réactiver un rapport collectif hautement problématique au passé.

a. Une réconciliation impossible?

La réception, au Pérou et à l'étranger[60], des conclusions du rapport remis par la Commission pour la vérité et la réconciliation le 28 août 2003 avait en effet été particulièrement âpre et conflictuelle, tant la définition du terme de « réconciliation » donnée par le rapport supposait un intense travail mémoriel, une sincère et douloureuse mise à nu des fondements dysfonctionnels du « vivre-ensemble » péruvien:

> Par *réconciliation*, la CVR entend la mise en route d'un processus de rétablissement et de refondation des liens fondamentaux entre Péruviens, des liens qui ont été volontairement détruits ou détériorés par le déclenchement d'un conflit violent initié par le PCP-SL[61] dans les dernières décennies, et dans lequel la société entière s'est trouvée impliquée. Le processus de réconciliation est possible, et nécessaire, du fait de la mise en lumière de la vérité des faits survenus durant ces années – tant en ce qui concerne l'enregistrement des faits violents que l'explication de leurs causes – et de l'action réparatrice et punitive de la justice. La prise de conscience de la magnitude du mal causé à notre société doit nous amener à assumer une part directe de la responsabilité, même si elle peut et doit faire l'objet d'une gradation. En effet, la destruction de notre vivre-ensemble (nuestra convivencia social) n'a pas été seulement occasionnée par l'action directe des protagonistes, mais aussi par la complicité silencieuse ou le laisser-aller d'un grand nombre. Nous devons donc reconnaître l'impératif moral que constitue la réconciliation, c'est-à-dire que nous devons admettre que les choses auraient pu survenir d'une autre façon et beaucoup d'entre nous n'avons pas suffisamment agi pour qu'il n'en soit pas ainsi. (...) Pour les raison indiquées ci-dessus, l'engagement en faveur de la réconciliation engage la société péruvienne dans son ensemble; c'est elle qui doit se réconcilier avec elle-même[62].

Loin en effet de s'en tenir à des analyses cantonnées à la sphère de l'armée et des partis de l'extrême-gauche, le rapport proposait une exploration des sous-entendus sur

60 Voir par exemple l'article de Pilar Arroyo dans le journal chilien *La Tercera,* paru le jeudi 16 octobre 2003.
61 *Partido communista peruano- Sendero Luminoso.* Parti communiste péruvien – Sentier Lumineux.
62 *Rapport final de la CV*R, Tome IX, Partie IV, *Recomendaciones de la CV*R*, hacia un compromiso nacional por la reconciliacion,* Chapitre 1 "Fundamentos de la reconciliacion".

lesquels repose la construction de la nation péruvienne. La commission remet une somme de neuf tomes sur le processus de violence politique vécu entre les années 1980 et 2000 par la société péruvienne, qui formule, bien plus que de seules recommandations d'ordre correctif, une radiographie du mécanismes d'exclusion sur lequel cette société semble être bâtie. Les conclusions générales qui closent le rapport sont à ce titre éclairantes: le nombre de victimes est établi à près de 70 000 morts, soit le double de ce qui avait été d'abord évalué. En outre, le rapport soutient qu'il y eut une « *relation notoire entre la situation de pauvreté et d'exclusion sociale et la probabilité d'être une victime* »[63], d'où le fait que 85% des victimes appartiennent aux départements d'Ayacucho, Junin, Huanuco, Apurimac et San Martin, que 75% des victimes avaient pour langue maternelle le quechua ou une autre langue indigène, et que 79% d'entre elles habitaient en zones rurales.

Dans son discours de remise du rapport, le président de la commission Salomon Lerner Febres décrivait un État et une société péruviens marqués par une période d'"*horreur et (de) déshonneur*"[64] et ce à double titre: "*le rapport que nous remettons renferme un double scandale: d'une part l'assassinat, la disparition et la torture en masse; d'autre part l'indolence, l'ineptie et l'indifférence de ceux qui purent empêcher cette catastrophe humanitaire et ne le firent pas*"[65]. Le rapport met en cause le PCP-SL, responsable de 54% des morts causées, et les forces de l'ordre accusées d'avoir fait un usage souvent indiscriminé des pratiques répressives. Mais il formule également des critiques à l'encontre de certains partis politiques, parmi lesquels l'APRA présidé par Alan Garcia, au pouvoir entre 1985 et 1990. En effet, si la CVR lui reconnaît une tentative réalisée au début de son mandat présidentiel en 1985 pour changer de stratégie anti-subversive, pour en reprendre le contrôle civil, et pour organiser une politique de respect des droits humains, le rapport estime que dès l'année suivante, un coup d'arrêt est porté à ces tentatives à la faveur des événements survenus dans les prisons les 18 et 19 juin 1986[66] puis du massacre de Cayara en mai 1988, le pouvoir civil laissant alors la voie à l'armée vers une autonomisation croissante de ses pratiques.

---

63 *Rapport final de la CVR*, "Conclusions générales de la CVR", 28 p.

64 Salomon Lerner, *Discours de remise du rapport de la CVR*, 28 août 2003. Url: http://www.cverdad.org.pe/pagina01.php. Consulté le 13 janvier 2010.

65 Salomon Lerner, *Op. Cit.*

66 Il s'agit de la tuerie survenue dans une prison péruvienne, pour laquelle la responsabilité de la présidence péruvienne de l'époque a été reconnue par la Cour interaméricaine des droits de l'homme. La sentence a été rendue le 28 mai 1999. Consulté le 3 mars 2012.
Url: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_68_esp.pdf
Voir également Chloé Constant, "Trajectoires et dynamiques carcérales au féminin. Le cas de Lima" , thèse pour l'obtention du doctorat de sociologie, sous la direction de Maria Eugenia Cosio Zavala soutenue le 21 novembre 2013.

b. Le mirage de la "société du disque rayé"

Cette mise en cause d'une large partie du champ politique péruvien constitue un héritage mémoriel difficile à assumer; et cette difficulté se traduit dans la laborieuse intégration des conclusions du rapport de la CVR à la lecture officielle du passé péruvien[67]. Ainsi, interrogé dans la presse sur la teneur des manuels scolaires en circulation[68], Salomon Lerner s'appuie sur une expérience réalisée auprès d'un jeune public, confronté aux images photographiques des figures des principaux chefs du Sentier Lumineux, Abimael Guzman et Elena Iparraguirre. L'expérience révélant le peu de connaissances relatives à la période de la violence politique des décennies 1980 et 1990, le président de la CVR y voit le symptôme du manque d'intégration aux programmes officiels des enseignements tirés du rapport remis en 2003. Il rappelle la tentative de promouvoir, sous le gouvernement de Toledo, un texte mentionnant les années de violence terroriste – tentative manquée en raison du veto émis par les représentants en charge du secteur de la Défense. Evoquer cette période, c'est en effet se confronter aux responsabilités – certes inégales mais conjointes - de certains partis d'extrême gauche, mais aussi d'une partie des instances étatiques, au premier rang desquelles l'armée, dont on connaît qu'elle occupe dans la construction historique des États en Amérique latine[69].

Cette opinion rejoint celle régulièrement exprimée par le rédacteur en chef de *La Republica*, Augusto Alvarez Rodrich, dans sa colonne quotidienne: soulignant le danger que constitue pour la société péruvienne une absence de confrontation franche avec son passé récent et avec ses réflexes idéologiques non assumés[70], en matière policière notamment, il s'interroge sur les réelles possibilités pour le débat public péruvien d'aller de l'avant. Ainsi, examinant le fonctionnement de la campagne électorale de 2012, l'éditorialiste se déclare préoccupé par la réactivation de vains mots d'ordre -tels que celui de la résolution par la peine de mort de problèmes tels que la criminalité ou la corruption-, qui entretiennent un

67 Carolina de Belaunde . "La Comisión de la Verdad, la enseñanza de la historia y los textos escolares". *En Revista Argumentos*, año 6, n° 2. Mayo 2012. Url : http://revistargumentos.org.pe/ensenanza_de_la_historia.html Consulté le 4 mars 2012.
68 *El Comercio,* le 23 janvier 2012; *Abre los Ojos*, janvier 2012.
69 Renée Fregosi (dir.), *Armées et pouvoirs en Amérique Latine*, Paris, CREDAL-IHEAL Editions, 2004, 218 pp.
70 « La sociedad del disco rayado », Augusto Alvarez Rodrich, 12 août 2012, *La República.*

« feu articiel que, tel un disque rayé, on réactive à l'occasion de chaque nouvelle tragédie à fort impact médiatique ». L'analyse du traitement par le champ politique des problèmes rencontrés par la société péruvienne nous semble symptomatique d'un rapport collectif au passé récent, non tout à fait approprié. En témoignent notamment les bilans réalisés par la Défenseure du Peuple et la Coordination nationale pour les droits de l'homme[71], qui jugent insuffisants les efforts réalisés depuis 2003 au niveau institutionnel pour traduire en pratique les recommandations du rapport final de la CVR.

Enfin à titre d'illustration de la difficulté du travail mémoriel au Pérou, qu'il me soit ici permis de restituer un bref échange verbal survenu dans le bus à Lima: alors que je revenais de la bibliothèque du Congrès où je m'étais rendue pour consulter des archives de presse et le rapport final de la CVR, j'ai pris place aux côtés d'un homme en costume, qui s'avèra travailler comme assistant parlementaire au Congrès. Suivant les habitudes de cordialité péruvienne, et en raison de la durée des déplacements en transport urbain, mon voisin engage la conversation en m'interrogeant sur les raisons de ma venue à Lima. Comme je lui explique la teneur de ma recherche, mon questionnement sur le statut de la mémoire au Pérou, et ma récente lecture du rapport de la CVR, il se tourne vers moi dans un geste un peu démonstratif et me dit amicalement, sur le ton d'une confidence un peu mise en scène:

> Si vous voulez vraiment mon avis, cette commission, ce n'est pas la commission de la vérité: c'est la commission du mensonge!

Pour anecdotique qu'elle soit, cette brève conversation peut tout de même être appréhendée comme l'expression d'une certaine méfiance liménienne vis-à-vis des conclusions formulées par la CVR. Dans ce contexte, l'immédiate réception du *Baguazo* semble d'emblée potentiellement conflictuelle, et réactive des clivages mémoriels hautement problématiques.

71 *Pronunciamiento en el cuarto aniversario del Informe Final de la Comision de la Verdad y Reconcilicion,* Consejo Directivo de la Coordinadora nacional de derechos humanos, 28 août 2007; *Para atender demandas justas y urgentes, Defensoria del pueblo propone al ejecutivo agenda prioritaria en materia de reparaciones para victimas de la violencia,* Nota de prensa de la Defensoria del pueblo, n°232/DP/OCII/2011, le 15 août 2011; voir aussi: « Persiste el olvido », in *Domingo, La República,* 5 février 2012.

2. Le *Baguazo,* une plaie mémorielle aux enjeux monumentaux et linguistiques

La réaction mémorielle du *Baguazo* offre un cas assez particulier de mémoire pour ainsi dire immédiate. Dès les lendemain de l'événement s'engage un débat sur le choix d'une désignation exacte des faits; mais aussi dès l'année suivante ont lieu des commémorations clivées qui sont l'occasion pour les « camps en présence » d'opposer leurs lectures de l'événement. Ces oppositions ne recoupent pas ici à proprememnt parler le clivage politique droite-gauche, d'ailleurs déjà sévèrement écorné par les années de violence politique. Selon nous, ces oppositions s'intègrent plutôt dans une structure étatique en cours de redéfinition[72], marquée par des débats entamés au début des années 2000 autour de la décentralisation.

a. Quels monuments pour commémorer le Baguazo?

Les rituels commémoratifs forgés autour du Baguazo dès le premier anniversaire de l'événement mobilisent en effet un jeu d'échelle crucial pour comprendre la teneur et les enjeux des conflits sociaux dans le Pérou contemporain. La réforme de la décentralisation étatique au Pérou débute en 2001. En 2003, les gouvernements régionaux sont instaurés et les départements, dotés de plus grandes compétences. Cette réforme est présentée comme un des principaux vecteurs du processus de transition démocratique post-fujimoriste. L'objectif affiché était de « *dépasser le gouffre de pauvreté et d'exclusion qui divise le pays* »[73], car la démocratisation n'était envisageable que dans le cadre de la construction d'un État « *efficace, transparent et décentralisé* »[74] sur la base d'un « *accord entre les diverses forces politiques et sociales du pays* » [75] . Décliné dans différents secteurs d'activité étatique -en matière éducative notamment, mais aussi dans les domaines de la santé, de l'emploi et de l'environnement-, l'impératif de décentralisation correspondait à la nécessité de clarifier les fonctions respectives des gouvernements central, régionaux et locaux. [76] Dans ce contexte, les

72 Jimena Lynch Cisneros, "Reconfiguraciones del poder y la gestión local: afectos y tensiones que reinventan al Estado", in *Anthropologica,* vol.30, n°30, 2012; Eduardo Ballón, "Apropósito de la conflictividad social: las relaciones entre el gobierno y las regiones", in *Revista Argumentos*, año 2, n° 2, julio 2008. Url : http://web.revistargumentos.org.pe/index.php?fp_cont=1046. Consulté le 12 mars 2012.
73 Document du Conseil National de l'Education n°4C56D1, intitulé *Balance y propuesta para avanzar en la descentralizacion educativa,* décembre 2010.
74 *Ibid.*
75 *Ibid.*
76 Entretien réalisé en septembre 2010 avec Cinthia Vidal, coordinatrice attachée à la décentralisation au sein du CNE.

constructions mémorielles opérées autour du *Baguazo* prennent un sens particulier. Si l'on donne au concept de lieu de mémoire le sens d'une prise en charge monopolistique et unificatrice de la mémoire par la puissance étatique -conformément à la définion wébéro-bourdieusienne de l'État qui attribue à ce dernier le monopole de la violence physique et symbolique sur un espace donné-, alors la prise en charge des questions patrimoniales ne prend plus une signification d'ordre uniquement culturel, mais revêt également des enjeux d'ordre politique. Le souhait d'inverser le processus séculaire de concentration spatiale des fonctions étatiques, à des fins de démocratisation d'un État soupçonné de dérives autoritaires, conduit à déconstruire le monopole liménien de l'édification d'une mémoire nationale. Selon que l'on s'en souvient à Lima ou à Bagua en effet, les événements du 5 juin donnent lieu à des mémoires distinctes et, dans le cas présent, profondément conflictuelles.

Dès l'année qui suit le *Baguazo*, des rituels sont construits en vue de sa commémoration. Sur la Curva del diablo, une procession est organisée le 5 juin 2010 [77], au terme de laquelle une croix est plantée avec l'inscription "*5 juin 2009. A la mémoire de ceux qui sont tombés* ". Plusieurs discours sont alors prononcés par des représentants de diverses associations d'assise locale et nationale, qui apportent leur soutien aux revendications formulées par le mouvement natif, et se déclarent favorables à une indigénéisation des luttes andines et amazoniennes.



Figure 4 Photographie de la croix aposée près de la *Curva del diablo*. Source: Ulises Gamonal Guevara.

77 *Aja,* 6 juin 2010.

Le discours d'Alberto Pizango est à cet égard significatif: il relit l'histoire du Pérou républicain au fil du rôle joué par les peuples indigènes. Évoquant le XIX^{ème} siècle et la lecture qu'en livre l'historien Jorge Basadre[78], il interprète l'Indépendance péruvienne non comme une révolution sociale mais comme un simple changement d'acteurs: « *Le XIX^{ème} a signifié pour nous le remplacement des colons espagnols par les créoles. Ce n'étaient plus les européens qui nous dominaient, mais leurs fils et leurs petits-fils* ». Lorsqu'il aborde le XX^{ème} siècle, Pizango évoque la création par le pouvoir de la catégorie de communauté native: il dénonce alors la séparation des peuples amazoniens en communautés distinctes, « *créées par le colonisateur européen (…) pour nous diviser en petites portions d'Amazonie et mieux nous contrôler* »[79]. Le discours d'Alberto Pizango est plus significatif encore lorsqu'il aborde la question du mode d'exploitation et de propriété de la terre. Il oppose la conception libérale, « *égoïste et individualiste, basée sur la domination de la nature par l'homme* »[80] à la philosophie des Peuples indigènes, fondée sur la « *digne compréhension des lois de la nature, de son organisation équilibrée en un système où les diverses formes de vie naturelle, humaine, végétale, animale et cosmique ne luttent ni ne se nient entre elles, mais s'équilibrent et se complètent, et rendent possible leur existence mutuelle et l'existence universelle* »[81]. Alberto Pizango fonde ainsi son argumentation sur la cosmovision indigène du rapport entre nature et culture, à laquelle il prête des vertus opposées à un idéal occidental présenté comme prédateur. Il se réfère alors à l'échelle supranationale pour fonder son argumentaire. La Convention 169 de l'OIT, dont le siège est paradoxalement à Genève, lui fournit en effet un instrument juridique de lutte contre les ambitions occidentales et contre une oligarchie péruvienne accusée de favoriser des intérêts étrangers.

Le même jour, Santiago Manuin est décoré à Jaen et déclaré symbole de la résistance indigène. La première commémoration du *Baguazo* n'a pas lieu dans le seul Haut Marañón: des mobilisations similaires sont organisées dans les villes d'Iquitos, Tarapoto, La Merced. L'année suivante, la célébration du deuxième anniversaire mobilise un grand nombre de personnes, 3000 selon certaines sources[82]. La radio *La Voz* organise les 10, 11 et 12 juin 2011 une série d'activités en hommage aux morts du 5 juin: conférence de presse dans le local de l'ORPIAN à Bagua en présence du dirigeant natif Bernardino Chamik et des familles de victimes; veille collective à la Curva del Diablo accompagnées de danses et

78 Jorge Basadre, *La iniciación de la República* (2 vols., 1929-1930);
79 Discours d'Alberto Pizango, prononcé le 5 juin 2010, retranscrit dans la revue *Kuúmu.*
80 *Ibid.*
81 *Ibid.*
82 *Nororiente!*, 23 juin 2011.

chants traditionnels; fête citoyenne et interethnique sous l'égide des organismes de défense des droits humains (APRODEH, CEAS, CNDDHH); messe à la cathédrale de Bagua; et clôture des festivités commémoratives par un rassemblement en présence de plusieurs figures du mouvement awajún, Santiago Manuin notamment, et de l'aspirant au Congrès Eduardo Nayap[83]. En 2012 une nouvelle cérémonie a lieu: un pélerinage est organisé jusqu'à la Curva, où un hommage est rendu aux participants indigènes morts le 5 juin. Le président régional José Arista Arbildo figure en tête de la procession collective, et appelle dans son discours à l'instauration du dialogue au sein de son département. Ces trois années consécutives de rituels commémoratifs suggèrent selon nous la réactivation de clivages que la réforme de la décentralisation prétendait dépasser. En effet, dans la capitale nationale, la commémoration prend un autre tour.

À Lima, les anniversaires successifs du *Baguazo* suggèrent en effet un autre rapport à l'événement. Dès le 29 mai 2010, une cérémonie liturgique se tient en hommage aux policiers morts le 5 juin, en présence de leurs veuves. Dans un discours prononcé à cette occasion, le général de la PNP Miguel Hidalgo s'engage à favoriser l'avancement au grade supérieur des agents de police « *qui défendirent leurs commissariats des attaques des populations de Bagua et Utcubamba* »[84]. Cette annonce intervient après que le 19 juin 2009 le directeur des ressources humaines de la PNP Dalmacio Zambrano a décidé d'un avancement pour les 400 membres de la DINOES intervenus lors du 5 juin. De façon peut-être plus significative encore, le général de la PNP annonce dans son discours du 29 mai la construction prochaine d'un mausolée pour les 23 policiers morts ainsi que pour le major Felipe Bazan[85]. La commémoration du *Baguazo* depuis Lima revêt donc des enjeux monumentaux non négligeables. Le mausolée incarne en effet l'interprétation des événements du 5 juin telle qu'elle est défendue par le pouvoir: le 5 juin 2010, Alan Garcia tient un discours dans lequel il minimise les pertes civiles en général, indigènes en particulier. Il réduit l'événement aux pertes policières:

> Je ne me lasserai pas de répéter que ce qui s'est passé à Bagua, c'est un massacre de policiers. Le bilan des faits indique que ce fut un assassinat: pauvres veuves, pauvres enfants, pauvres parents! (…) Ce qui me préoccupe, c'est qu'il s'est produit un assassinat de sang froid de 24 policiers, il s'est produit un massacre de gens qui travaillaient pour la société péruvienne, qui ne faisaient rien d'autre qu'accomplir leurs

83 *Radio La Voz*, Bagua Grande, José Flores, 13 juin 2011.
84 *RPP*, le 30 mai 2010.
85 *Ibid.*

> obligations légales, et qui furent victimes, d'abord d'une embuscade, puis d'un égorgement brutal. (…) Certains secteurs de l'opposition prétendent retourner ce thème contre le gouvernement; je n'y attache guère d'importance car ce matin je me souviendrai des victimes innocentes [86].

La stratégie d'Alan Garcia, consistant à s'attacher les faveurs des membres de la police, rencontre un certain succès auprès de leurs familles, qui demandent dès l'année suivante que les policiers morts à Bagua soient déclarés officiellement "héros[87]". Toutefois, cette stratégie ne porte toutefois pas entièrement ses fruits: en mentionnant le chiffre de 24 policiers morts le 5 juin, Alan Garcia y inclut de fait le major Bazan dont la famille n'accepte en l'absence du corps de reconnaître que la disparition. Son discours dénote une prise de distance nette avec les victimes civiles, qu'on peut interpréter comme la volonté étatique de monopoliser la prise en charge mémorielle de l'événement. Ainsi, ce même 5 juin 2010, un contingent de 120 policiers est dépêché à proximité de la Curva. Malgré les déclarations du premier ministre Javier Velasquez, qui enjoint les commémorations à se dérouler dans le calme, les renforts policiers envoyés sur la Curva arrivent armés de fusils AKM et de lance-grenades notamment. Des patrouilles en hélicoptère sont également organisées.

Cette présence policière armée en marge des rituels commémoratifs suggèrent le haut degré de conflictualité que conserve la question indigène. La diversité des formes prises par les célébrations mémorielles entretient un clivage qui se traduit géographiquement: là le local -les départements d'Amazonas et de Cajamarca- et les marges -les divers départements d'Amazonie péruvienne- revendiquent une mémoire « inclusive » du *Baguazo*, et la comptabilisation conjointe des pertes policières et civiles, le pouvoir exécutif basé à Lima favorise une interprétation qui lui est propre. Le *Baguazo* vu de Lima ne constitue pas un lieu de mémoire légitime; il est un événement douloureux né d'une rébellion illégitime et sanguinaire. Vu de Bagua et des territoires amazoniens, le *Baguazo* est un lieu de mémoire construit certes malaisément, avec de modestes moyens locaux; il est aussi l'étendard mémoriel d'une stigmatisation étatique séculaire vis-à-vis des populations indigènes. En revanche cette mémoire locale ne frappe pas par un haut degré de combativité, plutôt par un relatif désenchantement collectif. En effet, les entretiens réalisés

86 *La Primera,* 5 juin 2010.
87 *La República,* le 9 novembre 2011.

auprès des populations locales donnent une impression contradictoire, qui rend délicate l'analyse de l'impact du *Baguazo* dans les mentalités amazoniennes: le *Baguazo* semble incarner une cicatrice collective presque omniprésente dans les représentations locales, sans pour autant constituer le fer de lance de luttes futures.

b. La patrimonialisation linguistique d'un fait polémique

Le *Baguazo* a donc des effets paradoxaux au sein du mouvement indigène; et du côté policier, la disparition irrésolue du major Bazan continue d'empêcher tout unanimisme. C'est peut-être précisément cette difficulté à donner un sens à l'événement qui explique sa surprenante patrimonialisation linguistique. L'usage du suffixe *-zo* fait d'un nom propre un nom commun, et cette transformation linguistique en un substantif d'usage courant fossilise pour ainsi dire les événements du 5 juin 2009. Elle les fait entrer dans le surprenant panthéon latino-américain des faits non consensuels, dont la portée politique semble liée à la difficulté d'interprétation. Moins on comprend le *Baguazo*, plus sa portée polémique est forte au sein du débat public.

L'historiographie latino-américaniste s'est penchée sur ces faits non consensuels, inscrits dans la langue courante au point de concurrencer le monopole étatique des constructions mémorielles nationales. La période inaugurée par les Indépendances est jalonnée d'une série événementielle de dates-clés indiquant des massacres d'État, dont le caractère marquant est mentionné par le suffixe *-zo*, qui fait d'un lieu (souvent une ville) un lieu de mémoire. Bogotazos[88] de 1893 et 1948, Cordobazo, Choconazo et Rosariazo[89] de 1969, Devotazo[90] de 1973, Caracazo[91] de 1989, Santiaguenazo[92] de 1993: le recours linguistique offert par ce suffixe contribue à insérer dans la langue castillane elle-même une

88 David Sowell, « The 1893 bogotazo: Artisans and Public Violence in Late Nineteenth–Century Bogotá », in *Journal of Latin American Studies*, 1989, vol. 21, n°1-2, pp. 267-282. Herbert Braun, *The Pueblo and the politicians of Colombia: the assassination of Jorge Eliecer Gaitan and the Bogotazo*, Vol. 1, Madison, University of Wisconsin, 1983.

89 James P. Brennan *El Cordobazo: las guerras obreras en Córdoba, 1955-1976*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1996 ; Beba Balvé, Beatriz S. Balvé, *El'69 huelga política de masas: rosariazo, cordobazo, rosariazo*, Buenos Aires, CICSO, 2005.

90 Mauricio Chama, « Movilización y politización de abogados de Buenos Aires entre 1966 y 1973 », in *Historizar el pasado vivo en América Latina*, 2007 ; Daniela Slipak « Sobre los orígenes. Peronismo y tradición en la revista El Descamisado (1973-1974) », in *Sociohistórica*, 2011, n°29.

91 Margarita López Maya, « The Venezuelan Caracazo of 1989: popular protest and institutional weakness », in *Journal of Latin American Studies*, 2003, vol. 35, n°1, pp. 117-137.

92 Javier Auyero, « Protest in contemporary Argentina: a contentious repertoire in the making », in *Out of the Shadows: Political Action and Informal Economy in Latin America*, Penn State Press, 1995.

dimension de mémoire collective. Il contribue également à forger un panthéon linguistique d'un genre tout à fait particulier, constitué non pas de lieux de mémoire au sens où l'entend le courant historiographique initié par Pierre Nora -c'est-à-dire des objets du souvenir suscitant un consensus national construit par l'État-, mais constitué de lieux de mémoires plurielles et dissonnantes, souvent même "en conflit", pour reprendre la formule forgée par Carlos Ivan Degregori à propos des mémoires des années de Sentier lumineux[93]. A cet usage linguistique correspond un intérêt scientifique pour les "actions disruptives"[94] qui interrompent la linéarité des chaînes événementielles, et une inclination commune à l'histoire et aux sciences sociales latino-américanistes, à la critique voire à la déconstruction des soubassements théoriques et principiels de la notion de modernité[95].

L'inscription de ces faits dans le langage de leurs pays respectifs fonctionne alors comme un hiatus mémoriel au sein du récit national proposé par les pouvoirs en place. Autrement dit, ces dates et leur mémoire linguistique sont autant de jalons infléchissant une trajectoire politique et économique inspirée "d'en haut", dénoncée "d'en bas" au nom des préceptes tirés d'une "économie morale"[96] vivace quoique non écrite. Les événements désignés à l'aide du suffixe *-zo* fonctionnent ainsi comme des "*réminiscences de révoltes populaires survenues en Amérique latine au cours des siècles passés, mais aussi des célèbres émeutes de la faim qu'ont connu les sociétés européens durant les siècles de transition vers la modernité*"[97]. La récente multiplication des "événements en *–zo*" et l'intérêt qu'y porte l'historiographie conduisent à souligner le contexte dans lequel ils surviennent: celui d'une transition complexe d'un capitalisme encadré étatiquement à un capitalisme néolibéral. Dans le cas péruvien, la mémoire et l'historiographie se rejoignent pour mentionner fréquemment une série de dates qui cristallisent le haut degré de conflictualité né de l'adoption d'un modèle de développement conforme aux recommandations issues du consensus de Washington[98]. Andahuaylazo[99], Ilave[100], Arequipazo[101] sont autant de bornes chronologiques qui

93 Elizabeth Jelin, "La violencia y la memoria en la obra de Carlos Iván Degregori", in *Revista Argumentos*, año 5, n° 3, Julio 2011. Consulté le 27 février 2014.
Url : http://revistargumentos.org.pe/la_violencia_y_la_memoria_en_la_obra_de_carlos_ivan_degregori.html
94 Piven et Cloward, cités par Margarita López Maya, *op. cit.*
95 Yvon Le Bot, *Violence de la modernité,* Paris, Karthala, 1994.
96 Edward P. Thompson, "The moral economy of the English crowd in the eighteenth century", in *Past & Present*, 1971, vol. 50, n°1, pp. 76–136. Voir également Didier Fassin, "Les économies morales revisitées", in *Annales. Histoire, sciences sociales*, 2009, vol. 64, n°4, pp. 1237-1266.
97 Margarita López Maya, *op. cit.* p. 118.
98Carlos Melendez, *La soledad de la politica.Transformaciones estructurales, conflictos sociales e intermediacion politica en el Peru en los ultimos doce anos,* Lima, Mitin, 2012.
99 "'Andahuaylazo', el intento de golpe que dejó seis muertos" *El Comercio*. 24.05.2011.

suggèrent que le Pérou entame une période de mutations profondes dont l'écho est profondément ressenti au sein du corps social.

3. Vers un régime d'anhistoricité? Le *Cristo del Pacífico*, non-lieu de mémoire

Face à la conflictualité croissante des enjeux de mémoire dans le Pérou contemporain, les représentants de l'État péruvien réagissent dans les années qui suivent en réinvestissant le champ religieux et en s'alliant avec la branche conservatrice de l'Église catholique. Ces réactions peuvent être interprétées comme une tentative de s'écarter du champ des affaires mondaines, de délégitimer les mises en accusation proférées par les soutiens civils de la cause indigène, et de marginaliser les tenants d'une foi catholique pratiquée conformément aux impératifs de l' "option préférentielle pour les pauvres". C'est ce que nous essayons de démontrer ici en analysant la polémique suscitée autour d'un projet monumental, mis à l'honneur par la présidence et l'archevêché de Lima quelques mois après le *Baguazo*.

Outre la querelle rhétorique autour de la désignation du *Baguazo* comme massacre de civils ou comme insubordination vis-à-vis de l'autorité policière, le chef de l'exécutif mobilise activement la question patrimoniale, autour de ce qui devient « l'affaire du Christ du Pacifique ». A l'approche du terme de son mandat présidentiel, Alan Garcia fait construire à Lima une imposante statue du Christ au bord du Pacifique. L'ensemble monumental est haut de 37 mètres, soit l'équivalent d'un immeuble de 15 étages[102]: 15 mètres de piédestal, 22 mètres pour la statue proprement dite. Sa construction est annoncée par le Président le 10 juin 2011, après la défaite du candidat de son parti aux élections présidentielles, et une déroute aux élections législatives (seuls 4 congressistes sont élus pour l'APRA, dont un se dit fujimoriste). L'emplacement choisi est la jetée de Chorillos, sur le Morro Solar, en hommage à un "*lieu historique de résistance armée durant la Guerre du Pacifique*"[103]. La statue est directement inspirée du Cristo Redentor del Corcovado brésilien, situé en aplomb de la baie de Rio. Cette statue emblématique du paysage urbain de Rio,

---

[100] Ramon Pajuelo Teves, *"No hay ley para nosotros...". Gobierno local, sociedad y conflicto en el altiplano: el caso Ilave*, Lima, IEP, 2009, 374 p.
[101] "Arequipazo, la semilla de la protesta social en democracia", *La República*, 10 juin 2012.

102 *La República,* 2 juillet 2011
103 *Caretas,* 30 juin 2011.

représentative du style *art déco* alors en vogue[104], est construite entre 1922, date de la célébration du centenaire de l'indépendance brésilienne, et 1931. Elle constitue un exemple remarquable de mise en scène de l'urbain[105], et inspire à ce titre d'autres réalisations monumentales latino-américaines[106]. Eclairée par 26 sources de lumières, la statue liménienne a elle aussi vocation à avoir un « impact paysager » de grande ampleur[107].



Figure 7 Photo du Christ du Pacifique à Lima, sur le *Morro Solar*. Source: *El Comercio,* 26 juin 2011.

Selon certaines sources journalistiques[108], la statue doit précéder la construction d'un ensemble urbanistique plus large, inscrit dans le cadre d'une opération de revalorisation du littoral à des fins touristiques.

D'emblée, l'édification de ce monument et la conception du projet qu'il inaugure donnent lieu à une vive polémique. La maire de Lima, Susana Villaran, s'étonne de ne pas avoir été consultée quant à l'emplacement de la statue. Jugeant l'intégrité paysagère du littoral mise en danger, elle estime que la statue aurait mieux trouvé sa place sur la route interocéanique reliant le Pérou au Brésil. La présidente du conseil des ministres, Rosario Fernandez, lui répond par voie de presse interposée que seul l'aval de la municipalité de

104 *La República,* 2 juillet 2011. Sur l'investissement mémoriel de la guerre du Pacifique par le pouvoir voir William E. Skuban, *Lines in the Sand: Nationalism and Identity on the Peruvian-Chilean Frontier,* Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007.
105 Marvin Trachtenberg, Jeanne Bouniort, « Scénographie urbaine et identité civique: réflexion sur la Florence du Trecento », in *Revue de l'Art*, 1993, vol. *102*, n°1, pp. 11-31.
106 *Caretas,* 30 juin 2011.
107 *Ibid.*
108 *Caretas,* 30 juin 2011.

Chorillos était juridiquement requis pour mener à bien l'édification[109]. Or cet aval est sujet à caution aux yeux de plusieurs journalistes, qui rappellent que le maire de Chorillos, Augusto Miyashiro, avait récemment, au mois de mai de la même année 2011, été décoré de l'Ordre de la Grande Croix par Alan Garcia. Interrogé dans les médias, le juriste Marco Tulio Guttierez membre de l'Institut péruvien d'Administration Municipale, estime que nulle consultation préalable de la mairie de Lima n'était nécessaire, mais que ce type de démarche se fait par courtoisie dans la mesure où il s'agit d'un monument « transcendant un district »[110].

Au-delà des impératifs légaux de consultation des élus concernés, le débat porte surtout sur les sources de financement de la statue, dont le coût est estimé à 830 000 dollars et l'entretien mensuel à 30 000 soles[111]. Lors de son annonce du 10 juin, Alan Garcia remercie l'entreprise brésilienne Odebrecht qui offre cette somme à l'État péruvien. Le même jour, elle obtient le marché de la construction du second tronçon du métro[112]. La concomittance de ces deux annonces suscite de nombreux doutes dans la presse[113], qui soupçonne le gouvernement de corruption après le récent scandale dit des petroaudios[114]. A titre sarcastique, *La Republica* intitule l'article qu'elle consacre à la statue: "*Un monument pour ne pas oublier l'influence croissante du Brésil*"[115]. Un des chroniqueurs de ce journal s'inquiète des méthodes occultes utilisées par le parti apriste pour assurer à terme la réélection d'Alan Garcia en 2016. L'inauguration du monument, tout aussi controversée, a lieu le 28 juin. Son déroulement vient renforcer certains doutes quant à la collusion des enjeux monumentaux et politiques. En marge des feux d'artifices tirés pour l'occasion, une manifestation rassemble plusieurs centaines de personnes pour exiger la grâce présidentielle en faveur de Fujimori[116].

Mode de financement des partis politiques, phénomène de corruption chronique, répartition des pouvoirs entre les instances locales et nationale: l'affaire du Christ du Pacifique vient donc réactiver des interrogations récurrentes du débat public péruvien. Mais

109 *La República,* 14 juin 2011.
110 *Ibid.*
111 *La República*, 2 juillet 2011.
112 *Ibid.*
113 *La República*, 1 juillet 2011.
114 Egalement dénommé "Petrogate" par la presse anglo-saxonne, il s'agit d'un scandale de corruption qui atteint le gouvernement de Yehude Simon le 5 octobre 2008: "Oil contract shakes Peru", *BBC*, 7 octobre 2008.
115 *La República*, 2 juillet 2011.
116 *Americanoticias,* 29 juin 2011; *El Comercio,* 29 juin 2011.

elle suscite également des discussions quant au sens de la construction de la statue, qui revêt des enjeux mémoriels. L'inauguration de la statue intervient dans un contexte de durs conflits sociaux dans la région de Puno et de vives controverses sur le sort économique réservé aux territoires riches en ressources énergétiques, minières et pétrolifères. Pour reprendre l'expression employée par un éditorialiste de la revue dominicale *Caretas*, l'édification du Christ du Pacifique et le transfert de la fonction présidentielle d'Alan Garcia à Ollanta Humala interviennent dans un contexte où les "*massas acezantes*"[117] se font entendre. Les événements de Puno comme ceux de Bagua suggèrent ainsi au pouvoir en place que la politique ne se fait plus seulement depuis Lima.

Dès lors, que signifie le Christ du Pacifique? Quelle fonction lui attribuer, dans ce contexte de contestation de la mémoire et de la politique économique officielles? Le discours d'inauguration d'Alan Garcia apporte quelques éléments d'interprétation, dont on tire ici trois hypothèses. Le Président insiste d'abord sur le "*message d'union et de prospérité*" qu'il entend faire passer à travers cette statue[118]. On est ainsi amené à formuler une première interprétation de la portée mémorielle prise par le monument: il est d'abord censé marquer le bilan d'une politique menée au cours des années précédentes, et fournir une justification de l'action gouvernementale menée dans les domaines social et économique. L'impératif d'union et de concorde constitue dans cette logique un mot d'ordre rassembleur après un mandat présidentiel marqué par un accroissement de la conflictualité sociale[119]. De même, l'idéal de prospérité évoqué par Alan Garcia fonctionne comme la justification de son choix de modèle de développement, basé sur la promotion d'une croissance rapide principalement menée par l'initiative privée dans le cadre d'un désengagement étatique. Union et prospérité constituent ainsi, à la manière des valeurs prônées par les allégories picturales de la Renaissance italienne, les vertus premières dont se réclame le d'ores et déjà ex-Président et futur candidat à la ré-élection. Dans cette logique, le Christ du Pacifique prend une portée mémorielle presque banale: il est la manifestation de l'ambition présidentielle de monopoliser la mémoire nationale et ses modes de patrimonialisation. Conclure les cinq années de présidence par une œuvre monumentale, située au cœur de la capitale et d'un projet urbanistique de grande ampleur, c'est pour le pouvoir exécutif une manière de revendiquer une prérogative dans le domaine mémoriel: celle d'unifier la

117 Raul Vargas « Abre las cortinas y veras le que es », *Caretas,* 30 juin 2011.
118 *RPP,* 29 juin 2011.
119 *Defensoria del pueblo,* rapport annuel 2008.

mémoire nationale, au-delà des clivages politiques et des brèches que peuvent y introduire les mémoires alternatives de groupes sociaux. Autrement dit, c'est affirmer la supériorité des mécanismes d'unification de la mémoire nationale sous égide étatique, selon un phénomène décrit par Pierre Nora, sur les processus de construction de « cadres de la mémoire » plus locaux et par définition minoritaires, décrits par Maurice Halbwachs.

On peut également proposer une seconde interprétation de la portée mémorielle du Christ du Pacifique dans le contexte du Pérou post-*Baguazo*. Cet édifice prend un sens particulier si on tient compte des débats internes au champ religieux du Pérou contemporain. Le Pérou a été à partir des années 1960 un centre majeur de promotion de l'option préférentielle pour les pauvres, finalement adoptée par le Vatican. Ce fut un des lieux où une partie du personnel ecclésiatique a développé des pratiques pastorales ouvertement progressiste en matière économique et sociale. Ce renouvellement de la pastorale, joint à l'engouement nouveau pour les sciences sociales, est à l'origine d'un renouvellement profond de la théologie, théorisé par Gustavo Guttierez dans son ouvrage *Théologie de la libération* paru en 1971. Par la suite le champ ecclésiatique et religieux connaît de profondes mutations. En 1984, la Congrégation pour la doctrine de la foi, présidée par le cardinal Ratzinger, entreprend un examen des préceptes issus de la théologie de la libération; elle remet au Vatican un rapport qui y est dans l'ensemble défavorable[120]. La visite du Pape en 1985 inaugure une série de modifications importantes dans la hiérarchie ecclésiatique catholique. La trajectoire de Juan Luis Cipriano, membre de l'Opus Dei, est éclairante à cet égard. En 1988, il est nommé évêque d'Ayacucho, archevêque du même diocèse en 1995, puis archevêque de Lima en 1999. En 2001 Jean-Paul II le fait cardinal; à ce titre il participe à deux reprises au conclave, en 2005 et en 2013. Dans ce contexte marqué par la conflictualité de l'interprétation de la catholicité péruvienne, la présence de Mgr Cipriani lors de l'inauguration du Christ du Pacifique prend un sens particulier. Elle peut être interprétée comme une prise de position de la part d'Alan Garcia aux côtés d'une branche de l'Église ouvertement conservatrice, et défavorable à l'adoption par la hiérachie ecclésiastique de positions partiales dans les conflits sociaux. Or l'Église catholique, notamment le bas-clergé, est au premier plan des luttes pour se souvenir du *Baguazo* menées par la société civile péruvienne. Le personnel catholique a pris activement part au règlement de cet âpre conflit social, en prenant en charge la défense des prisonniers non encore jugés,

120 *Instruction sur la doctrine chrétienne et sur la foi,* 1986.

l'assistance médicale aux premiers blessés, et l'animation des instances de dialogue. À l'inverse, l'érection du Christ du Pacifique en plein conflit social à Puno et peu de temps après le deuxième anniversaire du *Baguazo* peut être interprétée comme un détournement de l'Église des questions sociales, revendiqué ouvertement.

Dès lors on peut formuler une troisième hypothèse quant à la signification mémorielle du Christ du Pacifique. Dans une logique proche de celle qui a présidé à la construction du Sacré-Cœur, son édification peut être lue comme un pied-de-nez officiel aux mémoires jugées officieuses car minoritaires. On peut voir dans le choix de réactiver l'imaginaire chrétien une exhortation à la concorde nationale réclamant une certaine cécité collective vis-à-vis des événements « clivants ». Dans cette logique interprétative, le Christ du Pacifique fait figure, non plus de lieu de mémoire à vocation monopolistique, mais de non-lieu de mémoire. Pour paraphraser Reinard Koselleck, cette statue s'inscrirait ainsi dans un "régime d'anhistoricité". Plutôt que de prétendre en vain unifier la mémoire nationale péruvienne, Alan Garcia préfèrerait en relativiser l'importance et rappeler le caractère "passage" de la vie sur terre. Reléguée au rang de phénomène temporel, la mémoire péruvienne et ses conflits serait alors tenue pour une manifestation illusoire de la vanité humaine.

Deux ans après Bagua, l'édification du Christ du Pacifique participe donc de jeux de concurrence mémorielle et de luttes pour le maintien ou la déconcentration du pouvoir étatique. En marge de ses constructions matérielles et imaginaires, le travail de mémoire réalisé par les communautés awajúns et wampís accompagne lui aussi un processus de réaffirmation. Selon les travaux de l'anthropologue Shane Green, les mutations de la mémoire awajún et wampís revêtent une dimension politique. Les communautés indigènes ont forgé un récit de leur entrée dans la modernité[121], qui instaure le XX^{ème} siècle comme la période de leur insertion dans la société péruvienne nationale et, de façon concomittante, dans l' "indigénéité". Cette datation est certes erronée au regard des travaux historiques réalisés par Anne-Christine Taylor[122], qui remontent à la période coloniale et remettent en question l'ancrage supposément ancestral des populations jivaras en Amazonie. Ces travaux montrent que cette implantation est au contraire le produit d'un processus historique

121 Shane Greene, *Customizing indigeneity*. p. 101-103.
122 Anne Christine Taylor, « Remembering to forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro », in *Man,* n°28, 1993, p. 653-678; « Sick of history: contrasting regimes of historicity in the Upper Amazon », in FAUSTO Carlos et al. (ed.), *Time and memory in indigenous Amazoia: anthropological perspectives,* Gainesville, University press of Florida, 2007.

particulier, l'avancée de la frontière coloniale ayant conduit ces populations des hauteurs andines aux basses-terres amazoniennes. Le rapport jivaro à l'histoire est donc sensiblement idéalisé; il est un ferment de réaffirmation identitaire. La mémoire awajún défend l'idée d'une entrée jivara tardive dans la modernité politique et dans la société nationale: ce rapport à la contemporanéité peut être interprété comme une alternative mémorielle aux exhortations étatiques à embrasser les dynamiques de l'économie globalisée actuelle. Il peut être compris comme le signe d'une résilience awajún et wampís face aux injonctions de la politique nationale. La mémoire alternative propre à ces communautés suggèrerait ainsi que l'intégration des communautés jivaras à l'espace péruvien peut se faire autrement que par un processus de dilution dans la communauté nationale. La portée mémorielle du *Baguazo,* quoique ambiguë et disputée, peut jouer en faveur de ce maintien identitaire sous une forme autre que résiduelle.

II. L'avènement sanglant d'un nouvel acteur social et politique dans l'espace public péruvien: les *nativos*

Le *Baguazo* produit des effets politiques paradoxaux. Il suggère à la fois la mise en difficulté de l'État péruvien et la fin de non-recevoir opposée à la contestation sociale; la remise en cause et la suprématie de l'option néolibérale en faveur d'une reprimarisation de l'économie. Tout aussi ambigu en ce qui concerne la place des populations natives dans la communauté nationale péruvienne, le *Baguazo* est à la fois le signe de l'impuissance des natifs à se faire entendre et la date de leur entrée inconstestable dans le débat public. Cet événement inscrit les populations awajún et wampís dans un plus vaste courant de mobilisation de l' « indigénéité » à des fins politiques, sur lequel les sciences sociales se sont particulièrement penchées ces deux dernières décennies[123].

123 Marisol De La Cadena, Orin Starn (eds.), *Indigeneidades contemporanes: cultura politica y globalizacion*, Lima, IFEA/IEP, 2010, 444 p.; Christine Chivallon, « Retour sur la « communauté imaginée » d'Anderson. Essai de clarification d'une notion floue », in *Raisons politiques,* n°27, 2007/3, p. 131-172; Christian Gros, Angela Ochoa, « Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones à partir del caso colombiano », in *Revista mexicana de sociologia,* vol. 60, n°4, oct-dec. 1998, p. 181-207. Laura Giraudo, Juan Martin-Sanchez (eds.), *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales*, Lima, IEP, 2011, 295 p.

1. Les effets de publicisation du 5 juin

Jusqu'alors invisibles dans l'espace public national, les populations natives alors incarnées par les "nations" awajún et wampís ont à la faveur du *Baguazo* atteint un niveau inédit de présence médiatique. Elles ont à ce titre suscité une abondante production de sources, autrement dit un niveau notable de ce que l'historiographie nord-américaine nomme l'*agency* (marge de manœuvre, initiative), qui justifie d'en faire des acteurs historiques à part entière et d'examiner comment ils parviennent à inscrire leurs revendications à l'agenda[124] national. Selon nous, le mouvement social *nativo* péruvien marque l'émergence d'un nouvel acteur social et politique à l'échelle nationale, qui remet en question la définition de la nation péruvienne défendue par le pouvoir en place. Ce processus n'a rien de triomphal; le *Baguazo* est au contraire évoqué dans les entretiens avec un dépit indigène tangible, comme ici avec un dirigeant d'origine awajún et wampís:

> En 2009, on est juste revenu avec nos cadavres. Je n'appelle pas ça un succès.

Le *Baguazo* ne marque donc nullement l'intégration pacifique et consensuelle des revendications natives à l'agenda national, mais il interroge les dynamiques politiques à l'œuvre dans la société péruvienne contemporaine.

Il en remet en cause la conception linéaire et téléologique selon laquelle l'histoire de la construction nationale partirait du multiple pour aboutir à l'homogène sans que le paradigme qui la sous-tend se trouve modifié au cours du processus. Conformément à la thèse défendue par Benedict Anderson[125], la construction de la nation péruvienne correspond moins à l'élaboration culturelle d'un consensus qu'à une tentative d'imposition d'une légitimité centralisée en provenance de la capitale, passant par l'exercice ponctuel d'une violence revendiquée comme légitime. Les « communautés imaginées » d'Amérique latine[126] sont ainsi le produit de constructions non consensuelles, où le recours ponctuel à la violence sert à imposer une conception dominante de la nation. Or le pouvoir central péruvien se heurte à un dilemme, produit du contexte historique récent: après deux décennies de violence exercée par les membres du Sentier Lumineux et par les forces

124 Philippe Blanchard, « Agenda », in Olivier Fillieule, Lilian Mathieu, PECHU Cécile Pechu (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux,* Paris, Presses de Sciences Po, 2009. p24.
125 Benedict Anderson, *Op. Cit.*
126 Ramon Pajuelo Teves, *Op. Cit.*

armées, la violence au Pérou s'est trouvée déligitimée dans l'imaginaire national. De plus, la perte de contrôle par l'État d'une partie du territoire national (dans la zone de *ceja de selva* de Tinto Maria) suggère à l'heure actuelle la déstabilisation du pouvoir central. C'est pourquoi le *Baguazo* peut être lu, non pas seulement comme le signe de la disqualification des revendications indigènes, mais comme une des dates d'entrée dans l'espace public des natifs d'Amazonie, acteur socio-politique jusqu'alors tenu dans une citoyenneté marginale.

Une observation de terrain fournit un exemple de l'écho politique et social que le *Baguazo* a eu dans la société péruvienne. Cette observation a été réalisée à Jaen, dans le département de Cajamarca à la bordure est du département d'Amazonas, à l'occasion du congrès de la fédération régionale des rondes de Cajamarca[127]. Jaen est une ville en pleine croissance démographique, en raison des migrations notamment. Cette zone de *selva haute* est en effet un centre agricole et un point commercial stratégique, où on vend le riz et le café, les deux principaux produits agricoles de la région. Depuis 2007 les prix d'une partie des terrains agricoles connaissent une importante hausse. Ceux qui seront desservis par les futures voies de communication en cours de construction ont vu leur prix augmenter jusqu'à 400%. Cet essor économique a lieu dans un département touché par une relative pauvreté et par un solde migratoire déficitaire[128]. Ce contraste a suscité l'attractivité de Jaen, qui accueille chaque année de nouveaux habitants en provenance de localités voisines ou de la zone côtière autour de Chiclayo. Ce brassage de population explique l'ampleur du métissage, aux plans démographique et linguistique: Jaen est une ville indéniablement *mestiza*. Le brusque essor démographique a par ailleurs favorisé le développement d'une délinquance locale en ville et dans les environs. Ce phénomène, allié à la relative impuissance des forces de police[129], a poussé les paysans à prendre partiellement en charge le maintien de la sécurité, en organisant en rondes.

C'est au cours du IX^{ème} Congrès de ces rondes qu'il nous a été permis de constater l'impact politique et social du *Baguazo* dans des zones *a priori* plutôt tournées vers la société nationale que vers l'Amazonie péruvienne. Lors de l'ouverture de ce Congrès, les paroles de bienvenues ont été suivies de l'intervention d'une fillette awajún, conviée à chanter dans sa

127 Cette fédération est membre de la *Central Unica de Rondas Campesinas* (CUNARC), centrale unitaire des rondes paysannes.
128 INEI, Cajamarca, "Migraciones", 2012.
129 C'est une plainte en tout cas couramment utilisée – et relayée politiquement-, comme en témoignent les observation réalisées lors de la tenue de débats à l'université de Jaen en vue de la tenue prochaine d'élections locales, été 2011.

langue maternelle, devant plusieurs centaines de délégués régionaux de rondes issues de l'ensemble du département de Cajamarca. La teneur exacte des paroles de la chanson échappe à la plupart des participants, mais l'hommage rendu au 5 juin est clair pour l'assemblée, qui entame alors ses séances de débats. Par la suite, des entretiens réalisés avec des membres de l'assemblée confirment la prégnance du *Baguazo* dans les mémoires collectives paysannes. Nos observations de terrain indiquent un rapprochement entre natifs et paysans, entre les populations indigènes et métisses, entre les habitants des régions amazoniennes et ceux des départements plus intégrés à la société nationale. Doit-on dès lors en conclure que le *Baguazo* a paradoxalement scellé l'intégration des nativos à un ensemble dont ils dénoncent pourtant le fonctionnement? Le *Baguazo* ferait ainsi figure de ruse de la raison néolibérale; et la friction interethnique matérialisée par les événements du 5 juin apparaîtrait comme un premier contact avec une totalité englobante. Ce n'est pas la thèse défendue ici, et Gilles Bataillon a d'ailleurs déjà mis en garde contre une essentialisation des categories d'analyse des sciences sociales.

Le soutien apporté par les organisations de la société civile environnante, telles que les rondes paysannes ou encore la SUTEP[130], nous semble plutôt la résultante de deux phénomènes. D'abord, la terminologie classiste s'est trouvée disqualifiée par les années d'une violence politique initiée par des groupes d'inspiration maoïste. Cette décrédibilisation à l'échelle nationale a recontré une tendance idéologique plus globale, accompagnant la chute du mur et la remise en question du projet marxiste. D'autre part, l'intérêt croissant pour une appréhension des conflits sociaux en termes ethniques nous semble issu du déplacement géographique du centre de gravité des luttes à l'échelle du Pérou. La région du Surandino était au cœur de la contestation sociale des années 1960 à 1980. Moins touchée par la violence politique, la région du nord-est a pris une importance croissante: "*Aujourd'hui, nous sommes des acteurs*", titre le journal *La Primera* sur un numéro mettant à la une une photo d'Alberto Pizango[131].

130 *Sindicato Unitario de Trabajadores en la Educación del Perú*, principal syndicat du secteur de l'éducation, créé en 1972.
131 "A hora somos actores", *La Primera,* 7 juillet 2011.

2. Déplacement du centre de gravité des luttes sociales: du *Surandino serrano* au *Nororiente selvático*

Au Pérou, une importante contestation paysanne se développe au cours des années 1960, que certains observateurs désignent comme "*une immense vague de mobilisation*"[132]. De fait, des mouvements agraires se multiplient bien en amont de la réforme agraire entreprise par le gouvernement militaire en 1969[133]. Dès la fin des années 1950, la modernisation des structures économiques favorise l'affaiblissement du pouvoir des grands propriétaires terriens. L'heure est à la promotion croissante d'un modèle de développement encouragé par la CEPAL, basé sur l'industrialisation par substitution des importations[134]. Dans ce contexte, plusieurs mouvements paysans voient le jour. Encouragés par les exemples mexicain et bolivien, ils revendiquent la mise en place d'une réforme agraire. Les premières actions paysannes ont lieu au cœur du Surandino, dans le département de Cusco, entre 1959 et 1962. Une fédération de huit syndicats paysans est fondée en 1958[135]. Sous la conduite de Hugo Blanco s'engagent à partir de 1960 des actions massives d'occupation de terres autour de La Convencion et de Lares. Elles sont suivis d'actions similaires dans le département de Pasco, où l'influence de l'APRA est cette fois plus sensible que celle des milieux trotskystes. Les demandes paysannes rencontrent un premier écho auprès des instances étatiques: la question agraire est prise en compte durant le second gouvernement de Manuel Prado (1959-1962) puis sous le mandat de Fernando Belaune Terry à partir de 1963[136].

Aucune des deux réformes ne rencontre un écho favorable: la première est critiquée pour son absence de remise en cause du pouvoir des propriétaires terriens, la seconde, ajournée par le Congrès sous la pression des grands producteurs de sucre et de coton. Les clivages sociaux et politiques de la société péruvienne sont tels que le seul espace parlementaire semble incapable d'en proposer une voie de résolution. Ce constat d'échec suscite la réactivation du mouvement paysan et le relatif soutien apporté aux mouvements

132 Mariano Valderrama, « Movimiento campesino y la reforma agraria en el Peru », in *Nueva Sociedad*, n°35, marzo-abril 1978, p. 103-113; RONDOY A « La lucha por la autonomia organizativa y la movilizacion independiente de las masas campesinas », in *Critica marxista-leninista*, Lima, 1972, n°5, p. 35-43.
133 Elmer Arce, *Peru 1969-1976. Movimientos agrarios y campesinos,* Lima, CEDEP, 2004, p. 19.
134 Elmer Arce, *Ibid.*, p. 10.
135 *Federación provincial de campesinos de La Convencion* (FPCC).
136 Elmer Arce, *Ibid.*, p. 21-23.

de guérilla de l'année 1965[137], principalement actifs dans le Surandino dans les zones d'Ayacucho et de Cusco, mais aussi près de Junin. Le champ politique, peu connecté aux mouvements sociaux, est incapable de reprendre ces revendications et d'empêcher le coup d'arrêt qui est porté aux mouvements en 1962 et 1963 par la répression d'une partie de ses dirigeants[138]. Cet immobilisme politique a favorisé le coup d'État militaire; et c'est en effet seulement après 1968 qu'une réfome agraire est entamée[139]. Décidée d'en haut, elle entend mettre à mal la structure oligarchique de l'économie péruvienne, rompre la dépendance extérieure et promouvoir la redistribution des richesses. Il s'agit de favoriser « l'intégration du paysan à la société péruvienne »[140]. Rétive à l'usage de la catégorie d'« indigène »[141], l'armée conçoit un projet de réduction des inégalités au moyen d'une catégorisation des acteurs sociaux fondée sur une terminologie classiste. Les principales cibles cette réforme – située dans le département de Piura et dans le Surandino - sont désignées en tant que *paysans* et non comme *indigènes.* Le gouvernement militaire cherche en effet à opérer un processus de "*démocratisation sociale (…) par le biais d'une politique redistributive visant à homogénéiser le corps social*[142]*"*. Dans le pays de naissance du roman *Todas las sangres* de Jose Maria Arguedas[143], les structures sociales sont appréhendées au prisme de catégories détournées de la question ethnique: les différences sont désormais moins à l'ordre du jour que les inégalités[144].

Dans ce processus, on le voit, la région du Surandino joue un rôle central, aux côtés certes des départements situés au centre du pays (comme Pasco) et de la zone côtière autour de Piura[145]. Dans le Surandino, autour des centres Cusco, Ayacucho et Puno notamment, une culture politique se développe, encouragée notamment par la création de centres et de revues chapeautés par les jésuites. Une institution témoigne de cet intérêt

137 Ces mouvements de guérilla furent menés par le *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR, Mouvement dela guauche révolutionnaire), dirigé par Luis Puente Uceda et par l'*Ejercito de liberacion nacional* (ELN, Armée de libération nationale), sous la conduite de Hector Bejar Rivera.

138 Elmer Arce, *Ibid.*, p. 22.

139 Anna Cant, « Land for those who work it: a visual analysis of agrarian reform posters in Velasco's Peru », in *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, 2012, n°44, p. 1-37; Julio Cotler, *Peru 1964-1974. Economia, sociedad y politica*, Lima, IEP, 1995, 341 p.

140 Elmer Arce, *op.cit.*, p. 16.

141 Y compris pour des communautés déjà dénommées comme telles, comme celle de Yanahuanca dans le département de Pasco. Cf Elmer Arce, *op.cit.*, p. 20.

142 Elmer Arce, *op.cit.*, p. 10.

143 Alejandro Ortiz Recaniere, "Una mirada vagabunda. Vigencia de la antropología de Arguedas", in *Anthropologica*, Vol. 20, n° 20, 2002, pp. 13-18.

144 Orlando Plaza (dir.), *Las clases sociales en el Perú. Visiones y trayectorias*, Lima, PUCP/CISEPA, 2007, 475 p.

145 CEPES, « Quarenta anos despues de la Reforma agraria, otros indigenas reclaman ser ciudadanos », in *Revista agraria*, ano 10, n°107, mayo de 2009. Voir Peter Klaren, *Historia del Perú*, Lima, IEP, 2004. 593 p.

croissant porté à la question sociale par une partie de la communauté catholique l'Institut de Pastorale Andine (IPA), fondé en 1968[146]. Situé en pleine région du Cusco, l'IPA constitue un signe de la prégnance des enjeux politiques et sociaux dans la région sud-andine. Les principaux enjeux commerciaux et financiers, centrés sur la production de sucre et de coton à cette époque, concernent quant à eux plutôt la zone côtière. Celle-ci fait également l'objet de l'attention d'un personnel ecclésiastique décidé à « explorer de nouvelles manières de vivre la foi »[147]. Le CIPCA est fondé à Piura en 1972. Ainsi la zone côtière du Pérou septentrional et la région sud-andine constituent jusqu'à la fin des années 1970 les principaux pôles de la contestation sociale péruvienne[148]. Celle-ci est centrée autour d'une question sociale dont les considérations identitaires sont exclues bien que non niées. Le choix de cette terminologie s'explique par les références intellectuelles de ces mouvements: les figures de José Carlos Mariategui et de Raul Haya de la Torre n'incarnent nullement la négation du « problème de l'indien » au Pérou. Mais elles encouragent davantage à appréhender ce problème à partir de sa base matérielle, la question de la terre.

Toutefois la chute de Velasco puis les années de violence politique viennent porter atteinte à cette visibilité acquise au fil des luttes[149]. La conflictualité sociale péruvienne n'est pas éteinte par les vingt années de conflit armé, mais elle passe au second plan du débat public. Après le règlement du conflit interne et le retour à la démocratie, elle refait surface à la faveur des luttes autour de la mine. La façon d'appréhender ces conflits a alors changé, et la lutte des classes n'est plus un mot d'ordre aussi mobilisateur qu'avant. Peut-on pour autant en conclure que l'indigénéisation ou ethnicisation des luttes sociales est désormais le seul paradigme opératoire dans le Pérou contemporain?

3. Vers une unification des luttes grâce au ferment identitaire “indigène”?

Plusieurs observateurs font le lien entre les demandes actuelles formulées par le mouvement natif et les revendications paysannes des années 1960. En juin 2009, la *Revista*

146 Voir la revue *Allpanchis* de l'IPA.
147 Extrait d'entretien réalisé avec Vicente Santuc à Lima en juillet 2010.
148 Entretien avec Andres Gallego, directeur du CES, à Lima en août 2010. La recension systématique des numéros de la revue *Paginas* traduit également un certain déplacement, sinon du centre de gravité, du moins des centres d'intérêt de l'Église catholique péruvienne: les articles sur l'Amazonie sont plus nombreux après 1990.
149 Un entretien réalisé avec un ancien responsable ecclésiastique témoignent de la brusque reconversion des activités de l'Église progressiste vers les procédures juridiques, après plusieurs années centrées sur la formation technique et citoyenne des paysans. Entretien réalisé à Jaen le 28 juillet 2010.

agraria met à sa une un montage photo qui suggère que l'exclusion au Pérou a une seul visage mais deux dénominations possibles, l'une d'inspiration agrariste, l'autre d'ordre anthropologique:



Figure 8: Couverture d'un numéro de la *Revista agraria* Source: CEPES, n°108, juin 2009. "*Paysan andin en 1969; natif amazonien en 2009: 40 ans après la Réforme agraire, d'autres indigènes demandent à être citoyens*".

À travers le constraste entre le noir et blanc et la couleur, un lien est ouvertement établi entre la réforme agraire de 1969 et l'occupation de la route Fernando Belaunde Terry en 2009. Quoique fort discutable du point de vue de l'historiographie, cette prétendue continuité historique revêt des enjeux idéologiques importants[150]. Elle renforce l'hypothèse du déplacement géographique du centre de gravité des luttes sociales contemporaines.

D'autre part, elle manifeste également un certain attrait pour une stratégie d'indigénéisation des luttes de la part des acteurs sociaux[151]. En effet, la catégorie d'indigène est revendiquée par un nombre important d'organisations péruviennes, en particulier depuis

150 Martha Rojas Zolezzi, Enrique Rojas Zolezzi, « El ciudadano indígena. El problema de relación entre sujetos colectivos y el Estado Liberal. Una visión desde la Amazonía », in *Anthropologica*, vol.18, n°18, 2000, pp. 195 - 207 .
151 Jean-Claude Fritz, et all. (dir.), *La nouvelle question indigène. Peuples autochtones et ordre mondial,* L'Harmattan, 2005; Yvon Le Bot, *La grande révolte indienne,* Robert Laffont, 2009, 365 p.

2009. Cet intérêt grandissant explique la conclusion le 9 avril 2013 d'un pacte d'unité, signé conjointement à Lima par les principales organisations sociales du pays: l'AIDESEP, la CUNARC, la *Confederacion nacional agraria* (CNA), la *Confederacion campesina del Peru* (CCP), l'*Organizacion nacional de mujeres indigenas andinas y amazonicas del Peru* (ONAMIAP), la *Confederacion nacional de comunidades del Peru afectadas por la mineria* (CONACAMI), la *Federacion de mujeres campesinas, rurales, indigenas, nativas, asalariadas de la Peru* (FEMUCARINAP) et l'*Union nacional de comunidades aymaras* (UNCA). Le pacte d'unité est révélateur d'une stratégie rhétorique non plus centrée sur le seul souci de réduction des inégalités mais sur sa combinaison avec une revendication d'ordre pluriethnique. Une méfiance est affichée ouvertement vis-à-vis de l'État et de son héritage discriminatoire séculaire:

> Nous, peuples indigènes et originaires, avons une existence antérieure à la formation de l'État péruvien. (...) Nous sommes sujets de droits collectifs, que l'État a sans raison niés de façon systématique tout au long de l'histoire républicaine jusqu'à aujourd'hui. (…) Notre demande historique a été formulée depuis la colonisation auprès des instances, instituts et bureaux supposément consacrés aux affaires indigènes, et qui n'ont pas réussi à répondre aux attentes de nos peuples. C'est pourquoi (...) nous considérons qu'il est nécessaire de construire une INSTITUTIONNALITÉ des peuples indigènes et originaires depuis nos propres communautés, qui s'insère au sein de la structure de l'État péruvien.

Cette méfiance vis-à-vis de l'État ne conduit donc pas pour autant les organisations à nourrir un projet sécessionniste. L'idéal d'intégration déjà prôné sous Velasco continue d'être revendiqué, mais il n'est plus ouvertement relié à l'impératif de réduction des inégalités. Fondue dans la question ethnique, la question sociale a-t-elle été oubliée du mouvement indigène? La promotion du vocable « indigène » comme principal outil de désignation des acteurs sociaux fait-elle paradoxalement le lit du néolibéralisme[152] ? Participe-t-elle d'un mouvement de déstructuration des sociétés latino-américaines[153]? Ces questionnements apparaissent cruciaux, car la mobilisation de l'ethnicité semble avoir accompagné un mouvement de retrait des questions sociales de la sphère de discussion publique. Pourtant,

> Il serait excessif de dire que l'essor des mouvements indigènes et noirs résulte de l'affaiblissement du marxisme sur le continent. D'une part, parce que cette grille de

152 Guillaume Boccara, « Multiculturalisme, Néolibéralisme, Démocratisation », in DUMOULIN David, GROS Christian (dir.), *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain?*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, p. 55-70, 2011.

153 Valérie Robin, Carmen Salazar-Soler (eds.), *El regreso de lo indigena. Retos, problemas y perspectivas,* Lima/Cusco, IFEA/CGC, 2009.

> lecture n'a pas connu en Amérique latine un recul aussi marqué qu'en Europe de l'Ouest (…). D'autre part, parce que les organisations défendant les intérêts de ces populations formulent souvent leurs revendications dans un langage qui s'affirme compatible avec les exigences de la lutte de classe, tandis que nombre de leurs militants n'ont pas renoncé à la perspective d'une transformation radicale de la société[154].

La mise en lumière d'une « nouvelle représentation du social » survenue à partir des années 1980 en Amérique latine ne conduit pas nécessairement à essentialiser l'altérité[155] indigène, dont la démarche constructiviste met au contraire en avant les stratégies de mobilisation qui la sous-tendent[156]. Il ne s'agit pas non plus de tomber dans le travers d'une déconstruction niant toute continuité historique aux phénomènes d'assignation identitaire. Remarquer l'essor de la catégorie d'indigène dans le champ politique péruvien ne conduit nécessairement ni à renier à ce concept tout caractère opératoire ni à en faire l'unique grille de lecture des mutations contemporaines de la démocratie péruvienne. Loin de s'opposer foncièrement à une articulation avec la notion de classe, la catégorisation ethnique semble au contraire être employée dans un contexte où les réalités économiques ne sauraient être tenues pour secondaires. La « plasticité du social »[157] latino-américain est telle qu'elle invite à porter attention aux enjeux matériels qui sous-tendent les constructions identitaires.

❖❖❖

Le *Baguazo*, aboutissement de deux visions concurrentes du devenir économique amazonien

Le *Baguazo* ne saurait donc être lu uniquement comme le surgissement d'un acteur indigène sur une scène nationale davantage encline à formuler ses débats selon une rhétorique identitaire que selon une grammaire d'inspiration mariateguiste. Cet événement violent apparaît aussi comme une tentative paradoxale d' "appprofondissement du répertoire démocratique"[158] péruvien. Le 5 juin constitue enfin un lieu conflictuel de mémoires qui ne prend tout son sens que si on tient compte de la situation économique dans laquelle il s'insère. La transition démocratique post-sendériste et post-fujimoriste s'est

154 Geneviève Verdo et Dominique Vidal, *op. cit.*
155 Maurice Olender, *Race sans histoire*, Paris, 2009.
156Fredrik Barth, *op. cit.*
157 Geneviève Verdo et Dominique Vidal, *op. cit,* p.22.
158 Geneviève Verdo et Dominique Vidal, *op. cit.* p. 23.

faite dans le contexte combiné de la promotion internationale des droits indigènes et de l'essor du modèle néolibéral de reprimarisation des économies. La Constitution de 1993 a marqué à la fois la reconnaissance de droits spécifiques aux « peuples indigènes » et une dégradation de la sécurité juridique de leurs territoires. Selon nous, le *Baguazo* est à la confluence de ces deux phénomènes de moyenne durée. L'adoption du TLC est entrée en collision avec un processus de structuration institutionnelle du mouvement amazonien: la confrontation violente du 5 juin nous semble la mise à jour, sinon des hésitations du projet libéral nourri pendant l'ère républicaine, du moins d'ambiguïtés majeures inhérentes au projet néolibéral contemporain -ce que suggère la photo suivante. C'est à retracer l'histoire de ces ambiguïtés et de leurs manifestations dans le Haut Marañón que sont consacrés les développements suivants.



Figure 9: Photographie d'une peinture murale, réalisée sur un bâtiment de la rue principale de Santa María de Nieva, septembre 2011. Texte: "*Les peuples indigènes ont le droit de choisir leur propre modèle de développement*"

PREMIÈRE PARTIE

Surveiller et réduire les confins (1946-1971)



La ceremonia de la Tsantsa

Figure 10 Cérémonie de réduction de têtes chez les Jívaros. Source: Raphaël Karsten, *The head hunters of Western Amazons*, Helsinki, 1935, cité par le père José María Guallart.

Dans une lettre datée de décembre 1945 et adressée au viceprovincial José Torrijos, le jésuite José Martin Cuesta rend compte de sa première incursion en territoire awajún, menée à titre exploratoire à dos de mule puis par voie fluviale. Le récit de cette immersion en zone non-chrétienne recouvre un certain nombre des *topoï* de la correspondance missionnaire, dont la tradition remonte à la Conquête et à l'Ancien régime[1]. Trois d'entre eux nous semblent dignes d'être notés, en guise d'introduction aux deux chapitres qui suivent: tout d'abord, le rapport entretenu à la nature, qui revêt une nette ambivalence. Le cadre géographique de ce périple inaugural est en effet présenté à la fois comme inquiétant et admirable, dangereux et digne d'intérêt, et décrit dans une langue délibérément rattachée au corpus littéraire occidental du récit de voyage – et à celui des mémoires coloniales:

> À la mi-journée, tandis que nous entamions la descente du fleuve dans le paysage magnifique qui s'offrait à notre vue, digne d'un toile de maître, les guides signalèrent du doigt l'endroit où nous devions arriver pour rencontrer les *premiers Awajún.* Durant un long moment nous nous distrayâmes des beautés que Dieu présentait à notre vue, le remerciant de tant de merveilles de la nature et aiguisant notre regard pour découvrir à l'horizon l'objet de notre voyage exploratoire. L'émotion assommait nos yeux qui scrutaient vers l'infini. Par une pente qui nous effraya autant que les bêtes, nous descendîmes le fleuve Miraflores par Yaguariaco et nous pûmes toucher l'eau cristalline. (…) Avant de nous coucher nous priâmes ensemble le Chapelet en guise de dévotion quotidienne; à Sainte Thérèse nous confiâmes la préservation de notre santé corporelle. Puis je dîs la Sainte Messe. Peut-être était-ce la première qui soit prononcée dans ces solitudes. L'émotion que je ressentis alors en brandissant la Sainte Hostie ne peut être décrite. Le Soleil divin vint illuminer ces terres: il ne pouvait y avoir autel plus simple et primitif. Et en guise de retable, il y avait l'immense feuillage de l'impénétrable *selva*[2].

La description de ce chemin de croix terrestre, faite par José Martin Cuesta à l'attention de son supérieur ecclésiastique, mobilise de prime abord un registre propre à la tradition *épistolaire* de la mission. La nature, avant même les populations qui y vivent, incarne à la fois l'altérité radicale du lointain, qui fait toute la valeur du projet missionnaire, et l'universalité en puissance de ces territoires reculés, où doit être porté le message chrétien. Les confins de l'extrême-occident[3] sont à la lointaine et néanmoins accessible portée de ces nouveaux apôtres que sont les missionnaires. Ils sont en ce sens des territoires "à réduire". En conséquence, la mission apparaît à la fois comme une déclinaison de

1Jean Pirotte (dir.). *Les conditions matérielles de la mission: contraintes, dépassements et imaginaires, XVIIe-XXe siècles: actes du colloque conjoint du CREDIC, de l'AFOM et du centre Vincent Lebbe, Belley, Ain, du 31 août au 3 septembre 2004*, KARTHALA Editions, 2005.

[2] José Martin Cuesta, *Entre el condor y el Marañón*, Salamanque, Tapa Blanda, 1992.

3 Alain Rouquié, *Introduction à l'Extrême –Occident*, Seuil,1987.

l'impérieux devoir de prosélytisme et comme un sacerdoce requérant une pleine conscience de ses difficultés.

Un second leitmotiv rythme le récit du père Cuesta: la quête d'un premier contact avec les Awajún. La thématique de la rencontre entre populations autochtones et passeurs d'Occident est en effet inscrite au cœur d'un grand nombre de récits missionnaires[4].

> Les guides nous signalèrent du doigt l'endroit où nous devions aller pour rencontrer les premiers Aguarunas. (...) À une heure de l'après-midi nous étions déjà à Cortamari. La partie facile de l'expédition s'achevait. À présent commençait le difficile et l'inconnu. Nous nous en sommes remis à Saint François Xavier pour la conversion des infidèles de ces terres.

Elle est aussi un sujet récurrent des études réalisées en anthropologie et en histoire. Ces deux disciplines, lorsqu'elles s'attachent à la mission, sont en effet souvent mues par le souci de retracer une rencontre. La première cherche à décrire les conditions initiales d'établissement d'une interface civilisationnelle entre indigènes et missionnaires[5]. La seconde tente de restituer des processus de transferts culturels. Dans la lettre du père Cuesta, on perçoit nettement cette fascination pour la prise de contact avec des groupes pensés comme incarnant une altérité radicale. Mais on note aussi que cette altérité n'est pas conçue comme absolue ni irréductible: c'est bien un idéal d'universalisme qui sous-tend le projet missionnaire. En témoigne l'insistance mise sur le lien amical qui s'instaure aussitôt, selon le père Cuesta, entre lui et les premiers Awajún qu'il rencontre.

> Premier contact avec les Aguarunas du fleuve Miraflores: tandis que nous étions ainsi, chacun occupé à sa tâche, à environ quatre heures de l'après-midi, se présentent onze Aguarunas, devant lesquels se tenait le Cacique de la tribu, appelé Isamat. (...) Je monte en courant de la plage et salue tous les Aguarunas un à un avec le mot "CUMPA" qui signifie dans leur langue "ami", tout en leur tendant la main. Les indiens me regardent de haut, et toisent en particulier ma barbe. Ils font montre de leur contentement en me saluant. Par la suite, je tire une photo en guise de souvenir de notre première rencontre.

Certaines conditions, en premier lieu linguistiques, rendent possible cette rencontre amicale. Entre ces indigènes et des missionnaires en provenance de Lima, l'établissement d'une communication cordiale et consentie repose sur le préalable du bilinguisme, même

4 Jean-Pierre Duteil, *Le Mandat du ciel, le rôle des jésuites en Chine*, Paris, Éditions Arguments, 1994 ; Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution,* Vol I: *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago: University of Chicago Press, 1991 ; Jean Comby. *Diffusion et acculturation du christianisme, XIXe-XXe siècle: vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*. KARTHALA Editions, 2005.

5 Sur la notion de rencontre, en contextes colonial et post-colonial, voir Romain Bertrand « Des gens inconvenants. Javanais et Néerlandais à l'aube de la rencontre impériale », in *ARSS*, Paris, n°171-172, 2007, pp. 104-121; Annie Blondel, Élise Talbot (dir.), *(Re)découverte des Amériques. Entre conflits, rencontres et recherche d'identité*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 155-166.

sommaire, de l'échange. D'emblée donc, la confrontation entre langues castellane et awajún est un enjeu primordial de la rencontre entre chrétienté contemporaine et monde indigène. Mais il ne s'agit pas seulement d'instaurer les bases d'une amitié future. La rencontre espérée par le père Cuesta correspond également à un souci stratégique qu'il évoque clairement. Son objectif affiché consiste à réaliser une médiation entre ces populations théoriquement péruviennes et l'État péruvien. En ce sens, la compagnie de Jésus réalise une forme de sous-traitance pour le compte de l'État.

Dès lors un troisième thème figure au rang des préoccupations principales du corps missionnaire que le père Cuesta représente ici. Il s'agit d'identifier et de reconnaître les détenteurs du pouvoir au sein des groupes awajún. Dès les premiers contacts José Martin Cuesta cherche en effet à déterminer les modes de hiérarchisation en vigueur dans ces sociétés. La figure du cacique[6] joue à cet égard un rôle important, car elle est un des modestes outils conceptuels dont les premiers jésuites de l'ère contemporaine disposent pour appréhender le monde indigène. C'est ce qui explique le traitement ostensiblement différent que le père Cuesta réserve au leader du groupe awajún, nommé Isamat.

> Nous donnons à chaque Aguaruna un bon morceau de sel, qu'ils commencent à sucer et à mordiller comme s'il s'agissait d'un caramel. Au cacique Isamat j'offre une machette. Il le prend dans ses mains, le manipule, le regarde encore et encore des deux côtés, et me dit "peuquin" = "bien" avec un sourire de satisfaction.

Le don recouvre ici une tractation d'ordre quasi diplomatique. Cuesta reconnaît Isamat comme cacique de façon presque théâtralisée, ce qui est une manière de signifier au monde awajún que la rencontre n'a pas pour but de remettre en compte ses structures d'autorité et ses modes d'organisation interne. C'est pourtant à un bouleversement majeur que va aboutir cette "première" rencontre.

Les sources qui documentent la période de 1946 à 1966 sont essentiellement constituées de ce type de documents ecclésiastiques. Il s'agit notamment des mémoires du père José Martin Cuesta, *Entre el condor y el Marañón*, publié en 1992, et des écrits du père José María Guallart, notamment son long récit *El vicariato San Francisco Javier del Marañón* et sa description érudite du Haut Marañón *La tierra de los cincos rios,* tous deux parus en 1997.

6 Le père Cuesta emploie ici un terme hérité de l'administration coloniale. Sur le rôle de médiateur joué par les représentants de chaque tribu, voir la thèse de Sophie Mathis, « Une figure de la première globalisation de l'Amérique espagnole: Vicente Mora Chimo ou l'itinéraire original d'un cacique hispanisé de la côte nord du Pérou à la Cour d'Espagne au début du XVIIIe siècle », soutenue à l'Université de Poitiers le 8 décembre 2008 sous la direction de Jean-Philippe Husson.

Elles permettent donc d'entrevoir dès à présent le paradigme qui sous-tend l'action des premiers jésuites en terre awajún à l'époque contemporaine. Ces missionnaires conçoivent le monde awajún comme une altérité radicale qu'il va s'agir de pousser à entrer en contact avec les logiques englobantes du monde contemporain[7]. Dans cette logique, l'étrangeté des populations indigènes, fréquemment comparées à des enfants, est à porter à maturité. La lecture des premiers extraits de sources nous conduit ainsi à remettre en question la rupture radicale qui opposerait, en matière de mentalités missionnaires, l'ancien régime et l'ère républicaine[8]. Aussi les sources religieuses apparaissent-elles centrales pour notre première partie: elles sont un lieu archivistique privilégié pour observer les processus de pénétration de l'englobant aux confins du territoire péruvien. Mais on y lit aussi la modification sourde des pratiques pastorales: l'œuvre de José Maróa Guallart annonce en effet un changement dans la perception indigène, qui portera ses fruits dans la périod ultérieure. Les sources produites par l'Institut linguistique d'été (ILV), d'obédience évangile, complètent ce corpus de textes religieux. Les sources d'origine étatique sont moins nombreuses mais tout aussi importantes: les adresses présidentielles au Congrès, alliées à certaines publications de la Société géographique de Lima, permettent de documenter la vision stratégique que nourrit le pouvoir vis-à-vis de la région dans le sillage du conflit avec l'Équateur.

Dans cette première partie, on examine tout d'abord la mise en pratique, par les missionnaires chrétiens agissant pour le compte de l'Etat péruvien, d'un projet d'insertion du Haut Marañón dans la sphère nationale. Les enjeux géopolitiques guident un projet qui se heurte aux problèmes de l'accessibilité de la zone et des aspérités culturelles du monde jívaro (Chapitre 2). L'œuvre scolaire accomplie à cette période, par le biais d'une concurrence entre agents catholiques et évangéliques, précipite l'entrée de la région dans des logiques nouvelles et la fragilisation des modes de vie indigènes: le chapitre 3 examine, "par en bas", la forme prise dans le Haut Marañón par l'idéal de modernité, entendu comme un prolégomène à l'impératif de développement.

7 *Pédagogies missionnaires: traduire, transmettre, transculturer: 32ème colloque du CREDIC, Lisbonne, 30 août-3 septembre 2011*, KARTHALA Editions, 2012, 368 p.
8 Annette Becker, Frédéric Gugelot, Denis Pelletier, Nathalie Viet-Depaule, *Ecrire l'histoire du christianisme contemporain. Autour de l'œuvre d'Etienne Fouilloux*, Paris, Karthala, 2013, 450 p.

Chapitre 1

Une terre de mission disputée

Ma volonté est de conquérir toute la terre; que celui qui voudra me suivre se contente de vivre comme moi, de manger et de dormir comme moi, de souffrir et de mourir comme moi.

Saint Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, Première partie, second point.[9]

[9] Cité par José Maria Guallart, *El vicariato San Francisco Javier del Marañón,* p.20.

Dans ce chapitre, nous tentons de restituer les conditions historiques des premiers contacts entre missionnaires jésuites et populations autochtones de la zone du Haut Marañón. Ces premiers contacts nous intéressent dans deux perspectives. Tout d'abord, nous souhaiterions montrer que la première incursion jésuite en territoire awajún n'aboutit pas à une véritable rencontre, mais à un bouleversement d'abord unilatéral des conditions de vie awajún et wampís. L'impact sur les missionnaires du contact prolongé avec les indigènes ne se fera en effet réellement sentir que dans la seconde période de notre étude, c'est-à-dire à la fin des années 1960 lorsque s'opèrera le passage "de la figure du missionnaire charitable et civilisateur à celle du prêtre *fidei donum*[10]". Pour l'heure, la friction interethnique qui s'opère entre ces deux groupes produit une acculturation qui est d'abord à sens unique. La démarche missionnaire jésuite nous semble donc devoir être interprétée comme une tentative de réduction anthropologique: l'autre doit être connu pour être, à terme, assimilé à la société nationale.

En ce sens, l'étude de ces interactions entre confins amazoniens et englobant national contribue également à documenter l'histoire de la construction de l'État péruvien. En effet, l'insertion missionnaire en territoire awajún se fait en concertation étroite avec le pouvoir étatique, en la figure du président Manuel Prado, lui-même éduqué par les jésuites au cours de son enfance à Lima. Aussi ce chapitre tente-t-il également de mettre en lumière les enjeux inhérents aux ambitions étatiques dans la zone du Haut Marañón. À travers cette étude de cas, nous souhaiterions montrer comment l'État tente de se construire sur la totalité du territoire dont il a hérité au début de l'ère républicaine. Ce processus d'occupation effective du territoire par l'État est laborieux et incertain, en raison de la faiblesse des moyens dont il dispose, mais aussi de la concurrence des États voisins. À ce titre, la zone frontalière qu'est le Haut Marañón met en jeu une rivalité séculaire entre le Pérou et l'Équateur[11]. L'étude de la construction des États latino-

10 Caroline Sappia, Olivier Servais, *Mission et engagement politique après 1945: Afrique, Amérique latine, Europe*, KARTHALA Editions, 2010, p. 7.

11 Sur ce sujet, voir les travaux de Pilar García Jordan: *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construccion de los orientes en Bolivia y Peru*, Lima, IEP, 2001, 476 p. Pilar García Jordan (dir.), *La construccion de la Amazonia andina (siglos XIX-XX). Processos de ocupacion y transformacion de la Amazonia peruana y ecuatoriana entre 1820 y 1960*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1995, 356 p; García Jordán et Nuria Sala I Vila coord., *La nacionalización de la Amazonía*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1998, 207 p ; Pilar García Jordán (dir.), *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía andina (siglos XVI-XX) : La construcción del espacio socio-económico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)*, PUCP-Universidda de Barcelona, 1998, 539 p.

américains gagne ainsi à se pencher sur leurs marges territoriales, car loin de suivre une trajectoire linéaire, ce processus apparaît au contraire éminemment chaotique.

Non-lieu de la rencontre, construction de l'État depuis ses confins: ces deux axes sous-tendent la réflexion menée dans ce premier chapitre. Dans un premier temps, on souligne l'enjeu de souveraineté nationale que recouvre la gestion du territoire frontalier. Puis on montre que l'État péruvien a temporairement résolu son problème de manque de moyens en sous-traitant cette gestion à la compagnie de Jésus. Cette prérogative territoriale accordée aux jésuites a néanmoins réactivé les craintes de laisser s'instaurer un « État dans l'État »: ainsi dans un troisième temps, on tente de souligner comment l'État a bénéficié de -et en partie orchestré- la rivalité entre agents catholiques et protestants. Cette concurrence religieuse a trouvé son point d'acmé dans ce que les acteurs ont eux-mêmes parfois désigné sous le terme de « guerre des écoles ».

I. Un enjeu de souveraineté: la question frontalière

Comme l'ont montré les travaux de Pilar Garcia Jordan et de Frederica Barclay, l'Amazonie joue un rôle majeur dans le processus de construction de plusieurs États latino-américains, notamment le Pérou, au cours de la période allant de 1840 aux années 1960. Dès la deuxième moitié du XIXème siècle, le Pérou s'intègre au système économique international à travers l'exploitation du guano, puis du caoutchouc notamment, ce qui suscite l'extension de la "frontière interne"[12] -également désignée du terme de "front intérieur de colonisation"[13]. Parmi les divers acteurs concernés, l'État et les agents missionnaires répondent à des logiques et à des intérêts propres: occupation effective du territoire pour l'un; pour les autres palliatif à la libéralisation progressive de la gestion de l'État et à la perte de prérogatives de l'église[14].

12 Pilar García Jordan, *Cruz y arado, op. cit.,* p. 37.
13Pilar García Jordan, *Cruz y arado, op. cit.,* p. 37.
14 Claude Prudhomme, "Colonisation-évangélisation. Les relations entre les pouvoirs coloniaux, les pouvoirs locaux et les missions, des Grande Découvertes à la décolonisation", in *Histoire, monde et cultures religieuses,* 2008/1, n°5, pp. 177-180.

A cet égard, la zone du Haut Marañón fournit un cas propice à l'étude de la construction étatique durant la seconde moitié du XXème siècle[15]. En effet, l'extension du front de colonisation interne n'a pas suivi une logique spatiale de diffusion homogène du centre vers la périphérie, de Lima vers les recoins de l'Amazonie péruvienne. Au contraire, le département du Loreto, situé à l'extrême-orient du pays, a été intégré plus tôt à l'économie nationale et mondialisée que le Haut Marañón, à la faveur du « cycle » du caoutchouc[16] entamé à la fin du XIXème siècle jusqu'au début des années 1920. Le cas du Haut Marañón préoccupe plus tardivement les agents économiques. Par ailleurs, à la faveur de la réactivation du litige frontalier avec l'Équateur, il devient un enjeu géopolitique majeur du second XXème siècle.

1. Occuper la frontière: le choix de la sous-traitance[17] étatique

Pour l'État péruvien, l'occupation effective de la frontière septentrionale du pays est un enjeu central des relations diplomatiques avec l'Équateur. Depuis le début de l'ère républicaine, cette frontière est un point de désaccord entre les deux pays, comme l'ont montré les travaux de Robert L. Scheina[18]. Elle est tracée par la Couronne espagnole dès les débuts de la colonisation, lors de la création en 1563 de l'audience de Quito. Celle-ci est par la suite successivement rattachée à la vice-royauté du Pérou, puis en 1717 à la vice-royauté de Nouvelle-Grenade. Les premières contestations interviennent en 1802, lorsque l'administration des régions de Quito et Maynas est de nouveau confiée à la vice-royauté du Pérou. Les deux parties revendiquent cette portion du territoire, dont le tracé est d'autant plus flou que l'Amazonie, qui était mal connue et peu peuplée au XVIème siècle, représente désormais des enjeux géopolitiques non négligeables. Ce différend territorial débouche sur une situation de conflit ouvert dès les Indépendances. Dès les années 1820 s'ouvre en effet une ère de rivalités étatiques, où la défense de la souveraineté s'exprime de façon privilégiée par des ambitions territoriales. Pérou et Nouvelle-Grenade revendiquent

[15] Jean-Michel Vasquez "Pour une approche spatiale de la mission", in *Chrétiens et sociétés*, 2008, n°15, pp. 59-85.
[16] Barbara Weinstein, *The Amazon rubber boom (1850-1920)*, Stanford University Press, 1983.
17 Soledad Escalante Beltran emploie quant à elle le terme de "tutelage": "The Relations of Tutelage and Legitimacy between the Catholic Church and the Peruvian State », à paraître aux presses de l'Université de Fordham, 2014.
18 Robert L. Scheina, *Latin's America's Wars, the age of the Caudillo, 1791-1899*, Brassey's Inc., Dulles, Virginie, 2003.

tous deux la possession des territoires amazoniens litigieux, ce qui occasionne dès 1828 un conflit armé, conclu provisoirement par le principe juridique de l'*uti possidetis*[19].

a. Un enjeu géopolitique majeur dès les Indépendances

Les argumentaires sur lesquels repose cette lutte pour la souveraineté sur l'Amazonie confèrent aux missions jésuites une place centrale. Celles-ci ont en effet été à l'avant-poste de l'exploration de l'Amazonie sous l'ancien régime. Selon le gouvernement équatorien, plusieurs de ces missions sont parties de Quito, ce qui confère une légitimité à ses revendications sur une partie de l'Amazonie. Le Pérou s'oppose à ses revendications, et argue que les missions exploratrices sont au contraire parties de Cuzco. Plusieurs négociations s'ensuivent: en 1829, le traité de Guayaquil fait prévaloir le principe du *uti possidetis juris*; en 1830 est signé le protocole d'accord dit « Pedemonte-Mosquera » qui n'est néanmoins pas ratifié en raison d'un différend sur la zone autour de Jaen de Bracamoros, le Haut Marañón; en 1842 des pourparlers échouent. Au cours des années 1830, les deu pays accordent une attention différente à la zone litigieuse: l'Équateur semble se détourner de la question, tandis que le Pérou entame un processus de pénétration et d'exploration. Les travaux scientifiques de la commission hydrographique péruvienne, sur le fleuve Morona notamment, témoignent de cette implication accrue: les autorités encouragent la recherche d'une voie fluviale optimale en vue de réaliser à terme une percée interocéanique. Les accords diplomatiques conclus par la suite se ressentent de cette avancée péruvienne.

Ainsi en 1851 le Brésil reconnaît au Pérou la possession de la partie amazonienne située à l'est des andes péruviennes, ce qui fournit au Pérou l'occasion d'occuper effectivement ce territoire par la voie militaire et de peser, à terme, dans de futures négociations avec l'Équateur. En conséquence, le Pérou instaure en 1853 le gouvernement de Loreto et encourage par la suite l'installation de civils dans la région. Un premier conflit intervient en 1858, lorsque l'Équateur décide de mettre en vente à ses créanciers britanniques un territoire situé dans la région de Canelos, et revendiqué par le Pérou. Une guerre a lieu entre janvier 1858 et janvier 1860: le Pérou va jusqu'à occuper le port de

[19] Jean-Marc Sorel, Rostane Mehdi. « L'uti possidetis entre la consécration juridique et la pratique: essai de réactualisation », in *Annuaire français de droit international*, 1994, vol. 40, no 1, p. 11-40.

Guayaquil. Ce conflit suscite également une guerre civile en Équateur, où l'autorité est revendiquée par divers caudillos, dont le général Franco qui signe le 25 janvier 1860 le traité de Mapasingue qui reconnaît au Pérou ses droits sur les territoires contestés. Ceci amène le Pérou à renforcer sa présence dans l'orient amazonien et à installer une base militaire à Iquitos. Ce premier conflit armé est suivi de vaines tentatives de médiations diplomatiques entre 1887 et 1893. La période de « boom » du caoutchouc contribue à rehausser encore l'intérêt pour l'Orient amazonien, ce qui occasionne des incidents à la frontière et un arbitrage espagnol en 1904. Le différend s'inscrit durablement dans la vie politique de chacun des deux pays: leurs dirigeants respectifs voient dans la défense de la frontière, plus qu'une opportunité économique, une occasion de "démontrer leur capacité à mener un projet national: l'Orient a rempli une fonction politique de référent symbolique national que les gouvernements libéraux utilisèrent en interne afin de promouvoir la cohésion nationale"[20].

La persistance du différend conduit les deux pays à accepter provisoirement le statu quo de 1936, jusqu'à la tenue de nouvelles négociations. Celles-ci interviennent suite à une nouvelle guerre, déclenchée à l'été 1941. L'Équateur sort perdant et contraint de ratifier le protocole de Rio. Conclu en 1942, ce texte reconnaît la souveraineté péruvienne sur les territoires contestés. Le protocole de Rio règle l'essentiel des questions frontalières -malgré des réticences publiquement exprimées côté équatorien- mais un problème subsiste quant au tracé de la frontière dans le Haut Marañón, autour de la cordillère du Condor, sur près de 78 km de frontière. Le paragraphe qui porte sur cette région, le point B-1 de l'article 8 du protocole de Rio, comporte une ambiguïté. Il évoque la zone allant *"De la Quedabra de San Francisco, la chute d'eaux entre les rivières Zamora et Santiago, à la confluence des rivières Santiago et Yaupi"*. Selon le gouvernement équatorien, la présence dans la région de deux chutes d'eau compromettait l'identification du tracé exact et rendait inapplicable le protocole de Rio. C'est pourquoi ils annoncent en 1953 leur retrait de la commission chargée de délimiter ces frontières.

La zone de la cordillère du Condor et par capilarité celle du Haut Marañón concentrent donc des enjeux géopolitiques majeurs qui prennent au fil de l'époque

20 Natàlia Esvertit Cobes (2001). "Los imaginarios tradicionales sobre el Oriente ecuatoriano", *Revista de Indias*, vol. LXI, nº 223, Madrid, España, 2001, pp. 541-571.
Url:http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewFile/572/639 Consulté le 2 mai 2011.

républicaine un caractère accru. On saisit d'emblée la fonction idéologique que revêt l'Amazonie dans les processus de construction nationale. Située à la fois en zone frontalière et aux abords de l'Amazonie, cette région mobilise deux figures du lointain présentes dans les représentations péruviennes. Territoire litigieux, terre reculée faiblement peuplée, bien avant de devenir front de colonisation: le Haut Marañón apparaît encore au XXème siècle comme un recoin géographique, disputé par deux États encore en devenir.

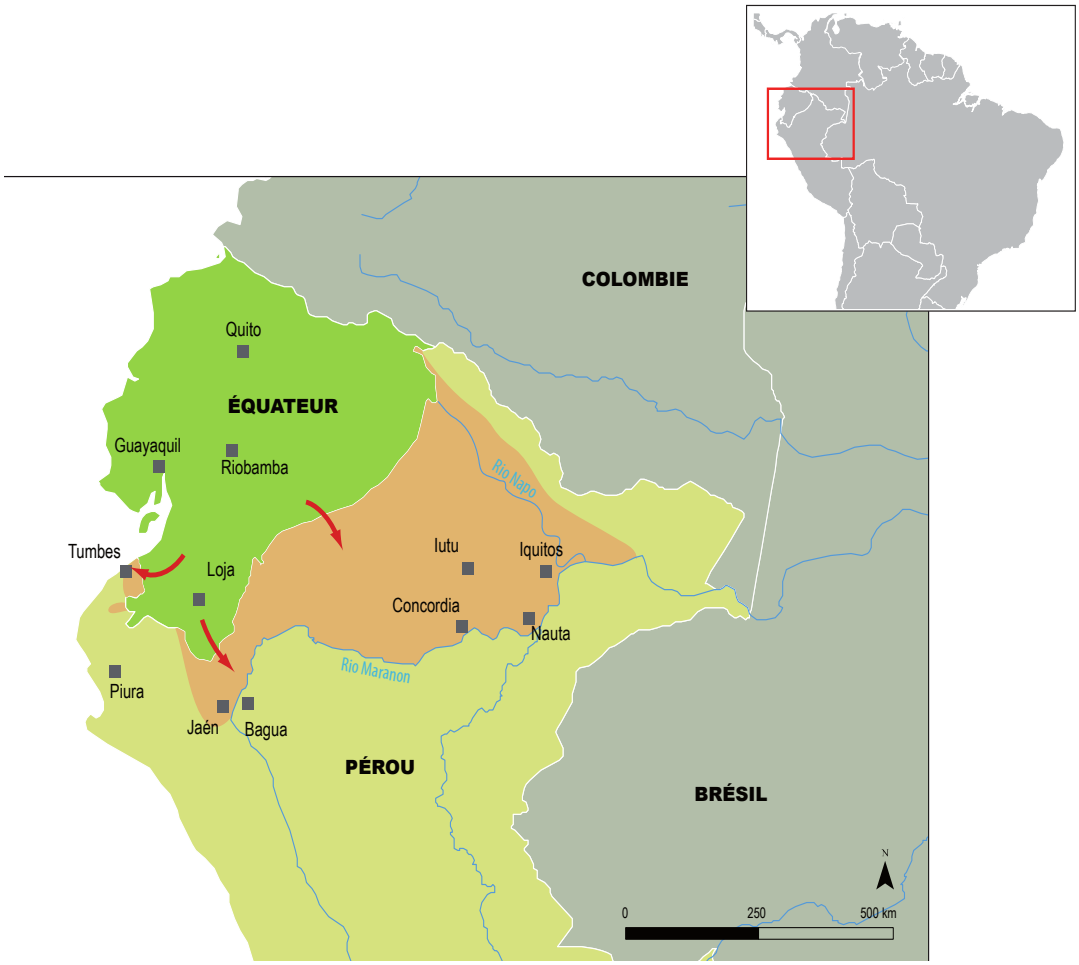


Figure 11 Zone en dispute entre l'Équateur et le Pérou faisant l'objet du protocole de Rio de 1942 (figurée en orange). Réalisation: Karine Hurel, CGET, 2014.

b. Les confins, lieu privilégié de présence jésuite en période républicaine et libérale

Pour la Compagnie de Jésus, la prise en charge d'un territoire tel que le Haut Marañón comporte des enjeux également importants. La présence jésuite au Pérou depuis l'ancien régime a été, on le sait, ponctuée de temps d'arrêts. Sous le gouvernement de San Francisco de Borja comme troisième Supérieur général de la compagnie, les jésuites arrivent au port du Callao le 1er avril 1568. Ils fondent plusieurs institutions éducatives et des postes de mission, notamment à Maynas, dans l'actuel Loreto, et à Juli, dans la région de Puno. Ils sont expulsés d'Amérique ibérique en 1767, puis de nouveau autorisés à y entrer en 1871[21]. Ils s'attachent en premier lieu à refonder des établissements scolaires. Puis à partir de la deuxième moitié du XXème siècle, on note une nette reprise de l'activité missionnaire dans l'immédiat après-deuxième guerre mondiale. Quelles sont les motivations des pères jésuites en ces temps pré-Vatican II? Le père Juan Albacete, premier supérieur regulier de la mission, énonce dans les termes suivants les raisons pour lesquelles la Compagnie accepte cette tâche:

> Comme chacun sait, le but principal pour lequel la Compagnie a accepté cette mission est l'évangélisation des tribus awajún du bassin du Haut Marañón. (...) Nous avons donc pour projet de faire dans ces tribus une première entrée à titre exploratoire.[22]

On le voit, la principale raison évoquée est d'ordre religieux. Pourtant dans le contexte républicain, le projet évangélisateur prend un sens particulier pour la Compagnie de Jésus. L'avènement du régime républicain s'accompagne d'un processus de sécularisation de l'État auquel les jésuites doivent d'autant plus s'adapter qu'ils en ont manqué les prolégomènes post-indépendantistes. À leur retour au Pérou à la fin du XIXème siècle, il s'agit donc pour eux de regagner une place dans l'espace public. Il s'agit aussi de se repositionner face à l'État: les relations entre l'Église catholique et l'État péruvien sont en effet à un stade sensiblement différent de celui qui prévalait sous l'Ancien régime. Les tâches prises en charge par les jésuites – projet éducatif et œuvre missionnaire –

21 *El Comercio*, 16 septembre 1871.
22 Lettre au vice-povincial José Torrijos, datée du 24 octobre 1945.

s'inscrivent certes dans une notable continuité avec la période coloniale[23], mais elles prennent un sens désormais distinct. L'enjeu consiste désormais à justifier la présence jésuite, et de reconquérir des espaces de pouvoir perdus à la faveur de l'expulsion. Alors que sous l'ancien régime l'action jésuite s'intégrait pleinement au projet de la Couronne espagnole, elle demande désormais à être justifiée, notamment auprès des forces libérales qui en remettent en question la pertinence et l'efficacité.

Pilar Garcia Jordan a montré que les agents missionnaires présents en Amazonie péruvienne dès le XIXème siècle suivaient une logique de recomposition et de légitimation du rôle de l'Église dans la société et l'espace public. En effet servir le projet missionnaire, c'est dans cette logique garantir la présence nationale sur les territoires les plus éloignés de la capitale. C'est, autrement dit, faire œuvre de sous-traitance pour le compte d'un État libéral, désormais méfiant vis-à-vis de l'Église et jaloux de ses prérogatives -malgré le manque de moyens dont il dispose pour y faire honneur. Le cas de la Compagnie de Jésus fournit des observations qui confirment la thèse défendue par Pilar Garcia Jordan. En effet cet ordre religieux a pour caractéristique son absence prolongée au XIXème siècle qui rend plus critique sa tâche de retrouver une place dans le Pérou républicain. Il a également pour réputation de s'être mêlé de questions politiques et de gestion publique, jusqu'à être accusé de constituer un État dans l'État[24]: la méfiance des libéraux est vis-à-vis d'eux d'autant plus forte. Ainsi en 1886, moins de deux décennies après leur retour, les jésuites sont de nouveau expulsés du pays pendant un an. La publication d'un ouvrage consacré à l'histoire nationale et rédigé par le père Ricardo Cappa déplaît en effet aux libéraux péruviens, qui y voient une provocation jésuite et le signe que l'ordre maintient des ambitions en matière d'affaires publiques.

Or l'attention portée par l'État aux territoires reculés et frontaliers fournit à la Compagnie de Jésus l'occasion de justifier sa nouvelle présence au Pérou, vis-à-vis de l'État péruvien, qui cherche à pallier son manque de moyens sans mettre en péril ses ambitions territoriales. C'est également un moyen de faire valoir auprès des instances vaticanes et supérieures jésuites une autonomie pour l'unité péruvienne, qui dépend

23 Jeffrey Klaiber, *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000 : 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*. Lima; Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007, p. 12.
24 Jeffrey Klaiber, *op. cit.,* p. 152.

depuis son retour au Pérou de la province espagnole de Tolède[25]. La présence jésuite dans le Haut Marañón recouvre donc des enjeux cruciaux pour la Compagnie de Jésus, qui dès lors noue avec l'État péruvien une relation complexe, faite à la fois de méfiance et d'interdépendance.

c. Un président éduqué chez les jésuites

Une tradition solidement ancrée dans les pratiques latino-américaines veut que la formation des futures élites politiques soit prise en charge par l'ordre jésuite. Conformément à cette tradition, Manuel Prado Ugarteche, le président péruvien en fonction entre 1939 et 1945, a reçu une partie de son éducation au sein d'un de ces établissements: le Colegio de la Inmaculada, fondé à Lima en 1878. Une fois arrivé au pouvoir, il confie à ce même ordre la tâche de parcourir et de recenser -d'abord sommairement- le Haut Marañón[26] par le biais de la résolution suprême n°30 qu'il signe le 1er janvier 1945. Ce décret confie officiellement le territoire à la Compagnie, et lui garantit le versement mensuel de 2700 soles par mois de la part de l'État. L'historiographie jésuite souligne à plusieurs reprises la confiance dont témoigne Manuel Prado à l'égard de l'ordre religieux à travers ce qui est, pour ainsi dire, une concession territoriale provisoire. Les acteurs eux-mêmes saluent la bienveillance de l'État péruvien: le père Cuesta comme, plus tard, le père Guallart lui rendent hommage dans leurs mémoires[27].

Dès lors de cette délégation de pouvoir, doit-on conclure que le président fait preuve d'allégeance vis-à-vis de ses anciens maîtres? Cette interprétation gagne à être nuancée, notamment parce que Manuel Prado ne reste pas coupé des autres congrégations religieuses, auxquelles il confie neuf autres portions du territoire nororiental dans le cadre de circonscriptions ecclésiastiques, ni les organisations protestantes, auxquelles il s'apprête -on le verra- à confier d'importantes responsabilités dans le Haut Marañón. La décision de 1946 ne signifie donc nullement que l'État péruvien délègue aux jésuites un monopole sur la gestion de cette région. Il semblerait plutôt que cette passation de pouvoir provisoire soit due à la volonté du président de privilégier la défense de la frontière avant toute autre

25 Or la mission jouera un rôle dans la justification de la promulgation par le Supérieur General Pedro Arrupe du décret qui rétablit la Province péruvienne, et l'intègre à l'Assistencia de America latina meridional.
26 *Boletin de informacion interna de la provincia jesuitica de Toledo*, 1945
27 Philippe Delisle et Marc Spindler (dir.). *Les relations Églises-État en situation postcoloniale: Amérique, Afrique, Asie, Océanie, XIXe-XXe siècles: actes de la 20e session du CREDIC (Chevilly-Larue, 27-30 août 2002)*. KARTHALA Editions, 2003.

considération de politique intérieure. Cette priorité donnée à la surveillance de la frontière transparaît dans les propos officiels tenus par Manuel Prado. Dès 1941 dans son adresse annuelle au Parlement, les relations avec l'Équateur figurent au premier rang de ses préoccupations affichées:

> Concernant le litige limitrophe avec l'Équateur:
> le 8 avril dernier, le gouvernement équatorien a mis en notre connaissance le texte du télégramme qu'il a adressé aux chancelleries américaines avec pour motif de célébrer les traités frontaliers entre la Colombie et le Venezuela, Panamá et le Costa Rica, leur manifestant ses dispositions à régler "de façon équitable et transactionnelle" la controverses avec le Pérou. (…) Simultanément, s'intensifiait l'action équatorienne pour créer un état de tension par le biais de violentes campagnes d'information anti-péruviennes à Quito, Guayaquil et dans d'autres villes, où des agences de presses propageaient de fausses nouvelles au sujet de prétendues invasions et provocations péruviennes dans la région frontalière. (…) Par contraste, le Pérou a affiché son imperturbable sérénité, ainsi que la conviction ferme de ses droits et l'inébranlable décision de les défendre. (...)
> Dans sa réponse aux pays frères qui offrirent leurs services amicaux, le Gouvernement du Pérou a déclaré qu'il ne saurait accepter que soient de nouveau mis en discussion nos droits souverains sur les provinces de Tumbes, Jaén et Maynas qui, en 1821, proclamèrent l'Indépendance du Pérou sous l'égide du général San Martin, qui participèrent ensuite à la constitution définitive de l'État péruvien, et dont les représentants ont siégé jusqu'à aujourd'hui dans les Congrès du Pérou. Et j'ai affirmé que notre pays n'admettait aucune controverse sur la nationalité des provinces qui l'ont intégré depuis 120 ans. (...) Discuter la nationalité de trois provinces péruviennes, ou simplement établir un supposé droit à le faire, véhiculerait une intention inadmissible de désintégrer la personnalité du Pérou, formée de ses éléments constitutifs depuis son émancipation[28].

La victoire militaire et diplomatique obtenue l'année suivante sur l'Équateur encourage la Présidence à faire de la frontière nororientale une cause nationale. Étendards de la communauté péruvienne, les villes de Tumbes, Jaen et Maynas qui ponctuent cette frontière font figure d'incarnation du principe d'autodétermination nationale. C'est ce qui transparaît dès février lors de la présentation par Prado du protocole de paix de Rio, soumis à la ratification préalable du Congrès avant d'entrer en vigueur dans le droit national:

> Dans mon message du 28 juillet dernier j'ai exposé l'état de tension auquel est parvenu ce conflit, et l'obligation dans laquelle le Congrès s'est vu de repousser au nord et au nord-est les actes de force exercés par l'Équateur, et de procéder à

28Adresse présidentielle au Congrès, Manuel Prado y Ugarteche, 28 juillet 1941.

> l'occupation de la province de l'Oro, mise en place par l'action combinée de nos troupes terrestres, maritimes et aériennes, comme unique moyen d'éviter la répétition de telles attaques sur nos zones frontalières; puis en annonçant la victoire de nos troupes, tandis que résonnait encore l'écho des clairons qui, avec son accent martial, avait enflammé nos cœurs, je vous dis textuellement: "Dictés par notre conscience et par la volonté résolue d'un peuple libre, nous avons dégainé l'épée pour défendre notre droit. Seule la reconnaissance de son auguste pouvoir fera rentrer nos soldats dans leurs quartiers". Aujourd'hui, messieurs, une demie-année après cette affirmation d'honneur, que je fis à cette même tribune, je vous apporte avec la plus grande satisfaction citoyenne le témoignage réel, tangible et incontestable d'avoir accompli cette mission[29].

La volonté de nationaliser les frontières anime donc le projet présidentiel de Manuel Prado, qui se réfère au passé péruvien à des fins de mobilisation politique. La figure de San Martin est ainsi fréquemment évoquée, et l'Indépendance est présentée comme une phase qui scelle les contours du territoire national. Cet unanimisme affiché vis-à-vis du Parlement et de la communauté internationale guide la conduite de Manuel Prado. Dès lors son recours à la Compagnie de Jésus, plus qu'une simple marque de déférence envers ses anciens maîtres, semble s'inscrire dans cette démarche programmatique. Il ne s'agit pas pour autant de substituer à l'historiographie actuelle une interprétation stratégiste, qui ferait des jésuites le simple instrument du projet politique de Prado, mais plutôt de restituer dans son contexte initial cette décision présidentielle de leur confier l'exploration puis la gestion partielle du Haut Marañón.

Parallèlement à cet accord avec l'État, les instances vaticanes acceptent de créer une nouvelle mission. Tout d'abord le vicaire général de la Compagnie, Alejandro Magui, donne son accord au projet le 24 octobre 1942[30]. Puis le frère Fernando Cento, archevêque de Pierio de Séleucie et nonce apostolique au Pérou, demande au pape de confier aux jésuites la mission d'évangéliser le « nororiente » péruvien, à travers la création d'une préfecture apostolique. Cette circonscription ecclésiatisque est établie en ponctionnant les territoires de trois juridictions préalablement existantes: l'évêché de Cajamarca, celui de Chachapoyas[31], et le vicariat apostolique de San Gabriel de la Dolorosa del Marañón. Le territoire concerné a pour limites au nord l'Équateur donc, à

29Adresse présidentielle au Congrès, Manuel Prado y Ugarteche, 14 février 1942.
30José María Guallart, *El vicariato... op. cit.,* p. 32.
31 La zone géographique de la Préfecture de San Leon del Amazonas a été créée par Léon XIII en 1894 et confiée aux pères augustiniens, dans le contexte de l'exploitation du caoutchouc. Ce territoire ecclésiastique s'est vu une première fois ponctionné dans les zones de Yuringuas et de la vallée du fleuve Huallaga, aux profits des pères passionnistes.

l'ouest la zone de Piura, à l'est celle du Loreto, au sud le 77ème méridien de Greenwich et le district de Yambrasbamba.

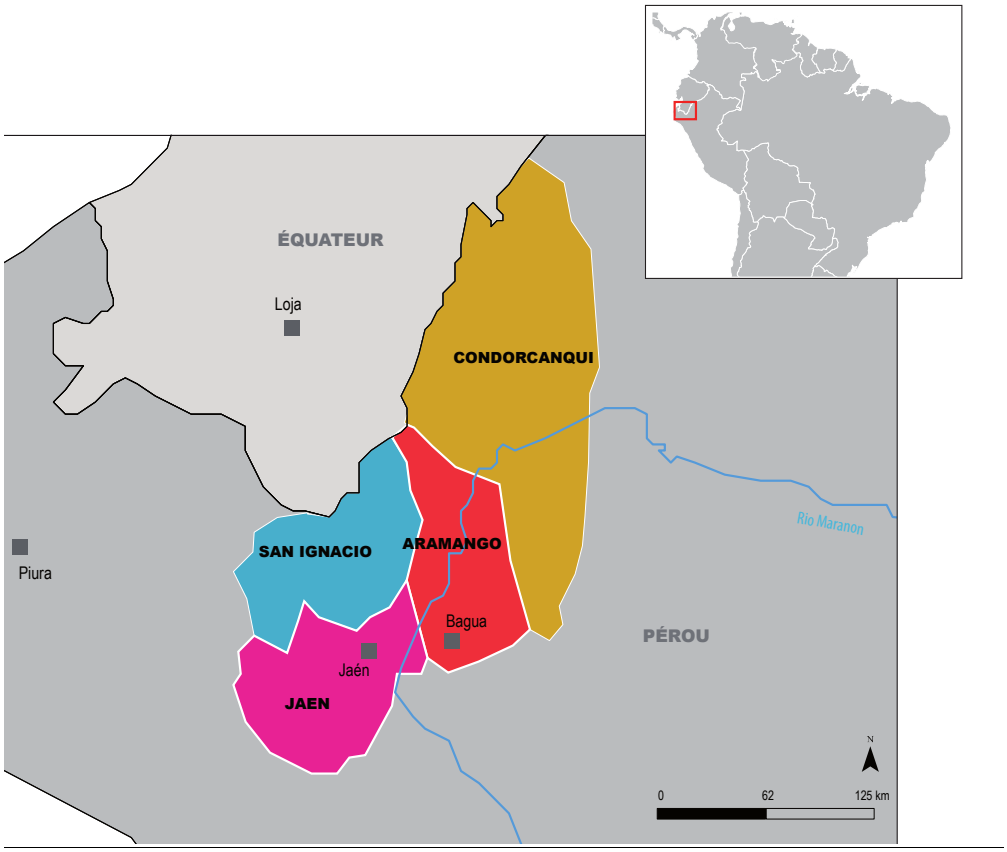


Figure 12 Circonscriptions ecclésisatiques composant le vicariat San Francisco Javier del Marañón Source: évêché, Jaen. Discrétion de Mgr Santiago Maria Garcia de la Rasilla Dominguez, SJ.

Les responsables ecclésiastiques concernés donnent leur aval dans le cadre de la Congrégation consistoriale dont ces diocèses dépendent juridiquement. Puis le conseil des cardinaux[32] donne son accord. Le pape Pie XII émet alors une bulle le 11 janvier 1946, dénommée constitution apostolique *In orbis catolici*[33]: la Compagnie de Jésus se voit confier

[32] *Prepositos de la sagrada congregacion de propaganda fide.*
33 Gennaro Granito Pignatelli di Belmonte, Arzobispo Titular de Edessa de Osröene: cardinal.

l'évangélisation du Haut Marañón. En cette période pré-Vatican II, le terme de mission recouvre une définition étroite, établie par Léon III et ses successeurs dans des encycliques missionaires. Il s'applique en effet aux entreprises de conversion ou de première évangélisation de populations païennes. Le projet jésuite initial consiste ainsi à évangéliser les "*indigènes infidèles de la région nororientale"*, selon les termes employés dès 1944 par le père Boynes, alors vicaire général de la Compagnie de Jésus[34].

L'accord conclu entre la Présidence et les jésuites consiste donc à explorer ces territoires de frontière et à en évangéliser les populations. Dès ses prolégomènes donc, le projet d'intégration du Haut Marañón au territoire national ne vise pas seulement à surveiller activement la frontière péruano-équatorienne. Il s'agit aussi de nationaliser cette zone et les populations qui y vivent, c'est-à-dire d'en "réduire"[35] l'étrangeté en la rendant familière à ceux qui la perçoivent depuis Lima. Surveiller et réduire les angles morts du territoire national sont les motivations qui semblent animer les responsables politiques et ecclésiastiques en ce début de période.

34 La lettre écrite le 24 octobre 1945 par le premier Supérieur régulier de la mission, le père Juan Albacete, et adressée au viceprovincial le père José Torrijos mentionne également: « *Como todos saben, el fin principal por que la compania acepto esa mision fue el de la evangelizacion de las tribus aguarunas de la cuence del alto Marañón. Pues tenemos en proyecto una entrada a esas tribus que, por ser la primera, seria de exploracion.* »

35 Voir également la section historique du diagnostic pastoral rédigé par l'évêque Mgr Santiago: "*De 1637 a 1668, los Jesuitas de Maynas utilizaron para sus viajes la ruta de Loja -Jaén de Bracamoros -Río Marañón, evangelizando con ese motivo, a las poblaciones de tránsito. De 1691 a 1695, el Superior de Maynas, P. Francisco Vica SJ, dedicó todos sus esfuerzos a la reducción de los jíbaros del Río Santiago, sin mayores resultados.*"



Figure 13: Cartographie de la préfecture, futur vicariat, San Francisco Javier del Marañón. Source: : José Maria Guallart, CAAAP, 1992.

N.B.: *Sont mentionées les villes du vicariat déjà existantes (Jaen, Pucara, Nieva, Chiriaco) et les communautés chrétiennes établies en zone indigène (Yamakaintsa, Huampami, Villa Gonzalo). En lettres capitales sont mentionnées les deux principaux groupes ethniques de la région, Awajún et Wampís, tous deux de la famille des Jivaros.*

2. Un territoire à relier: l'enjeu de la route Olmos-Marañón

L'intérêt que porte la présidence à la zone frontalière pousse à la relier physiquement le Haut Marañón au réseau de communication national. Manuel Prado lance à cette fin la construction d'une route de pénétration de la ville d'Olmos jusqu'au fleuve Marañón.

a. L'inauguration des travaux: relier pour nationaliser

Dès les débuts de l'ère républicaine, des projets naissent afin de relier à la côté l'intérieur du pays, dans sa partie septentrionale. Intéressé par ces projets, Manuel Prado souligne l'enjeu que revêt l'établissement de voies de communication, qui permettent à terme une utilisation effective de l'ensemble du territoire national. Celle-ci est élevée au rang d'impératif national avec d'autant plus de force à mesure que la présidence est informée de la présence de gisement aurifères et pétrolifères dans la région[36]. À partir de 1941, soit deux ans après son arrivée à la présidence et quelques semaines après le déclenchement du conflit avec l'Équateur, il mentionne la route Olmos-Marañón dans une adresse au Parlement. Il évoque les divers aménagements réalisés ou en cours sur cette voie de communication: ponts sur les fleuves Olmos, Cascajal et Insculas[37], construction et asphaltage de la route. A l'été 1942, en plein conflit guerrier avec l'Équateur, il mentionne de nouveau la valeur hautement stratégique de la route. Il la présente comme un signe de modernité en matière logistique[38]:

> Il s'agit d'une route de grande importance pour la communication de notre littoral avec le nord-est du pays: celle que met en place le gouvernement du département de Lambayeque, depuis Olmos jusqu'au fleuve Marañón. Avec près de 3000 ouvriers et

36 C'est la thèse défendue par le rapport du géographe nord-américain McBride de 1949, chargés d'études aérophotographiques servant de base à la délimitation de la frontière : "*Más al este, a lo largo de las colinas occidentales, norteñas y orientales de la Cordillera del Cóndor, hay depósitos de oro que, en alguna oportunidad, rindieron buenas utilidades, pero que ahora se hallan mayormente abandonados. Algunos consideran que estos depó¬sitos constituyen una riqueza potencial de las regiones en litigio comparable con la producción de petróleo prevista. Otros consideran que los depósitos de oro se hallan casi agotados*". George Mc Bride "Frontera Peruano-Ecuatoriana. Selección de Memoranda e Informe final de George McBride", in *Revista Diplomática del Perú*, Lima, 1996.

37 Adresse présidentielle au Congrès, 28 juillet 1941.

38 Katya Rodríguez Valencia, Juan Alberto Grieve Becerra, *Historia de la Universidad Nacional de Ingeniería*, Tomo III, *La apertura a espacios nuevos, (1930-1955)*, Lima, UNI, 1999, 224 p.

> des équipements modernes, les travaux sont presque parvenus au Huacabamba, un affluent de ce grand fleuve, dépassant l'abra de Porculla sur la cordillère, la seule voie d'eau qui doit être traversée pour atteindre la région fluviale du département Amazonas. Un nouveau secteur est installé à l'heure actuelle sur le fleuve Huacabamba pour accélérer les travaux jusqu'au port fluvial de Bellavista sur le Marañón.[39]

A l'été 1943, Prado annonce la construction de 110 km de route[40]. A l'été 1944 il informe le Parlement de la future construction d'un pont de 200 mètres de long qui relie Bellavista à la partie terminale de la route. Il déclare les travaux bientôt achevés: sur la section Olmos-Marañón, il annonce 70 km supplémentaires de route asphaltée et 115 km de sentier, et sur la partie terminale 21 km de sentier jusqu'à l'embouchure du fleuve Santiago[41].

L'insistance mise sur la route Olmos-Marañón est donc strictement contemporaine du litige frontalier avec l'Équateur: relier l'intérieur du pays permet d'instaurer les bases de sa « nationalisation » future, de son intégration effective. Lors de l'annonce de l'achèvement prochain de la route, Prado insiste ainsi sur la prise en charge exclusivement péruvienne du projet:

> C'est avec une fierté légitime que je souligne le fait que cette route (…) est construite avec des ressources et un personnel exclusivement péruviens, ce qui confirme une fois de plus la préparation technique et les compétences de nos professionnels[42] (...). Le premier tronçon de la route Olmos-Jaen-Marañón, de 232 km jusqu'à Bellavista (...) a été inaugurée lors d'une cérémonie officielle que j'ai eu la satisfaction de présider.[43]

Mais outre les enjeux géostratégiques patents que revêt ce type d'infrastructure, la question économique entre également en compte. Des premiers écrits de Mesones Muro jusqu'aux discours de Manuel Prado, l'évocation de la route reliant côte et selva mobilise l'imaginaire de l'*El Dorado*, destination inconnue et reculée où les ressources en or abondent. Les gisements aurifères du fleuve Santiago concourrent à réactiver des représentations faisant de la selva un lieu à la fois confiné et convoité. Ce mythe de l'*El Dorado* fonctionne d'autant plus que le contexte économique mondial est propice à

39 Adresse présidentielle au parlement du 28 juillet 1942.
40 Adresse présidentielle au parlement du 28 juillet 1943
41 Adresse présidentielle au parlement du 28 juillet 1944.
42 Adresse présidentielle au Parlement du 28 juillet 1945.
43 Adresse présidentielle au Parlement du 28 juillet 1943.

l'exploitation accrue des ressources du sous-sol. La Deuxième guerre mondiale renforce en effet la demande vis-à-vis de pays exportateurs, et Prado souhaite profiter de cette tendance pour enclencher un cycle de croissance propice à la « modernisation » du pays tel qu'il l'entend.

> Jusqu'à présent notre selva a été considérée comme une lointaine possibilité de bénéfice économique (*aprovechamiento economico*). Mais mu par une foi sincère dans ses potentialités, le gouvernement envisage d'établir les bases indispensables à son exploitation, prévoyant que la guerre exigera la mobilisation prompte et vaste des ressources de la zone tropicale du continent.[44]

Il espère tirer parti de l'état du commerce mondial pour engager le Pérou dans une dynamique similaire à celle qui prévalait aux temps du « boom » du guano puis du caoutchouc. Loin d'être superflue, la partie selvatique a désormais de nouveau vocation à figurer au premier rang des sources de revenu national. La seconde moitié du XXème siècle marque le début de la construction de la frontière minière en Amazonie[45]; c'est ce que suggère la présence physique de Prado lors de l'inauguration de la route en décembre 1944.

b. Colonisations militaire et civile: premier acte de la pénétration des logiques englobantes

En décembre 1944 en effet, Prado se rend dans le Haut Marañón pour inaugurer le premier tronçon de la route. Le 3, il assiste à la messe de mission donnée par les jésuites dans la *hacienda Las Plazas* à Bellavista. Le 11, il inaugure le premier tronçon récemment achevé. Cette inauguration marque un tournant déterminant dans l'évolution des logiques spatiales qui structurent le Haut Marañón, et dans l'histoire des relations entre ce territoire et l'espace national. En effet à partir de la mise en fonction de cette route, un mouvement de colonisation s'initie. Ce mouvement est en partie spontané. Des populations en provenance des zones de Chiclayo, Cajamarca ou encore Piura, commencent à s'installer sur les bordures de cet axe routier, qui recèlent des potentialités économiques inédites en raison de leur tout récente mise en relation avec la logique de marché national. De

44 Adresse présidentielle au Parlement du 28 juillet 1943.
45 Maria Amelia Rodrigues da Silva Enriquez et José Augusto Drummond, "Construction de la frontière minière en Amazonie dans la seconde moitié du XXe siècle » in J-F Tourrand *et al., L'Amazonie,* ed. Quae, 2010, p. 225-242.

semblables flux migratoires internes avaient eu lieu au début du siècle, notamment de la part de Chachapoyanos désireux de prendre part au boom du caoutchouc. Ces flux avaient ainsi donné naissance au port de Nazareth en 1906, où s'était concentré un noyau de caucheros organisant et exploitant la main d'œuvre native[46]. Une autre partie de ces flux migratoires provient de la présence militaire[47] dans la région depuis le conflit avec l'Équateur. Celle-ci demeure toutefois sporadique. Certes l'État semble envisager à terme la mise en place d'une colonisation concertée et encouragée par lui: en 1909 déjà, le gouvernement avait témoigné d'un réel intérêt pour la colonisation de zones de selva en adoptant la loi n°1220, dénommée Ley general de tierras de montaña. Les déclarations de Manuel Prado[48] véhiculent en filigrane ce souhait de nationaler la selva en la colonisant: selon la vision présidentielle, la construction de la route vise à étendre la surface agricole utile. Néanmoins c'est dans la décennie suivante que sont mises en place les bases institutionnelles de la colonisation. Pour le moment, les premiers *asentamientos* militaires jouent un rôle pionnier; et l'État confie le territoire au groupe jésuite, dont les premières présences ont pour effet de réduire un peu l'étrangeté -ressentie depuis Lima et la côte- des populations autochtones.

3. Explorer le territoire, compter les âmes: premières présences missionnaires

Ce projet de réduction de l'altérité indigène exige, pour être mené à bien, la collecte de données et l'établissement d'un corpus de savoirs sur les populations awajún et wampís. Une phase de constitution de savoirs démographiques, linguistiques et anthropologiques s'engage alors en ce début de second XXème siècle. Les jésuites s'appuient sur une formation longue, héritée d'une tradition intellectuelle cultivée par l'ordre. Les premières apports du père Cuesta à la connaissance du monde awajún s'inscrivent ainsi dans une certaine continuité avec une démarche scientifique entamée sous l'ancien régime. Le XVIIème siècle notamment a tenté de préciser la configuration générale des continents, les limites des pays et les confins des civilisations. Les jésuites ont

46 Walter Marcelo Vereau, Region nororiental del Marañón: problemas y desafios, Chiclayo, CESS, 1994.
47 Entretien oral réalisé avec la soeur Montserrat en juillet 2011.
48 Adresse présidentielle au Parlement du 28 juillet 1944: "*Se estudia la construccion de una carretera que partiendo de la troncal penetre en las regiones auriferas adyacentes del rio Santiago, habilitandose, asimismo, extensas zonas de cultivos*."

à cette fin joué un rôle de premier plan dans les entreprises visant à inventorier et répertorier les hommes[49]. José Martin Cuesta pose les jalons de savoirs sur le monde awajún qui vont être par la suite amenés à évoluer sensiblement.

a. Premiers voyages exploratoires

> Je fus le premier missionnaire moderne à entrer chez les Jíbaros, réducteurs de têtes humaines[50].

C'est en ces termes que José Martin Cuesta introduit le récit de sa première exploration du Haut Marañón. Dans ses mémoires, il présente l'activité missionnaire comme une vocation. Peu après son arrivée à Lima le 12 décembre 1944 à l'âge de 33 ans, il se consacre à la mise en place de cette mission nororientale, dans laquelle il voit la continuité de l'œuvre des réductions de Maynas:

> L'idée de cette mission me plaisait; et ses liens avec l'antique mission de la compagnie de Maynas étaient également loin de me déplaire.

Sa première sortie exploratoire a lieu en 1945. Il pénètre dans la communauté de Chingusal, située sur le fleuve Miraflores[51]. Le père Cuesta part à dos de mule à partir du 22 novembre. Le père Cuesta est accompagné du frère Lopez, venu la veille de San Ignacio avec deux bêtes, et de trois guides dénommés Teodoro Elera, Jesus Facundo et Isauro Rueda. Pour parvenir à Chingusal, ils doivent les hauteurs de la cordillère qui les sépare de Chingusal. Ils montent la côte qui mène en haut de la faille de Cortamari, dominée par la communauté de San José. Puis ils traversent un plateau dont une partie, dénommée La Huaca, est comprise dans la hacienda possedée par les célèbres Aguirre. Vers midi, ils entament la descente de l'autre versant, inclus dans la hacienda de Tambillo. La pente est escarpée; elle surplombe les sinuosités du rio Miraflores, et mène à Yaguariaco, point où le chemin se sépare du fleuve. Après l'ascension de nouvelles collines, ils descendent de nouveau vers le fleuve et passent la nuit dans un abri situé sur le territoire de l'hacienda Ruminchina, qui appartient à la famille d'un des guides. Le

49 Claire Pic, "Les dominicains au Brésil. De la mission à l'apostolat intellectuel", thèse de doctorat d'histoire sous la direction de Richard Marin, soutenue le 12 septembre 2014 à l'Université Toulouse II-Le Mirail.
50 Ces premiers comptes-rendus de mission du père Cuesta, datés de novembre 1945, sont publiés dans la revue missionnaire jésuite *Siglo de la misiones*.
51 *Carta al viceprovincial José Torrijos*, octobre 1945.

lendemain, ils reprennent le trajet et après avoir traversé une zone montagneuse ils parviennent à Cortamari vers 13 heures.

La première rencontre avec les Awajún du fleuve Miraflores et leur cacique Isamat se produit vers 16 heures, un jour avant d'arriver à Chingusal. Après les offrandes ont lieu les présentations. Le récit qu'en fait le père Cuesta suggère son souci, évoqué plus haut, d'identifier et de répertorier d'emblée les populations rencontrées.

> Les noms des Indiens qui vinrent avec le cacique Isamat sont les suivants: Yu, Nanante, Pate, Tupica, Chubin, Caicat, Yampas (fils aîné d'Isamat) y tres jovencitos: Arcibiades, Najante y Otijat.

Même allusive, cette première énumération des individus appartenant à la famille jivara annonce le recensement des populations awajún et wampís que Cuesta réalisera dès l'année suivante. Les propos qui suivent ce récit de la rencontre sont plus révélateurs encore des fondements du projet missionnaire initial. Le père Cuesta et ses compagnons sont invités à passer de l'autre côté de la rive où les Awajún se proposent de leur fournir un refuge pour la nuit. Une fois arrivés, ils invitent Isamat et le plus vieil Awajún à partager un repas composé de riz et de viande, tandis que les autres se contentent de manoc et de masato, une boisson traditionnelle faite à partir de manioc fermenté. La fin du repas est propice aux premières tentatives prosélytes, médiées par la musique:

> Après le déjeuner, nous chantâmes un chant à la Vierge, que les aguarunas écoutèrent en un profond silence, mais sans s'approcher de nous. Puis j'ai pris l'accordéon et en ai tiré un son au moyen de beaux accords. Tous les aguarunas, sans faute, se sentirent attirés par cet instrument, qu'ils n'avaient jamais vu ni entendu. Ils s'approchèrent l'un après l'autre la bouche ouverte et, me joignant en chœur, ils ne se lassèrent pas de regarder et regarder encore l'accordéon, à la lumière de la chandelle.

La situation ainsi décrite est analogue à une scène du film *The Mission,* que le père Cuesta cite à nouveau avec déférence.

> Je les fais asseoir à mes côtés et continue ma suite d'accords, tous inventés par moi sans suivre une quelconque règle musicale. Malgré cela, les aguarunas écoutent ravis dans le plus profond silence et avec émotion cette musique, qui leur est incompréhensible. Je les observe le plus possible. Puis après un instant, je leur demande par le biais de l'interprète s'ils sont fatigués et veulent aller dormir. Tous répondent non= acha, et s'exclament "fuequin, penguerito", ce qui dans leur langue veut dire "bien, très bien". Ces pauvres aguarunas, dotés

> d'une âme infantile, ne se lassent pas de me regarder, ni d'écouter. Quand je les vis s'approcher si discrètement, mus comme par un mystérieux ressort, quand les observai avec leur bouche et leurs yeux grand ouverts, je n'ai pu m'empêcher de me souvenir du film *The Mission.*

Ce récit du premier contact avec les Awajún du fleuve Miraflores suggère donc le caractère partial et biaisé de la rencontre. L'objectif d'acculturation est ouvertement affiché par le père Cuesta, qui envisage la culture occidentale et la culture awajún de façon inégalitaire, conformément aux représentations en vigueur au sein de l'Église en période pré-Vatican II. D'autre part, les Awajún sont loin d'admettre les nouveaux arrivants sans appréhension. La question sanitaire est en effet au cœur de leurs préoccupations, comme en témoignent leur vigilance -diurne et nocturne- vis-à-vis de tout signe d'une éventuelle contamination biologique:

> Nous nous retirâmes pour nous reposer. (...) Je ne pouvais cesser de penser à ce qui s'était passer l'après-midi. Les Aguarunas non plus ne purent dormir dans leur refuge, pensant à la grippe et à la toux des Chrétiens. Je me rendis compte que certains d'entre eux vinrent rôder durant la nuit autour de notre campement, notamment Isamat et Pate, pour voir si l'un d'entre nous toussait. Ils constatèrent que Don Teodoro Elera toussait à plusieurs reprises. Heureusement ni moi ni le Frère ne toussâmes une seule fois. (…) Au moment de reprendre notre chemin, il nous arriva un fait curieux, qui nous donna matière à penser. L'aguaruna Pate, un Indien très gentil, serviable et fort, qui portait la charge la plus lourde, en voyant don Teodoro Elera, mon premier guide qui me suivait, s'approche de lui et lui crie très fort dans sa langue, le tout accompagné de gestes qui signifaient qu'il ne pouvait pas remonter à Chingusal. Il lui disait en aguaruna "shungun puenquincho" = "la grippe est mauvaise", et qu'à Chingusal il y avait des "guagüitos" qui pouvaient tomber malades avec la toux dont il était porteur. (…) La situation s'aggrava quand le cacique Isamat intervient de façon très énergique pour me dire, via l'interprète, que je ne pouvais en aucune façon monter à Chingusal (…) et il me fit comprendre que sinon, ils partiraient et nous laisseraient seuls.

Ainsi l'accompagnement du père Cuesta par les Awajún jusqu'à Chingusal est conditionné à la bonne santé des nouveaux venus. L'intervention de l'apu Isamat suggère le contrôle exercé en interne par la communauté vis-à-vis des ingressions extérieures. Loin de faire preuve d'une hospitalité ingénue, le groupe awajún subordonne ce premier contact au respect d'un certain nombre de précautions. Plusieurs prérequis président donc à cette rencontre, qui semble avoir fait de part et d'autre l'objet de réflexions antérieures.

b. La culture jésuite de l'inventaire: premières cartographies, premiers recensements

Cette première exploration en terre awajún pour le compte de l'État s'accompagne de tentatives de cerner conceptuellement le territoire, c'est-à-dire d'en tracer les contours et la géographie. A cette fin, le Supérieur Stanislas Ilundain fait venir depuis Bombay le père Gonzalo Palacios de Borao depuis Bombay pour procéder aux premières cartographies du Haut Marañón, ce qu'il réalise suite à une exépdition menée du 24 novembre 1944 au 18 janvier 1945[52]. Au cours des années suivantes, d'autres sorties à titre exploratoires permettent aux pères jésuites de s'aventurer plus avant dans le territoire. En 1946 Martin Cuesta pénètre à Cucha. Puis il présente 1947 comme son « année missionnaire décisive »[53], car il entre dans les zones desservies par les fleuves Marañón et Cenepa. En juin 1947, le viceprovincial José Torrijos rend une visite à la nouvelle mission pour constater les progrès de l'évangélisation. Ceux-ci se mesurent alors au nombre de baptêmes réalisés. Dans ses courriers à destination de sa hiérarchie, José Martin Cuesta les comptabilise avec précision. C'est le cas dans une lettre adressée le 2 février 1948 à l'historien jésuite P. Ruben Vargas. Le père Cuesta y détaille ses derniers accomplissements. Reprenant une métaphore biblique qui assimile l'activité pastorale au travail patient du paysan, il désigne le fruit de son dernier voyage du terme de "récolte":

> Le 20 février je terminai heureusement mon voyage sur le Marañón, qui avait duré deux mois en tout. Grâce à Dieu la récolte avait était abondante. J'avais régénéré 474 aguarunas avec les eaux baptismales.

Ce soin mis à fournir les chiffres de l'évangélisation catholique dans le Haut Marañón traduit ainsi le souci jésuite de comptabiliser les populations auxquelles ils se confrontent et qu'ils se proposent de convertir et acculturer. Cette culture de l'inventaire amène le père Cuesta à procéder dès 1946 à un premier recensement des populations indigènes. Les chiffres qu'il fournit sont cités par José Maria Guallart plus de trente ans après. Tandis

52 "Cartas del R.P. Gonzalo Palacios de Borao, S.J., primer misionero de la Misión de S. Javier del Marañón, sobre sus viajes de misión espiritual, exploración y organización, escritas del 24 noviembre de 1944 al 18 de enero de 1945 al R.P. Estanislao Ilundain S.J., Viceprovincial del Peru", in Misión de San Javier en el Alto Marañón : cartas del primer misionero sobre sus viajes de exploración y fundación nov. 1944-feb. 1945, Procua de la Misión, Lima.
53 José Martin Cuesta, *Entre el Condor y el Marañón, op.cit.*

que la zone rurale de la préfecture apostolique comprend environ 20000 personnes, Cuesta estime le nombre d'habitants de la selva à environ 8000 personnes.

Cette culture de l'inventaire s'étend également aux domaines zoologique et botanique, auquel s'adonne tout particulièrement le père José María Guallart. Ce goût pour l'œuvre botaniste du père Guallart tient en partie à sa formation et aux débuts de sa trajectoire professionnelle – il enseigne la botanique et la géologie au collège de Areneros de Madrid, de 1948 à 1953. Ces travaux lui valent une reconnaissance scientifique au sein de la hiérarchie académique du monde catholique[54] – alors que la génération missionnaire suivante saluera davantage ses travaux postérieurs, anthropologiques, perçus come pionniers. Pour l'heure, on salue davantage le fait que le père Guallart s'emploie à dénombrer la faune et la flore alto-marañónienne. Il publie en 1969 une *Nomenclature Jíbaro-Aguaruna des espèces d'oiseaux du Haut Marañón*[55].

c. La fondation de Nieva

Le père Cuesta choisit d'installer la mission en un point stratégique, situé à proximité des cinq fleuves. Le fleuve Nieva présente l'avantage d'être à la confluence des fleuves Marañón, Cenepa, mais aussi Santiago, les deux premiers étant au cœur du monde awajún tandis que près des rives du fleuve Santiago vivent à la fois awajún et wampís.

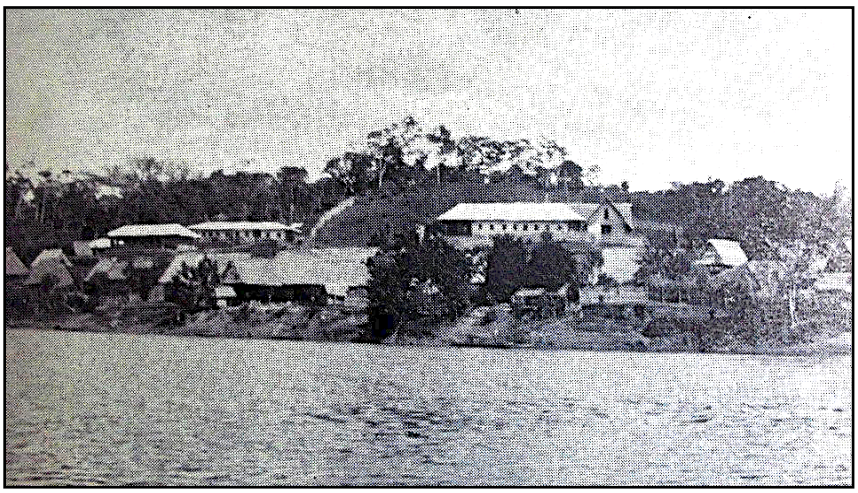


Figure 14 Vue de Santa María de Nieva depuis l'autre rive du fleuve Source: archives paroissiales, Nieva, années 1950.

[54] Sur l'investissement catholique du champ académique, voir Claude Prudhomme, « Cinquante ans d'histoire des missions catholiques en France: l'âge universitaire », in *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2007, n°1, pp. 11-30.
[55] *Nomenclatura Jíbara-Aguaruna de especies de aves en el Alto Marañón.*

Ce fleuve a déjà été utilisé au XVIème siècle comme centre de gravité des tout premières explorations, menées par Juan Salinas de Loyola à partir de 1556. Ce dernier fonde en 1564 Santa Maria la Real de Nieva. Dès 1946, le père Cuesta fait valoir sa préférence pour le choix de cette localité comme centre de gravité de l'activité missionnaire. Ce choix est avalisé par la hiérarchie en août 1948, lors de la visite du Supérieur Mgr Ignacio Garcia Martin. Ce dernier conclue le 13 octobre 1949 un accord avec le ministre des affaires étrangères de l'époque Ernesto Rodríguez Ventocilla, sous le régim militaire du général Odría. L'organisation de la paroisse commence alors, en accord avec le gouverneur Manuel del Aguila. Le frère Valentin Salegui entreprend la construction de l'église Fatima sur une des collines qui donne sur le point de jonction entre les fleuves Marañón et Nieva.



Figure 15 Vue des fleuves Marañón et Nieva depuis l'église de Fatima. Source: archives paroissiales, Niéva, années 1950.

La construction de l'église est rendue possible par l'emploi d'une main d'œuvre indigène, comme indiqué par l'archive photographique suivante. En accord avec les autorités distritales, renouant avec une pratique commune au XIXème siècle dans les pays andins[56], les awajún demeurant à proximité de Santa María de Nieva fournissent huit jours de travail gratuit[57].

56Marie-Danielle Demélas, *L'invention..., op. cit.*
57 Lettre de José Martin Cuesta au viceprovincial Carlos M. Gomez Martinho, datée du 21 juillet 1951.



Figure 16 Photo des débuts de la construction de l'Église sous la direction de Valentin Salegui Source: archives paroissiales, Nieva, 1951.

Lorsqu'elle est inaugurée le 13 octobre 1951, l'église marque la topographie de la ville naissante. En effet c'est à partir de Santa María de Nieva que vont être instaurés d'autres postes de mission dans les environs. Santa María de Nieva est ainsi choisie comme le centre de gravité de l'activité missionnaire dans le Haut Marañón. Dès les premières années de leur installation, les jésuites mettent en pratique une « pédagogie du croire » qui passe par un « travail du paysage », pour reprendre deux expressions forgées par Jean Pirotte à propos de la gestion de l'espace dans les stratégies missionnaires[58]. Le voyage réalisé d'Espagne vers le Pérou et le Lima à Nieva induit des déplacements à la fois géographiques et culturels profonds[59]. L'Église de Fatima incarne ainsi dès 1951 rapport occidental et jésuite à l'espace, importé en terre amazonienne, et dont les conséquences sur les modes de vie des populations locales vont être majeures.

58 Jean Pirotte, « Pédagogie du croire et travail du paysage. La gestion de l'espace dans les stratégies missionnaires », in Hugues Didier et Madalena Larcher (dir.), *Pédagogies missionnaires. Traduire, transmettre, transculturer*, Actes du Colloque du CREDIC, Paris, Karthala, 2012; Jean Pirotte, « Annonce chrétienne et mondialisation. Réflexions d'un historien », in *Spiritus*, n°166, mars 2002, p. 79-91.
59 Marc Spindler, *Pour une théologie de l'espace*, Neufchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, 65 p.



Figure 17 Église de Santa María de Nieva, avec le père Gonzalo Puerta. Source: archives paroissiales, 1953.

II. Les confins, un territoire pour les religieux: évangéliser...

A la fois poussés par le goût du voyage et solidement ancré dans leur culture d'origine, les jésuites importent leurs cadres de référence en terre amazonienne. Leur déplacement géographique aux confins du territoire péruvien n'a pas pour seule vocation l'errance, car les missionnaires sont mus par la quête d'un ancrage dans les sociétés visitées. Le lien entre christianisation et territorialisation est une problématique cruciale des études sur les missions[60]; or le Haut Marañón fournit une illustration de ce processus d'insertion spatiale des logiques missionnaires en milieu local et étranger. Autrement dit, les réalisations architecturales catholiques à Santa Maria Nieva traduisent les schèmes mentaux qui guident la première génération de jésuites en cet immédiat après-seconde guerre mondiale.

1. Une première génération missionnaire

L'étude des mentalités et des pratiques de ces premiers missionnaires gagne à emprunter à la méthode prosopographique, quoique dans le cas présent, les sources demeurent trop succintes pour prétendre effectuer un travail de ce type, qui exige une

60 Jean Pirotte, *ibid.*, p.10.

certaine exhaustivité factuelle[61]. En faisant la biographie du groupe jésuite, puis des congrégations féminines qui les ont rejoint, un certain nombre de constantes apparaissent, notamment en termes de formation, de provenance géographique et de conception de l'activité pastorale. On a effectué une recension individuelle des missionnaires sur lesquels des sources étaient disponibles et accessibles, et conçu un répertoire biographique qui figure en annexe.

Majoritairement étranger et originaire d'Espagne, il s'agit également d'un personnel formé en Europe -souvent en Espagne ou en Belgique. Cette formation est très solide: outre leur connaissance de la théologie, ils maîtrisent les humanités, voire pour certains les sciences. L'expérience de la guerre civile espagnole semble avoir marqué plusieurs d'entre eux, de même que l'expulsion des jésuites par la République, qui les conduit parfois à professer un anticommunisme ouvert, voire à se battre dans les rangs du franquisme[62]. Ces caractéristiques -- provenance géographique, type de formation, positionnement idéologique – structurent les mentalités de ces missionnaires. Elles influent sur les formes de leur activité et sur les premiers développements de la pastorale dans le Haut Marañón.

2. Un paradigme pastoral inchangé

Les missionnaires mettent en place une pastorale à destination des populations natives et des premiers colons. Dès ses premiers voyages exploratoires, le père Cuesta a pour souci de baptiser et de dire la messe, et les chants chrétiens sont utilisés comme un rituel favorisant la rencontre. Du début des années 1950 à la fin des années 1960, la pastorale catholique revêt donc des traits traditionnels: l'évangélisation telle qu'elle est alors conçue consiste avant tout à délivrer les sacrements. Néanmoins, les contacts entre missionnaires et populations locales ne se réduisent pas à la conversion chrétienne et au strict champ religieux. Les missionnaires remplissent deux autres fonctions, médicale et éducative. Ces activités sont conçues comme des étapes vers la conversion souhaitée; mais elle relèvent également de la « sous-traitance » pour le compte de l'État péruvien évoquée

[61] Voir les travaux du séminaire « Prosopographie » organisé par les doctorants de l'Université Paris I.
62Voir les travaux du séminaire animé à l'ENS par Gilles Pécout et Olivier Wievorka, "Se battre pour des idées. Volontariat militaire et engagement politique. XVIIIe- XXIe siècle ».

plus haut. Baptiser, mais aussi soigner et éduquer: l'Église catholiquer assume plusieurs des fonctions qui relèvent de la "main gauche"[63] de l'État.

a. Baptiser: la continuité des pratiques d'Ancien régime

Le travail de mémoire amène certains pères jésuites à un retour critique sur leur pratique initiale. Le récit de José Maria Guallart évoque les premières formes de la pastorale mise en œuvre à destination des populations natives, et l'impensé paternaliste qui la sous-tend:

> À la fin des années soixante-dix, on pouvait encore entendre à Nieva certaines personnes dire: "les Indiens (sic) sont comme des enfants, comme des enfants. Il faut donc les traiter et les baptiser comme des enfants, comme des enfants.[64]

Selon l'analyse rétrospective de Guallart ces conceptions sont fondées sur deux présupposés, qui seront largement contestés à partir de à la fin des années 1960 en effet. Les missionnaires entretiennent tout d'abord un rapport d'extériorité et de subordination vis-à-vis des indigènes. De plus, leur horizon d'attente étant celui de la société englobante, leur objectif consiste à atténuer les différences culturelles pour en favoriser à terme l'absorption par le national.

> Nous étions partis de deux dangereux présupposés:
> -nos aguarunas étaient ingénus et simples. Des gens grossiers dotés d'une mentalité infantile;
> -dans le contexte d'une société totalement catholique – chrétienne et catholique – leur conception du monde devrait être remplacée, comme par osmose, par celle de la société environnante, qui complèterait notre évangélisation;
> Je répète. Ceci n'est pas une critique burlesque. Celui qui a participé d'une telle mentalité, et qui n'en a pas eu honte parce qu'aucune autre n'était alors à sa portée, a fait ce qu'il a pu. Bien qu'aujourd'hui, œuvrer de la sorte relèverait quasiment du pêché mortel....[65]

L'évangélisation telle qu'elle est conçue dans cette première période prend donc des formes traditionnelles. L'altérité est conçue comme un défaut de connaissance de Dieu, et seule l'inculcation des éléments de la culture légitime est à même de favoriser le

63 Pierre Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France, 1989-1992*, Seuil, 2012.
64 José María Guallart*, op. cit*, p. 45.
65José María Guallart, *op. cit*, p. 46.

développement d'une spiritualité. Le témoignage, lui aussi critique, de la sœur Montserrat traduit cet implicite qui liait alors expérience de Dieu et culture occidentale:

> Qu'est-ce que l'évangélisation? Pour moi, elle doit être accompagnée de l'éducation et de la santé, car les sacrements sans préparation ne peuvent suffire. Sinon, j'importe l'évangile que j'ai reçu en Espagne. Or l'autre n'est pas celui qui n'a rien. Il s'agissait alors d'instaurer un autre niveau de relation.

La prégnance de cette conception européocentrée conduit à nuancer la rupture qu'a été l'Indépendance. Si les écrits du père jésuite Viscardo sont à l'avant-garde de la prise de conscience indépendantiste, les conceptions et pratiques pastorales de l'ère contemporaine marquent une indéniable continuité historique avec la période pré-républicaine. Dans ses mémoires, le père Cuesta cite le journal de Manuel de Uriarte, qui était missionnaire à Mainas au XVIII[ème] siècle et dont les écrits ont été publiés pour la première fois en 1952 à Madrid[66]. Cette publication récente suggère l'intérêt jésuite pour l'Ancien régime.

Comment expliquer la pérennité de cette conception de l'évangélisation, alors que d'autres segments de l'Église catholique entament plus précocement un aggiornamento intellectuel[67]? Sans doute ne faut-il pas réduire cet attachement jésuite à la culture occidentale à une pure ambition de domination symbolique. L'implication de la Compagnie de Jésus dans le domaine de l'éducation constitue également un facteur explicatif de cette inclination culturelle. Au cours de son histoire en effet, la Compagnie a effectué une tâche d'enseignement et insisté, à ce titre, sur la solidité de la formation de ses membres dans les humanités, telles qu'elles se sont constituées depuis le Moyen-Âge. Or comme l'ont montré les travaux de Jeffrey Klaiber, cet ancrage culturel explique la « tension entre deux mondes » qu'ont particulièrement ressentie les jésuites péruviens lors de la mise en application d'une pastorale de mission. La combinaison de ces deux tâches - éducation et mission- induit un rapport ambigu à la question de l'universel. A la fois chargés d'enseigner les fondements de la culture occidentale et de repousser les frontières culturelles de la chrétienté, les jésuites oscillent entre la pensée moderne et humaniste forgée en Occident à la Renaissance, et la curiosité vis-à-vis des cultures asiatiques et américaines découvertes au XVIème siècle. Ce va-et-vient entre Occident et Extrême-Occident accompagne l'exploration de ces "nouvelles" terres.

66 Manuel de Uriarte, 1720-1801, *Diario de un misionero de Maynas*, Madrid, 1952, cité par Martin Cuesta, *op. cit.,* p. 34.
67 Jeffrey Klaiber, *La Iglesia, op. cit.,* p. 126.

Il contribue à expliquer à la fois le sentiment de supériorité qui se dégage des sources relatives à notre première période et le retour critique particulièrement lucide qui caractérise les témoignages recueillis plus récemment. Les effets de la rencontre se produisent d'ailleurs avant la rupture annoncée de Vatican II, ce que suggèrent les récits du père Guallart: "*peu à peu, l'expérience nous a changés*" [68]. De même que les recommandations formulées par Pie XII dans son encyclique du 21 avril 1957 annonçaient déjà des bruissements de ligne doctrinale, le bas-clergé péruvien entamait une révision silencieuse de ses présupposés anthropologiques. Celle-ci demeure pour l'heure intangible, comme en témoignent les modalités d'exercice de la pratique médicale.

b. Soigner: l'épidémie de rougeole

On a évoqué plus haut la méfiance des Awajún vis-à-vis d'une éventuelle contamination bactériologique importée par les nouveaux venus, et leur attention portée aux moindres signes de toux. Les missionnaires catholiques se saisissent de la question de la santé pour établir des contacts avec les populations locales. A leur arrivée, les premières missionnaires féminines fondent un dispensaire et assistent les populations. Les témoignages recueillis dans le cadre d'entretiens oraux suggèrent qu'elles avaient conscience d'assumer une fonction supplétive pour l'État.

> En matière de santé (…), ici l'État ne faisait rien! Aujourd'hui, il y a de nombreuses difficultés, mais à l'époque il y en avait encore plus. Nous avons commencé avec un dispensaire que tenait une sœur. Puis nous avons commencé à former des promoteurs de santé; puis nous avons instauré des pharmacies communales dans les communautés. Et à mesure que l'État, bien plus tard, a assumé ces responsabilités, nous nous sommes progressivement retirés. Et aujourd'hui, il y a un hôpital, un réseau de santé: aujourd'hui, en matière de santé, nous les catholiques ne faisons pratiquement plus rien, parce que c'est l'État qui s'en charge.[69]

Un contrat tacite lie donc État et missionnaires en matière d'assistance médicale. Le dispensaire établi à Santa María de Nieva et géré par une sœur est le centre de gravité d'un réseau de promoteurs de santé propres à chacune des communautés concernées. Cette assistance médicale prsente l'avantage pour les missionnaires de légitimer leur présence dans la zone. Le récit d'une opération sommaire réalisée par une sœur suggère ainsi que

[68] José María Guallart, op.cit., p. 82: "*La experiencia nos fue cambiando*".
69 Extrait d'entretien réalisé avec la sœur Montserrat Ripolles en juillet 2011.

l'activité médicale a pu jouer un rôle de médiateur et de catalyseur dans la rencontre avec les populations awajún:

> À l'époque, en 1956, il y avait un dispensaire avec une sœur qui faisait des miracles – des miracles, je te dis. (...) Je me souviens qu'à cette époque, il vint un jour une famille avec une fille de 14 ans. Elle était tombée: elle s'était perforée l'intestin avec une canne. Et à Santa María de Nieva, où il n'y avait rien. Et on lui voyait une partie de l'intestin! Imagine-toi un peu la sœur: elle prend la fillette, l'allonge en position horizontale, tente de lui faire rentrer l'intestin, lui donne des antibiotiques, et la sauve. Incroyable! Et j'avais vu la fille avec l'intestin dehors! De tells choses ont pu avoir lieu, parce que quand il n'y a rien d'autre... on fait avec les moyens du bord...[70]

Avant même la mise en place de structures d'assistance médicale, un fait plus marquant encore était survenu, de janvier à avril 1951: une épidémie de rougeole puis de grippe coréenne. Elle avait ainsi fourni une occasion de légitimer la présence missionnaire et d'affirmer les vertus de la médecine occidentale. Les acteurs interrogés semblent en effet en suggérer, sinon la supériorité sur la médecine indigène traditionnelle, du moins le caractère bénéfique et irréversible.

> Ici, il y a eu une terrible épidémie de rougeole! Sont mortes des quantités de gens. Comment est-ce qu'on les soignait? On jouait le rôle d'hôpital. Aujourd'hui il n'y a plus de rougeole, mais plutôt des campagnes de vaccination contre la rage! *(rires)* Chaque époque a son lot. Ce qui est sûr, c'est que depuis que nous sommes arrivés des merveilles ont été faites.[71]

L'arrivée des missionnaires dans le Haut Marañón s'accompagne ainsi, à leurs yeux, de l'introduction d'une logique de progrès en matière de santé publique. Présent pendant l'épidémie, le père Cuesta fait le récit de sa diffusion et de son traitement. Dans ses mémoires, cette évocation remplit la fonction topique de la catastrophe vécue comme une mise à l'épreuve collective de la foi, qui est une figure récurrente dans la littérature chrétienne -à l'instar d'événements traumatiques tels que le séisme de Lisbonne ou la grande peste de 1348.

Par ailleurs cette évocation permet de mettre à jour certaines conceptions qu'ont les missionnaires en matière sanitaire et médicale. En effet, les passages qui suivent semblent sous-tendus par une hiérarchisation des médecines et par l'affirmation implicite de la supériorité de la "médecine des chrétiens":

70 *Ibid.*
71 *Ibid.*

> Le lundi 15 janvier 1951, le jour se lève avec une tempête accompagnée de pluie. Je dis la Sainte Messe dans la maison missionnaire avec une table rustique en guise d'autel, avec l'aide du seul frère Salegui. Il court des rumeurs insistantes dans le village selon lesquels à Canampa, à 4 km, un aguaruna serait mort de la rougeole. (…) Je distribue des remèdes contre la rougeole aux aguarunas venus travailler dans l'église et leur donne quelques conseils pour combattre ladite épidémie. Tous s'en vont contentes, sans parvenir néanmoins à dissimuler tout à fait l'inquiétude et la panique qui s'emparent d'eux. (…)
> La nouvelle se propage ensuite comme une traînée de poudre par tout le Marañón et le Santiago. Les aguarunas abandonnent leurs maisons et remontent en haut de leurs collines pour fuir la contagion. (...) Ils cherchent les endroits les plus reculés de la *selva*, qu'ils croient être encore immunisés. Et dans leur fuite écervelée certains emportent avec eux le microbe, qu'ils acheminent sans s'en rendre compte d'un endroit à l'autre, jusqu'à ce que, vaincus par la fièvre, ils tombent prostrés et se réfugient dans les localités en quête des médicaments des chrétiens. (…)
> Comme ni à Santa María de Nieva, ni aux alentours il n'y avait à l'époque d'infirmerie, et que le frère Salegui ne savait pas encore administrer d'injections, j'ai dû me changer en infirmier. Heureusement, en 1946 et 1947, lorsque je m'étais rendu à Lima pour m'y reposer, l'idée m'était venue de suivre quelques petits cours accélérés d'infirmerie à l'hôpital Dos de Mayo, où j'appris tout type d'injections, ce qui me permit de les réaliser au fil de mes pérégrinations dans la *selva*.

L'été venu, une fois l'épidémie passée, le père Cuesta procède à un bilan et souligne les conséquences qu'a eu l'événement sur les progrès de la pastorale jésuite. Cette catastrophe sanitaire revêt ainsi pour lui d'indéniables enjeux stratégiques. Elle est en effet survenue à un moment où le projet évangélisateur connaissait des débuts timides. Certes loin de s'en réjouir, Cuesta y voit néanmoins une occasion d'approfondir les premiers contacts esquissés quelques années auparavant. Dans une lettre adressée au viceprovincial Carlos M Gomez Martinho, il la présente comme le moyen d'initier un don, sous forme de service, à l'attention des Awajún. L'intervention catholique durant l'épidémie apparaît ainsi comme une étape probable vers la conversion religieuse.

> Bienaimé P. Viceprovincial,
> Heureusement, le temps est passé des épidémies de rougeole, si terribles pour les aguarunas, (…) Les aguarunas sont revenus de leurs cachettes dans la selva et ont repris leurs travaux. L'église-chapelle est déjà à demie achevée. (…) Tous les aguarunas qui résident à proximité coopèrent à ces travaux. Ils travaillent tous huit jours gratuitement et le font avec plaisir, ce qui est déjà en soi un triomphe de la grâce étant donné le caractère si intéressé de ces indiens sauvages.
> Il ne fait aucun doute que le peu que nous fîmes pour les aider durant l'épidémie de rougeole des mois de janvier à avril passés, a agi notablement pour former un contexte favorable chez les aguarunas à notre égard et vis-à-vis de notre labeur missionnaire; et qu'ils nous regardent avec une certaine affection et sympathie. C'est

> seulement ainsi que l'on peut expliquer qu'ils se prêtent gratuitement au travail, sans la moindre protestation, durant les huit jours mentionnés, en accord avec les autorités du district. Et ils se comportent bien mieux que certains chrétiens de longue date qui sont ici, qui sont très loin d'être un modèle de vie chrétienne.[72]

Toutefois la conversion awajún est loin d'être un acquis ou un succès unanime. Le malentendu de la rencontre que nous évoquions au début de ce chapitre se poursuit, et le père Cuesta peine à établir une autorité spirituelle sur les comportements awajúns qui, à le lire, demeurent circonspects. Cuesta s'étonne de cette retenue de la part des indigènes, et notamment de ce qu'il estime être une incapacité à une méconnaissance profonde du principe de la gratitude.

> J'ai passé plus de huit jours à soigner un aguaruna, en lui administrant divers remèdes que je croyai opportuns pour ses maux. Quand il se sentit mieux et eut récupérer quelques forces, un matin il rentra à sa tribu dans rien me dire ni me remercier. Comme Nazario – ainsi se nommait cet aguaruna – tous demeurent en général à l'état sauage. Du moins, ils sont peu prompts à manifester leur gratitude.

Cuesta semble hésiter entre deux registres d'interprétation. Il conclue d'abord à une altérité radicale, marquée par l'absence de contact avec le divin.

> Pour eux, c'est comme si (la gratitude) n'existait pas, car jusque dans leur langage il ne semble pas y avoir de mot pour indiquer l'idée de remercier pour un service. Tout au plus ai-je pu percevoir en guise d'approbation un son gutural avec le nez qui sonne comme un "ii", avec la bouche fermée. Dans leur mentalité sauvage, la charité chrétienne se conçoit difficilement, du moins de notre manière.

Pourtant la rencontre opère, et dans le récit du père Cuesta, la curiosité anthropologique vient contrebalancer et tempérer l'impression initiale d'incommunicabilité entre mondes awajún et jésuite:

> Ils savent exprimer à leur manière, similaire à celle des bêtes, sans rien dire, seulement par leur attitude, la reconnaissance intérieure et le souvenir du bien reçu. Selon moi, dans leur esprit il ne peut y avoir de gratitude que pour la famille et les amis.[73]

Ces réactions aux premiers contacts prolongés entre missionnaires et indigènes, survenus à la faveur de cette épidémie, illustrent les aspérités qui président aux premiers temps de la « rencontre ». Tantôt médusé par l'étrangeté profonde que revêt à leurs yeux le monde

72 Lettre datée du 21 juillet 1951.
73 *Ibid.*

indigène, tantôt porté par l'axiome chrétien de l'universalité de l'accès au divin, le père Cuesta décrit au moyen de ses représentations historiquement forgées la rugosité de cette rencontre, qui semble déjà l'atteindre plus qu'il ne paraît l'avoir anticipé.

c. Enseigner: le choix de la langue

Les jésuites puis les sœurs mettent en place d'un système éducatif dans le Haut Marañón, de concert avec l'État péruvien. Peu après la fondation de la mission en 1951, une école primaire est fondée, ainsi qu'un internat. Les effectifs y sont d'abord peu nombreux et constitués de façon sélective, afin d'éviter tout « monopole local »[74]: deux élèves par communautés, de préférence les plus éloignées de Nieva et les plus défavorisées économiquement. En 1954, les pères jésuites sont rejoints par les sœurs, suite aux instances répétées du père Cuesta auprès de sa hiérarchie. Grâce à ces renforts, l'éducation ne s'adresse désormais plus exclusivement à un public masculin: les religieuses du Sacré-Cœur de Jésus assurent le fonctionnement de l'école pour filles fondée par l'État à Santa María de Nieva. En 1956, un internat réservé aux filles est également créé. La sœur Montserrat y accueille 18 élèves militaire équatorien en poste à la frontière[75].



Figure 18 Enseignement à Nieva, années 1950. Sources: archives paroissiales, Nieva.

74 José María Guallart, *op. cit.*
75 Extrait d'entretien réalisé avec la sœur Montserrat Ripolles en juillet 2011.

À partir de 1958 le personnel catholique entame un travail de fondation d'écoles primaires dans les communautés mêmes. Une école est fondée dans une communauté du Cenepa, quatre dans la zone du Santiago. Ces chiffres vont croissant l'année suivante et l'activité s'étend à la zone de Chiriaco. L'ensemble constitue le *Sistema Educativo del Alto Marañón*[76], dénommé SEAM par les acteurs. Le SEAM constitue le second pilier de la pastorale chrétienne après l'assistance médicale. Il s'adresse aux baptisés et aux non-baptisés, mais il est le vecteur indéniable d'une acculturation aux pratiques catholiques, ce dont témoignent les écrits de José Maria Guallart:

> Dans l'école de Santa María de Nieva, les élèves, baptisés ou non, écoutaient la messe quotidienne, faisaient les mêmes œuvres que celles qui se faisaient au Colegio de la Inmaculada de Lima et priaient – ou piquaient du nez- sur le Rosaire avant le repas du soir[77].

Ainsi, l'éducation primaire délivrée à Nieva n'a pas pour seul effet de familiariser les élèves à la culture catholique. En effet, la référence à la principale école jésuite de Lima suggère que le SEAM remplit également une fonction « nationalisante ». Comme l'ont montré de nombreux travaux menés sur les liens entre enseignement et nation[78], le personnel enseignant vise à doter les nouveaux élèves d'un sentiment d'appartenance au tout englobant qu'est le Pérou. Cet objectif transparaît dans les programmes, dont les commentaires du père Guallart précisent les objectifs:

> Le programme pédagogique était composé des matières suivantes:
> -Classe quotidienne de langue castellane.
> -Mathématiques, pour laquelle les élèves montrèrent vite une grande facilité.
> -Histoire du Pérou et de l'ethnie: à l'évidence, car nous étions en zone de frontière.
> (…)
> Les objectifs affichés étaient les suivants:
> -Mise en valeur du potentiel humain natif.
> -Formation d'une élite au service (...) des communautés
> -Encouragement du personnel natif à s'insérer avec assurance, sans aliénation, trauma ni frustration dans le contexte de la société environnant (*entrenamiento del personal nativo para insertarse, con sentido cierto, sin alienacion, traumas ni frustraciones en el contexto de la sociedad envolvente*)
> -Préparation pour se former *sur leur propre terre* comme petits agriculteurs indépendantes[79].

76 Système éducatif du Haut Marañón.
77 José María Guallart, *op. cit.*
78 Jean-François Chanet, *L'école républicaine et les petites patries*, Paris, Aubier, 1996, 426 p.
79José María Guallart, *op. cit.*

La conception des programmes et des objectifs d'enseignement répond aux attentes de la hiérarchie catholique et de l'État péruvien. Convertir et nationaliser sont les deux faces d'un système éducatif qui affiche ouvertement un souci d'acculturation des populations indigènes. Mais énoncés sous la plume de José Maria Guallart, ces objectifs pédagogiques n'incitent pas pour autant à une fuite en avant dans une modernité intégratrice et urbaine. Les jésuites portent un réel intérêt à la question de la terre, qui les conduira par la suite à remettre peu à peu en question certains de leurs présupposés initiaux, notamment la définition donnée à l'intégration nationale. Pour l'heure néanmoins, les savoirs dispensés relèvent d'une tradition classique[80]: la rupture épistémologique n'aura lieu que dans les années 1960.



Figure 19 Le père José Martin Cuesta et deux jeunes Awajúns. Source: archives paroissiales.

[80] Sur les évolutions des savoirs pratiqués au sein de l'Église, voir Denis Pelletier « Les "savoirs du religieux" dans la France du XXe siècle. Trois moments d'une histoire intellectuelle de la sécularisation », Recherches de science religieuse, 101/2, avril-juin 2013, p. 167-180.

Outre la terre, qui occupera les jésuites dès les années 1960, une question suscite parmi eux un débat dès les années 1950: en quelle langue, castellan ou awajún, les maîtres d'école doivent-ils s'adresser à leurs élèves? En raison de leur absence de maîtrise de la langue autochtone, la question est tranchée en faveur du castellan. Les sources suggèrent néanmoins qu'ils sont conscients de l'obstacle que cette méconnaissance représente:

> Nous les missionnaires souffrions de notre ignorance de la langue native, qui nous maintenait isolés de ceux qu'avec une affection véridique nous souhaitions aider. Nous ne disposions pas à l'époque d'une vraie grammaire ni d'un dictionnaire auxquels nous aurions pu recourir, seulement de vocabulaires insuffisants que nous rafistolions comme nous pouvions, à partir des questions que nous posions aux interlocuteurs aguarunas[81].

Les jésuites se lancent donc dans l'apprentissage de la langue et tentent dès les années 1950 de fournir à leurs ouailles un matériel de catéchèse rédigé en awajún. En 1954 José Martin Cuesta reprend le catéchisme unique de l'épiscopat et y ajoute quelques mots en awajún, « en pratique inintelligible » pour les awajún selon Guallart. Gonzalo Puerta le perfectionne alors et en propose en 1957 une seconde édition bilingue afin d'en faire également un manuel d'apprentissage de la lecture.



Figure 20 Couvertures de catéchismes catholiques bilingues. Source: José María Guallart.

81 José María Guallart, *op. cit.*

Puis un dictionnaire awajún-castellan est publié, suivi par une histoire sacrée écrite par le père José Hernandez et une collection de « Leçons évangéliques » rédigées par Guallart. Au cours des années 1960, les jésuites se familiarisent peu à peu avec la langue awajún, certes de façon lente:

> Heureusement, lorsque cela fut possible, la situation a changé. Jusqu'à la fin des années soixante, tous les missionnaires avions passé d'innombrables heures, pas toujours fructueuses par manque d'orientation, à l'apprentissage de la langue (...). Les efforts d'adaptation linguistique entamés depuis le début commencèrent à porter leurs fruits[82].

Cette « adaptation linguistique » est-elle due aux seuls efforts des jésuites? Les sources invitent à nuancer sensiblement cette interprétation: la concurrence protestante a joué un rôle très important dans le rapprochement linguistique avec les awajún. Dès les années 1950 en effet, les missionnaires catholiques sont confrontés à la présence évangélique dans le Haut Marañón.

III. … et castellaniser (*castellanizar*): la "guerre des écoles"

Dans le Haut Marañón, l'Église catholique perd rapidement son monopole en matière éducative. Dès 1952, un an après l'entrée en fonction du premier établissement scolaire catholique, un groupe d'obédience évangélique ouvre sa première école. Il s'agit du *Summer Institute of Linguistic* plus connu au Pérou comme *Instituto Linguistico de Verano* (ILV). Les rapports qui s'instaurent entre les deux institutions scolaires et religieuse sont d'emblée conflictuelles: la plupart des acteurs catholiques parlent ainsi d'une « guerre des écoles »[83] débutée en 1957. La situation légale des religions au Pérou est en effet caractérisée par un « inachèvement chronique » [84] qui exacerbe les rapports de concurrence, notamment dans certaines périphéries du pays où les évangéliques s'implantent dès la fin du XIXème siècle[85]. Le Haut Marañón devient un des lieux de cette confrontation à partir de 1945: en août Manuel Prado, soucieux de jouer de la "*logique de*

82José María Guallart, *op. cit.*
83José María Guallart, *op. cit.*
84Véronique Lecaros, *l'Église catholique face aux évangéliques. Le cas du Pérou,* L'Harmattan, 2012, p. 23.
85 Comme à Puno par exemple: voir Véronique Lecaros, *op.cit.,* p. 34.

l'équilibre par l'incohérence" juridique[86], autorise l'implantation du siège de l'ILV en Amazonie centrale. La seconde moitié du XXème siècle voit ainsi l'activité évangélique gagner la région du nord-est de l'Amazonie. Cette présence suscite d'emblée une polémique durable, car elle remet pratiquement en cause le monopole catholique sur les âmes. Celui-ci caractérise le Pérou depuis l'Ancien régime et n'a été considérablement écorné ni par les Indépendances ni par les débuts de la période républicaine[87]. En revanche le second XXème siècle marque l'indéniable ascension des affiliations confessionnelles évangéliques[88].

1. Premières présences évangéliques

Le terme évangélique désigne en Amérique latine les dénominations chrétiennes non catholiques, où dominent les pentecôtistes qui représentent environ 75% des fidèles. Ce choix de désignation appelle quelques précisions terminologiques. On choisit le qualificatif d'"évangélique" – et non celui, courant dans les désignations journalistiques, d'"évangéliste", réservé aux quatre auteurs des évangiles Matthieu, Marc, Luc et Jean. Les Baptistes et les Pentecôtistes sont à ranger parmi les évangéliques, mais en tant que courant théologique, il y a des évangéliques dans toutes les grandes familles protestantes (anglicans, réformés, luthériens...). Le terme d' « évangélique » est générique et désigne une pratique chrétienne fondée sur une lecture plus ou moins littérale de la Bible, sur la conversion personnelle et sur des positions éthiques et politiques conservatrices. Son origine remonte au début de la Réforme, dans ce qu'on a appelé la Réforme radicale, marquée notamment par le mouvement anabaptiste (les "rebaptiseurs" qui ne reconnaissent pas la validité du baptême des enfants) ou par les Mennonites, qui refusaient de prêter serment et de porter les armes[89]. Le pentecôtisme est apparu au début du 20e siècle dans les églises évangéliques au sein desquelles il se distinge par une forte

86 Véronique Lecaros, *op.cit.,* p. 37.

87 « *En 1972, la quasi-totalité de la population péruvienne, soit 96,4%, s'identifie comme catholique* »: Véronique Lecaros, *op.cit.,* p. 13. Pour un aperçu historique des évolutions entre Église catholique et autorités temporelles au Pérou de l'Ancien Régime à nos jours, voir Jeffrey Klaiber, *La Iglesia, op. cit.,* et Véronique Lecaros, *op.cit.,* Chap. 1 et 2., pp. 24-43.

88 Hormis les travaux pionniers de Christian Lalive d'Epinay sur le Chili, le phénomène a été mis en lumière par l'historiographie et les sciences sociales à la fin des années 1980. Voir notamment: Christian Lalive d'Epinay, *Haven for the masses. A study of the pentecostal movement in Chile,* London Lutterworth Press, 1969; David Martin, *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*, Cambridge Massachusetts, Blackwell, 1990; David Stoll, *Is America turning protestant? The politics of evangelical growth,* Berkeley, university of California Press, 1990; Jean-Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América latina*, Mexico, Casa Unida de Publicaciones, 1990, 307 p.

89 Ces précisions terminologiques doivent beaucoup à Christian Albecker, actuel président de l'Église protestante de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine.

insistance sur les dons de l'Esprit Saint (baptême du Saint Esprit, investissement des langues vernaculaires, insistance sur les miracles). Les Églises pantecôtistes sont en forte expansion dans le monde entier, y compris en Europe, mais tout particulièrement en Amérique latine. Son succès est important dans les milieux populaires, car il repose sur une expérience émotionelle et spirituelle sans grande exigence intellectuelle. Les cultes sont très spectaculaires et chaleureux.

a. La tardive érosion du monopole catholique au Pérou: une voie d'entrée par le Haut Marañón

Appliqué au Haut Marañón, on donne au terme évangélique le sens employé par Véronique Lecaros dans son étude sur le Pérou, qui apporte de précieux éléments de contextualisatio[90] :

> Nous employons le terme évangélique selon son acception généralement admise en Amérique latine et au Pérou en particulier. Il désigne les dénominations chrétiennes où dominent les pentecôtistes, environ 75% des fidèles, qui constituent un mouvement multiforme très dynamique et ouvert aux innovations les plus diverses (Nous choisissons de maintenir la distinction entre pentecôtistes et néopentecôtistes car elle correspond à une réalité péruvienne). Ils fonctionnent en réseau à l'échelle internationale profitant, dans le contexte de la mondialisation, de la multiplication et de la diversité des échanges, pour se répandre d'un pays à l'autre en s'adaptant aux circonstances particulières. Les recensements nationaux en révèlent la croissance rapide et imparable : 2,5% en 1972, 6,75% en 1993 et 12,5% en 2007. (...) Les principales dénominations évangéliques appartiennent à deux associations, le concile national évangélique du Pérou (CONEP)[91] et l'Union des églises chrétiennes évangéliques du Pérou (UNICEP)[92]. Le CONEP rassemble des dénominations historiques : méthodistes, presbytériens, anglicans, c'est-à-dire des dénominations « évangéliques » au sens nord-américain du terme[93] et des dénominations de type pentecôtiste : les Assemblées de Dieu y tiennent une place prépondérante. L'UNICEP rassemble des dénominations de type néopentecôtiste, comme l'Église Agua Viva à Lima par exemple. Ne sont pas considérés comme chrétiens les mormons, adventistes et témoins de Jévovah qui, à la révélation biblique, ajoutent d'autres révélations, ainsi que de multiples groupes d'inspirations

[90] Véronique Lecaros, *L'Église catholique face aux évangéliques. Le Cas du Pérou*, Paris, L'Harmattan, 2012, p.246. Voir également les précisions conceptuelles apportées par Rocío Denisse Rebata Delgado : « L'expansion du pentecôtisme et ses effets sur les traditions du catholicisme populaire à reque, Pérou », mémoire de master 2 recherche en histoire, sous la direction d'Olivier Compagnon, IHEAL, 2010-2011.

[91] *Concilio evangélico del Perú.* Fondée en 1940 avec huit dénominations, elle compte aujourd'hui 105 membres.

[92] *Unión de iglesias cristianas evangélicas del Perú*, fondée en 2003, dont le nombre de dénominations est inconnu.

[93] S. Fath, *Militants de la Bible aux USA,* Paris, Autrement, 2004.

> diverses dont le nombre d'adeptes reste relativement limité. Leur proportion numérique reste en effet limitée : 0,7% en 1972, 2,6% en 1993 et 3,3% en 2007.[94]

L'implantation du protestantisme au Pérou est relativement tardive au regard des évolutions historiques latino-américaines: la remise en question du monopole pluriséculaire catholique en a été d'autant plus vivement ressentie par les acteurs.

Contrairement au Chili et au Brésil, le Pérou n'a pas connu de vague d'immigration protestante originaire d'Europe d'une ampleur comparable[95]. Dans ce contexte l'Église catholique maintient sans difficulté majeure ses prérogatives dans l'espace public républicain: le patronat royal (1508-1821) qui prévalait sous l'Ancien régime est remplacé par un patronat républicain de fait (1821-1875) puis par un patronat *de jure* (1875-1979). En 1979 un Concordat est mis en place qui entérine la séparation de l'Église catholique et de l'État. Jusqu'à la fin du XIXème siècle, la présence protestante au Pérou est donc très discrète et limitée à la sphère privée. Les protestants européens ne considèrent pas l'Amérique latine comme une terre de mission car ils jugent que l'annonce de l'évangile y a déjà été effectuée: c'est la ligne qu'adopte la Conférence missionnaire mondiale en 1910 à Edimbourg[96].

En réaction à cette position doctrinale, les groupes nord-américains d'obédience protestante se réunissent au sein du Comité de Coopération pour l'Amérique Latine (CCLA), dont ils organisent un premier congrès à Panama en 1916. Ainsi des missionnnaires protestants d'origine nord-américaine commencent-ils à arriver au Pérou à partir de la fin du XIXème siècle. Cette différence de provenance change la nature du culte pratiqué, d'où le choix de parler d'évangélisme plus que de protestantisme. Pentecôtistes à Ancash, presbytériens à Moyobamba, méthodistes au Callao: le Pérou connaît une tardive mais vive remise en cause de l'organisation de son champ confessionnel. Les conversions évangéliques sont au début limitées en nombre, mais elles touchent des milieux et des personnalités influentes, notamment dans la mouvance politique libérale et anticléricale, puis au sein du parti apriste[97].

---

94 Véronique Lecaros, *op. cit.*,p.12. et p. 216.

95 Jean-Pierre Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine,* Genève, Labor et Fides, 1994, p. 81, cité par Véronique Lecaros, *op.cit.,* p. 14.

96 Véronique Lecaros, *op.cit.,* p. 31.

97 Véronique Lecaros, *op.cit.,* p. 32. Pour une analyse détaillée des convergences idéologiques entre évangéliques et libéraux dans le Pérou du début du XXème siècles, voir Juan Fonseca, « Protestantismo y movimientos sociales en el

Le droit péruvien s'adapte peu à peu, et de façon non linéaire, à ces modifications religieuses. Entre 1920 et 1940 néanmoins, il connaît une relative laïcisation, tandis que le nombre d'évangéliques progresse[98]. Les véritables bouleversements interviennent entre 1940 et 1968: tandis que le pays connaît une période d'explosion démographique, d'exode rural et d'instabilité sociale, les groupes évangéliques s'organisent au sein du Concile national évangélique du Pérou (CONEP)[99]. Les représentants de l'État maintiennent les ambiguïtés juridiques relatives à l'égalité des cultes: tout en limitant l'accès l'espace public à la seule religion catholique, ils favorisent la création de lieux de cultes évangéliques. En 1967, sous la pression du sénateur apriste évangélique J. Ferreira, le Congrès abroge la loi restreignant l'exercice public du culte aux catholiques: « cette date marque la définitive acceptation de la liberté de culte au Pérou »[100]. Cette seconde étape de la progression évangélique est particulièrement notable en Amazonie où, suite à l'installation de l'ILV, les conversions vont croissantes au point de représenter aujourd'hui, selon les résultats du recensement de 2007, la région comprenant le taux le plus élevé d'évangéliques[101].

b. L'ILV et la figure de Cameron Townsend (1919-1945)

Comme l'ont montré les travaux de Jean-Pierre Bastian, les religions évangéliques se caractérisent par un dévouement moins tourné vers la figure tutélaire christique que vers celle du fondateur du groupe en question[102]. L'ILV fonctionne sur le même principe tant est mise en exergue -dans les archives et dans la documentation actuelle[103]- la figure du créateur de l'institut, Cameron Townsend.

Peru: 1910-1940 », in Fernando Armas (dir.), *Politicas divinas: religion, diversidad y politica en el Peru contemporaneo*, Lima, PUCP, 2008, pp253-275.

98 10470 membres adultes en 1930; 54818 en 1940 soit 0,88% de la population totale. Véronique Lecaros, *op.cit.,* p. 36.

99 *Concilio Nacional Evangelico del Peru*

100 Véronique Lecaros, *op.cit.,* p. 37. Voir aussi Fernando Armas, « Libertad religiosa, violencia y derechos humanos en el Peru », in Manual Marzal, Catalina Romero, J. Sanchez, *La religion al filo del milenio,* Lima, PUCP, 2002, p. 115.

101 Fernando Armas « Libertad religiosa, violencia y derechos humanos en el Peru », *op.cit.*, p. 120.

102 Jean-Pierre Bastian, *op. cit.*

103 Url: http://www-01.sil.org/index.html. Consulté le 23 mai 2012.

-Années 1920: première expérience missionnaire au Guatemala...

Né en 1896 en Californie, il devient missionnaire à l'âge de 21 ans et décide de diffuser « le plus grand document de la culture occidentale »[104] selon son archiviste Calvin T. Hibbard: la Bible. Townsend débute son activité missionnaire au Guatemala. En 1918 il s'installe avec son épouse Elvira parmi les communautés Cakchiquel. Il procède à une analyse structurale de cette langue[105] en 1926 et s'emploie à en forger un alphabet afin de remédier, en recourant à l'écrit, aux risques d'extinction de la diversité linguistique guatémaltèque. Il fonde une petite maison d'édition afin de publier les premiers écrits à vocation pratique, notamment ceux qui concernent la méthode d'enseignement de la lecture qu'il a forgée et intitulée « méthode psychophonemique ». Il s'attèle alors à traduire la Bible en langue Cakchiquel: l'œuvre de Townsend est vouée à la propagation de l'Evangile.

Selon Calvin T. Hibbard, l'œuvre de Townsend se décline dès ses débuts guatémaltèques en trois piliers: scientifique, matériel, spirituel. Après une phase d'activité centrée sur la découverte et l'analyse d'une langue indigène donnée, Townsend s'intéresse aux conditions de vie matérielles du groupe indigène, avant de se consacrer à la transmission du message chrétien. Selon Hibbard, son œuvre missionnaire présente l'originalité de ne pas s'être contentée d'une démarche prosélyte et humanitaire, mais d'y avoir au contraire adjoint un volet scientifique de grande tenue. Cette ligne de conduite a ainsi permis une plus grande pénétration de la parole évangélique dans les zones reculées du pays, et une diffusion plus grande que d'accoutumé de messages conservateurs, méfiants vis-à-vis du projet libéral et sécularisateur[106].

-… et premières interrogations: évangélisation exclusive ou œuvre humanitaire?

Ce type d'occurence archivistique apporte un certain crédit à la thèse de l'historien Bill Svelmœ, lui-même lié aux missions évangéliques, dont les travaux soulignent

104 Calvin T. Hibbard, « William Cameron Townsend », p1.
Url: http://www.wycliffe.org/AssetLibrary/Downloads/William%20Cameron%20Townsend.pdf Consulté le 2 juin 2013.
105 Cameron Townsend publie notamment un article intitulé « Comparaciones morfologicas entre Cakchiquel y Nahuatl », paru en 1937 dans le numéro 4 de la revue *Investigaciones Lingüisticas.*
106 As small study groups developed, they found in the pages of the translated New Testament a counterbalance to the encroaching industrial world with its inevitable secularism. Calvin T. Hibbard, *op.cit.,* p. 3.

l'efficacité de certains missionnaires conservateurs. Selon lui, l'historiographie des missions[107] considère communément qu'une ligne de partage claire sépare les pratiques des *faith missions*, plus conservatrices, des *denominational missions,* plus libérales. Les premières se concentreraient essentiellement sur la propagation de la foi tandis que les secondes interviendraient également dans les domaines de l'éducation et de la santé. Or pour Bill Svelmœ, le cas de Cameron Townsend fournit un contre-exemple particulièrement significatif à cette thèse. Selon Svelmœ, la correspondance laissée par Townsend montre que la ligne de partage entre évangélisation et éducation perd de sa pertinence à partir des années 1920, et n'explique qu'imparfaitement le clivage entre conservateurs et modernistes au sein de la mouvance évangéliste.

A cette époque, Cameron Townsend en est aux prémices de son activité missionnaire: les courriers qu'il échange avec les instances presbytériennes dont il dépend se font l'écho des débats qui l'animent quant aux orientations à donner à son œuvre évangélisatrice. Doit-il se concentrer sur la délivrance de la parole chrétienne, ou favoriser cette dernière en s'implantant d'abord dans les domaines éducatifs et médicaux? Les attentes conservatrices de la *Central American Mission* (CAM)[108] qu'il a rejoint en 1919 le poussent à se consacrer exclusivement à l'évangélisation des populations indigènes centre-américaines[109]: à ce titre, Cameron Townsend s'efforce dans sa correspondance de fournir à sa hiérarchie des garanties sur le but ultime de son activité.[110] Mais sur le terrain, il devient de plus en plus attaché à la réalisation d'œuvres philantropiques[111]. Il parvient peu à peu à convaincre la CAM de la pertinence stratégique de ce travail « extra-évangélique »[112]: la création d'écoles, de centres médicaux et d'orphelinat favorise la conversion des populations locales. Au cours des années 1920, les membres de la direction de la CAM se conforment péniblement à l'avis des missionnaires de terrain:

107 Cette thèse est notamment défendue par Dana L. Robert, « The crisis of missions: premillennial mission theory and the origins of independant evangelical missions », in Jœl Carpenter, Wilbert Shenk (eds.), *Early vessls: american evangelicals and foreign missions, 1880-1980,* Grand Rapids, MI: Eerdmans, p. 29-46.

108 Mission centre-américaine, fondée par Ruther Lees et C.I. Scottfield.

109 Luther Rees écrit en 1922: « *New missionaries especially become greatly burdened over the poverty of the people and felle that they must help them... Our mission was (founded) to give the Gospel to the lost and not do a philantropic work.* » Cité par Bill Sevlmœ, *op.cit.*, p. 196.

110 Elvira, la femme de Townsend écrit en 1920: « *You understand that Cameron and I are primarily (…) among the Indians with the prupose of giving them the Gospel. A well body without Christ amounts is nothing* (...) ». Cité par Bill Sevlmœ, *op.cit.*, p. 199.

111 Elvira Townsend, en 1920: « *We believe the Lord wants us to have a center for indian work* ». Cité par Bill Sevlmœ, *op.cit.*, p. 198.

112 Bill Sevlmœ, *op.cit.*, p. 200.

selon Bill Svelmœ le débat se clôt en 1928. Néanmoins les termes de ce débat marquent Cameron Townsend. A la veille de créer l'ILV, il s'inquiète de la dérive que connaissent certaines des écoles fondées au Guatemala: elles accueillent désormais plus d'élèves non-croyants que de croyants et semblent détournées de leur objectif évangélisateur initial[113].

Ces préoccupations suggèrent que l'activité missionnaire est bien à l'origine de la fondation de l'ILV. Si la spécificité de l'institut porte sur le domaine linguistique, la correspondance et les écrits de Townsend confirment que sa vocation est liée au projet prosélyte évangélique. Ces origines prennent une importance particulière au regard de l'histoire ultérieure de l'ILV au Pérou, où les mobiles de l'institut susciteront de vigoureux débats.

-La fondation de l'ILV (1934)

En 1931, alors que Townsend poursuit au Mexique son activité missionnaire, il tombe malade de la tuberculose et rentre en Californie pour s'y soigner. Convaincu que son travail sur les langues minoritaires nécessite un personnel plus important, il fonde l'ILV à l'été 1934 dans une ferme de l'Arkansas, près des monts Ozarks. Il dispense aux trois élèves inscrits des cours de linguistique et un entraînement à la « vie primitive »[114]. L'été suivant cinq élèves s'inscrivent et les cours se diversifient. A l'automne Townsend et sa femme Elvira partent pour le Mexique avec plusieurs de leurs étudiants, où ils s'installent à Tetelcingo, un village aztèque situé à deux heures de Mexico, avec l'aide de deux chercheurs mexicains, Moises Saenz et Mariano Silva. Le président du Mexique Lazaro Cardenas se rend sur place et rencontre Townsend[115]. Il décide d'inclure l'action de l'ILV dans les programmes éducatifs gouvernementaux à destination des populations indigènes. Cette collaboration avec les hautes instances de l'État mexicain permet à Townsend de recruter davantage de personnel au sein de l'ILV dès l'été 1936, et de diversifier son activité: à Tetelcingo sont mis en place des cours de couture pour femmes et plantés plusieurs rangées d'orangers. Les Townsend y poursuivent leur activité jusqu'à

113 Cameron Townsend écrit en 1928: « *Heretofor I have been very interested in school work. A good many friends advised against it saying that we cannot afford to put missionaries into the class room when missionaries are so few and also that school work for the purpose of evangelizong unbelievers is too exepensive and less fruitful that direct evangelization. I replied that natives would do the teaching merely under missionary supervision and that the schools would be run for children from unbelieving homes. I really believed that we could stick to those principles but already the San Antonio school is changing.* ». Cité par Bill Sevlmœ, *op.cit.*, p. 204.
114 Calvin T. Hibbard, *op.cit.,* p. 4.
115 Townsend publie en 1952 une biographie de Lazaro Cardenas.

la mort d'Elvira en Californie en 1944. Cameron retourne au Mexique et se remarie deux ans plus tard avec Elaine Mielke, auparavant chargée d'éducation à Chicago.

A cette date l'activité de l'ILV s'est étendue et ses soutiens institutionnels se sont accrus. L'ILV est incorporé à l'université d'Oklahoma, puis ouvre des filiales dans les université du Dakota du Nord et de Washington, avant d'en créer de nouvelles au Canada, au Royaume-Uni et en Australie. Par ailleurs en 1942, Cameron Townsend consolide la présence institutionnellede son activité missionnaire en fondant les *Wycliffe Bible Translators*[116] en hommage à John Wycliffe, le premier traducteur de la Bible en moyen Anglais au XIVème siècle.

-Townsend au Pérou (1946-1963): résoudre le problème de l'accessibilité de la *selva*

En 1945, l'activité de l'ILV s'étend à l'Amérique du Sud: Townsend signe une convention avec le gouvernement péruvien. L'institut prend en charge la formation de maîtres d'écoles bilingües originaires de la selva et destinés à y enseigner. Afin de mener à bien ce nouveau projet, Townsend et son épouse forment en 1946 vingt élèves de l'ILV, spécialisés en linguistique et en logistique, et les emmènent au Pérou. Pendant six semaines ils mènent une enquête de terrain parmi une quarantaine de communautés indigènes, pour la plupart uniquement accessibles par voie fluviale ou aérienne.

Le problème de l'accessibilité se pose en effet de façon plus prégnante au Pérou qu'au Mexique ou au Guatemala: Townsend le pallie de deux manières. Il instaure tout d'abord la base de l'ILV sur les bords de la lagune Yarinacocha, au nord de l'Amazonie centrale, c'est-à-dire à une relative équidistance des localités les plus reculées de l'Amazonie péruvienne du Nord et du Sud. Il y apporte une seconde solution, en recourant au support logistique de ses connaissances aux États-Unis, au Mexique et en Europe: en 1948 il fonde une autre organisation, le *Jungle Aviation and Radio Service* (JAARS)[117], voué à la collecte de dons d'avions et de matériel de transport. Un des

116 Les traducteurs de la Bible de Wycliffe. Url: http://www.wycliffe.org/ Les slogans sont révélateurs de l'ambition prosélyte qui anime l'organisation: « for unreached people », « God's word, accessible to all people in the language of their heart ». Voir Françoise Jacquin, Jean-François Zorn (dir.), *L'altérité religieuse: un défi pour la mission chrétienne, XVIIIe-XXe siècles : actes du colloque de l'Association francophone œcuménique de missiologie et du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme, tenu à Torre Pellice (Italie) du 29 août au 2 septembre 1999*, KARTHALA Editions, 2001, 397 p.

117 Service d'aviation et de radio à destination de l'Amazonie. https://www.jaars.org/ Consulté le 8 août 2013.

premiers dons réalisés au profit du gouvernement péruvien proviendrait, selon l'archiviste de Townsend, d' « amis mexicains »[118]: il s'agit d'un hydravion à deux moteurs de type Catalina surnommé le « Moises Saenz », en hommage à un des premiers collaborateurs de Townsend. Par la suite, il parvient également à convaincre des individus et des responsables officiels de mettre à disposition des avions de catégorie STOL[119]. La remise de ces donations donne lieu à une cérémonie: l'avion est présenté à l'ambassadeur et au maire de chaque ville récipiendaire, ce qui suscite autant d' « occasions pour mettre en lumière les liens entre pays amis et pour rendre publics le partage d'objectifs communs »[120]. En 1958, le hangar installé à Yarinacocha abrite 10 avions conduits par 29 pilotes[121].

Après 1963, l'œuvre linguistique et philantropique de Cameron Townsend se poursuit hors du Pérou, en Colombie jusqu'en 1968. Puis il effectue plusieurs voyages avec sa femme en URSS depuis la Caroline du Nord où ils résident alors. Outre sa production bibliographique[122], il s'attache à développer le champ d'activité de l'ILV -qui atteint 70 pays- et à établir des liens avec des établissements universitaires en divers endroits du monde – Japon, Brésil, Nouvelle-Zélande, Afrique du Sud, Singapour. Townsend maintient des liens étroits avec l'Amérique latine. Il enseigne en effet dans les deux plus anciennes universités du sous-continent, à l'Université autonome de Mexico et à l'Université nationale majeure de San Marcos au Pérou. Les relations cordiales entretenues par Townsend avec le monde académique latino-américain sont également scellées par un certain nombre de reconnaissances institutionnelles: en 1966 notamment, les autorités de San Marcos lui décernent un doctorat *honoris causa* en 1966.

118 Calvin T. Hibbard, *op.cit.,* p. 7.
119 *Short take-off and landing,* avions à décollage et atterrissage court (ADAC).
120 Calvin T. Hibbard, *op.cit.,* p. 8.
121 « Discurso del director de educacion fundamental y del adulto del ministerio de educacion publica, Dr. Luis A. Lopez Galarreta, clausurando la exposicion que sobre la obra de las escuelas bilingües presento la asociacion nacional de escritores y artistas del Peru », in *Los Selvicolas en marcha. Obra del ministerio de educacion publica del Peru entre los selvicolas (grupos idiomaticos de la Amazonia peruana). Con la colaboracion del Instituto Lingüistico de Verano, relacionado con la universidad del Estado de Oklahoma*, Lima, 1959.
122 « Cartilla en idioma nahuatl de Tetlcingo » in *Investigaciones Lingüisticas* (suplemento escolar), Mexico,1935, 48p; *Leccion castelllano*, Departamento de Trabajo, Mexico, 1936, 48p; « Cuestionario lingüistico: parte morfologica » in *Investigaciones Lingüisticas*, n°4, Mexico 1937, p. 2-11; « Comparaciones morfologicas entre cakchiquel y nahuatl » in *Investigaciones Lingüisticas*, n°4, Mexico, 1937, p. 324-31; « el Instituto Lingüistico de Verano », in *Boletin indigenista,* n°4, Mexico, Instituto Indigenista Interamericano, marzo 1944, p. 46-53; « El aspecto romantico de la investigacion lingüistica » in *Peru Indigena*, Lima, Instituto Indigenista Peruano, 1949, p. 19-43; « Lazaros Cardenas, farmer general of Mexico » in *Farmer's Magazine,* n°47, july 1950, p. 9-16; *Lazaro Cardenas: Mexican democrat*, Michigan, Ann Harbor, George Wahr, 1952, 1979, 379p.

2. L'alliance entre l'ILV et le ministère de l'éducation (1945)

L'intérêt péruvien pour l'expertise délivrée par l'ILV s'inscrit dans un contexte international marqué par deux phénomènes. Le premier concerne la revalorisation de l'éducation bilingue. De 1934 à 1951 se tiennent plusieurs conférences interaméricaines[123], qui recommandent l'usage des langues maternelles comme un moyen efficace pour moduler à terme les cultures nationales dominantes. L'ILV ne reprend pas à son compte cette rhétorique, mais elle bénéficie du contexte d'après-guerre marqué par la réaffirmation et l'approfondissement de la logique des droits de l'Homme. Quant au gouvernement péruvien, il met en avant la généalogie latino-américaine qui précède la mise en place de son programme d'éducation bilingue. En outre, la coopération amorcée par le gouvernement péruvien avec l'ILV s'inscrit dans un contexte de guerre froide. La mise en place d'une rivalité est-ouest encourage la formation d'alliances diplomatiques par des vecteurs publics et privés. Plusieurs cérémonies en témoignent: les avions collectés par JAARS sont remis aux responsables péruviens locaux et nationaux dans un cadre officiel, marqué par l'affirmation des liens d'amitié unissant le Pérou aux États-Unis. Une décennie avant la mise en place par J.F. Kennedy de l'Alliance pour le progrès, l'ILV fait ainsi figure de pionnier en matière d'aide transitant depuis les États-unis vers le Pérou.

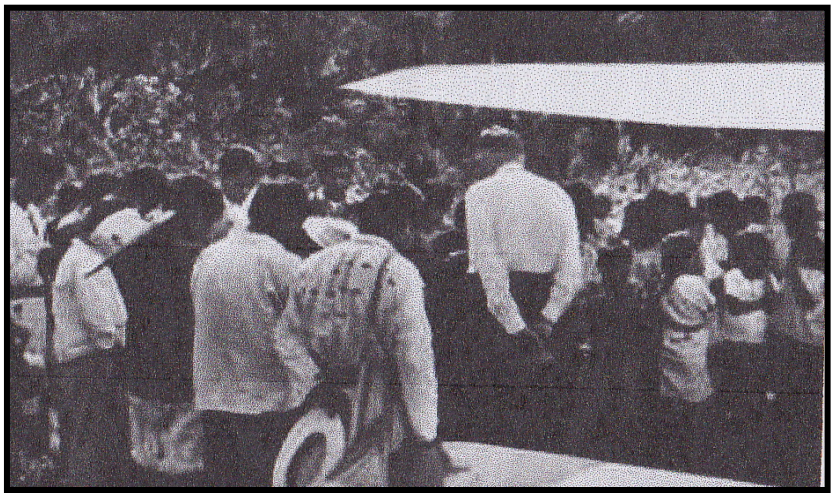


Figure 21 Photographie d'une Cérémonie publique de remise d'un avion JAARS. Source: archives Townsend, non daté.

123 Deuxième Conférence interaméricaine sur l'Education en 1934 au Chili; le septième Congrès scientifique américain à Mexico en 1935; la troisième Conférence interaméricaine sur l'Education à Mexico en 1937; le premier Congrès indigéniste interaméricain à Mexico en 1940; le séminaire régional sur l'éducation en Amérique latine à Caracas en 1948; la première Réunion du Conseil interaméricain de la culture à Mexico en 1951; la réunion d'experts convoqués par l'UNESCO à Paris en 1951; le deuxième Congrès indigéniste interaméricain à La Paz en 1954.

Dans ce double contexte de revalorisation des langues maternelles minoritaires et de resserrement des liens diplomatiques avec la puissance nord-américaine, quel sens l'éducation bilingue prend-elle au Pérou? Les premiers temps du programme sont marqués par une conception utilitaire du bilinguisme: les maîtres d'école parlent avant tout les langues maternelles de leurs élèves pour mieux leur apprendre le castellan. Eduquer selon ce paradigme pédagogique revient à intégrer à la communauté nationale des populations jusqu'alors considérées sous l'angle de l'altérité et désormais vouées à se fondre dans l'« identité nationale ».

a. Le sens du bilinguisme: castellaniser, intégrer, dissoudre?

Le gouvernement péruvien lance en juin 1945 un programme d'éducation bilingue destiné à « castellaniser » les populations de la selva, c'est-à-dire à favoriser l'apprentissage de la langue dominante au Pérou, l'Espagnol. L'ILV s'engage à assurer la formation de maîtres d'école indigènes dans les disciplines suivantes: histoire et géographie péruviennes, mathématiques, grammaire espagnole, éducation civique, connaissances dans les domaines agricoles et piscicoles, rudiments médicaux et artistiques. Une fois formés, les maîtres d'école sont envoyés à destination de diverses communautés indigènes. Le 28 novembre 1952, la résolution suprême n°909 est adoptée: elle établit le cours de formation à destination des maîtres bilingues de la *selva* péruvienne. Ainsi de 1952 à 1956, l'ILV prend en charge la mission d'enseignement que l'État péruvien peine à assurer en zone de selva. Cette nouvelle forme de sous-traitance étatique est clairement énoncée par les autorités ministérielles. Ainsi Luis A. Lopez Galaretta, fonctionnaire au ministère de l'éducation, reconnaît-il publiquement la « dette » morale péruvienne envers l'ILV, dans un discours prononcé en 1958:

> J'ai dit un jour, après l'un de mes voyages dans le Madre de Dios, il y a plus de vingt ans, que "quand les policiers de l'État s'envont vers la *Selva*, les soldats du Christ – dans le cas présent les missionnaires catholiques – eux, en reviennent". Après avoir vu le travail plein d'abnégation de ces serviteurs de Dieu et de l'Humanité, je peux dire à nouveau que "les soldats du Christ vivent dans les tribus où ils illuminent les esprits, déliant les langues et adoucissant les cœurs endurcis par

> une lutte passée, dénuée d'avantage et d'espérance": en somme, intégrant le Pérou (*en suma, integrando el Perú*). [124]

Déplorant le manque de moyens dont ils disposent, les responsables de l'État péruvien constatent l'écart des populations de la selva vis-à-vis de leur conception de l'« identité nationale » péruvienne. Durant plus d'une décennie, le ministère de l'Education s'en remet à l'ILV pour instiller au sein de la selva les rudiments de castellan nécessaires à leur intégration.

L'année 1957 marque un début de reprise en main par l'État de l'éducation à destination des populations de la selva. Par le biais de la résolution suprême n°1, adoptée le 1er janvier 1957, les écoles bilingües passent sous le contrôle du ministère de l'Education Publique[125]. Le personnel de l'ILV continue ainsi son activité dans un cadre juridique renouvelé. En revanche, les sources ne traduisent pas de modification quant aux objectifs fixés à l'éducation bilingüe. Les langues indigènes demeurent subordonnées au Castellan; le bilinguisme de ce système scolaire a d'abord vocation à acculturer les populations marginales de la selva. Le journaliste David Torres Calle publie dans *El Comercio* plusieurs articles qui se font l'écho de cette conception:

> "Je crois en toi", ai-je écrit il y a quelque temps, pensant à ce qu'est le cœur de mon pays et à ses possiblités infinies; et aujourd'hui, au cœur de ma patrie – à Yarinacocha, c'est à dire la *selva* même – et avec ce qu'il s'y fait et qu'ont vu mes yeux aguerris de journalistes (*mis ojos acuciosos de periodista*), je m'exclame de nouveau en tant que Péruvien, plein de gratitude et de foi: je crois en toi, Pérou!"
> La cérémonie de clôture du VI[ème] cours de formation de maîtres bilingues de la selva revêt une importance qui exige la méditation. C'est la réincorporation à la vie utile du pays de milliers de *selvicolas* qui ont raté le coche (*que han perdido el paso*) et qui n'ont pas pu atteindre le rythme de celle qu'on appelle la population civilisée du Pérou. Autrement dit c'est celle-ci même, la civilisation qui, par l'action des maîtres péruviens, arrive aux portes et dans le cœur d'une zone et d'hommes qui intègrent la nationalité. Et elle le fait avec les ressources de la technique et de la science qu'apportèrent à cette même région les pionniers de l'ILV[126].

Ici formulée en des termes lyriques, la mission de l'éducation bilingüe promue au cours des années 1960 est similaire à celle des débuts. Le souci étatique du bilinguisme n'est pas

124 « Discurso del director...", op. cit, p. 72.
125« Memoria del Director del VI curso de capacitacion de maestros indigenas de la selva peruana, Dr. Efrain Morote Best, in *Los Selvicolas en marcha, op.cit.*, p. 13.
126 *El Comercio*, 25 mars 1958.

le fruit d'un intérêt nouveau pour la diversité ethnique du Pérou; il est l'instrument de l'intégration sociale et culturelle de l'Amazonie à la vie économique du pays.

Peut-on aller jusqu'à prêter au programme d'éducation bilingue l'objectif paradoxal de dissoudre à terme les langues de la selva? Le dialogue entre castellan et langues autochtones a-t-il pour but de faire pénétrer le premier dans des territoires jusqu'alors non intégrés à la communauté nationale pour qu'ils adoptent à terme dans un seul idiome? Ces hypothèses trouvent un certain écho dans les déclarations à caractère paternaliste formulées par des observateurs extérieurs. L'éducation bilingüë semble perçue depuis Lima comme un vecteur culturel à sens unique:

> Telle est la nouvelle tendance (tónica) de nos amazoniens, péruanisés et faits citoyens, qui ont récupéré leur foi et leur espérance dans le Pérou, parce qu'on leur donne la culture, la santé, et une meilleure économie (...). L'ILV a accompli une mission culturelle d'humanité et d'extension culturelle intégrale. (…) Et c'est cette œuvre dont on ne peut nier l'importance, fruit d'un effort initial et noble, l'application de la science linguistique à l'apprentissage des langues amazoniennes péruviennes, qui a permis à des hommes de bonne volonté, dotés d'une foi extraordinaire, d'ôter le voile mystérieux de la *Selva*, de l'"enfer vert" et de l'incorporer au Pérou. (...) Le docteur Townsend lui-même le dit dogmatiquement, avec la force de l'expérience: "chez le *selvicola*, nous avons trouvé de la bonté, de l'intelligence, de l'ambition et de la force. Il est clair que les luttes primitives, la superstition, l'exploitation et ironiquement la pauvreté, expliquent l'état de ses traits, mais tout ça change quand le civilisation chrétienne s'approche de la porte de son âme ou du moins de sa langue natale. Les *selvicolas* ont répondu merveilleusement bien. Et au précepte "enseigner à celui qui ne sait pas" des linguistes, s'est ajouté le "aimez-vous les uns les autres", qu'ils pratiquent à un niveau supérieur, comme chrétiens[127].

La relation enseignant-enseigné telle qu'elle est ici conçue repose sur un paradigme pédagogique caractéristique des années 1950 et 1960, marqué par l'unilatéralité et par l'absence de modification des conceptions de l'enseignant au fil du contact avec sa classe. Plusieurs travaux ont mis en lumière cet impensé pédagogique qui sous-tend les pratiques enseignantes dans l'Europe pré-1968[128]. Ces conceptions rejoignent également celles du premier indigénisme péruvien, forgé dans les années 1920 et où, malgré des revendications formulées au bénéfice des populations indigènes, prédomine une relation verticale amorcée depuis Lima.

127 *El Comercio*, 7 avril 1958.
128 Dominique Damamme, « Laboratoires de la réforme pédagogique », in Dominique Damamme, Boris Gobille, Frédérique Matonti et Bernard Pudal (dir.), *Mai-Juin 68,* Paris, l'Atelier, 2008, 446 p.

L'hypothèse de la dissolution souhaitée par l'État des identités et des pratiques indigènes ne peut être entièrement vérifiée. Néanmoins les conceptions qui animent le programme d'éducation bilingue au cours des décennies 1950 et 1960 sont guidées par un objectif intégrateur qui fait peu de cas de la diversité culturelle amazonienne. C'est au nom de ce constat que certains acteurs formuleront, au cours de la décennie suivante, l'accusation d'"ethnocide".

b. Le Haut Marañón, lieu privilégié d'implantation de l'ILV

L'implantation précoce de l'ILV dans le Haut Marañón fournit un lieu d'observation privilégié des débuts du programme d'éducation bilingue, car les populations awajún représentent un fort pourcentage des maîtres recrutés pour dispenser l'éducation bilingue dans diverses communautés indigènes. Lors d'un bilan réalisé pour le compte du ministère de l'Education, le coordinateur des écoles bilingues Efrain Morote Best détaille le nombre d'enseignants formés par l'ILV en 1958. La prédominance numérique des maîtres Awajún est plus nette. Le taux de formation des maîtres d'école bilingues est d'autant plus fort qu'il concerne le seul Haut Marañón, une zone géographiquement réduite en comparaison:

> Le cours de formation compte, en 1958, 68 élèves:
> 19 Aguarunas du Haut Marañón
> 8 Amueshas du fleuve Pachitea et ses affluents
> 2 Boras du fleuve Ampiaco
> 1 Cocama du Bas Ucayali
> 4 Cashibos de l'Aguaytia
> 5 Machiguengas du Haut Urubamba et du Madre de Dios
> 2 Ocainas du fleuve Ampiaco
> 11 Piros du Haut Urubamba
> 10 Shipibos et Cunibos de l'Ucayali
> 2 Ticunas du Trapecio Amazonico
> 1 Witoto du fleuve Ampiaco
> 2 Shapras et Muratos du Morona et du Pastaza
> 1 Culina du fleuve Purus
> 1 Capa de Satipo[129]

129 « Memoria del Director del VI Curso de capacitacion de maestros indigenas de la selva peruana, Dr Efrain Morote Best », in *Los Selvicolas en marcha. op.cit,* Lima, 1959, p. 12.

Les zones bénéficiaires de la formation dispensée par l'ILV sont la selva centrale autour de l'Ucayali -zone d'installation du siège de l'ILV-, la région du fleuve Urubamba dans la selva méridionale, et le Haut Marañón. Les Shipibos, Cunibos, Piros et Awajún sont donc les populations indigènes les mieux représentées au sein du programme. Cette importance numérique ne concerne pas la seule année 1958, mais confirme une tendance historique qui se traduit dans le nombre total de maîtres en fonction (et donc formés auparavant). Parmi les 57 maîtres en fonction dans les 45 écoles bilingues du Pérou, les Awajún figurent également parmi les groupes ethniques les plus représentés[130]. Un autre élément indique la prégnance de l'œuvre missionnaire et éducative de l'ILV dans le Haut Marañón: les responsables du ministère citent fréquemment en exemple l'œuvre de maîtres awajún, notamment à l'attention des journalistes. Ainsi deux journaux liméniens rendent-ils hommage au maître awajún David Danduchu Pichinam pour son activité d'enseignant et pour la coopérative de production fondée à son initiative à Chicais dans le Haut Marañón. Les commentaires rédigés à son endroit révèlent le degré d'exemplarité attribué depuis Lima au groupe Awajún en matière d'éducation bilingue et, selon eux, de velleité d'intégration à la société englobante:

> Daniel Danduchu Pichinam (…) est aguaruna. Il est actuellement maître bilingue, et reçoit un salaire de 900 soles du Ministère de l'Éducation. (…) Daniel s'est formé à l'ILV où se réunissent les indigènes qui veulent devenir maître en suivant cinq cours de six mois chacun, à la suite desquels ils retournent dans leurs tribus pour y enseigner ce qu'ils ont appris. Tous les étés la *selva* se mobilise vers le progrès (la selva se moviliza hacia el progreso) en maintenant un cordon ombilical entre les tribus et l'école de Yarinacocha, entre le primitif et la civilisation[131].
>
> Le cas de la tribu des aguarunas est une exemple typique de ce qui peut se réaliser avec les habitants aborigènes de la *Selva* péruvienne pour son incorporation graduelle à la civilisation courante[132].

L'ILV est en effet particulièrement active dans le Haut Marañón. L'institut y instaure une première école en 1952, et les création d'établissements scolaires augmentent sensiblement dans les années suivantes. La conjonction de ce fort investissement de l'ILV et de la présence active des jésuites suscite des tensions religieuses: le Haut Marañón est ainsi le théâtre d'une « guerre des écoles », qui masque une rivalité entre confessions chrétiennes.

130 *Ibid*,. p. 14.
131 *Caretas*, 14 avril 1959.
132 *El Comercio*, 3 avril 1959.

3. Concurrence pour l'école, concurrence pour les âmes

Plusieurs témoignages jésuites se font l'écho de l'arrivée de Cameron Townsend puis de l'ILV dans le Haut Marañón. Chez le père Cuesta comme chez le père Guallart, cet événement prend dans le récit une tournure assez dramatique. Cuesta dit avoir reçu de la part de Townsend une lettre datée du 13 mai 1954[133], le priant d'accepter sa visite afin d'évaluer en quoi l'ILV pourrait participer à l'œuvre missionnaire chrétienne dans la région. Cette visite a lieu le 24 septembre 1954: Townsend arrive en début d'après-midi à bord d'une avion piloté par Rafael Borwick. Il remet des paquets aux sœurs catholiques qui le reçoivent pour le déjeuner. Durant le repas selon Cuesta, Townsend fait le récit de la constitution de l'ILV, dont il affirme ouvertement le caractère missionnaire. Il visite la maison des jésuites, l'Église et l'école. Puis il reprend l'avion et se rend à Chiqueis, Nazaret et Tuntungos où il visite trois écoles de l'ILV.

Un incident diplomatique survient alors: à son départ, Townsend promet à Cuesta de revenir le voir dès le lendemain, ce qu'il ne fait finalement pas. Selon Cuesta, la raison de ce froid jeté au relations entre l'ILV et les jésuites de Nieva tient à une lettre antérieure à la venue de Townsend dans le Haut Marañón. Dans ce courrier daté du 29 décembre 1953, Townsend proposait à Cuesta d'envoyer à l'ILV un étudiant awajún afin de le former comme maître d'école bilingue. Le coût du transport serait pris en charge par l'État. Cuesta n'ayant pas formulé de réponse au jour de la visite de Townsend, ce dernier formule de nouveau sa proposition et lui propose d'en discuter à son retour le lendemain. Cuesta lui répond alors qu'une telle décision est du seul ressort de son Supérieur et qu'il ne peut donc pas se prononcer à ce sujet. Townsend ne repasse pas par Nieva le lendemain -comportement dans lequel Cuesta voit le signe d'une rivalité interconfessionnelle sur le terrain de l'école:

> Comme je n'avais pas donné de réponse à la lettre (de Townsend) en raison des implications qu'elle pourrait avoir, il l'intéressait sans doute de connaître mon avis à ce sujet. C'est pourquoi à la fin de sa visite, avant de se séparer, il m'a formulé la même proposition d'échanger des élèves entre notre école de Nieva et le cours de Yarinacocha (…). Comme la proposition en soi me paraissait un peu ambiguë et confuse, avec des vues secondaires tordues et malveillantes – du moins peu diaphane et claire – jusqu'à suspectes de prosélytisme protestant, je me limitais à lui

133 José Martin Cuesta, *op. cit.,* p. 268.

> répondre que ce n'était pas moi qui pouvais répondre à une telle proposition. (…) Une telle réponse de ma part, qu'il n'attendait peut-être pas, et qui réaffirmait ma totale subordination à la hiérarchie catholique, et qui faisait preuve de la plus élémentaire prudence, ne parut pas plaire à monsieur Townsend. Et c'est sûrement ce qui explique qu'il n'ait pas tenu sa promesse de nous rendre de nouveau visite à mon retour de Nazaret. Lors de mon voyage au Conrgès Eucharistique de Lima en 1954, je m'empressais de transmettre à Msgr García la proposition faite par écrit et par oral; et sa réaction spontanée, abrupte et claire ne se fit pas attendre: "Il n'en est pas question. Il veut profiter de notre travail avec les Aguarunas pour servir ses intentions prosélytes, tordues et obscures"[134].

Le champ scolaire amazonien, tant il est un vecteur privilégié d'évangélisation, est donc perçu par les acteurs eux-mêmes comme une source d'antagonisme entre évangéliques et catholiques.

Guallart évoque pour sa part une "*multiplication compétitive des écoles*", et accuse également l'ILV de prosélytisme plus ou moins masqué:

> La tactique prosélyte de l'ILV était la suivante: ils donnaient des cours estivaux à de jeunes natifs. On les soumettait à une préparation sommaire, à des cours intensifs de la Bible, puis on les renvoyait à leurs communautés dans les avionettes de l'ILV. Après deux mois au centre de Yarinacocha, on espérait que, chargés de cahiers, de manuels, de petits cadeaux, etc, ils se transformeraient en fervents convertis et transformeraient leur école de la selva en le noyau d'une congrégation locale évangélique. La méthode fut efficace et connut un franc succès[135].

De fait, au cours des décennies 1950 et 1960, les deux branches chrétiennes s'appliquent à créer des écoles dans les diverses communautés awajún et huambisas du Haut Marañón. Nommés « centres éducatifs », elles sont établies successivement dans les secteurs des fleuves Nieva, Santiago, Cenepa puis Chiriaco, comme l'indique le tableau suivant construit à partir des chiffres donnés par Guallart. La comptabilité tenue par cet acteur catholique suggère d'ailleurs le choc produit par l'arrivée de l'ILV sur les jésuites. La crainte d'être partiellement dépossédés de leur fonction éducative n'est pas tout à fait infondée: le tableau montre qu'à partir de 1965 le nombre total d'écoles catholiques décroît, tandis que celui de l'ILV maintient sa trajectoire ascendante.

Manque de moyens ou chiffres indisponibles? Guallart ne fournit pas d'explication à cette décroissance, certes localisée dans la zone du Nieva. Il reste qu'à la fin de la

134José Martin Cuesta, *op. cit.,* p. 269.
135José María Guallart, *op. cit.,* p. 58.

décennie, l'ILV semble sortir vainqueur de cette « guerre des écoles » et plus à même de s'imposer auprès des instances ministérielles comme l'interlocuteur le plus crédible.

Ecoles	Catholiques (SEHM)					Evangéliques (ILV)
Années	CEN Total		CEC	CES	CECH	Total
1951	1					
1952	2					1
1953	2					3
1954	2					6
1955	2					7
1956	2					8
1957	2					9
1958	7	1	4		12	9
1959	12	4	7	1	22	13
1960	13	4	7	1	25	16
1961	17	5	7	2	31	22
1962	21	5	7	3	36	31
1963	23	5	8	3	39	36
1964	25	5	9	4	43	38
1965	26	6	9	4	45	43
1966	17	7	13	6	43	45
1967	13	7	12	10	42	46
1968		8	14	10	32	47
1969				13	13	49
1970						
1971						
1972	16	8	16	13	53	60

Figure 22 Tableau chiffré de la présence scolaire comparée des églises catholique et évangélique (CEN, CEC, CES, CECH: centres éducatifs dans les zones de Nieva, Cenepa, Santiago, Chiriaco). Source: José María Guallart.

Ce gain progressif de crédibilité auprès de l'État est acquis avec d'autant plus d'efficacité que les acteurs étatiques nient officiellement toute vocation missionnaire de la part de l'ILV. Le représentant du ministère de l'éducation semble lors d'un discours sous-entendre l'appartenance confessionnelle de l'Institut[136], mais insiste sur ses liens avec d'autres organisations d'obédience catholique, ce qui tempère selon lui l'ampleur de ses ambitions prosélytes. Le projet missionnaire de l'ILV fait peu de doute au regard des archives Townsend et des travaux historiographiques réalisés à partir d'elles; néanmoins, la vigueur des accusations formulées à l'encontre de l'institut invite à la prudence, afin de ne pas plaquer les accusations catholiques sur l'interprétation des « mobiles » évangéliques. Guallart livre une description acerbe du contexte pro-américain dans lequel s'inscrit le développement de l'action de l'ILV au Pérou:

> À cette époque, les circonstances étaient particulièrement favorable. Dans le pays du Nord soufflait le vent de la politique de "Bon voisinage", de la guerre froide et du "point IV" de Truman, qui prétendait convertir toute l'Amérique latine en une constellation de pays satellites autogouvernés, un véritable Protectorat qui' s'autogouvernait maos tournait toujours selon un orbite désiré.
> Dans ce contexte, dans tous les Ministères du continent, et depuis longtemps au Pérou, pullulait une multitude d'entités "Péruano-Nord-Américaines", qui visaient à aider et surtout à orienter (les politiques publiques) selon des paramètres établis au Nord. Ainsi, dans le flambant Ministère de l'Éducation construit par le général Odria, l'ILV avait à lui seul tout un étage: le numéro 14. Et ce, à la charge d'un gouvernement qui professait constitutionnellement une neutralité religieuse[137].

La mention d'un étage entier confié à l'ILV au ministère de l'Education est certes troublante, de même que ses ressources économiques et ses liens tissés au sein des réseaux politiques et dirigeants péruviens.

> L'organisation de l'Institut Linguistique était excellente et regorgeait de moyens économiques. Il disposait d'une base d'aviation à Yarinacocha, sans doute la meilleure dans cette zone de selva (...). Ses ressources économiques: en plus de l'aide des associations évangéliques des États-Unis, il comptait avec l'aide juteuse de l' "Association des amis de l'ILV" au Pérou, à laquelle appartenaient des capitalistes prestigieux, et des membres qui possédaient une influence politique estimable. (Avec le temps, le futur Président Fernando Belaunde Terry allait en devenir membre). C'est pourquoi il jouissait de grandes facilités, notamment économiques, de la part du gouvernement national.

136 General Mendoza, cité par David Stoll, *Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El ILV en Améria latina,* Quito, 1985, Chap. 5, p. 207.
137José María Guallart, *op. cit.,* p. 58.

Le contexte géopolitique est indéniablement marqué par la guerre froide et par la prise de position pro-étatsunienne du Pérou à la faveur de l'Alliance pour le Progrès lancée par John F. Kennedy. Les témoignages des pères Cuesta et Guallart requièrent néanmoins une certaine circonspection étant donnée leur position dans le champ confesionnel: l'appréhension par les missions catholiques de l'altérité religieuse a en effet posé problème au cours de leur histoire.

La poursuite de l'instruction à charge du rôle de l'ILV viendra par la suite, à l'occasion de la publication du livre de David Stoll, traduit en espagnol sous le titre *Que hacer con el ILV?* Dans ce contexte renouvelé de critique fondée à la fois sur l'anthropologie et l'anti-impérialisme, le débat sur l'évangélisation des populations indigènes prendra un tour différent. L'intégration des Awajún au moyen d'une hiérarchisation des langues ne sera alors plus considéré comme la seule voie possible de consolidation de l' « identité nationale ». Pour l'heure, le paradigme qui sous-tend la rencontre entre évangélisateurs et indigènes demeure empreint d'une charge civilisatrice, qui fait de la plupart des missionnaires en poste dans le Haut Marañón les promoteurs d'une voie centralisée vers la modernité politique et le développement économique, et les passeurs d'un occident promis à la fois à un indéniable pouvoir de séduction auprès des populations locales et à une vive contestation. Certains d'entre eux prennent toutefois leurs distances avec ce mode d'entrée en contact: au sein même de la communauté pionnière, initiatrice de cette rencontre, se profilent des tendances méfiantes envers ce que le chapitre suivant envisage comme les "infortunes de la modernité".

Chapitre 3

Les infortunes de la modernité

Après l'échec des incas et des *conquistadores,* qui donc a réussi à conquérir les Awajún ? Les maîtres d'école awajún.

Entretien avec Manuel Grandes, ancien formateur[1]

Dans la forêt de Windsor (…), l'absence de villages compacts et la dispersion des habitants de la forêt empêchait toute discipline sociale. (…) Or la *gentry* avait décidé que l'enclosure était le meilleur moyen pour contrôler de la classe paysanne. Il était conseillé de l'appliquer aussi à certaines parties de Windsor : la "classe inférieure" pourrait alors être rassemblée dans ces villages ramassés, chacun ayant son chef de patrouille.

E.P.Thompson, *La guerre des forêts*, *op. cit.*, pp.89-90.

1Extrait d'un entretien réalisé le 12 septembre 2011 à Santa María de Nieva.

Dans ce chapitre, nous nous intéressons aux transformations qui ont affecté les modes de vie awajún au cours des années 1950 et 1960, suite à leur entrée en contact prolongé avec les missionnaires et, partant, avec la société englobante. En effet, loin de se limiter à des rivalités confessionnelles, l'arrivée de divers missionnaires chrétiens a des conséquences sur les populations indigènes du Haut Marañón et affecte de façon durable leurs représentations[2], mais aussi leur rapport au territoire. Colonisation militaire et/ou de peuplement, exploitation de terres agricoles destinées au marché national: la mise en relation de ce territoire avec l'espace national transforme sa mise en valeur et sa gestion politique. Ainsi ce qu'a montré Olivier Servais s'agissant de l'histoire des indiens obijwas s'applique aussi au cas awajún: l'évangélisation n'arrive pas seule, "*elle bouleverse le rapport au monde de l'indien, en le transformant en sédentaire, propriétaire et producteur*"[3].

Premier acte de ce bouleversement multidimensionnel, la colonisation du Haut Marañón s'effectue par des populations en provenance de la côte et du piémont septentrionaux du pays. Planifié mais aussi spontané, ce phénomène accompagne de près l'arrivée des missionnaires, et précipite des changements majeurs dans la région. La littérature contemporaine se fait l'écho de ces nouvelles dynamiques démographiques, qui concernent donc l'Amazonie au même titre que les *pueblos jovenes* de Lima grossis par des flux d'origine rurale. Ainsi le roman de Vargas Llosa, *La Maison Verte*, évoque notamment la trajectoire migratoire d'inopportuns voyageurs en provenance de la ville côtière de Piura, venus s'aventurer dans le Haut Marañón pour y cueillir et ramener de jeunes filles awajún au "lupanar de Don Anselmo[4]". Parmi elles figure Bonifacia, élevée par les sœurs dans le Haut Marañón puis débarquée à Piura. La narration, sinueuse, suit tantôt les péripéties de Bonifacia, tantôt la trajectoire du bandit Fushia. Le roman est ainsi structuré non par une intrigue principale ou une ligne narrative aisément identifiable, mais par la descente des personnages le long du fleuve Marañón. Les flux migratoires sont, pour ainsi dire, la colonne vertébrale du roman dans lequel le lecteur se perd de figure en figure et où il s'imprègne surtout de la moiteur du lieu de transit qu'est le fleuve. *La Maison Verte* peut dès lors être lue comme une parabole sur le contact entre une contrée reculée et la société nationale, ou comme l'illustration du choc produit sur les individus par la rencontre entre le

[2] Philippe Delisle, "Introduction au dossier: "acculturation, syncrétisme, métissage, créolisation: Amérique, Océanie, XVIème-XIXème siècle", ni *Histoire, monde et cultures religieuses,* 2008/1, n°5, pp 9-13.
3 Olivier Servais, *op. cit,* p. 12.
[4] Mario Vargas Llosa, *La casa verde,* Lima, Seix Barral, 1965.

territoire intégré au marché -lieu d'attrait comme de perdition- et un confin originel -lieu de refuge pour une clandestinité salutaire, mais aussi lieu d'un anonymat parfois vécu comme mortifère. Ainsi, l'ampleur des flux migratoires péruviens dans les années 1950 et 1960 a marqué l'imaginaire littéraire national, même si Vargas Llosa -empreint d'une fascination teintée de répulsion pour l'Amazonie[5]- conçoit ces flux à sens unique, de la selva vers la côte.

Or l'impact du tracé de la route Olmos-Marañón sur les flux migratoires invite davantage à insister sur les flux en sens inverse, de la côte vers la selva, du fait de l'important phénomène de colonisation du Haut Marañón. Longtemps minimisé par une historiographie soucieuse d'expliquer l'urbanisation explosive latino-américaine des années 1960, le phénomène de colonisation interne au Pérou caractérise au premier chef le piémont andino-amazonien. Le nombre d'habitants d'une ville comme Jaen, située à même l'axe routier, augmente alors considérablement (+7% en moyenne[6]), ce que suggère la cartographie cadastrale ci-dessous. Point d'entrée stratégique vers des territoires riches en terres conçues comme vierges, ce type de ville accueille dès les années 1950 un nombre important de nouveaux venus à la recherche de lieux de culture.

5 "*De un lado, toda esa barbarie me enfurecía: hacía patente el atraso, la injusticia y la incultura de mi país. De otro, me fascinaba: qué formidable material para contar*", p. 46. Catherine Heymann, "Variations amazoniennes dans l'œuvre romanesque de Mario Vargas Llosa", in *Les Cahiers de Framespa*, vol. 13, 2013, mis en ligne le 15 mars 2013, consulté le 27 septembre 2013. Url : http://framespa.revues.org/2314

6 Source: municipalité de Jaen.

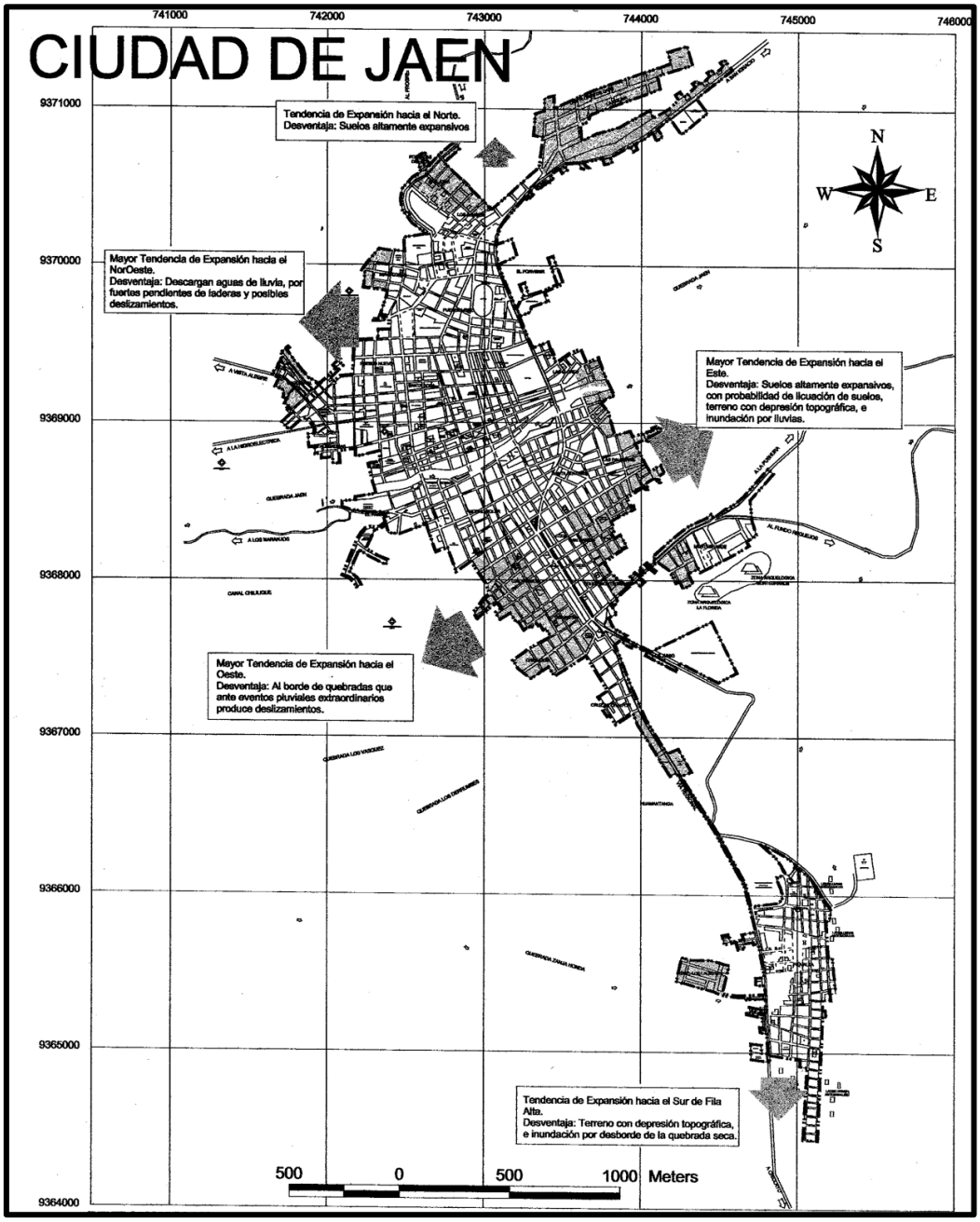


Figure 23 Cartographie de l'expansion urbaine de Jaen depuis 1961. Source: INDECI/PNUD/PER, 2005.

La colonisation du Haut Marañón n'a pas fait l'objet d'abondantes études historiques[7]; en revanche, Michael Brown a étudié l'impact sur la vie des communautés awajún du Haut Mayo de la construction de la route dite *marginal de la selva*. Ses conclusions formulent des hypothèses qui guident la présente recherche et l'ont amenée à envisager l'acculturation des populations indigènes comme un processus sous tension. La rencontre entre Awajún et représentants de la société nationale, ou du moins côtière, ne s'est pas effectuée harmonieusement. Elle a au contraire mis au jour les ambiguïtés de la promesse formulée par l'État à l'attention des confins. L'éducation est le premier et sans doute le principal de ces malentendus (I); il compromet, en conséquence, l'intégration à la communauté nationale des populations "confinées" (II).

Précisons que l'élaboration du présent chapitre présente une difficulté due au manque de source disponible. Les statistiques démographiques sont la première manifestation du silence des sources quant aux populations indigènes du Haut Marañón. Exemple notable, le premier recensement de l'époque républicaine, daté de 1942, ne précise pas s'il inclut les populations natives dans ses comptes relatifs au département d'Amazonas. Ce type de distinction statistique n'intervient qu'à partir du recensement de 1981[8]. Au manque de précision numérique s'ajoute la faiblesse des sources disponibles en matière qualitative. Celle-ci est due à l'absence d'organisation indigène et au découpage administratif qui prévalait à l'époque, la province de Condorcanqui n'étant pas créée avant 1984. L'histoire des premiers effets sur les Awajún de l'entrée en contact avec l'englobant doit donc faire face à une triple absence: celle de distinction statistique entre populations natives et colons, celle de sources institutionnelles issues des acteurs concernés, et celle de reconnaissance étatique d'une spécificité territoriale et administrative propre au Haut Marañón.

Faut-il dès lors renoncer à décrire le processus d'acculturation des Awajún aux premiers élements de la société nationale? Ou recourir au contraire à des déductions, au risque de faire une histoire par l'imagination? Il nous semble que ces deux écueils sont également dommageables: si le second s'extrait nettement des règles de la discipline historique, le premier présente un double inconvénient. D'une part, il prive notre analyse

7Eduardo Bedoya Garland « Colonización en la selva alta peruana: formas de ocupación del espacio y racionalidad económica », in *1. Simposio do Trópico Umido, Belém (Pará), 2-17 Nov 1984,* 1984 ; Walter Marcelo Vereau, « Hacia una historia de la region nororiental del Marañón », in *Utopia norteña: revista de la Facultad de Ciencias Histórico-Sociales y Educación, Edición especial en homenaje a las bodas de plata de la Universidad Nacional" Pedro Ruiz Gallo"*, 1995, p. 19.
8 José María Guallart, *La tierra de los cincos rios,* Lima, PUCP-IRA, 1997, p.73.

d'un préalable primordial à la compréhension d'un phénomène aujourd'hui central dans la sphère publique, de l'avis quasi unanime des sciences sociales: la genèse – ou « pré-histoire »- du mouvement indigène né dans les années 1970. D'autre part, se priver de l'étude de la rencontre entre Pérou « d'en haut » et Pérou « d'en bas » conduit l'histoire contemporaine à une frilosité épistémologique que n'a pas l'histoire moderne, qui manie des sources également éparses sans pour autant accuser un défaut de rigueur. Par ailleurs, les acteurs les plus attentifs à la réception awajún des injonctions formulées "d'en haut" par la société nationale ne sont pas nécessairement les principaux acteurs impliqués dans ce processus d'acculturation, c'est-à-dire l'État ou les populations indigènes. Les acteurs religieux, en tant que vecteurs et témoins, ont suscité la production de sources que nous croyons utiles à notre analyse. Si sur ce point précis de la présente thèse ils ne permettent pas de prétendre à l'exhaustivité, ni à l'élaboration d'analyses tranchées sur l'acculturation awajún dans le Haut Marañón Marañón, ils nous semblent néanmoins propices à la formulation d'hypothèses opératoires pour la suite de notre récit. L'étude des effets de la scolarisation et des modalités de l'acculturation indigène requière donc des précautions méthodologiques, liées à la rareté des sources. Critique et croisement des sources, recours au témoignage oral, prudence dans la formulation: les développements qui suivent doivent être lu sous le registre de l'hypothèse – ce qui n'empêche pas leur auteur de les assumer pleinement.

I. Le mirage éducatif

De nombreux travaux historiographiques ont montré combien l'institution scolaire a joué un rôle central dans les constructions nationales occidentales, en Europe[9] comme en Amérique latine[10]. En encadrant la formation initiale des populations, l'État se ménage une

9 Pour le cas belge, voir notamment Laurence Boudart, « Contribution of the educational discourse to the construction of national identity: the case of the belgian school reading manuals for primary school (1842-1939) », in *Thélème: Revista complutense de estudios franceses*, 2010, no 25, pp. 63-81. Pour le cas italien, voir par exemple Jean-Noël Luc « Pédagogie et liturgie nationale dans l'Italie post-unitaire. Histoire et historiographie de l'enfance », Tome 109 des Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée, vol. 1, et Rosalia Bivona, « 'L'Italie est faite, il faut faire les Italiens': la construction de l'identité nationale dans les manuels scolaires », in *Melka*, 2001, pp. 215-233. Pour le cas français, voir notamment Nicole Tutiaux-Guillon, Laurence De Cock et Emmanuelle Picard, « La fabrique scolaire de l'histoire, illusions et désillusions du roman national », in *Revue française de pédagogie*, 2011, no 2, pp. 148-149.

10 Pour le cas du Venezuela, voir par exemple Nikita Harwich Vallenilla, « Construction d'une identité nationale: le discours historiographique du Vénézuéla au XIXème siècle », in *Caravelle*, 1994, pp. 241-256 ; pour le cas du Brésil, voir

part importante dans les imaginaires collectifs, et s'arroge un rôle central dans la définition partagée de la modernité républicaine[11]. Cette prise en charge des mentalités nationales produit d'importants effets sur les populations qui occupent une place « subalterne » dans les sociétés concernées. C'est le cas de certaines régions françaises au XIXème siècle, sommées de délaisser leurs langues locales désormais dévalorisées comme autant de "patois"; c'est également le cas de populations migrantes de l'Argentine au tournant du siècle, dont la pratique de l'italien deviant un stigmate social[12]; ce l'est enfin, au XXème siècle, pour les populations indigènes d'Amazonie nord-orientale péruvienne, longtemps tenues à l'écart de la laborieuse œuvre scolaire entamée par l'État au siècle précédent. Dans le Haut Marañón, les années 1940 marquent le début de la scolarisation (massive) des populations awajún.

1. Un facteur de fixation des communautés

La scolarisation des enfants awajún a pour premier effet la sédentarisation accrue des populations indigènes, et leur regroupement en des noyaux d'habitat agrégé qui formeront peu à peu le noyau des futures communautés natives reconnues légalement au cours des années 1970. Plusieurs éléments suggèrent que l'institution scolaire a été, au regard de l'histoire awajún, un ferment particulièrement efficace dans la dynamique migratoire à grande échelle qui a conduit les populations indigènes à se positionner plus en aval de la Cordillère. En effet aux dires des observateurs, ces populations d'abord réparties dans l'intérieur des terres se sont concentrées le long des fleuves, autour d'écoles essaimées à partir du noyau urbain de Nieva. Le manque de sources nous empêche d'établir avec certitude un lien causal entre ces dynamiques migratoires et le phénomène de scolarisation survenu au cours des années 1960. Néanmoins la grande majorité des acteurs et observateurs interrogés convergent sur ce point, ce qui a des conséquences sur la perception du rôle social historiquement joué par l'institution scolaire dans la zone. Parmi eux, Guallart établit explicitement un lien entre ces deux phénomènes:

Marta Maria Chagas De Carvalho, « L'histoire de l'éducation au Brésil: traditions historiographiques et processus de rénovation de la discipline », in *Paedagogica historica*, 2000, vol. 36, no 3, p. 909-933.

11 Voir à ce sujet la préface de Pierre Rosanvallon à l'ouvrage de Christian Edward Cyril Lynch *Brésil, de la monarchie à l'oligarchie*, L'Harmattan, p. 9-11.

12 Angela Di Tullio, *Políticas lingüísticas e inmigración: el caso argentino*. Eudeba, 2003. Pour le cas colombien, voir Roberto Pineda Camacho, *El derecho a la lengua: una historia de la política lingüística en Colombia*, Ed. Uniandes, 2000.

> Entre 1968 et 1971 commence le processus de déplacement promu par l'ILV, qui persuade les pères de famille de quitter les zones intérieures pour se concentrer autour des écoles. Les missionnaires catholiques suivent cet exemple en fondant à leur tour de nouvelles écoles. Dans le même temps qu'ils perdaient leurs modes d'implantation traditionnels, les natifs plantèrent la graine de ce qui deviendrait plus tard les « communautés natives »[13].

Selon ces commentaires donc, seule l'irruption de l'institution scolaire en territoire awajún a eu pour effet de modifier durablement des modes de vie présentés comme "ancestralement[14]" rétifs à toute modification externe, comme quasi-allergiques à toute adaptation imposée depuis l'extérieur. Les interrogés qualifient ainsi volontiers de "pluriséculaire" l'attitude awajún face à l'intégration de l'Amazonie aux logiques nationales et transnationales -voire d'"immémorielle". Cette résistance awajún -véritable topos mémoriel que les personnes interrogées, awajún et métisses, réactivent régulièrement- n'aurait connu qu'une seule véritable rupture: celle de l'éducation républicaine médiée par des "passeurs" endogènes aux communautés, les maîtres d'école.

Dès lors dans le Haut Marañón, la mémoire fonctionne selon un mécanisme a priori paradoxal, consistant à cultiver la mémoire... de faits immémoriaux. Le témoignage, source cruciale pour l'historien, présente donc néanmoins de substantiels inconvénients, car sur de tels sujets – la rencontre entre des indigènes souvent essentialisés et les agents de l'œuvre scolaire occidentale – il prend moins la forme d'un échange heuristique pourvoyeur d'informations que d'un substrat mémoriel marqué par l'affect[15]. Face à cette tendance collective, la démarche historienne est sujette à des doutes d'autant plus difficiles à réduire que les sources écrites portant sur la période qui précède l'instauration du système scolaire sont rares. Entre le boom du caoutchouc et la fin de la seconde guerre mondiale, des années 1920 à la fin des années 1940, l'État central se détourne de ses marges désormais dénuées de potentialités extractives à court terme. Les sources se raréfient alors avec les logiques étatiques centripètes; et cette période semble dès lors renvoyée à un non-lieu historique. Or accepter de telles béances dans l'écriture de l'histoire awajún pose problème

13 José María Guallart, *La tierra, op. cit.*, p74.

14 Ces commentaires suggèrent que la mémoire des habitants du Haut-Marañón entretient un rapport bien particulier au passé awajún, qu'elle présente comme un tout, comme une continuité historique d'un seul tenant, rythmé par une dynamique historique linéaire. La mémoire locale suit ainsi une logique mémorielle unifiante, qui dépeint comme homogène la période précédant la pénétration étatique du Haut Marañón par le vecteur scolaire. Le passé indigène serait ainsi marqué par une résistance continue au processus de pénétration de l'englobant: résistance à l'extension de l'empire inca, résistance à la colonisation hispanique et créole, résistance à l'incorporation de l'Amazonie du nord-est dans le nouvel État républicain.

15 Maurice Halbwachs, *La mémoire collective.* Albin Michel, 1997 ; *Les cadres sociaux de la mémoire.* Albin Michel, 1994.

car cela revient à délaisser les événements locaux, pour revenir à un récit dicté par des préoccupations venues "d'en haut". Une telle béance narrative dans l'écriture du XXème siècle est également problématique car elle conduit à surévaluer les années 1940 et le choc qui s'y produit entre les populations awajún et l'altérité créole. Evaluer l'impact de l'institution scolaire dans le Haut Marañón impose donc des précautions méthodologiques.

Néanmoins plusieurs éléments apportent un certain crédit à la thèse d'un lien, sinon causal, du moins étroit entre la scolarisation et les migrations. La géographie actuelle de la province de Condorcanqui figure au nombre de ces indices, car sa configuration présente semble à bien des égards l'héritière de ce tropisme migratoire autour de Santa María de Nieva et des fleuves, alors que la répartition des populations indigènes se faisait au début du siècle selon un essaimage territorial relativement régulier[16]. Cette double tendance centripète à l'échelle locale, qui accroît l'importance des axes fluviaux dans la structuration du territoire et qui voit Nieva devenir le cœur de l'organisation spatiale de la zone, se déduit de la lecture d'une carte élaborée par le missionnaire jésuite José María Guallart à la fin des années 1990.

16 Shane Greene, *Customizing Indigeneity: Paths to a Visionary Politics in Peru*. Palo Alto, Stanford University Press, 2009.

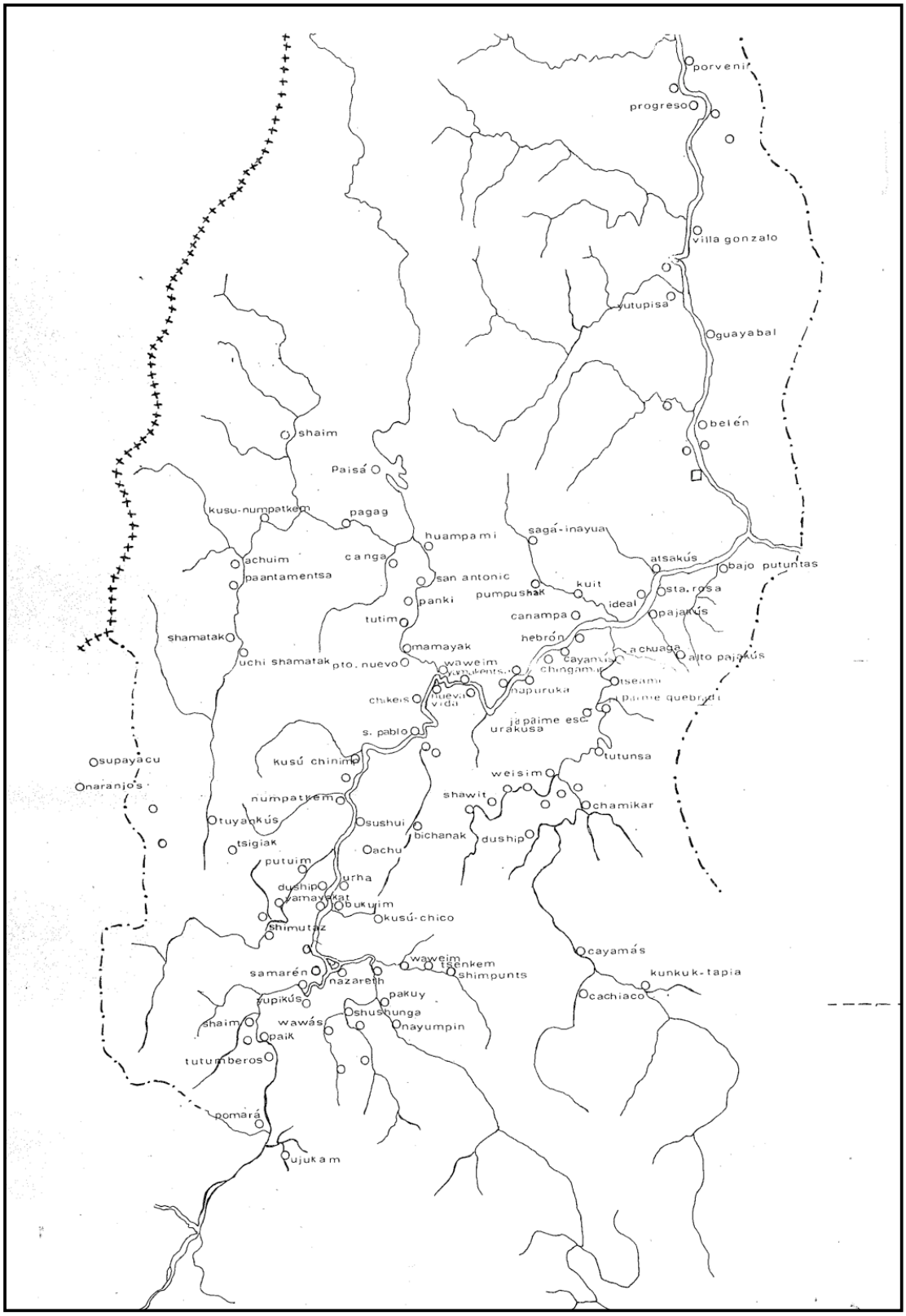


Figure 24 Répartition spatiale des communautés natives du Haut Marañón
Source: Guallart, 1997.

Ce tracé spatial des communautés par Guallart fournit un indice cartographique de ces dynamiques migratoires à l'œuvre dans le Haut Marañón au cours du XX^{ème} siècle. On y lit graphiquement une dynamique historique longue d'un demi-siècle, au terme de laquelle Nieva a gagné en centralité, ainsi qu'un double tropisme spatial en direction des fleuves, selon un sens nord-sud (depuis la Cordillère du Condor vers Nieva) et sud-nord (en provenance de la zone de Chiriaco vers Nieva).

L'hypothèse de la coïncidence chronologique entre ces dynamiques et la scolarisation, bien que rendue malaisée à démontrer en raison de la faiblesse des sources et de comparaisons nécessaires avec d'autres cas régionaux, revêt ainsi une certaine plausibilité. Au demeurant, à défaut de pouvoir prouver avec certitude les liens entre phénomènes migratoires et institution scolaire dans cette zone reculée, il reste indéniable que la scolarisation joue un rôle majeur dans le basculement du Haut Marañón d'une logique de marge à une logique de front, c'est-à-dire d'un fonctionnement redevenu relativement autonome suite au déclin du boom du caoutchouc à un fonctionnement nouvellement intégré aux dynamiques nationales. Autrement dit, qu'elle soit ou non un incontestable facteur causal entraînant une série de phénomènes constitutifs de la modernité (migrations centripètes, intégration économique, nationalisation des imaginaires), la scolarisation figure au premier rang des bouleversements symboliques et matériels intervenus dans le Haut Marañón dans la deuxième moitié du deuxième siècle.

2. Un projet "civilisateur"

La scolarisation telle qu'elle est menée au cours des années 1950 et 1960 dans le Haut Marañón correspond à bien des égards au paradigme centralisé qui sous-tend la plupart des projets éducatifs conçus dans les zones en voie d'incorporation à une communauté nationale. Nul n'est donc besoin pour qualifier un tel projet de recourir à la terminologie post-coloniale, car la comparaison avec certaines constructions nationales est pleinement opératoire. De plus, la théorie post-coloniale présente le désavantage de porter avant tout sur des peuples colonisés alors que la situation awajún relève au contraire d'une "colonisation intérieure". Les archives de l'enseignement jésuite dispensé auprès des

communautés awajún au début de notre période[17] attestent ce processus d'imposition d'une culture nationale en zone de confins. Plus que l'illogique invention d'une filiation civilisationnelle commune, symbolisée dans le cas français par l'iconique formule – erronée mais efficace – "nos ancêtres les gaulois", le contenu des premiers programmes scolaires à destination des Awajún relève d'une fossilisation imaginaire et mythifiée des frontières nationales[18]. Santa María de Nieva étant située non loin de Jaen, l'enseignement jésuite de l'histoire s'inspire de l'ouvrage rédigé sur Jaen[19] par José Martin Cuesta, que celui-ci présente comme le bastion avant-gardiste de l'indépendance péruvienne dès 1821, c'est-à-dire avant même la chronologie nationale. Rétifs à la colonisation inca puis espagnole, les habitants des environs (extensibles) de Jaen de Bracamoros y sont présentés comme les hérauts d'une unité nationale embryonnaire. La libération de Jaen du joug colonial hispanique en 1821 intervient en effet à une date de trois ans antérieure à la chronologie de l'indépendance nationale réalisée, elle, officiellement en 1824. La stratégie pédagogique jésuite opère ainsi un habile retournement, qui consiste à présenter le Haut Marañón non plus comme une marge du territoire national, mais comme un des bastions de la formation avant-gardiste de l'identité nationale post-indépendantiste.

Une telle stratégie rencontre pleinement le projet d'acculturation conçu depuis Lima comme civilisateur. Cette représentation du Haut Marañón comme résolument péruvien, et la construction de l'imaginaire frontalier[20] qui en découle, rejoignent le souci géopolitique présidentiel de maintenir en l'état – voire d'étendre – la frontière septentrionale et de contrecarrer les revendications territoriales équatoriennes. Ce souci est encore très prégnant dans les années 1950, plus de dix ans après le protocole de Rio. La présidence péruvienne continue alors de présenter l'objectif d'occupation effective de la frontière comme une priorité, à la fois géopolitique – pour décourager les appétits territoriaux voisins – et intérieure – pour conjurer le spectre d'une frange amazonienne perçue comme menaçante dans l'imaginaire collectif populaire[21].

[17] Ces sources sont conservées à la bibliothèque jésuite de Nieva.
[18] Benedict Anderson, *op. cit.*
[19] José Martin Cuesta, *Jaen de Bracamoros,* 5 vol., Librerâia Studium, 1984.
[20] Natalia Esvertit Cobles, *op. cit.*
[21] Deux ouvrages se font l'écho de cette empreinte paradoxale de la *selva* dans l'imaginaire collectif pérvien: Henrique Urbano, *Wiracocha y Ayar, héroes y funciones en las sociedades andinas*, Lima, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1981,185 p. Juan Carlos La Serna Salcedo, *Misiones, modernidad y civilización de los campas. Historia de la presencia adventista entre los asháninkas de la selva central peruana*, Lima, UNMSM, 2012.

Ce travail de l'imaginaire frontalier participe donc de la stratégie de rassemblement adoptée par le pouvoir, si l'on en juge par la récurrence des mentions faites à la cordillère du Condor dans les messages présidentiels adressés à la nation à l'occasion des passations de pouvoir et des prises de parole annuelle du chef de l'État[22]. Parfaire la frontière, la transposer du domaine du droit à celui du fait, et intégrer à la civilisation nationale les portions de territoire qui en étaient culturellement éloignées: telle semble être la stratégie discursive mise en œuvre par l'État péruvien pour fonder une appartenance consensuelle et durable au "pays de tous les sangs". Autrement dit, le souhait de réduire culturellement la frontière s'inscrit dans un processus historique, formulé dès le XIXème siècle de construction verticale d'une communauté nationale homogène à partir d'un substrat – culturel plus que racial au sens biologique du terme[23] – particulièrement divers. Dans cette logique, le Haut Marañón apparaît comme un des recoins privilégiés où s'exerce l'ambition étatique de contrôler et de civiliser les confins péruviens.

3. Le paradigme du *rechazo*, ou comment on devient marginal au contact de l'englobant

Les manifestations les plus concrètes de ce projet national sont observables dans le domaine éducatif. Le Haut Marañón en fournit une illustration privilégiée en ce que la faible présence étatique antérieure permet d'évaluer le rôle de l'institution scolaire dans la nationalisation péruvienne des marges. Il fournit également un point de comparaison possible avec le cas de la scolarisation française, fondée autour de l'intégration à la communauté nationale de "petites patries" marquées par un héritage culturel et linguistique propre. Les travaux de Jean-François Chanet ont montré la complexité du processus d'élaboration de ce modèle républicain français, qui ne peut se réduire ni à une imposition totalisante et dogmatique ni, certes, à une déclinaison précoce du modèle multiculturel mis à l'honneur dans le monde anglo-saxon à partir des années 1970[24].

Le processus historique d'élaboration d'un "modèle" péruvien de scolarisation peut être comparé au processus français, non en termes de résultats – les édifices institutionnels créés à l'issue de ces processus étant sensiblement distinct – mais en ce qu'ils exigent de

[22] Adresses présidentielles, *op. cit.*
[23] Voir les travaux de Marisol de la Cadena, notamment *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1910-1991,* 2000, Durham: Duke University Press, 420 p ; *Raza como cultura en América latina,* Bogotá, Envion ed., 2007.
[24] Jean-François Chanet, *op. cit.*

prendre en compte les incontournables négociations auxquelles la mise en pratique de ces édifices a donné lieu à l'échelle locale. Le rôle de médiateur complexe -parfois brutal, souvent ambigu- joué par les instituteurs français, rencontre celui des enseignants chrétiens qui, dans le Haut Marañón notamment, ont interprété les directives ministérielles selon leurs sensibilités éducatives, mais aussi pour certains selon leurs velléités d'anthropologues en devenir. À partir des années 1950, la scolarisation des enfants fait l'objet d'une attention accrue de la part des gouvernements de Manuel Prado et de Fernando Belaunde. Elle est pensée comme un des piliers de la construction d'un consensus national, lui-même conçu comme préalable au développement économique. Le ministère de l'éducation nationale développe alors des programmes scolaires, qui constituent l'embryon de l'œuvre ensuite réalisée dans le cadre du Centre des Hautes Etudes Pédagogiques créé en décembre 1964[25], destiné à former les enseignants des écoles normales.

Or ces programmes scolaires embryonnaires ont des effets pédagogiques paradoxaux. En promouvant à l'échelle nationale un consensus autour d'une voie de développement centralisée, ils tendent à disqualifier les modernités alternatives susceptibles d'émerger depuis les confins amazoniens. Ils tendent par là-même à acculturer les populations du Haut Marañón à une citoyenneté relativement passive[26]qui confère aux populations excentrées un pouvoir d'autodétermination limité. Cette citoyenneté ambiguë est le fruit d'un processus d'"invention" mené depuis les débuts de l'ère républicaine, et marqué par de nombreux atermoiements eu égard au statut conféré aux populations indigènes. Les détenteurs libéraux du pouvoir républicains hésitent en effet entre un attachement au principe d'égalité juridique et le souci du recouvrement d'un volume fiscal permettant d'assurer le fonctionnement de l'État. Selon ces deux logiques contradictoires, les indigènes se voient tantôt conférer un statut de stricte égalité républicaine, tantôt font l'objet d'une exigence fiscale spécifique et par essence discriminatoire -le tribut.

Une partie de l'historiographie péruvienne présente ainsi ce premier temps de l'institution scolaire alto-marañónienne comme relevant d'un processus de relégation contradictoire avec la logique émancipatrice revendiquée dans le cadre du discours libéral officiel, qui tend à considérer les populations excentrées comme les réceptacles de

[25] Morillo Miranda, « Reformas Educativas en Perú en el Siglo XX », in *Revista Iberoamericana de educación,* 2011, pp. 1-7. Url : www. rieoei. org/deloslectores/233Morillo. Consulté le 2 mai 2013.
[26] Léa Rudolf, *op. cit.*

dispositions prises en amont [27] des territoires concernés. Ce modèle explicatif du fonctionnement de l'État républicain au XXème siècle a certes été remis en question, ou du moins très fortement nuancé, par plusieurs travaux. Ceux de Pilar Garcia Jordan et de Frederica Barclay ont ainsi mis en lumière le rôle de pivot joué par les autorités régionales dans le fonctionnement du Pérou républicain depuis les débuts de l'ère du caoutchouc. A ce titre, le processus d'acheminement et de mise en place des directives adoptées par l'État central ne peut être qualifié d'exclusivement liménien. Néanmoins en matière éducative, les travaux de Rivero permettent d'estimer que la nationalisation des programmes scolaires péruviens est un processus assez abouti à la fin des années 1940, qui permet l'imposition d'un modèle de représentation relativement unifié. Faut-il pour autant conclure que l'éducation des jeunes alto-marañóniens s'est opérée selon cette seule modalité discriminatoire et excluante? Le Haut Marañón peut-il être conçu comme le simple réceptacle d'un projet civilisateur?

L'étude de la mise en application de ces lignes programmatiques impose un certain nombre de nuances relativement à de cette tendance historiographique. L'œuvre pédagogique jésuite invite notamment à des distinctions, car la communauté enseignante du noyau missionnaire originel ne semble pas avoir fonctionné autour d'un consensus. Si les écrits du père Cuesta dénotent des principes éducatifs datés, fondés sur une conception relativement verticale de la relation enseignant-enseigné, ceux du père Guallart en revanche suggèrent l'émergence précoce d'une pédagogie ancrée dans un renouvellement déjà profond de la perception anthropologique de l'autre, en la personne de l'élève. Parallèlement à ses travaux cartographiques salués par les instances étatiques [28], les publications de Guallart traduisent une curiosité pour ce qu'on allait bientôt appeler la cosmovision awajún: il publie dès 1958 un recueil de mythes et légendes du Haut Marañón à usage éducatif, *Mitos y leyendas de los Aguarunas del alto Marañón*. Ce recueil sera prolongé en 1978 par l'ouvrage intitulé *Mito de Núnkui*, puis en 1979 une *Anthologie de poésie lyrique aguaruna* en 1979 puis une *Anthologie de prose narrative aguaruna* en 1980. Il ne se limite pas à cette collecte orale de récits collectifs et s'adonne dès 1964 à un essai d'interprétation anthropologique à travers l'ouvrage intitulé *Les Jivaros du Haut Marañón*. Suivront, en 1989 *Le monde magique des aguarunas*, sans doute son ouvrage le plus fondateur en ce qu'il propose

[27] José Rivero, *Educación, docencia y clase política en el Perú*, Asociación de Publicaciones Educativas, Lima, 2007.
[28] Juan Cuquerella Cayuela, "José María Guallart: un misionero jesuita en la selva", in *Boletín de la Sociedad geográfica de Lima*, n°115 Lima, 2002, pp. 93-96.

une analyse interprétative de la cosmovision awajún, en 1990 *Entre Pongo et Cordillère. Histoire de l'ethnie Aguaruna-Huambisa*, en 1997 *La terre des cinq fleuves,* et en 1998 *Trois chroniques sur les aguarunas*. Cette exploration anthropologico-historienne du monde indigène est parallèle à son activité enseignante: à des fins pédagogiques, il élabore des contes destinés en particulier aux enfants des communautés awajún, *Cuentos de la perra cazadora*, publié en 1987.

La trajectoire pédagogique de Guallart ne peut être interprétée comme une simple exception à la règle jésuite, dans la mesure où il initie un renouvellement générationnel au sein de la communauté missionnaire postée dans le Haut Marañón. Les basculements paradigmatiques de la pratique pastorale opérés dans la période suivante ne peuvent en effet se comprendre sans le "précédent Guallart". Ainsi les pédagogues occidentaux en poste dans le Haut Marañón dès les années 1950 et 1960 ne peuvent-ils être réduits à leur fonction de passeurs d'un projet étatique de réduction des confins. La pratique enseignante jésuite se révèle ambivalente dès ces premières années. C'est à ce titre qu'une comparaison avec le cas français est utile: sans présenter les éducateurs missionnaires comme des "hussards noirs" péruviens [29], il importe de souligner l'ambiguïté de leur pratique pédagogique, pour les uns empreinte d'un certain sentiment de supériorité civilisationnelle, pour les autres déjà marquée par un doute anthropologique qui instille dès la fin des années 1950 une curiosité puis un appétit certain pour la culture autochtone.

II. Une acculturation sous tension

La complexité du mécanisme de scolarisation alto-marañónien n'empêche toutefois pas de constater l'indéniable effet de marginalisation produit par un tel processus sur les populations locales. La scolarisation favorise une douloureuse adaptation à la société nationale.

1. La trilogie englobante: routes, marchés, colons

Dans son *Histoire de la République du Pérou*, Jorge Basadre consacre plusieurs développements au projet de chemin de fer reliant la côte pacifique péruvienne au fleuve Marañón et à Manuel Antonio Mesones Muro, qu'il présente comme son principal

[29] Jean-François Chanet, *op. cit.*

promoteur[30]. Dans la presse, Manuel Antonio Mesones Muro est évoqué sous le registre de l'aventurier patriote, à la fois désintéressé et en quête de l'*El Dorado*[31]. A la geste du héros colonial s'adjoint désormais l'engagement pour la nation – et pour l'appartenance régionale. De fait la décennie 1950 marque le rattachement progressif du Haut Marañón au réseau routier national; nous nous intéressons ici à la genèse et à la postérité de ce projet routier. Le cas de la route Olmos-Marañón n'illustre donc pas seulement le partenariat établi *de facto* entre l'État et une personne privée, Manuel Antonio Mesones Muro. Il permet également de mettre en lumière l'investissement culturel et identitaire dont cette figure fait l'objet, aux plans régional et national, et donc de souligner les mécanismes mémoriels qui président à la nationalisation du local.

a. Manuel Antonio Mesones Muro, "l'homme du Marañón"

Au XIXème siècle plusieurs études sont menées, sans réelle avancée concrète, quant au tracé au nord du Pérou d'une voie de communication partant de la côte et traversant la sierra pour atteindre la selva. En 1901 en revanche, une loi autorise la construction d'une voie ferrée qui partirait de Paita, passerait par Huancabamba, éviterait le célèbre et dangereux Pongo de Manseriche, pour atteindre enfin les plaines de la selva nororientale. Ce projet est confié à Jorge von Hassel. Manuel Antonio Mesones Muro, originaire de Chiclayo, conteste ce tracé. Il publie une tribune dans *El Comercio* où il soutient qu'il est possible d'aboutir à un tracé plus court de moindre altitude au niveau du passage des Andes. Ce tracé part selon lui d'Olmos. Il se propose alors de mener une expédition partant depuis Eten pour aboutir au fleuve Marañón en quatre jours.

En mai 1902, il part accompagné de l'anthropologue allemand Enrique J. Brunning, d'Eduardo de Habich, et de quatre natifs dont les noms ne sont pas mentionnés. Leurs réserves en eau et en nourriture sont portées à dos d'animal. Après avoir traversé les pampas d'Olmos, ils entament l'ascension de la cordillère des Andes, où ils affirment alors que l'Abra de Porculla est à seulement 2144 mètres d'altitude, et que de ce point on peut percevoir à la fois le Pacifique et l'Atlantique. Ils descendent alors vers Pucara et Chamaya, puis passent par Jaen, et arrivent à Bellavista, sur les bords du Marañón. Après avoir ainsi

[30] Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*, "El Ferrocarril de la Costa al Marañón y Manuel Antonio Mesones Muro; la comunicación entre el Pacífico y el Amazonas", 1968.
31 Jean-Pierre Sanchez, *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique*, Rennes, PUR, 1996, 2 tomes, 953 p.

proposé une alternative au tracé dans la partie andine de la future route, Mesones Muro souhaite démontrer un second point, et affirme que le Pongo du Manseriche peut être rendu navigable: l'hostilité réelle et imaginée du Marañón peut être selon lui domptée. Ils auraient ainsi embarqué sur un radeau en bois et seraient arrivés à destination en réussissant le passage délicat des gorges granitiques de la montagne Assahuaccanqui.

Ces deux écueils géographiques une fois surmontés, Manuel Antonio Mesones Muro entreprend plusieurs démarches auprès des ministères à Lima. Afin de promouvoir sa version du tracé optimal, il construit un argumentaire en trois points: le tracé qu'il propose est plus court et permet, une fois arrivé sur les rives du Marañón, de gagner Iquitos par voie fluviale. D'autre part, il fait valoir que cet axe de communication permettrait d'acheminer à la côte la production de toute la région nororientale, et notamment d'importantes sources pétrolières dont il présume l'existence. Selon lui, un système d'oléoducs permettrait d'irriguer abondament les vallées costenas et notamment celle d'Olmos, ce qui augmenterait le rendement de la production agricole. Il conclut que l'avenir du Pérou dépend en grande partie de la conquête du Nord-Est. Cette argumentaire fait l'objet d'une publication dans la revue de la Société géographique de Lima[32], dont il est alors membre. Cette publication qui permet de le relayer et de construire une nouvelle cause nord-orientale dans un pays jusqu'alors davantage tourné vers son axe sud-andin. Mesones Muro meurt en 1930 à Chiclayo; son projet finit par convaincre les autorités présidentielles une vingtaine d'années plus tard. Au début des années 1950 Manuel Prado débloque les crédits nécessaires au financement de la route et en inaugure les premiers tronçons.

b. Mémoire locale, mémoire nationale

Manuel Antonio Mesones Muro devient dès lors le visage de cette nouvelle cause régionale: dès 1943 sa trajectoire fait l'objet d'une biographie[33].

[32] Manuel Antonio Mesones Muro,"La Expedición al Marañón, hacia el año 1913", in *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 1914, Tome XXX, p. 58.
[33] José Mejía Baca, *El Hombre del Marañón*, Lima CONCYTEC, 1943, 1988, 121 p.



Figure 25 Couverture originale de l'ouvrage *El hombre del Marañón,* de José Mejia Baca, 1943.

N.B. Le dessin qui figure en couverture illustre l'objectif peruano-brésilien de réaliser une percée transamazonienne, plus tard réactivé dans le cadre de l'IIRSA[34].

Plusieurs décennies après, le nom Mesones Muro est donné successivement à un Institut supérieur technologique[35], à un district[36] et à une municipalité[37]. Les raisons de ce succès mémoriel apparaissent plus nettement à la lecture d'une publication qui lui est consacrée dans le supplément dominical de la revue industrielle *La Industria*[38]. Son auteur, un des descendants de Mesones Muro, Eleazar Mario López Mesones, qualifie Manuel Antonio de "scientifique tenace et génial". La revue est publiée à Chiclayo, bastion local de la bourgeoisie commerçante du nord du pays. Contrairement au fonctionnement de la ville de Piura, dont le développement demeure axé sur l'exploitation des terres côtières, la prospérité de Chiclayo est étroitement liée aux échanges fondés sur un axe de

[34] Voir paragraphe suivant.
[35] *Instituto Superior Tecnológico Manuel Mesones Muro.*
[36] *Distrito de Manuel Antonio Mesones Muro.*
[37] *Municipalidad Distrital de Manuel Antonio Mesones Muro.*
[38] *La Industria*, le 27 décembre 2013.

communication reliant Lima à l'intérieur du pays. Ceci explique en partie l'implication des industriels locaux dans la construction d'une identité résolument nord-orientale.

La mémoire de Mesones Muro ne se cantonne pas à la sphère locale : elle est nationalisée. Lorsque les pouvoirs publics péruviens montrent un intérêt pour ses projets, ils incorporent sa figure à la mémoire officielle. Le 13 septembre 1956 en effet, le Congrès adopte la loi n°12656 qui donne à la route Olmos-Marañón le nom de Mesones Muro. Cette réappropriation mémorielle correspond au souhait gouvernemental de réactiver le projet de route transcontinentale dont Mesones Muro avait préalablement formulé l'idée. Ce projet nourrit l'ambition de substituer au canal de Panama -principal axe américain de communication interocéanique- un système de communication passant du Nord du Pérou par la ville amazonienne de Manaus jusqu'à la façade atlantique au nord du Brésil. Dans son projet initial, Mesones Muro prévoyait de doter la ville de Chiclayo d'un aéroport et, ainsi, d'une fonction stratégique de noeud de communication. Il s'agit alors de la première occurrence de tracé alternatif au canal de Panama, popularisé à l'échelle internationale par son concepteur à travers une série de publications dans des journaux brésiliens et argentins. Ce projet va constituer une des préoccupations des gouvernements péruvien et brésilien dans cette deuxième moitié du XXème siècle[39], avant de trouver une forme concrète en 2000, lors de première réunion des présidents sud-américains autour de l'Initiative pour l'intégration des infrastructures régionales sud-américaines (IIRSA)[40].

Dès la construction de ses premiers tronçons, la route Olmos-Marañón a des conséquences directe sur les dynamiques migratoires locales. Au cours des années 1950, l'impact de la route dans la structuration du territoire se fait plus présent; et les sources consultées suggèrent l'ampleur prise dans la région par le phénomène de colonisation civile spontanée.

[39] Voir le communiqué de presse du parlementaire Eduardo Salhuana Cavides du 5 décembre 2008; et *La República*, 27 novembre 2011.
[40] *Iniciativa para la Integración de la Inafrestructura Regional Suramericana.*

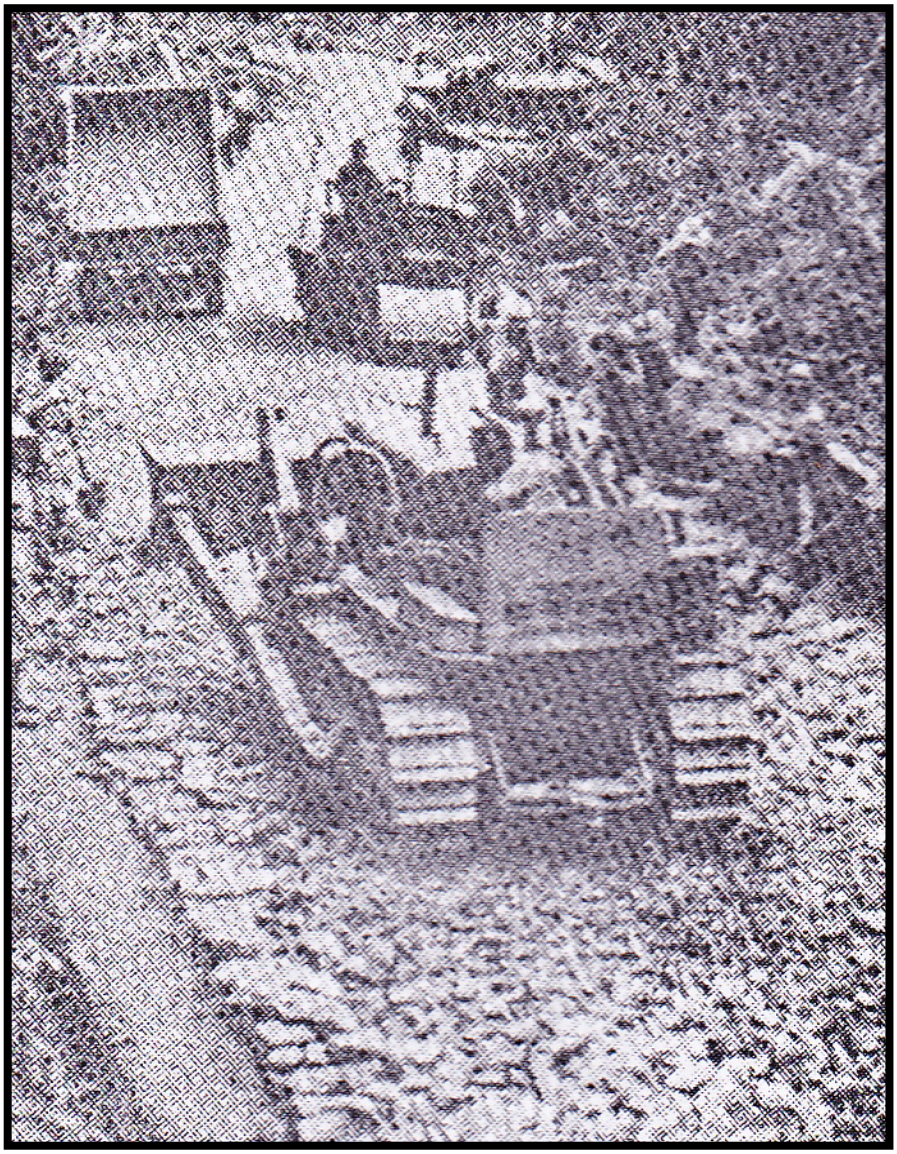


Figure 26 Photographie de la route de pénétration amazonienne en construction. Source: *Amazonía indígena*, 1982.

c. Le maillage du territoire et les débuts de la colonisation

Un deuxième axe de communication s'ajoute à la fin des années 1950 l'axe perpendiculaire à la côte pacifique de la route Olmos-Marañón. Cette fois parallèle à la façade océanique, ce deuxième axe est mis à l'honneur par le gouvernement de Fernando Belaunde Terry, qui propose de nommer cette route la "*Marginal de la selva*". Exposé dans un livre paru en 1959 et intitulé *La conquête du Pérou par les Péruviens*[41], ce projet d'axe de pénétration vise à relier Caracas à Buenos Aires, en passant par les zones de piémont péruvien. Le parti mené par Belaunde ne suit pas de ligne idéologique clairement identifiable[42], mais il entend neutraliser la montée en puissance de l'APRA en opposant à l'oligarchie péruvienne un impératif de partage des fruits de la croissance nationale. Les terres sont un des pivots principaux de la constitution d'une oligarchie au Pérou[43], et un enjeu primordial des revendications émises par le mouvement paysan dans les années 1960. L'axe de pénétration vers la selva présente l'avantage au yeux du gouvernement de fournir l'accès à un réservoir de terres jugées inutilisées car non soumises à une exploitation agricole. La route apparaît ainsi à la fois comme un moyen d'intégrer économiquement des zones marginales à l'espace national utile, et comme le symbole d'un nationalisme forgé autour d'un consensus sur la voie de la modernisation[44].

Ce projet de construction routière suscite des dynamiques migratoires propres, partiellement encouragées par l'État. Les années 1960 marquent en effet la mise en place de projets migratoires au sein de sphères décisionnelles centralisées – gouvernementales, ministérielles ou para-publiques dans le cas d'Instituts. En 1959 une commission interministérielle se tient à Iquitos[45]. Les ministères des Relations extérieures, de l'Agriculture, de la Santé, de la Marine et de la Guerre s'y entretiennent avec la banque de construction agro-piscicole[46] pour étudier le cas du Haut Marañón et envisager une colonisation concertée. Les rives des fleuves Santiago et Nieva figurent au premier plan de

41 Fernando Belaunde Terry, *La conquista del Peru por los Peruanos,* 1959.
42 Carlos Cueto, Marcos Contreras, *Historia del Peru contemporaneo*, Cuarta edicion, Lima, 1999, 2010, p.320.
43 Selon les chiffres fournis à l'issue du recensement de 1961, 0,1% de la population possède alors 61% de la surface agricole disponible, tandis que 34,2% de la population possède moins d'un hectare. Cf Henri Favre, "El desarollo y las formas del poder oligarquico en el Peru", in José Matos Mar, *La oligarquía en el Peru,* Buenos Aires, Amorrortu editores, 1969, p.114.
44 Carlos Cueto, Marcos Contreras, *op.cit.*
45 Lelis Rivera Chavez, "Alto Marañón: viejo mito en nueva version", in *Amazonía indígena,* n°?, 198?
46 *Banco de fomento agropecuario.*

l'ordre du jour de ces réunions. Celles-ci s'appuient sur le rapport d'activité d'Eduardo Rivero Donayre, un ingénieur dépêché dans la zone en 1953 pour apporter un soutien technique à un programme d'assainissement mis en œuvre dans le département d'Amazonas. Le rapport fait mention de "*terres de montagnes*" situées sous le fleuve Imaza, après le pueblo de Yambrasbamba, et suggère que la région recèle des potentialités en matière de colonisation.

Selon Eduardo Rivero Donayre, de tels projets seraient relativement faciles à mettre en place en raison de la proximité de la route Olmos-Marañón, dont l'avancement des travaux a permis à cette date d'atteindre la province de Bagua, précisément au kilomètre 220. Eduardo Rivero est si convaincu par le projet qu'il forme en juillet 1955 la Négociation agro-piscicole du fleuve Imaza (NADRISA)[47], société qui émet 2500 actions d'une valeur respective de 100 000 dollars, principalement acquises au sein des milieux d'affaires. L'objectif de la NADRISA consiste à recueillir les autorisations de la part du gouvernement afin de pouvoir sélectionner, explorer et étudier une portion de territoire de 100 000 hectares. Le 3 octobre 1955 la société obtient l'autorisation d'explorer les 100 000 hectares, ce que confirme la "loi générale des terres de montagne"[48] promulguée le 5 juin 1956. Le 26 juillet 1956, les explorations se poursuivent jusqu'au fleuve Marañón, avec pour objectif affiché la vallée du fleuve Imaza. Le 10 septembre 1957, la NADRISA sollicite auprès du gouvernement la concession de 90 000 hectares afin de les coloniser. En 1959, la société réalise des études destinées à convaincre les pouvoirs publics du bien-fondé de sa demande. Selon ses études, la vallée du fleuve Imaza est topographiquement et climatiquement apte à l'accueil d'une colonisation de grande ampleur; 30% de la zone agricole concernée est mécanisable, et la réserve forestière est de première classe. La présence de matériau solide tel que le calcite ou le silicate garantie la faisabilité et le maintien d'infrastructure telles que les routes ou les constructions hydrauliques. Les études soulignent enfin que le fleuve Imaza, navigable à certaines époques de l'année, croise la route Olmos-Marañón au kilomètre 314, ce qui promet à terme une certaine fluidité commerciale. Ces études donnent lieu à de vifs débats, conclus par le rapport négatif remis en novembre 1961 par

[47] *Negociacion Agropecuaria del río Imaza.*
[48] Loi n°1220

l'Instituto de Reforma Agraria y Colonizacion (IRAC)[49]. Celui-ci estime que la NADRISA n'a pas les moyens de mettre en œuvre un projet de colonisation d'une telle ampleur.

La popularité du projet de colonisation de la selva se maintient néanmoins, du fait notamment de la concentration foncière en cours à l'époque dans les zones de sierra. Ces dynamiques intra-andines ont pour conséquence de rendre plus attractifs les projets d'installation en milieu amazonien[50]. Ceci explique en partie l'intérêt persistant de la classe politique, soucieuse de forger les bases matérielles d'un nationalisme émergent[51]. Fernando Belaunde Terry encourage ainsi la poursuite des études menées à des fins prospectives dans les régions amazoniennes: après une évaluation des ressources naturelles et humaines du Huallaga central, réalisée en 1960, le gouvernement se tourne vers des instances internationales pour promouvoir une évaluation portant sur le Haut Marañón. En 1961, il sollicite l'assistance du Fonds Spécial des Nations Unies (UNSF) pour réaliser des études dans le Haut Marañón[52]. Il l'obtient en 1964, la FAO étant désignée comme agence exécutive du Fonds Spécial. De son côté, le gouvernement péruvien désigne la ONRA[53] comme agence supérieure représentative du ministère de l'Agriculture. A la suite de l'étude réalisée sous les auspices de la FAO, le pouvoir promulgue un corpus législatif, composé de deux décrets suprêmes et d'une loi[54]. L'ensemble de ces dispositions juridiques constitue le "Projet de Colonisation du Haut Marañón", qui dispose que l'armée péruvienne accompagnera désormais tout programme de colonisation mis en œuvre par l'Institut de Réforme et de Promotion Agraire (IRPA)[55] dans les zones frontalières. La mission de l'armée consiste à favoriser le développement économique de ces régions et à mener des programmes à vocation civique. Cette conception du rôle civique de l'armée péruvienne s'inscrit dans la continuité de la ligne politique et géopolitique défendue deux décennies plus tôt par Manuel Prado. Elle correspond également à la ligne programmatique d'Action

[49] Ce refus suscite de la part de la NADRISA le retrait de tous les documents remis à la Direction de la colonisation et des forêts (*Dirección de Colonización y de Bosques.)* Ceci explique pourquoi nous nous référons ici à des sources secondaires faisant écho à ces documents au lieu de les citer à la source.
[50] Antonio Zapata Velasco, "La disputa por el espacio en el Peru", in *Revista Argumentos*, ano 2, n°1, mayo 2008.
[51] Pedro Navarro Floria, "La construction des territoires nationaux latino-américains vue depuis leurs marges", in *Les cahiers ALHIM,* "État et nation II (20ème siècle)", n°16, 2008.
[52] Lelis Rivera Chavez, *op.cit.*
[53] Cet organisme sera par la suite intégré au sein de la Direction Générale de la Réforme Agraire et des colonies rurales (*Dirección general de reforma agraria y del Asentamiento rural*).
[54] Décrets suprêmes n°18-D et 18-E du 21 mai 1964; loi n°14920 du 27 février 1964.
[55] *Instituto de Reforma y promoción agraria.*

Populaire, le parti de Fernando Belaunde Terry. En 1964 celui-ci souligne l'attention portée à l'occupation effective du territoire à l'occasion d'une adresse au Congrès républicain:

> L'armée a été, au titre de sa Mission de Sécurité, une des principales promotrices de la Colonisation de notre région amazonienne, en particulier dans les zones frontalières et le long des voies de pénétration dont la charge incombe aux Unités d'Ingénierie. Ceci a favorisé l'installation de noyaux humains, dont un grand nombre constitue à l'heure actuelle des populations en plein développement[56].

En conséquence, le ministère de la Guerre conclut une convention en 1965 avec l'Institut de Réforme et de Promotion Agraire (IRPA)[57], afin d'impulser des projets de colonisation en zone frontalière, où l'élément militaire se voit conférer un rôle de premier plan. La convention ministérielle prévoit pour bénéficiaires des personnels de l'armée et des populations paysannes issues des montagnes andines adjacentes[58]. La convention porte sur une surface de 2,2 millions d'hectares, répartis dans une zone ayant pour limite au nord la frontière avec l'Équateur, et au sud une zone allant de la rive droite du fleuve Chiriaco à la vallée Nayumpe. Or sur la surface totale concernée par le projet, seuls 460 000 hectares ont fait l'objet d'une étude détaillée des sols par l'Office national d'évaluation des ressources naturelles (ONERN)[59]. Les résultats affichés établissent que 13% des sols peuvent supporter une exploitation agricole sans dégât écologique, et que 24% sont favorables à l'élevage extensif. Ces résultats nuancent fortement les prévisions optimistes de Belaunde, qui affirme en 1964 que le projet de colonisation rendra possible l'exploitation agricole de "*plus d'un million d'hectares*"[60].

Dans la zone visée par le projet, deux portions de territoire présentent un intérêt stratégique majeur: la première, comprise entre les fleuves Chiriaco, Marañón et Nieva, est croisée par la route; la seconde, située sur la rive gauche du Marañón entre les affluents Uracuza et Santiago, accueille alors la construction de l'aéroport nommé Ciro Alegria. La troisième portion du territoire est en revanche de moindre valeur, en raison de l'acidité des sols[61]. La convention affiche un double objectif: l'incorporation du Haut Marañón au territoire relevant de la souveraineté nationale péruvienne, et la mise en culture de zones

[56] Fernando Belaunde Terry, "El Peru construye", *Mensaje presentado al Congreso nacional por el Presidente constitucional de la Republica*, Lima, 1964.
[57] DGRA/AR, 1972: 24.
[58] Ce projet réactive ainsi des dynamiques démographiques antérieures. Voir *A l'est de los andes, op. cit.*
[59] *Oficina nacional de evaluación de recursos naturales.*
[60] Fernando Belaunde Terry, "El Peru construye", *Op.cit.*
[61] Lelis Rivera Chavez, *op cit.*

humides tropicales[62]. Le projet désigne six "noyaux de colonisation"[63]: Nueva Nazareth, Nieva, Chiangos, Fortaleza, Chavez Valdivia, Jimenez Banda et Soledad. Conformément à un "Plan Pilote" centré sur Nazareth[64] de 1968 à 1970[65], il est d'abord prévu de développer le noyau de Nueva Nazareth. La convention détaille les objectifs spécifiques à cette première étape. Il s'agit d'abord de favoriser l'installation de personnel militaire et de paysans, et de régulariser le statut des terres occupées de façon "précaire" c'est-à-dire illégale. Le Plan pilote vise également à déterminer les parcelles qui reviennent aux "tribus aborigènes" en leur attribuant des titres de propriété. Enfin, le plan doit permettre l'incorporation de 2300 hectares de terres à l'agriculture.

L'objet initial est d'installer 21000 familles de colons dans ces six noyaux[66], selon un processus ayant pour première étape l'installation de 84 familles dans le noyau de Nueva Nazareth. Néanmoins, en raison de l'avancée de la construction de la route Olmos-Marañón, ces prévisions initiales sont rapidement débordées par l'arrivée d'un nombre important de migrants en provenance de Piura et de Cajamarca. En conséquence, en 1970 le nombre de familles récemment installées dans ce noyau s'élève à 147, et à 322 dans l'ensemble de la zone, soit 1800 personnes au total[67]. Elles s'ajoutent aux populations indigènes dénombrées dans la zone par les anthropologues étudiant dans la région, soit 5 000 Wampís et 18 000 Awajún[68], répartis en 160 points du territoires situés à partir d'Aramango, sur le territoire traversé par la route Olmos-Marañón, sur les deux rives des fleuves Chiriaco, Marañón, Cenepa et Nieva, à l'embouchure du fleuve Cenepa et le long des petits affluents de ces fleuves. La carte suivante figure les différents types de peuplement présents dans la zone à la date de 1970: les noyaux de peuplement indigènes, les garnisons militaires et les postes de vigilance qui leur sont reliés, et les campements de colons. Ces derniers épousent remarquablement le tracé de la route Olmos-Marañón.

---

[62] Stefano Varese, *Estudio sondeo de seis comunidades Aguarunas del Alto Marañón*, Division de Comunidades de la selva, Serie de estudios y informes, n°1, Lima, 1970.
[63] Carlos Mora et Javier Bustamante, *Diagnosticos de la Colonizacion del Alto Marañón en el sector Chiriyacu Tuntungos,* Memoria para optar el Grado de Bachiler en Ciencias Sociales, PUCP, Lima, 1972.
[64] Lelis Rivera Chavez, *op.cit.*
[65] Par la suite, d'autres secteurs s'adjoignent à la zone concernée par le Plan pilote, autour de Chiangos, Chiriyacu-Tuntungos et Nieva, en raison de la pression foncière exercée par les migrants de ce premier noyau.
[66] Carlos Mora et Javier Bustamante, *Op.cit.*
[67] Stefano Varese, *Op.cit.*
[68] Stefano Varese, *Op.cit.*

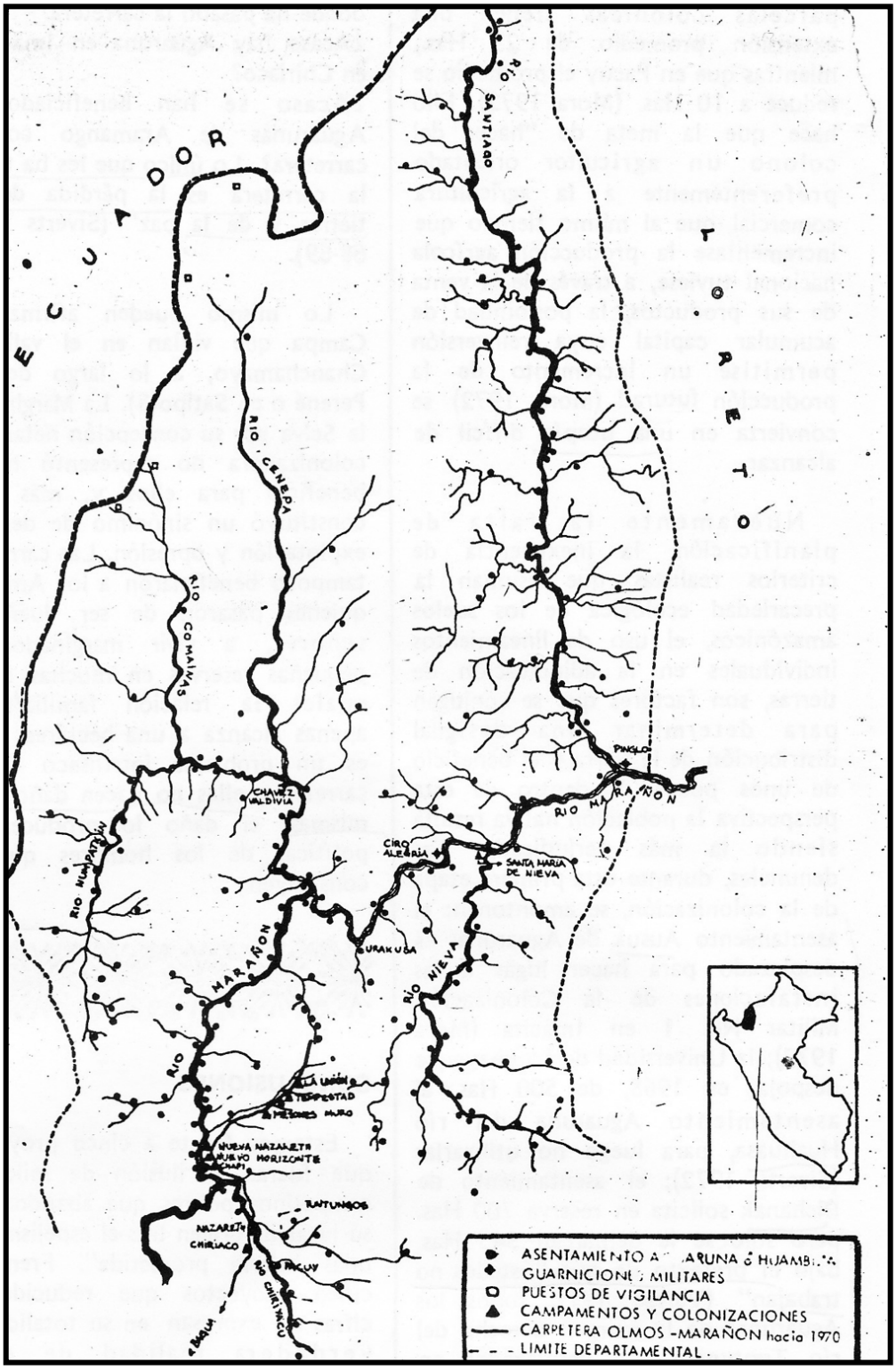


Figure 27 État de la répartition spatiale des noyaux de peuplement dans le Haut Marañón en 1970 Source: *Amazonía indígena*, 1981.

En dépit des efforts de planification étatique, la colonisation spontanée prend de l'ampleur, en raison du type de gestion adopté par les colons pour leurs parcelles agricoles. Le recours ponctuel à une main d'œuvre supplémentaire lors des périodes les plus actives du calendrier agricole induit l'arrivée de colons aux conditions de vie précaires, qui attendent ensuite de l'État qu'il mette fin à cette situation qu'ils souhaitent provisoire. En 1970, au total, 322 colons sont répartis en parcelles familiales, soit quatre fois plus que les prévisions initiales. 10% d'entre eux sont issus de l'armée. La plupart sont issus de la côte septentrionale du Pérou, qui a connu en 1968 et 1969 une sécheresse de grande ampleur. Ces surplus migratoires imprévus entraînent des difficultés: délimitation de parcelles sans accès fluvial, piètre qualité des sols. Une conséquence est de réduire la surface de terre disponible par ménage. On constate des inégalités que les observateurs dépêchés sur place[69] jugent d'emblée préoccupantes: ainsi dans le secteur n°2 du noyau de colonisation de Nazareth, les parcelles s'étendent à 23 hectares en moyenne à Tuntungos, tandis qu'à Pacuy la moyenne ne dépasse pas les 10 hectares. La réduction des surfaces agricoles remet en question l'objectif initial du projet étatique, qui consistait à faire du colon un agriculteur orienté "vers l'exploitation commerciale de sa terre et l'augmentation conséquente de la production agricole nationale" et à encourager ce même agriculteur à réinvestir une partie du produit de sa vente dans des techniques d'amélioration des rendements agricoles.

Outre la pression foncière, l'échec du projet de construction de pont sur le fleuve Chiriaco -difficultés structurelles auxquelles s'ajoutent des inondations et vents violents dans les premiers mois de 1969- compromet le déroulement de la colonisation telle qu'elle a été prévue au sein des cercles gouvernementaux. La gestion de la colonisation devient d'autant plus malaisée pour l'État qu'il doit composer avec des va-et-vient inédits car les mouvements migratoires se complexifient. En effet, les difficultés énoncées ci-dessus alliées à l'adoption de la loi de Réforme agraire en 1969[70] incitent plusieurs familles de paysans à regagner leur région d'origine, ce qui suscite des flux migratoires inverses et compromet les gains de production espérés par le gouvernement. En mars 1970 une nouvelle réunion se tient entre les ministères de la Guerre et de l'Agriculture, qui concluent une nouvelle convention. Celle-ci établit des modèles pour le développement des zones frontalières sur cinq ans. Le projet de colonisation initial ne subit pas de modification substantielle, ce qui

[69] Carlos Mora et Javier Bustamante, *Op.cit.*
[70] La dite *ley de Reforma Agraria*, n°17716, offre la possibilité aux paysans dépossédés de leur terres de la récupérer.

explique l'absence d'augmentation sensible du solde migratoire de la région. En conséquence, les niveaux atteints en 1970[71] ne sont pas égalés la décennie suivante.

2. Vers une cause commune jívara?

Outre l'insatisfaction que la colonisation suscite chez une partie des colons, l'inégale répartition des terres a des effets sélectifs et défavorise en premier lieu les populations natives. La pression foncière produit une compétition pour la terre qui se traduit par des frictions interethniques précoces, et suscite les premières velléités d'organisation indigène en défense d'une cause commune.

a. Premières réactions à la déstructuration du mode de vie indigène

Les premières sources de protestation indigène sont liées de façon manifeste à la colonisation. Celle-ci entraîne en effet en plusieurs occasions le déplacement de populations indigènes: c'est le cas des Awajún de la rive droite du fleuve Tuntungos, déplacées sur la rive gauche. Autre exemple, le campement awajún Ausuk est déplacé pour permettre l'installation du campement militaire n°1 à Imacita[72]. Un campement awajún situé le long du fleuve Huahuasa est également déplacé au profit de l'Université de Lambayeque, qui demande des terrains qui ne sont finalement pas utilisés[73]. Suivant une logique similaire, l'*asentamiento* de Bichanak sollicite l'attribution d'une réserve de 700 hectares, et en obtient finalement 545 au motif que les populations natives "*ne travaillent pas*"[74]. Aussi l'instauration rapide de nouveaux flux migratoires produit-elle des conflits entre colons et indigènes. Dès la fin des années 1960, les sources se font l'écho d'altercations à l'issue parfois violente[75].

On peut sans céder à la téléologie qualifier de pré-politiques ces premières réactions à la remise en cause des conditions de vie matérielles indigènes, car cette prise de conscience précède de peu la constitution de structures organisationnelles awajún et wampís. La

[71] Selon les chiffres fournis par Lelis Rivera Chavez, la mise en place d'un système de crédit agricole dans la zone favorise l'extension en pleine production de 694 hectares au total. Lelis Riva Chavez, *op.cit.*
[72] Carlos Mora et Javier Bustamante, *Op.cit.*
[73] Hennig Siverts, *Tribal survival in the Alto Marañón the Aguaruna case,* IGWIA, Copenhage, 1972.
[74] Varese, *op. cit.*
[75] "colonización del Alto Marañón", *Amazonia Indígena*, 1981.

mémoire militante awajún évoque cette période comme relevant d'une forme de pré-histoire de la résistance indigène. C'est notamment le cas du leader Evaristo Nugkuag qui, en plusieurs occasions, se réfère à cette période de façon floue mais catégorique:

> Ici, jusqu'aux années 1970, il n'y eut aucune organisation indigène -jusqu'en 1968, quand le général militaire Juan Velasco Alvarado nous a rendu justice. Parce qu'avant, il y avait ici de nombreuses exactions, des violations sous diverses formes. Aujourd'hui la zone est peuplée, avant certes il y avait moins de monde mais les autorités étaient plus… plus... disons qu'ils s'estimaient supérieurs à nous (...)[76].

Dans un article consacré à la genèse de la première organisation jivara au Pérou, Evaristo Nugkuag va plus loin et établit un lien causal entre celle-ci et le contexte de déstructuration des modes de vie indigènes:

> La région du Haut Marañón, à l'instar du reste de l'Amazonie, subit depuis quelques décennies les effets de l'avancée de la société nationale incarnée par ses pires représentants. Les invasions de caucheros, de chercheurs d'or, de regatones, d'entreprises pétrolières et de bois, etc., ont voulu voir dans la selva un espace vide et présenter ses habitants comme des sauvages et des incompétents.
> Peu à peu, tout en maintenant la même vision quant aux natifs, le type de relation s'est modifié. Des institutions privées, missionnaires et gouvernementales arrivèrent et, au moyen d'une méthodologie paternaliste, essayèrent d'intégrer les natifs à la société nationale -une intégration qui cherchait uniquement à mettre la région au service de la société nationale. Une longue série d'échecs en matière de projet de développement eu pour effet, non seulement de discréditer la compétence des peuples natifs, mais aussi de les affaiblir et d'en accroître l'isolement et la dépendance.
> Face à cette situation les natifs se décidèrent à lutter pour obtenir une solution à leurs problèmes par leurs propres moyens, en maintenant l'équilibre écologique selon leur tradition et en mobilisant la sagesse de leurs prédécesseurs pour survivre et croître[77] .

Dans le discours de ce leader awajún, la mobilisation mémorielle des années 1960 fonctionne comme une source de légitimation des organisations indigènes, présentées comme le fruit d'une décision fondamentalement réactive, et non mue par un rejet principiel de l'altérité englobante. Ce discours a ainsi pour effet d'ancrer ces premières structures dans la légitimité d'un geste inaugural de défense, et de déjouer l'accusation commune selon laquelle il s'agirait au contraire de la manifestation patente d'une réticence épidermique à l'intégration.

---

[76] Entretien oral réalisé avec Evaristo Nugkuag à Santa María de Nieva le 10 septembre 2011.
[77] Evaristo Nugkuag, "Las experiencias del Consejo Aguaruna y Huambisa y el desarollo de la provincia de Condorcanqui", in *Amazonía indígena*, n°9, 1985.

Témoignages et sources écrites traduisent donc la tension que la colonisation suscite dans le Haut Marañón, en premier lieu autour de la question foncière. Or face à cette situation, les solutions proposées par l'État demeurent inaptes à établir un partage consensuel de la terre. L'État tente en effet de tempérer les effets de la colonisation en appliquant le Décret suprême 03[78] relatif aux Réserves natives, dès le début des années 1960; mais dix ans plus tard, le bilan des actions réalisés reste mitigé. En 1970 on dénombre en effet une vingtaine de réserves awajún, ce qui représente une surface d'environ 65000 hectares alloués à environ 1200 familles[79]. La surface moyenne disponible par famille est donc de 41,54 hectares[80]. Cette moyenne est toutefois problématique pour deux raisons. Elle inclut en premier lieu des réserves dotées d'une surface très peu étendue, en particulier celles situées à proximité de la route, où la surface de terre par famille atteint par endroits 2, 86 hectares. D'autre part, en tenant compte des 16% de terre relevant effectivement de la surface agricole utile, selon les estimations l'ONERN[81], la surface moyenne des terres utiles à l'agriculture disponible par famille indigène revient non plus à 41,54 hectares mais à 6,64 hectares.

Or à cette date, l'économie indigène s'est sensiblement modifiée et adaptée aux évolutions des modes de vie[82]. La sédentarisation des populations et leur regroupement croissant en unités communautaires au cours des années 1950 a suscité d'importants changements dans les modes de subsistance économique. Les cultures indigènes deviennent ainsi de plus de plus sédentaires. Au manioc et à la banane s'ajoutent progressivement des types nouveaux de cultures, certes encore largement minoritaires, tels que le riz, le maïs, les haricots secs, la cacahuète et les agrumes[83]. La cellule domestique, auparavant limitée à un lieu d'habitation temporaire situé dans une zone propice à la chasse et à la pêche, est

[78] Décret du 1er mars 1957.
[79] Parmi les communautés wampís, trois d'entre elles obtiennent des réserves, d'une surface d'environ 21500 hectares, en faveur de 400 familles environ Lelis Rivera Chavez, *op.cit.*.
[80] Stefano Varese, *op.cit.*
[81] Lelis Rivera Chavez, *op.cit.*
[82] Lelis Riva Chavez, *op.cit.* Pour une analyse des changements de modes de vie de populations awajún de la région de l'Alto Mayo, survenus quelques années plus tard, voir Michael Brown, *Una Paz Incierta. historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*, Lima, CAAAP, 1984. Pour une analyse des modifications générales des modes de vie indigènes amazoniens suite à la colonisation, voir Jesus Victor San Roman, *Perfiles Historicos de la Amazonia Peruana,* CETA, Iquitos, 1994, et Elizabeth Maria Beserra Coleho, "Amérindiens et colonisation en Amazonie", in Jean-François Tourrand (dir.), *L'Amazonie*, Editions Quae, 2010, pp. 151-161.
[83] En 1970 selon les chiffres fournis par Lelis Rivera Chavez, sur les 54 communautés connues des anthropologues, toutes produisent du manioc et des bananes; 36 du maïs; 20 des cacahuètes; 19, du cacao; 10 du café. Quelques unes cultivent également les haricots secs, la canne à sucre, l'ananas, la papaye, les agrumes, l'avocat, la patate douce et le zapallo. Lelis Riva Chavez, *op.cit.*

dorénavant composée d'un lieu d'habitation auquel s'adjoint la *chacra*, terme désignant la terre en culture[84]. En conséquence, la pression foncière exercée par les nouveaux arrivants est plus durement ressentie par les populations natives.

Le premier volet des interventions étatiques destinées à rendre la colonisation acceptable aux natifs est donc marqué par un échec relatif -mais elles marquent néanmoins les jalons des luttes à venir, désormais guidées par des revendications portant sur la reconnaissance de la propriété collective de terres cadastrées par l'État. Pour l'heure toutefois, la construction de ses luttes demeure à l'état embryonnaire étant donnée la faible tradition jivara d'alliance intra-ethnique.

b. La découverte d'une cause commune intra-ethnique: l'opposition à la route

La constitution d'un acteur jivaro alto-marañónien parlant d'une seule voie ne va pas de soi. Les travaux de Shane Greene ont montré que l'imaginaire awajún était marqué par une culture de la guerre collectivement entretenue et pratiquée en interne[85]. Ce sont des sources extérieures de mécontentement qui poussent les Awajún à dépasser les clivages tribaux pré-existants pour se constituer en un acteur sociopolitique autonome et relativement unifié.

La première revendication commune émerge à la fin des années 1950, au sujet de la route Olmos-Marañón. Début 1958 en effet, une délégation awajún s'entretient avec les autorités chargées de la construction et de sa supervision, et leur présente une requête qui sollicite l'interruption des travaux. La route apparaît ainsi comme le principal objet de fixation des frictions inter-ethniques suscitées par l'avancée du front de colonisation en terre indigène, et à ce titre comme un ferment organisationnel décisif. Elle fournit un point d'entrée dans un processus de contestation qui va s'affirmer au cours de la séquence

[84] La culture de la terre, activité principale des unités domestiques indigènes, s'accompagne d'activités complémentaires. Celles-ci connaissent également des modifications à cette période. Certaines activités perdurent, selon une répartition traditionnellement genrée: les femmes continuent ainsi à être en charge de la siembra de yuca et de l'élevage d'animaux domestiques tels que les poules ou les canards. D'autres activités sont le fruit de la présence missionnaire, militaire, ou colonne? , qui exige souvent des travaux durs dûs à leurs nécessités d'installation. On a vu que le père Cuesta avait sollicité une main d'œuvre indigène pour mener à bien la construction de l'église catholique à Nieva. A la faveur de la colonisation dans les années 1950, de nouveaux acteurs économiques et sociaux s'introduisent dans la zone: les "patronos" ou "empresarios" payent en numéraire ou en nature des rémunérations relativement faibles en échange de la coupe de bois ou de la livraison de peaux d'animaux tels que celle du tigrillo ou du sajino, très recherchées à l'exportation.

[85] Shane Greene, *Customizing, op. cit.*

postérieure, les années 1970. La route n'est certes pas le premier des "abcès" civilisationnels qui heurtent les consciences indigènes. Elle s'inscrit dans une dynamique historique initiée avec le cycle du caoutchouc. Elle suscite néanmoins la réactivation d'une méfiance communautaire vis-à-vis du processus de colonisation, perçu comme une source de vulnérabilité et de violation de prérogatives indigènes revendiquées ancestrales et porteuses d'une conception du lien social alternative à celle promue par l'État libéral[86].

Les prémices de la contestation indigènes ne se fondent pas seulement sur le précédent que constitue l'expérience du caoutchouc. Plusieurs commentateurs voient dans les traditions guerrières awajún une ressource inscrite au répertoire collectif, rapidement mobilisable et forte d'une pratique séculaire. Dès lors quand Guallart mentionne les *bandas beligerantes* des anciens *muun*, il les présente comme les ancêtres des organisations natives[87]. Ces groupes, mentionnés dans des témoignages datés du XVIIème siècle, étaient formés sur la base de la famille élargie, se menaient mutuellement des guerres justifiées par la recherche de femmes ou par des motifs de vengeance, et concluaient les altercations violentes par des rituels de réduction de têtes maintes fois décrits par les observateurs extérieurs -souvent occidentaux et religieux. Selon Guallart, et à sa suite plusieurs anthropologues, ces pratiques violentes subsistent au XXème siècle et constituent un outil déterminant dans le choix de la résistance à la colonisation. Les premières altercations entre indigènes et colons dans le Haut Marañón peuvent ainsi être interprétées comme le fruit de la réactivation de logiques défensives propres, dont les indigènes perçoivent néanmoins les limites. La résolution des conflits liés à la colonisation ne peut s'effectuer par la seule voie physique, car le principal agent de cette colonisation -l'État péruvien- se manifeste essentiellement par des relations à distance[88]. Cette donnée modifie sensiblement la configuration dans laquelle se trouvent les Awajún qui, outre le souci relativement nouveau de s'unir face à une menace extérieure, doit composer avec des instances peu tangibles et par là même difficiles à interpeler. C'est à cette tâche qu'une partie des populations indigènes vont se consacrer dans les décennies qui suivent.

---

[86] Marie-Danielle Demélas, Nadine Vivier, *op. cit.*

[87] José Maria Guallart, *La tierra de los cincos rios*, p.79.

[88] Les travaux de Norbert Elias ont inspiré cette problématique à plusieurs recherches menées sur la construction étatique: parmi les travaux du laboratoire de médiévistique occidentale de paris, voir Jean-Philippe Genêt, *La genèse de l'État moderne: Culture et société politique en Angleterre*, Paris, PUF, 2003, 401 p.

DEUXIÈME PARTIE

La rencontre des confins et de l'englobant (1971-1992)

Qu'en est-il des gestes d'amitié du père Cuesta à son arrivée dans le Haut Marañón en 1946? Restent-ils lettre morte, cantonnant les agents de l'Église au simple rôle de sous-traitants étatiques et de réducteurs d'une altérité humaine qui leur échappe? Ou donnent-ils naissance, malgré tout, à l'établissement d'un lien avec cet "autre" construit depuis leurs préjugés initiaux? Au seuil de la décennie, la plupart des jésuites postés à Nieva sont convaincus que la pénétration des logiques englobantes dans le Haut Marañón ne s'est pas opérée sereinement et que, par conséquent, la situation exige un bilan critique de leur présence dans la zone. Cette prise de conscience, qui inaugure une nouvelle phase de l'histoire catholique, ne naît pas seulement d'un processus endogène au groupe religieux. Elle s'inscrit dans une dynamique transatlantique[1], mais aussi dans le renouveau du champ politique au Pérou, marqué alors par l'avènement d'un gouvernement militaire d'inspiration marxiste en 1968. Le nouveau pouvoir en place défend un projet politique original, de type anti-oligarchique, qui se décline dans le secteur primaire par une réforme agraire et dans le secteur secondaire par des nationalisations. La plupart de l'Église catholique choisit d'accompagner ce projet, comme en témoigne cet extrait d'entretien avec un prêtre catholique en poste à Piura à l'époque, avant de rejoindre Jaén et les abords du Marañón:

> Certes, le gouvernement militaire de Velasco, ce n'était pas "mon" Royaume de Dieu, et on savait bien que leur motivation était notamment de répondre aux occupations de terre très vives qu'il y avait eu pendant les années 1959-1965[2]; mais enfin, on rompait avec plusieurs décennies d'injustice et de maintien des inégalités, et il nous a paru important d'accompagner ce processus tout en restant neutres politiquement. Pour ma part, ça m'a permis de prendre part à un programme d'alphabétisation intégrale[3].

La réforme agraire et la nationalisation de certains secteurs clé de l'économie nationale sont au premier rang des mesures que l'Église catholique, en pleine effervescence dans le sillage

[1] Olivier Compagnon, « Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Matériaux de séminaires, 2008, mis en ligne le 17 décembre 2008, consulté le 20 novembre 2009. URL : http://nuevomundo.revues.org/47243. Concernant les changements de paradigme pastoral survenus en Europe, notamment en France, voir Denis Pelletier, *Économie et Humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le Tiers Monde* (1941-1966), Paris, Éditions du Cerf, 1996, 529 p. ; Enrique Dussel. *Historia de la iglesia en América Latina*, Barcelona, Nova Terra, 1972 ; Etienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté : la pensée catholique française entre modernisme et Vatican II*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, rééd. 2006, *Les Chrétiens français entre guerre d'Algérie et mai 1968*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.

[2] A ce sujet, voir notamment Antonio Solis Tasayco, *Historia agraria del Perú: estado, gremio y iglesia,* Chiclayo, 1994; Elmer Arce Espinoza, *Movimientos agrarios y campesinos*, Lima, CEDEP, 2004, 169 p; Bruno Revesz, *Agro y campesinado: coyuntura nacional y perspectiva regional,* Piura, CIPCA, 1989, 237 p.

[3] Extrait d'un entretien réalisé avec Francisco Muguiro Ibarra, père jésuite, en juillet 2010.

de l'adoption par le concile de Vatican II de l'option préférentielle pour les pauvres, juge favorables au déplacement des lignes de force qui structurent alors la société péruvienne avec un très fort degré d'injustice. L'Église choisit donc d'apporter un soutien distant au régime[4].

-Le renouvellement du contexte politique péruvien: le régime militaire

Or au début de la décennie 1970, l'Église catholique n'est plus seule dans le Haut Marañón: après l'âpre concurrence évangéliste, les missionnaires jésuites doivent également composer avec l'arrivée de nouveaux acteurs sociaux, laïcs et soucieux de déséculariser le discours et les pratiques relatifs à l'insertion des populations indigènes dans la zone. Au nombre de ces nouveaux arrivants figurent des anthropologues, ouvertement plus attentifs à la description de formes alternatives de vie collective qu'à l'importation de croyances forgées en contexte occidental. Santa María de Nieva accueille donc à cette époque les membres d'une société civile, qui prend dès lors des visages pluriels mêlant le laïc au religieux. Cette recomposition de la société civil[5] participe de l'approfondissement d'un répertoire démocratique péruvien encore imprécis, mais aussi paradoxal, car ce processus s'inscrit dans le contexte d'un régime militaire fonctionnant autrement que selon les principes d'une démocratie libérale. On touche là à la spécificité de la chronologie péruvienne: la séquence autoritaire des années 1968 à 1980 se distingue nettement des autres expériences dictatoriales latino-américaines, sensiblement plus répressives et plus marquées à droite sur l'échiquier politique; quant aux années de violence politique autour du Sentier Lumineux, de 1980 à 2000, elles constituent un véritable *apax* dans l'histoire latino-américaine.

Le Haut Marañón se fait le réceptacle partiel de ces processus politiques singuliers, en particulier dans ces années 1970: au cours de cette période, les mutations de la société civile entraînent des tentatives de déconstruction et de redéfinition partielle des fondements de la construction nationale, dans le but d'y ré-incorporer l'élément indigène qui avait jusqu'alors revêtu la fonction de contre-modèle. C'est ce dont traite ce deuxième temps de la thèse, qui met en lumière la façon dont cette société civile en recomposition trouve dans

[4] Jeffrey Klaiber*, Religión y revolución, op. cit*., p. 280.
[5] Barry Cannon and Peadar Kirby (eds.), *Civil society and the state in left-led Latin America. Challenges and limitations to democratization*, London/New York, Zed books, 2012.

le Haut Marañón un lieu d'observation, de luttes, mais aussi de confrontation entre une logique religieuse et des pratiques laïcisées. En effet, les nouveaux acteurs de la société civile prônent une conception laïcisée des sciences sociales et des politiques d'assistance, et contestent en pratique la monopolisation par les groupes religieux de la fonction de passeurs entre la société englobante et les indigènes. Certains intellectuels adoptent même un ton accusatoire à l'égard de l'Église et de ses agents missionnaires.

-L'évangélisation en question: l'écho péruvien de la Déclaration de la Barbade

Cette confrontation s'inscrit dans un contexte latino-américain d'effervescence intellectuelle mais aussi de tension idéologique au sein des sociétés civiles et du champ des sciences sociales. En dépit d'une chronologie péruvienne spécifique, leur remise en question entre en résonnance avec un mouvement plus large, d'ampleur continentale, qui réprouve ouvertement le rôle joué par l'Église dans la dégradation des conditions de vie indigènes et dans la déstructuration de leurs modes de transmission de leur répertoire culturel[6]. Le premier acte majeur de cette prise à partie ouvertement polémique est constitué par la célèbre déclaration de la Barbade[7], un texte rédigé en janvier 1971 par lequel un groupe d'anthropologues latino-américains entend établir la responsabilité des États quant au sort marginal réservé par le pouvoir aux populations indigènes dans des processus de construction nationale aveugles aux spécificités des sociétés latino-américaines. En conséquence, ces anthropologues expliquent les frictions interethniques présidant à la rencontre entre indigènes et société nationale par le haut degré de dissymétrie des forces en présence -ainsi que par les termes hautement inégalitaires de l'échange économique, phénomène que désigne l'expression économiste de "dépendance externe".

> Les indigènes d'Amérique latine continuent à être les sujets d'un rapport colonial de domination dont l'origine remonte à la conquête sans que les sociétés nationales l'aient rompu. Cette structure coloniale se traduit par le fait que les territoires occupés par les indigènes sont considérés et utilisés comme les terres de personne, ouvertes à la conquête et à la colonisation. La domination coloniale que subissent les peuples aborigènes fait partie de la situation de dépendance externe dans laquelle demeurent la plupart des pays latino-américains vis-à-vis des métropoles impérialistes. La structure interne de nos pays dépendants les amène à agir de façon colonialiste vis-à-

[6] Olivier Servais et Gerard Van't Spijker (dir.). *Anthropologie et missiologie: XIXe-XXe siècles: entre connivence et rivalité: actes du colloque conjoint du CREDIC et de l'AFOM à Doorn, Utrecht, du 14-18 août 2003*. KARTHALA Editions, 2004.

[7] Irène Bellier, *Peuples autochtones dans le monde: Les enjeux de la reconnaissance*, L'Harmattan, 2013, p. 84.

> vis des populations indigènes, ce qui confère aux sociétés nationales la double qualité d'exploité et d'exploiteur. (...)

Selon ce manifeste, l'heure est également venue de dénoncer les non-dits des églises chrétiennes – qui valent selon eux pour une caution tacite - vis-à-vis de sort des populations indigènes. Particulièrement frappées par le processus d'extension de la sphère étatique et par l'avancée consécutive des fronts de pénétration économique, ces populations n'ont pas fait l'objet d'une attention suffisante ni juste de la part des missionnaires, qui se sont contentés d'accompagner la colonisation interne.

> L'œuvre évangélisatrice des missions religieuses en Amérique latine correspond à une situation coloniale patente, dont elle partage les valeurs. La présence missionnaire a signifié l'imposition de critères et de schémas éloignés de ceux des sociétés indigènes dominées qui, sous couvert de religion, induisent l'exploitation économique et humaine des populations aborigènes. La dimension ethnocentrée de l'activité évangélisatrice est un composant de l'idéologie colonialiste, fondé sur:
>
> -son caractère essentiellement discriminatoire et hostile aux cultures indigènes, conçues comme païennes et hérétiques;
>
> -sa nature vicariale, qui a pour conséquence la réification de l'indigène et sa soumission en échange de compensations futures surnaturelles;
>
> -son caractère factice, dû au fait que les missionnaires cherchent dans cette activité une réalisation personnelle, qu'elle soit matérielle ou spirituelle;
>
> -le fait que les missions se sont changées en une grande entreprise de recolonisation et de domination, en connivence avec les intérêts impérialistes dominants.
>
> En vertu de cette analyse, nous arrivons à la conclusion que le mieux pour les populations indigènes, mais aussi pour préserver l'intégrité morale des églises elles-mêmes, est de mettre fin à l'activité missionnaire.

La déclaration de la Barbade produit un choc important au sein de l'Église catholique. Certains de ses membres entreprennent dès lors un travail critique dans une conjoncture favorable aux remises en question internes. Au seuil de la décennie 1970 en effet, la plupart des jésuites postés à Nieva sont convaincus que la pénétration des logiques englobantes dans le Haut Marañón ne s'est pas opérée sereinement et que, par conséquent, la situation exige un bilan critique de leur présence dans la zone.

La décennie 1970 inaugure ainsi une profonde remise en question, qui ne se contente pas d'atteindre par capillarité les confins: ceux-ci, et parmi eux le Haut Marañón figure en bonne place, en sont souvent les instigateurs. A cette époque, certes limitée dans le temps à deux décennies, les centres ecclésiastiques – Lima, mais aussi Rome – convergent avec leurs marges pour promouvoir un fonctionnement ecclésiastique plus

horizontal, mais également une vision renouvelée de la praxis catholique et de l'inscription de l'Église dans une société, composée de "riches" et de "pauvres". En outre, l'Église ne se contente désormais plus de saisir ces deux catégories comme des entités bibliques abstraites à fonction essentiellement morale: dans le contexte de la massification universitaire et du développement de centres académiques dynamiques à Lima, plusieurs de ses membres entreprennent une relecture théologique du message christique, qui ne craint plus d'emprunter à un marxisme préalablement expurgé de ses soubassements athéistes des instruments d'analyse d'ordre sociologique. Au terme de ces emprunts, "riches" et "pauvres" revêtent des significations plus historiques et désignent des figures sociales davantage identifiables.

Dès lors l'enjeu pour l'Église, soucieuse de renouer durablement avec sa doctrine sociale, est délicat (chapitre 4): comment, sans attiser le ressentiment ni cautionner les affrontements violents, rendre compte de l'injustice que subissent des pans entiers de la société péruvienne? Comment, sans promouvoir la lutte des classes, opter de préférence pour les pauvres? Comment prendre au sérieux les interrogations temporelles sans franchir le pas, rédhibitoire pour le Saint-Siège, de l'engagement partisan? Cet impératif complexe est ressenti par plusieurs prêtres et évêques de façon d'autant plus pressante que le silence adopté jusqu'alors par l'Église catholique au Pérou sur les questions sociales est jugé coupable par d'autres pans de la société civile. C'est particulièrement le cas dans le Haut Marañón, où les jésuites sont rejoints par d'autres représentants de la société englobante, un groupe d'anthropologues, qui partagent le souci d'élaborer une interprétation critique de l'histoire péruvienne et de l'action catholique, et qui nourrissent un intérêt croissant pour le nouvel acteur sociopolitique indigène en gestation (chapitre 5).

En effet, le contexte d'effervescence intellectuelle et sociale que connaît le Haut Marañón affecte les populations awajún et wampís, qui à la même période constituent les bases d'une mobilisation collective destinée à agir localement, puis auprès des instances régionales et nationales, sur leurs conditions de vie renouvelées et bousculées par la pénétration croissante des logiques englobantes. Les prémices de la nationalisation du marché péruvien, certes laborieuse et encore parcellaire, ont en effet suscité chez les populations natives des attentes contradictoires, mêlées d'espoir et de méfiance. Tandis que la logique scolaire s'impose peu à peu au point de modifier les pratiques spatiales indigènes, la construction de la route déclenche les premières protestations indigènes et favorise la

construction d'une cause commune jivara face à un extérieur présenté comme un facteur de fragilisation. La colonisation, et les premières réformes agraires qui l'accompagnent, attire dès lors l'attention des acteurs en présence dans la région. Elle agit comme un principe clivant qui les poussent à se positionner et, peu à peu, à s'organiser. Elle joue ainsi un rôle de premier plan dans la naissance de la première organisation jivara dans la région, le Conseil Awajún et Huampis, CAH. C'est ce dont traite le chapitre 6.

Cette deuxième partie de la thèse est donc centrée sur la période qui va de 1971 à 1992, et apparaît comme un moment crucial, où la société civile et les acteurs sociaux indigènes entreprennent une déconstruction du paradigme national péruvien. En 1971, les premières dénonciations ouvertes formulées par des anthropologues réunis à la Barbade contre le silence de l'Église poussent des membres de cette dernière à se positionner sur des questions sociales à consonance politique. Cette tension entre anthropologues et religieux produit une émulation de la société civile dans cette zone de confins, qui explique en partie l'aboutissement des premières élaborations juridiques du régime militaire sur les questions indigènes. Le décret-loi n° 20653 du 18 juin 1974 constitue en effet le premier acte de désignation spécifique par le pouvoir péruvien des populations de la *selva*, et la pierre angulaire d'un édifice juridique amené à se développer par la suite au fil de luttes dont la grammaire est fixée ici. L'autre borne chronologique de cette période est marquée par la date de 1992, dont la portée symbolique et pratique s'étend à la fois à l'échelle locale du Haut Marañón et à l'échelle continentale latino-américaine. L'année de la célébration critique du cinquième centenaire de la colonisation de l'Amérique latine par les puissances ibériques marque également un jalon majeur dans les luttes foncières alto-marañóniennes. A travers l'adoption du décret-loi n° 25902 le 27 novembre, le gouvernement accepte la mise en place du Projet spécial de titrisation des terres (PETT[8]) au ministère de l'agriculture, qui lance le processus de titrisation des terres indispensable à la reconnaissance officielle de la propriété collective des terres indigènes. Il s'agit là d'une entorse fondamentale au projet libéral républicain mis à l'honneur depuis la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, et centré sur la propriété foncière individuelle[9].

[8] *Proyecto especial de titulacion de tierra.*
[9] Marie-Danielle Demélas, Nadine Vivier, *op. cit.*

Chapitre 4

Un changement de paradigme pastoral

Dans la dialectique entre la vie de foi et la vie matérielle, entre la foi en la résurrection et la mort temporelle, se situe la théologie de la libération comme un droit qu'a le pauvre d'exister et de penser.

Gustavo Guttiérez, "La fuerza histórica del pobre", in *Signos de lucha y esperanza. Testimonios de la Iglesia en América Latina, 1973-1978*, CEP, Lima, 1978, pp. XXIX.

La société verticale est la plus anti-chrétienne qui puisse exister. La société horizontale awajún traditionnelle est bien plus proche de l'enseignement du Christ : la famille de Dieu, le règne de la justice, de la paix et de l'amour…

Luis M. Uriarte SJ, mars 1972.

Dans un article consacré à l'évolution du catholicisme américain dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, Dean R. Hoge propose d'interpréter ces dynamiques à partir d'une métaphore construite autour du binôme de "la rivière et (de) la vanne[1]". Dans cette perspective, le concile Vatican II est présenté comme un moment d'ouverture subite, qui entraîne d'importants remous au sein de l'Église en facilitant l'expression de courants dynamiques situés dans le bas-clergé, mais qui facilite également l'assimilation des catholiques dans la société américaine et leurs convergences avec les populations d'obédience protestante. Cette thèse, forgée à partir du cas nord-américain, revêt un certain caractère opératoire pour le cas latino-américain bien que le rapport de forces entre obédiences chrétiennes y soit cette fois inversé. A bien des égards en effet, les dynamiques religieuses et sociales du Haut Marañón se trouvent bouleversées par le surgissement de logiques nouvelles, adoptées dans le sillage de Vatican II[2]. Le lien de causalité entre ces logiques et Vatican II est complexe à établir car plusieurs éléments suggèrent que cette rupture orchestrée au sommet a été préparée en amont par d'importantes mutations ecclésiastiques, y compris au sein du plus bas clergé. C'est pourquoi la métaphore interprétative de la rivière et de la vanne se révèle utile pour décrire le choc des années 1970, qui inaugure à Santa María de Nieva et dans ses environs des configurations fondamentalement renouvelées.

I. Un renouvellement des effectifs ecclésiastiques: une deuxième génération en crise

Le premier facteur propice à l'adoption d'attitudes religieuses différentes est d'ordre démographique. Dans le Haut Marañón, la fin de la décennie 1960 est marquée par un renouvellement générationnel des effectifs jésuites, à la faveur duquel le sens de l'activité missionnaire se trouve profondément modifié. Ce changement dans les effectifs et les mentalités bouleverse les dynamiques globales de l'ordre jésuite, dont une grande partie de la hiérarchie accompagne et, parfois même, appelle de ses vœux le renouvellement. Le Haut

[1] Dean R. Hoge, "Interpreting change in American catholicism: the river and the floodgate", in *Review of religious research*, vol. 50, Oct. 2008, pp. 55-65.
[2] Etienne Fouilloux, *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, cinq vol., Paris, Cerf, 1997, 2005.

Marañón se fait ainsi le réceptacle des mutations survenues durant les années 1960 sous "l'ère Paul VI".

Une nomination, effectuée par Ignacio Muguiro en tant que provincial des jésuites en postes au Pérou, revêt une importance particulière: celle de José Maria Izuzquiza, physicien de formation, qui devient le supérieur de la communauté jésuite alto-marañónienne, avant de prendre en charge tout le Vicariat en 1987. Les positions prises par le père Izuzquiza dans les années 1970 et 1980 jouent un rôle majeur dans l'histoire religieuse locale car il cautionne et facilite dès sa nomination les innovations pastorales auxquelles s'adonnent les missionnaires sous sa supervision. En modifiant l'organigramme du groupe jésuite local, il encourage également la pastorale jésuite à recentrer son attention vers les populations indigènes. Ce déplacement du centre de l'attention missionnaire ne répond pas – ou pas seulement – à une nécessité de convertir les âmes jivaras, mais plutôt à un constat d'urgence dressé quant au sort des populations amazoniennes[3]. Ce soutien hiérarchique contribue à expliquer la vigueur avec laquelle les nouveaux arrivants jésuites à Nieva infléchissent leurs discours et leurs pratiques.

Après la première génération de figures missionnaires – les pères Cuesta, Puerta, Guallart notamment –, la fin des années 1960 est ainsi marquée par l'arrivée à Nieva de nouveaux missionnaires, qui vont jouer un rôle important dans les mutations religieuses dans la zone. Le renouvellement des effectifs jésuites s'effectue de façon transitionnelle et en deux temps, de sorte qu'il est plus pertinent de parler d'une deuxième et d'une troisième génération missionnaire, sensiblement différentes dans leurs manières d'appréhender le choc de ces "années Vatican II". Luis Uriarte, Rodriguez Contreras, Uballado, et Peter Hansen sont les principales figures de cette deuxième génération.

1. Des trajectoires atypiques: le cas de Peter Hansen

Peter Hansen incarne le renouveau des conceptions ecclésiastiques vis-à-vis des marges péruviennes. Il est un des artisans majeur de l'adoption d'une perspective "depuis le point de vue des pauvres (*desde la mirada de los pobres*)" qui, dans la lignée de Vatican II, va devenir une des lignes directrices de l'Église catholique latino-américaine. Le parcours initial de Peter Hansen suggère d'emblée le caractère atypique de cette figure religieuse: après

[3] José María Guallart, *op. cit.*

avoir intégré la sélection nationale de basket du Danemark, il passe un certain temps auprès des moines orthodoxes du Mont Athos en Grèce puis rejoint l'évêque de Copenhague Mgr Martensen dont il devient le secrétaire. Il se rend ensuite au Pérou pour y effectuer son noviciat. À cette fin il demeure cinq ans à Chiriaco, où il côtoie la communauté jésuite du Haut Marañón. Il y expérimente ce qu'il mettra en pratique dans les Andes où il demeure par la suite: le principe d'inculturation de l'évangile[4]". Forgée en 1962, peu avant Vatican II, par le jésuite Aylward Shorter[5], cette notion est censée remplacer les concepts tels qu'"adaptation" et "acculturation", jugés suspect car mus par des velléités d'imposition culturelle et de violence symbolique. Les défenseurs de l'inculturation partent en effet du constat du discrédit dans lequel l'irruption de la modernité – accompagnée par l'évangélisation – a fait tomber la cosmovision autochtone, en particulier depuis les années 1940. Aux yeux des rénovateurs ecclésiastiques, parmi lesquels le père Hansen va se révéler une figure importante et revêtir un écho mémoriel au sein de la communauté jésuite[6], l'inculturation apparaît comme un frein conséquent à la désaffiliation culturelle et à la subordination des cultures infra-étatiques et non dominantes. En appelant à la recherche du Christ dans la cosmovision de l'autre, ce principe repose sur un parti pris d'universalité des croyances qui met à mal toute idée – et ses dérivés racialisés – d'une irréductibilité indigène. Ainsi l'inculturation favorise-t-elle selon eux une curiosité vis-à-vis des cultures méconnues et une intégration plus sereine de populations que la sphère étatique est alors en train de subsumer.

L'inculturation désigne une façon nouvelle de pratiquer l'évangélisation, qui ne consiste plus seulement à délivrer le message chrétien mais à créer une nouvelle culture issue d'une authentique rencontre entre les évangélisateurs et les indigènes, dont chacun se trouve transformé à l'issue de la confrontation sincère entre leurs dogmes respectifs[7]. Il ne s'agit désormais plus de transmettre un dogme issu de l'extérieur afin de sauver les âmes des régions excentrées ou rétives à l'évangélisation mais de côtoyer les populations en partant du principe que le Christ est déjà présent dans une partie de leurs rites et de leurs croyances.

---

[4] Peter Schineller, *A handbook on inculturation,* New York, Paulist Press, 1990, p. 14. Voir aussi Paul Coulon, "Sur un "gros mot" qui ne figure pas sur la couverture: inculturation", in *Histoire, monde et cultures religieuses,* Paris, Karthala, 2008/1, n°5, pp. 3-8.

[5] Aylward Shorter, *Toward a theology of inculturation*, New York, Orbis Books, 1988.

[6] Entretien avec le père Antoncich, juillet 2010.

[7] Peter Schineller, *op. cit.,* p. 14.

2. La construction d'une rhétorique critique: le cas de Luis Uriarte

D'autres jésuites récemment arrivés dans la zone de mission du Haut Marañón partagent cette inquiétude suscitée par le processus de consolidation nationale. Le plus radical d'entre eux est sans nul doute Luis Maria Uriarte, dont la vivacité des écrits et la virulence de la rhétorique constituent autant d'inflexions vis-à-vis des codes de comportement religieux. Il est également le plus présent dans les archives de la période, qui portent la trace de son action particulièrement novatrice en matière de pastorale. Le poste qu'il occupe favorise ces innovations: il se voit confier en 1970 par Mgr Izuzquiza l'inédite fonction de "vicaire de *selva*", qui l'amène à se pencher spécifiquement sur les questions indigènes et à en examiner précisément les modalités d'entrée dans la sphère nationale. Le constat dressé par Uriarte est particulièrement sévère et marque un tournant dans les prises de position publiques du bas-clergé péruvien. Celles-ci s'aventurent davantage dans le champ social et prennent désormais un ton critique vis-à-vis de l'action étatique. Ainsi, le 26 novembre 1970, le père Uriarte rédige une lettre ouverte à destination du Centre d'Information Catholique (CIC) basé à Lima. Il y formule pour la première fois deux chefs d'accusation qui deviennent dès lors les leitmotiv de son discours public: ceux d'ethnocide et de génocide.

> Cher directeur, (...)
> Personnellement en tant qu'anthropologue et officiellement comme missionnaire et représentant de la Préfecture apostolique de San Javier del Marañón, en qualité de vicaire de la partie amazonienne, je désire porter ce qui suit à votre connaissance: les tribus aguarunas et huambisas du district du Cenepa, dans la province de Bagua, dans le département d'Amazonas, sont actuellement victimes d'injustices, d'ethnocides et de génocides qui ne peuvent durer plus longtemps. (...) Nous nous adressons au CIC afin qu'il remplisse sa fonction de porte-parole des minorités marginalisées qui sinon continueraient à souffrir et finiraient par mourir en silence. Nous vous supplions, cher directeur du CIC, de rendre publique cette lettre. (...)

Dans ce courrier, les répercussions de la déclaration de la Barbade sont tangibles, d'abord en ce que le discours public d'Uriarte revêt dès son entrée en fonction une dimension incontestablement politique. Le nouveau vicaire de *selva* est en effet mu par un double souci: susciter une prise de conscience qui pousse les populations indigènes à s'organiser et la société civile nationale à s'intéresser à ses marges; faire adopter à l'État des dispositions

légales freinant la désintégration culturelle et matérielle des conditions de vie indigènes. La construction de ce nouveau chef d'accusation a donc une signification moins juridique que polémique, qui vise à débattre des orientations prises par le pouvoir militaire.

La désapprobation qu'Uriarte signifie à l'égard des nouvelles politiques publiques ne se réduit pas à un différend de nature "technique" ni à un regret affiché quant à leur insuffisance quantitative; il s'agit au contraire d'un désaccord de nature idéologique. Uriarte juge inopérante et dangereuse la logique d'inspiration exclusivement marxiste à partir de laquelle le gouvernement militaire aborde les questions indigènes. Cette logique conduit en effet à réduire ces derniers à leur fonction sociale de paysans potentiels, ce qui se traduit symboliquement par le choix de débaptiser le 24 juin "jour de l'indien" et d'y substituer la dénomination de "jour du paysan". Ce faisant, le gouvernement sape selon Uriarte les fondements d'une catégorisation basée sur la prise en compte des différences culturelles. A ses yeux en effet, en fermant la voie à l'expression de revendications désignées *a posteriori* par Axel Honneth sous le terme de "politiques de la reconnaissance"[8], le gouvernement militaire de Velasco favorise un processus de déculturation et se rend coupable d'ethnocide. La lettre adressée au directeur du CIC prend donc une portée polémique, d'une ampleur inédite au XX^{ème} siècle, et porte atteinte au pacte conclu entre l'État et l'ordre jésuite dans les années 1940.

La dimension subversive de l'extrait de lettre cité ci-dessus ne concerne pas le seul champ du débat idéologique. Il laisse en effet transparaître un doute quant à l'identité "professionnelle" du groupe jésuite. En effet, lorsqu'Uriarte se présente "personnellement en tant qu'anthropologue et officiellement comme missionnaire", il décline sa fonction sociale en laissant ouvertement paraître une dichotomie. Celle-ci apparaît problématique au regard de l'histoire ecclésiale et du passé jésuite récent dans le Haut Marañón: aucune distinction de ce genre n'apparaît dans les mémoires du père Cuesta, chez qui la fonction missionnaire semble résumer à elle seule son identité sociale. Le père Uriarte choisit à l'inverse d'opérer un clivage qui sépare soigneusement son activité religieuse de sa sphère "personnelle", et qui confère à l'activité d'anthropologue une dimension plus identitaire. Dès lors on est tenté de qualifier son rapport à la discipline anthropologique de plus intime en ce qu'elle lui permet d'établir un lien humainement plus tangible avec les populations

[8] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*. Editions du Cerf, 2007 ; *La société du mépris*, La Découverte, 2006 ; *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*, Mit Press, 1996.

indigènes que sa démarche évangélisatrice. Le père Uriarte ne se contente donc pas de donner au discours jésuite une portée critique qui lui était jusqu'alors peu coutumière, bien qu'elle renoue avec une tradition historique propre à cet ordre religieux parfois peu obséquieux vis-à-vis des autorités temporelles[9]. Son positionnement disciplinaire et méthodologique l'amène également à bouleverser tacitement la définition même de l'activité missionnaire, dont il laisse sous-entendre qu'elle peut être conçue comme une activité certes non pas secondaire mais distincte de l'intimité personnelle de l'individu qui en a embrassé la cause.

Cette double remise en question revêt dès lors une forte dimension polémique, qui n'est pas appréciée par tous les membres du groupe et qui peut en partie expliquer le caractère heurté des trajectoires biographiques des missionnaires de cette génération.

3. De nombreux "accidents biographiques": une génération missionnaire sacrifiée?

Sur cette deuxième génération missionnaire masculine, le choc des années conciliaires est grand et se traduit par de sensibles inflexions dans les trajectoires biographiques. En effet, au terme de leur expérience alto-marañónienne, Luis Uriarte, Rodriguez Contreras et le père Uballado décident de quitter l'ordre jésuite. Seul Peter Hansen y demeure; mais une fois son noviciat achevé à Chiriaco, il s'éloigne définitivement de la *selva* pour œuvrer dans la *sierra* jusqu'à la fin de sa vie en 2010. Le passage dans la zone semble avoir suscité des interrogations et, dans certains cas, peut-être des crises de vocation. C'est ce que suggère un de leurs successeurs, jésuite de la "troisième génération", qui commente le parcours de ces pionniers de la remise en question intra-ecclésiastique avec un ton mêlé de distance et d'empathie:

> Uriarte avait élaboré un plan pastoral fort novateur, très différent de ce qui se faisait alors, et même de ce qui se préconisait au palais épiscopal. Il était lui-même très différent, excellent musicien, qui avait eu une expérience aux États-Unis. De sa génération, trois jésuites – dont lui – ont fini par quitter l'ordre, sans scandale. Seul Hansen est resté. Ce sont eux, bien plus que nous, qui ont vécu Vatican II avec,

[9] Luce Giard (dir.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, PUF, 1995 ; Luce Giard et Louis de Vaucelles (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*, Grenoble, 1996, 256 p.

> peut-être, un certain sentiment de crise. Pour nous, ces changements sont au contraire apparus très logiques[10].

Pour expliquer ces trajectoires heurtées, on est tenté d'émettre l'hypothèse d'"accidents biographiques" survenus au cours de leur passage dans le Haut Marañón, mais étayer cette piste s'avère malaisé en raison du peu de sources disponibles. L'indice onomastique central de la Curie provinciale ne faisant pas mention des transfuges, les sources disponibles sont plus éparses. Certaines apportent néanmoins un certain crédit à l'hypothèse de l'accident biographique: Carlos Diharce mentionne ainsi dans plusieurs entretiens les dissensions internes au groupe jésuite du Haut Marañón. Selon lui, les initiatives prises par Uriarte heurtent la sensibilité et les convictions d'autres jésuites aux positions plus traditionnelles tels que le père Rodriguez Contreras, le père Uballado ou encore Carlos Riudabets. L'existence de différends internes est confirmée par les écrits du père Cuesta.

Dans ses mémoires en effet, lce dernier retrace un épisode particulièrement sujet à des débats houleux: l'accord donné par le père Uriarte au nom des jésuites à l'arrivée dans la zone du groupe Développement du Haut Marañón (DAM)[11], en activité au cours des années 1971 et 1972. Il s'agit d'un groupe de jeunes gens, parmi lesquels figure Pedro García Hierro, un jeune avocat espagnol appelé à jouer dans la décennie suivante un rôle majeur dans le volet foncier de la question amazonienne. Pour l'heure, le DAM s'installe dans le Haut Marañón avec le projet d'y développer l'activité agro-piscicole selon des modalités coopératives. Dans le contexte de la dictature militaire menée par le général Velasco Alvarado, les coopératives sont considérées comme des formes d'association à encourager. La structure mise en place par le pouvoir pour promouvoir d'en haut l'organisation de la société péruvienne, le système national de soutien à la mobilisation sociale (SINAMOS)[12], s'en fait le promoteur peu de temps après. Aussi le groupe DAM entre-t-il dans le Haut Marañón avec une certaine légitimité, héritée du renouveau politique

[10] Extrait d'un entretien oral réalisé avec le père Carlos Diharce, le 10 septembre 2011.
[11] *Desarollo del Alto Marañón.*
[12] *Sistema nacional de apoyo a la movilizacion social*, créé en 1972. Voir Robert J. Alexander, *A history of organized labor in Peru and Equador,* Greenwood publishing group, Washington, 2007; Francisco Guerra García, "SINAMOS y la promoción de la participación" in *El Perú de Velasco,* Lima: CEDEP, n°3, 1986, pp. 653-680; Carlos Delgado, *SINAMOS: la participación popular en la revolución peruana*, 1972; José Carlos Fajardo. *Organización y participación política en el Perú, antes y durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado*. Universidad Ricardo Palma Editorial Universitaria, 2009.

que connaît alors le Pérou[13]. Intronisé par les catholiques dans la zone, le groupe DAM est d'abord perçu favorablement par la plupart des jésuites, car son arrivée fournit une alternative aux structures coopératives introduites dans la zone par les évangélistes. L'ILV a en effet expérimenté ce type de structure en fondant quelques années auparavant la coopérative "Purus Danducho". Or jusqu'alors, la tentative de réponse catholique s'est soldée par un échec: en 1965, le père Puerta met en effet en place une structure gérée jusqu'en 1967 par un avocat payé par le vicariat. Puis la Compagnie de Jesus prend en charge la gérence de la coopérative en interne, par le père Puerta puis, à sa mort en 1968, par le père Betancourt. Ce dernier rencontre rapidement des difficultés du fait de son manque de familiarité avec les pratiques comptables. Quoiqu'il paraisse peu suspect de malversations intentionnelles, et que nul acte de corruption n'ait été prouvé, sa gestion de la coopérative occasionne des rumeurs peu favorables à la Compagnie de Jésus. C'est donc avec bienveillance que les jésuites du Haut Marañón accueillent le DAM à son arrivée, en lequel ils voient une structure compétente apte à pallier le relatif discrédit jeté sur la Compagnie à l'occasion de la précédente expérience coopérative.

Le DAM s'attire néanmoins rapidement les foudres d'une partie du groupe jésuite. Le caractère laïc du groupe semble en effet avoir favorisé une nette prise de distance vis-à-vis de l'action catholique dans le Haut Marañón. Trop peu de sources existent au sujet de l'événement qu'a constitué l'arrivée du groupe dans la zone pour permettre d'en proposer une reconstitution rigoureuse. Néanmoins la réception de l'événement constitue un élément important dans la compréhension des bouleversements qui atteignent le groupe catholique à cette époque. Ainsi le récit rétrospectif du père Cuesta traduit un ressentiment durable vis-à-vis de ce qu'il tient pour un véritable travail de sape de la pastorale catholique. Il évoque à demi-mots la rhétorique révolutionnaire des jeunes gens venus participer au développement de la région, trop critiques selon lui vis-à-vis des formes prises par l'encadrement ecclésial de certaines communautés indigènes. Pour sa part, le père Guallart évoque cet événement de façon plus neutre dans ses écrits[14]. Alors que la remise en cause des modalités organisationnelles du lien noué entre l'Église catholique et les populations awajún va trop loin aux yeux du père Cuesta, Guallart n'évoque qu'à la marge les remous

[13] Par là même le groupe s'expose également à faire l'objet d'un plus grand contrôle de la part de l'État, ce qui conduit ses animateurs à en modifier le sigle et par la suite à le renommer SAYPA, *Servicio de ayuda y promocion aguaruna*, Service d'aide et de promotion awajún.
[14] José María Guallart, *El vicariato, op. cit.*

suscités par ces objections émises par de jeunes laïcs, et se contente de présenter leur action dans la zone comme une déclinaison de l'effervescence coopérativiste dans la zone, sans mentionner de remous excessifs. Sans pouvoir élaborer de conclusions plus avancées, il apparaît clair que les options pastorales – voire idéologiques – de ces deux acteurs jésuites influent sur le récit qu'ils proposent de cet événement clivant. Tandis que le père Cuesta expose un point de vue fidèle aux options évangélisatrices initiales, le père Guallart a contribué par sa pratique pastorale à la modification des représentations en vigueur au sein de l'ordre religieux. Plusieurs acteurs postérieurs témoignent de la postérité déterminante de Guallart sur la nouvelle pastorale catholique qui s'esquisse dans le Haut Marañón:

> Pour moi, la figure de Guallart a été marquante, surtout son catéchisme. Il l'a adapté au contexte awajún. Ses dessins surtout sont frappants: il représente la multiplication des pains, l'annonciation ou encore l'eucharistie dans un contexte awajún. C'est fondamental à mes yeux, parce que la pratique est plus importante encore que l'idéologie. D'ailleurs Guallart fait ça avant le Concile, à une époque où au palais épiscopal prévalaient encore des conceptions rétrogrades et infantiles.[15]

La postérité de Guallart est également tangible dans les hommages qui lui sont rendus à sa mort ou, de manière plus significative encore, à la mort de jésuites se réclamant de lui. C'est le cas du père Rendueles, présenté comme un "disciple, entre autres, du père José Maria Guallart, qu'il admirait et imitait[16]" par l'auteur de l'article qui lui est consacré dans l'indice onomastique jésuite. Guallart apparaît ainsi comme une figure transitionnelle majeure, dont la pratique pastorale constitue un pont entre deux générations dont la confrontation des conceptions est néanmoins demeurée tacite. C'est par le truchement d'une telle figure que le groupe jésuite à Nieva opère assez aisément, au regard de ce qui se passe dans d'autres régions, le passage à un contexte tout à fait différent, marqué par le Concile Vatican II; ceci explique qu'il bénéficie à la fois d'une postérité durable et d'un caractère consensuel au sein de la province jésuite péruvienne.

Un tel investissement mémoriel d'une partie importante du groupe jésuite dans la construction et la préservation de l'héritage de Guallart peut également être interprété comme s'inscrivant dans la construction d'une généalogie collective, attentive à définir ses propres bornes chronologiques vis-à-vis de l'événement pivot que constitue Vatican II: pour une partie du groupe jésuite, fidèle aux axes programmatiques élaborés dans le sillage

[15] Extrait d'un entretien oral anonymisé, réalisé en août 2011.
[16] *In memoriam,* Jesuitas del Peru.

des réformes conciliaires, il s'agit de retrouver les origines endogènes d'un renouveau doctrinal et pastoral. Les initiatives précoces de Guallart, situées en amont des années conciliaires (1962-1965), attestent que le renouvellement des pratiques jésuites a quelque peu précédé cet événement, par ailleurs décisif – ce qu'un jésuite interrogé formule à travers la formule suivante, malaisément rendue par sa traduction française:

Vatican II? La cuisson (de cet événement) avait commencé avant...[17]

II. La *selva*, discrète terre d'élection des années post-conciliaires

Néanmoins l'importance prise par le legs du père Guallart dans la mémoire jésuite alto-marañónienne ne saurait s'expliquer sans tenir compte du contexte intra-ecclésiastique profondément renouvelé dans lequel lui et cette deuxième génération officient. A cette période en effet, les dynamiques religieuses alto-marañóniennes entrent en résonnance particulière avec les nouvelles lignes définies depuis le centre pontifical; et même dans les confins, les "années Vatican II" constituent un jalon fondamental pour comprendre l'évolution du monde catholique. En effet, si le concile ne peut être compris sans tenir compte des évolutions survenues en amont, qu'incarnent des figures comme celles des pères Guallart et Izuzquiza, il suscite également, en aval, un climat favorable aux innovations doctrinales et pastorales, ainsi qu'à la prise en compte de problèmes internes et externes jusqu'alors tenus à un relatif silence. C'est notamment le cas des crises de vocations et de leurs conséquences numériques sur les effectifs, qui affectent l'Église catholique dans son ensemble[18]. Ce phénomène problématique de désencadrement affecte aussi l'ordre jésuite. Selon les chiffres fournis par Jeffrey Klaiber, en 1964, près de 36000 jésuites étaient en mission dans le monde, un peu moins de 30000 dix ans plus tard, et environ 25700 en 1984[19].

[17] "*Vaticano? Se habia cocinado antes*". Extrait d'un entretien réalisé à Chiriaco en septembre 2011.

[18] "Au-delà de (...) réserves, il est possible de conclure à une crise du clergé andin à la charnière des années 1960 et 1970, qui s'est traduite par un désencadrement clércial général de 1948 à 1981". Marie-Danielle Demélas, Yves Saint-Geours, "L'Église catholique dans les Andes: évolutions de 1948 à 1981", in *Problèmes de l'Amérique latine,* n°81, 3ème trimestre 1986, pp. 65-96, commenté par Olivier Compagnon, "L'Amérique latine", in Jean-Marie Mayeur et al. (dir.), *Histoire du christianisme, Vol. 13, Crises et renouveau (de 1958 à nos jours),* Paris, Desclée, 2000.

[19] Jeffrey Klaiber, *Los Jesuitas, op. cit.* p. 294. Ces évaluations s'appuient sur la consultation des sources de la Curie générale à Rome, notamment *Jesuitas: Annuario dela compañia de Jesus.*

Outre sa portée quantitative, la crise ecclésiastique revêt également en Amérique latine une dimension idéologique et générationnelle qui gagne en intensité après la conférence épiscopale latino-américaine de Medellin en 1968 et Puebla en 1979, et dont Jeffrey Klaiber résume ici les effets paradoxaux au sein de l'ordre jésuite, particulièrement sensible aux controverses d'ordre intellectuel:

> Après que Vatican II, les provinciaux, la 32ème Congrégation générale et (...) Medellin leur eurent confié un nouveau mandat et une nouvelle mission, les jésuites ressentirent de l'enthousiasme face à ce nouveau défi. Mais l'appel au changement produisit aussi des tensions internes relatives à la définition et aux limites à donner à ce changement. Quelques jésuites plus âgés considéraient les changements comme une déviation vis-à-vis de la mission de la Compagnie. D'autres jésuites plus jeunes trouvaient que les changements étaient trop lents. Dans toute l'Amérique latine, les jésuites eux-mêmes commencèrent à se définir comme "conservateurs", "modérés", "progressistes". Les divisions tendaient à être générationnelles plus que nationales. Les jésuites espagnols de l'époque de la guerre civile (*parmi lesquels figure le père Cuesta*[20]) tendaient à être sympathisants de Franco; les jésuites espagnols plus jeunes arrivés en Amérique latine dans les décennies 1950 et 1960 étaient antifranquistes[21].

Cette crise interne générationnelle a donc pour principale manifestation la politisation partielle des questions doctrinales au sein de l'ordre jésuite, même si la portée de ce phénomène demeure nuancée au Pérou. Cela éclaire néanmoins l'incompréhension relative entre les pères Cuesta et Guallart: les prémices doctrinales sur lesquelles ces deux figures appuient leur activité pastorale respective diffèrent sensiblement. Si cette incompréhension relative n'entrave pas la cœxistence de ces deux figures au sein du groupe posté à Nieva, elle éclaire néanmoins la trajectoire complexe de la deuxième génération jésuite marquée par une série de départs – un phénomène dont Jeffrey Klaiber souligne également l'ampleur à l'échelle du groupe jésuite latino-américain.

Pour autant la crise multiforme que connaît l'Église catholique péruvienne et qui atteint de plein fouet l'ordre jésuite débouche sur des changements systémiques importants, qui affectent durablement les zones de *selva* péruvienne dans les domaines à la fois théorique et pratique. Les années post-conciliaires sont ainsi marquées par une refondation de la foi et de la pastorale, dont le Haut Marañón apparaît à certains égards comme un laboratoire privilégié et dans laquelle les jésuites jouent un rôle particulièrement actif.

[20] Nous ajoutons.
[21] Jeffrey Klaiber, *op. cit.,* p. 296.

1. Un recentrage institutionnel de l'Église catholique sur les questions sociales

Dès la fin du Concile et dans le sillage de la promulgation le 7 décembre 1965 de la nouvelle constitution pastorale *Gaudium et Spes*, l'Église péruvienne procède à une restructuration partielle de son paysage institutionnel. De nouveaux structures et programmes institutionnels surgissent au Pérou, destinés à fournir de nouveaux canaux d'expression au "flot" catholique dont Vatican II avait ouvert les "vannes", pour reprendre la métaphore de Dean R. Hoge précédemment citée[22]. Ces institutions s'intègrent au paysage institutionnel catholique sans en remettre en cause la hiérarchie, dans laquelle elles s'inscrivent ou qu'elles viennent compléter. Elles remplissent des fonctions diverses tantôt tournées vers l'expression interne de la communauté catholique, tantôt vers la mise en place d'actions à destination de divers secteurs de la société péruvienne, tantôt vers des activités de recherche relevant du domaine académique.

Ces mutations participent de la prise de conscience ecclésiastique de la question sociale et de sa dimension mondialisée; elles sont également encouragées par le statut conféré par la Papauté aux marges que sont l'Afrique et l'Amérique latine. Afin de fournir à la Papauté un interlocuteur de portée continentale, cette dernière s'est d'ailleurs dotée en 1955 d'une structure ecclésiastique à l'échelle régionale, le Conseil épiscopal latino-américain (CELAM). L'encyclique de Paul VI, *Populorum progressio*, témoigne de la portée planétaire qu'entend prendre le discours pontifical. Elle traduit également l'importance conférée à la figure d'un "peuple" entendu dans son acception sociale, comme l'incarnation contemporaine de la pauvreté christique.

> Le développement des peuples et spécialement ceux qui s'efforcent d'échapper à la faim, à la misère, aux maladies endémiques, à l'ignorance, qui cherchent à obtenir une plus grande participation aux fruits de la civilisation (...), qui s'orientent vers le plein développement, est observé par l'Église avec attention. A peine le second Concile Vatican est-il terminé, une prise de conscience rénovée des exigences du message évangélique oblige l'Église à se mettre au service des hommes, pour les aider à saisir toutes les dimensions de ce grave problème et les convaincre de l'urgence d'une action solidaire dans le cadre de ce tournant décisif dans l'histoire de l'humanité. (...)

[22] Dean R. Hoge, *op. cit.*

> Avant notre élévation au Pontificat suprême, nos deux voyages en Amérique latine (1960) et en Afrique (1962) nous mirent en contact immédiat avec les regrettables problèmes qui affligent ces continents pleins de vie et d'espérance[23].

Paul VI opère ainsi un renversement rhétorique majeur – et d'emblée controversé[24] -, en mettant l'Église au service des sociétés humaines. Après *Rerum novarum* de Léon XIII, *Quadragesimo ano* de Pie XI, *Mater et Magistra* et *Pacem in Teris* de Jean XXIII, mais aussi dans le contexte de l'émergence des revendications tiers-mondistes, ce texte réactive l'attention catholique portée au champ social, en lui donnant cette fois une portée soucieuse des marges planétaires. C'est ce qui encourage la hiérarchie ecclésiastique péruvienne à adopter une perspective nouvelle sur sa place dans le monde temporel. Ce souci donne naissance à plusieurs institutions qui jouent un rôle dans la prise en compte de la question sociale puis dans la découverte de la question native.

a. La CEAS: mettre en pratique l'option préférentielle pour les pauvres

L'Église péruvienne prend en effet rapidement la mesure du tournant dans les orientations pastorales que la Papauté appelle de ses vœux[25]: dès le 11 mars 1965, la conférence épiscopale crée une commission spécifiquement destinée à tracer de "nouveaux chemins" dans le domaine social, la Commission épiscopale d'action sociale (CEAS). Outil d'analyse et de décision à destination de la hiérarchie catholique, soucieuse de favoriser la "promotion humaine", la CEAS encourage des actions à destination de publics dont l'Église avait auparavant peu pris conscience, en premier lieu les bidonvilles autour de Lima, puis les populations paysannes et, dans une moindre mesure, les populations natives. Cette commission fonctionne davantage "selon un principe de fonctionnalité que selon un principe de territorialité[26]", ce qui favorise l'horizontalité des partages d'expérience et la circulation des idées rénovatrices au sein de l'Église. Elle se révèle un outil important dans la préparation de la tenue de la 36ème conférence de l'épiscopat péruvien en 1969, orientée sur des thématiques économiques et sociales.

---

[23] *Populorum progressio,* Paul VI, encyclique datée du 25 mars 1967.
[24] Voir les protestations émises par Mgr Lefebvre.
[25] Jeffrey Klaiber, *La Iglesia, op. cit.*, 557 p. Voir aussi Young-Hyun Jo, *Sacerdotes y trabsformación social en Perú (1965-1975)*, Lima, UNAM, 2005, 261 p.
[26] CEAS, *Apuntes para une historia de CEAS, 23 años en la construction de la pastoral social,* juillet 1988, p. 28.

b. Refonder la pastorale à partir de la figure du pauvre

La création de la CEAS traduit ainsi la réactivité de l'Église péruvienne aux nouvelles orientations pastorales et doctrinales. Cet enthousiasme institutionnel s'explique en grande partie par l'adhésion du clergé local, déjà actif en amont du Concile. Dès 1958, les évêques péruviens rédigent en effet une lettre pastorale sur la question sociale[27]; et des semaines sociales sont organisées à Lima à partir de 1959 et à Arequipa à partir de 1961, où sont activement discutées les orientations à donner à la praxis ecclésiastique. En outre, certaines individualités ont déjà mené des expérimentations: c'est le cas de Mgr Dammert, évêque de Cajamarca dès 1962, dont le travail auprès des communautés paysannes est présenté comme un exemple au sein de la CEAS. Le personnel ecclésiastique est ainsi encouragé à aller physiquement à la rencontre des populations géographiquement reculées et socialement les plus vulnérables, afin d'y promouvoir l'insertion accrue de l'Église dans le tissu social, avant que les problèmes de répression survenus sous la dictature à partir de 1973 puis les problèmes de violence politique avec l'apparition du Sentier Lumineux à partir de 1980 n'orientent l'action de la CEAS vers la défense de ce que l'on commence alors à nommer les "droits humains".

Cette première ligne programmatique de la CEAS, fondée sur les questions sociales, est défendue par le jésuite Ricardo Antoncich qui, après avoir participé au Concile, devient secrétaire du responsable de la Conférence épiscopale péruvienne Mgr Luis Bambaren, puis secrétaire exécutif de la CEAS durant la décennie 1970. Il se fait alors le principal diffuseur à l'échelle latino-américaine de la doctrine sociale de l'Église. Pour Antoncich, la doctrine sociale offre une occasion aux membres de l'Église de saisir la connexion entre le phénomène de la pauvreté, jusqu'alors traité sur la base exclusive de la charité, et les problèmes économiques, qui appellent une analyse empruntant aux sciences sociales[28]. Cette refondation de la doctrine sociale de l'Église donne lieu à l'adoption d'un texte important, issu du troisième synode épiscopal mondial de 1971, et intitulé "De la justice dans le monde[29]". L'action de Mgr Bambaren au secrétariat du CEAS contribue à diffuser ce texte au Pérou, qui replace l'injustice au centre des préoccupations ecclésiastiques et qui

[27] *Carta pastoral de los obispos peruanos sobre la cuestion social*, 1958.
[28] Extrait d'un entretien réalisé avec Ricardo Antoncich à Lima en juillet 2010.
[29] *Justicia en el mundo. Nuevas responsabilidades de la Iglesia en el campo de la justicia,* Sinodo mundial de Obispos, Rome, 1971.

légitime une démarche pastorale fondée sur l'impératif de "libération de l'homme à partir de l'Evangile[30]".

c. L'épiscopat péruvien, objet d'interrogations médiatiques

Néanmoins l'établissement de liens entre les problèmes sociaux et des mécanismes d'ordre systémique ont des conséquences sur la perception, notamment médiatique, de l'Église au sein de la société péruvienne. Le traitement journalistique de la 36ème Conférence épiscopale péruvienne de 1969 fournit une illustration des interrogations dont l'Église péruvienne fait désormais l'objet. Quinze jours après la tenue de la conférence, l'hebdomadaire *Caretas* fait le portait d'une série de prêtres et d'évêques ouvertement suspectés de sympathies révolutionnaires. Pour le journaliste couvrant l'événement, le clivage traditionnel entre conservateurs et rénovateurs perd de sa pertinence pour décrire les évolutions internes de l'Église car une frange révolutionnaire doit désormais être prise en compte pour expliquer les remous qui affectent l'institution. Une série de photographies ouvre le reportage avec un titre significatif à connotation intentionnellement dramatique, censé laisser présager des redéfinitions de ligne en cours. Parmi les personnalités photographiées on dénombre Mgr Dammert, figure montante des nouvelles pratiques pastorales et premier président du CEAS:

[30] "El Sinodo segun Bambaren", interview donnée au magazine *Caretas* en 1971, p. 25.



Figure 28 "Où vont-ils donc?" Photographie des principaux représentants de la mouvance progressiste catholique: Otoniel Salcedo, archevêque d'Ayacucho, José Paredes, chanoine de Tacna, Carlos Cabello, du Corps des Œuvres pontificales, José Dammert, évêque de Cajamarca. Source: *Caretas*, 1969.

Le journal met également en scène les remous internes dont l'Église ferait l'objet à travers la photo d'une soutane déposée sur le rebord d'une fenêtre: selon la légende de ce cliché photographique, il s'agit là d'un signe patent de l'échauffement des esprit durant une conférence épiscopale qui aurait perdu de sa sérénité.

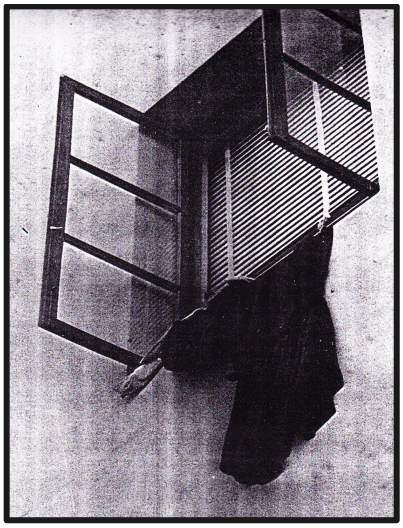


Figure 29 Illustration d'un reportage journalistique sur l'Église progressiste péruvienne. "*Sur une fenêtre du Séminaire de Santo Toriblo, un habit révèle que le débat a été mouvementé* (caluroso)" Source: *Caretas*, 1969.

Dans ce contexte, les promoteurs de la doctrine sociale de l'Église sont rapidement sommés de clarifier leur position vis-à-vis du champ politique. Mgr Bambaren s'y attelle dans la presse[31] mais aussi plus longuement dans un hommage rendu à la CEAS à l'occasion de ses vingt-cinq ans:

> "A plusieurs reprises, le CEAS a été accusé de prendre une tournure politique. Il est logique que toute institution qui s'engage aux côtés de la justice et des pauvres soit marquée (*viva tambien marcada*), puisque dans notre pays, le pauvre est jugé suspect parce qu'il est pauvre et celui qui travaille, puisqu'il est pauvre, est jugé suspect lui aussi. Mais comme notre motivation et notre inspiration naissent de Dieu et du message évangélique, et comme notre engagement est en faveur du pauvre, comme la voix prophétique de l'Église est fidèle à cet homme, que viennent les agressions de tout type, nous ne les craignons pas[32]".

La création d'institutions vouées à la mise en œuvre de la doctrine sociale de l'Église insère donc celle-ci dans l'espace et le débat publics, ce qui a pour corolaire une demande médiatique de reddition de comptes. Face à cette exigence de clarification sur ses orientations pastorales, l'épiscopat péruvien doit préciser ses positions, en particulier vis-à-vis de la question politique. L'objectif de "libération" des hommes, devenu principal mot d'ordre pastoral et leitmotiv des discours tenus par les représentants ecclésiastiques, appelle de fait quelques éclaircissements de la part des acteurs, tant il donne lieu à l'époque à des interprétations diverses sur le continent latino-américain. La presse péruvienne s'interroge notamment sur la trajectoire du prêtre Camilo Torres, engagé auprès des guérilleros colombiens[33]. Face à ces interrogations, l'épiscopat péruvien est amené à préciser qu'il entend la notion de libération non comme une participation directe à l'action politique mais comme une préparation au politique [34], à travers une éducation et une pastorale revisitées qui laissent toutes deux plus de part aux affaires temporelles. Les divers programmes mis en œuvre par la CEAS correspondent à cette vision puisqu'en dépit des accusations dont ils feront l'objet plus tard[35], aucun des membres de l'Église catholique ne prend ouvertement part à des activités partisanes publiquement étiquetées dans le champ politique.

---

[31] *Caretas*, "El Sinodo segun Bambaren", *op. cit.*

[32] Mgr Luis Bambaren, évêque de Chimbote, "La pastorale sociale de l'Église péruvienne: 25 ans (1965-1990)", in *CEAS 25 años, 1965-1990, Evangelizacion y pastoral social. Avances y perspectivas*, CEAS, Lima, 1991, pp. 31-43

[33] *Caretas*, "El Sinodo segun Bambaren", *op. cit.*

[34] Entretien réalisé avec Ricardo Antoncich à Lima en juillet 2010.

[35] C'est particulièrement le cas lors de l'affaire du prêtre McAuley, survenue à l'été 2010. Ce religieux installé dans le Loreto depuis plusieurs décennies soutient les indigènes dans leur lutte à dimension sociale et écologique; il est accusé par le gouvernement d'Alan Garcia Perez d'être un agent actif de la subversion.

d. Quand l'épiscopat découvre la question amazonienne: le rôle de la CEAS

La CEAS est donc à l'avant-poste des innovations doctrinales produites par l'épiscopat péruvien et ses principaux représentants font à ce titre l'objet des vives interrogations émises par la presse. Les décennies 1970 et 1980 voient ainsi se déplacer le statut de l'Église au sein de l'espace public et de la société civile dont, par ses prises de position, elle devient un élément incontournable. Ceci a un écho tangible dans le Haut Marañón. Certes l'action encouragée par la CEAS mentionne peu le cas de la *selva*. L'apport fondamental de la CEAS au traitement ecclésiastique de la question amazonienne réside en effet surtout dans les outils d'analyse que la commission forge et met à destination d'un large spectre du clergé péruviene: ainsi les analyses développées autour de la pauvreté et des marges urbaines que constituent les *pueblos jovenes* de Lima sont utilisées par d'autres membres de l'Église, en particulier les jésuites, pour repenser la question amazonienne et ses spécificités. C'est le cas des bulletins d'information relatifs aux conférences de l'épiscopat latino-américain (CELAM), tenues à Medellin en 1968, puis à Puebla en 1979 et à Saint Domingue en 1992. Les publications de la CEAS assurent ainsi l'information et la diffusion des innovations en matière économique et sociale, en provenance de la hiérarchie et à destination du clergé même le plus reculé, ce qui crée une dynamique régionale spécifique aux années 1970 et 1980.

La CEAS participe néanmoins à l'émergence de la question amazonienne (*cuestion selvatica*), et œuvre à la diffusion au sein de l'Église d'une curiosité pour cette portion méconnue du territoire péruvien. Sa publication en 1972 d'un corpus de textes venus des marges amazoniennes de l'Église péruvienne traduit cet intérêt nouveau pour une zone jusqu'alors considérée comme une terre de mission générique, appelant un traitement pastoral peu différent des autres. Intitulé "Une clameur dans la *selva*[36]", cet opuscule est révélateur des dynamiques en cours dans les zones de *selva*, puisqu'il porte sur les deux régions où le processus d'organisation indigène est alors en cours: le Haut Marañón en premier lieu, le Haut Ucayali des tribus Shipibo, Cunibo et Ashaninka en second lieu. Parmi les textes qui composent ce livret figure l'analyse du père Uriarte sur la situation d'ethnocide subie par les populations natives, que la commission publie accompagnée des retours

[36] *Justicia. Un clamor en la selva,* CEAS, 1972.

épistolaires de la hiérarchie catholique péruvienne mais aussi pontficale. La CEAS ne craint donc pas de relayer les revendications ouvertement polémiques adressées par certains membres du clergé à l'attention de l'État.

De façon plus significative encore, la CEAS choisit de conclure cet opuscule par un texte particulièrement offensif, rédigé par des évêques spécifiquement affectés aux zones de venu de la *selva.* Il s'agit d'un communiqué affirmant l'existence d'une spécificité culturelle de l'"aire culturelle[37]" amazonienne, et dénonçant vivement les attaques contre le "pluralisme ethnico-culturel[38]". La CEAS ne se contente donc pas de jouer un rôle de relais du haut-clergé vers le bas-clergé mais contribue à promouvoir des relations moins communes, car moins "verticales" au sein de l'Église. La commission participe donc au relais des nouvelles orientations organisationnelles de l'épiscopat péruvien, dont le fonctionnement interne s'assouplit.

2. Les confins, lieux privilégiés de l'exercice d'une foi renouvelée

Un tel contexte institutionnel favorise l'attention nouvelle portée aux zones de mission. Dans le sillage immédiat de Vatican II, Paul VI adopte en effet un décret de mission, intitulé *Ad Gentes*[39], qui renouvelle le sens donné à la "mission" dans une direction plus fidèles à l'idéal d'inculturation. Ce contexte favorise également une innovation importante, qui favorise l'accession de la question amazonienne au rang d'enjeu national: la réunion désormais fréquente des évêques de la *selva*, qui jusqu'alors ne se rencontraient que dans le cadre de l'assemblée épiscopale. Sur une initiative du département des missions du CELAM, une réunion des évêques affectés à des territoires amazoniens est organisée à Iquitos du 21 au 27 mars 1971. Elle est intitulée "Première rencontre pastorale des missions du Haut Amazone[40]", réunit des évêques et agents pastoraux de Bolivie, du Brésil, de Colombie, d'Équateur, du Venezuela et du Pérou, et aboutit au communiqué cité précédemment. Cette dynamique donne lieu à une autre rencontre pan-amazonienne, à Manaus au Brésil en juin 1977, qui donne lieu à un communiqué plus alarmant, constatant que la situation des groupes indigènes amazoniens a empiré depuis la rencontre d'Iquitos.

---

[37] *Justicia,* op.cit.
[38] *Justicia,* op.cit.
[39] Décret *Ad gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, du 7 décembre 1965.
[40] *Primer encuentro de pastoral de misiones del Alto Amazonas.*

a. Confins urbains, confins "ruraux"

Cette approche transnationale a pour effet de construire un discours spécifique à l'Amazonie et de substituer à son statut communément admis de marge territoriale une perspective qui la présente comme un espace géographique à part entière. S'agit-il d'une stratégie visant à susciter une réaction de la part des divers États nationaux, en agitant le spectre de forces centrifuges? Autrement dit, pour plaider la cause amazonienne, le clergé latino-américain affecté aux zones de *selva* brandirait-il la menace d'une perte de cohésion territoriale (un thème sensible étant donné le caractère souvent conflictuel de la géopolitique frontalière latino-américaine), afin d'obtenir des mesures étatiques adéquates? La position légaliste et politiquement neutre de l'écrasante majorité du clergé confère peu de poids à une telle interprétation. Il semble plus convaincant de considérer les rencontres d'Iquitos et Manaus comme des moments importants dans la mise en place de nouvelles logiques pastorales, qui déplacent l'attention portée par l'Église vers les zones de confins. Aux marges urbaines des métropoles,affectées par un exode rural massif et désormais cerclées de bidonvilles, correspondent les marges rurales [41] du territoire national, caractérisées par un processus contradictoire, c'est-à-dire délaissées de la construction matérielle étatique et de la construction des imaginaires nationaux mais aussi assaillies par une logique de front pionnier de colonisation. Autrement dit, l'option préférentielle pour les pauvres en Amérique latine conduit le clergé à repositionner son regard et consacre les zones de *pueblos jovenes* et les zones de *selva* comme les lieux privilégiés de l'exercice d'une pastorale dont les fondements bibliques n'ont certes pas changé mais dont les bases principielles ont été redirigées vers la figure du pauvre.

[41] L'adjectif "rural" s'applique imparfaitement à la réalité péruvienne, car il renvoie à une dichotomie européenne entre la ville et la campagne, alors qu'il est sensé traduire une réalité géographique péruvienne, elle fondée sur une tripartition *costa/sierra/selva* déjà mentionnée. Or selon cette tripartition, la *selva* occupe une position sociospatiale plus marginale encore dans la géographie péruvienne. Ainsi le vocable "rural" ne rend pas compte de la disqualification dont fait l'objet la selva dans l'imaginaire du pouvoir péruvien, qui la considère non seulement comme archaïque car peu réceptive à la "modernité" (un stigmate que comporte également le qualificatif "rural" en français, y compris au XXème siècle), mais également improductive et donc "inutile" à la croissance nationale (connotation absente du terme "rural", qui est au contraire souvent employé comme un synonyme -certes impropre, mais voisin- du qualificatif de (terre) "agricole utile"). Sur ces précisions terminologiques dans le contexte français et européen, voir Jean-Luc Mayaud, Lutz Raphael, Claude-Isabelle Brelot et Pierre Cornu, « À propos de la question d'histoire contemporaine du programme d'agrégation 2006 et 2007 « Les campagnes dans les évolutions sociales et politiques de l'Europe de 1830 à la fin des années 1920 : étude comparée (France, Allemagne, Espagne, Italie) » », *Ruralia*, 2004, n°15, mis en ligne le 30 septembre 2005, consulté le 05 avril 2014. URL : http://ruralia.revues.org/1038.

Au Pérou, les neuf évêques affectés à des territoires amazoniens déclinent ce modèle en organisant un réseau qui leur permet de se prononcer de concert sur les affaires relatives à la *selva*. Ceux qu'on appelle dès lors les "évêques de la *selva*[42]" ne constituent pas une structure institutionnelle formelle, ce qui complique d'ailleurs la collecte de sources à leur sujet. Il est néanmoins indéniable qu'ils participent à la nationalisation du problème amazonien et à la réactivation d'interrogations sur l'histoire de la citoyenneté au Pérou, dont le mouvement indigéniste avait déjà montré dans les années 1920 qu'il s'agissait d'un processus encore en cours, nullement abouti au terme du XIX^{ème} siècle. Outre l'adoption de communiqués communs, les évêques de la *selva* péruvienne sont à l'initiative de la construction d'un centre à vocation pratique et théorique, le centre amazonien d'anthropologie et d'application pratique (CAAAP), dont le financement est assuré par des fonds anglais et hollandais[43], et qui va jouer un rôle important dans la visibilité que gagne l'Amazonie dans les mentalités contemporaines. Les modalités historiques de la création du centre traduisent ainsi les changements que connaît en interne l'Église péruvienne, dont les hautes instances laissent se développer des initiatives à sa périphérie, qui vont en retour profondément renouveler les perspectives d'une partie du clergé péruvien sur sa pratique et ses conceptions. Le CAAAP s'inscrit en effet dans cette dynamique spécifique à la "parenthèse" que constituent à bien des égards les décennies 1970 et 1980, marquées par un décentrement des préoccupations ecclésiastiques et par une plus grande flexibilité institutionnelle – dynamique dont la conférence de Saint-Domingue de 1992 marquera l'interruption.

b. Le CAAAP: la construction non laïcisée de savoirs sur le lointain, une gageure?

Le CAAAP est créé en 1974, avec l'aide de la CEAS notamment. D'abord conçu comme un pôle à vocation pratique, il vise à promouvoir la démocratie locale et des droits indigènes. Il a également pour objectif de faciliter le dialogue parmi les populations amazoniennes et leurs instances représentatives sur tout le territoire de l'Amazonie péruvienne. C'est ce qui explique le développement de quatre zones de travail (Selva centrale, San Martin, Ucayali et Loreto) en plus du siège situé à Lima. Toutefois la

[42] *Obispos de la selva.*

[43] Marianne Schmink, Charles H. Wood, *Frontier Expansion in Amazonia*, University Press of Florida, 1984, 502 p.

contribution du CAAAP à la question amazonienne ne se limite pas aux programmes pratiques mis en œuvre, dans les domaines éducatifs ou en matière de négociation, mais touche également le domaine savant. Le contexte d'effervescence intellectuelle des années 1970 est favorable à l'arrivée de nouveaux acteurs institutionnels en périphérie du champ académique: après la création en 1961 de l'Université autonome de l'Amazonie péruvienne à Iquitos en 1961, les augustiniens fondent en 1972 le Centre d'études théologiques sur l'Amazonie[44] (CETA), et en 1978 les pouvoirs publics inaugurent l'Institut de recherche sur l'Amazonie péruvienne[45] (IIAP). Ce contexte favorise une refondation partielle des savoirs anthropologiques, à laquelle le CAAAP participe activement[46].

Le CAAAP devient en effet un lieu important de production de "savoirs sur le lointain", surtout à partir de la création en 1978 d'un centre de documentation, le CENDOC. En son sein, certains membres du clergé s'approprient la discipline anthropologique en l'orientant vers des thématiques religieuses renouvelées, et abordent désormais l'objet religieux à partir de méthodes ethnographique et linguistique. Parmi eux, deux figures marquent notablement la trajectoire de l'institution: les jésuites Manuel Marzal, premier directeur du CAAAP, et Jaime Reagan, directeur du CAAAP de 1979 à 1983. Leurs travaux portent sur les formes anthropologiques de la religiosité au Pérou. Le premier mène d'importantes recherches à *El Agustino*, un des plus anciens quartiers populaires de Lima et parmi les populations paysannes andines[47]. De son côté, Jaime Regan entreprend dans le Haut Marañón une large étude de terrain, qui initie d'importantes pistes de recherche. Plusieurs dizaines d'agents pastoraux effectuent des enquêtes de terrain dans les communautés awajún, à l'appui d'un questionnaire semi-ouvert, visant à explorer de près les formes nouvelles de la religiosité et à établir les caractéristiques de la religion amazonienne. Cette enquête collective donne lieu en 1983 à la publication d'un ouvrage phare de Jaime Regan, *Hacia la tierra sin mal*, ré-édité par la suite, et qui tient lieu de point de départ pour l'étude des manifestations contemporaines des croyances syncrétiques en Amazonie.

[44] *Centro de estudios teológicos de la Amazonia.*
[45] *Instituto de investigacion de la Amazonia peruana.*
[46] María de los Ángeles La Torre-Cuadros, "Ciento doce años de invetigación cient1ifica sobre las tenias de la Amazonia Peruana", in *Boletin latinamericano y del Caribe de plantas medicinales y aromáticas,* 2008, vol. 3, n°7, pp. 171-179.
[47] Voir notamment Manuel Marzal, *Estudios sobre religión campesina,* Lima, Fondo editorial de la PUCP, 1977; *Historia de la anthropología indigenista: México y Perú,* Lima, Fondo editorial de la PUCP, 1981; *La transformación religiosa peruana*, Lima, Fondo editorial de la PUCP, 1983; *El sincretismo iberoamericano,* Lima, Fondo editorial de la PUCP, 1985; *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima*, Lima, Fondo editorial de la PUCP, 1988; *La utopia posible: indios y jesuitas en la America colonial*, Lima, Fondo editorial de la PUCP, 1992 (Vol. 1), 1994 (Vol. 2).

L'ouvrage documente la mémoire et les mythes awajún, notamment celui de la "terre sans mal", et propose un récit de la réception du dogme catholique en milieu indigène.

c. L'inculturation, nouveau mot d'ordre religieux appliqué à l'anthropologie

Plus précisément, la recherche de Jaime Regan consiste à identifier dans la cosmologie awajún la présence de valeurs similaires à celles que défend le dogme chrétien, et à démontrer "la créativité de la pensée théologique populaire, issue de la rencontre entre la religion awajún et la religion chrétienne[48]". On peut interpréter cette démarche scientifique comme l'application au domaine anthropologique du concept d'inculturation. Depuis la fin du Concile, cette notion est mentionnée par la papauté, l'épiscopat et la Compagnie de Jésus[49] dans la quasi totalité de leurs documents relatifs aux missions et à l'œuvre d'évangélisation.

L'enquête dirigée par Jaime Regan constitue ainsi une tentative, plusieurs fois saluée au sein du champ académique, de mobiliser les méthodes et outils des sciences sociales au service d'une interrogation religieuse[50]. Le respect avoué par l'auteur pour les formes de vie communautaires, l'attention portée aux évolutions de la religion populaire[51], mais aussi la description des atteintes économiques et sociales infligées au mode de vie indigène par la culture dominante, sont autant de centres d'intérêt qui conduisent Jaime Regan à proposer une réflexion renouvelée sur la religiosité des confins péruviens. L'ampleur de l'ouvrage s'en trouve agrandie car, loin de cantonner sa description ethnographique au seul champ des représentations et des imaginaires spirituels, Regan consacre de longs développements à

---

[48] *Hacia la tierra sin mal*, Chapitre 5, conclusions.

[49] Cf la définition qu'en donne le général des jésuites Pedro Arrupe, dans une lettre adressée à l'ensemble de la Compagnie et datée du 14 mars 1978: "L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétien dans une ère culturelle concrète, de telle manière que cette expérience ne s'exprime pas seulement dans les éléments propres de la culture en question (...), mais se convertit également en un principe inspirateur, normatif et unificateur, qui transforme et re-crée cette culture, et donne ainsi lieu à "une nouvelle création"". Cité par Jeffrey Klaiber, *Los jesuitas, op.cit.,* pp 3.

[50] Sur les rapports entre sciences sociales et engagement religieux, voir Denis Pelletier, "Engagement intellectuel catholique et médiation du social. L'enquête monographique de Le play à Lebret", in *Mil neuf cent*, 1995, n°13, pp. 25-25.

[51] Cette thématique a suscité de nombreux travaux et débats historiographiques. D'abord cantonnés à l'époque moderne, ils concernent désormais également la période contemporaine, notamment en raison des liens – complexes – entre religion populaire et l'idéal théologique de Libération: Sabine MacCormak. *Religion in the Andes: Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton University Press, 1991 ; André F. Droogers, Gerrit Huizer, et Hans Siebers (ed.). *Popular power in Latin American religions*. Breitenbach Verlag, 1991 ; Bernard Delpal, « La religion populaire en questions. Un débat à l'intérieur de l'historiographie religieuse récente », in *Études d'histoire religieuse*, 2001, vol. 67, p. 131-142 ; Daniel H Levine, « Popular groups, popular culture, and popular religion », in *Comparative studies in society and history*, 1990, vol. 32, no 04, p. 718-764 ; Michael R. Candelaria, *Popular religion and liberation: The dilemma of liberation theology*, SUNY Press, 1990.

l'étude des conditions de vie matérielles dans lesquelles s'ancrent les croyances et, dès lors, des valeurs dont il montre qu'elles sont géographiquement et historiquement situées. Il opère ainsi un va-et-vient méthodologique entre les dimensions culturelles et sociales, qui replace sa démarche dans la lignée des travaux d'E.P. Thompson[52]. Là où l'historien anglais exhumait l'économie morale de la classe ouvrière en gestation au XIX^{ème} siècle, dans laquelle il décèle une alternative culturelle subversive et, à cet égard, salutaire, l'anthropologue jésuite détecte des valeurs propres aux indigènes, d'autant plus précieuses que la culture dominante menace de les mettre à mal et dont l'anthropologue laisse présager qu'il pourrait en être témoin des derniers feux. *Hacia la tierra sin mal* semble en effet écrit avec un sentiment d'urgence caractéristique de cette période où les innovations scientifiques sont dictées par des impératifs moraux, sans que la communauté des savants catholiques y voie une inféodation répréhensible de la science à des enjeux extérieurs.

Le CAAAP inaugure ainsi la production d'un type de savoirs académiques original, qui présente un caractère distinct de la conception selon laquelle la légitimité d'une discipline scientifique se fonde sur son autonomie[53]. La production savante encouragée par le CAAAP est en effet caractérisée d'une part par une rigueur méthodologique, une restitution transparente des protocoles d'enquête et une maîtrise théorique du répertoire des sciences sociales et, d'autre part, par une problématisation délibérément hétéronome, c'est-à-dire dictée non au sein de la discipline anthropologique elle-même mais par des considérations pratiques ayant trait à la pastorale nouvelle que cherchent à promouvoir des agents religieux héritiers des années conciliaires. Cette conception de l'exercice savant est relayée par des pôles académiques importants, tel que l'université catholique de Lima (la PUCP) [54] dont la faculté de sciences sociales est fondée en 1964 et publie à partir de 1978 la revue *Debates en Anthropología*, rebaptisée *Anthropologica* en 1983. Cette revue est un lieu privilégié du rapprochement entre les confins urbains et ruraux, comme en témoigne la consultation de son indice bibliographique[55], et met les travaux sur ces objets jusqu'alors considérés comme radicalement distincts à destination des chercheurs et d'un public étudiant liménien.

---

[52] E. P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, première édition anglaise en 1963.
[53] Claude Prudhomme, « Cinquante ans d'histoire des missions catholiques en France: l'âge universitaire », *op. cit.*
[54] *Pontificia Universidad Católica del Perú.*
[55] Mireya Bravo Frey, "Indice de autores de las revistas *Debates en Anthropología* (1978-1982), y *Anthropologica* (1983-2001)", in *Anthropologica*, vol. 20, n°20, 2002.

Au cours de cette période, le CAAAP parvient donc à produire des savoirs légitimes quoique non laïcs sur le lointain. Ceci apparaît comme un tour de force épistémologique étant donnée la grande influence du marxisme dans le champ universitaire péruvien, dont un des pôles les plus éminents à Lima est l'université San Marcos. La réflexion collective des catholiques dits "progressistes" trouve dans cet ancrage savant une impulsion qui la pousse, en retour, à ré-examiner les doctrines théologiques. Si l'anthropologie religieuse a trouvé ses problématiques dans la doctrine conciliaire, l'exploration des confins culturels et des marges socio-économiques de la nation péruvienne conduit en retour la théologie catholique à préciser ses fondements doctrinaux – certes jusqu'à courir le risque de l'hétérodoxie. C'est ce qui explique, selon moi, la vigueur péruvienne du mouvement dit de la théologie de la Libération.

3. La *selva*, terre d'élection de la théologie de la Libération?

La portée historique du mouvement de la théologie de la Libération est un phénomène qui a suscité l'intérêt de l'historiographie [56]. De nouvelles perspectives d'interprétation ont été récemment esquissées, qui permettent d'en saisir les ressorts sociologiques et d'en souligner l'ancrage profond dans les mentalités chrétiennes en Amérique latine, tout en relativisant la diffusion au sein du clergé latino-américain[57]. Né en 1971 sous la plume du jésuite péruvien Gustavo Guttiérez[58], également marqué au Brésil par les écrits du franciscain Leonardo Boff, ce courant théologique n'a jamais été unifié[59], pas plus qu'il ne recouvre l'ensemble de l'Église progressiste[60]. Mais il recouvre un corpus d'écrits reliés par une interrogation commune: comment incarner en pratique les

[56] Voir notamment Jeffrey Klaiber "Prophets and populists: Liberation Theology, 1968-1988", in *The Americas,* Vol. XLVI, juillet 1989, n°1, pp. 1-17; José Luis Idigora, "Balance de la teólogia de la liberación", in *Revista teológuca limense*, 1989, n°3, pp. 330-351; Maximiliano Salinas, "Die theologischen Erfahrungen in der Geschischte des latinamerikanischen Christentums" in Norbert Klaes, *Theologiegeschichte der Dritten Welt. Lateinamerika, Güterlosh*, Chr. Kaiser Verlag, 1993, pp. 21-199; Sergio Silva Gatica, *Crónica de la Teología de la Liberación,* Pontificia Universidad Católica de Chile, 1997, 65 folios.

[57] Malik Tahar Chaouch, "La théologie de la libération en Amérique latine : champ et paradigme d'une expression historique », thèse de sociologie sous la direction de Jean-Pierre Bastian, soutenue à Paris III en 2005 ; et "La teólogia de la liberación en América latina: una relectura sociológica", in *Revista mexicana de sociologia,* jui-sept 2007, n°3, pp.427-456.

[58] Gustavo Guttiérez, *Téólogia de la Liberación,* Lima, CEP, 1971.

[59] Malik Tahar Chaouch, *op. cit.,* p. 428.

[60] Jeffrey Klaiber "Prophets and populists", *op.cit*., p. 2.

enseignements tirés du Concile Vatican II et de la conférence de Medellin[61]? Dès lors, il s'agit de chercher dans le domaine temporel des signes de la "vie intégrale", concept majeur qui structure ces écrits et orientent cette pratique théologienne vers une démarche méthodologique[62] qui emprunte à l'histoire[63].

Plutôt que d'introduire une thématique nouvelle dans le champ de la réflexion théologienne, ces auteurs entendent proposer une nouvelle façon de faire de la théologie en développant une "*réflexion critique sur la praxis historique*[64]". Ceci a des conséquences théoriques importantes, qui expliquent le caractère controversé de ce mouvement et les accusations de déviationnisme dont il a fait l'objet: "*en se centrant sur la figure du pauvre, la théologie de la libération a identifié la lutte contre la pauvreté et le sous-développement avec la lutte anti-impéraliste et anti-capitaliste*[65]", et "*s'est opposée en particulier à la structure verticale du pouvoir ecclésiastique ainsi qu'à son conservatisme doctrinal*[66]".

Ici n'est pas le lieu d'une approche inédite sur ce mouvement théologien incontournable pour saisir les évolutions de l'histoire chrétienne sur le sous-continent: dans cette thèse, nous prétendons tout au plus contribuer à son étude en en interrogeant les liens et les conditions de réception dans les zones de *selva*, plus particulièrement dans le Haut Marañón. Nous nous référons ici essentiellement aux écrits de Gustavo Guttiérez, qui ont le plus notablement marqué l'Église progressiste péruvienne[67].

---

[61] Gustavo Guttiérez, "En la huella de Medellin. Una opción clara y profética", in Andrés Gallego, Rolando Ames, *Gustavo Guttiérez. Acordarse de la pobres. Textos essenciales*, Lima, Fondo editorial del Congresso del Perú, 2004, "III: la cuestión del pobre", pp. 113-188; Gustavo Guttiérez, "En la huella de Medellin. Una opción clara y profética", in Andrés Gallego, Rolando Ames, *op.cit.*, "VI: La misión de la Iglesia", pp. 245-248.

[62] Gustavo Guttiérez, "II. Método teológico", in Andrés Gallego, Rolando Ames, *Gustavo Guttiérez. Acordarse de los pobres. Textos essenciales*, Lima, Fondo editorial del Congresso del Perú, 2004, pp. 63-83.

[63] Gustavo Guttiérez, "Pensar la historia, hacer la historia. La aventura de Maráteguí", in Andrés Gallego, Rolando Ames, *Gustavo Guttiérez. Acordarse de la pobres. Textos essenciales*, Lima, Fondo editorial del Congresso del Perú, 2004, pp. 514-528.

[64] Gustavo Guttiérez, *Téólogia de la Liberación,* Lima, CEP, 1971, cité par Malik Tahar Chaouch, *op. cit.,* p. 429.

[65] Malik Tahar Chaouch, *op. cit.,* p. 429.

[66] Malik Tahar Chaouch, *op. cit.,* p. 429.

[67] Pour un aperçu des secteurs de l'Église catholique péruvienne influencés par la théologie de la libération et les écrits de Guttiérez, voir les trois volumes collectifs intitulés *Teología y liberación. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, Lima, CEP-IBC, 1989 (Vol. 1, *Perspectivas y desafíos*), 1990 (Vol. 2, *Escritura y espiritualidad*), 1991 (Vol. 3, *Religión, cultura y ética*). Voir également l'ouvrage collectif publié à l'occasion de son 80ème anniversaire: *Libertad y esperanza. A Gustavo Guttierez, por sus ochenta años,* Lima, CEP, 2008, 596 p.

a. Un courant né dans la métropole...

A bien des égards en effet, le mouvement de la théologie de la libération au Pérou peut être considéré comme un phénomène urbain voire métropolitain, dont le centre serait situé à Lima. Guttiérez est lui-même originaire de Barranco, un quartier anciennement populaire de Lima, surclassé socialement depuis l'explosion urbaine survenue dans les années 1950. Ses écrits semblent a priori toucher prioritairement des secteurs universitaires de l'Église catholique; tel est du moins le sentiment de certains prêtres interrogés à Nieva[68]. De fait, l'éclosion de la théologie de la Libération n'est explicable que dans le contexte de la massification universitaire et de l'essor de centres de recherche promouvant des savoirs connectés à des interrogations religieuses. À ce titre, les travaux de Gustavo Guttiérez et ceux de Jaime Regan participent d'une refondation intellectuelle similaire, l'apport doctrinal du premier ne pouvant être expliqué sans la contribution épistémologique du second et ce, en dépit de chronologies partiellement décalées.

De fait, la faculté de théologie de l'université catholique de Lima, plus encore que le CAAAP, est le théâtre privilégié de l'éclosion d'un mouvement à la fois spirituel et intellectuel, connecté aux grands enjeux géopolitiques contemporains tels que la question palestinienne ou le rôle des femmes dans les sociétés à l'ère post-moderne. De même, le mouvement de prêtres réformistes sur lequel s'appuie Guttiérez, dit ONIS[69], fondé en mars 1968, est avant tout un mouvement intellectuel et urbain, et s'organise autour de figures telles que celle de Jorge Álvarez Calderón, prêtre diocésain de Lima[70], qui a travaillé l'essentiel de sa vie dans les quartiers les plus pauvres situés à la périphérie urbaine de la capitale. Enfin, un espace de débat public autour des thématiques abordées par la théologie de la libération se crée autour du Centre d'études et de publication[71] (CEP), fondé en 1970, principal éditeur des écrits de Guttiérez, et de l'Institut Bartolomé de las Casas, fondé en 1974 par Guttiérez. Les revues que ces deux institutions éditent, *Páginas*, fondée en 1972, puis *Signós*, sont également des lieux majeurs de l'élaboration du débat autour de la théologie de la libération.

---

[68] Extrait d'un entretien réalisé avec le père Carlos Diharce, en septembre 2011.
[69] *Oficina nacional de información social.* Juan David Ramirez Aguilar, *El movimiento sacerdotal ONIS (1968-1975),* Lima, Mémoire de maîtrise en histoire, soutenu en 2006 à l'UNMSM.
[70] Young-Hyun Jo, *op.cit.* p. 84
[71] *Centro de estudios y publicaciones.*

Au total, trois éléments concourent donc à relativiser l'idée que la théologie de la libération est un phénomène multipolaire surgi des bases de l'Église: ce mouvement est étroitement dépendant des réseaux institutionnels qui assurent sa diffusion; d'autre part, il dépend du soutien que lui apporte une partie de la hiérarchie ecclésiastique; enfin, il tend autant vers le débat intra-péruvien que vers la construction d'une solidarité et de thématiques internationales. De telles nuances sont certes cruciales car elles permettent de se détacher des perspectives historiographiques nées des travaux réalisés par des secteurs de l'Église elle-même, et d'adopter une démarche plus soucieuse des réalités du terrain: à cet égard l'apport des travaux du sociologue Malik Tahar Chaouch apparaît incontournable[72]. Néanmoins, l'évaluation historienne de la portée du mouvement de la théologie de la libération ne saurait cantonner ce dernier aux seuls espaces académiques et urbains. Les confins amazoniens apparaissent en effet – telle est la thèse défendue ici – comme un des lieux privilégiés de sa réception et de son incarnation empirique.

b. ...auquel les confins réservent une réception privilégiée

L'historiographie récente a néanmoins rappelé avec insistance que l'étude des des phénomènes intellectuels et culturels ne saurait se contenter de tenir compte de leurs seuls espaces de production, et qu'il est au contraire nécessaire d'interroger les modalités et les lieux de leur réception. Le cas de la théologie de la libération offre à cet égard un exemple révélateur, tant sa lecture semble avoir affecté les agents pastoraux situés dans les régions de peuplement indigène[73]. C'est en particulier le cas du Haut Marañón. Plusieurs témoignages de prêtres postés loin de la capitale traduisent l'accueil hautement favorable qu'ont reçu les ouvrages rattachés à ce mouvement, dont la portée critique a été perçue comme émancipatrice. Les écrits de Gustavo Guttiérez sont ainsi fréquemment cités dans les entretiens[74] ainsi que ceux de Hans Küng, plus polémiques encore et non directement rattachés au courant de la théologie de la libération[75]. Ils sont présentés une ressource théorique majeure, survenue dans un contexte d'urgence sociale, et comme un canal

[72] Malik Tahar Chaouch, *op. cit.*
[73] Xavier Albó, "La vertiente indígena de la téología de la liberación", in *Libertad y esperanza. A Gustavo Guttierez, por sus ochenta años,* Lima, CEP, 2008, pp. 253-265.
[74] Entretiens réalisés le 24 juillet 2010 et le 26 juillet 2011 avec Francisco Muguiro Ibarra, prêtre jésuite, *op. cit.*
[75] Voir notamment Hans Küng *Infaillible? Une interpellation*, 1971; *Dieu existe-t-il ?*, 1981; *Pourquoi suis-je toujours chrétien?*, 1985*; Qu'est-ce que l'Église?*, 1990.

d'expression de désaccords internes au sein de l'Église. C'est ce que suggère un prêtre en poste à Chiriaco dans un entretien:

> -Y a-t-il des lectures qui ont particulièrement compté dans ton parcours comme missionnaire?
> -Dans les années 1960, je ne sais pas si tu en as entendu parler, est né un mouvement original, la théologie de la libération. Moi, j'ai beaucoup lu Guttiérez en Espagne, avant de venir comme missionnaire jésuite au Pérou, dans le Haut Marañón. Guttiérez n'était pas bien vu depuis la coupole du Vatican, mais je pense que ces critiques n'étaient pas bonnes.
> -Le Vatican reprochait à la théologie de la libération d'accorder trop d'influence à Marx...
> -Mais eux-mêmes, ils parlent sous l'influence d'un païen, Aristote! La théologie de la libération clarifiait bien la réalité. Le Vatican, lui, est très centré sur la parole littérale: si on change un mot, ils deviennent nerveux, au Vatican[76]!

L'étude de la réception de la théologie de la libération dans le Haut Marañón permet donc de documenter le degré de diffusion et d'imprégnation incontestable de ce courant sur certains prêtres situés hors de Lima durant la période bien particulière qu'ont constituée les décennies 1970 et 1980.

Retracer un tel phénomène permet également de complexifier l'analyse des relations nouées entre un "centre", Lima, et une de ses "périphéries", le Haut Marañón[77]. En effet, plusieurs éléments permettent de soutenir la thèse selon laquelle les transferts culturels intra-nationaux n'ont pas eu une direction unique, ce qui impose de déconstruire le schéma qui présenterait Lima comme le lieu principiel de naissance de la théologie de la libération, plus tard diffusée vers les marges. Selon nous, une telle représentation verticalisées des liens intellectuels entre un siège théologique et des marges pastorales est fallacieuse. Elle rend imparfaitement compte de l'histoire de la théologie de la libération telle qu'elle a été vécue au Pérou: en effet, il semble au contraire que ce courant ait fonctionné comme une théorisation rétrospective de pratiques innovantes déjà forgées hors de Lima. La lecture de la théologie de la libération agit comme une rationalisation *ex post* des libertés prises par la nouvelle génération du clergé avec les conceptions et les pratiques qui prévalaient au cours de la période précédente.

Le fonctionnement de la théologie de la Libération comme parole libératrice en zone de confins ne peut donc être réduit à un discours pour ainsi dire parachuté depuis un

[76] Extrait d'un entretien réalisé avec un missionnaire jésuite à Chiriaco, le 25 juillet 2011.
[77] Jean-Michel Vasquez "Pour une approche spatiale de la mission", *op.cit.*

centre dans des zones vierges de toute réflexion préalable. Plus encore, les causes de la naissance d'un tel courant sont selon nous multiples: loin d'être cantonnées à la sphère culturelle, elles incluent les révolutions pastorales survenues sur le terrain des communautés indigènes reculées. La théologie de la Libération comme orientation culturelle durablement ancrée dans l'histoire religieuse péruvienne, apparaît donc comme un phénomène à la confluence de deux tendances marquantes du catholicisme progressiste: non seulement le renouvellement scientifique du champ des études académiques dans les années 1970, notamment dans la discipline anthropologique; mais aussi les révolutions pastorales survenues en pratique sur des terrains lointains, et menées par des agents pastoraux qui n'ont pas toujours laissé d'abondantes traces écrites. Dans cette logique, la théologie de la Libération peut être conçue comme le double fruit des innovations savantes et pastorales – et donc comme un fait historique qui suppose de prendre en compte le haut degré d'interaction qui relie les sphères culturelle et matérielle.

C'est en ce sens qu'une terre de *selva* telle que le Haut Marañón apparaît aux yeux de ses acteurs, mais aussi de l'historien, comme un lieu privilégié d'incarnation de la théologie de la Libération.

> Le Vatican n'a pas bien compris la théologie de la libération. Ici, dans la *selva*, c'était son lieu[78]!

Bien qu'elle ne soit ni lue ni partagée par la totalité des religieux en poste à l'époque, cette théologie fournit des éléments de réponse à une crise de foi dont plusieurs prêtres témoignent, et que confirment le phénomène statistique des chutes de vocation, la nouvelle audience des cultes chrétiens alternatifs et le discrédit populaire qui atteint l'ordre jésuite dans la zone à cette période[79]. A Santa María de Nieva, la crise de foi vécue par la deuxième génération de missionnaires catholiques est transmise aux nouveaux arrivants; or peu d'entre eux quittent l'ordre et la plupart témoignent au contraire d'un enthousiasme ressenti à cette période devant l'effervescence post-conciliaire à laquelle ils prennent activement part.

> -En 1965, j'avais une vingtaine d'années et j'ai traversé une crise forte: je trouvais que notre vie en tant que jésuites ne correspondait pas à notre foi. Cette crise est survenue après une expérience très forte, au sein de communautés gitanes, quand

[78] Extrait d'un entretien réalisé avec un missionnaire jésuite à Chiriaco, le 25 juillet 2011.
[79] Entretiens collectifs réalisés sur le sol de plusieurs communautés natives et à Santa María de Nieva.

> j'étais encore en Espagne. Là, j'ai compris à quel point l'Église était éloignée de la vie des gens.
> Puis j'ai repris mes études en théologie, de 1968 à 1971, et là ça a été plus facile parce qu'on entrait dans une nouvelle époque, très belle, marquée notamment par l'action de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne. J'ai découvert les écrits de Gustavo Guttiérez en 1971, quand est paru *La Théologie de la Libération*. Pour moi, ce livre s'inscrivait dans une période de recherche.
> -Une recherche intellectuelle, pour vous?
> -Ah non, pas "intellectuelle", je n'apprécie pas ce terme. Ca me rappelle le bon mot d'un de mes compagnons jésuites, qui avait écrit plusieurs livres et qui répondait, quand on lui demandait "si c'était lui, l'intellectuel": "ah non, moi je ne suis pas l'intellectuel, je suis l'intelligent!". Tu vois, les intellectuels, ils ne savent pas où ils habitent (*los intellectuales no se ubican*)! Alors que Guttiérez, je me suis senti très proche de ses écrits, qui avaient pour moi une dimension profondément pratique. Ils avaient une résonnance quotidienne dans mon action d'alphabétisation, qui m'a permis de nouer une proximité les gens, les connaître, et parler en leurs termes[80].

Selon nous, cette capacité à surmonter les nombreux défis de la période s'explique en partie par le soulagement intellectuel et le soutien théorique apporté par ces nouvelles lectures de l'évangile, qui viennent donner un sens à cette crise de foi, et qui invitent à y puiser une énergie et des perspectives renouvelées pour la mission.

III. La troisième génération missionnaire: une révolution silencieuse de la pastorale chrétienne

Dès lors le visage de la troisième génération missionnaire en poste dans le Haut Marañón change radicalement et favorise l'avènement d'un paradigme pastoral presque entièrement renouvelé. Certes aucun des membres de cette génération ne revendique de rupture avec les aînés; mais aux yeux de l'historien, l'affirmation répétée de la filiation avec la figure de Guallart semble fonctionner comme un désaveu (ou du moins comme un détournement vis-à-vis) de la ligne pastorale tracée par Cuesta. Si la rhétorique jésuite exclue donc toute revendication polémique, force est de constater que les nouveaux missionnaires opèrent en pratique une révolution pastorale aussi silencieuse que radicale.

[80] Entretiens réalisés le 24 juillet 2010 et le 26 juillet 2011 avec Francisco Muguiro, prêtre jésuite et directeur de la *Radio Marañón*.

1. La communion en actes du père Manolo

Parmi l'ensemble du groupe jésuite, remarquable est la force mémorielle revêtue par la figure du père Manuel Garcia. Salué par ses pairs, revendiqué par la hiérarchie, il jouit également d'une aura incontestable dans les communautés indigènes du Haut Marañón. Cet ancrage dans la région est rendu particulièrement visible au moment de ses funérailles, qui donnent lieu le à une cérémonie ritualisée, à la fois sobre et démonstrative. Le 3 octobre 2006, huit jours après sa mort, la dépouille du père Rendueles est ainsi embarquée dans une chaloupe et chemine le long du fleuve Santiago[81], pour une ultime traversée ponctuée par des arrêts réguliers sur le sol des communautés indigènes située sur la rive[82]. Cette commémoration immédiate de la mémoire locale du père "Manolo" constitue pour l'historien un point d'entrée fécond dans l'étude de la troisième génération de missionnaires jésuites dans le Haut Marañón.

Le père Manolo incarne un projet pastoral animé par des préoccupations essentiellement centrées sur le terrain. Né en Espagne à Gijón en 1946, Manuel García-Rendueles entre à l'âge précoce de 17 ans au noviciat de Villa García de Campos. Il étudie les humanités à Salamanque puis à Comillas. A sa demande, il part au Pérou et fait son magistère à Chiriaco, et participe à la fondation du collège Valentin Salegui. Il découvre alors la *selva* et admire en particulier l'action et l'œuvre du père Guallart. Suite à cette première expérience amazonienne, il mène dans le Haut Marañón une série de travaux anthropologiques dans le cadre de la faculté de sciences sociales de la PUCP, période à laquelle il apprend la langue awajún. Ces travaux sont publiés en deux volumes par le CAAAP en 1977, sous le titre *El universo mítico de los aguarunas*. Puis il achève ses études de théologie à Comillas, Lima et Mexico, où il réalise sa troisième probation aux côtés du père Elizondo, un instructeur jésuite présent à Medellin lors de la conférence de l'épiscopat continental en 1968. Il est alors ordonné prêtre en 1979, jésuite en 1985, et de nouveau affecté au vicariat San Francisco Javier du Marañón, à Santa María de Nieva.

[81] Entretien réalisé avec le père Fermín Campoamor à Chiriaco le 25 juillet 2007.
[82] Archives photographiques privées du père Fermín Campoamor, consultées sur son autorisation en septembre 2011.

a. L'adieu aux savoirs sur le lointain

Ses premiers contacts avec le monde amazonien sont donc marqués par la pratique de la discipline anthropologique, déjà initiée dans la région par les pères Guallart et Regan. L'immersion réalisée par le père García-Rendueles est néanmoins remarquable par sa durée et son souci d'imprégnation préalable, notamment en matière linguistique. Ses travaux sont en effet marqués par une description précise des modes de vie et des croyances indigènes, et par un décentrement de la problématique anthropologique: le centre d'intérêt n'est plus focalisé sur le syncrétisme religieux opéré à la faveur d'une rencontre entre le catholicisme et les croyances autochtones, mais sur la cosmologie amazonienne en tant que telle. Une telle perspective peut certes être jugée sujette à l'essentialisation des cultures awajún et wampís; elle marque néanmoins une nouvelle inflexion dans le regard jésuite porté sur les populations à évangéliser. L'œuvre du père García-Rendueles pousse en effet plus avant la logique d'inculturation initiée par ses prédécesseurs jésuites dans leurs travaux: l'observation de l'autre atteint un stade supérieur, dans la mesure où cet autre apparaît comme la fin ultime du projet anthropologique, sans que ces modes de vie alternatifs à l'englobant ne soit inféodés à un impératif d'intégration. La "gratuité" du regard du père García-Rendueles confine certes par instant à l'expression d'une certaine fascination occidentale pour l'univers cosmologique indigène; mais son écriture étant dépourvue de sous-entendus idéologiques comme de justification théorique, elle échappe aux catégorisations partisanes et à un réductionnisme disciplinaire, qui conduiraient à présenter ces travaux comme le fruit d'un projet politique ou intellectuel. Il est en effet difficile de classer les écrits du père García-Rendueles, qui apparaissent avant tout comme une vaste monographie.

Ce choix d'une démarche essentiellement descriptive, entravant la montée en généralité théorique contrairement aux écrits des pères Regan et Marzal, doit-il être interprété comme le signe des limitations scientifiques du père García-Rendueles? Répondre à cette interrogation n'est pas chose aisée, étant donnée la rareté des sources laissées par le père García-Rendueles; mais il nous semble au contraire que le choix de la monographie "radicale" correspond à une recherche pastorale individuelle, mue par le souci de pousser plus avant la pratique jésuite d'immersion en milieu indigène. De même, la rareté des écrits du père García-Rendueles ne nous paraît pas entièrement fortuite, mais résulte selon nous d'une certaine insatisfaction vis-à-vis des sciences sociales. En effet, à la

fin des années 1980 la trajectoire biographique du père García-Rendueles accuse un changement net dans ses orientations pastorales, précipité selon ses dires par le constat de l'impuissance de la science au regard des impérieuses nécessités matérielles. Cette disqualification de la pratique scientifique est tangible – et exprimée sévèrement – dans une lettre adressée à un de ses anciens camarades de classe et citée de seconde main:

> La blague de la recherche et des travaux publiés ultérieurement a duré pour moi une douzaine d'années[83].

b. Au service du "développement intégral"

À partir des années 1980 et jusqu'à la fin de sa vie, le père García-Rendueles s'installe définitivement dans la communauté Villa Gonzalo, où il se consacre désormais à la mise en place de projets destinés à améliorer les conditions de vie des communautés awajún et wampís du fleuve Santiago. Sa principale préoccupation a trait à ce qu'il nomme la "sécurité alimentaire familiale" des communautés indigènes, qui l'amène à développer la pisciculture. Il se consacre également à la récupération légale des territoires indigènes ayant subi la colonisation, à la construction de salles de classe le long du fleuve, d'internats pour les établissements secondaires et à la question sanitaire. Le cheminement pastoral du père García-Rendueles induit ainsi un saut dans la pratique. Cette seconde inflexion à son projet évangélisateur le conduit, au terme de quarante années d'immersion, à dépasser tout paradigme culturaliste et à se focaliser sur la dimension pratique de l'activité pastorale, sans laquelle nulle défense de l'intégrité culturelle indigène n'apparaît envisageable.

2. Quelle incarnation féminine de Vatican II dans la *selva*?

La dimension genrée de la pratique pastorale structure l'Église catholique depuis ses débuts dans le Haut Marañón. Les jésuites sont en effet rejoints en 1954 par quatre sœurs, à qui incombe l'assistance au père Cuesta. Cette assistance est centrée autour des pratiques de soin et se décline dans les domaines éducatif et médical, à travers la gestion du dispensaire, selon un paradigme pastoral très largement conforme à celui du père Cuesta[84].

---

[83] Pedro Miguel Lamet, "La fructífera vida de Manuel García-Rendueles, misionero jesuita en el alto Marañón". Url: http://blogs.21rs.es/lamet/2013/04/una-hermosa-historia/ Consulté le 15 avril 2013.

[84] Olivier Faure, "Missions religieuses, missions médicales et "mission civilisatrice" (XIX^{ème} et XX^{ème} siècles): un regard décalé", in *Histoire et missions chrétiennes,* pp. 5-18.

a. La congrégation féminine des religieuses du Sacré-Cœur de Jésus[85]

Après quelques années de gestation, cette congrégation est fondée en 1944 par Pilar Navarro Garrido. Cette infirmière espanole, née à Casas de Benitez en 1908 et qui a travaillé pour la Croix-rouge, reçoit l'aide du père jésuite Angel Ayana. Cette compagnie est dès ses débuts exclusivement consacrée à l'œuvre missionnaire, d'abord à destination de l'Inde et du Pérou. La première mission péruvienne débute en 1951. Elle est fondée à Lagunas dans l'actuel Loreto; puis l'activité de la compagnie s'étend en Amazonie péruvienne. A Santa María de Nieva, elle s'implante en avril 1954[86]. Outre l'évangélisation, les quatre sœurs qui composent la mission assument une fonction à la fois éducative et d'assistence médicale. Elles prennent ainsi en charge dès leur arrivée le fonctionnement de l'école pour filles créée par l'État en 1953. Elles créent également un dispensaire. À partir de 1956, un internat accueille les jeunes filles à Santa María de Nieva.

b. Le cas de la sœur Herminia Montserrat

Elles sont rejointes en 1956 par la sœur Herminia Montserrat. Celle-ci est chargée de l'internat pour filles, qui accueille alors dix-huit mineures awajún scolarisées à Nieva afin d'y recevoir une éducation primaire. Née en 1926 en Espagne à castilla La Nueva, elle rejoint en 1950 une congrégation féminine fondée en 1946, la Compagnie missionnaire du Sacré-cœur[87] et est envoyée au Pérou conformément à sa vocation missionnaire exprimée vis-à-vis des autorités de la compagnie. Encore en poste dans le Haut Marañón, où elle anime un atelier de couture pour les femmes, la sœur Montserrat présente une longue trajectoire missionnaire – plus de cinquante ans dans la zone – qui permet d'évaluer l'ampleur de la rupture introduite par le Concile Vatican II dans les pratiques pastorales féminines.

> À l'époque (dans les années 1950), nous ne parlions pas d'éducation bilingue. C'est seulement à partir du milieu des années 1960 qu'a commencé un processus d'inculturation. Le Concile Vatican II a changé notre perspective: il s'agissait désormais de partir du monde culturel des indigènes. J'ai commencé à me rendre compte que nous devions vivre comme les awajún, partir d'eux. Qu'est-ce que l'évangélisation? Moi, je la conçois comme la tentative de transmettre non seulement

85 *Compañía Misionera del Sagrado Corazón.*
86 José Martin Cuesta, *op. cit.,* p. 268.
87 *Compania misionera del Sagrado Corazón.*

> le message du Christ, mais aussi le Christ comme personne. Qu'est-ce que ça signifie? Que je dois partir du monde d'aujourd'hui pour que la religion ne soit pas seulement une chemise qu'on enfile par-dessus. Le Christ est présent dans la spiritualité de l'indigène, et je dois essayer de la connaître, sinon j'essaye d'importer l'évangile que j'ai reçu en Espagne. L'autre, ce n'est pas celui qui n'a rien[88].

Ce témoignage invite à relativiser l'impact des orientations conciliaires: certes vécue comme un changement durable, le "tournant" des années conciliaires ne bouleverse pas pour autant la trajectoire missionnaire des premières générations. Cette nuance est confirmée par une interview que la sœur Montserrat donne en 2001 à un journal catholique local, et dans lequel elle évoque son engagement missionnaire et de son enfance durant la guerre d'Espagne. Interrogée sur l'origine de sa vocation, elle précise le caractère décisif joué par le conflit dans son orientation pastorale.

> Après la guerre civile, de nombreuses vocations religieuses ont surgi parce que les communistes ont commis de nombreuses persécutions; donc à la fin de la guerre, il y a eu une résurgence des vocations.[89]

Ce témoignage teinté d'anticommunisme traduit ainsi la prégnance des clivages pré-conciliaires dans les mentalités missionnaires de la première génération, et rapproche la trajectoire biographique de la sœur Montserrat de celle du père Cuesta, engagé quant à lui dans le camp franquiste durant la guerre civile espagnole. Cet ancrage conservateur n'en rend pas moins notable les inflexions apportées par le Vatican II dans les conceptions et les pratiques de la sœur Montserrat, qui rédige de courts textes retraçant sa pratique depuis les années 1950. Elle y évoque ouvertement les difficultés du passage à la pastorale native:

> Jusqu'à la fin des années 1960, le style d'évangélisation consistait à superposer le message chrétien traditionnel à la religiosité naturelle propre aux natifs. (...)Puis on a commencé à parler de "pastorale native". (...) Nous nous sommes peu à peu rendues compte que ce que nous faisions n'était pas suffisant; et c'est au cours des années 1980 que nous avons commencé un travail, bien plus difficile, notamment celui d'établir un glossaire awajún et wampís des termes religieux et celui de former des agents de pastorale native, qu'on appelle 'etsejin'[90].

Si la pratique féminine de la foi à Nieva semble ainsi a priori plus datée, au regard des innovations masculines mises en place à la même époque, l'avènement d'une pastorale indigène inédite avant le concile demeure donc inconstestable. L'imprégnation des

[88] Extrait d'un entretien réalisé avec la sœur Montserrat en juillet 2011.
[89] *Jempe*, n°12, janvier-février 2001.
[90] Sœur Herminia Montserrat, "Inculturización del Evangelio en la zona del Alto Maranõn", texte rédigé dans les années 2000, archives privées.

principes conciliaires est d'ailleurs tangible dans les prises de position actuelle de la sœur Montserrat, qui réprouve partiellement les orientations actuelles prises par la hiérarchie catholique dans le sens d'un détournement vis-à-vis de la dimension matérielle et sociale de la pastorale native[91]. Le faible degré de renouvellement générationnel des effectifs explique en partie les difficultés rencontrées par le groupe missionnaire féminin. Néanmoins l'absence de sources plus abondantes impose d'apporter des nuances à cette analyse, car elle ne permet pas d'établir si des lignes de clivages ont existé au sein des groupes missionnaires féminins.

3. Radio Marañón: faire entendre une voix dans la *selva*

Les années 1970 sont également marquées par une diversification des formes de la pastorale jésuite, qui prend part au mouvement des radios communautaires qui touche le Pérou[92]: la collecte de financements en provenance de l'étranger (Canada et Allemagne) permet ainsi de fonder à Jaen la *Radio Marañón*, dont les premiers programmes sont inaugurés le 20 août 1977. La radio est conçue comme un canal éducatif, intégré au vicariat San Francisco Javier del Marañón et dirigé par la Compagnie de Jésus à travers la figure du père Alfredo Bastos. Elle diffuse dès ses débuts des émissions, dont le total atteint d'abord une heure puis une heure trente hebdomadaire, consacrées à la vie régionale ("Le monde en trente minutes") et au secteur agropastoral ("*Mañanitas* paysannes"). Une troisième émission ("Service communautaire") est consacrée à la diffusion de messages entre communautés, et destinée à pallier l'absence de téléphones et de voies de communication dans la région. Le second directeur de la radio de 1978 à 1981, le père Jorge Carlos Beneyto de la Mora, sera plus tard affecté dans la *selva* pour y entreprendre la conception d'une seconde radio, spécifiquement dédiée à la pastorale native. Là encore, le point de vue du père Jorge Beneyto sur la vocation pastorale de la radio conduit à apporter certaines nuances à l'idée d'une diffusion homogène des enseignements conciliaires, car son témoignage demeure empreint d'un impératif civilisateur[93]. Le père Beneyto fournit une contribution technique

[91] Entretien réalisé avec la sœur Montserrat en juillet 2011.
[92] Milton César Flores Córdova "La influencia de las radios comunitarias: el caso Abayaca", Université de Piura, mémoire soutenu en décembre 2006, 140 p. Sur le cas brésilien, voir Ari Pedro Oro, « Religions pentecôtistes et moyens de communication de masse au Brésil », in *Social compass*, 1992, vol. 39, n°3, pp. 423-434.
[93] Entretien réalisé avec le père Jorge Beneyto le 17 juillet 2011.

incontestable au développement de la radio qui, forte d'un apport financier en 1979 du fonds d'œuvre apostolique de la compagnie de Jésus (FACSI)[94], gagne en puissance émettrice et permet de toucher une audience estimée à 450 000 personnes[95].

a. Entre prêche et lien communautaire

Un changement de perspective intervient à partir de 1981, lorsqu'un proche collaborateur de Mgr Izuzquiza prend la direction de la radio, le père José Luis Pujadas Maldonado dont les orientations pastorales sont plus directement en phase avec la ligne post-conciliaire, ce que traduit son émission personnelle ("Le prof José Maria") caractérisée par un style volontairement proche des auditeurs. Le père José Luis accroît les programmes précédents, y ajoute une émission dédiée à la question infantile, puis lance en 1985 un programme d'alphabétisation qui dure deux ans et ne parvient pas à obtenir un soutien financier espéré de la part du ministère de l'éducation. En 1990, un programme intitulé "Formation universitaire par les ondes" propose trois cours fondamentaux, en médecine et hygiène, en gestion agricole, et en formation éthique. Enfin, d'autres émissions s'adressent aux catéchistes à qui incombe la lecture dominicales de la Bible. Durant cette période, la radio reçoit le premier Prix national décerné par le centre de télé-éducation de l'université catholique (CETUC)[96].

b. La construction d'un nouveau *protagonisme*[97] alto-marañónien

L'expérience de la *Radio Marañón* s'inscrit dans un contexte latino-américain[98] ambigu car marqué par la construction d'une citoyenneté redéfinie sous des régimes autoritaires. A certains égards, la *radio Marañón* apparaît comme la déclinaison norientale d'une stratégie consistant à dégager des espaces, certes chapeautés par le contrôle

[94] *Fondo de obras apostólicas de la Compañia de Jésus.*
[95] Radio Marañón, "Historia de una experiencia comunicativa". Consulté le 10 avril 2014.
Url: http://www.radioMarañón.org.pe/index.php/institucional/historia
[96] *Centro de Teleeducación de la Universidad católica.*
[97] Nous employons cet hispanisme à dessein, en l'absence de concept équivalent en français au vocable *protagonismo*, qui présente en revanche quelques similitudes avec la notion anglo-saxonne d'*agency* (plus qu'avec celle de *leadership* nous semble-t-il). Freddy Mariñez Navarro, *Ciencia política: nuevos contextos, nuevos desafíos*. México, Editorial Limusa, 2001, 434 p.; *Diccionario de ciencias sociales y políticas*. Buenos Aires, Emecé, 2001, 776 p.
[98] Voir notamment M. Krohling Peruzzo "Comunicação comunitaria e educação para ciudadania", in *Comunicação e Sociedade 2, Cadernos an Nordeste*, Sene Comunicação, Vol. 14 (1-2), 2000, pp. 651-668.

ecclésiastique, mais propices à l'émergence de connexions entre les communautés de la région. Le rôle joué par la *radio Marañón* durant le *Baguazo* de 2009, qui apportera alors un soutien public à la révolte indigène, tend à suggérer que durant les années 1980 la pastorale jésuite accompagne la formation d'une société civile constituée d'acteurs sociaux plus revendicatifs. Plus encore donc qu'une contribution à la construction d'une nouvelle citoyenneté, le rôle de la pastorale jésuite dans la région peut être interprété comme un encouragement à l'émergence d'un nouveau *protagonisme*, d'abord paysan puis indigène. Ce concept central en science de l'éducation latino-américaine[99], transposé à l'analyse des mouvements sociaux, cristallise les orientations pastorales du clergé missionnaire dans le Haut Marañón en contexte post-conciliaire, marquées davantage par un accompagnement des dynamiques sociales en cours que par leur fomentation délibérée.

❖❖❖

Le nouveau paradigme pastoral mis en place dans le Haut Marañón dans les années qui suivent Vatican II connaît donc un certain nombre de nuances à la faveur des réappropriations diverses dont il fait l'objet. De l'installation dans les confins du père Renduelas à la construction par le père Beneyto d'une radio destinée à relier ces confins, les choix divergent en dépit d'un encadrement hiérarchique commun. Cette diversité des interprétations conduit donc à réévaluer la thèse selon laquelle la doctrine conciliaire et la théologie de la libération ont un écho particulier dans les confins et ne peuvent être réduites à une option hiérarchique adoptée au sommet.

Néanmoins l'effervescence catholique dans le Haut Marañón s'inscrit dans un contexte marqué par la fin définitive du monopole catholique dans la région, contesté par plusieurs pôles de la société civile. La pénurie de sources relatives au mouvement évangéliste à cette époque constitue à ce titre un obstacle majeur à une étude plus précise des ressorts expliquant les formes prises par les dynamiques religieuses dans la région. La seconde source de contestation est toutefois plus féconde en archives: il s'agit du mouvement partiellement laïcisé des anthropologues.

[99] Voir notamment Ana María Novella Cámara, "La participación infantil: concepto dimensional en pro de la autonomía ciudadania", in *TESI,* 13/2, 2012, pp. 380-403; Manfred LIEBEL, "Paternalismo, participación y protagonismo infantil", in *Participación infantil y juvenil en América Latina, México: UAM*, 2007, p. 113-146.

CHAPITRE 5

Repenser la nation depuis ses marges: les mutations de l'anthropologie péruvienne

> En 1976 au début, les Achuars nous ont regardé ma femme et moi avec beaucoup de méfiance. Ils nous prenaient pour des missionnaires. Pour eux, il y avait deux catégories de Blancs: les missionnaires et les militaires. Nous n'étions pas des soldats, à l'évidence (j'avais un fusil de chasse mais j'avais l'air de tout sauf d'un soldat). Donc nous étions plutôt des missionnaires. (...) Nous ne pouvions pas être des missionnaires catholiques puisque nous étions un couple. Nous fumions le tabac, et les missionnaires protestants le prohibent avec véhémence. Quelle variété de missionnaires étions-nous donc?
>
> Philippe Descola, entretien paru en juillet 2005.

En 1970, la déclaration de la Barbade ne prend pas seulement à partie les groupes religieux. Elle s'adresse à un spectre plus large de la société civile, et vise également le travail des producteurs de "savoirs sur le lointain[1]" que sont les anthropologues. Le champ des sciences humaines et sociales est ainsi appelé à une modification sensible de ses fondements épistémologiques.

> Les représentants des sciences sociales – principalement les anthropologues – doivent assumer leurs responsabilités incontournables afin d'œuvrer à la libération de l'indigène[2].

Comme dans le cas du champ religieux, l'impératif de "libération" devient un leitmotiv au sein de la société civile. En 1964, la publication par Arguedas de son roman *Todas las sangres* réactive une discussion sur le projet national péruvien, dont se saisissent plusieurs membres de la communauté académique et intellectuelle[3], notamment parmi les praticiens des sciences sociales.

-Quels "savoirs sur le lointain"? Le rôle des sciences sociales dans la déconstruction du paradigme national

Ils dressent alors le constat de l'interruption des politiques favorables à l'intégration des populations indigènes dans la communauté nationale, menées dans les années 1920[4]. Selon eux il importe désormais de mener à bien un aggiornamento des représentations nationales, de revisiter leur relation au pouvoir pour, à terme, déconstruire les fondements de la nation péruvienne. La forme prise par ce débat diffère néanmoins de celle qui prévalait dans les années 1920 en un point majeur, car la figure de l'indien ne revêt plus les traits phénotypiques des seules populations andines: évincées du débat national après la fin

[1] Emmanuelle Sibeud, *La construction des savoirs africanistes en France, op. cit.*; Alain Mahé et Kmar Bendana (dir.) *Savoirs du lointain et sciences sociales*, *op. cit.* ; Jean-Luc Racine, "Épistémologie : les savoirs du lointain", *op. cit.*

[2] *Déclaration de la Barbade*, 1970.

[3] Nous entendons ce terme dans son acception originelle d'homme ou femme vivant de travaux de plume mis, ponctuellement ou durablement, au service d'un engagement politique ou d'une cause morale. Voir également la définition proposée par Pascal Ory et Jean-François Sirinelli, *Les intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2002 ; et Louis Pinto « La vocation de l'universel. La formation de la représentation de l'intellectuel vers 1900 », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1984, vol. 55, no 1, pp. 23-32.

[4] Manuel Burga, *La historia y los historiadores en la Perú,* Lima, UNSM/UIGV, 2005, p.168: "Les trois décennies (...) de 1930 à 1959, constituent une parenthèse en raison de l'ascension du Troisième Militarisme, qui restitue partiellement le pouvoir à la vieille oligarchie et qui parallèlement rend invisible le problème du Pérou comme pays andin."

de l'exploitation du caoutchouc, les populations amazoniennes reprennent une place dans les discussions et dans les travaux savants.

Le Haut Marañón occupe une place importante dans ce renouveau intellectuel et académique. Un groupe d'anthropologues, qui nourrissent un intérêt croissant pour le nouvel acteur sociopolitique indigène en gestation, se rendent dans la région. Contrairement aux missionnaires, ils ne s'y installent pas tous définitivement; leur action porte plutôt sur les liens entre ces confins alto-marañóniens et la société englobante dont ils ont conscience d'être les représentants. Leur travail critique les conduit à une double remise en question: ils modifient tout d'abord les fondements théoriques de leur interprétation des populations indigènes, notamment par le biais d'une nouvelle revue, *Amazonía indígena*; d'autre part, ils mettent en place des innovations institutionnelles qui bouleversent les pratiques existantes en matière d'éducation et de rapport à la langue. Ce faisant, ce groupe d'anthropologues interroge les modalités des liens noués entre les confins et l'englobant.

-Quel héritage indigéniste?

Sont-ils parvenus à instaurer des relations horizontales avec leurs interlocuteurs indigènes, ou leur action se résume-t-elle à la réactivation du paradigme indigéniste[5]? Ce courant de pensée est né dans les années 1920 au Pérou autour de personnalités artistiques soucieuses de forger picturalement une représentation de soi qui ne soit pas inféodées aux critères formels inspirés de l'art européen. Revisitant leurs "racines", les peintres péruviens - blancs et souvent originaires de Lima- ont ainsi construit le portrait d'un Pérou désigné comme plus authentique, dont les traits indépassables s'ancraient dans les réalités paysannes des communautés de l'arrière-pays andin[6]. Dans quelle mesure ces anthropologues d'*Amazonía indígena* ont-ils pu se défaire de ce réflexe qui, au regard de l'histoire péruvienne

[5] Voir Manuel M. Marzal, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Lima, PUCP, 1981, 544 p.

[6] Marisol de la Cadena, *op. cit.* Sur l'indigénisme, voir Francoise Morin, « Indien, indigénisme, indianité », in *Indianité, Ethnocide, Indigénisme en Amérique latine (GRAL ed.), Toulouse, Ed. CNRS*, 1982, p. 3-7; Anne Piriou, « Indigénisme et changement social: le cas de la revue Outre-Mer (1929-1937) », in Anne Piriou, Emmanuelle Sibeud, *L'Africanisme en questions, Paris, Éd. de l'EHESS*, 1997, p. 1919-1964 ; Henri Favre, *L'indigénisme*, 1996 ; Alcida Rita Ramos, « The hyperreal indian », in *Critique of Anthropology*, 1994, vol. 14, no 2, p. 153-171. Sur les rapports entre cette mouvance et le champ artistique, voir Rodney Saint-Eloi, Peinture et indigénisme, in *Q409*, pp. 125-142. Pour des études de cas nationaux en Amérique latine, voir notamment Jean-Pierre Lavaud, « De l'indigénisme à l'indianisme: le cas de la Bolivie », in *Problèmes d'Amérique latine*, 1992, vol. 7, p. 63-78 ; Dominique Buchillet, « De la colonie à la république: images de l'Indien, politique et législation indigénistes au Brésil », in *Cahiers des Amériques latines*, 1997, no 23, pp. 73-93 ; Antonio Carlos Souza Lima, « L'indigénisme au Brésil migration et réappropriations d'un savoir administratif », in *Revue de Synthèse*, 2000, vol. 121, no 3-4, pp. 381-410.

au XXème siècle, n'a modifié qu'en surface les rapports entre le centre liménien d'ascendance créole et des marges numériquement majoritaires mais politiquement dominées, marquées du sceau infâmant -quoique partiellement réhabilité- de l'altérité?

C'est ce dont traite ce chapitre, qui met en lumière la façon dont cette société civile en recomposition trouve dans le Haut Marañón un lieu d'observation, de luttes intellectuelles, et de

confrontation entre une logique religieuse et des pratiques laïcisées. On s'intéresse donc à la façon dont a été conçue et refondée, à partir du terrain d'étude alto-marañónien, une anthropologie appliquée, dont l'étude s'est souvent centrée sur le cas mexicain ou nord-américain[7]. L'anthropologie appliquée fournit un point d'entrée fécond pour étudier le désenclavement intellectuel de la *selva* dans l'imaginaire national. Les travaux anthropologiques ne sont dès lors pas envisagés ici sous leur statut traditionnel de production scientifique figurant comme un appui bibliographique au propos développé par cette recherche; ils en sont plutôt l'objet et la source primaire. On cherche à documenter et à établir la façon dont les anthropologues ont participé des mutations de la société civile, et entraîné une profonde remise en question du modèle historique de construction étatique et nationale péruvien.

Cela permet de défendre ici la thèse suivante: au cours des années 1970, puis 1980, les anthropologues fonctionnent comme les agents d'un processus de nationalisation des marges. Durant la première décennie, ils agissent pour le compte du pouvoir central et sont directement mobilisés par l'appareil étatique, selon une logique héritée de la tradition indigéniste des années 1920. Puis avec le retour du pouvoir civil, les anthropologues prennent leur distance vis-à-vis du pouvoir, dont les velléités développementistes leur paraissent réactiver un paradigme créolo-centré contre lequel ils cherchaient à lutter. En conséquence, au cours des années 1980, leur stratégie évolue vers un néo-indigénisme de type indianiste – c'est-à-dire vers une conception de la cause indigène fondée non plus sur leur intermédiation directe, désormais suspecte de relents paternalistes, mais sur l'encouragement des acteurs indigènes à constituer leurs propres modes de porte-parolat et leurs propres mécanismes d'action. Cela les conduit à promouvoir l'usage – théorique

[7] Voir, par exemple, Eloy Gómez Pellón, "Funcionalismo y relativismo cultural: la cuestión de la antropología aplicada" in *Revista de antropología experimental*, 2012, n°12, pp.287-308; et Blanchette Thaddeus, "La antropología aplicada y la administración indígena en los Estados Unidos: 1934-1945", in *Desacatos*, 2010, n°33, 33 p.

autant que pratique – de deux notions: le *protagonisme* indigène[8], qui invite les acteurs à devenir les sujets d'un processus émancipateur qui les avait jusqu'alors relégués au rang d'objet d'une observation et d'un travail de catégorisation juridique; et l'*interculturalité*[9], nouvel idéal métodologique et idéologique, qui fait du dialogue le fondement du lien social, et qui se veut alternative aux errements constatés du multiculturalisme nord-américain.

On s'interrogera alors sur la portée historique de cette phase de déconstruction des paradigmes étatiques et de re-sémantisation des univers nationaux: le Pérou peut-il, sur la base de l'interculturalité, se défaire des mécanismes de colonialité du pouvoir? La contribution des anthropologues à la construction d'une société civile durablement décentrée a-t-elle été couronnée de succès? Si la prégnance actuelle de ces pesanteurs socio-raciales suggère d'ores et déjà une réponse négative, elle n'invite pas moins à se pencher sur les années où l'on a cru – à tort? – disposer d'un appareil conceptuel et d'une base sociale suffisants pour en faire trembler les fondements.

I. Décoloniser les savoirs sur le lointain

La séquence historique inaugurée en 1968 par le gouvernement militaire n'a pas qu'une portée politique. C'est également une période de refondation pour les sciences sociales, en particulier pour la discipline anthropologique. Cette refondation comporte un double volet: elle porte tout d'abord le point de vue adopté vis-à-vis des "objets" de l'observation, qui deviennent partie prenante du processus de construction du savoir, c'est-

[8] Sur le recours à cet hispanisme, voir chapitre 4.

[9] D'abord forgée dans le champ des études linguistiques et pédagogiques, la notion d'interculturalité est reprise par les sciences sociales comme un outil d'analyse puis par les institutions comme un principe guidant l'action pratique (médicale ou judiciaire par exemple). Dans ces deux premiers domaines, voir Daniel Mato, "Différence culturelle, interculturalité et enseignement supérieur en Amérique latine. Profil et contribution de certaines universités indigènes de la région andine », in *Cahiers de la recherché sur l'éducation et les savoirs*, 2008, no 7, p. 49-66 et *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*. UNESCO. IESALC, 2008 ; Philippe Blanchet (dir.). *Regards critiques sur la notion d'interculturalité: pour une didactique de la pluralité linguistique et culturelle*, l'Harmattan, 2010. Sur l'incorporation scientifique de cette notion, voir Marisol de la Cadena, « The production of other knowledges and its tensions: from andeanist anthropology to interculturalidad? », in *Revista electrónica, Interculturalidad*, 2006, no 3 ; Enrique Dussel, *Transmodernidad y interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la Liberación)*, México, UAM/IZ, 2005 ; María Laura Diez, « Reflexiones en torno a la interculturalidad », in *Cuadernos de antropología social*, 2004, vol. 19, p. 191-213 ; Fred Dervin, Anahy Gajardo, et Anne Lavanchy, *Anthropologies de l'interculturalité*. Editions L'Harmattan, 2011. Concernant l'application pratique de cette notion, voir par exemple Jaime Breilh, *Epidemiología crítica: ciencia emancipadora e interculturalidad*. Buenos Aires : Lugar editorial, 2003 ; Catherine Walsh, « Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico », in Judith Salgado (comp.), *Justicia indígena. Aportes para un debate*, 2002, p. 23-36. Enfin, sur son impact institutionnel et idéologique sur la conception classique de l'idéal démocratique, voir Raymond Curie, *Interculturalité et citoyenneté à l'épreuve de la globalisation*. Editions L'Harmattan, 2006 ; et les actes du VIIème congrès international de la *Red latinoamericana de antroplogía jurídica*, 4-6 août 2010, Lima, PUCP.

à-dire sujet heuristique; d'autre part, elle désigne la posture ouvertement critique adoptée par les praticiens des sciences sociales vis-à-vis du gouvernement.

1. Un décentrement du point de vue: des savoirs forgés depuis le lointain

La première modification majeure des pratiques anthropologiques touche à la perspective adoptée vis-à-vis des "observés" et, en conséquence, aux pratiques du terrain[10]. Elle peut être formulée en empruntant à la critique littéraire un de ses concepts fondamentaux, celui d'énonciation. Les savoirs sur l'Amazonie sont en effet renouvelés par une série de travaux mêlant histoire et anthropologie, et qualifiés à ce titre d'ethnohistoriques[11]. Le point de vue adopté sur les indigènes y change radicalement[12]: dans la lignée programmatique de *La pensée sauvage,* l'ouvrage phare de Levi-Strauss publié en en espagnol en 1964[13], ce point de vue devient plus endogène, ce qui explique l'insistance croissante mise sur les terrains d'études et la description ethnographique des modes de vie observés.

a. L'apport de l'ethnohistoire[14] selon Stefano Varese

Parmi ces travaux, ceux de Stefano Varese sur les populations Ashaninka de la région du Grand Pajonal, dans la *selva* centrale, s'inscrivent dans une lignée méthodologique inaugurée par des chercheurs étrangers (John V. Murra, John H. Rowe, R. Tom Zuidema) et péruviens (Waldemar Espinosa, Franklin Pease, María Rostworowski). Comme eux, Varese entreprend de "*lire les archives avec les yeux d'un anthropologues*[15]", ainsi que d'introduire dans le corpus des sources légitimes les recueils oraux de témoignages. Ces derniers avaient

[10] Thomas Hylland Eriksen et Finn Sivert Nielsen *A history of anthropology*, Londres, Pluto Press, 2001 ; Adam Kuper, « Anthropologists and the History of Anthropology », in *Critique of anthropology*, 1991, vol. 11, no 2, p. 125-142 ; Henrika Kuclick (dir.). *New History of Anthropology*. John Wiley & Sons, 2009.

[11] Manuel Burga, *La historia..., op.cit.,* p. 206; Javier Avila Molero, "Entre archivos y trabajo de campo: la etnohistoria en el Perú", in Carlos Iván Degregori (dir.), *No hay pasís más diverso. Compendio de antropología peruana,* Lima, IEP/PUCP/UP, 2000, pp. 180-203; Fernando Santos Graneros, *Etnohistoria de la Alta Amazonia, Siglos XV al XVIII.* Quito, Abya-Yala / CEDIMEMLAL, 1991.

[12] Carlos Iván Degregori, « El estudio del otro : cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú », in Julio Cotler (ed.) *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*, IEP, 1994.

[13] Claude Levi-Strauss, *La Pensée sauvage,* Paris, Plon, 1962; publié sous le titre *El pensamiento salvaje*, Mexico, Breviarios del fondo de cultura económica ,1964.

[14] William C. Sturtevant, « Anthropology, history, and ethnohistory », in *Ethnohistory*, 1966, pp. 1-51.

[15] John Murra, cité par Javier Avila Molero, *op. cit.,* p.180.

en effet été délaissés par le répertoire archivistique, au terme d'une disqualification de l'oralité qui est lourde de conséquences sur la perception du "Pérou réel" par les sciences sociales[16].

Les écrits de Varese laissent un héritage décisif sur une génération d'anthropologues en cours de formation. C'est le cas d'Alberto Chirif, appelé à jouer par la suite un rôle majeur dans le gain de visibilité acquis au profit des populations alto-marañóniennes. Celui-ci rend hommage aux travaux de Varese, dont il revendique la filiation intellectuelle, en dépit d'une très faible différence d'âge:

> Je me souviens bien de l'été 1966, celui où Stefano Varese a soutenu sa thèse, une recherche à caractère ethnohistorique sur les Ashaninka (qu'on appelait Campa à l'époque), pour être diplômé de l'Institut d'ethnologie et d'archéologie de l'Université catholique (...). Deux ans plus tard (...), son travail était publié sous le titre *La sal de los cerros*. C'était là la première édition d'un livre qui allait marquer un tournant dans l'histoire des études amazoniennes au Pérou[17].

L'accueil favorable réservé aux travaux de Varese s'inscrit dans un contexte propice à leur réception: la crise de croissance qui touche les universités modifie le profil sociologique des étudiants et suscite parmi ces nouvelles populations étudiantes un souci de rénovation des paradigmes théoriques enseignés[18].

La trajectoire d'Alberto Chirif suggère le sentiment de crise ressenti par cette génération, comparable à cet égard à celle qui touche la "deuxième génération" de missionnaires en poste à Nieva. En effet, la formation académique de Chirif n'est pas linéaire, mais marquée au contraire par un temps d'arrêt significatif, lorsqu'il décide en 1965 d'interrompre ses études de sociologie. Cette rupture constitue une inflexion importante dans son parcours, que la lecture de Varese oriente alors vers l'anthropologie.

> En 1966, je me trouvais hors de l'université, non pas parce que j'avais terminé mes études mais parce que je les avais abandonnées. J'avais pris la décision de m'en écarter fin 1965, parce qu'une première année de sociologie à l'Université catholique m'eut menacé de m'assécher l'imagination et poussé à recourir à la thérapie de la culture de la terre. Je disposais alors de temps pour lire et c'est ce que je fis avec *La sal de los cerros*, que Stefano avait généreusement réparti entre ses amis. Jusqu'alors, en

[16] Jan Szemin'ski, « La tradition orale comme source historique. Le Livre II du *Ophir de Españade* de Fernando de Montesinos», in *Annales. Histoire, sciences sociales,* 2006, vol. 61, n°2, pp. 299-336.
[17] Alberto Chirif, *A casi 40 años de* La sal de los cerros, Préface à la quatrième édition de Stefano Varese, *Las sal de los cerros*, Lima, Fondo editorial del Congresso, 2006, pp. xix-xxix.
[18] José Joaquín Brunner, *Educación superior en América Latina: cambios y desafíos*, Santiago de Chile : Fondo de Cultura Económica, 1990 ; José Joaquín Brunner, *Universidad y sociedad en América Latina.* Mexico, UNAM, 1987.

> dépit de quelques voyages et de quelques liens familiaux (...), la *selva* était pour moi un milieu méconnu et sans autre attrait majeur que son exubérance et que (...) celui qu'évoque le voyage: le changement, le mouvement, la découverte et la plaisir visuel, vital. La vision différente que donnait Stefani de la région et de ses habitants a commencé à éveiller en moi un intérêt spécial pour cette réalité, que je ne mentionnerais pas s'il s'agissait d'un sentiment strictement personnel et non celui, comme ce fut effectivement le cas, d'autres de ma génération et de quelques-uns, plus jeunes[19].

Outre l'intronisation des populations amazonienne au cœur des travaux sur l'indigénat, les travaux de Varese opèrent en effet un renversement de perspective, qui bouleverse la conception de la place de l'indigène dans la société nationale.

Alors que l'indigénisme pratiqué dans les années 1920 posait le problème de la pauvreté indienne en des termes relatifs, Varese montre qu'il s'agit là d'un point de vue extérieur englobant qui ne tient pas compte des référentiels internes aux communautés indigènes. La perspective endogène qu'il adopte alors l'amène à souligner ce que la société Ashaninka recèle -pour reprendre les mots de Chirif- de "richesse" et d'inventivité démocratique. Varese applique une double démarche historique et ethnographique qui lui permet en effet, d'une part, de démontrer historiquement la capacité de résistance ashaninka face aux tentatives d'invasion pré-républicaines. D'autre part, Chirif retient de Varese sa description ethnographique de l'exercice du pouvoir ashaninka, qui sans avoir recours aux mécanismes de représentation mérite selon lui d'être qualifié de démocratique[20]. Cette mutation du regard sur le monde indigène remet dès lors en cause le classisme de José Carlos Mariategui, qui envisage la solution au "problème indien" dans une perspective strictement intégrationniste. Varese ne disqualifie pas les écrits de Mariategui, qui constituent une étape historique cruciale dans la mise à jour de la question indigène; mais il s'en distancie dans un souci de conjurer toute dissolution culturelle des mondes indigènes dans une communauté nationale régie par un paradigme créolo-centré.

La perspective ethnohistorique conduit donc à repositionner les populations indigènes au sein de l'ensemble national péruvien, ce qui constitue en soi une sorte de coup d'État idéologique. Là réside l'essentiel de la fonction sociale de l'anthropologue, selon Philippe Descola. Ni expertise appliquée suspecte d'hétéronomie épistémologique, ni

[19] Alberto Chirif, *op.cit,* p.xx.
[20] "Una sociedad con autoridades pero sin jefes, es decir, con personas de prestigio ganado por méritos socialmente reconocidos pero que no por esto establecían relaciones de mando e imposición sobre los demás", Alberto Chirif, *op.cit.*, p. xxi.

critique pure entâchée du complexe de l'inaction savante, cette fonction consisterait à opérer un travail de décentrement du regard[21]. En cessant d'appréhender les indigènes comme des Péruviens en puissance, le regard anthropologique dépossède la communauté nationale de toute prérogative en matière d'invention de l'identité nationale[22]. C'est notamment le cas des travaux de l'anthropologue et historienne Frederica Barclay, qui s'inscrivent dans la lignée de Varese[23]. Redéfinir la place de l'Amazonie dans le roman national péruvien devient ainsi le projet auquel s'attelle le groupe d'anthropologues, ainsi fédéré autour d'une problématique commune et dont la revue *Amazonía indígena* va cristalliser les nouvelles orientations à partir de 1980. Pour l'heure, ce groupe d'anthropologues achève ses études au cours des années 1970, et cette période fixe certains des traits importants de la nouvelle pratique du savoir encore en gestation.

b. Une laïcisation partielle des pratiques anthropologiques

Ces années de formation sont en effet marquées par une certaine prise distance prise vis-à-vis de l'autorité catholique universitaire et de ses pôles académiques. Alors que Stefano Varese achève son doctorat à l'université catholique de Lima (PUCP), Chirif la quitte pour rejoindre l'université San Marcos (UNSM), bastion intellectuel laïc et marxiste situé dans le centre de la capitale péruvienne.

> Je me livre ici à quelques digressions personnelles parce que la lecture du livre de Stefano Varese et, surtout, mon amitié avec lui, ont changé le cours de ma vie en cette année 1966, lorsque je décidai d'abandonner ma vie éphémère d'agriculteur pour retourner en 1967 à l'université, cette fois à San Marcos (...), pour y étudier l'anthropologie et pour définir ma relation de travail avec les peuples indigènes de l'Amazonie péruvienne.

[21] Voir son discours au CNRS le 19 décembre 2012: « Apologie des sciences sociales », *La Vie des idées*, 9 avril 2013. ISSN : 2105-3030. URL : http://www.laviedesidees.fr/Apologie-des-sciences-sociales.html Consulté le 25 avril 2014. Voir aussi sa leçon inaugurale au Collège de France: Url: http://www.college-de-france.fr/media/lecons-inaugurales/UPL52665_LI_159_Descola.pdf Consulté le 25 avril 2014.

[22] Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales,* Paris, Éditions du Seuil, 1999, 385 p. Voir la recension qu'en fait Isabelle Taboada-Leonetti, « Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales* », *Cahiers de l'Urmis*, vol. 6, mars 2000, mis en ligne le 15 septembre 2003, consulté le 21 septembre 2014. URL : http://urmis.revues.org/304

[23] Frederica Barclay Rey de Castro (et al.), *Amazonía 1940-1990. El extravio de una ilusion,* Lima, Rerra Nueva/CISEPA, 1991, 330 p ; (avec Fernando Santos Granero), *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1850-2000*, Lima PUCP, 2002, 546 p. ; (avec Fernando Santos Granero) *Ordenes y desordenes en la selva central. Historia y economía de un espacio regional*, Lima, IEP/IFEA, 1994, 365 p.

La reprise d'un parcours universitaire, après une première tentative infructueuse, semble vécue comme un nouveau départ scientifique, à la fois disciplinaire (de la sociologie à l'anthropologie) et épistémologique (du pôle catholique au pôle marxiste). Parmi les anthropologues également formés à San Marcos, on dénombre Lelis Rivera Chavez, plus tard actif dans le Haut Marañón. San Marcos s'impose ainsi comme le bastion laïc de la production de savoirs laïcisés sur l'altérité indigène, dans le cadre du séminaire d'études anthropologiques de la *selva*[24].

Le parcours d'une autre anthropologue majeure de cette période, Frederica Barclay, suggère une prise de distance similaire vis-à-vis des pratiques scientifiques catholiques. Diplômée de la London School of Economics pour sa maîtrise, puis de l'Université de Barcelone pour son doctorat, Frederica Barclay est intégrée à un réseau académique international. Or celui-ci est à cette époque de moins en moins poreux aux interrogations issues de la catholicité, dont il tente de s'autonomiser[25] -la légitimation d'une discipline dans le champ académique étant conditionnée à sa capacité à formuler des problématiques selon des mécanismes endogènes, et non imposées depuis l'extérieur[26]. Egalement formé à la LSE, Fernando Santos Granero intègrera par la suite la Smithsonian Institution, un des lieux de la production mondialisée de savoirs sur le lointain. En outre, à ces trajectoires s'ajoutent celles de membres du CNRS français: Josette et Jean-Pierre Chaumeil[27], et Jürg Gasché, formé à l'université de Bâle, à la Sorbonne et à l'Ecole des hautes études avant de rejoindre le CNRS en 1973.

Cette prise de distance vis-à-vis des pôles scientifiques sous égide confessionnelle permet à ces anthropologues laïcs de développer une lecture critique de l'histoire missionnaire. Plusieurs griefs lui sont ainsi adressés, qui induisent une relecture historiographique du rôle joué par l'Église catholique dans l'histoire amazonienne[28]. Une série d'articles dénonce ainsi la participation missionnaire au projet ethnocidaire

[24] *Seminario de estudios antropologícos de la selva.* Ses travaux ont été recensés par Humberto Rodríguez Pastor, "Índice general de *Investigaciones Sociales*. Números 1-16". *Investigaciones Sociales*, nº 17, 2007, Lima, UNMSM/IIHS, pp. 535-592 et par Daniel Morales, "San Marcos y las investigaciones arqueológicas en la Amazonía peruana", *Boletín del CSI UNMSM*, nº 51, 2004, pp. 34-40. Voir Gonzalo Paroy Villafuerte, "San Marcos e Historia Amazónica. A propósito de *Síntesis Social* nº 5. Parte I: La deuda historiográfica", in *Analicemos historia, revista del grupo de investigaciones histórico-sociales,* juin 2013.

[25] Henrika Kuklick, *A new history of anhropology*, *op. cit.*

[26] Philippe Descola, *op. cit.*

[27] Jean-Pierre Chaumeil, Josette Fraysse-Chaumeil, "La Canela y El Dorado: les indigènes du Haut Napo et du Haut Amazone. au XVIe siècle", in *Bulletin de l'Institut français d'Études Andines* 1981, n°10, pp. 55-86.

[28] Fernando Mires, *La colonización de las almas, misión y conquista en Hispanoamérica,* San José, 1987.

occidental[29]. Une sociologue, Zulema Lehm, s'emploie pour sa part à déconstruire l'illusion mémorielle qui présentait les réductions jésuites de Maynas (situées à cheval sur les délimitations géographiques du Pérou et de l'Équateur républicains) comme des parenthèses salvatrices ayant préservé les populations indigènes des exactions et de la pénétration occidentale[30]. Elle montre au contraire qu'à Maynas, contrairement au cas de Mojos (dans l'actuelle Bolivie), l'ordre jésuite a adopté une stratégie de collusion délibérée entre autorités religieuses et civiles en vue de l'édification de structures d'accueil spécifiquement dédiées aux populations indigènes. Paradoxalement, cette révision des mythes mémoriels fondateurs de l'imaginaire jésuite s'appuie notamment sur des travaux menés par des chercheurs issus de cercles religieux, Manuel Marzal notamment[31]. Cet emprunt à l'historiographie religieuse invite donc à relativiser l'opposition entre secteurs laïc et catholique progressiste au sein du champ des études anthropologiques.

En revanche la position des anthropologues vis-à-vis de l'évangélisme est en effet plus hostile encore. L'Institut linguistique d'été attire en particulier l'attention, notamment à l'occasion de la parution du livre d'anthropologue américain David Stoll, consacré aux traducteurs de la Bible de Wycliff et intitulé *Pêcheurs d'hommes ou fondateurs d'empire?*[32]. Né des rumeurs autour de la proximité entre l'ILV et la CIA, cet ouvrage entreprend de documenter le parcours historique de l'institution pentecôtiste, qui a dès les années 1950 d'importantes ramifications en Amazonie péruvienne septentrionale. L'ouvrage fait l'objet dès 1985 d'une traduction en espagnol par Frederica Barclay, et rencontre un très grand intérêt auprès des anthropologues laïcs. David Stoll bénéficie dès lors d'une tribune pour exposer ses thèses, qui se déclinent en deux volets majeurs: tout d'abord la déconstruction de la rumeur de collusion entre l'ILV et la CIA[33], puis une interprétation de l'évangélisme comme un phénomène exogène imposés aux sociétés indigènes par le truchement

[29] Josette et Jean-Pierre Chaumeil, "De un espacio mítico a un territorio legal, o la evolución de la noción de frontera en el noreste peruano", in *Amazonia indígena*, n°6, 1986, pp. 26-31; Fernando Santos y Frederica Barcaly, "Las comunidades nativas: un etnocidio ideológico", in *Amazonia indígena,* , n°, 198, pp.3-4; Margarita Benavides "La usurpación y la articulación temprana en la Selva Central Peruana: misioneros, herramientas y mesianismo", in *Amazonia indígena,* , n°, 198, pp. 30-34.

[30] Zulema Lehm "Efectos de las reducciones jesuíticas en la poblaciones indígenas de Maynas y Mojos (Perú y Bolivia), in *Amazonia indígena*, n°, 198, pp. 45-56.

[31] Manuel Marzal, "Las reducciones indígenas en el virreynato peruano", in *Amazonía peruana*, vol.V, n°10, CAAAP, Lima, 1981.

[32] David Stoll, *Fishers of men ou founders of Empire?* Zed press, London, 1983, traduit en espagnol par Frederica Barclay *Pescadores de hombres o fundadores de imperio?,* DESCO, Quito, 1985.

[33] David Stoll, "Qua hacer con el ILV?", *Amazónia indígena*, année 6, n°11, 1986, pp. 1-4.

d'institutions aux buts non ouvertement confessionnel[34]. Pour David Stoll en effet, l'indéniable travail linguistique de l'ILV est avant tout un point d'entrée dont l'objectif primordial constitue l'évangélisation des populations indigènes, et dont les pratiques ont pour effet un appauvrissement de leurs imaginaires. Ces analyses reçoivent un accueil d'autant plus favorable de la part des intellectuels laïcs qu'elles s'inscrivent dans un contexte d'essor de la rhétorique anti-impérialiste. Soucieux de pourfendre la politique de rapprochement entre Lima et Washington, pour laquelle les gouvernements civils optent dans les années 1980, ils ont pour premier souci de distinguer leur pratique anthropologique de l'"ethnothéologie[35]" des pentecôtistes nord-américains.

La critique sévère du protestantisme par les anthropologues laïcs repose donc sur des ressorts idéologiques différents des réserves émises à l'égard des catholiques. Ceci occasionne un rapprochement au fil de la période entre ces anthropologues et les secteurs catholiques les plus progressistes. D'autant que cette critique de la collaboration catholique à l'expansion étatique demeure assez classique: topos de la littérature anthropologique des années de décolonisation[36], elle n'aboutit pas pour autant à la construction de barrières étanches dans la production des savoirs. En effet si les années 1970 sont marquées par une absence relative de collaboration scientifique, à la fin des années 1980 certains travaux sont en revanche édités grâce à la participation conjointe d'institutions laïques et catholiques. C'est par exemple le cas du CETA, dont la revue *Debate Amazonico* publie certains travaux de Frederica Barclay[37], et qui confie à Alberto Chirif l'édition de textes collectifs[38]. De même, la création en 1978 du centre de documentation du CAAAP favorise les échanges entre anthropologues issus de divers pôles académiques[39]. Cette mise à distance des autorités religieuses en matière de savoir révèle donc, tout autant que le souhait de gagner en combativité, un souci d'autonomisation du champ disciplinaire anthropologique.

---

[34] David Stoll, *op.cit.,* p.2; Juan Carlos La Serna, *Misiones, modernindad y civlización de los "salvajes". Reconstrucción del proyecto misionero adventista entre los ashaninca*s *de la selva central peruana (1910-1948),* Lima, Thèse de licence en histoire, UNMSM, 2007.

[35] David Stoll, *Is Latin America turning protestant?,* university of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1990: notamment p. 84, "Anthropology and ethnotheology".

[36] Philippe Delisle et Marc Spindler (dir.). *Les relations Églises-État en situation postcoloniale: Amérique, Afrique, Asie, Océanie, XIXe-XXe siècles: actes de la 20e session du CREDIC (Chevilly-Larue, 27-30 août 2002).* KARTHALA Editions, 2003.

[37]Frederica Barclay, "La colonia del Perené. Capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo", in *Debate amazónico,* Iquitos, CETA, 1989, 258 p.

[38] Alberto Chirif (dir.), *Saqueo amazónico,* Ediciones CETA, Iquitos, 1983, 204 p.

[39] Plus tard, ce sera tout particulièrement le cas de la collaboration entre le responsable du CENDOC, Manuel Cornejo Chaparro, et Alberto Chirif.

c. L'essor des travaux ethnographiques et linguistiques

Cet éloignement vis-à-vis de l'Église, institution tutélaire dans l'histoire de la production des savoirs anthropologiques, est également la conséquence du rapprochement des chercheurs vis-à-vis de la nouvelle université amazonienne, l'UNAP[40], créée en 1961 à Iquitos sous le gouvernement de Manuel Prado[41]. Ainsi lorsqu'en 1973 l'université met en fonction un institut anthropologique, le Centre de recherche anthropologique de l'Amazonie péruvienne (CIAAP)[42], l'UNAP participe par son activité éditoriale à l'essor remarquable des travaux ethnographiques qui en sont issus dans les années 1980[43]. Le Loreto devient ainsi un centre important de la production de savoirs sur le lointain[44].

Outre l'anthropologie, la discipline linguistique se développe à San Marcos, comme en témoignent les importants travaux phonétiques réalisés par Corbera Mori en 1978, 1981 et 1994, puis par Fernando García Rivera et par Gustavo Solis Fonseca dans la décennie suivante. La laïcisation de cette discipline demeure néanmoins tout à fait limitée: l'ILV s'impose toujours comme le principal centre de production de savoirs linguistiques[45] sur les 64 langues indigènes, issues des 12 familles ethnolinguistiques présentes au Pérou. À partir des années 1980, l'ILV associe à l'élaboration de ces savoirs des indigènes parmi lesquels figurent, dans le cas de la langue awajún, Gerardo Wipio, Alejandro Paati Antunce et Matha Jakway, puis Nexar Asangkay Sejekam, awajún alto-marañónien de la tribu Chipe-Cuzu. Le

[40] *Universidad nacional de la Amazonía Peruana.*
[41] Loi 13948 du 13 janvier 1961.
[42] *Centro de Investigación Antropológica de la Amazonía Peruana.*
[43] María de los Ángeles La Torre-Cuadros, "Ciento doce años de investigación científica sobre las etnias de la Amazonia Peruana", in *Bol. Latinoam. Caribe Plant. Med. Aromatica*s Vol. 7 (3) 2008.
[44] Voir notamment Jorge Gasché, José María Arroyo, *Balances amazónicos, enfoques antropológicos*. Iquitos, CIAAP-UNAP, 1986, pp. 121-145.
[45] Mildred L. Larson, *Vocabulario comparado de las lenguas aguaruna y castellana*, Lima, Ministerio de Educación e Instituto Lingüístico de Verano, 1958; « Vocabulario Aguaruna de Amazonas », in *Serie Lingüística Peruana* n°3, Lima, Instituto Lingüístico de Verano, 1966 ; Kenneth L. Pike, Mildred L. Larson, « Hyperphonemes and non-systematic features of Aguaruna phonemics », in A. H. Marckwardt (ed.), *Studies inlanguages and linguistics in honor of Charles C. Fries*, Ann Arbor, English Language Institute ,1964, pp. 55-67 ; David L. Payne, « Nasalidad en aguaruna », in *Serie Lingüística Peruana*, n°15, Yarinacocha, Instituto Lingüístico de Verano, 1974. (Traduit en anglais par l'auteur, *Nasality in Aguaruna*, Thèse de masters, University of Texas at Arlington.) ; «Extrametricalidad y acento tonal en el aguaruna», in Rodolfo Cerrón-Palomino, Gustavo Solis F. (dir.), in *Temas de lingüística amerindia: Primer Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico-Filológicas*, Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología 1989, pp. 251-72 ; « Accent in Aguaruna », in Doris L. Payne (dir.), Amazonian linguistics: Studies in lowland South American languages, Austin, University of Texas Press, 1990, pp. 161-184. Voir Nexar Asangkay Sejekam, *Lengua awajún*, in Lengamer. Url : http://lengamer.org/publicaciones/trabajos/Awajún_afi.pdf Consulté le 3 mars 2014. Voir également Cecil H. Brown, *Lexical Acculturation in native american language*, Oxford University Press, 1999, 272 p.

CAAAP adoptera par la suite une même méthodologie: ainsi Jaime Regan collabore-t-il en 1996 avec Paz Suikai et Uwarai Yagkug à l'édification d'un dictionnaire awajún-castellan.

Au changement qualitatif des modes d'appréhension de la réalité amazonienne s'ajoute en effet une recrudescence numérique des publications à caractère ethnographique et linguistique. Comme le démontre Maria La Torre-Cuadros au terme d'une recension bibliographique, les années 1970 et 1980 correspondent à un pic éditorial dans les revues scientifiques.

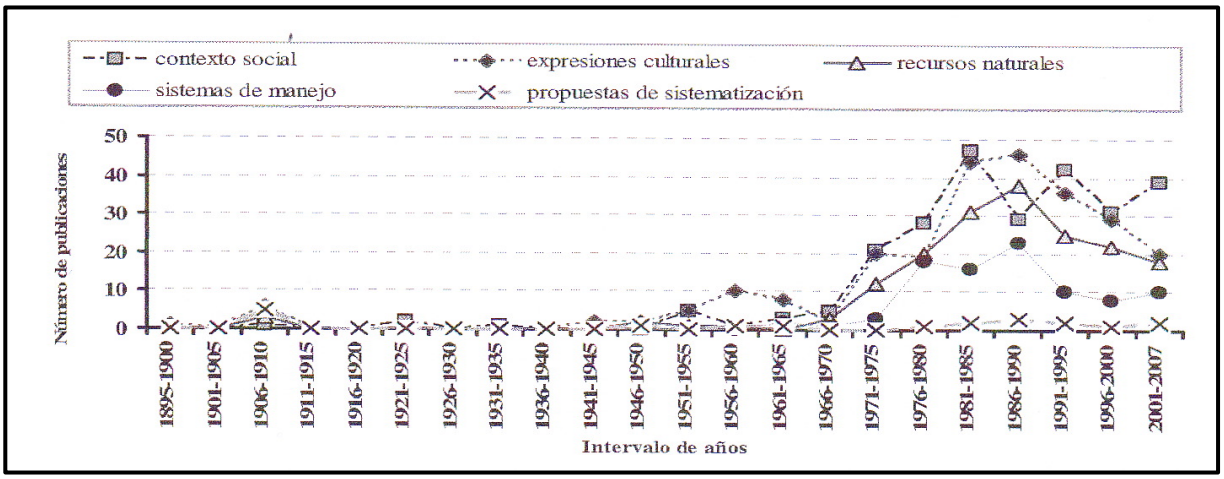


Figure 30 Evolution du nombre de publications scientifiques (790 au total) sur l'Amazonie péruvienne entre 1895 et 2007. Réalisation: Maria Latorre-Cuadros, *op. cit.*, p. 176.

Cet intérêt renouvelé pour les populations amazoniennes porte en premier lieu, en ordre décroissant, sur les groupes ethniques Machiguengua, Ashaninka, Yanesha, Shipibo-Conibo, et Awajún[46]. Le Haut Marañón apparaît donc comme un lieu important de l'observation scientifique réalisée à cette période -sans être pionnier néanmoins. Parmi les volumes successifs du *Guide Ethnographique de la Haute Amazonie*, celui consacré aux populations jivaras[47], sixième et dernier volume, connaît en effet une publication fort tardive. Débuté en 1988, ce guide est au départ exclusivement consacré à l'Amazonie péruvienne et publié dans le seul cadre national du CIAAP, avant de s'élargir aux pays voisins (Équateur, Bolivie et Colombie), et de bénéficier de l'apport éditorial d'institutions

[46] María de los Ángeles La Torre-Cuadros, *op.cit.*.
[47] Fernando Santos-Granero, Frederica Barclay Rey de Castro, *Guía etnográfica de la alta amazonía*, Vol. 6 "Achuar y Candoshi", Smithsonian tropical research institute/IFEA, 2007.

internationales: le FLACSO[48], le STRI[49] puis l'IFEA[50]. Le volume consacré aux populations jivaras est le sixième et dernier de ce guide, ce qui amène à relativiser la centralité du Haut Marañón dans les travaux ethnographiques de l'époque. La production de savoirs spécifiquement liée au Haut Marañón, non négligeable, demeure en effet limitée, et s'inscrit dans une certaine continuité avec les travaux débutés au début du siècle[51]. À la recension démographique globale réalisée par Guallart au début des années 1960, qui comptabilise 8000 personnes au total (1263 Wampís, 6737 Awajún), s'ajoutent six études de cas comparés effectuées par Stefano Varese en 1970[52]. Néanmoins certains travaux sur le Haut Marañón suggèrent de profondes mutations paradigmatiques. C'est le cas de la botanique, qui fait l'objet d'une renouveau disciplinaire: elle n'est plus envisagée sous l'angle encyclopédique de la recension systématique d'une flore étrangère[53], mais sous celui d'un point d'entrée dans la cosmologie awajún. La botanique est dès lors envisagée par ces nouveaux travaux comme une voie d'accès à des *pratiques culturelles de la nature* différentes, où se lit une ligne de partage inédite entre nature et culture[54].

Certes dépourvu de toute centralité académique et de toute capacité éditoriale, le Haut Marañón s'inscrit donc toutefois dans un mouvement plus large de redécouverte ethnographique de l'Amazonie péruvienne, depuis une perspective dépouillée de ses atavismes épistémologiques. Cette zone de confins, marginale au sein même de l'espace académique amazonien, participe en outre d'une innovation pratique, lourde d'enjeux pour l'anthropologie comme pour les populations indigènes: la revalorisation des savoirs autochtones.

[48] *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.*
[49] *Smithsonian Tropical Research Institute*, *Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales.*
[50] *Instituto Francés de Estudios Andinos.*
[51] Piedad Peñaherrera de Costales, Alfredo Costales Samaniego, *Historia de la nación shuar*, vol. 1, Quito, Editorial Abya Yala, 2006 , p. 107. Les auteurs y recensent les travaux suivants: Muñoz y Perez, 1905; Up Graf 1923; Krasten 1935; Stirling 1938; Winans 1947; Stewar y Metro 1948; Guallart 1954-1964; Harner 1962-1966; Osi Valdizan 1966.
[52] Stefano Varese, *Estudios de sondeo de seis comunidades indigenas del alto Marañón*, Lima, décembre 1970.
[53] Chapitre 2, « la culture jésuite de l'inventaire ».
[54] Brent Berlín "Bases empíricas de la cosmología botánica aguaruna", in Alberto Chirif *Etnicidad y Ecologia,* CIPA, 1987, pp. 15-26.

2. Un nouveau rapport observant-observé

L'apport des confins à la reconfiguration des savoirs sur le lointain ne se limite en effet pas à l'introduction de nouvelles aires d'enquêtes ethnographiques, mais concerne également les mécanismes de légitimation des savoirs. Dans les années 1970 et 1980, l'Amazonie suscite ainsi une interrogation sur les ressorts de la rationalité occidentale.

a. Les savoirs indigènes et la rationalité créole

Les enquêtes ethnographiques menées dans les confins, notamment dans le Haut Marañón, amènent les anthropologues vers une redécouverte des savoirs autochtones, souvent qualifiés de "traditionnels" ou "ancestraux". Dans le sillage de *La pensée sauvage*, mais aussi des travaux de Harold C. Conklin[55] en linguistique et de Charles O. Flake dans le domaine médical, un intérêt nouveau se développe alors pour les méthodes de classification populaires et pour les procédures indigènes de connaissance, qui deviennent l'axe de recherche d'une "ethnologie du dedans"[56]. L'Amazonie péruvienne est concernée dans son ensemble, comme en témoigne les travaux et les bilans réalisés par Jürg Gasché, un anthropologue né en Suisse où il se forme à l'université de Quelleville. Il rejoint le CNRS français en 1977 et se spécialise sur l'Amazonie nord-occidentale[57]. Il effectue des recherches sur les techniques horticoles et culinaires des Indiens Witoto[58] de Colombie, puis sur les Secoya du Pérou[59].

La pratique anthropologique de Jürg Gasché, jusque là relativement classique, se modifie à partir de 1980, date à laquelle il établit à Iquitos avec l'IIAP[60] et l'association indigène Anaconda un programme de soutien aux populations indigènes. Sa démarche

---

[55] Harold. C. Conklin, "Lexicographical treatment of folk taximonies", in *Readings in the sociology of language*, La Haye, Mouton, 1968, pp. 414-433; Charles O. Frake, "The diagnosis of disease among the subanum of Mindanao", in *American anthropologist*, n°69, 1961, pp. 113-134.

[56] Christian Bromberger, "Les savoirs des autres", in *Terrain*, n°6, 1986, pp. 3-5.

[57] Recherche Coopérative sur Programme du CNRS et du Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique «Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest ». Jürg Gasché "Compte rendu de la deuxième phase de recherches pluridisciplinaires sur le terrain, de novembre 1977 à novembre 1978", in *Journal de la Société des Américanistes*, n°66, vol. 1, 1979, pp. 341-350.

[58] Jürg Gasché, "Quelques prolongements sociaux des pratiques horticoles et culinaires chez les Indiens Witoto", in *Journal de la Société des Américanistes*, n°60, vol. 1, 1971, pp.317-327.

[59] Jürg Gasché, "Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest", in *Actes du colloque de l'Institut d'Ethnologie de Neuchâtel, 6-8 nov. 1975*, n°spécial du Bulletin de la société suisse d'Ethnologie, Genève, 1975.

[60] *Instituto de Investigaciones de la Amazonie Peruana.*

évolue alors vers une "*anthropologie dialogique et interculturelle qui prend comme objet de réflexion et d'élaboration théorique les méthodes de travail qui seraient appropriées à la promotion d'un développement économique, social et politique qui articule les faits et discours proprement indiens avec ceux de la société environnante*[61]". C'est donc le contact direct avec les impératifs indigènes qui pousse Gasché à ré-envisager la finalité de sa pratique scientifique et à prendre des distances avec le profil idéaltypique régissant la profession d'anthropologue. En témoigne le texte qu'il rédige à l'occasion d'un colloque destiné à établir le bilan des recherches menées au terme du partenariat avec l'IIAP[62]. Il y dresse une typologie des pratiques anthropologiques, en prenant soin de distinguer celle à laquelle il aspire de "l'anthropologie extractive", tournée vers la collecte – conçue presque comme de l'extorsion – d'informations auprès des populations interrogées et mue par le seul souci d'une insertion professionnelle dans le champ académique. Pour Jürg Gasché, la recherche doit d'abord bénéficier aux populations observées, et la seule perspective critique ne peut suffire à refonder la discipline en profondeur:

> Pour nous démarquer clairement de l'analyse de type fonctionnaliste, il faut préciser que l'analyse critique ne procède pas d'une position strictement descriptive-explicative de l'anthropologue, "objectif" comme le souhaite la science sociale classique, qui laisse hors de portée de vue l'anthropologue, son rôle vis-à-vis des gens qu'il "étudie" et au sein du système social au sein duquel il évolue, et les relations de pouvoir qui régissent ses méthodes de travail. Le terme "critique" ajouté à celui d'"anthropologue" et d' "analyse", désigne une position qui considère qu'il n'est pas de langage qui n'implique des valeurs inscrites dans un système social au sein duquel il fonctionne comme outil de communication et que, par conséquent, ces valeurs sont partie intégrante et explicite du discours scientifique -ce qui forcément exige du scientifique, en tant que personne évoluant dans un contexte historico-social donné, qu'il prenne parti pour certaines valeurs en fonction de son éthique personnelle "subjective" (...). Une telle position critique n'offre pas seulement la possibilité de concevoir des alternatives pour un futur qui échappe au déterminisme historique actuel, fondé sur l'acceptation du progrès et du développement dominant à prétention universelle (...), mais crée aussi la condition nécessaire à la formation d'une "science propre" aux pays dépendants qui à la fois satisfasse la dite "nativisation des sciences sociales" (T. Attal, 1981) en réaction au colonialisme intellectuel et soit l'instrument de leur libération politique et économique, une préoccupation qui (...) a provoqué (...) la création de nouveaux concepts et domaines de

[61] Jürg Gasché, recension des travaux en ligne:
Url: www.teluq.uquebec.ca/cgi-bin/diverscite/.../url.cgi?no...cv...3... Consulté le 25 mai 2014.
[62] Jürg Gasché, "Compte rendu...", *op. cit.*

> recherche qui sont aujourd'hui partie intégrante de la sociologie latino-américaine[63].

Gasché fait ainsi valoir que la rationalité scientifique, codifiée depuis l'Occident -bien que non nécessairement agressive en soi[64]- a été introduite en Amérique latine[65] par le biais de populations créoles au terme d'un transfert culturel non dépourvu d'imposition symbolique, et qu'elle a eu pour conséquence de disqualifier localement les savoirs indigènes.

> Si l'objectivité du scientifique est constituée par la science créée par sa propre civilisation, celle-ci se révèle en pratique comme une subjectivité ethnocentrique, dans la mesure où elle fait preuve des limites de son efficacité, à partir du moment où elle est confrontée à une aure rationalité, historiquement déterminée et mise en pratique par d'autres hommes[66].

Gasché appelle donc de ses vœux une refondation conceptuelle et principielle de l'anthropologie, à partir de l'adoption d'une méthode désormais basée sur une pratique approfondie des langues autochtones, sur l'immersion accrue du chercheur dans les milieux de vie locaux, sur une attention nouvelle portée aux revendications politiques des organisations naissantes et sur l'élaboration de notions scientifiques inspirées des catégories endogènes aux mondes indigènes. C'est ce qui explique l'attention d'abord portée par Gasché aux techniques indigènes et à leur modernisation[67], dont il fait une étude approfondie au début de sa carrière. Examiner, entre autres, les technique horticoles développées par les populations indigènes au cours de leur histoire lui permet en effet d'éviter un des écueils qui menacent la pratique anthropologique: celui de s'adonner trop vite au refus principiel des notions de développement, d'évolution et de modernité[68], au lieu

---

[63] Jürg Gasché, "Para que y que investigación antropológica en la Amazonia peruana?", in Frederica Barclay, Jürg Gasche, José María Arroyo, *Temas, tendencias y teorías que caracterizan las investigaciones antropológicas efectuadas en los últimos 25 años en la amazonia peruana*, CIAAP/UNAP, 1984, p. 274.

[64] Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1935. Cet ouvrage est traduit en 1976 en français, par Jacques Derrida et Gérard Granel. Cet ouvrage n'est en revanche pas traduit en espagnol avant 1991 (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traduction de Jacobo Muñoz, Barcelona, Editorial Crítica), mais les échanges intellectuels de l'époque semblent avoir été propice à des circulations accélérées.

[65] Voir la recension faite par Alexander von Humboldt des enseignements et recherches mathématiques au Mexique à la fin du XVIIIème dans son *Essai politique sur le royaume de la Nouvelle Espagne,* 1811.

[66] Jürg Gasché, *op. cit.,* p. 291.

[67] Jürg Gasché « Nature, développement et tradition chez les peuples autochtones de l'Amazonie péruvienne. Sur le rapport entre les acteurs et la modernisation des techniques. », in *Techniques & Culture*, Paris, MHS , n°20, 1992, pp. 1-62.

[68] Manuel Marzal, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú,* Lima, PUCP, 1981, 543 p. Sur ce tournant épistémologique à nos yeux fondamental, voir "Replanteamiento del indigenismo (1970-1980)", p. 482.

de se contenter de procéder d'abord à un examen précis de l'évolution historique de leurs modalités et de leurs visages. Si l'enjeu demeure le dévoilement d'une hégémonie créolo-centrée, la tactique adéquate pour une anthropologie "critique" -au sens où l'entend Gasché- ne saurait équivaloir à nier aux peuples indigènes tout rapport à la temporalité et à l'historicité.

Montrer que renoncer au progrès n'est pas sortir de l'histoire: telle est l'ampleur du projet épistémologique formulé par Gasché dans ces années 1980. Ce projet se décline alors de deux manières. La première concerne au premier chef l'anthropologie, et consiste à modeler de nouveaux concepts qui seront le socle d'un développement alternatif non prédateur. Pour ce faire, il s'agit d'adopter une nouvelle méthodologie faisant plus de place aux échanges entre les anthropologues et leurs "interrogés", et déconstruisant précisément la réification dont ces derniers font traditionnellement l'objet au cours du processus de recherche. La seconde relève d'une démarche historienne, et se propose de réinterpréter l'histoire nationale au prisme de la perspective indigène. Elle se focalise à cette fin sur l'acte inaugural -tantôt perçu comme fondateur, tantôt remémoré comme traumatique- de la "découverte" des Amériques en 1492.

b. Une certaine horizontalité des pratiques: l'idéal interculturel en sciences sociales

Le projet "gaschéen" de déconstruction des prétentions universelles de la rationalité créolo-centrée n'équivalant pas à l'adoption d'un relativisme radical, il se propose de forger de nouveaux outils d'appréhension et de remodelage du réel. La vocation de ces outils est essentiellement pratique: l'objectif est de constituer un répertoire d'instruments analytiques permettant de forger des "modèles de développement différenciés[69]". Pour Gasché ce renouvellement du répertoire conceptuel ne saurait en effet suffire à refonder l'anthropologie, dont les pratiques doivent également être redéfinies. Les modalités de fabrication de ces nouveaux concepts doivent selon lui être le fruit de pratiques anthropologiques horizontales.

[69] Jürg Gasché, *op. cit.,* p. 281.

> Nous suggérons que la confection de ces outils se fasse à travers de processus de recherche réalisés sur la base d'une alliance entre les anthropologues et les groupes sociaux concernés. (...)Cette alliance peut se concrétiser à travers un dialogue[70].

Pour Gasché les sciences naturelles (botanique, pédologie, zoologie) sont le domaine privilégié d'une confrontation cognitive entre les savoirs indigènes et la scientificité officielle. Il propose à cette fin une méthode centrée sur le dialogue entre savants et populations locales, et tournée vers l'élaboration d'un "modèle hypothétique de développement[71]", déclinant des objectifs priorisés au terme d'une discussion avec les populations concernées, réalisées selon les modalités d'une concertation horizontale visant à garantir la participation maximale des acteurs sociaux[72]. Selon ce schéma, l'élaboration du modèle de développement alternatif ferait l'objet d'expérimentations puis de corrections successives, avant de donner lieu à une "évaluation critique[73]" puis à de nouvelles actions concertées.

Le "dialogue" apparaît ainsi comme la pierre angulaire d'un nouvel édifice à la fois conceptuel et idéologique, visant à replacer les populations indigènes et métisses au cœur du mécanisme décisionnel et au principe des orientations développementiste. Dans le Pérou des années 1970 et 1980, plusieurs acteurs de la société civile appellent également de leurs vœux un approfondissement démocratique des pratiques républicaines. Ce processus passe selon eux par l'adoption d'une perspective résolument "dialogique", c'est-à-dire par la mise en place de moyens favorisant la concertation avec l'ensemble de la société péruvienne, et notamment avec ses couches les plus marginalisées. Cet appel -qui *a posteriori* résonne de façon quasi-prophétique- sera dans l'ensemble balayé par la tourmente politique des années de violence suscitée par le conflit interne autour du Sentier Lumineux. Il suscite néanmoins l'émergence d'un nouveau paradigme destiné à appréhender les relations reliant les divers membres et communautés qui composent la société péruvienne: la notion d' "interculturalité". Elle s'inscrit ainsi progressivement au centre des réflexions, et naît de la remise en cause croissante de l'idéal multiculturel, forgé en contexte nord-américain.

---

[70] Jürg Gasché, "Para que y que investigación antropológica en la Amazonia peruana?", in Frederica Barclay, Jürg Gasche, José María Arroyo, *Op. cit.* p. 275.
[71] Jürg Gasché, *op. cit.,* p. 288.
[72] Cet idéal d'horizontalité des pratiques anthropologiques amènera Gasché par la suite à inciter ses étudiants à la recherche ce qui, aux dires de certains interrogés, suscite une controverse au sein de Formabiap et, à terme, une rupture.
[73] Jürg Gasché, *op. cit.,* p. 288.

Le Canada comme les États-Unis apparaissent aux yeux de certains commentateurs comme les théâtres d'une orchestration controversée des relations inter-ethniques, davantage tournées vers le maintien d'une paix sociale précaire que vers la fécondation de liens d'un type nouveau. Les années 1970 voient ainsi se développer une réflexion collective venue "d'en bas" -et que l'État ne reprendra à son compte qu'après la parution, fracassante quoiqu'elle aussi fort controversée, du rapport de la CVR en 2001[74]. L'anthropologie de Gasché s'inscrit dans cette réflexion collective, qui fait de l'interculturalité un nouveau mot d'ordre à l'attention de la société englobante[75].

c. Une révision historiographique de l'acte "inaugural" de 1492

Aux côtés des anthropologues critiques inscrit dans la lignée programmatique décrite par Gasché, d'autres praticiens des sciences sociales s'attèlent au domaine de l'histoire, et en particulier à l'événement majeur que constitue le 12 octobre 1492, date officielle de la découverte des côtes américaines par Christophe Colomb pour le compte de la couronne espagnole. Considéré comme une rupture fondamentale pour l'histoire européenne et occidentale au point de constituer la charnière (plus tard relativisée[76]) entre Moyen-Âge et époque moderne, cette date suscite des réflexions depuis l'Amazonie. La revalorisation des savoirs indigènes a en effet pour corollaire la déconstruction d'un schéma historiographique adjacent à l'idée que la rationalité universelle aurait pour siège l'occident. Selon un tel schéma, l'événement remémoré comme découverte des Amériques ne signifie pas seulement l'extension de la surface planétaire cartographiable depuis un centre ibérique, ni la croissance des échanges commerciaux extra-européen, mais l'exportation de la civilisation, entendue selon sa définition univoque de "développement de la lumière et de la foi[77]". L'acceptation de la plurivocité de la raison et de la multiciplicité des sources du savoir conduit à un ré-examen de l'"événement 1492", autour duquel va avoir lieu un débat historiographique majeur mais aussi une querelle mémorielle fondamentale dans le processus d'organisation indigène.

---

[74] Commission pour la Vérité et la Réconciliation. Voir chapitre 1.

[75] Jürg Gasché, « Élaboration et fonctions d'un discours anthropologique interculturel dans le cadre d'un programme d'éducation interculturelle bilingue », 1993; et pour l'ETSA, « Los alcances de la nocion de « cultura » en la éducation intercultural », in Juan Carlos Godenzzi Alegre (compil.) : *Éducación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonia*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos « Bartolomé de Las Casas », pp.187-294.

[76] Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge: Temps, travail et culture en Occident: dix-huit essais*. Gallimard, 2013.

[77] Alberto Chirif, *Saqueo amazónico, op. cit.*, p. 47.

Histoire et mémoire se rencontrent à la faveur de la célébration de l'événement, en 1992; mais la réflexion collective est engagée dès le milieu des années 1970. En 1975, une maison d'édition équatorienne spécialisée dans les sciences sociales confie à un prêtre, le père Juan Bottasso, la direction d'une nouvelle collection intitulée "monde shuar". Cette collection de travaux anthropologiques a pour ambition de constituer la première étape d'un projet encylcopédique autour du peuple shuar, rattaché à la famille ethnolinguistique jivara aux côtés des peuples awajún et wampís.À partir de 1980, la maison d'édition y adjoint une nouvelle collection, "monde andin", consacrée aux autres peuples indigènes d'Équateur; puis au début de la décennie 1990, elle publie un nombre croissant d'ouvrage en provenance de et consacrés à des pays frontaliers. Dès lors devenue un des principaux centres de production éditoriale en sciences sociales consacrés aux peuples indigènes, et à l'approche de la date de 1992, la maison prend alors le nom d'Abya-Yala. Il s'agit du terme employé par les peuples Kunas, originaires du Panama, pour désigner dans son ensemble le continent américain comme une "terre de pleine maturité[78]"; et proposé comme vocable alternatif par le leader indigène bolivien aymara Takir Mamani, à l'occasion d'une réflexion collective sur les phénomènes d'imposition véhiculés par l'usage d'une terminologie exogène.

Ces débats autour du mode légitime de désignation du sous-continent latino-américain portent aussi sur la pertinence du terme d'"indépendance" appliqué au processus d'émancipation politique vis-à-vis de la tutelle coloniale ibérique des années 1809 à 1825 en Amérique latine, mené entre autres à la faveur de l'épopée bolivarienne. Alberto Chirif introduit dans la réflexion les travaux de Pierre Vilar autour de la (faible) participation des classes populaires péruviennes à ces événements[79], qui démontrent l'existence d'une déconnexion notable entre indépendance légale et indépendance réelle, afin de suggérer la charge partiellement illusoire de cette notion. Pour sa part, l'historien colombien Roberto Ramirez Montenegro tente une synthèse historique sur l'Ancien régime, qui a pour objectif de donner "une vision globale des processus de domination coloniale et de résistance

[78] Alicia Ibarra Illanéz, *Poblacion indígena y desarollo amazónico,* Abya-Yala, Quito, 1987, 261 p.
[79] Pierre Vilar, "La participacion de las clases populares en los movimientos de Independencia de América latina", in Heraclio Bonilla, Pierre Chaunu, Eric Hobsbawm, Tulio Halperin, Karen Spalding, Pierre Vilar, *La independencia en el Perú,* Lima, IEP, 1972, 199 p. Voir aussi Pierre Vilar, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Ed. Crítica, Barcelona 1980, 315 p.

indigène survenus en Amazonie colombienne[80]". Son projet historiographique s'articule autour du binôme conceptuel conquête/résistance, afin de montrer "le caractère vandale et destructeur de l'entreprise[81]" de la conquête ibérique, et d'en proposer une chronologie renouvelée à la lumière d'un point de vue centré sur l'Amazonie. Ces années sont ainsi placées sous le signe d'un anti-impérialisme intellectuel, qui fait du "colonialisme interne[82]" un des principaux points de focale de l'analyse historique. Le processus de métissage inhérent à l'histoire latino-américaine ne s'en trouve pas disqualifié, mais il est soumis à un ré-examen destiné à en exhumer les soubassements violents.

Un débat s'engage alors sur la nature même de l'événement 1492. Pour Alberto Chirif, l'interprétation la plus courante de ce "moment charnière (*momento cumbre*)[83]" sert les intérêts des secteurs sociaux dominants de la société péruvienne en imposant les créoles comme les vecteurs déterminants de l'entrée du Pérou dans la modernité puis dans l'ère du national à partir du XIXème siècle. Cette imposition en deux temps (1492, puis 1824) biaise selon Chirif tout projet de conscience nationale et réduit le projet d'intégration de l'Amazonie au territoire péruvien à un processus de colonisation forcée, qui reproduit à l'échelle intérieure les mécanismes de conquête forgés à l'aube de l'époque moderne. Dans les Andes la figure de Tupac Amaru II fait l'objet d'un investissement historiographique[84], en partie encouragé par le pouvoir militaire[85] via la "commission nationale du bicentenaire de la rébellion émancipatrice de Tupac Amaru[86]". Dans le Haut Marañón, un autre personnage fait l'objet d'une exploration analogue, évincée néanmoins de la construction mémorielle de l'État: Kirik ou Kiruba, un cacique awajún du temps de la colonie, parti en guerre contre les Espagnol. Le chef guerrier wapis Samarin fait l'objet d'un investissement mémoriel similaire. En l'absence de travaux, la mémoire collective veut qu'ils emportent

[80] Roberto Ramirez Montenegro, "Dominación y resistencia indígena en la Amazonía noroccidental (Colombia), siglos XVI-XVIII", in Fernando Santos Granero *Opresión colonial y resistencia indígena en la alta Amazonía*. Quito, FLACSO, 1992, 184 p.
[81] Roberto Ramirez Montenegro, *ibid.*
[82] Voir notamment Alberto Chirif, "El colonialismo interno: el caso de la Amazonía peruana", in Alberto Chirif (dir.) *Saqueo amazónico, op. cit.*, pp. 47-80.
[83] Alberto Chirif, "El colonialismo interno", *op.cit.*, p. 47.
[84] Voir la compilation de textes élaborée par Alberto Flores Galindo, *Túpac Amaru 1780. Antología*, Retablo de Papel Ed., Lima, 1976. Voir aussi Luis Eduardo Valcárcel Vizcarra, *La Revolucion de los Tupac Amaru: Antologia*, CNBRETPA ed., Lima, 1981. Jan Szeminski, *La utopía tupamarista*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1984 ; et Scarlett O'Phelan Godoy, *Un siglo de rebeliones anticoloniales, Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cuzco, 1988.
[85] Voir également la brève mise au point de Marie-Danielle Demélas, « Tupac Amaru II ou le mythe de la rébellion des Andes », in *L'Histoire*, nº 322, juillet 2007.
[86] *Colección documental del bicentenario de la revolución emancipadora de Túpac Amaru*, Descargos del obispo del Cuzco Juan Manuel Moscoso, CNBRETPA ed., Lima, 1980.

une fière victoire sur les conquérants en tirant habilement parti de la topographie alto-marañónienne accidentée, notamment le pont de Manseriche rendu fameux par l'effroi qu'il suscite sur l'équipage de Fitzcarraldo dans le film de Werner Herzog.[87] Le ré-examen mémoriel et historiographique de la nature de l'événement 1492 revêt ainsi des enjeux idéologiques majeurs, puisqu'il met en question le paradigme national forgé au cours de la période républicaine. A l'approche de l'année 1992, la termes du débat sont donc posés: doit-on parler de découverte ou de choc entre deux civilisations? L'événement 1492 doit-il être célébré, ou commémoré[88]? Cette reformulation des enjeux historiographiques fournit alors au mouvement indigène naissant une ressource importante pour se saisir de la date de 1992 et en faire l'objet d'un travail mémoriel alternatif.

Dans les années 1970 et 1980, l'Amazonie gagne donc en centralité dans la dynamique de production des savoirs sur le lointain: à l'échelle sous-continentale et nationale, elle devient un des lieux privilégiés de la découverte ethnographique de l'alterité humaine, et un laboratoire pour des praticiens hétérodoxes de l'anthropologie. Mais ce regain de centralité ne porte pas sur le domaine scientifique: l'Amazonie est également le lieu d'une déconstruction des fondements créolo-centrés de la prétention occidentale au monopole de la rationalité universelle. Un tel renversement des perspectives épistémologique et méthodologique conduit à un ré-examen de la trajectoire nationale péruvienne. Repenser la nation depuis les marges devient un projet qui dépasse alors le domaine savant pour rejoindre l'espace politique. Or si le Haut Marañón occupe une place plutôt anecdotique dans l'histoire des savoirs péruviens, du fait de sa représentativité bibliographique, faible quoique non négligeable, il est en revanche un des théâtres majeurs de la formation de liens étroits entre un militantisme indigène en construction et des intellectuels venus de Lima et, à ce titre, représentants de la société englobante, qui cherchent à en rebâtir les fondements selon un idéal désormais interculturel.

[87] Lorenzo Chinkim, « El pueblo Shuar », in *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*, n°20, 1995, p. 47.
[88] Editorial, *Amazonía indígena,* Vol.12, Num.19, janvier 1992, pp. 5-13.

II. Une anthropologie de combat

Moi, anthropologue? Mais je suis un *guerrillero*!

C'est par cette formule qu'Alberto Chirif clôt un entretien réalisé à l'occasion de son passage à Lima depuis Iquitos où il réside[89]. Le refus d'une catégorisation exclusivement scientifique, de la part d'un des principaux spécialistes de l'Amazonie péruvienne[90], est lourd de significations. Il suggère que le renouvellement des pratiques scientifiques dans les aires de confins amazoniens n'a pas eu pour seul volet le changement épistémologique du point de vue sur les objets étudiés, ni le renouvellement du répertoire conceptuel des sciences appliquées à l'Amazonie. Ces années de redéfinition de la posture anthropologique amènent en effet plusieurs praticiens à interroger également les fins de la discipline, et leur inscription dans la sphère sociale. Le contexte national et international des années 1970 et 1980 se prête à ce réexamen critique; et c'est dans un geste analogue à l'ouverture des "vannes" catholiques dans le sillage de Vatican II, et dans un contexte d'essor des engagements intellectuels, que l'anthropologie péruvienne entreprend de modifier son rapport au pouvoir étatique. Ce phénomène est certes indissociable des remous suscités par la révolution cubaine, et par une réception du marxisme favorisée par la massification universitaire latino-américaine (et mondiale), mais il ne saurait s'y subsumer, car les positionnements idéologiques de ces anthropologues péruviens modifient précisément l'approche strictement classiste du "problème indien". Or ces glissements dans l'appréhension de la question indienne au Pérou n'ont pas pour seul siège la capitale liménienne: le Haut Marañón se voit conférer dans ce processus une place qu'on peut cette fois qualifier de centrale.

[89] Entretien avec Alberto Chirif, réalisé à Barranco, Lima, en août 2011.
[90] Alberto Chirf, *Atlas de Comunidades Nativas*, 1977, *El Indígena y su Territorio*, 1991, *Marcando Territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*, 2007, *Pueblos indígenas y Participación en la Amazonia Peruana*, 2008.

1. Les anthropologues et le pouvoir liménien: l'héritage indigéniste[91]

À partir de l'arrivée au pouvoir du gouvernement militaire, les anthropologues péruviens investis dans la question amazonienne sont confrontés à un dilemme récurrent dans l'histoire des intellectuels[92]: quelle participation à l'exercice du pouvoir est-elle acceptable? Le rôle de conseiller du prince est-il réductible à de la collusion? La rupture initiée par le coup d'État de 1968 modifie en effet la pratique anthropologique à deux titres: en ébranlant les bases de la domination oligarchique, le gouvernement militaire revendique une posture révolutionnaire qui accueille favorablement des registres de critiques anti-oligarchiques jusqu'alors demeurés marginaux. D'autre part, en instaurant une régulation du corps social venue d'en haut par le biais du SINAMOS, le gouvernement militaire s'adresse -quoique de façon autoritaire- à une société civile dont il reconnaît l'existence, à défaut d'en accepter l'autonomie.

a. Le dilemme de la catégorie légale de "communauté native"

Les anthropologues se retrouvent donc confrontés à une séquence historique dont l'originalité les conduit à déroger partiellement à la radicalité de leurs positions originales. C'est notamment le cas de Stefano Varese, qui intègre la direction générale des organisations rurales du SINAMOS. Il est nommé directeur de la Division des communautés natives de la *selva*[93] en 1972. Alberto Chirif l'y rejoint, ainsi que Carlos Mora. Dans les premières années de son fonctionnement, la division mène un effort important de comptabilisation des populations natives[94], qui constitue la genèse de la statistique indigène

[91] L'utilisation de ce terme se base avant tout sur les travaux fondateurs d'Henri Favre. Pour une synthèse et une de ses dernières mises à jour bibliographique, voir Henri Favre, *L'indigénisme,* Paris, PUF, 1996, 128 p. Voir également les conclusions de Françoise Morin intitulées "indianité et État" dans l'ouvrage collectif *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine,* Paris, CNRS, 1982, pp. 258-264. Plus récents, les travaux d'Yvon Le Bot constituent également une référence fondamentale: *Violence de la modernité en Amérique Latine : Indianité, société et pouvoir*, Paris, Karthala, 2000; "Le renversement historique de la question indienne en Amérique Latine", *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, n°10, *Identités : positionnements des groupes indiens en Amérique latine*, 2004, et *La Grande révolte indienne*, Paris, Robert Laffont, 2009. Précisons néanmoins que la plupart de ces travaux s'appuient sur des recherches initialement menées sur des terrains mexicains.

[92] Voir les travaux du groupe de recherche AHMOC à l'EHESS, notamment « L'Affaire Dreyfus. La naissance du XX^e^ siècle », EHESS, 23, 24 et 25 janvier 2006. Colloque international organisé par Vincent Duclert et Perrine Simon-Nahum, avec l'Ecole nationale des chartes, l'Ecole normale supérieure, l'Université de Columbia (Programs in Paris) et le Musée d'art et d'histoire du Judaïsme.

[93] *Division de comunidades nativas de selva.*

[94] Stefano Varese*, Apendice: la sociedades nativas de la selva*, in "Direccion general de organizaciones rurales del SINAMOS", 1972.

mise en place tardivement. Puis son travail porte sur une question plus directement politique: la conception d'un dispositif législatif spécifiquement dédié aux populations amazoniennes du Pérou. En participant à la conception des politiques publiques, ces intellectuels se retrouvent ainsi confrontés au mécanisme étatique d'absorption des revendications indigénistes et, partant, à un dilemme intellectuel qui structure l'histoire de l'indigénisme[95]: afin de servir la cause indigène, l'intellectuel doit-il répondre de l'État ou de la société?

-Le Décret-Loi de 1974: l'invention de la catégorie de "communauté native"

Les travaux du SINAMOS aboutissent rapidement à l'adoption d'un décret-loi fondamental pour l'histoire de l'Amazonie péruvienne[96]. Le 24 juin 1974, le gouvernement adopte en effet le décret-loi n°20653, composé de 72 articles, qui instaure la catégorie de "communauté native" et entreprend de promouvoir le développement agro-piscicole des régions amazoniennes[97]. Selon les termes de l'article 7, la communauté native est ainsi comme le regroupement de "familles ayant en commun les éléments suivants: langue ou dialecte, caractères culturels et sociaux, la possession ou l'usufruit commun et permanent d'un même territoire, selon un mode d'occupation du sol (*asentamiento*) nucléaire ou dispersé". Le même article fait également référence aux "*groupes tribaux*" dont les communautés natives sont originaires, ce qui comporte une ambiguïté notable: l'État mentionne indirectement l'existence de ces groupes tribaux dans le même temps qu'il n'en avalise que les résidus agglomérés sur des portions restreintes du territoire[98].

Le décret-loi comporte une autre ambiguïté fondamentale, qui transparaît dès l'exposé des principes dans les premiers articles du texte: l'inscription des communautés natives dans la loi (et non leur reconnaissance, seule prérogative de la Constitution) a pour corollaire direct leur intégration à l'effort productif national, sans égard pour les modes de subsistance propres à ces mêmes communautés. Conçu en effet comme la déclinaison de la réforme agraire[99], le décret est ouvertement mû par le souci de clarifier et d'agencer les

[95] Osmar Gonzales "The Instituto Indigenista Peruano. A New Place in the State for the Indigenous Debate", in *Latin American Perspectives,* Septembre 2012, vol. 39, n°. 5, pp. 33-44.
[96] José Maurício Andion Arruti et Alain François, « Subversions classificatoires: paysans, indiens, noirs. Chronique d'une ethnogenèse », in *Genèses*, 1998, vol. 32, no 1, pp. 28-50.
[97]Décret-loi n°20653 du 24 juin 1974, Voir "Gobierno revolucionario promulga ley de comunidades nativas y de promocion agropecuaria re regiones de selva y ceja de selva", in *El Peruano.*
[98] Alberto Chirif, Pedro García Hierro, *Marcando territorio, op. cit.*, pp. 156-170.
[99] Décret-loi n° 17716 du 24 juin 1969.

différents régimes de propriété foncière en vigueur au Pérou. Ce faisant, plusieurs articles mentionnent la participation accrue de la selva au développement local et national. L'article 1 précise ainsi que la finalité du texte est d'"*instaurer une structure agraire qui contribue au développement intégral des régions de selva* (...)", et les articles 2 et 3 disposent que des portions du territoire amazonien seront attribuées à des "*agriculteurs qualifiés afin d'exploiter au mieux les ressources naturelles renouvelables (...), dans le cadre de plans régionaux de développement*". Les articles 4 et 5 confèrent quant à lui un rôle actif à l'État dans le développement des régions amazoniennes: "*l'État stimulera (...) l'investissement de capitaux dans (ces) régions*", et "*seront déclarées d'intérêt public la conservation, la protection, l'amélioration et l'utilisation rationnelle des ressources naturelles de (ces) régions*".

Du fait de ces ambiguïtés, la portée de ce décret-loi est donc délicate à établir. L'absence d'archives écrites conservées rend également difficile de documenter le déroulement des sessions préparatoires du SINAMOS relatives à la construction de la catégorie légale de communauté native[100]. L'adoption du décret donne néanmoins lieu à des commentaires de la part des anthropologues, qui permettent de restituer les termes du dilemme auxquels ils se retrouvent confrontés. D'une part, le décret-loi constitue un instrument légal qui, dès son entrée en vigueur, modifie la stratégie de résistance indigène et permet de légitimer la présence de l'élément indigène au sein d'une communauté nationale qui jusqu'alors lui "niait le droit d'être"[101]. Mais il est également le produit d'une vision intégrationniste du projet national[102], conçu comme l'agglomération successive des secteurs côtier, andin puis amazonien. La catégorie de communauté native est en effet couplée à celle que mentionne l'article 115 du décret-loi sur la réforme agraire, la catégorie de "communauté paysanne": elle désigne pour sa part des groupes davantage situés sur la côte et sur les plateaux andins, et davantage impliqués dans les activités productives que les groupes humains d'Amazonie. Or ce projet intégrationniste est conçu par la plupart des anthropologues de l'époque comme une source de dissolution culturelle, c'est-à-dire

[100] Les actes de ces sessions de travail demeurent introuvables; selon Chirif, ils n'auraient jamais été conservés. Entretien réalisé avec Alberto Chirif, en août 2011. Alberto Chirif a néanmoins fait un bref récit des termes du débat interne sur le qualificatif de "natif" dans un rapport commandé par l'IBC: Alberto Chirif, *Derechos indígenas en la legislación peruana. Informe final*, IBC, mai 2012.

[101] Fernando Santos, Frederica Barclay, "Las comunidades nativas: un etnocidio ideológico", *Amazonía indígena,* n°9, 1985, p. 3.

[102] Le travail de genèse de cette catégorie juridique s'appuie sur les sources présidentielles suivantes: Juan Velasco Alvarado « La Voz de la Revolucion », in *Discursos del presidente de la República general de división Juan Velasco Alvarado (1968-1970)*, 1972, vol. 1, p. 1970-1972 ; Juan Velasco Alvarado, *Politica del Gobierno Revolucionario. Lima 1969*, 1970 ; Juan Velasco Alvarado, *La Revolución Nacional Peruana*, 1972.

comme le socle conceptuel d'un "ethnocide" appelé à détruire les modes de vie et d'organisation politique alternatifs.

Nonobstant la circonspection avec lesquelles les anthropologues abordent l'entrée en vigueur du décret-loi de 1974, l'impression générale demeure celle d'une avancée juridique vers la reconnaissance étatique de deux principes fondamentaux: la personnalité juridique des communautés natives et l'existence d'un droit de propriété communal dont les bases avaient été posées par l'article 12 de la Constitution de 1920. À partir de 1975, ils adressent en revanche de bien plus fermes réserves vis-à-vis des productions législatives du nouveau gouvernement militaire. Cette date inaugure une prise de distance durable vis-à-vis de l'État.

-La dégradation de la sécurité juridique des communautés natives à partir de 1975

En 1975, Francisco Morales Bermudez remplace Juan Velasco Alvarado à la tête de l'État péruvien suite à une modification du rapport de force interne[103]. Ce changement au sommet induit en effet une inflexion conservatrice au sein du gouvernement[104], qui a des conséquences sur son activité législatrice. Cette même année, un décret-loi est adopté qui restreint les prérogatives foncières des communautés natives[105]: ce texte établit que les forêts sont du domaine public, de même que les terres communales dont l'usage se prête à l'exploitation forestière (articles 1 et 3). Ce recul sur le texte précédent inaugure une série de remises en question qui scellent la méfiance des anthropologues: les dispositions du décret de 1975 sont en effet confirmées par un autre texte dérogatoire à celui de 1974, adopté en 1978[106]. La Constitution de 1979 est également perçue par les anthropologues comme un recul, cette fois vis-à-vis de la Constitution de 1933, qui avait marqué la première reconnaissance étatique du fait indigène: le texte de 1979 maintient le caractère insaisissable et imprescriptible de la propriété communale, mais il en relativise en revanche le caractère

[103] Dirk Kruijt, *Revolution by Decree: Peru 1968-1975*, Amsterdam, Thela Publishers, 1994; George Lip, "The Soldier as Radical; the Peruvian Military Government, 1968-1975", in *Journal of Latin American Studies*, 1975, vol. 8.
[104] Plusieurs documents ont fait l'objet d'une compilation, éditée en Argentine et très utile pour restituer les évolutions internes au gouvernement militaire: Juan Velasco Alvarado, Edgardo Mercado Jarrín, Jorge Fernández Maldonado, *et al. Peru: Documentos Fundamentales del Processo Revolucionario*. Editorial Ciência Nueva, Buenos Aires, 1973. Ces sources permettent d'éviter l'écueil d'une homogénéisation rétrospective abusive de l'ensemble du personnel militaire au pouvoir, qui est en fait traversé par d'importants clivages idéologiques.
[105] Décret loi n°21147, ou "ley forestal y de fauna silvestre", du 13 mai 1975
[106] Décret loi n° 22175 du 10 mai 1978. et en 1979: Décret Suprême n°003-79-AA du 25 janvier 1979??

inaliénable en indiquant les conditions de possibilité de son aliénation, qui requière désormais l'approbation des deux tiers des membres de la communauté et l'adoption consécutive d'une loi autorisant cette cession (article 163). La fin du gouvernement militaire et le retour des civils à l'exercice du pouvoir législatif dans un cadre parlementaire a des conséquences juridiques similaires: un décret adopté dès 1980[107] revient lui-même sur les aspects les plus novateurs du texte de 1978, en limitant davantage les conditions d'attribution des terres à des tiers et en autorisant les entreprises privées à exécuter des projets de développement y compris en l'absence de l'État (article 64).

L'ensemble de ces dispositions suscite la réprobation de plusieurs anthropologues, qui rompent avec la participation gouvernementale. La prise de position de Frederica Barclay et de Fernando Santos est révélatrice de cette distance vis-à-vis du pouvoir: dans un article, ils entreprennent de déconstruire les ressorts de la catégorie de communauté native, même dans les termes de 1974. Soulignant que le terme est passé dans le langage courant jusqu'à dénaturer la réalité et l'histoire amazonienne, ils en dénoncent les effets an-historiques qui voilent le processus de dépossession des tribus amazoniennes et présentent les communautés natives comme des formes de vie et d'organisation ancestrales

> Tant les défenseurs des droits des ethnies amazoniennes que ceux qui depuis l'appareil d'État conçoivent les politiques de "développement" de la l'Amazonie à leur détriment se rejoignent, paradoxalement, dans leur usage du terme de "communautés natives". Malheureusement les mots, selon un double processus, reflètent la réalité en même temps qu'ils la modèlent. Le concept de communautés natives reflète clairement ce double processus; c'est pourquoi les communautés natives existent mais elles sont un mensonge[108].

b. Mise à distance du pouvoir et saut d'échelle: la construction d'un néo-indigénisme

La participation active de plusieurs anthropologues dans l'édification des politiques publiques n'est pas exactement perçue comme un échec: plusieurs des dispositions du décret de 1974 sont jugées mobilisables, et Stefano Varese poursuit pour sa part son engagement dans des structures étatiques, cette fois au Mexique où il s'installe en 1982[109].

---

[107] Décret législatif n°002, dit "Ley de promoción y Desarrollo Agrario", du 25 novembre 1980.

[108] Fernando Santos, Frederica Barclay, "Las comunidades nativas: un etnocidio ideológico", in *Amazonía indígena*, 1985, p. 3.

[109] Stefao Varese est nommé coordonnateur de l'unité régionale des cultures populaires d'Oaxaca (Unidad Regional Oaxaca de Culturas Populares), au sein du ministère de l'éducation mexicain.

Elle n'est pas non plus perçue comme une compromission, car les acteurs vivent les premières années du gouvernement militaire comme une parenthèse dans l'histoire péruvienne. Néanmoins le travail de la légalité se solde par des déceptions, et par le constat du caractère limité d'un activisme essentiellement porté sur la sphère juridique. Ici se joue un des ressorts de la mise à distance de l'héritage indigéniste, et mariateguiste: une partie des intellectuels péruviens engagés dans la cause amazonienne ne voient plus dans l'appareil d'État le seul instrument de la résolution du "problème indien", mais peut-être au contraire un de ses principaux soubassements[110]. Cette déception n'occasionne néanmoins pas une déconsidération de la voie étatique: plusieurs anthropologues prennent une position publique durant la campagne présidentielle de 1985. Certains apportent ainsi soutien critique mouvement de la "Gauche unie" péruvienne à cette occasion[111]. Néanmoins le terrain de lutte se déplace, et la sphère réglementaire apparaît moins propice à des avancées qu'auparavant, ce qui entraîne une recomposition des formes organisationnelles prises par l'indigénisme de lutte.

-L'indigénisme sans l'État? Le bulletin *Amazonia indígena*

Après le retour des civils aux pouvoir, l'activisme laïc des anthropologues péruviens spécialisés dans les questions amazoniennes adopte en effet une démarche distincte. En 1980, plusieurs d'entre eux fondent la revue *Amazonía indigena*, un bulletin d'analyse qui a pour objectif de mettre à la portée du grand public les nouvelles pratiques anthropologiques, et de mettre au service de la cause amazonienne les nouveaux liens forgés entre anthropologues et activistes indigènes. Les fondateurs de la revue -notamment Frederica Barclay, Alberto Chirif, Fernando Santos- sollicitent le soutien du groupe "COPAL-Solidarité avec les groupes natifs de la *selva*[112]", animé à Lima par la jeune activiste

[110] Ici se pose la question complexe de la place de la culture anarchiste dans le Pérou contemporain, dont l'ampleur demande encore à être évaluée précisément dans la deuxième moitié du XXème siècle. Pour les décennies 1900, 1910 et 1920, Steven Hirsch (Washington University) soutient que l'ancrage de l'anarchisme dans le Pérou est solide, et qu'il a eu une influence certaine dans la formulation de la question indienne. C'est la thèse soutenue durant le colloque Radical Americas, UCL, 2013, à l'occasion de sa communication intitulée "Transnational Anarchism and the "Indian Question" in Peru, 1898-1929". Voir aussi Steven Hirsch "Without borders: reflections on anarchism in Latin America." *EIAL: Estudios Interdisciplinarios de America Latina y el Caribe* 22.2 (2011): 7-10; Luis Vitale, *Contribución a una historia del anarquismo en América Latina*. Edit. Instituto de Investigación de Movimientos Sociales" Pedro Vuskovic", 1998.

[111] *Amazonía indigena*, n°10.

[112] *COPAL-Solidaridad con los grupos nativos de la selva.*

Margarita Benavides. Cette nouvelle stratégie est ainsi marquée par une internationalisation de la lutte indigéniste, dont les sources de financement proviennent désormais de l'étranger. En 1978 est ainsi fondé le Centre de recherche et de promotion amazonienne (le CIPA)[113], dont le fonctionnement est d'abord assuré par des fonds en provenance d'Europe, puis du Canada et des États-Unis[114]. Il s'agit du premier acte de la mise en réseau mondialisée[115] des combats menés en contexte national, qui favorise une mise à distance de l'interlocuteur étatique. Cet élargissement des sources de financement s'accompagne d'une internationalisation de la cause indigéniste elle-même. Les organisations non gouvernementales entrent alors en jeu: parmi elles jouent un rôle majeur du groupe de travail international consacrés aux affaires indigènes (IGWIA)[116], fondé en 1968, et particulièrement actif dès les décennies suivantes.

-Le regroupement de la société civile autour d'une cause commune amazonienne

Outre l'internationalisation de la cause amazonienne, la distance prise vis-à-vis de l'État suscite également un rapprochement entre les anthropologues activistes laïcs et les secteurs progressistes de l'Église catholique. La COPAL, le CAAAP, le CIPA, le Comité national des droits humains[117], et le séminaires d'études anthropologique de la *selva* de San Marcos fondent la commission pour la défense de la terre[118], dont les réunions se tiennent à Lima sur une base hebdomadaire[119]. Le paradigme développementiste qui sous-tend les

[113] *Centro de investigación y de promoción amazónica.*

[114] Selon Marianne Schmink et Charles H. Wood, les pays contributeurs à l'origine sont le Royaume-Uni, la Suisse et les Pays-Bas. Marianne Schmink, Charles H. Wood, *Frontier Expansion in Amazonia*, University Press of Florida, 1984, 502 p.

[115] David Dumoulin, « Transformations des solidarités transnationales : des réseaux militants aux champs globalisés. Le cas de la défense des peuples autochtones », dans Guillaume Devin (dir.) *Les solidarités transnationales*, Paris, L'Harmattan, nov. 2004, pp. 103-112.

[116] *International work group on indigenous affairs.*

[117] *Comité nacional de derechos humanos.* Nous traduisons "droits humains"plutôt que "droits de l'homme" pour distinguer le processus latino-américain de la conception des droits promus par déclaration de 1946, de leur réception en contexte européen. La traduction de ce concept appelle en effet une précision terminologique et une mise en perspective historique de l'évolution idéologique, car "droits de l'homme" et "droits humains" ne recouvrent pas les mêmes acceptions. Voir Samuel Moyn, *The Last Utopia : Human Rights in History*, Belknap Press of Harvard University Press, 2010. 352 p., et la recension qu'en fait Justine Lacroix dans *La vie des idées,* 20 octobre 2012 : « *Les droits de l'homme s'articulaient à une politique de construction de la citoyenneté au sein d'un espace clos, tandis que les droits humains promeuvent une politique de compassion tournée vers l'extérieur. Les droits de l'homme étaient indissociablement liés à la construction de l'État et de la nation, tandis que les droits humains visent à transcender la forme étatique.* ». Voir également Mark Mazower, *No Enchanted Palace. The End of the Empire and the Ideological Origins of the United Nations,* Princeton, Princeton University Press, 2009.

[118] *Comisión pro defensa de tierra.*

[119] Marianne Schmink, Charles H. Wood, *Op. cit., p.*

politiques publiques de l'État péruvien nouvellement démocratique suscite une contestation issue de différents secteurs de la population péruvienne. Ainsi dans les années 1980, une société civile en gestation se constitue autour de la cause amazonienne. Cette dynamique organisationnelle est néanmoins rapidement freinée par les années de conflit intérieur entre le Sentier Lumineux et les forces armées: si les exactions commises dans les provinces intérieures du pays provoquent un scandale commun parmi les chercheurs[120], une certaine polarisation gagne champ universitaire liménien, car un certain nombre de partisans maoïstes effectuent leurs études à San Marcos. `

Le Haut Marañón est toutefois relativement épargné par la guerre interne: contrairement aux communautés ashaninka de la *selva* centrale et aux populations andines du *Surandino* localisées autour d'Ayacucho, bastion du Sentier Lumineux, le nord-est du pays demeure plus en marge du conflit[121]. Le département d'Amazonas est touché par des attaques venues du mouvement révolutionnaire Tupac Amaru (MRTA)[122], mais ses tentatives d'incursion dans le Haut Marañón se soldent par un échec[123]. La zone permet donc aux anthropologues de continuer d'y travailler: les liens précédemment tissés entre savoirs et activisme les poussent à se pencher sur le militantisme indigène en cours de formation, dont le Haut Marañón est un des principaux lieux de naissance. Cet accompagnement ne va nécessairement de soi, comme le constate et le formule rétrospectivement Alberto Chirif à l'occasion d'un débat autour de l'ouvrage très commenté de Xavier Albó, *El retorno del Indio*[124]: la constitution de fédérations indigènes puis leur organisation à l'échelle nationale, si elle est appelée de leurs vœux par la plupart des secteurs progressistes de la société civile péruvienne, a néanmoins pour effet de les désœuvrer partiellement. Ces processus s'accompagnent par ailleurs d'une prise de distance, non radicale mais tangible, vis-à-vis de la parole universitaire et/ou experte, ce qui déstabilise également les représentants des secteurs progressistes de la société englobante, dès lors privés de leur fonction de porte-parole. Le passage de la séquence indigéniste à l'ère

120 Carlos Ivan Degregori, *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho, 1969-1979*, IEP, Lima, 1990.
121 CVR, *Informe final*, Tome IV "Les scénari de la violence", Chapitre 1, "la violence dans les régions", 1.4 "la région nord-orientale".
122 *Movimiento Revolucionario Tupac Amaru.*
123 CVR, *Informe final*, Tome IV, *op. cit.* Url: http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php Consulté le 30 juin 2014.
124 Alberto Chirif, "Commentario", in Xavier Albó "El retorno del indio", in *Revista Andina* año 9, n°2, Cusco, diciembre 1991, pp. 299-366.

"indianiste[125] ", c'est-à-dire marquée par un attachement indigène à la pratique de l'autodétermination[126], ne se fait pas sans entrechoc pour la société civile péruvienne, car elle constitue une remise en question pratique de l'héritage indigéniste.

2. La participation à une proposition éducative alternative

Déchargés (ou privés) du rôle de porte-parole, les anthropologues et les activistes ne désertent pas pour autant la question amazonienne, car les organisations indigènes leur ouvrent un espace d'expérimentation jusqu'alors inexploré: celui de l'éducation. A la fin des années 1980, ils entreprennent en effet de poser les bases d'un système éducatif alternatif à celui de la société englobante, qui prend alors le nom d' "éducation interculturelle bilingue"et donne naissance au programme de formation d'instituteurs bilingues nommé "Formabiap".

Le programme Formabiap a une double vocation: assurer la formation à la fois initiale et continue de personnel enseignant. Les premières populations indigènes concernées sont Awajún, Ashaninka, Bóóra, Kandozi, Shawi, Kukama-kukamiria, Wampís, Huitoto, Shipibo, Tikuna et Quechua. Les finalités de ce programme incluent également la recherche, ainsi que le renforcement de la participation communautaire dans la gestion éducative et l'encouragement au développement d'un leadership[127] indigène. Parmi les principaux fondateurs de ce programme éducatif figurent le maître awajún Never Tuesta Cerrón et Oseas Ríos Noriega, coordinateurs du programme pour le compte de la fédération indigène, et la pédagogue Lucy Ann Trapnell, "experte" associée au projet afin d'en mettre en place les principaux axes opérationnels. Ils s'appuient pour ce faire sur un diagnostic éducatif, sociolinguistique et socioéconomique réalisé trois ans auparavant avec l'aide de l'UNAP, afin de formuler des pistes en vue de l'édification d'une éducation interculturelle bilingue.

---

[125] Henri Favre, *Le mouvement indigéniste en Amérique latine,* L'harmattan, 2009, 128 p. Voir le chapitre 5, "de l'indigénisme à l'indianisme", pp. 101-118.
[126] Xavier Albó, *op. cit.*
[127] *Liderazgo.* Nous choisissons ici d'avoir recours à un vocable anglais, tant cette notion nous semble directement issue d'un emprunt à l'imaginaire politique anglo-saxon. Hernán Fair, « Ciudadanía, representación y liderazgo. Apuntes del caso argentino acerca de un vínculo indestructible », in *Publicación del CIFFyH*, 2008, no 5 ; Patricio Valdivieso, « Liderazgos, democracia y formación política ciudadana », in *Estudios Sociales*, 2001, vol. 107, pp. 169-213.

a. Le diagnostic scolaire initial (1985-1987)

Pour les chercheurs qu'il mobilise, ce diagnostic fournit l'opportunité de donner une dimension "appliquée" à leurs réflexions épistémologiques et méthodologiques. Les conclusions s'appuient sur des enquêtes de terrain réalisées dans sept terrains différents de l'Amazonie péruvienne, dont le Haut Marañón. Les entretiens menés dans les communuatés indigènes ont pour objectif de "recueillir les inquiétudes des pères de famille et des dirigeants concernant l'éducation scolaire[128]". Le diagnostic révèle un haut dégré de préoccupation quant aux effets de la scolarisation englobante sur les enfants indigènes, marqués par l'échec scolaire, la déculturation et le dénigrement consécutif des cultures originaires. C'est également ce dont témoigne au cours d'un entretien Never Tuesta lui-même, dont le métissage originel n'a pas constitué un frein à la violence, vécue lors de la confrontation avec le système scolaire englobant:

> Je suis né en 1946 dans le Haut Marañón, dans une communuaté awajún du district du Cenepa, à Nueva Vida. Ma mère était awajún et originaire du Cenepa, où mon père était venu en 1941 lors du conflit avec l'Équateur. Ma socialisation s'est faite dans un contexte awajún, mais mon père m'a transmis la culture véhiculée par la maîtrise de la langue castellane. A l'âge de neuf ans, je suis allé à Nieva, où j'ai été scolarisé dans l'école tenue par les jésuites. J'y ai trouvé une ambiance rigide, et cette expérience était très ennuyeuse pour moi, mais je devais m'insérer dans le système: j'ai donc fait un effort de concentration, d'autant plus difficile que les concepts que je maniais m'étaient alors tout à fait étrangers (*ajenos a mi mundo*). Par exemple, les jésuites nous apprenaient des danses espagnoles, et nous interdisaient de parler Awajún en classe -je me souviens notamment du père Martin Cuesta. En 1961, j'ai quitté le Haut Marañón pour me rendre à Jaen, comme interne au collège agropastoral. Cette expérience aussi a été très dure pour moi, car j'étais avec des étudiants de la sierra et de la costa, et ceux de la selva souffrions de nombreuses discriminations... J'y ai passé cinq ans, et je ne pouvais pas revenir à Nieva par manque de ressources. Puis j'ai travaillé à Chiriaco dans les années 1970, et c'est là que j'ai connu les jeunes gens du DAM: leurs tensions avec les jésuites sont ce qui m'a permis de commencer à remettre en question les jésuites (*cuestinoar lo de los jesuitas*)[129].

La mise en place du programme Formabiap s'ancre donc dans une expérience vécue de domination, incarnée par la première génération des missionnaires catholiques, notamment celle en poste à Nieva. Néanmoins le principal contre-modèle de Formabiap demeure

[128] Lucy Ann Trapnell y Eloy Neira, *De la cutipa a la icara: la experiencia FORMABIAP, 1988-2006*, Chapitre 4 "Conocimiento/poder y estrategias de formación". Voir aussi Lucy Ann Trapnell "Los retos de la formación docente intercultural bilingüe: la experiencia de FORMABIAP".

[129] Extrait d'un entretien oral réalisé avec Never Tuesta à Lima dans les locaux de l'AIDESEP, le 1er septembre 2011.

l'ILV, accusé d'user du bilinguisme pour intégrer unilatéralement les populations indigènes et non pour établir un dialogue fondé sur l'appréhension de la "culture comme ressource [130] ". L'enjeu consiste dès lors à élaborer une stratégie pédagogique qui corresponde à un "idéal ethico-politique[131]", selon les termes de Lucy Ann Trapnell, et qui réussisse à délivrer des connaissances tout en déjouant les phénomènes d'imposition d'une culture hégémonique. L'institutionnalisation de programmes scolaires bilingues et interculturels se fixe donc pour ligne programmatique la véritable gageure consistant à déjouer un piège, corollaire presque inextricable d'une éducation menée sous égide étatique, que la sociologie de l'éducation de Pierre Bourdieu a mis en lumière et désigné du terme de "violence symbolique".

b. Promouvoir une "vision intégrale du processus éducatif"

À cette fin, le principal objectif pédagogique des maquettes éducatives élaborées entre 1985 et 1987 consiste à promouvoir une éducation qualifiée d' "intégrale", qui renoue avec les cultures originaires des futurs maîtres d'école et qui prenne en copte dans les contenus enseignés l'environnement naturel dans lequel ils sont amenés à enseigner. C'est ce qui explique l'insistance mise sur l'enseignement à ciel ouvert, dont témoignent les archives photographiques de Formabiap:



Figure 31 Photographie d'une session de formation des maîtres bilingues interculturels à Zungarococha inclut des cours en plein air. Source: *Kuúmu*, n°3, 2000.

[130] Extrait d'un entretien oral réalisé avec Never Tuesta à Lima dans les locaux de l'AIDESEP, le 1er septembre 2011.
[131] Alberto Chirif, "La cultura como recurso: camibio social y redefinición cultural en la Amazonía", in *Amazonía Indígena,* pp. 23-27.

A l'abstraction géographique recherchée par la salle de classe traditionnelle, il est désormais question de substituer la revalorisation du milieu naturel, présenté comme source concrète de questionnements et d'enseignements.

Ainsi le diagnostic préparatoire revêt-il une dimension programmatique particulièrement ambitieuse. A ses deux objectifs affichés (revaloriser les cultures et les langues indigènes; élever le niveau de formation des maîtres d'écoles affectés aux zones amazoniennes) semble en effet s'ajouter rien moins que celui de dépasser les discriminations véhiculées par le système scolaire traditionnel[132] -voire celui d'amorcer en pratique la résolution du fameux "problème indien". De fait, il s'inscrit dans un mouvement plus large, d'ampleur continentale, de remise en question des fondements idéologiques de la mission éducative, amorcé entre autres par les travaux du brésilien Paolo Freire. Ses ouvrages[133] bénéficient d'une circulation facilitée par l'effervescence universitaire que le Pérou connaît encore dans les années 1970.

c. Subordonner l'englobant à l'indigène

Le 25 mai 1988, le ministère de l'éducation signe avec la principale fédération indigène une convention, approuvée par la résolution ministérielle n°364-88-ED puis ratifiée par la résolution n°389-2000-ED. Cette convention dite de "co-exécution[134]" donne naissance au programme Formabiap, appelé à se développer en partenariat avec l'institut supérieur pédagogique public du Loreto (ISPPL). Ces dispositions juridiques font d'Iquitos un pôle de formation jouissant de prérogatives similaires à ceux de Puno et de Yarinacocha, chapeauté par l'ILV. Des fonds issus de la coopération espagnole permettent alors de construire un complexe éducatif sur la base de Zungarococha, sur les rives du fleuve Amazone -du nom pris par le fleuve Marañón une fois passée la ville d'Iquitos. A ces premiers fonds s'ajoutent d'autres financements européens. L'ONG italienne Tierra Nueva s'engage à fournir six millions de dollars sur six ans; mais son retrait avant la fin de la durée

[132] Lucy Ann Trapnell, *op. cit.*

[133] Sur la critique indigène du système scolaire traditionnel, voir aussi la synthèse formulée dans l'organe de l'Aidesep en 1993, *Voz indígena,* n°33, et l'article intitulé "la educacion esclaor en nuestras comunidades. Signalé par Jürg Gasché "Revalorisation culturelle et structure du programme de formation d'instituers interculturels et bilingues de la confédération indienne amazonienne AIDESP de et l'Institut supérieur pédagogique "LORETO" au Pérou", un *DiversCité Langues*, vol. III.

[134] *L'Éducation comme pratique de la liberté* (1964), *Pédagogie des opprimés* (1974, écrit en 1969) Paulo Freire (trad. Jean-Claude Régnier), *Pédagogie de l'autonomie*. prix onu en 1986

prévue initialement suscite la participation d' organisations suisse (Nouvelle Planète), hollandaise et norvégienne (fondation Stron) pour les principales[135].



Figure 32: Aperçu photographique du complexe éducatif de Zungarococha. Source: *Kuúmu*, n°3, 2000.

La direction du programme est confiée à un comité directeur de quatre membres, deux nommés par la confédération indigène, deux par l'ISPL. Le rôle des membres -non indigènes au début- nommés par ces derniers est essentiellement pédagogique, et l'essentiel des orientations politiques du programme leur échappe. De même, si une très grande majorité des formateurs est d'origine non indigène (parmi eux figure notamment Jürg Gasché), le programme leur adjoint des "spécialistes indigènes", sélectionnés pour leurs compétences linguistiques et leurs "connaissances traditionnelles[136]", dont la fonction pédagogique est de garantir l'ancrage des enseignements dans les cultures originaires. Ces spécialistes sont choisis à la faveur d'un concours d'entrée, également organisé et contrôlé par les organisations indigènes. Un tel organigramme confirme donc la subordination des acteurs non indigènes aux organisations indigènes: l'institutionnalisation de l'éducation interculturelle bilingue marque de ce point de vue une étape majeure dans le passage de l'ère indigéniste à l'ère indianiste.

[135] Résolution Ministérielle n°364-88-ED.
[136] Entretien réalisé avec Lucy Ann Trapnell à Lima le 14 août 2011.

d. Comment articuler le pluriel et l'universel? Savoirs indigènes et science occidentale

Dans cette logique, l'organisation du cursus de formation (qui comme les autres programmes de formation nationaux dure six ans et est dispensé en langue espagnole) vise ainsi à mettre en pratique l'idéal interculturel en favorisant des va-et-vient fructueux entre sociétés indiennes et société nationale: les trois premières années sont consacrées à l'étude des premières; la quatrième année est centrée sur "l'étude et la discussion du plan d'études interculturel élaboré pour l'école primaire[137]"; enfin, la cinquième et la sixième années portent sur la conception de matériels pédagogiques correspondant à ce plan d'études primaires. L'ambition de ce cursus est donc colossale, ce qui explique les difficultés rencontrées au cours de son histoire, et les successives autocritiques et autocorrections qu'il a connues.

Les débuts pédagogiques du programme sont en effet marqués par l'expérimentation de techniques pédagogiques voulues innovantes: c'est notamment le cas de l'alternance de cycles de formation, construite selon des phases présentielles où les futurs maîtres reçoivent un enseignement à Iquitos et des séquences de pratiques professionnelles dans des communautés locales choisies d'un commun accord par les fédérations indigènes. Cette organisation du curriculum de formation favorise un brassage certain entre populations indigènes, et demeure jusqu'à aujourd'hui un de ses axes fondamentaux. A l'inverse, une autre innovation connaît un succès bien plus mitigée: celle qui consiste à proposer une catégorisation alternative des enseignements dispensés. A l'origine, l'enjeu consiste à dépasser le découpage des enseignements en "matières", perçu comme une source de fragmentation abusive dans l'aperception du réel et comme le vecteur fallacieux d'une "vision atomisée de la réalité (qui en) empêche une approche globale et compréhensive[138]". A la place de cette catégorisation, le programme met en place des "aires" (anthropologie, histoire, éducation, expression corporelle, mathématique, expression esthétique, linguistique, écologie) censée pallier à cette fragmentation en étant reliées par des thèmes transversaux. Cette innovation pédagogique est néanmoins jugée peu concluante, et elle est progressivement remise en question jusqu'en 1997 où une nouvelle maquette est adoptée.

[137] Jürg Gasché, *op. cit.*
[138] Lucy Ann Trapnell, *op. cit.*

À cette date, Formabiap entre dans une phase critique, marquée par des tensions au sein du groupe enseignant. Devant les difficultés pédagogiques rencontrées au fil de la mise en place du programme, certains de ces concepteurs souhaitent intégrer à la réflexion collective les apports issus de la critique post-coloniale et mener à bien une déconstruction critique des présupposés épistémologique véhiculés par l'enseignement de la science. D'autres semblent s'être opposés à ce qu'il perçoivent comme une radicalisation des contenus, ce qui expliquerait selon Lucy Ann Trapnell le départ de Gasché à cette date. L'universalité de la science n'est pas exactement en jeu, mais son articulation avec la pluralité des savoirs indigènes pose problème et contribue à expliquer, selon les partisans d'une nouvelle orientation pédagogique, le maintien de la gravité de l'échec scolaire en Amazonie péruvienne. La lecture d'Anibal Quijano, mais aussi semble-t-il celle de Michel Foucault, vient ainsi nourrir chez Lucy Ann Trapnell une réflexion sur les liens étroits entre savoir et pouvoir et sur le dépassement nécessaire d'une démarche qui, pour être favorable au questionnement pluriculturel, n'en prend selon elle pas moins la forme d'un « discours politiquement correct[139] ». Ces réflexions l'emportent, et à partir de 1997 le programme de formation est refondé. Il donne notamment lieu à la mise en place de cours d'ethnomathématique, dans une démarche s'efforçant de développer l'apprentissage des concepts fondamentaux de la science moderne à partir des catégories indigènes[140]. La mise en place de cours de dessin, assurée notamment par Gredna Landolt correspond également à la volonté d'encourager la production de codes esthétiques endogènes, et de traduire visuellement les cosmovisions indigènes[141].

Aux enjeux idéologiques lié à la refondation des systèmes scolaires latino-américains, et aux revendications autour de la réforme scolaire péruvienne[142], s'adjoint donc une réflexion collective autour des fondements épistémologiques de la modernité rationnelle et des apprentissages contemporains qui en découlent. Mais alors que les études post-coloniales s'acheminent vers une déconstruction dont la radicalité critique s'apparente à une sécession, le programme Formabiap en tire des outils de nature essentiellement pédagogique : l'enjeu n'est en effet pas tant de rompre avec une science considérée comme l'apanage de l'Occident, que de refonder en pratique les bases de la nationalité péruvienne

[139] Entretien réalisé avec Lucy Ann Trapnell à Lima le 14 août 2011.

et des imaginaires qui lui sont liés. Rien dans les archives n'indique en effet une tentation sécessionniste de la part des concepteurs du programme Formabiap.

e. Une œuvre scolaire de réconciliation

Leur objectif semble au contraire d'opérer une réconciliation nationale -dont le sens politique apparaît d'autant plus fort à l'historien que ce projet est conçu plus de dix ans avant la parution du rapport phare de la CVR. Cette réconciliation vise les deux parties en présence : la société nationale est sommée de réviser son paradigme fondateur en en extirpant les relents de « colonialisme interne »[143]. Cet appel se fait d'autant plus pressant à mesure que les sources de financements s'amoindrissent [144] et que les instances supranationales telles que l'UNESCO prennent la mesure des innovations pédagogiques réalisées sur le continent latino-américain. Mais Formabiap met également en question les représentations à l'œuvre au sein des communautés indigènes, à l'attention desquelles le programme formule trois défis fondamentaux. Il s'agit tout d'abord d'une exhortation à exhumer leurs savoirs traditionnels, dont la préservation pose problème. La dégradation des mécanismes de transmission en témoigne, en matière d'artisanat par exemple [145]. Le programme invite d'autre part les communautés à prendre la mesure de la fascination produite par l'englobant sur la jeunesse indigène, que l'appel de l'englobant pousse à migrer, et à faire face à l'ampleur du processus de colonisation[146]. A cette fin, Formabiap invite les membres des communautés et les instances familiales qui les composent à domestiquer le phénomène du métissage plutôt que de souhaiter en conjurer les effets. Cette stratégie est jugée par ses membres plus efficace que sa diabolisation rhétorique, comme l'exprime Never Tuesta :

> *Les jésuites ne voulaient pas que nous ayions des relations avec les membres de la société non indigène.* Mais pour moi, cette stratégie sur le long terme n'est pas bonne. Et déjà, ça me paraissait plus souhaitable de se confronter à des conceptions du monde qui n'étaient pas les miennes ; je ne voulais pas m'enfermer sur ce qui était mien (encerrarme en lo nuestro). Et lorsqu'en 1975 j'ai été élu directeur d'un noyau éducatif, j'ai travaillé avec des élèves awajún et métisses -et là, j'ai poursuivi ma

[145] Entretiens réalisés avec Juan Manuel Shimbucat, instituteur awajún de la communauté native d'Ebron et avec Taish Balbina Paukai Sebastian, présidente d'une association de promotion de l'artisanat awajún dans la communauté d'Urakusa.
[146] Lucy Ann Trapnell, *op. cit.*

réflexion critique sur l'éducation que nous avaient dispensé les jésuites traditionnels (pas Peter Hansen, hein, les autres).

Selon cette conception, le projet éducatif se doit donc de dépasser le binôme conceptuel abordant l'intégration à l'englobant selon les catégories de domination et de résistance. Par là même ces deux catégories se trouvent reléguées au champ de compétences des organisations indigènes, dont Formabiap dépend sans s'en faire le canal d'expression revendicatif. Il s'agit là d'une différence fondamentale avec la pratique du syndicalisme enseignant au Pérou, une partie du SUTEP étant l'un des bras institutionnel du mouvement du Sentier Lumineux dès ses débuts[147].

Si les pédagogues de Formabiap se refusent à concevoir les contenus scolaires comme la déclinaison des revendications socioéconomiques et politiques des organisations indigènes, c'est enfin parce que le programme constitue le socle pratique de l'émergence d'une conscience collective amazonienne, qui donne à l'indigénat un visage pratique en organisant la circulation des instituteurs dans les différentes zones de selva, et en favorisant un brassage des diverses communautés. Ce mouvement de circulation intra-amazonienne constitue à lui seul une des dynamiques fondamentales, à l'origine de la reformulation - certes partielle et laborieuse- du projet national.

❖❖❖

Au seuil de la décennie 1990, les savoirs sur la *selva* ont donc fait l'objet d'une redécouverte. Ce regain d'intérêt pour le lointain donne lieu à une effervescence épistémologique, qui conduit les praticiens des sciences sociales -en premier lieu les anthropologues- à mettre en question le paradigme indigéniste qui sous-tend leur relation à l'Amazonie. Les années 1970 et 1980 sont en effet marquées par une reformulation de la "question indienne", dont l'héritage mariatéguiste est partiellement dépassé au profit d'une posture intellectuelle qui revêt une double dimension: l'une qu'on peut qualifier de militante, avec la participation active de chercheurs à des revues et des groupes de travail visant à "rendre visible" la marginalité amazonienne; l'autre qu'on peut qualifier de spécialiste ou d'"appliquée", avec l'embauche de certains d'entre eux par des organisations indigènes qui leur confient la tâche de repenser l'institution éducative. Cette double

[147] Carlos Ivan Degregori, *op. cit.*

dimension invite à prendre une certain distance avec la partition théorique qui structure une partie de l'historiographie relative aux intellectuels: en effet, les anthropologues post-indigénistes à l'œuvre dans la selva péruvienne ne relèvent ni d'une expertise qui sommerait les intellectuels de répondre à des questions formulées de façon exogènes au champ académique et, à ce titre, scientifiquement avilissantes; ni du militantisme inféodé au champ politique par le biais de partis, dont ils se détachent au contraire davantage avec la progression endémique du conflit intérieur durant les années 1980.

Ces années de redéfinition de la posture intellectuelle, au sein des contrées éloignées du Pérou oriental, contrastent en effet avec la violence à l'œuvre dans une partie croissante du pays. Si ce contraste ne constitue pas en soi une source de légitimation du projet interculturel, il invite en revanche à prendre la mesure de l'ampleur de son ambition. Certes, ce projet est assez rapidement avorté: d'une part son volet foncier est partiellement discrédité, en raison de l'engagement des civils revenus au pouvoir en faveur du paradigme développementiste, qui conduit à marginaliser dans l'agenda politique l'enjeu de la propriété collective des terres par les communautés indigènes. D'autre part, la baisse croissante et quasi constante des financements affectés à sa mission éducative affaiblissement les programmes de formation des maîtres bilingues d'origine indigène. Malgré ces difficultés, l'idéal d'interculturalité gagne l'imaginaire de la société englobante, jusqu'à s'y voir dépouillé de sa force subversive originelle -que le mouvement indigène s'emploie dès lors à réactiver.

Du premier manifeste de la Barbade à la commémoration du cinquième centenaire de la "découverte" des Amériques, les intellectuels péruviens jouent donc un rôle majeur dans "l'irruption de l'autre[148]" sur la scène politique nationale péruvienne. Leur mission traditionnelle de porte-parole est en revanche remise en question par leurs propres "interrogés", dont le processus organisationnel connaît alors son apogée.

[148] José Antonio Giménez Micó, *L'irruption des "autres." Analyse de trois fronts discursifs d'identité et de résistance: chicano, antillais et andin péruvien*, Montréal, Balzac-Le Griot, 2000, 258 p.

CHAPITRE 6

La terre au centre des luttes

Qu'est-ce donc que le régime agraire? Si nous envisageons une petite collectivité rurale vivant sur un territoire de médiocre étendue, nous apercevons aisément que sa vie entière est réglée par un ensemble complexe à la fois de recettes techniques et de coutumes juridiques, qui sont dans une large mesure imposées. (Je prends le mot "imposées" dans un sens très large, familier à la sociologie: je ne fais pas seulement allusion à des obligations établies par une loi précise; j'envisage également l'action de la tradition, de l'opinion publique, de tout ce qui constitue véritablement la coutume, la contrainte du groupe.)

Marc Bloch, *Mélanges historiques*, t.II, pp. 648-669.

Certains théoriciens d'aujourd'hui sont incapables de considérer le droit autrement que sous la forme de policiers chargeant des fumeurs de cannabis ou des manifestants inoffensifs. Certes j'ai essayé de montrer, dans l'évolution du *Black act* de 1723, l'expression de la domination d'une oligarchie *whig* qui a créé de nouvelles lois et infléchi les anciennes formes juridiques afin de légitimer son statut et sa propriété. Mais faire cette analyse, ce n'est pas dire que les dirigeants ont eu besoin du droit pour opprimer les gouvernés, et que ceux-ci n'avaient pas besoin du tout du droit. Ce qui était en jeu, ce n'était pas la propriété, soutenue par le droit, contre la non-propriété, mais des définitions concurrentes de la propriété: pour le propriétaire terrien, l'enclosure; pour le petit paysan, les droits collectifs; pour les autorités de la forêt, les "chasse gardées" des cerfs; pour les habitants de la forêt, le droit de prélever de la tourbe. (…) Le droit était donc profondément imbriqué dans la base même des rapports de production qui, sans lui, auraient été inopérants: c'était un terrain non de consensus mais de conflit. (…) J'ignore si ces réflexions peuvent avoir une validité transculturelle, mais elles sont certainement applicables à l'Angleterre du XVIIIème siècle.

E.P.Thompson, *La guerre des forêts. Luttes sociales dans l'Angleterre du XVIIIème siècle,* La Découverte, 1975, 2014, pp.104-111.

Le 18 mai 1984, le second gouvernement de Fernando Belaunde Terry promulgue la loi n°23832 qui crée une nouvelle circonscription territoriale au sein du département d'Amazonas: la province de Condorcanqui. Celle-ci inclut le Haut Marañón et le détache de l'orbite administrative de Bagua et de Chachapóyas. Produit d'une revendication indigène relayée par l'AIDESEP à travers la voix de son président Gil Inoach, ce nouveau découpage confère une nouvelle centralité à Santa María de Nieva, où s'ouvre dès lors un nouvel espace électoral (à l'échelle des municipalités, districts et provinces) et où s'instaurent de nouvelles pratiques militantes. Pour autant, ces délimitations ne concentrent pas l'ensemble des populations awajún et wampís dans une seule zone administrative, un nombre important de communautés awajún demeurant affectées à la province de San Ignacio, située au nord de la ville de Jaen, et rattachée au département de Cajamarca. La pratique native de l'espace continue donc de déborder les lignes de partage interne du territoire péruvien.

D'autre part, cet événement est en soi éminemment ambigu, car il pose la question du rapport à l'État des communauté indigènes et, plus largement, des confins alto-marañóniens au centre liménien. L'adoption d'un maillage administratif favorise la construction de la citoyenneté, mais elle ouvre également la voie à l'insertion croissante des logiques englobantes sur des territoires jusqu'alors régis par des mécanismes propres. C'est tout particulièrement le cas des terres indigènes, qui font à partir de la décennie 1980 l'objet de convoitises grandissantes, et que les avancées juridiques permises par la législation forgée dans la décennie 1970 ne garantissent déjà plus contre les attaques extérieures.

Un événement cristallise à lui seul la dualité des logiques auxquelles sont désormais soumises les terres indigènes du Haut Marañón. Il s'agit de l'arrivée dans la zone du cinéaste allemand Werner Herzog, qui souhaite y réaliser son film *Fitzcarraldo*. Il est soutenu dans cette entreprise par les autorités locales, civiles et militaires, mais s'attire les foudres des communautés indigènes. Le jeu d'échelles qui s'engage alors précipite et révèle le nouveau *protagonisme* des populations indigènes[1] et de leurs organisations en gestation. Il révèle également ce qui s'impose comme le deuxième pilier de la prise de conscience indigène, avec la défense des cultures autochtones: la lutte foncière pour la reconnaissance de la propriété collective du sol amazonien. Cette lutte s'engage sur la base de

[1] Sur le recours à cet hispanisme, voir chapitre 4.

revendications communautaires, c'est-à-dire à partir de l'outil juridique disponible à l'époque, la notion de communauté native, forgée au sein de l'appareil d'État. Se pose alors de nouveau le problème du rapport à ce tiers problématique, source d'une catégorisation à la fois féconde et réifiante. C'est autour de cette question que le mouvement natif awajún et wampís se constitue dans les années 1970 et 1980; et c'est pour en dépasser les contours qu'il participe activement à l'internationalisation de la question indigène.

I. Une voix émerge de la *selva*

A l'échelle du Pérou, le processus organisatif sur une base indigène commence de façon relativement précoce dans le Haut Marañón: les awajún et wampís figurent parmi les premières "nations" à se regrouper et à se structurer institutionnellement, avec les Asháninka et les Amuesha. Après quelques tentatives éparses[2], un mouvement fédératif des communautés natives s'esquisse en effet au début des années 1970: en 1969 est créé le Congrès amuesha, qui devient en 1981 la Fédération des communuatés natives yanesha (FECONAYA), et en 1978 naît l'ORKIWAN, l'organisation kichwaruna wangurina. La fondation de la première organisation indigène awajún et wampís a lieu à la même période.

1. La naissance du mouvement indigène awajún et wampís

Dans le Haut Marañón au début des années 1970[3], des tentatives de regroupement ont eu lieu, en partie dans le sillage du mouvement coopératif encouragé par le pouvoir par le biais du SINAMOS. Ces initiatives demeurent dans un premier temps isolées, mais accréditent l'idée qu'une organisation à l'échelle du Haut Marañón est nécessaire pour faire face au défi de l'intégration de la zone au sein de l'espace économique et politique national. La fin de la décennie 1970 est alors marquée par la structuration progressive d'un mouvement natif, d'abord informel. Ce mouvement ne s'institutionnalise que

[2] Alberto Chirif mentionne une organisation ashaninka dans le Perené, antérieure au processus organisatif awajún et wampís. Une réunion se serait tenue en 1959 au sujet de la *Tsotanni Peruvian Corporation*.
[3] Evaristo Nugkuag, "Las experiencias del consejo aguaruna y huambisa y el desarollo de la provincia de Condorcanqui", in *Amazonía indígena*, 1985, pp23-25.

progressivement, son entrée officielle dans l'espace public péruvien répondant à une stratégie conçue en amont.

a. Les premières organisations: OCAAM et CAH

C'est d'abord le cas de l'organisation centrale des communautés awajún du Haut Marañón[4] (OCAAM), qui acquiert une personnalité juridique en 1980 mais dont les bases sont posées le 25 mai 1975, suite à la tenue d'une assemblée générale dans le district d'Imaza. Cette réunion débouche en effet sur la décision de constituer un comité dont le but est de favoriser la commercialisation du cacao produit dans la zone, en en organisant la collecte et le transport à destination de la ville de Chiclayo – point nodal de l'axe routier du nord du Pérou. La fondation de l'OCAAM, dont les premiers administrateurs sont Salomón Yujua Katip, Daniel Danducho, José Lirio et Oscar Paati Antunce, est rendue possible par le soutien financier du CAAAP. Dans les années qui suivent, certains observateurs awajún attestent d'une perte de crédibilité et d'un fractionnement de l'organisation, en partie dû à des conflits réguliers au sein de la direction[5].

Une organisation est plus importante dans la région et à l'échelle nationale: le Conseil awajún wampís[6] (CAH), qui joue un rôle majeur dans la région dans les années 1980. Le CAH fonctionne officieusement à partir du 26 mai 1977[7], date à laquelle une première assemblée générale se tient à Mamayeque, sur le fleuve Cenepa. Le Cenepa est alors le centre de gravité organisationnel en raison de la constitution dès 1972 de la *Central de Cenepa*, créée afin de contester le programme de colonisation militaire mis en œuvre dans les décennies précédentes, et qui va donner l'impulsion à ce rassemblement plus large cinq ans plus tard[8]. Des représentants awajún et wampís des fleuves Cenepa, Nieva, Marañón et Santiago rejoignent en effet le Cenepa; leur assemblée donne naissance au CAH, qui a pour vocation de représenter les quatre fleuves. A la fin de l'année 1977, les communautés jouxtant le fleuve Chiriaco rejoignent l'organisation, ce qui confère au CAH

[4] *Central de comunidades aguarunas del Alto Marañón.*
[5] Juan Saavedra Limo, Calixto Sejekam Asangkay, *Diagnóstico situacional del nivel organizativo de las federaciones y organizaciones indígenas locales en las provincias de Bagua y Condorcanqui, Región Amazonas*, GIZ, CBC, Lima, 2013.
[6] *Consejo Aguaruna Huambisa.*
[7] Entretien réalisé avec Evaristo Nugkuag à Santa María de Nieva le 10 septembre 2011. Selon Guallart en revanche, le CAH est fondé à Napuruka. Guallart, *La Tierra, op. cit.* , p. 80.
[8] Alberto Chirif, Pedro García Hierro "Perú: logros y desafíos de las organizaciones indígenas de la Amazonía peruana", Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), Copenhague, 2010, p. 3.

le monopole de la représentativité native sur la zone. Au cours des années 1980, cette représentativité augmente: le CAH regroupe 89 communautés en 1985, nombre qui dépasse la centaine à la fin des années 1990 pour atteindre 180 en 2013. Cette capacité organisationnelle apparaît alors comme un fait remarquable et relativement inédit en raison des réticences historiques du groupe awajún et wampís à adopter un système d'autorité unifié[9]. Le succès initial du CAH s'explique notamment par les précautions prises pour ne pas bouleverser l'ensemble de ce système d'autorité, et par la volonté de s'appuyer au sein des communautés sur la figure centrale de l'apú, institution séculaire revitalisée dans ce nouveau contexte politique.

La décennie 1980 marque l'apogée du prestige du CAH, qui se distingue nettement de l'OCAAM par son approche d'emblée critique du pouvoir péruvien et des politiques publiques à destination des populations natives. Cette position radicale confère au CAH une portée politique plus large que les regroupements qui l'ont précédé dans la région. Le CAH fait preuve d'une combativité révélée en une occasion qui peut être considérée comme son acte de naissance publique: le scandale survenu autour du tournage d'un film du cinéaste allemand Werner Herzog. Cet événement fournit en effet au CAH l'occasion de s'imposer sur la scène locale comme un porte-parole légitime et comme un interlocuteur représentatif quoique gênant. À partir de l'"affaire Herzog", le CAH quitte même le seul cadre local pour émerger peu à peu sur la scène péruvienne, voire à l'échelle internationale, comme une structure éminente de la lutte native en gestation au Pérou.

b. L'image contre le réel? L'affaire Herzog

En 1979, Werner Herzog vient au Pérou procéder à des repérages pour le tournage de ce qui sera l'un de ses chefs d'œuvre, *Fitzcarraldo*[10]. Diffusé à partir de 1982 et prix de la mise en scène au festival de Cannes, ce film met un passionné d'opéra aux prises avec l'"enfer vert" que constitue la *selva* dans l'imaginaire créole et européen[11]. Fitzcarraldo est un personnage est inspiré de José Fermin Fitzcarrald, un des barons du caoutchouc dans le Pérou du début du siècle. Joué par Klaus Kinski vêtu d'un complet blanc de style

[9] Shane Greene, "Getting over the Andes", *op. cit.*
[10] *Fitzcarraldo,* 1982, écrit et réalisé par Werner Herzog, produit par Werner Herzog, Willi Segler et Lucki Stipetic. Producteur associé: Renzo Rossellini.
[11] Voir Oscar Guarín Martínez "Exploración, ciencia y espectáculo. La cinematografía sobre la Amazonía en la primera mitad del siglo XX", in *Revista chilena de antropología*, n°20, décembre 2012, pp. 56-77.

colonial, il vit à Iquitos. Il y a constitué un modique patrimoine grâce à sa fabrique de pain de glace et noué une liaison avec Molly, la tenancière d'une maison close locale jouée par Claudia Cardinale. Ces modestes avantages lui permettent de fréquenter la bonne société de la ville, et de se rendre à l'occasion à Manaus pour y entendre les airs d'opéra qu'il affectionne particulièrement. Missionnaire d'un genre nouveau[12], il rêve d'accueillir Caruso et Sarah Berhnard à Iquitos, où il prêche son amour pour l'art lyrique, allant sans discrimination des cercles huppés de la ville à ses bas-fonds. Il espère, des uns le financement, des autres la main d'œuvre, nécessaires à la construction d'une salle de concert locale. Échouant à amasser les fonds suffisants, il entreprend d'exploiter le caoutchouc sur les bords de l'Ucayali, dans une zone encore inexploitée en raison de ses conditions d'accès rendues difficiles par la présence des rapides dénommés *pongos*. Pour cela il investit ses derniers deniers dans l'achat d'un bateau à vapeur et se lance dans l'aventure de la remontée des fleuves Amazone puis Pachitéa. Il a l'intention de contourner la zone des rapides en réalisant un pari fou: faire franchir au bateau, par voie de terre, l'ascension de la montagne au moyen d'un système de poulies. Avant même de parvenir à cet obstacle, l'embarcation est peu à peu délaissée par son équipage suite aux attaques des indigènes jivaros. Ceux-ci sont réputés être de farouches défenseurs de leur territoire et la population métisse locale les craint en raison de leur pratique de la réduction de têtes. Au moyen de la puissance évocatrice et universelle de la musique, Fitzcarraldo parvient néanmoins à convaincre les jivaros de le seconder dans son entreprise, avant d'être *in fine* trahi et abandonné. Il ne renonce pas pour autant à se faire le passeur de Verdi, Puccini et Bellini[13]: le film se clôt sur une scène où il assiste, défait mais digne, au spectacle donné par un orchestre sur les restes de son bateau. Celui-ci est en effet revenu à son point de départ selon un mouvement cyclique qui, en réduisant à néant les projets humains, en révèle à la fois la vanité et la valeur. Après le conquistador Aguirre et avant *Grizzly Man*, Fitzcarraldo incarne ainsi un nouveau visage du leitmotiv rythmant l'œuvre d'Herzog: la "conquête de l'inutile[14]".

---

[12] Valérie Carré, *La quête anthropologique de Werner Herzog. Documentaires et fictions en regard.* Presses universitaires de Strasbourg, 2008, 346 p.

[13] *Fitzcarraldo. Original film soundtrack album*, ZYX Records puis Polydor, 1982. La bande son inclue les titres suivants: Engel der Luft (Popol Vuh), Scene in *Ernani* (inconnu), Wehe Khorazin (Popol Vuh), Ridi Pagliacci, O paradiso aus (Enrico Caruso), Kind mit Geige, Blasmusik, Tod und Verklärung, Musik aus Burundi, Il Sogno, Quartett in *Rigoletto* (inconnu), Als lebten die Engel auf Erden (Popol Vuh), Oh mimi, tu piu non torni, in *La Bohème* (Enrico Caruso), A te o cara, amor tolara, in I puritani, Quartett in *Rigoletto* (inconnu).

[14] Werner Herzog, *The conquest of the useless*. Voir aussi Emmanuel Carrère, *Werner Herzog*, Edilig, 1982, 187 p.



Figure 33 Werner Herzog sur le tournage de *Fitzcarraldo*. Source inconnue.

Le film est donc conçu comme une parabole de l'activité artistique. Celle-ci est présentée, selon une tradition héritée de la modernité occidentale[15], comme un lot échoyant à un individu doté de la puissance créatrice et, à ce titre, à la fois affligé du "fardeau des rêves[16]" et transfiguré par eux. Herzog lui-même ne manque pas de suggérer que *Fitzcarraldo* se déploie comme un méta-discours sur la création, en rappelant les conditions délibérément exigeantes choisies pour le tournage[17]. Herzog refuse en effet la proposition du premier producteur pressenti de tourner le film en studio, et insiste pour disposer d'un vrai bateau à vapeur au lieu d'une maquette. En juin 1979, il se rend alors au Pérou pour les premiers repérages et installe à Iquitos le bureau de la production, finalement assurée par Walter Saxer. En juillet 1979, il choisit d'installer un camp dans le Haut Marañón le long du Cenepa, sur le sol de la communauté de Wawaim, afin d'y filmer

[15] On pense au poème "L'Albatros" de Baudelaire. Absent de la première édition des *Fleurs du mal* en 1857, il occupe la seconde place du volume lors de sa réédition en 1861. Un de ses célèbres quatrains mentionne directement l'imaginaire du voyage, avec une emphase qui n'est pas étrangère à l'univers cinématographique de Herzog.
[16] Voir le documentaire *Burden of Dreams*, qui porte sur les difficultés du tournage (1982).
[17] *Burden of Dreams, op. cit.*

la scène-clé du scénario: l'ascension du bateau sur la montagne[18]. Or un tel projet mobilise une main d'œuvre indigène dont le consentement n'est pas acquis. D'emblée le projet de film est controversé: la population indigène accueille l'équipe de tournage avec méfiance, et semble avoir été partagée entre la perspective de salaires lucratifs liés notamment à l'embauche de figurants et le rejet d'un film perçu comme le prolongement d'une vision réifiante de l'"indien" dans l'imaginaire occidental[19].

Le CAH prend la tête de la contestation, qui s'impose peu à peu comme la position dominante au sein du groupe indigène. Un de ses dirigeants relate l'affaire:

> Au sein de ce processus, arrive un étranger: Werner Herzog, un cinéaste allemand, célèbre en Allemagne, progressiste en Allemagne. Quand il arrive, ses techniciens notamment adoptent une attitude peu agréable. Ils s'approchent de la communauté de Wawaim, sur le Cenepa, parce qu'elle est située à la confluence des fleuves Marañón et Cenepa. Ils voulaient faire passer un canot par-dessus le tertre, pour relier le Cenepa au Marañón par voie de terre. Quand ils ont commencé à travailler, la communauté n'a simplement pas voulu. Ils n'acceptaient pas, parce que lorsque des gens entrent, ils créent de nouvelles habitudes, comme la prostitution, les maladies, de mauvais traitements. A quelques kilomètres en-deçà de la communauté, près de Wachints, ils installent environ vingt-cinq habitations, une menuiserie, et c'est de là qu'ils voulaient tirer leur canot. Mais la communauté ne voulait pas qu'un sentier soit percé à travers ses arbres. Devant ce refus, l'équipe s'est rendue auprès du campement militaire Chavez Valdivia, plus loin en remontant le Cenepa, et a obtenu leur soutien. Les militaires ont menacé les indigènes en venant les voir armés de fusils. (...) Toutefois la communauté n'a pas accepté. Par la suite, le CAH – qui n'existait pas mais dont l'existence tacite était connue parmi les awajún et les wampís - nous nous sommes réunis et on a envoyé un message au chef militaire en poste à Iquitos pour dénoncer l'attitude du capitaine en place à Chavez Valdivia, qui fut mis à pied. Puis de juillet à décembre 1979, on a cessé tout travail et nous sommes consacrés à la résolution de ce problème. Constatant qu'une solution n'était pas trouvée, malgré des adresses faites à la présidence de la République et aux ministères, tous à Lima, nous avons tenu une grande assemblée le 25 novembre pour discuter de la conclusion de cette affaire. Puisqu'au plus haut niveau les autorités ne nous écoutaient pas, nous les Awajún allions exercer notre propre loi, notre propre loi. C'est-à-dire que nous nous sommes réunis, nous avons discuté, chacun a analysé et présenté sa vision, puis nous avons décidé de l'expulser du lieu. C'est ce que nous avons fait le 1er décembre. Et nous n'avons causé aucun mal.

[18] Werner Herzog, *Fitzcarraldo,* Hanser, 1982, 164 p. Voir aussi Werner Herzog, *Herzog on Herzog*. Faber and Faber, 2001.
[19] Michael F. Brown, "Art of Darkness", in *The Progressive*, 1982, vol. 46, n°8, pp. 20-21.

Prenant acte de l'hostilité exprimée avec force par une partie de la population, Herzog se résigne à déplacer son campement dans le Loreto. Il est également encouragé dans ce repli par les tensions frontalières entre l'Équateur et le Pérou, qui renaissent à cette période au sujet de la cordillère du Condor.

Il n'est certes pas possible d'établir le caractère unanime de cette décision d'expulser le cinéaste, en raison notamment du caractère encore clandestin du CAH. Force est néanmoins de constater que le conseil gagne en légitimité au sein de la zone dans la période qui suit. Cette crédibilité croissante s'explique notamment par l'habileté rhétorique dont les dirigeants du CAH font preuve, en se saisissant de cette affaire pour exprimer des griefs ancrés dans un ressentiment durable.

> Il faut bien comprendre: avant 1968 et la mise en place du SINAMOS, il n'y avait aucune organisation dans la zone, et les abus étaient fréquents. Aujourd'hui, la zone est très peuplée, mais à l'époque, les autorités étaient plus rudes, bien plus... Disons que les autorités considéraient qu'elles nous étaient supérieures.

A défaut d'avoir bénéficié d'un ancrage social durable, les mesures d'encadrement mises en place par le gouvernement militaire ont en effet suscité une prise de conscience, dont le CAH est l'héritier et sur laquelle il s'appuie pour assumer l'hostilité exprimée vis-à-vis de Herzog. Afin de rendre compte de l'expulsion, le CAH mobilise en effet deux registres de justification, qui s'avèrent particulièrement efficaces auprès de la population locale et qui reflètent les deux axes majeurs de la plateforme revendicative défendue par l'organisation: le pouvoir local et la défense d'une dignité culturelle indigène.

Concernant ce premier volet revendicatif, le CAH conteste en pratique la prééminence des autorités nationales sur les instances locales, en remettant en cause l'autorisation donnée à Herzog par l'OCI, le ministère de l'information péruvien, et par la commune d'Iquitos, située dans un département distinct de l'Amazonas. Cette position ira en s'accentuant à partir de la création du district de Condorcanqui en 1984, que le CAH mettra à profit pour rappeler les marges de manœuvre dont dispose le Haut Marañón en termes de souveraineté politique. Et c'est à ce titre que le conseil s'exprimera également en faveur du projet de décentralisation promu dans les décennies ultérieures par une grande partie de la société civile péruvienne, en partie les ONG nationales ou les instances proches de la Defensoria del Pueblo. Ainsi, cette première série de reproches adressée à Herzog fournit l'occasion au CAH de prôner la déconcentration du pouvoir au Pérou et

d'appeler les populations natives à investir le champ politique local. Cet appel porte ses fruits en 1980, lorsque la liste indépendante présentée par le CAH remporte les élections municipales à Santa María de Nieva. Six ans après l'affaire, un des dirigeants du CAH fait le bilan de cette action municipale dans une tribune publiée par *Amazonía Indígena*.

> Le CAH considère qu'il est important de participer aux élections municipales avec une liste indépendante, afin de confirmer officiellement sa présence dans la zone. En ce sens, et pour la première fois dans l'histoire des groupes amazoniens, la mairie de Santa María de Nieva a été obtenue en 1980, ce qui a pour principaux objectifs: l'installation d'agences municipales dans les centres communaux (...), l'utilisation du budget officiel au bénéfice de la population majoritaire dans la zone, la normalisation des marchés locaux, l'installation d'eau potable à Santa María de Nieva, ce qu'aucun des précédents maires n'avait réalisé[20].

L'affaire Herzog fournit ainsi au CAH naissant une tribune pour affirmer la place qu'il entend jouer à l'échelle locale et nationale.

Le CAH utilise une deuxième série d'arguments pour contester la présence d'Herzog sur le sol de la communauté de Wawaim. Ce second volet revendicatif, qui a trait cette fois au projet artistique de Herzog, va connaître une portée bien plus large que le précédent car il interroge les relations transatlantiques et la représentation de l'indien dans l'imaginaire occidental. La dimension méta-cinématographique du film de Herzog pousse en effet la population native à interroger les conditions de représentation des figurants indigènes, et leur fait suspecter des relents néo-coloniaux. Etant données les conditions de tournage délibérément proches de la situation historique initiale, filmer le projet d'un aspirant magnat du caoutchouc revient selon eux à reproduire et à figer à l'écran une domination séculaire.

> Nous ne pouvions pas donner suite à ce projet de film, parce que nous ne pouvions pas laisser se répéter l'histoire noire qui s'était passée dans le Madre de Dios où le personnage qui avait inspiré Fitzcarraldo avait maltraité les *peones* indigènes[21].

Herzog tente alors de se justifier; l'enjeu est important car il souhaite poursuivre son projet en déplaçant le lieu du tournage. Il entreprend de préciser la nature exacte de son projet artistique, qui ne saurait selon lui être qualifiée de réaliste. Sa quête de la "vérité extatique", si elle exige une âpre confrontation au terrain et s'accommode peu de

[20] Evaristo Nugkuag, "Las experiencias del consejo aguaruna y huambisa y el desarollo de la provincia de Condorcanqui", in *Amazonía indígena*, 1985, p. 28.
[21] Entretien réalisé avec Evaristo Nugkuag à Santa María de Nieva le 10 septembre 2011.

subterfuges techniques, exclut toutefois tout rapport littéral au réel et à l'Histoire. En conséquence, Herzog campe sur ses positions et juge injuste la suspicion d'exploitation dont il fait l'objet, qu'il attribue à une forme de conformisme pro-révolutionnaire en vigueur dans les sociétés européennes fraîchement sorties de la séquence soixante-huitarde.

> Après 1968, ce qui était politiquement correct c'était de prôner la révolution au cinéma. Et la presse et l'opinion publique suivaient cette attitude révolutionnaire. Je m'y suis opposé. (...) Je n'étais pas proche des idées fascistes, mais on m'a traité de fasciste. On m'a collé l'étiquette de celui qui avait forcé les indiens au Pérou à travailler comme des esclaves. Des trucs fous! (...) Mais je vis bien avec ça. Je vis avec ça. C'est un climat dans lequel je dois fonctionner. Je n'ai pas peur. (...) Quant au lien entre la fiction et le documentaire (...), je ne fais pas du "cinéma vérité". Je cherche non le réalisme, mais la vérité extatique[22].

Il ne parvient pas à disqualifier les arguments de ses contempteurs, ni au Pérou ni en Allemagne. Un débat transfrontalier s'engage à partir de la publication d'une tribune awajún dans la revue *Pogrom,* financée par l'organisation allemande dénommée Société pour les peuples menacés[23]. Ce débat tourne au désavantage de Herzog lorsque paraissent dans la revue *Vierte Welt Aktuell* une série de documents regroupés sous le titre "Le cas Herzog" et recueillis par Nina Gladitz, une réalisatrice allemande de films documentaires[24]. Le tournage de *Fitzcarraldo* reprend néanmoins à partir de janvier 1981, près d'Iquitos sur le fleuve Camiséa. Les populations Machiguengas fournissent un vivier de figurants mieux disposés à l'égard du projet. Mais au sortir de cette "affaire Herzog", la réputation du cinéaste est durablement entachée, au point que les interviews menées plusieurs décennies après continuent de revenir sur ce point sensible[25] et de donner lieu à des justifications et à une réflexion sur la responsabilité sociale de l'artiste et sur le degré de persistance de la domination coloniale européenne dans les Amériques[26].

---

[22] Werner Herzog, extrait de l'interview donnée à Les Bank, *op. cit.* (55'30).

[23] *Gesellschaft für bedrohte Völker.*

[24] Nina Gladitz, *Der Fall Herzog*, Göttingen, 1979. L'ouvrage est inclu dans les publications de la "Gesellschaft für bedrohte Völker". Il contient de nombreux documents: des protocoles d'assemblées générales indigènes, précieux en raison de l'état actuel des archives du CAH, des contrats de production, ainsi que des coupures de presse et des communiqués de Herzog. Il est consultable à Ibero-Amerikanisches Institut - Preußischer Kulturbesitz de Berlin.

[25] Interview avec Pierre-Henri Deleau (8mn), in *Burden of Dreams*, *op.cit.,*Voir aussi *Interview exclusive* (100 mn), et Christian Weisenborn et Erwin Keusch, "Je suis ce que sont mes films", in *Portrait Werner Herzog* (29 mn).

[26] On peut se demander si ce "traumatisme Herzog" a laissé des traces dans les tournages de films réalisés en contextes latino-américains post-coloniaux. Roland Joffé, le réalisateur de *The Mission*, mentionne dans plusieurs interviews son souhait d'éviter des déboires similaires. Autre exemple: le scénario du film *Tambien la lluvia* est basé sur la articulation subtile de deux temporalités distinctes et comporte un très important volet méta-cinématographique. L'intrigue part du tournage d'un film sur la "découverte" de l'Amérique, qui a lieu en Bolivie pour des raisons

c. Construire une proposition de développement alternatif pour le Haut Marañón

L'écho international de l'affaire Herzog joue un rôle crucial dans le processus organisationnel qui mène à la constitution du CAH. Sa représentativité dans la zone n'est en effet pas démentie au cours de la décennie 1980 et lui permet de poursuivre officiellement un objectif plus large que la seule promotion économique du Haut Marañón: la construction d'une alternative au développement tel qu'il est conçu par les instances gouvernementales liméniennes[27]. À partir de son accession à la personnalité juridique en 1980, le CAH s'emploie à définir un programme d'action plus vaste que celui de l'OCAAM, avec laquelle il collabore néanmoins dans le domaine économique. Outre son souci de favoriser l'insertion des natifs amazoniens dans les mécanismes électoraux à l'échelle municipale, le conseil met en place des actions dans des domaines qui se diversifient peu à peu, afin de proposer une alternative tangible aux conceptions développementistes promues par le gouvernement[28].

-La santé: vers la prise en compte de la dimension culturelle des enjeux sanitaires

Le premier de ces domaines est celui de la santé, que le CAH juge prioritaire et intimement lié à la pénétration des logiques englobantes dans la zone. Les indicateurs relatifs au Haut Marañón sont en effet préoccupants[29]. Le principal grief adressé par le CAH à l'État péruvien tient à l'absence de structures accessibles aux populations natives, mais également à la disqualification des méthodes médicinales traditionnelles employées dans les différentes aires du Pérou rural[30]. L'objectif du CAH est dès lors double, et tend à

---

budgétaires, et le déroulement de ce tournage est entravé par la survenue du conflit dit "guerre de l'eau" en 2003. Les scènes de tournage évoquent explicitement les réticences des figurants autochtones à incarner les objets d'un asservissement. *Tambien la lluvia,* Icíar Bollaín Pérez-Mínguez (2011).

[27] Evaristo Nugkuag, "Las experiencias del consejo aguaruna y huambisa y el desarollo de la provincia de Condorcanqui", in *Amazonía indígena*, 1985, p. 24.

[28] Evaristo Nugkuag, « Los pueblos indígenas y las políticas de desarollo de la Amazonía », discours prononcé en juin 1989 à la Conférence Internationale sur l'Amazonie organisée par l'Institut péruvien de Polémologie.

[29] Pedro García Hierro, *Salud y nutrición en Comunidades nativas : diagnóstico de los problemas de salud de las poblaciones indígenas del Alto Marañón*, CIPA, Perú, 1976. Voir aussi Dr Juan Falen "Estado de nutricion del niño peruana", in *Espacio y desarollo,* n°3, 1991, pp.71-91.

[30] Les fonds archivistiques du ministère de la santé (MINSA) témoignent d'une prise de conscience étatique des carences en terme de couverture des populations rurales par l'institution médicale. Voir notamment le bulletin du MINSA *Medicamentos en atención primaria y medicinal rural,* issu d'une rencontre internationale où les représentants de

combiner l'impératif de couverture sanitaire dans les zones difficiles d'accès que sont les rives des fleuves alto-marañóniens et le souci de récupérer les savoirs thérapeutiques transmis par l'oralité. La démarche du CAH se trouve partiellement légitimée par des instances nationales lorsqu'en 1982, son directeur Evaristo Nugkuag est invité à participer au troisième Congrès ibéroaméricain de médecine rurale qui se tient au Pérou, dans les villes de Cuzco et Puno. Cet événement, auquel participent les ministres de la santé péruvien et espagnol ainsi que le directeur de l'OMS, marque la reconnaissance du CAH comme instance active dans l'effort de couverture médicale des zones reculées et lui confère une lisibilité à l'échelle sous-continentale mais aussi transatlantique. L'effort du CAH pour promouvoir la médecine préventive et la santé environnementale s'inscrit dans la synthèse appelée de ses vœux par le Congrès, entre les méthodes de la médecine moderne et le répertoire thérapeutique rural[31].

Dans les années 1980 en effet, le CAH met en place plusieurs séries de mesures destinées à atteindre ces objectifs quantitatif et qualitatif. A l'échelle de la communauté, une petite infirmerie et un poste sanitaire sont construits par la population locale, et tenus par un promoteur de santé. Ce dernier a pour fonction de mener des campagnes préventives hebdomadaires, d'organiser des travaux communaux destinés à instaurer un environnement sain (puits d'eau, latrines, fosses à déchets), et de collecter des données statistiques communautaires (naissances, décès, registre d'attention quotidien et mensuel). Le CAH instaure également cinq centres de santé fonctionnant à l'échelle de chaque bassin fluvial: un poste destiné à l'attention des cas graves, un laboratoire basique pour aider au diagnostique de ces mêmes cas et pour réaliser des recherches épidémiologiques et des expériences éducatives; une "pharmacie du fleuve[32]" qui répartit les médicaments et les vaccins entre les infirmeries locales au moyen d'un bateau doté d'un moteur de 16 hp également utilisé pour le transport des malades. Enfin, le CAH met en place un siège central, doté d'un centre clinique, d'une pharmacie centrale, d'un laboratoire et d'infrastructures basiques (cantine, dortoir, salles de cours). Le directeur du programme, également membre du comité directeur du CAH, est en charge de l'administration globale et de la conception d'une partie des programmes internes de formation. Il est entouré d'un

---

l'administration et du corps médical péruviens sont présents en très grand nombre. Url: http://bvs.minsa.gob.pe/local/minsa/1111_MINSA1393-3.pdf Consulté le 10 juillet 2014.

[31] Evaristo Nugkuag, "Las experiencias del consejo aguaruna y huambisa y el desarollo de la provincia de Condorcanqui", in *Amazonía indígena*, 1985, p. 25.

[32] *Farmacía del Río*. Voir Evaristo Nugkuag, *op. cit.*, p. 25.

chauffeur, de quatre médecins assesseurs et d'une directrice des programmes infantiles -le choix d'une femme étant présenté comme un vecteur d'intégration des femmes à la participation communautaire par le biais de la maternité[33]. Au total, en 1985, le programme de santé du CAH implique plus de 125 personnes, et une partie des activités et des structures est financée par les communautés.

Peu à peu au cours des années 1980, la mise en place de ces structures de base laisse place au souci de la collecte des savoirs médicaux traditionnels. Cet impératif se fait plus prégnant[34] à mesure que l'appréhension de la santé comme phénomène global devient une démarche officiellement acceptée au sein du ministère de la santé[35]. Cette revalorisation des savoirs médicaux traditionnels bénéficie en outre du soutien d'un sous-champ médical en formation depuis la fin des années 1970[36]: l'ethnomédecine[37]. Également dénommée "anthropologie médicale", cette innovation disciplinaire joue un rôle crucial dans l'intégration des savoirs marginaux au sein des systèmes de santé nationaux "modernes" en gestation. Dans cette logique, les questions de santé ne sauraient être appréhendées à la seule aune d'objectifs statistiques sans qu'en soit également interrogé le paradigme sous-jacent. Dès lors, les phénomènes sanitaires sont envisagés dans une perspective globale comme une des composantes du "bien-être", un concept appelé à se substituer au binôme maladie-guérison selon les vœux de l'OMS[38]. Ainsi, dès la fin des années 1980, plusieurs observateurs extérieurs appréhendent certains phénomènes, en matière de fécondité notamment, comme les manifestations symptomatiques de la pénétration des logiques englobantes.

---

[33] Evaristo Nugkuag, *op. cit.*, p. 25.

[34] Voir les publications de Tula Pallardel Peralta, notamment "Recursos Medicamentosos de la Medicina Tradicional Peruana. Medicina Rural y atención Primaria de la Salud", in *Anales del III Congreso Iberoamericano de Medicina Rural-Perú*, 1982, pp. 27-34.

[35] *Informe final*, *op.cit.,* p264.

[36] Le ministère de l'environnement ne poursuivra cet efofrt que tardivement, en raison de sa date de création ultérieure en 2008, par le décret législatif n°1013. Voir notamment le document intitutlé "Recopilación de Documentación Ambiental Priorizada en La Agenda de Investigación Ambiental"
Url: consultorias.minam.gob.pe:8080/bitstream/123456789/111/1/CD000078.pdf Consulté le 12 juillet 2013.

[37] Voir l'ouvrage fondamental de Paulo Dalgarrondo, *Civilização e Loucura uma Introdução Á História da Etnopsiquiatria*, Lemos, 1997. Voir également Serge Genest, "Introduction à l'ethnomédecine. Essai de synthèse", in Anthropologie et Sociétés, vol. 2, no 3 "Ethnomédecine et ethnobotanique", 1978, pp. 5-28.

[38] *Informe final, op.cit.,* p. 264.

Cette prise de conscience de la dimension culturelle des questions médicales se joue à l'échelle continentale et transatlantique[39]. A ce titre, en raison de sa diversité ethnobiologique et de son caractère transnational, l'Amazonie fournit un objet d'étude privilégié de la "transition épidémiologique"[40] survenue en deux temps, lors de la Conquête puis au XX^{ème} siècle. Ce processus historique rythmé par deux étapes majeures confirme notre hypothèse centrale de travail, qui interprète l'époque contemporaine comme le moment d'une rupture fondamentale dans l'histoire amazonienne. En effet, les études épidémiologiques et environnementales réalisées dans une perspective historique suggèrent les effets drastiques sur la fécondité indigène de l'intégration nationale réalisée dans une optique développementiste. En élevant la fécondité et en réduisant les portions de territoire qui leur étaient imparties selon un mode coutumier, les logiques englobantes précipitent en effet les populations natives dans une dynamique acculturante qui les prive du contrôle d'un des biais décisifs de la perpétuation d'un groupe social: le contrôle des naissances[41].

Dès lors, la reconnaissance du bien-fondé de la médecine traditionnelle devient un enjeu phare pour le mouvement indigène. Dès les années 1980, la direction du CAH considère ces savoirs comme partie intégrante de son répertoire culturel, et entame un travail de compilation, qui aboutira dans les années 2000 à la mise en place d'un programme de formation médicale interculturel destiné à mettre en valeur une "épistémologie amazonienne[42]". Conformément au choix d'une démarche globale, le même objectif est assigné par le CAH à l'éducation.

-L'éducation, instrument d'une "récupération du pouvoir ethnique[43]"

Les enjeux que recouvre la construction d'une proposition éducative alternative dans le Pérou contemporain sont considérables. Ils ont déjà été abordés à une échelle plus large dans le chapitre précédent, qui montre comment la question éducative a fourni

[39] Avec Georges Devereux, Tobie Nathan a fondé en 1978 la première revue francophone d'ethnopsychiatrie – *Ethnopsychiatrica* qui a paru de 1978 à 1981. Puis il a fondé en 1983 *La Nouvelle Revue d'ethnopsychiatrie* qui a livré 36 numéros de 1983 à 1998 – aux éditions de La Pensée sauvage, à Grenoble.

[40] Warren M. Hern "Health and demography of native amazonians: historical perspective and current status", in Cadernos de Saúde Pública,Rio de Janeiro, vol 7, n°4, 1991, pp. 451-480. Voir également B. et E. Berlin, "Etnobiología, subsisténcia, y nutrición en una sociedad de la selva tropical: Los Aguaruna (Jíbaro)", in Alberto Chirif, *Salud y Nutrición en Sociedades Nativas*, Lima, CIPA, 1978, pp. 13-47.

[41] Georges Devereux *A study of abortion in primitive societies*, Julian, New York, 1955.

[42] Gustavo Solis Fonseca, *Atlas sociolinguistico pueblos indigenas en America latina*, *op. cit.*, p. 303.

[43] Evaristo Nugkuag, *op. cit.*, p. 25.

l'occasion d'un renouvellement partiel de la problématique indigéniste par des intellectuels péruviens au cours des années 1970. Le Haut Marañón est précisément un des lieux où les populations indigènes prennent précocement conscience de l'impératif éducatif[44]. Le CAH se fait le porte-parole d'un constat sévère dressé vis-à-vis de l'institution scolaire et relaie les griefs virulents exprimés par la population. Pour le conseil en effet, les revendications awajún et wampís s'enracinent dans un fort sentiment d'humiliation, dont l'extirpation devient le principal moteur de l'émergence d'une lutte collective:

> Au CAH, nous travaillions avec l'espérance et le désir de devenir les porte-parole de nos affaires, de notre propre destin; parce qu'auparavant, nous étions oubliés, dépréciés, marginalisés. On nous qualifiait d'analphabètes, et de divers termes à connotation négative, comme *chunchos*[45] par exemple[46].
>
> Le groupe ethnique awajún et wampís a assuré sa survie en attachant un grand soin à la transmission culturelle de son très ample répertoire de savoirs qui, de génération en génération, leur a permis de maîtriser le difficile milieu amazonien. Ce système culturel, en constante rénovation, a fourni le contenu culturel de tout un processus éducatif traditionnel dont l'efficacité ne fait pas de doute, et qui a généré une confiance et une fierté ethniques. Pourtant, la scolarisation généralisée de toute la jeunesse, prise en charge par les missions rivales, a suscité une rupture culturelle, le début d'une dépendance, l'humiliation de la fierté ethnique et jusqu'à une dangereuse division intercommunale. À partir de la récupération et de l'unification des systèmes éducatifs de la part de l'État, du temps du général Velasco, on a commencé à entrevoir la possibilité d'une éducation au service de la population[47].

L'étatisation du système scolaire est donc saluée comme une étape corrective, nécessaire après la rupture originelle constituée par la prise en charge religieuse. C'est pourquoi le CAH choisit de contribuer à l'édification d'un tel système, notamment en matière d'infrastructures, où les instances communales prêtent la main à la construction

---

[44] Sigfredo Chiroque Chungo, Alfredo Rodríguez Torres, "Los pueblos indígenas y el derecho a la educación, dentro del Programa de Forcaión de maestros interculturales bilingües de la Amazonía peruana, Perú, 2007", in *La actuación de los movimientos y organizaciones sociales,* Laboratorio de políticas públicas, Buenos Aires, 2007, 89 p.

[45] Il s'agit d'un terme employé en Bolivie et au Pérou, dont le dictionnaire "De Perú" donne la définition suivante: "*Se dice generalmente de los naturales de la región selvática escasamente incorporados a la civilización occidental (Usado también como sustantivo); [Coloquial] Incivil, rústico, huraño; [Perú] maravilla (planta compuesta)*". Url: http://www.deperu.com/diccionario. Consulté le 15 juillet 2014. Sur la porosité de l'espagnol péruvien aux termes négatifs adressés aux indigènes amazoniens, voir Oscar Espinosa de Rivero, "¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana", in *Anthropologica*, 2009, vol.27, n.27, pp. 123-168. . Url: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S025492122009000100007&lng=es&nrm=iso Consulté le 2 juillet 2014. Sur les indoaméricanismes lexicaux et la propension linguistique à animaliser les populations amazoniennes, voir également Manuel Álvarez García "Indoamericanismos lexicos que designan animales en *La casa verde* de Vargas Llosa", in *Cauce,* n°24, . Url: http://cvc.cervantes.es/literatura/cauce/pdf/cauce14-15/cauce14-15_03.pdf Consulté le 2 juillet 2014.

[46] Extrait d'un entretien réalisé avec Evaristo Nugkuag le 10 septembre 2011.

[47] Evaristo Nugkuag, *op. cit.*, p. 26.

d'établissements. Elles participent ainsi à la réfection d'établissements primaires et à la construction de centres éducatifs secondaires, mettent en place une vingtaine de cours de formation pour adultes ainsi que deux ateliers pour chaque fleuve, l'un de couture, l'autre de menuiserie. Le CAH conclut également une convention avec l'Université de Huacho afin d'améliorer la formation du personnel enseignant natif; et il instaure, enfin, un programme de bourses destinées aux études universitaires.

Cependant, les programmes scolaires demeurent contestés et vécus comme les instruments de l'imposition de valeurs issues d'une culture englobante rétive à l'incorporation des logiques indigènes. Dès lors, le CAH choisit de participer activement à la construction en 1988 de l'éducation interculturelle bilingue (EIB). Le Haut Marañón fournit au programme Formabiap un grand nombre de personnels éducatifs formés sur la base de Zungarococha[48]. César Tii figure ainsi parmi la première promotion de maîtres interculturels bilingues, qui achèvent leur formation en 1992[49]. Aux côtés des peuples Kukama-kukamiria, Ashaninka, Shipibo, Bora et Witoto, les Awajún et Wampís entreprennent par la suite de défendre le principe et le financement de l'EIB auprès des instances étatiques. L'archive photographique ci-dessous suggère la place occupée par les Awajún dans ce processus de construction alternatif: ces derniers sont en première ligne d'une manifestation appelant le ministère de l'éducation péruvien à la poursuite du financement de l'EIB, écorné à partir de l'arrivée au pouvoir d'Alberto Fujimori.

[48] Entretien avec Lucy Trapnell; voir également les archives de la revue de Formabiap, notamment l'éditorial de Never Tuesta, in *Kuúmu*, n°1, 1998, pp.
[49] César Tii, "Testimonio: César Tii y su experiencia en el programma bilingue" in *Kuúmu*, n°1, 1998, pp. 8-10.

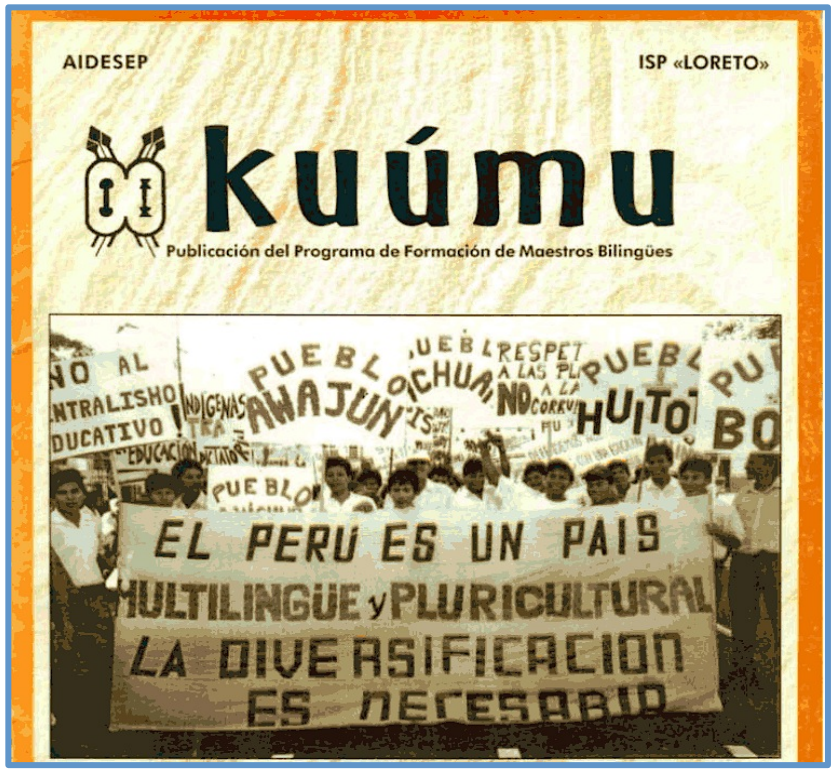


Figure 34 Couverture du premier numéro de la revue *Kuúmu* Source: *Kuúmu*,1998. Au premier plan figure la pancarte d'un représentant awajún.

Ces premières luttes autour de la question éducative s'inscrivent donc dans un cadre interethnique, rendu possible par la construction d'une conscience native commune. Celle-ci naît avant tout des contacts forgés à l'occasion du brassage des maîtres d'écoles interculturelles bilingues. Mais elle se constitue également à la faveur de comparaisons avec d'autres cas nationaux dont la destinée historique fonctionne comme de véritables repoussoirs.

-L'autodéfense en temps de conflit intérieur

C'est notamment le cas du sort réservé aux populations Ashaninka entre les années 1989 et 1996, dans la zone autour de Satipo. Ils subissent de la part du Sentier Lumineux des attaques dont la Commission pour la vérité et la réconciliation a montré le caractère systématique dans son rapport final[50]. Cet exemple frappe les mentalités natives et vient

[50]*Informe final de la CVR, op. cit.* Tome V "Historias representativas de la violencia", 2.8. Los pueblos indígenas y el caso de los asháninkas. Pour un aperçu du traitement mémoriel et journalistique de cet épisode, voir par exemple

révéler que la discrimination dont ces populations font l'objet ne revêt pas seulement une dimension symbolique[51] mais s'exerce également sur les corps. Dans le nord du Pérou, le Sentier Lumineux ne constitue pas une menace centrale car son rayon d'activité est concentré sur le *surandino*, dans une zone ayant pour épicentre la ville d'Ayacucho. Le Mouvement Révolutionnaire Tupac Amaru (MRTA)[52] est en revanche présent dans le *nororiente*, où les populations andines et amazoniennes développent en conséquence des stratégies d'autodéfense armée. C'est d'abord le cas des *rondas campesinas* dans les piémonts andins[53]: à Jaen notamment, les communautés paysannes effectuent des rondes nocturnes qui réactivent les anciennes prérogatives communales en matière de défense[54] et assurent ainsi des fonctions de police[55]. Quoique controversées dans la mesure où elles remettent partiellement en cause une des missions régaliennes fondamentales[56], ces initiatives n'en demeurent pas moins tolérées par l'État péruvien durant les années de conflit intérieur, parce qu'elles assurent le maintien de l'ordre et fournissent un contre-poids aux activités subversives des mouvements autoproclamés révolutionnaires[57].

C'est à partir de la présidence de Santiago Manuin[58], que le CAH est confronté aux phénomènes de violence interne. Le MRTA agit en effet également dans le Haut

---

Américanoticias.pe, 2 juin 2014. "*Entre los años 1989 y 1996, las comunidades nativas asháninkas ubicadas en la zona de Satipo, provincia de Junín, fueron víctimas de una feroz masacre a manos de los mandos subversivos de Sendero Luminoso, quienes al no poder adoctrinarlos a su ideología en su totalidad, decidieron exterminarlos. En su informe, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) calculó que las víctimas mortales ascendieron a cerca de seis mil; cinco mil nativos quedaron cautivos por los senderistas, mientras que otros diez mil fueron desplazados de sus tierras. Por los años 85 y 88, los asháninkas se enteraron de la presencia de Sendero y sentían temor de las ejecuciones que realizaban en los poblados colonos, sin embargo consideraron que se trataba de algo 'positivo' pues los inmigrantes eran considerados como personas del 'mal vivir', que traían vicios y otros males a la comunidad.*"

[51] Oscar Espinosa, "La violencia y la historia asháninka: de Juan Santos Atahualpa a Sendero Luminoso », in *Actes et mémoires*, n°32 « El aliento de la memoria. Antropología e historia de la amazonía andina », 2012, Bogota, pp. 284-301.

[52] *Movimiento Revolucionario Túpac Amaru.*

[53] César Rodríguez Aguilar, *Las rondas campesinas en el sur andino*, Lima, PROJUR/SER, 2007.

[54] José Pérez Mundaca, *Montoneros, bandoleros y rondas campesinas (Violencia política, abigeato y autodefensa en Cajamarca, 1855-1990*, Cajamarca, Editorial Gráfica del Norte, 2010. Alberto Flores Galindo, *Comunidades campesinas : cambios y permanencias*, CESS, Lima, 1987.

[55] Esteban Martínez Sifuentes, *La policía comunitaria. Un sistema de seguridad pública comunitaria indígena en el Estado de Guerrero*, México, Instituto Nacional Indígena, 2001.

[56] Cecilia Serpa Arana y Aníbal Gálvez Rivas (eds.), *Justicia Intercultural en los Países Andinos: contribuciones para su estudio*, Red andina de Justicia de Paz y Comunitaria/Instituto de Defensa Legal/Centro sobre Derecho y Sociedad, Ecuador/Red de Participación y Justicia, Bolivia, 2013. Voir aussi Leif Korsbaek, *La ronda campesina en el Perú. Los ciudadanos contra el estado*, UNAM, Mexico, 2009. Alonso Zarzar, "Las rondas campesinas de Cajamarca : de la autodefensa al ¿autogobierno ?" , in Rocio Valdeavellano, Luis Pásara, Alonso Zarzar (eds), *La otra cara de la luna. Nuevos actores sociales en el Perú*, Buenos Aires, CEDYS, 1991; Antonio Peña Jumpa, "Poder judicial comunal en los Andes y la Amazonía del Perú: una aproximación desde los organos de resolución de conflictos entre los Aymaras y los Aguarunas », in *Droit et Cultures*, 2012, n°62, p.91.

[57] http://archivo.iep.pe/textos/DDT/laderrotadesendero.pdf;

[58] Paolo Ugaz « Quien es Santiago Maunin ? », in *Terra Magazine,* Url : http://www.pe.terra.com/terramagazine/interna/0,,OI3809408-EI8868,00.html Consulté le 17 juillet 2014;

Marañón, ce qui pousse le mouvement awajún à adopter une stratégie d'autodéfense intercommunale[59]. Le CAH entend prendre la mesure de ces attaques et considère alors la sécurité intérieure comme une de ses priorités.

L'organisation de ces mesures d'autodéfense participe d'une prise de conscience inter-ethnique, en raison de la nature spécifique et raciale de la violence à laquelle les populations natives sont confrontées. A ce titre, le souci d'assurer la sécurité communautaire selon des méthodes autogérées est un des piliers de la constitution des organisations indigènes. Contrairement à l'avis de José María Guallart qui voit dans ces dernières les avatars de comportements inspirés des pratiques créoles et occidentales[60], leurs préoccupations nous semblent au contraire tournées vers la réactivation de pratiques peu conformes à la conception classique de l'État. La prise en charge du maintien de l'ordre, la création d'un système d'éducation de type interculturel, et la promotion d'un système de santé alternatif sont en effet autant de mesures qui viennent remettre en question les fondements traditionnels de la rationalité et de l'autorité. Pourtant, dès leurs débuts, ces organisations affirment leur souhait de participer pleinement à la citoyenneté péruvienne. Comment dès lors garantir une intégrité identitaire de type natif tout en établissant un dialogue avec les représentants étatiques, fondé sur l'appartenance à une même nation ? Tel est l'enjeu qui explique que le Haut Marañón ait activement participé à la constitution d'une organisation d'ampleur nationale: l'association interethnique de développement de la *selva* péruvienne (AIDESEP). La genèse de ce nouvel acteur social et politique péruvien doit beaucoup au mouvement awajún.

2. Jeux d'échelles: nationalisation et internationalisation des luttes depuis le Haut Marañón

Dès ses premières plateformes revendicatives, la direction du CAH prône une stratégie d'unité interethnique, qui permette de rassembler les populations natives autour de revendications communes. Ce souci d'unification émerge à la faveur des sollicitations

"Santiago Manuin y su lucha por la vida" in *Servindi*, 20 juillet 2009; *Aprodeh,* 23 juillet 2009; *Radio la reina de la Selva*, 15 mai 2013; "La parole à Santiago Manuin, leader indigène", *Ismaelita.* Ce dernier article compile les vidéos mise en ligne. Url: http://ismaelita.over-blog.com/article-32637193.html consulté le 20 mai 2013.

[59] Peña Jumpa, Antonio, *Multiculturalidad y Constitución. El caso de la Justicia Comunal Aguaruna en el Alto Marañón*, Lima, Centro de Estudios Constitucionales/Tribunal Constitucional, 2009.

[60] José Maria Guallart, *La tierra*, *op.cit.,* p. 80: « *Ces institutions sont créées selon des schémas culturels très éloignés de ceux des populations qu'ils prétendent défendre* ».

dont le CAH fait l'objet dès le début des années 1980. L'organisation participe en effet à la quatrième édition du tribunal Russell qui examine, entre autres, les cas des peuples quechua et campa pour le Pérou. Organisée à Rotterdam du 23 au 30 novembre 1980, cette réunion est consacrée aux "droits des indigènes de l'Amérique"; elle avait été appelée de ses vœux par un groupe d'ONG réunies à Genève en 1977 autour des questions de discriminations frappant spécifiquement les populations indigènes[61]. En outre, le CAH participe au premier symposium national de communautés natives: cet événement facilite une prise de conscience commune aux peuples natifs déjà en cours d'organisation interne[62], comme c'est également le cas des Shipibo-Conibo[63], des Asháninka et des Amuesha en premier lieu[64]. Le CAH devient ainsi un des membres fondateurs de l'AIDESEP et œuvre ainsi, au cours des années 1980, à la consolidation de l'acteur natif sur la scène nationale, latino-américaine, puis au sein des instances mondiales -non sans difficulté étant donné le caractère inédit de ce type de construction politique.

a. Comment parler "sans intermédiaire[65]"? La création de l'AIDESEP (1985)

Ce projet va donner naissance à l'AIDESEP, qui acquiert la personnalité juridique le 27 mai 1985 et se fixe pour mission de défendre les droits et intérêts amazoniens[66]. Mais une telle ambition ne va pas de soi, étant donnée l'absence d'union préexistante au

---

[61]IWGIA, «VII. Violaciones a los derechos indígenas », in IWGIA *Yearbook 1986: Indigenous peoples and human rights,* Copenhague, janvier 1987.

[62] Stefani Varese, "Inter-ethnic relations in the selva of Peru", in W. Dostal (ed.) *The situation of the indian in South America,* Genève, World concil of churches, pp. 115-143.

[63] Françoise Morin, "Les premiers congrès Shipibo-Conibo dans le contexte politique et religieux des années 60-70", in *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 78, n°2, 1992. pp. 59-77.

[64] Url: http://www.aidesep.org.pe/historia/ Consulté le 24 mai 2013.

[65] Gil Inoach Shawit, «Los indígenas amazónicos desde hace 28 años hablamos sin intermediarios », *Servindi,* 28 août 2008. Sur le serveur indigène en ligne, Stefano Varese commente ainsi cette interview: "*Admirable la claridad, la inteligencia, el sentido profundo de justicia social y cultural del dirigente de AIDESEP Sr. Gil Inoach. A la luz de las estupideces que comenta el asesor de Alan García el Sr. Juan Ossio en una entrevista que aparece en el sitio web de Viajeros, las palabras del Sr. Inoach me devuelven un profundo sentido de optimismo y esperanza en la capacidad de los pueblos indígenas del Perú para resistir los viejos y renovados intentos colonialistas que ahora se presentan bajo el disfraz neo-liberal de invitación a mercantilizar sus territorios, sus recursos, su trabajo, sus familias su vida entera. Desde el siglo XVI hemos asistido en las Américas a este tipo de agresiones en nombre del "progreso", "desarrollo" y ahora "combate a la pobreza". En el mundo andino fue Simón Bolivar (sic! desgraciadamente) quien en 1824 propugnó la privatización de las tierras comunales indígenas. En México fue el indígena zapoteco (desgraciadamente) y presidente de la república Benito Juárez quien empujó las mismas reformas en la segubda mitad del siglo XIX, seguido en 1992 por el Presidente Salinas de Gortari. Siempre los pueblos indígenas se han resistido. Donde no han logrado resistir han desaparecido como entidades Ítnicas autónomas y sus territorios han pasado a manos de inversionistas, corporaciones o campesinos pobres asu vez desplazados al poco tiempo por otros intereses.Quiero felicitar a los pueblos indígenas de la Amazonía peruana, a AIDESEP, a todos los pueblos indígenas del Perú, a los que saben indígenas y a los que no se recuerdan que son indígenas por esta victoria.* »

[66] Dotée de la personnalité juridique de droit privé, l'AIDESEP est inscrite aux *Registros Públicos del Libro de Asociaciones de la ciudad de Lima*, sur la fiche numéro 6835, Asiento A- 1, datée du 27 mai 1985.

sein des peuples amazoniens. La création de l'AIDESEP repose même sur un paradoxe structurel[67] : en postulant le caractère commun des intérêts des populations et des "communautés natives", ce nouvel interlocuteur amazonien légitime les politiques publiques qu'il prétend dénoncer. Un tel projet confie en effet l'expression des critiques adressées à l'État à une organisation dont les statuts s'ancrent dans une catégorie juridique forgée par ce même État.

-La genèse de l'AIDESEP: le choix de la confidentialité

La radicalité fondatrice de l'AIDESEP est donc confrontée à des défis majeurs, dont la direction a d'emblée conscience, et qui explique certains de ses choix initiaux: l'adoption d'une structure fédérative, mais aussi celui de rester préalablement dans la confidentialité.

> En 1980, je suis devenu président du CAH, et j'effectuais de nombreux voyages à Lima. Là-bas, j'ai pris contact avec des représentants d'autres peuples, Shipibo, Ashaninka, Huitoto, Bora, Chayahuita, Cacataibo, et d'autres encore. Ils venaient me trouver à Lima pour savoir comment nous nous étions organisés, et j'ai profité de cette curiosité en leur disant: il n'y pas que le CAH, nous pouvons créer une autre instance, de niveau national, plus forte, qui réunisse tous les peuples amazoniens du Pérou, pour que nos problèmes communs ne soient pas paralysés ou morcelés. Et c'est de là que le 25 mai 1980, j'ai organisé une réunion pour discuter; et c'est de là qu'a surgi l'AIDESP. De 1980 à 1984, nous avons travaillé, comme pour le CAH, de manière silencieuse, sans chercher de publicité. Je peux m'imaginer qu'une telle stratégie n'est pas vraiment commune en ville, hein? (...) Puis quand en 1982 mon mandat au CAH s'est arrêté, j'ai été élu président de l'AIDESEP et consacré mon travail jusqu'en 1985 à organiser l'équipe, sans personnalité juridique, sans compte bancaire, sans aucun soutien de la part des institutions publiques, des ONG ou de qui que ce soit, parce que nous n'étions pas reconnus. Nous voulions émerger comme structure en démontrant une capacité d'organisation propre. C'est seulement une fois cette équipe formée que nous avons invité différentes institutions de l'État, du gouvernement et les ONG présentes à Lima. Ils nous ont rendu visite et ont vu qu'un travail très positif avait été fait. C'est seulement à partir de 1985 qu'AIDESP a reçu de l'argent, de la part de *Pampa del mundo* et *Oxfam America*. Nous avons alors fait l'achat d'un local de deux étages afin d'être situés à Lima, face aux ministères, pour pouvoir mieux nous faire entendre. Puis on a acquis un téléphone, et quelques machines mécaniques -

[67] Jean-Pierre Chaumeil, "Organisations indigènes de l'Amazonie péruvienne", in *Journal de la société des américanistes,* t.70, 1984, pp. 193-198. Voir aussi Jean-Pierre Chaumeil, "Originalité et modernité du mouvement indigène péruvien actuel : à la fois dans et face à l'État", in *La politisation du mouvement indigène en Amazonie péruvienne,* MSH, 2011; et E. Mercado-Jarrín "Pacto Amazónico¿¿ Dominación o integración?", in *Nuevav sociedad,* jul-ag 1978, n°37, pp. 5-18.
Url: http://www.nuso.org/upload/articulos/445_1.pdf Consulté le 2 juin 2013.

> les ordinateurs n'étaient pas encore très répandus. J'ai fait deux années de plus comme président puis j'ai fini et suis parti; c'est le camarade Miqueas Mishari qui a pris ma suite, un Ashaninka.

L'AIDESEP entame alors ses travaux selon un principe de fonctionnement fédératif, ancré dans les expériences locales de peuples pionniers et structuré par un conseil directif national représenté localement par neuf organismes décentralisés, dont l'Organisation régionale des peuples indigènes d'Amazonie péruvienne du nord du Pérou (ORPIAN)[68]. Les communautés représentées par le CAH s'affilient ainsi à l'ORPIAN, qui représente également des organisations localisées dans le département voisin de Cajamarca.

Cette période de confidentialité inaugurale, impulsée entres autres par les dirigeants du CAH, revêt une signification politique majeure. Elle marque en effet une prise d'indépendance vis-à-vis des sources de financement extérieures non-indigènes et des partis politiques. Cette position a deux conséquences cruciales: d'une part, elle rend possible la radicalité des positions ultérieures assumées devant les instances gouvernementales et internationales. D'autre part, cette attitude permet à l'AIDESEP d'assumer des fonctions auparavant prises en charge par des ONG, ce qui ne ne va pas sans poser de problèmes.

-Premiers désaccords: les répercussions locales de l'opposition entre l'AIDESEP et la CONAP

Selon le témoignage de certains acteurs de l'époque, notamment Alberto Chirif qui rejoint en 1989 l'équipe technique permanente d'AIDESEP[69], ce choix de la radicalité et de l'indépendance constitue un des facteurs explicatifs de la constitution en mai 1987 d'une organisation concurrente, la Confédération de nationalités amazoniennes du Pérou (CONAP)[70]. Les premiers débats sont houleux, la CONAP adoptant une rhétorique classiste et accusant l'AIDESEP de faire le jeu d'une logique développementiste[71]. Dans le Haut Marañón, la création de cette organisation concurrente a d'importantes

[68] *Organización regional de los peublos indígenas de la Amazonía peruana del norte del Perú.*
[69] Alberto Chirif, "Comentario al artículo "El retorno del indio", de Xavier Albó", in *Revista Andina*, N° 2, Año 9, 1991, pp. 353-3657.
[70] *Confederación de nacionalidades amazónicas del Perú.*
[71] Voir notamment un article paru dans le bulletin n°4 de la CONAP, et intitulé "Deslinde cno AIDESEP. La autodeterminación es un pretexto para la division", oct. 1990, p.7.

conséquences. Dès 1991 en effet, la CONAP enregistre deux nouvelles affiliations en provenance du Haut Marañón, ce qui entraîne une demande officielle de désaffiliation de plusieurs communautés natives d'avec le CAH. Il s'agit de la Fédération des communautés natives du fleuve Domingusa (FAD)[72] et de la FECONARIN. Cette dernière surtout se fait sur un mode conflictuel: en 1987, les apus de six communautés situées le long du fleuve Nieva (Tundunsa, Centro Tundunsa, Japaime, Escuela, Kigkis, Ipacuma) font sécession. En accord avec la ligne défendue par Martín Reátegui, un enseignant proche de l'église catholique par le biais du CIPA, ils accusent Evaristo Nugkuag de mal gérer le système de bourses d'études et de connaître une trop grande influence de la part du DAM[73]. Ces deux départs sont suivis en 1995 de celui de la Fédération des communautés natives du fleuve Santiago (FECONARSA)[74]. Cette organisation regroupe des communautés qui s'estiment lésées lorsque le CAH installe un sous-siège afin de décentraliser son activité. Il apparaît donc que l'opposition entre la CONAP et l'AIDESEP rencontre également des tensions et des rivalités locales.

Ce n'est pas le lieu d'une prise de position sur les valeurs respectives des deux structures natives d'envergure; on se contentera donc de souligner la dimension subversive et polémique que revêt d'emblée la création de l'AIDESEP. La genèse de cette organisation marque, de fait, une rupture dans l'histoire sociopolitique du Pérou contemporain, et plus largement dans celle des pays amazoniens.

b. Le bassin amazonien, nouveau centre de gravité du *protagonisme* indigène?

Le mouvement indigène poursuit en effet sa structuration à l'échelle internationale, lorsqu'est créée à Lima la Coordination des organisations indigènes du bassin amazonien (COICA)[75] le 14 mars 1984. Participent à sa fondation plusieurs homologues de l'AIDESEP: la CONFENIAE équatorienne, la CIDOB bolivienne, l'ONIC colombienne et l'UNI brésilienne, qui représentent au total 81 organisations de base[76]. Ce nouveau saut d'échelle correspond à un projet transnational non sécessionniste, qui coordonne à

[72] Federación de Comunidades Aguarunas del Río Dominguza
[73] Juan Saavedra Limo, Calixto Sejekam Asangkay "Diagnóstico situacional...", *op. cit.,* p. 37.
[74] *Federación de comunidades nativas del río Santiago.*
[75] *Coordinación de las organizaciones indígenas de la cuenca amazonica.*
[76] Voir le document "Que es COICA?", in Alberto Chirif, Pedra García Hierro, Richard Chase Smith, *El indígena y su territorio*, Lima, 1990, pp. 209-214.

l'échelle du bassin amazonien les différentes organisations. L'objectif est d'opérer une montée en généralité permettant de peser sur les décisions prises aux échelles nationale et internationale, et de défendre des options de développement post-coloniales[77]. La COICA devient ainsi un des lieux majeurs de la construction de la cause anti-extractiviste, qui occupera une place centrale dans l'actualité des pays andins et amazoniens au cours des années 2000[78].

-Les effets du transnational: l'émergence d'une conscience indigène

La genèse de la COICA correspond donc à un mouvement de structuration transationale issu en grande partie des bases locales du mouvement natif, que l'historiographie anglo-saxonne pourrait ainsi regrouper sous le terme "*bottom-up*". Cette transnationalisation de l'action collective est une étape importante de l'histoire des mouvements sociaux latino-américains, car la COICA œuvre dès ses débuts à la rédaction et à l'adoption d'un texte qui, en retour, va modifier les règles du débat public péruvien: la convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT)[79], relative aux droits des peuples indigènes et tribaux, qui se substitue à la convention n°107 qui prévalait depuis 1957. La COICA contribue ainsi à un renversement paradigmatique, qui substitue à une approche de type intégrationniste une démarche de reconnaissance basée sur le recouvrement identitaire d'une dignité indigène. Ce texte met à l'honneur la notion d'indigénat, bannie jusqu'alors de la grammaire politique péruvienne depuis l'adoption sous Velasco du binôme catégoriel *campesino/nativo*. Ce faisant, il favorise une convergence des luttes à l'échelle continentale et internationale. Ceci ré-actualise la démarche tiers-mondiste, qui était à l'origine fondée sur une rhétorique d'inspiration partiellement marxiste, sur une base cette fois identitaire.

---

[77] On entend ici ce terme dans son sens strictement historique, et non en référence au corpus académique développé à partir des années 1960. Voir Emmanuelle Sibeud, *op. cit.*

[78] Laure Emperaire, *La forêt en jeu. L'extractivisme en Amazonie centrale*, ORSTOM-UNESCO, 1996, 231p.; Geneviève Michon, *Des forêts et des hommes*, "6. Représentations, usages, pratiques: au-delà du bois: produits forestiers non ligneux et extractivisme", 2011; Anna Bednik, "Conflits, chocs et résiliences", in *Mouvements*, 2013, n°3, 44-52; Catheirne Aubertin, Florence Pinton "De nouvelles frontières du développement durable: la construction des espaces de droits en Amazonie brésilienne", in *Colloque international "Les frontières de la question foncière–At the frontier of land issues*, Orléans, IRD, 2006. Le débat autour de l'extractivisme s'étend également à l'ensemble de l'Amérique latine, comme en témoignent les travaux de Maristella Svampa: avec M. Antonelli (comp.), *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2009; avec H. Machado Araoz, *Mitos y realidades sobre la minería transnacional en Argentina*, Buenos Aires, Editorial El Colectivo-Ediciones, 2011; *et al.*, *Mal desarrollo : La Argentina del extractivismo y del despoj*o, 2014.

[79] Url: http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm Consulté le 5 février 2010.

-Un enjeu historiographique des années post-guerre froide: établir la chronologie du basculement idéologique identitaire

On touche là à une rupture idéologique fondamentale, qui s'ancre dans un contexte péruvien bien spécifique, marqué par le discrédit qui frappe les instances marxistes, en raison des violences perpétrées par les groupes maoïstes du Sentier Lumineux. Leur usage de la rhétorique classiste apparaît en effet progressivement et drastiquement vidé de son sens, notamment parce que son recours à la violences touche des populations ethniquement dominées, issues de la *sierra* et de la *selva*[80]. À l'issue des années de conflit interne, le corpus idéologique propre à la gauche se trouve déserté par l'opinion péruvienne, mis à distance par une partie des intellectuels et abandonné par plusieurs institutions. Par exemple, la CONAP abandonne la phraséologie classiste alors qu'elle constituait un instrument précieux quelques années auparavant pour dénoncer l'approche adoptée par l'AIDESEP[81]. Cette inflexion sémantique de la part de la CONAP traduit l'ampleur du désaveu qui frappe la référence marxiste à cette époque. Et cette désertion est d'autant plus forte qu'elle rencontre les insatisfactions des défenseurs de la cause indigène vis-à-vis de sa capacités à expliquer les phénomènes d'exclusion spécifiques aux mondes andin et amazonien. En dépit du respect dans lequel les intellectuels tiennent l'œuvre de Mariategui, l'analyse classiste du phénomène indigène au Pérou leur paraît insatisfaisante pour rendre compte de la domination dont font spécifiquement l'objet les populations non créoles, et qui est assise sur des fondements raciaux. L'espace politique péruvien au cours des années 1980 est donc propice à l'émergence de revendications de type identitaire.

Toutefois, il y aurait un contresens à interpréter ce basculement sémantique comme le moment où les populations andines et amazoniennes embrasseraient aveuglément la phraséologie identitaire pour tomber, ce faisant, dans le piège d'une raison néolibérale. Selon nous, cette réappropriation de la notion d'identité par les artisans du néolibéralisme n'intervient qu'à partir des années 1990 et plus précisément en 1993, dans le cas péruvien, lors de l'entrée en vigueur de la nouvelle constitution élaborée sous

[80] *Informe final de la CVR, op. cit.*
[81] Alberto Chirif "commentario", *op. cit.*

Fujimori[82]. Avant cette date en effet, la revendication identitaire telle qu'elle est mobilisée par les populations amazoniennes sert un but à la fois étranger et opposé au projet néolibéral, à deux titres au moins. D'une part, cette revendication vise à faire émerger un acteur collectif anti-extractiviste pour défendre une vision alternative du développement. Une telle position est opposée à la re-primarisation des économies latino-américaines survenue en contexte néolibéral, suite à la disqualification des thèses néokeynésiennes de la CEPAL, qui prônait un recours partiel au protectionnisme afin de réaliser une industrialisation par substitution des importations. Le refus indigène de la surexploitation des matières premières du sous-sol amazonien, défendu par la COICA notamment, s'oppose donc à la dynamisation du commerce international appelée de leurs vœux par les tenants du néoclassicisme économique, rassemblés autour de l'école de Chicago. D'autre part, et surtout, la revendication identitaire portée par la COICA et l'OIT ne saurait être interprétée dans une optique culturaliste. Elle s'adosse au contraire à une revendication matérielle, et s'ancre dans une tradition politique centrée autour d'un motif au cours du XXème siècle latino-américain: la terre.

Dans les années 1980, le Haut Marañón et l'OIT s'imposent donc comme des lieux cruciaux de la redéfinition des enjeux centraux du débat public péruvien: les échelles infra- et supra-nationales apparaissent ainsi comme des instances clé de la "réinvention des communautés imaginées". Mais si les représentations identitaires et politiques en vigueur dans le Pérou de l'époque s'en trouvent bouleversées, les enjeux qu'elles recouvrent sont loin de ne concerner que la sphère culturelle. Cette réinvention des mentalités péruvienne a au contraire pour conséquence la mise à l'honneur d'un domaine éminemment matériel, la question foncière.

II. L'enjeu de la titrisation des terres: refonder la propriété foncière

En Amérique latine, la terre est au cœur de l'histoire sociale dès le XIXème siècle. Au siècle suivant, elle devient même un des thèmes principaux de l'histoire politique du sous-continent. En effet, après une série de contestations du projet foncier libéral mis à

[82] Guillaume Boccara, *op. cit.*

l'honneur par les gouvernements libéraux de la deuxième moitié du XIXème siècle[83], la révolution mexicaine scelle la légitimité d'un projet agrarien désireux de préserver les modes collectifs de propriété foncière[84]. Ceci a une double conséquence: d'une part, le régime de propriété post-révolutionnaire avalise les modalités communautaires d'exploitation de certaines parcelles; d'autre part, le slogan "*tierra y libertad*" devient un slogan continental qui essaime dans divers pays, notamment dans les pays andins dont la structure sociale présente certains similarités avec la société mexicaine de l'époque[85] et où le cas mexicain trouve un écho qui le hisse au statut, sinon de modèle, du moins d'exemple[86]. La diffusion de ce slogan dans les pays de la région a pour effet de complexifier l'analyse du projet libéral, dont les objectifs politiques liés à la citoyenneté – cautionnés par les mouvements agrariens - se trouvent désormais découplés des questions économiques. Ces dernières sont désormais conçues comme les objets d'un débat légitime, dans lequel les positions antilibérales ne peuvent plus se réduire à une arriération idéologique ou traditionnaliste. Les modes coutumiers de propriété communautaire – sous la forme de l'*ejido* au Mexique[87] ou de l'*ayllu* au Pérou – se trouvent non plus disqualifiés en tant que survivances d'un ordre à subvertir, mais revalorisés à la faveur des projets de

[83] François-Xavier Guerra & Annick Lempérière (1998) « Los espacios públicos en Iberoamérica, Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX » in *Región Y Sociedad*, 1999, vol. 11, n°18; Michael T. Ducey, "Tierras comunales y rebeliones en el norte de Veracruz antes del Porfiriato, 1821-1880: el proyecto liberal frustrado", in *Annuario,* vol. VI, 1989; Charles A. Hale, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX,*(trad. Purificación Jimenez), Mexico, Vuelta, 1991; Luis González, "El liberalismo triunfante", in *Historia general de México*, T.2, pp.1005-1015. Voir aussi les travaux de Gérard Chouquer, notamment *Terres porteuses, entre faim de terres et appétit d'espace*, Actes-sud/Errance, Paris, 2012, 250 p.

[84] Alan Knight, *The Mexican Revolution: Porfirians, Liberals and Peasants*, vol. 1, University of Nebraska Press, 1990; Alan Knight, *The Mexican Revolution: Counter-revolution and Reconstruction*, vol. 2, University of Nebraska Press, 1990; Jean Meyer, *La Révolution mexicaine. 1910-1940*, Texto, 2010; Alain Musset, *Le Mexique*, PUF, Paris, 2004; François Chevalier, "Un facteur décisif de la révolution agraire au Mexique: le soulèvement de Zapata, 1911-1919", in *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, vol. 16, nº 1, Paris, 1961, pp. 66-82. Sur la pérennité relative de la rhétorique agrariste, voir aussi Romain Robinet « A revolutionnary group fighting against a revolutionnary state: the September 23rd Communist League facing the PRI-State (1973-1975) » in Fernando Calderon, Adela Cedillo, *Challenging Authoritarianism in Mexico: Revolutionary Struggles and the "Dirty War", 1964-1981*, New York, Routledge, 2012.

[85] Roger Plant, Soren Hvalkof, *titulacion de tierras y pueblos indigenas,* informe para la BID, Washington, 2002.

[86] Sur les usages historiographiques de la notion de modèle, voir Annick Lempérière, *L'Amérique latine et les modèles européens*, L'Harmattan, 1998, 530 p.

[87] Chevalier François, "Ejido et stabilité au Mexique", in *Revue française de science politique*, 16e année, n°4, 1966. pp. 717-752; Jean-Philippe Colin, Pierre-Yves Le Meur, Eric Léonard (dir.), *Les politiques d'enregistrement des droits fonciers : du cadre légal aux pratiques locales*, Paris, Karthala : 365-403. Luc Cambrézy, B. Lascurain, *De la hacienda al ejido : cronicas de un territorio fraccionado (Centro de Veracruz),* México, Larousse, 1992; Luc Cambrézy, "Los sistemas agrarios en la tormenta de los cambios : de la hacienda a la reforma agraria (Estado de Veracruz)", in H. Navarro Garza, Jean-Philippe Colin, P. Milleville (dir.), *Sistemas de produccion y desarrollo agricola*, ORSTOM, Mexico, 1993, pp. 91-97; Luc Cambrézy, "Terre et territoire au Mexique (Veracruz) : de la réforme agraire à la fiction municipale", in F. Dureau, A. Quesnel (dir.), *Recompositions sociales en Amérique latine*, Cahiers des Sciences Humaines, 1992, Vol. 28, N° 4, pp. 625-642.

réforme agraire[88], et réappropriés par un travail mémoriel visant à inventer de nouvelles définitions de la modernité. L'antithèse latino-américaine au projet libéral procède donc d'un travail mémoriel qui s'ancre dans un passé pré-colombien et pré-indépendantiste partiellement mythifié. Il s'agit là d'une ressource politique efficace, au pouvoir mobilisateur probablement dénué d'équivalent en Europe puisqu'il s'ancre dans une expérience de colonisation. C'est cette trajectoire historique qui explique que la lutte amazonienne ait un double ressort: identitaire et mémoriel d'une part, tourné vers la déconstruction des schémas historiographiques relatifs à la conquête des Amériques, foncier et matériel d'autre part, visant à forger un modèle alternatif de propriété et de développement[89].

Or, au Pérou, ce projet suscite l'engouement d'un cercle plus large que celui des populations amazoniennes: revisiter l'histoire collective du territoire, pour asseoir un modèle de développement et de citoyenneté plus horizontal car moins créolo-centré, est un objectif autour duquel s'allient également des indigènes issus du monde andins et une partie de la société civile péruvienne. Le régime de la propriété foncière et les usages légitimes du territoire sont en effet soumis à un débat d'autant plus vif qu'au sortir du régime militaire en 1980, l'ordre du jour inclut le choix d'un modèle économique. La crise hyperinflationniste de l'année 1985[90], gérée malaisément par le leader apriste Alan Garcia puis résolue de façon triomphale quoique socialement coûteuse par Fujimori, suscite en effet une vive discussion nationale autour des orientations à prendre en termes de "développement". La définition à donner à ce terme fait également débat. En conséquence, l'utilisation du territoire amazonien se retrouve propulsée au rang d'objet crucial du débat politique. C'est particulièrement le cas du Haut Marañón, où les enjeux fonciers connaissent une politisation précoce. L'appropriation du territoire alto-marañónien fait en effet l'objet de tentatives opposées et conflictuelles d'appropriation du territoire.

---

[88]José Antonio González, Alcantud, Manuel González de Molina, *La tierra: mitos, ritos y realidades. Coloquio internacional (Granada, 15-18 de abril de 1991)*, Anthropos Editorial, 1992, 460 p.

[89] Pour exemple de cette double dimension mémorielle et matérielle prise par la lutte indigène dans un pays voisin du Pérou, voir le document produit en 1992 par la CONFENIAIE et intitulé "500 anos de resistencia indigena".
[90] INEI, *Compendio estadístico*, Dirección técnica de indicadores económicos, Lima, années 1981-1991.

1. Le nouvel inventaire des ressources de la région: les "convoitises" étatiques et privées

Le Haut Marañón suscite précocement l'intérêt de la puissance étatique, en raison de sa localisation le long d'un axe transocéanien jugé lourd de perspectives géo-économiques[91]. L'armée péruvienne poursuit en effet la construction de la route Olmos-Marañón, dont l'État espère non seulement le décloisonnement local mais aussi l'acheminement des marchandises destinées aux marchés national et international. D'autre part, la région fait l'objet d'un programme intensif de colonisation et de réforme agraire, censé précipiter l'installation d'une population rurale œuvrant à la production agricole utile[92]. Ces deux axes de développement –infrastructures et colonisation – sont justifiés par l'"important potentiel agro-piscicole et forestier[93]" de la zone. L'Office national d'évaluation des ressources naturelles (ONERN)[94] est dès lors chargé de procéder à l'évaluation des ressources naturelles situées dans le sol et le sous-sol de la région. Au moyen des instruments de l'Institut géographique militaire et du Service aérophotographique national, l'ONERN effectue une cartographie fine des zones du Santiago et du Morona[95] d'une part, du Cenepa[96] de l'autre. Les cartes réalisées sont pour une partie descriptives et viennent préciser les travaux réalisés durant la période précédente, souvent par un personnel jésuite. C'est le cas de la figure suivante, qui fait un état des lieux des données hydrographiques et du réseau de communication dans la zone du Santiago et du Morona.

[91] Voir les documents produits par le secréatariat général de l'OEA, « Determinación de los usos de la tierra mediante la percepción remota », Wawshington D.C. ,décembre 1980 ; « Derechos reservados conforme a la ley » Organización de los Estados Americanos Washington, D.C., 1978. Voir aussi Humberto Galdo Pagaza, Luna Miligro Ghersi, « El grupo étnico minoritario de los aguarunas y los problemas de formación de mano de obra », Ministerio de Trabajo y Centro Interamericano de Administración del Trabajo, OIT/PNUD, Lima, 1982.
[92] Voir la préface du document intitulé "Inventario, evaluación e integración de lors recursos naturales de la zona de los rios Santiago et Morona", ONERN, décembre 1970, pp. I-II.
[93] *Ibid,* p. V.
[94] *Oficina nacional de evaluación de recursos naturales.*
[95] "Inventario, evaluación e integración de lors recursos naturales de la zona de los rios Santiago et Morona", ONERN, décembre 1970, 180 p.
[96] "Inventario, evaluación e integración de lors recursos naturales de suelos forestales de la zoa Cenapa-Alto Marañón », ONERN, mars 1976, 90 p.

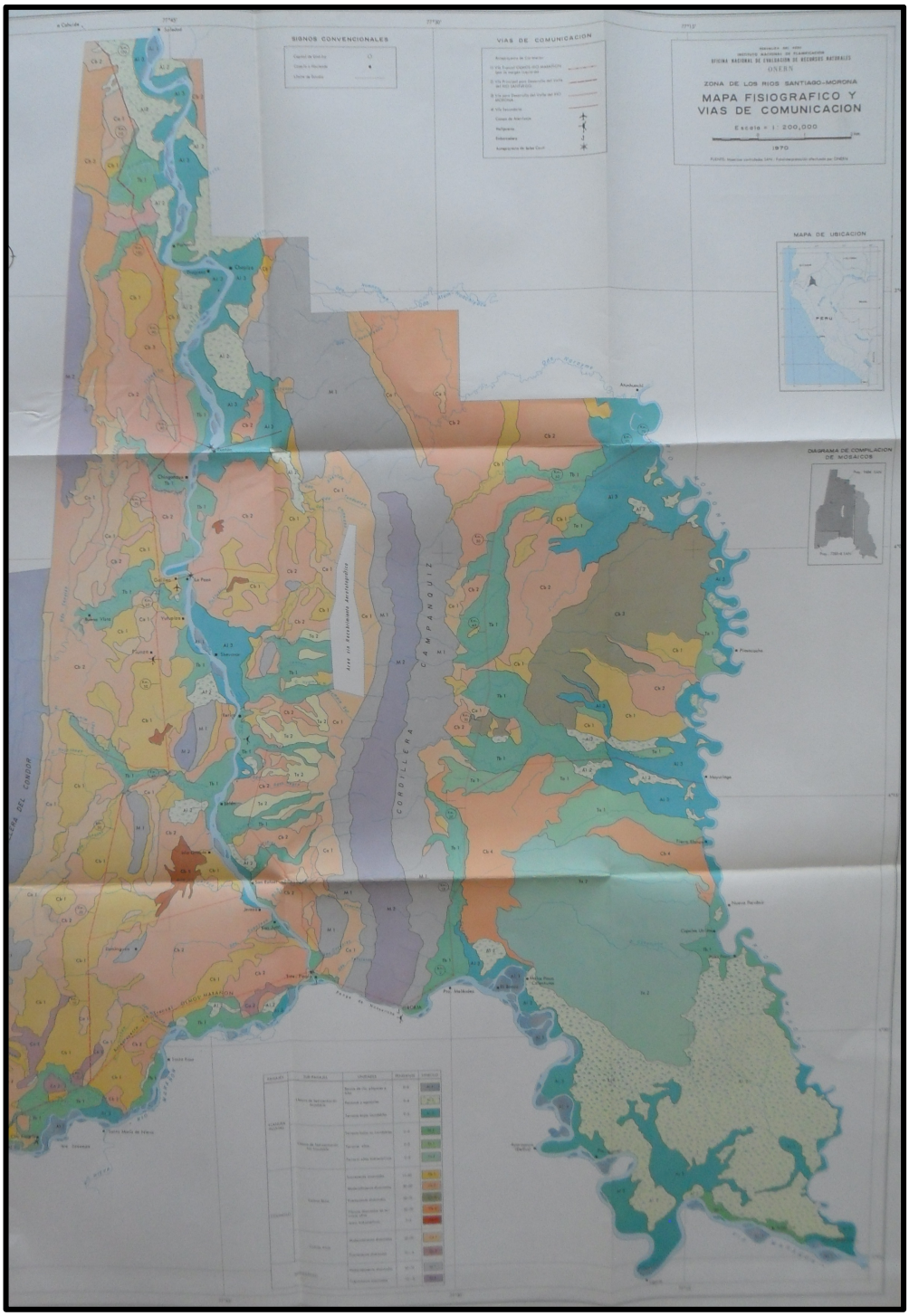


Figure 35 Aperçu photographique de la carte du réseau hydrographique et de communication de la zone du Santiago et du Morona. Source: ONERN, 1971.

Effectué dès le début des années 1970, ce travail d'inventaire s'inscrit dès cette période dans un programme intitulé « Tentative de développement », qui a pour but de démontrer la faisabilité économique de l'intégration de ces zones à l'économie nationale. Dès lors, parmi les cartes produites par l'ONERN, d'autres ont une fonction prospective et présentent, à ce titre, une certaine dimension idéologique dans la mesure où l'on peut y lire le projet développementiste étatique. C'est notamment le cas de la carte relative à l'usage du sol et des ressources forestières.



Figure 36 Aperçu photographique de la carte relative aux sols et à leurs usages potentiels. Source: ONERN, 1971.

Une grande partie du territoire alto-marañónien est donc jugée propice à l'exploitation forestière, agro-piscicole, ou du sous-sol. Construction de routes, assistance technique et colonisation sont les trois mesures prônées par le rapport de l'ONERN, qui encourage donc l'État péruvien à poursuivre les démarches entamées lors de la décennie précédente. À ce titre, la rupture chronologique des années 1970 doit être considérablement réévaluée, car l'action étatique menée dans la région ne connaît pas de modification sensible. Le paradigme développementiste demeure en vigueur au sein des organismes ministériels chargés de l'intégration économique des zones marginales de l'Amazonie péruvienne. Cette continuité des politiques publiques est remarquable en ce qui concerne le traitement de la forêt. Le bois est en effet une ressource locale, chargée symboliquement, qui offre des perspectives tangibles de croissance économique[97]. Elle attire donc l'attention de l'ONERN.



[97] Sist Plinio *et al.*, « L'évolution du secteur bois en Amazonie », in Jean-François Tourrand *et al.*, *L'Amazonie,* Editions Quae, 2010, pp. 175-189.

Figure 37: Aperçu photographique de la carte des ressources forestières et de leurs usages potentiels dans le Haut Marañón. Source: ONERN, 1971.

Ces ressources forestières font l'objet d'un travail législatif, qui aboutit en 1975 à la loi dite "forestière et relative à la faune silvestre [98] ". Ce texte encourage une vision interventionniste de l'État relativement nouvelle, mais son orientation extractiviste s'inscrit pour sa part dans la lignée des projets nourris sous le premier gouvernement Belaunde. Dès la fin du gouvernement militaire des inflexions notables sont apportées au corpus législatif relatif aux territoires amazoniens : en 1979, une modification importante est ajoutée au décret n°20653, qui devient le décret n°22175[99]. Le nouvel article 11 précise en effet que seules les terres à aptitude agricole et piscicole peuvent être cédées par l'État aux communautés natives –aptitude établie conformément au travail préalable de classification des sols réalisé par l'ONERN, au sein de l'appareil étatique. La forêt, exclue du périmètre légal, demeure désormais dans le domaine public. D'emblée contesté par les organisations natives[100], cet article 11 cristallise la conception du territoire défendue par le pouvoir péruvien : seule l'exploitation agraire rend légitime la possession d'un sol. Le slogan « la terre à ceux qui la travaillent », qui fonctionnait comme une revendication progressiste dans les zones de *sierra*, fournit ici une justification idéologique à la fragmentation des terres natives en zone de *selva*.

C'est pourquoi les prémices du cadastre rural péruvien revêtent une dimension ambiguë. D'une part, la préoccupation agraire est liée au souci de répartition équitable de la terre, promu au rang d'impératif national sous le gouvernement militaire[101] et consacré par la Constitution de 1979. En s'employant à parcelliser la propriété foncière, la réforme agraire a pour effet de substituer au latifundio un régime de petite propriété individuelle jugé plus équitable. D'autre part, ce souci de parvenir à une plus juste répartition des terres remet en cause le bien-fondé des prérogatives natives et disqualifie la pratique

[98] Loi n° 21147. Elle s'accompagne des décrets : le DS n°161-77-AG règlemente l'extraction et la transformation forestière, le DS 002-79-M porte sur les bois nationaux et le DL 02-1980 se réfère à la promotion et au développement agricole.
[99] DL 22175 du 10 mai 1978, dit « Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva ».
[100] Magda Camargo Z., « Algunos apuntes sobre identidad etnica », commentaire du *Directorio de comunidades nativas del Peru*, 1986.
[101] el 24 de junio de 1969, el gobierno presidido por el General Juan Velasco Alvarado promulgó el Decreto Ley Nº 17716, Ley de Reforma Agraria

amazonienne du territoire sur la base d'une faible participation à la croissance nationale[102]. Dès l'année 1990 en effet, les velléités collectivistes du gouvernement militaire font place à une orientation clairement libérale de la législation qui promeut, dès le retour du gouvernement civil, la formation d'un marché des terres[103]. Le 30 juillet 1991, le décret n°653 déroge à la loi sur la réforme agraire afin d'encourager les investissements privés.

1. La "territorialité", notion phare de la lutte awajún et wampís

Les organisations natives choisissent néanmoins de jouer le jeu de la titrisation du sol de leurs communautés. Dans le Haut Marañón, cette stratégie de défense est adoptée assez tôt[104]. Dès les années 1980 en effet, le CAH met en place un programme dit de « défense légale », qui vise à faire reconnaître la propriété communautaire des sols alto-marañóniens. Le programme se révèle particulièrement efficace puisqu'en décembre 1992, le nombre de communautés natives titrisées atteint 87 dans le département d'Amazonas. Seuls les départements du Loreto et de Junin, dotés d'une superficie plus vaste, atteignent des nombres plus élevés[105]. Plus tard, dans les années 2000, le département d'Amazonas est le premier à atteindre une correspondance exacte entre le nombre de communautés natives inscrites au registre du ministère de l'agriculture et celui des communautés ayant obtenu la titrisation de leur sol[106]. La carte suivante permet de constater qu'à l'échelle nationale, les populations rattachées à la famille ethnolinguistique jivara ont réalisé un travail de titrisation particulièrement actif.

---

[102] Alberto Chirif, Pedro Garcia Hierro, *Marcando territorio. Progressos y limitaciones de territorios indígenas en la Amazonia*, Copenhage, IGWIA, 2007, 340 p.

[103] Augusto Alvarez Rodrich, « Del estado empresario al estado regulador », in *Perú 1964-1994, op. cit.,* pp. 69-85. Voir également l'aperçu historique officiel fourni par le ministère de l'agriculture, Url : http://www.minag.gob.pe/portal/marco-legal/titulación-y-créditos/titulación-agraria-en-el-perú. Consulté le 17 juillet 2014.

[104] Óscar Espinosa de Rivero, « Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana », in *Antropológica,* año XXVIII, n°28, 2010, Suplemento 1, pp. 239-262.

[105] Ministerio de agricultura, Dirección de titulación y saneamiento legal « Titulación de comunidades nativas », nativas », p.3. Url : procesos_titulacion_tierras_peru.pdf Consulté le 2 mars 2012.

[106] *Area de Comunidades Campesinas y Nativas,* MINAG, DTSL, 28/08/2001.

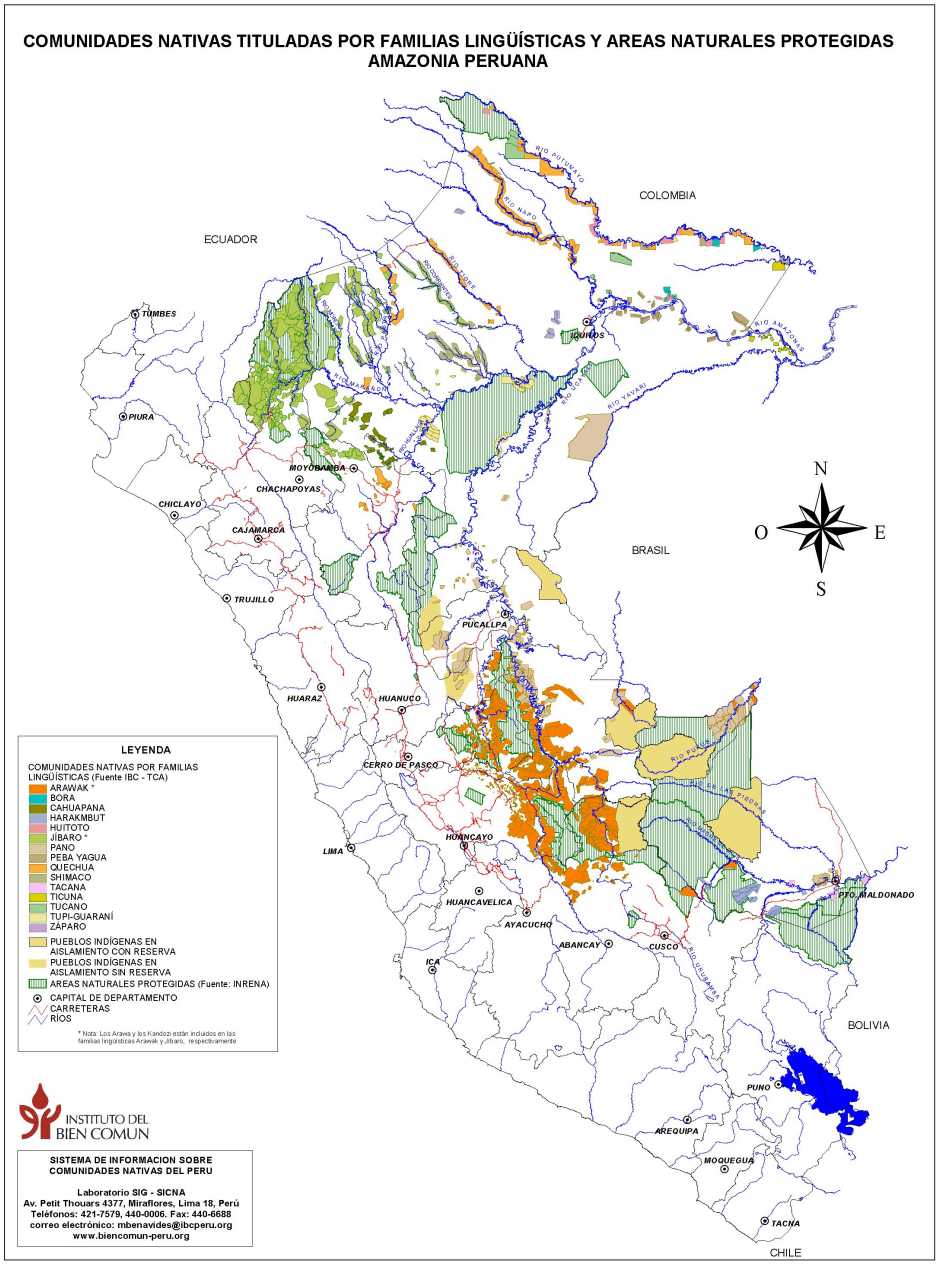


Figure 38 Communautés natives titrisées selon leur famille linguistique et aires naturelles protégées de l'Amazonie péruvienne. Source: IBC, SICNA.

En effet, le peuple Awajún, qui regroupe 58 000 personnes en 2007[107], parvient à titriser 1 459 212 hectares de terres ; et le groupe ethnolinguistique Jívaro, qui totalise 72 000 personnes, fait reconnaître 2 487 795 hectares[108]. Et dans le département d'Amazonas, le nombre de communautés en attente de titrisation (14 sur 171 en 2012) peut être qualifié de résiduel[109]. Un tel succès appelle une mise en perspective historique, mais également quelques nuances, tant le terme de « victoire à la Pyrrhus » revient dans les témoignages écrits et les entretiens réalisés avec les acteurs sociaux concernés.

a. Assurer la "défense légale" des communautés natives locales

Dès la première présidence du CAH, le recours au droit[110] apparaît en effet comme l'instrument d'une tactique collective d'auto-préservation et de défense communautaire. L'adoption de cette stratégie semble néanmoins s'être heurtée à des réticences premières, comme en témoigne la concession qu'Evaristo Nugkuag livre au détour de son compte-rendu d'activités :

> Pour les Awajún et Wampís, la terre est l'essence même de leur existence. Avec la titrisation des communautés a été confirmé un droit pour lequel ils se sont battus depuis longtemps. Par la suite, la législation est venue réduire ce droit, en favorisant les entreprises mercantiles, étrangères pour la plupart, et la colonisation, jusqu'à aboutir à une situation où les natifs ne voyaient plus dans la titrisation qu'un instrument servant à limiter les terrains communaux[111]. Et avec l'arrivé du régime civil, l'insécurité sur la propriété communale s'est accrue.

Entreprendre un processus revendicatif de titrisation des terres communautaires équivaut en effet à accepter les règles du jeu foncier établies par État. Dès lors l'élaboration d'une stratégie juridique impose de maîtriser un outil, dont la maîtrise incombe traditionnellement aux membres des catégories sociales les plus aisées de la société péruvienne[112]. À cette fin, le CAH met en place un programme constitué de cinq cours

---

107 INEI, *Censo indígena*, 2007.
108 IBC, *op. cit.*
109 Antonio Brack, "Comunidades indígenas. Conocimientos y tierras tituladas" in *Atlas y bases de datos*, GEF/PNUD/UNOPS, 1997.
110 Pedro García Hierro "Territorios indígenas : tocando a las puertas del derecho", in *Revista de Indias*, 2001, vol. LXI, n°223, p. 1.
111 Evaristo Nugkuag, "Las experiencias del CAH", *op. cit.,* p.27.
112 Lissel Quiroz-Perez, « Du service du roi au service de la République. Haute magistrature et construction de l'État au Pérou (1810-1870) », Thèse de doctorat d'histoire sous la direction d'Annick Lempérière, soutenue en 2009 à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

sur les droits communaux. Il finance également la formation aux techniques journalistiques de futurs correspondants, chargés de contribuer régulièrement au bulletin national *Voz Indígena*. Le CAH met également à disposition de ses membres une double assistance juridique : l'une, basée dans le Haut Marañón, est à la destination spécifique des Awajún et Wampís ; l'autre, basée à Lima, est partagée avec l'ensemble des autres populations natives et assurée par l'AIDESEP. D'âpres luttes s'engagent alors pour obtenir la titrisation des terres communautaires.

Dans le Haut Marañón, le processus de titrisation connaît des phases successives d'essor rapide et de temps d'arrêt. Cette évolution est figurée graphiquement dans les deux figures suivantes, réalisées à partir des données fournies par le ministère de l'agriculture et consolidée dans les quatre versions successives du *Directorio de comunidades nativas*. Le premier graphique retrace l'évolution du processus pour les deux provinces sur lesquelles « mord » la zone du Haut Marañón : la province de Bagua et celle de Condorcanqui.

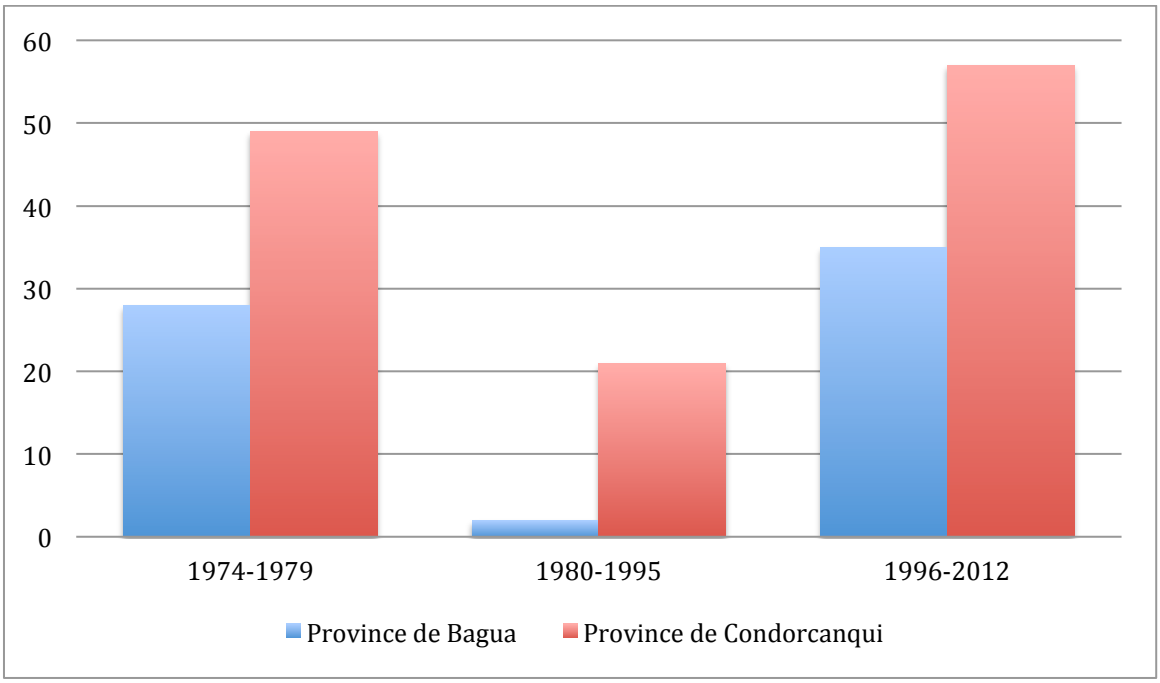
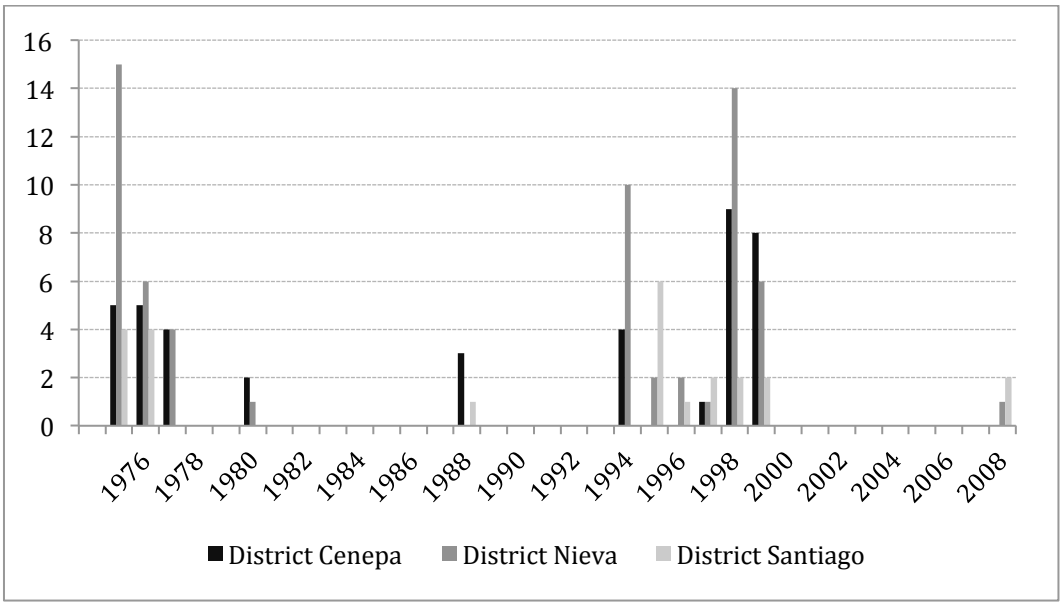


Figure 39 Nombre de titrisations dans le département d'Amazonas (1974-1999). Source : *Directorio,* 2012.

Le second détaille les évolutions survenues dans le Condorcanqui, où sont localisées la majorité des communautés natives awajún et la quasi totalité des communautés wampís. Il fournit ainsi les évolutions enregistrées dans les trois districts de Nieva, Santiago et Cenepa.



Le voici simplifié, les données ayant été agrégées afin de dégager des tendances décennales :

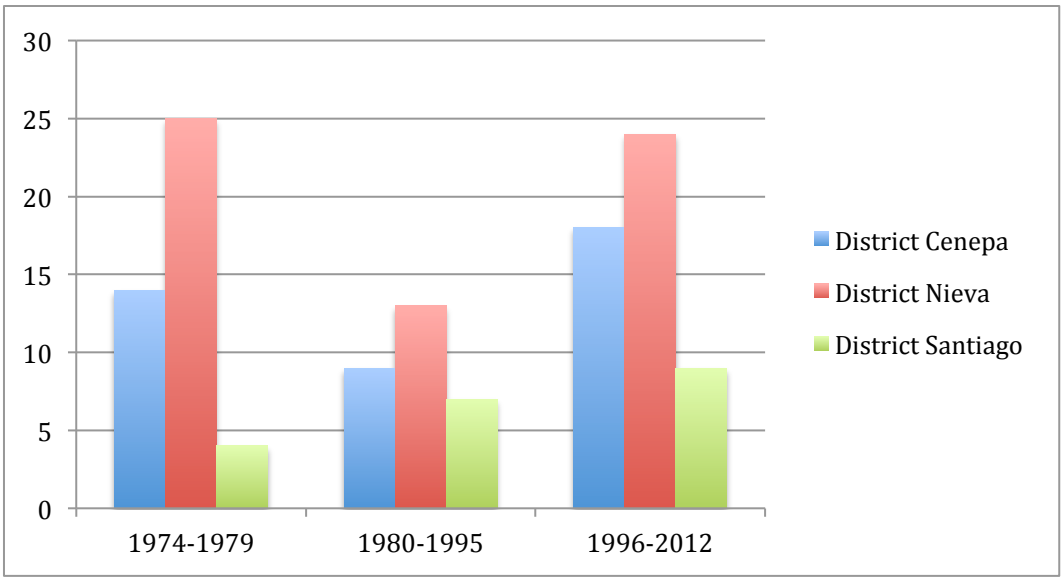


Figure 40: Nombre de titrisations par districts dans le département d'Amazonas (1974-1999). Source : *Directorio,* 2012.

D'après ces deux graphiques, on peut établir une chronologie commune à l'ensemble du Haut Marañón et rythmée par trois périodes. Les années du gouvernement militaire sont marquées par un intense travail de titrisation et suivies, dès le retour du gouvernement civil, par un coup d'arrêt très net – sauf dans les cas du district du Santiago où la tendance suit son cours de façon homogène sur la période. Dans l'ensemble, c'est seulement après le conflit frontalier avec l'Équateur en 1995 que le travail de titrisation reprend son cours[113].

Au terme de ce processus, le territoire alto-marañónien bénéficie d'un maillage dense quoique fragmentaire en raison de l'existence de poches de territoires non titrisées et, partant, demeurées dans le giron étatique. Certaines d'entre elles, notamment la zone forestière dite du Santiago Comaina, sont éligibles au statut d'aire protégée prévu par l'article 11 du DL 22175 de 1978. Le CAH nourrit d'emblée des suspicions vis-à-vis de cette catégorie juridique alternative[114], qui réduit la marge de manœuvre des communautés natives et risque d'introduire des béances territoriales en plein cœur du Haut Marañón. Dans ce contexte, les organisations et communautés awajún et wampís sont confrontées à un dilemme : en choisissant de mener activement les luttes pour la titrisation, elles s'emparent d'un outil juridique jugé précieux. Mais elles entrent aussi dans le giron des catégories juridiques forgées au sein de l'État. Après avoir accepté les conséquences spatiales de leur étiquetage comme « communautés natives », les populations alto-marañóniennes franchissent un second pas fondamental : la mise à l'épreuve de la conception amazonienne du territoire, et sa transformation au contact du droit positif[115]. La définition même du Haut Marañón est donc sujette à controverse: les Awajún et Wampís revendiquent la reconnaissance d'un territoire *vécu*[116] comme ancestral et pratiqué de façon intégrale, c'est-à-dire dans ses dimensions à la fois matérielle et symbolique. De son côté, le droit positif définit la zone comme une surface soumise à des usages anthropiques distincts, entre lesquels seule la puissance étatique a la prérogative d'arbitrer, au nom de prérogatives régaliennes héritées d'une conception de l'État pluriséculaire.

[113] Entretien avec Ermeto Tuesta de l'IBC, à Lima en août 2011
[114] Entretien avec Ermeto Tuesta, *op. cit.*
[115] Alain Supiot, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Seuil, 2005.
[116] Armand Frémont, "Recherches sur l'espace vécu", in *Espace géographique*, Tome 3 n°3, 1974. pp. 231-238.

Dès lors, parallèlement au processus de titrisation, une bataille s'engage pour la définition du terme de territoire, qui devient dans ces années un vocable majeur de la grammaire politique péruvienne et latino-américaine[117].

b. La bataille intellectuelle pour la définition du "territoire": enjeu juridique, enjeu anthropologique, enjeu politique

En 1989, la publication de l'ouvrage *L'indigène et son territoire*[118] précipite la tenue d'un débat dont la portée commence à dépasser le seul périmètre amazonien[119]. Le livre fait figure de référence dans le cercle des activistes et des chercheurs de sensibilité indigéniste qui, bien qu'étroit, commence à s'élargir aux échelles latino-américaine et mondiale, par le biais du réseau des organisations indigènes comme la COICIA et de certaines organisations non gouvernementales telles que l'IGWIA ou le réseau anglo-saxon des OXFAM. Les trois rédacteurs de l'ouvrage, Pedro García Hierro, Richard Chase Smith et Alberto Chirif deviennent dès lors les principales figures néo-indigénistes de la lutte amazonienne au Pérou. Cet ouvrage fait figure de manifeste en faveur de la conception native du territoire, dont les trois auteurs tentent une définition :

> Les montagnes, vallées, fleuves et lagunes qui s'identifient à l'existence d'un peuple indigène et qui lui fournissent ses moyens d'existence ; la richesse héritée de ses aïeux et le legs qu'ils sont tenus de faire à leurs descendants , un espace où tout manifestation de vie, toute expression de la nature est sacrée dans la mémoire et dans l'expérience collective de ce peuple et qui est partagée en interrelation intime avec le reste des êtres vivants dans le respect de leur évolution naturelle comme seule garantie de leur épanouissement mutuel ; le domaine sur lequel ledit peuple exerce en pleine liberté son autorité en lui permettant de développer ses éléments nationaux essentiels et pour la défense duquel il sera prêt à verser le sang de chacun de ses membres, avant de souffrir la honte de s'en voir dépossédé.[120]

Outre son caractère prémonitoire, qui semble annoncer les événements de Bagua en 2009, cet extrait frappe par son lyrisme, qui est pourtant absent dans les ouvrages postérieurs des trois auteurs. Leurs prises de parole publiques ne mobilisent pas non plus ce type de rhétorique. Et dans les années suivantes, la revalorisation du mode de vie indigène devient

---

[117] Alexandre Surrallés, « Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo», *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, vol. 38, n°1, 2009, pp. 29-45.
[118] Pedro García Hierro, Richard Chase Smith, Alberto Chirif, *El indígena y su territorio son uno solo*, COICA/OXFAM USA, Lima, Perú, 1989, 214 p.
[119] Voir le prologue de Fernando Santos Granero, in *Marcando territorio, op.cit.,* pp. 12-17.
[120] Pedro García Hierro, Richard Chase Smith, Alberto Chirif, *El indígena y su territorio, op. cit.,*

moins nécessaire à mesure que la lutte néo-indigéniste se penche sur la dimension culturelle des mentalités amazoniennes et que le corpus des recherches sur le lointain incorpore des analyses savantes sur les cosmovisions amazoniennes. Dès lors on ne peut comprendre la rhétorique choisie ici comme le simple avatar d'une posture érudite néo-romantique, mais plutôt comme une stratégie discursive qui puise dans le registre émotionnel pour rendre tangible une menace.

Successivement désignée comme « aliénation » des territoires indigènes[121] selon le vocabulaire politique en vigueur à l'époque, avant de devenir « déterritorialisation » dans les années 2000[122], cette menace évoquée de façon imagée et sur un mode volontairement dramatisé vise à constituer un manifeste, pour influer sur l'agenda politique national. Si pour Alberto Chirif cet ouvrage s'inscrit dans la lignée de travaux déjà entamés depuis vingt ans, il fonde en revanche la démarche savante et la pratique intellectuelle des deux autres auteurs : Pedra García Hierro œuvre à donner une dimension constitutionnelle au droit territorial indigène, et Richard Chase Smith s'emploie à ancrer les revendications indigènes en matière de territorialité dans une analyse historique, avant de les doter d'outils cartographiques.

-Pedro García Hierro : refonder le concept juridique de "territoire"

Pedro García Hierro est contracté par l'AIDESEP pour ses compétences juridiques acquises lors de sa formation à l'université Complutense de Madrid. Cet avocat espagnol a pris part à la vie du Haut Marañón dès le début des années 1970, à la faveur de sa participation au groupe DAM où il s'occupe principalement de thématiques sanitaires[123]. Il épouse Irma Tuesta, une membre de la communauté awajún de Mamayeque où le couple réside de 1970 à 1980[124]. Pedro García Hierro participe alors activement aux démarches natives de titrisation des terres. Ce travail d'assistance juridique suscite chez lui une réflexion intense sur la notion de territoire à partir de la décennie 1990[125]. Il s'attèle à une tâche juridique complexe, consistant à clarifier juridiquement un

[121] Pedro García Hierro, Richard Chase Smith, Alberto Chirif, *El indígena y su territorio, op. cit.*
[122] *Marcando territorio, op.cit.,* pp. 16.
[123] Chapitres 3 et 4. Pedro García Hierro, *Memorias DAM (1970-1980)*, DAM, anual.
[124] Pedro García Hierro & Alberto Chirif, *Marcando territorios, op.cit.,* p. 33.
[125] Son traitement des questions territoriales a donné lieu à des publications entre la fin des années 1980 jusqu'à nos jours. Voir notamment, dans l'ordre chronologique : Pedro García Hierro y Enfraín Jaramillo, *La Amazonía (una*

malentendu lourd de conséquences sociales et politiques et à ré-évaluer les fondements de la conception civiliste occidentale du droit de la propriété du sol et du sous-sol.

Selon García Hierro, les agents de l'État ont une conception du territoire de type « *photographique* » en opposition avec la pratique dynamique et « *cinématographique* » qu'en ont les natifs[126]. Les premiers ont été formés selon un paradigme hérité du droit romain et sont les réceptacles des « *exigences d'une société globale impatiente* »[127], qui réduit le territoire à une surface et les procédures d'expertise à de « *pénibles sorties de terrain* »[128] ; tandis que les seconds envisagent leur propriété collective du sol non comme un patrimoine pouvant donner lieu à héritage puis legs dans un cadre familial, mais comme un bien commun de type transgénérationnel. Le constat de cette différence de nature rend nécessaire, selon Pedro García Hierro, de forger un « concept juridique nouveau »[129] permettant d'asseoir le droit foncier péruvien sur des bases interculturelles[130], voire de réinterpréter la trajectoire historique latino-américaine en restituant à l'acteur indigène un statut de protagoniste de premier plan[131]. Après « cinq siècles passés à regarder de l'autre côté »[132] de l'Atlantique, Pedro García Hierro prône une refondation du droit basée sur une vision intégrale de la propriété, et incarne par sa trajectoire une circulation transatlantique à contre-courant.

---

introducción para enfocar la problemática de la región amazónica en los países andinos), OXFMA UK, Bogotá, 1993 ; Pedro García Hierro, « Territorios indígenas y la nueva legislación agraria en el Perú », in *Cuadernos IGWIA,* n°17, 1995 ; Pedro García Hierro, Lily Latorre y Alberto Chirif,, *La Amazonía peruana y los Pueblos Indígenas,* Groupe de travail Racimos de Ungurahui, 1997 ; Pedro García Hierro, Soren Hvalkof y Andrew Gray, *Liberación y derechos territoriales,* IGWIA, 1998 ; Pedro García Hierro, Alexandre Surallés y Alberto Chirif, *Una historia para el futuro : territorios y pueblos indígenas en Alto Amazonas,* CORPI-IGWIA, 1998 ; Pedro García Hierro, « Territorios indígenas : tocando a las puertas del derecho », in *revista de Indias*, 2001, vol. LXI, n°223; Pedro García Hierro y Romeo Tíu, « Los bosques comunales de Totonicapán : historia, situación jurídica y derechos indígenas », in *Dinámicas agrarias*, Tome 4, FLACSO-MINUGUA-CONTIERRA, 2003 ; Pedro García Hierro y Klaus Kjaerbi, *Reservas comunales y territorios indígenas,* Groupe de travail Racimos de Ungurahui, 2003; Pedro García Hierro y Alexandre Surallés, *Tierra adentro,* IGWIA, 2004 ; Pedro García Hierro, « Gobernanza territorial de los pueblos indígenas », in *IGWIA*, 2005 ; Pedro García Hierro y Alexandre Surallés, *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos territorial de los pueblos indígenas como un derecho humano,* IGWIA, 2009 ; Pedro García Hierro y Irma Tuesta, « El masato : domesticación de lo silvestre », in *En chicha peruana : una bebida, una cultura*, Universidad de San Martin de Porres, 2008 ; Pedro García Hierro, « Viabilidad de las pretensiones territoriales de los pueblos indígenas en el ordenamiento jurídico peruano », in *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio*, Icaria, 2011 ; Pedro García Hierro « Territorios indígenas : costos internos de los procesos de integración », in *Articulando la Amazonía, una mirada al mundo rural amazónico*, AECID, 2013, pp. 151-168.

126 Pedro García Hierro & Alberto Chirif, *Marcando territorios, op.cit.,* p. 37.

127 Pedro García Hierro & Alberto Chirif, *Marcando territorios, op.cit.,* p. 40. Sur la genèse du droit moderne de la propriété foncière, voir les traavux de John C Weaver, notamment *The great land rush and the making of the modern world (1650-1900),* Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2003, 497 p.

128 «Lamentablemente, en muchos casos, los equipos oficiales encargados de la primeras titulaciones de tierres indigenas concibieron el trabajo como « una salida de campo », penosa ». Pedro García Hierro & Alberto Chirif, *Marcando territorios, op.cit.,* p. 38.

129 Pedro García Hierro & Alberto Chirif, *Marcando territorios, op.cit.,* p. 37.

130 Pedro García Hierro, *op.cit.*, p. 1.

131 Pedro García Hierro, *op.cit.*, p. 2.

132 Pedro García Hierro & Alberto Chirif, *Marcando territorios, op.cit.,* p. 40.

-Richard Chase Smith : les soubassements anthropologiques du projet libéral

Pour sa part, le nord-américain Richard Chase Smith s'engage à partir des années 1980 dans une réflexion historique sur les orientations à long terme des politiques indigénistes de l'État péruvien. Après qu'il a soutenu une thèse à l'Université de Cornell sur les pratiques sociales de la musique dans les sociétés Amuesha[133], sa démarche scientifique connaît une inflexion notable et se déplace vers la thématique foncière[134]. Il s'emploie dès lors à retracer la genèse des politiques indigénistes. Selon Richard Chase Smith, les soubassements idéologiques de ces politiques ne datent pas de l'ère Belaunde, mais plutôt des débuts de la période républicaine. L'adoption du projet libéral, défendu par Bolivar et San Martin, disqualifie les catégories juridiques en valeur du temps de la colonie espagnole, et met en péril l'intégrité des communautés indigènes telles qu'elles existaient alors, près d'un siècle et demie avant la législation adoptée sous Velasco. Tandis que Pedro García Hierro procédait à une réflexion juridique sur les fondements romains du droit occidental, Richard Chase Smith examine quant à lui les bases idéologiques du régime républicain. Là où le premier extrayait du dispositif juridique colonial une conception de la propriété foncière inadaptée aux pratiques sociales indigènes, le second dénonce la nature ethnocidaire du projet libéral[135].

Selon Richard Chase Smith, ce projet s'ancre dans un différend anthropologique profond avec les cosmovisions indigènes, car il conçoit le corps social comme la somme d'unités individuelles et familiales[136] là où les sociétés natives fonctionnent selon un

---

133 Richard Chase Smith, *Deliverance from chaos for a Song. The social and religious interprÉtation of the ritual performance of Amuesha music,* Tesis Ph.D, Universidad de Cornell, 1977 ; voir aussi « Muerte y caos/Salvación y orden. Un análisis filosófico acerca de la música y los rituales de los Amuesha », in *América Indígena*, vol. XLII, n°4, pp. 651-686, México, 1982.

134 Richard Chase Smith, « Hierarchy and equality in the Peruvian lowlands : some aspects pf the social and religious organization of the Amuesha », in Patricia Netherly and David Freidel (eds.), *New models for the political economy of pre-columbian polities,* Cambridge University Press, New York, 1989.

135 Il s'appuie également sur les travaux des historiens Jean Piel, Heraclio Bonilla et Robert Jaulin : Jean Piel, *Los aspectos etnociadarios del Estado néo-colonial peruano después de la Independencia del Perú ;* Heraclio Bonilla, « El Perú entre la independencia y la guerra con Chile », *Historia del Pér1u,* vol. IV, Ed. Mejia Baca, Lima, 1980 et « Comunidades Ind1igenas y Estado nación en el Perú », in *Comunidades campesinas. Cambios y permanencias*, CESS/CNCT, Lima, pp. 13-27; Robert Jaulin (ed.), *El etnocidio a través de las Américas,* Siglo XXI, México, 1976. Voir Richard Chase Smith, « Politica oficial y realidad indígena : conceptos amueshas de integración social y territorialidad », in *Amazonía indígena,* año 4, n°7, oct. 1983, pp. 11-16.

136 On pense à la célèbre formule prêtée à Margaret Thatcher : « *la société n'existe pas ; il n'y a que des individus, et des familles* », inspirée de son discours au parti conservateur le 14 octobre 1983, où l'on trouve la formule "*There is no such thing as public money; there is only taxpayers' money* », et d'une interview au magazine *Women's own* en 1987 : "*They are casting their problems at society. And, you know, there's no such thing as society. There are individual men and women and there are families.*

principe communautaire. Dès lors, le projet de société défendu par le libéralisme tend à réduire les cellules de base du champ social à ces deux unités, et à précipiter la désintégration des autres. C'est ce qui explique l'insistance avec laquelle les libéraux se sont attachés depuis les Indépendances à privatiser des parcelles foncières auparavant régies par des règles juridiques spécifiques concédées aux indigènes à l'époque coloniale. Pour rendre légitime ce projet il était nécessaire de présenter comme incompatibles avec la modernité les « nations » indigènes évoquées par les sources religieuses de l'Ancien régime, et de voir dans l'essor juridique de l'individu une source d'émancipation. Dès lors, Richard Chase Smith procède à la genèse de la fiction du désert amazonien[137], construite pendant les Indépendances et absente des sources religieuses d'Ancien Régime[138]. Il s'emploie également à déconstruire les fictions historiographiques issues d'une telle conception du monde amazonien, en défendant trois thèses : le monde indigène fonctionne selon un feuilletage identitaire de type concentrique, qui autorise l'intégration des unités de base à des appartenances plus larges ; en conséquence, les liens de parentés et la pratique indigène de l'endogamie n'interdisent nullement l'intégration à un groupe englobant et disqualifient toute analyse concluant à leur nature sécessionniste; enfin, la pratique souple du territoire a permis aux indigènes de surmonter la désintégration culturelle issue de l'invasion et de l'usurpation de leurs terres, ce qui discrédite tout scénario linéaire et fataliste sur la disparition programmée de ses formes de vies sociales alternatives.

L'apport fondamental des travaux de Richard Chase Smith nous semble résider dans l'interprétation qu'ils proposent de la nature du projet libéral[139] et de ses mythes fondateurs[140]. Ces travaux rejoignent ainsi une démarche d'anthropologie historique, qui permet d'approfondir l'histoire politique péruvienne en s'intéressant à ses structures profondes[141]. Selon Richard Chase Smith, il serait réducteur d'analyser le libéralisme et ses

---

And no government can do anything except through people, and people must look after themselves first. It is our duty to look after ourselves and then, also, to look after our neighbours." « Margaret Thatcher: a life in quotes Key comments from Britain's first female prime minister », *The Guardian,* 8 avril 2013.

137 Richard Chase Smith, « La selva peruana : paraiso agropecuario o desastre ecológico ?», in *América Indígena*, año 1, n°3, Lima, 1981, pp. 6-8.

138 Jean Soublin, *Histoire de l'Amazonie, op. cit.*

139 Richard Chase Smith, « La idéología liberal y las comunidades indígenas en el Perú republicano », in *América Indígena*, vol. XVIII, n°3, México, 1983.

140 Richard Chase Smith, *Las comunidades nativas y el mito del gran vacio amazónico. Un analisis de planificación para el desarollo en el Proyecto Pichis-Palcazu*, Documentos AIDESEP 1, Lima, 1983.

141 André Burguière, "Histoire d'une histoire: la naissance des Annales.", in *Annales. Histoire, Sciences sociales,* nov-déc. 1979, n°6, pp.1347-1359. Voir aussi l'article fondateur de Marc Bloch, « La lutte pour l'individualisme agraire dans la

politiques publiques comme la simple expression de la défense d'intérêts privés, c'est-à-dire comme un simple mécanisme de nature népotique ou clientélaire. En rester à cette analyse équivaudrait en effet à prendre avec trop de sérieux la prétention intellectuelle du libéralisme à la neutralité morale et au souci de la pure efficacité pratique. C'est peut-être là la limite du projet marxiste originel, qui consiste à mettre en lumière la nature idéologique du libéralisme et à déconstruire les soubassements axiologiques de la rationalité moderne : selon Richard Chase Smith, cet objectif intellectuel ne saurait être atteint en se contentant de réduire le discours dominant à l'expression d'une somme d'intérêts particuliers. Dès lors, ses travaux sur les populations natives peuvent être compris comme une tentative pour mettre à jour, en creux, ce qu'on pourrait appeler une cosmovision libérale.

La publication de *L'indigène et son territoire* en 1989 inaugure ainsi une nouvelle phase d'activisme néo-indigéniste : après la contribution à l'œuvre légale du gouvernement militaire, et après le retour au pouvoir du gouvernement civil, les intellectuels engagés dans la lutte amazonienne quittent la sphère de production du droit pour rejoindre les organisations indigènes et accompagner la défense territoriale. Leur nouveau rôle d'assesseurs du mouvement amazonien ne les place pas pour autant au rang d'experts, car leur contribution au débat public demeure tangible. En effet, si l'on définit l'expert comme le praticien d'une discipline académique spécifique mandaté pour répondre à des *questions qu'il n'a pas lui-même formulées*[142], les intellectuels néo-indigénistes se distinguent de cette catégorie sociale, car leurs interlocuteurs continuent de correspondre à la société civile péruvienne. La réflexion collective sur le territoire, menée au cours des années 1980 dans le giron des organisations natives, se veut une contribution à un projet intellectuel plus large, consistant à subvertir le projet national conçu au XIXème siècle, tel que l'a décrit Basadre[143]. Il s'agit, selon la formule de Richard Chase Smith, de se saisir de la question foncière pour fondre l'agenda ethnique dans l'agenda national, afin de « *mettre en question la supposée homogénéité l'État-nation*[144] ».

---

france du XVIIIe siècle: Première partie: L'œuvre des pouvoirs d'ancien régime », in *Annales d'histoire économique et sociale*, T. 2, No. 7 (Jul. 15, 1930), pp. 329-383.
Url: http://www.jstor.org/stable/27572243 Consulté le 12 juillet 2014.

[142] Gérard Noiriel, *Dire la vérité au pouvoir. Les intellectuels en question,* Paris, Agone, coll. Éléments, 2010, 316 p.

[143] Jorge Basadre, *La iniciación de la República*, 2 vols., 1929-1930.

[144] Richard Chase Smith, « Politica oficial y realidad indígena : conceptos amueshas de integración social y territorialidad », *op. cit.,* p. 16.

❖❖❖

Au terme de deux décennies de lutte pour la terre et la reconnaissance des droits indigènes, une des fictions fondatrices de l'État péruvien se trouve ébranlée. L'homogénéité culturelle de la nation péruvienne est en effet déconstruite sous l'effet de l'apparition de nouveaux interlocuteurs amazoniens, alors même que la violence intérieure sévit dans une grande partie du pays et frappe spécifiquement d'autres populations indigènes. Depuis le Haut Marañón, le Pérou semble vivre une transition ambiguë, impulsée notamment par l'essor du paradigme néolibéral[145]. Cette transition est en effet marquée à la fois par une prise en compte croissante de groupes dominés désormais qualifiés de « subalternes », représentés par de nouveaux acteurs tels que le CAH et l'AIDESEP, et par une dynamique économique qui place l'encouragement à l'extractivisme au cœur des politiques publiques, comme en témoignent les projets de concessions minières esquissés dès le début des années 1990[146].

L'année 1992 cristallise ces ambiguïtés et suggère les tensions qui peuvent en découler. Tandis qu'en octobre le sous-continent latino-américain « célèbre » ou « commémore » sa Conquête par les puissances ibériques sur un mode polémique, en novembre le ministère de l'Agriculture met en place le Projet spécial titrisation des terres et cadastre rural (PETT)[147], qui se dote d'outils photographiques[148] et cartographiques[149] pour formaliser le cadastre rural. Celui-ci vise à l' "*assainissement physico-légal des terres rustiques et des territoires des communautés paysannes et natives, jusqu'à leur inscription sur les registres de propriété*"[150], mais aussi à "*formaliser la propriété de la terre à usage agricole, pour favoriser le développement d'un marché des terres rurales, agile et transparent*". Les missions du PETT concentrent ainsi les incertitudes du corpus légal péruvien quant au statut du territoire, tantôt revendiqué comme le support des pratiques légitimes des populations natives, tantôt conçu comme une ressource économique majeure. Ces incertitudes sont lourdes de

145 Catherine Audard, *op. cit.*, chapitre V "La révolution néolibérale", pp. 336-400.
146 C'est notamment le cas des bordures du fleuve Corrientes qui fait l'objet dès 1992 d'une concession minière, d'abord à visée exploratoire, à destination de l'entreprise canadienne Corriente Resource Inc. Url : http://www.corriente.com/corporate/corporate_history.php. Consulté le 25 juillet 2014.
147 *Proyecto especial titulación de tierras y catastre rural.*
148 Par le biais du *Servicio areofotográfico nacional* (SAN).
149 Fournis par l'*Instituto geográfico nacional* (IGN).
150 DL n°25902 du 27 novembre 1992.

conséquences pour l'avenir et incarnent dans la personne d'Alberto Fujimori, qui jouit alors d'une certaine popularité dans les régions amazoniennes[151] tout en se faisant le chantre de la re-primarisation de l'économie nationale. Si, en septembre 1992, l'arrestation du leader du Sentier Lumineux Abimael Guzman consacre le prestige populaire du gouvernement de Fujimori[152], le pays demeure néanmoins incertain sur les orientations à prendre en matière de régime politique, de modèle de développement et de paradigme culturel. Un an avant l'adoption d'une nouvelle Constitution, le pays est à une croisée des chemins qui, pour la première fois depuis le boom du caoutchouc, place l'Amazonie au premier plan de l'espace public.

[151] Cécile Lavrard-Meyer, notamment *Pauvreté et démocratie au Pérou*, Collection Recherche Amérique Latine, L'Harmattan, Paris, 2010, 350 p. et « Violencia terrorista, pobreza y prácticas democráticas », in *Violencia y transiciones políticas a finales del siglo XX. Europa del Sur-América Latina*, Collection de la Casa de Velázquez, Madrid, pp. 225-240, 2009.

[152] Sobrevilla, Natalia. "Las elecciones peruanas: reflexiones a base de la historia de larga duración". En *Revista Argumentos*, año 5, n° 1. Marzo 2011. Voir aussi Tanaka, Martín. "La agenda democrática latinoamericana, 1979 - 2009 ". En *Revista Argumentos*, año 3, n° 5, nobriembre 2009.

TROISIÈME PARTIE

Le marché et le territoire (1993-2008)

Commémoration du cinquième centenaire de la conquête des Amériques, intégration partielle des démarches de titrisation à la sphère étatique par le biais du PETT: l'année 1992 concentre des enjeux institutionnels et symboliques particulièrement fort pour le mouvement natif. Or cette phase cruciale pour la reconnaissance des droits indigènes s'inscrit dans une séquence historique bien particulière à l'échelle nationale. La crise économique et politique que traverse le Pérou[1] place en effet l'État devant l'éventualité d'un changement de paradigme[2]. Cette possibilité occupe une place importante durant la campagne présidentielle du printemps 1990, notamment en avril lors du deuxième tour où s'opposent Mario Vargas Llosa et Alberto Fujimori. Et elle est mise à l'honneur dès les mois qui suivent l'élection de ce dernier, rapidement surnommé « Fujishock », en raison de sa propension fulgurante à reprendre à son compte les préconisations du FMI[3]. Regroupées dans un « programme de stabilisation » mis en place à partir du mois de juillet 1990[4] par le ministre de l'économie et des finances Juan Carlos Hurtado Miller, ces mesures ont pour but de résoudre l'hyperinflation apparue sous le premier gouvernement d'Alan García Perez (1985-1990) et qui accélère durant les premiers mois de la présidence Fujimori. Leur levier principal consiste en une réduction drastique des dépenses publiques. Le thème du « surdimensionnement » de l'État devient un leitmotiv des discours présidentiels[5]. C'est donc dans un contexte idéologique particulier, celui de l'essor du néolibéralisme[6], que la réforme étatique accède au rang de priorité nationale dans l'agenda politique[7].

Comment la problématique indigène s'insère-t-elle dans cette transition institutionnelle majeure ? Depuis la chute du gouvernement militaire, les anthropologues néo-indigénistes ont pris des distances croissantes vis-à-vis de l'État, sans que l'AIDESEP

---

[1] Efrain Gonzalez de Olarte, « Under accumulation and desintegration in Perú : economic and political crisis », International conference eonomic crisis and third world countries : impact and response, jamaica-Kingston, Ginebra, UNRISD, 1989.

[2] Augusto Alvarez Rodrich, « Del estado empresario al estado regulador », *op. cit.*

[3] Augusto Alvarez Rodrich, *op. cit.*

[4] Juan Carlos Cortázar Velarde « La reforma de la adminsitración pública peruana, 1990-1997 : conflicto et estrategias divergentes en la elaboracion de políticas », XIII Congreso internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administracion pública, Buenos Aires, Argentina, 4-7 nov. 2008.

[5] Message à la Nation du 28 juillet 1990.

[6] Yves Dezalay, Bryant Garth, *La mondialisation des guerres de palais. La restructuration du pouvoir d'État en Amérique latine, entre notables du droit et « Chicago boys »*, Paris, Le Seuil, 2002. Pour une chronologie fine des évolutions économiques globales dans lesquelles s'insère ce nouveau projet, voir Robert Brenner, « The US Counter-Offensive », in Robert Brenner, *Economics of global turbulence*, Verso, 2006, pp. 187-236. Pour une appréhension analytique et sémantique du terme, voir Geoffroy de Lagasnerie, *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris, Fayard, 2012.

[7] Juan Carlos Cortázar Velarde "La reforma de la administración pública peruana, 1990-1997: conflicto y estrategias divergentes en la elaboración de políticas", in *XIII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, Buenos Aires, Argentina, 4 - 7 nov. 2008*.

ni la CONAP ne parviennent à acquérir un réel statut d'interlocuteurs légitimes[8]. À l'heure où les Nations unies lancent la décennie des peuples autochtones, l'ancienne "question indienne" jusqu'alors posée dans le cadre péruvien est peu à peu reformulée dans un cadre international. La norme de référence des activistes n'est en effet plus une loi nationale, mais la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail de 1989. Ce texte se substitue à la Convention 107 de 1957, d'inspiration intégrationniste, et met à l'honneur le principe de non-discrimination. Il devient un étendard pour le mouvement indigène international : à l'échelle latino-américaine, il appuie les demandes formulées dans le contexte du retour à la démocratie, comme au Brésil notamment, où la Constitution de 1988 marque une avancée en matière de reconnaissance des droits des populations que les études post-coloniales qualifient de "subalternes[9]".

Ces deux mots d'ordre, réforme de l'État et multiculturalisme, se conjuguent pour donner lieu à un contexte radicalement nouveau, inauguré à l'échelle mondiale par la fin de la guerre froide. Lorsqu'en 1994 le Pérou ratifie la Convention 169, deux ans après le coup d'État d'Alberto Fujimori et un an après l'adoption d'une nouvelle Constitution, la logique qui préside à une telle décision combine des enjeux nationaux et internationaux qui modifient en profondeur la conjoncture péruvienne. Il s'agit d'une part de donner des gages de bonne foi juridique à la communauté internationale, après un *autogolpe* survenu à contretemps des évolutions démocratiques latino-américaines. D'autre part, la ratification de la convention permet à Fujimori de s'assurer du soutien des marges géographiques du Pérou, dont le vote a compté lors de la précédente élection régulière[10]. L'affirmation du caractère pluriculturel du Pérou ne correspond donc plus à un souhait interne d'incorporer le pays réel au pays légal et de transformer les mentalités péruviennes en nivelant les hiérarchies socio-raciales. Le bilan du fujimorisme n'entache que modérément la suprématie créole, et laisse intact le paradigme culturel dominant. En revanche, la pétition de principe en faveur du multiculturalisme s'accommode d'un remodelage économique et politique de type néolibéral. Le mouvement indigène n'est pas dupe des implications d'un

[8]Gil Inoach, *op. cit.*
[9]Jacques Pouchepadass, "Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité", in *L'Homme*, n°156, 2000, pp. 161-185.
[10] Cécile Lavrard-Meyer, *Le vote des pauvres, op. cit.*

tel basculement, qui a pour effet de re-sémantiser la problématique indigéniste[11], mais il est confronté à l'affaissement des références idéologiques de la gauche traditionnelle. Dès lors il s'attache à suivre deux lignes directrices : la lutte contre les discriminations raciales, qui permet de recréer un langage politique commun à l'ensemble du pays (*costa*, *sierra* et *selva*), et la poursuite des revendications territoriales, qui a pour corollaire de poser le problème du type de développement acceptable pour le Pérou. Or ces deux objectifs, conçus comme inextricables par l'AIDESEP, vont progressivement être dissociés par les représentants de l'État. Ceux-ci prônent désormais une voie de développement fondé sur l'extractivisme, qui disqualifie les prétentions indigènes à l'autodétermination. Un malentendu se construit donc, à la faveur du débat autour des interprétations concurrentes de la Convention 169 sur le droit des peuples autochtones à la consultation préalable. Ce malentendu va mener aux violentes altercations du *Baguazo*.

Dans le Haut Marañón, les logiques étatiques sont particulièrement tangibles, quoique d'une manière décalée. Après avoir été relativement tenu à l'écart de la vague de violence politique durant la décennie 1980, la zone se trouve cette fois en plein cœur des dynamiques géopolitiques nationales lorsqu'éclate en 1995 un nouveau conflit frontalier avec l'Équateur dans la cordillère du Condor. Appelé « guerre du Cenepa », ce conflit a pour effet de précipiter la nationalisation du Haut Marañón et d'y rendre l'État plus présent. C'est ce dont traite le chapitre 6, qui tente de rendre compte des mutations de la présence étatique et du sentiment national dans la zone. Ces mutations sont paradoxales car elles s'opèrent à travers des jeux d'échelle: le processus de nationalisation s'accompagne en effet de la présence croissante d'acteurs économiques issus d'horizons nationaux divers, qui forment l'embryon d'un marché de plus en plus globalisé. Le chapitre 7 s'attache à décrire ces recompositions de la société civile, et tente de montrer qu'elles produisent des effets paradoxaux. Les cultures indigènes connaissent en effet une promotion accrue sur la scène internationale, sans que ce gain de visibilité n'empêche les territoires amazoniens de faire l'objet de prédations d'une ampleur inédite. Ce dernier chapitre souhaite ainsi contribuer à expliquer les errances des avatars contemporains de la cause néo-indigéniste, depuis la "décennie perdue" des années 1990.

[11] Natalia Wray, « Los cambios en las relaciones politicas entre pueblos indigenas, los estados y las sociedades nacionales en la region amazonica de Bolivia, Ecuador y Peru durante la ultima decada », in *Pueblos indígenas de América latina: reos para el nuevo milenio*, Ford Foundation, Oxfam, América.

CHAPITRE 6

La réapparition de la frontière

La frontière (présente un) caractère dialectique, comme limite et zone d'échanges. La cohésion des sociétés est assurée par l'identification de ce qui leur est extérieur. Mais les manifestations de cette extériorité supposent qu'une part de l'expérience collective se joue sur la frontière et même dans son franchissement. On ne peut ici éviter d'invoquer la célèbre nouvelle de Jorge Luis Borges *Historia del guerrero* qui associe l'expérience du barbare devenant citoyen romain en franchissant les portes de la cité de Ravenne à la fin de l'Antiquité, et de la dame anglaise ensauvagée par une tribu indienne de la Pampa argentine au XIXème siècle. Dans les deux cas, les limites de la ville, c'est-à-dire de la vie civile, sont franchies, mais en sens inverse. Dans les deux cas, le modèle frontalier se manifeste dans l'expérience de sa transgression.

Jean-Frédéric Schaub, « Lecture II » in Michel Bertrand (dir.) *Les sociétés de frontière: de la Méditerranée à l'Atlantique, XVIe-XVIIIe siècle*, Casa de Velázquez, 2011, p. 140.

La mise en sommeil du différend avec l'Équateur par le protocole de Rio n'a été que temporaire. Le tracé de la frontière, dit "linea Aranha" du nom du diplomate brésilien en charge des négociations, continue de poser problème. Dans la zone du Cenepa, l'Équateur revendique le contrôle de trois postes de garde situés près de la cordillère du Condor[1]. Ce désaccord fait renaître des tensions en 1981, et donne lieu à une brève "guerre du Paquisha". Déjà à cette époque, le conflit réactive de part et d'autre des stratégies de remilitarisation de la frontière et des logiques de nationalisation de l'Amazonie[2]. Ces logiques sont plus tangibles encore au début des années 1990, lorsqu'une nouvelle escalade diplomatique débouche sur des affrontements en 1995 après que les forces armées péruviennes ont découvert des incursions équatoriennes vers les postes de garde. Dénommés "guerre du Cenepa", ces heurts durent cinq semaines, et débouchent sur un règlement *a priori* définitif du conflit, par un accord conclu le 13 mai 1999. À partir de cette date, le Chili cristallisera davantage les inimitiés séculaires dans l'opinion publiée[3]. Porté devant la cour de La Haye, le différend relatif aux frontières maritimes issues de la guerre du Pacifique prend en effet une importance croissante dans le débat national, en dépit des efforts des anciens membres du gouvernement pour commémorer l'événement de 1995[4].

Parmi ceux que l'on appelle désormais communément les « combattants du Cenepa », les indigènes sont nombreux[5]. Surnommé le bataillon de "*los yachis*", ils affrontent une armée équatorienne composée elle aussi de membres de l'ethnie Shuar, issue de la famille jivara au même titre que les awajún et wampís alto-marañóniens. Le conflit du Cenepa précipite la nationalisation du Haut Marañón, et oblige ainsi à repenser le phénomène de construction nationale, qui se poursuit en pleine "décennie perdue". Comment rendre compte de la guerre en ces temps de fin de guerre froide, de globalisation économique aux effets déterritorialisants [6] et de déclin annoncé des crispations nationalistes ? La résurgence de la guerre dans un tel contexte semblerait anachronique, si le

[1] Sur la position de l'Équateur vis-à-vis de sa frontière méridionale, voir les travaux de Natalia Esvertit Cobes, notamment : "Caminos al Oriente. Estado e intereses regionales en los proyectos de vías de comunicación con la Amazonía ecuatoriana, 1890-1930", in Pilar García Jordán (ed), *La construcción de la Amazonía Andina, siglos XIX-XX*, Quito, 1995; "Las políticas del liberalismo ecuatoriano en el Oriente: articulación y control del territorio, 1895-1925", in *Lo que duele es el olvido. Recuperando la memoria de América Latina,* Barcelona, 1998 y "Los imaginarios tradicionales sobre el Oriente ecuatoriano", in *Revista de Indias*, Madrid, 2001.

[2] Interview du président Belaunde : http://www.caretas.com.pe/1349/rio-cenepa/cenepa.html, *Caretas*, n°1349.

[3] Voir par exemple *Perú 21* du 3 mai 2004, *La República* du 1er août 2008, *Correo* du 28 janvier 2014, *La Primera* du 23 mars 2014, *El Comercio* du 26 mars 2014. Sur l'usage de cette notion, voir Introduction.

[4] *La República,* 23 févirer 2011

[5] *Caretas* n°1393; *Ideele*, feb-mar 1995; *El Comercio*, feb 1995.

[6] Voir Introduction.

continent européen n'était lui aussi en proie aux conflits de l'ex-Yougoslavie[7]. Que fait à la conscience indigène l'enrôlement militaire dans un cadre national ? Dans le sillage du conflit, comment s'organise le feuilletage identitaire des habitants de cette zone frontalière ?

I. La nationalisation des confins en temps de conflit : main droite…

Deux archives photographiques traduisent le réinvestissement étatique de la frontière septentrionale à partir des années 1980. Depuis l'entrée en guerre de Manuel Prado, la défense de cette portion de territoire face aux exigences équatoriennes redevient une constante de la politique extérieure péruvienne. La présidence se rend à plusieurs reprises dans le Haut Marañón. Cette présence physique entend signifier l'imposition ferme d'une logique de pré-carré, qui ne craint pas de recourir au conflit pour solder le différend frontalier né pendant les Indépendances[8]. Ainsi en 1981, le président Belaunde se rend sur place suite à la capture de matériel équatorien.



Figure 41 Le président Belaunde en visite dans le Haut Marañón suite à la capture d'équipement équatorien par les troupes péruvienne lors du conflit du Paquisha. Source: Esteban Rivera.

[7] Pour une approche globale des visages contemporains de la violence, voir Jacques Sémelin, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Le Seuil, Paris, 2005, op cit ? Sur le cas yougoslave, voir notamment Stipe Mesić (trad. Milena Benini), *The Demise of Yugoslavia: A Political Memoir*, Budapest, Central European University Press, 2004 ; Jean-Arnaud Dérenset, Catherine Samary, *Les conflits yougoslaves de A à Z*, Éditions de l'Atelier, 2000 ; Laura Silber et Allan Little, *The Death of Yougoslavia*, Londres, Penguin Books Ltd, 27 juin 1996, 400 p. Sur la résurgence du nationalisme dans les années 1990 en Europe, voir aussi Catherine Lutard, "Essai d'interprétation du nouveau nationalisme post-communiste : le cas yougoslave", in *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, Vol. 27, n°1, 1996, pp. 133-165.

[8] Le cas brésilien fournit un élément de comparaison de la politisation des questions frontalières dans la deuxième moitié du vingtième siècle. À ce sujet, voir notamment Lúcio Flávio Pinto, « Politique sur la frontière », in Jean-François Tourrand *et al.,* L'Amazonie, *op. cit.*, pp. 141-150.

Et en 1995, les affrontements armés justifient le déplacement à Bagua d'Alberto Fujimori, venu soutenir les combattants du Cenepa.



Figure 42 Photographie d'Alberto Fujimori en visite à Bagua. Source: *Caretas*, 1995, n°1351.

Les décennies 1980 et 1990 sont donc une période paradoxale pour le Pérou et pour le Haut Marañón, confrontés à des logiques a priori distinctes: la réaffirmation d'un pré-carré territorial d'une part, et l'ouverture à des dynamiques d'intégration capitalistique globalisée aux effets a priori déterritorialisants d'autre part. Mais outre le fait que la globalisation se conjugue plus subtilement avec le principe national, cette crispation territoriale tient également aux évolutions de la politique intérieure du pays. C'est particulièrement le cas durant la présidence Fujimori.

Dès 1992 lors de son coup d'État, le discours de Fujimori se colore d'un net regain de nationalisme. Sa disqualification des mécanismes parlementaires s'accompagne d'une interprétation agressive du rôle de l'exécutif[9]. Dans cette logique, le conflit du Cenepa fournit un canal d'expression à la vision de l'État défendue par Alberto Fujimori et son gouvernement. Plus tard, une fois Fujimori condamné dans les années 2000, cette vision de l'État servira de justification mémorielle à ses partisans pour prôner son amnistie[10]. Ainsi Roberto Chiabra, ministre de la Défense en 1995, s'emploiera-t-il lors de la commémoration du conflit en 2005 à le replacer dans une généalogie nationale prestigieuse,

[9] Voir le message à la nation du 28 juillet 1992.
[10] *La República*, 24 juin 2013.

en le présentant comme «*le plus important de l'histoire contemporaine du Pérou*[11]». Et la perspective d'une candidature de Keiko Fujimori pousse son entourage politique à prendre à témoins les populations amazoniennes des affinités de la famille avec les confins géographiques. Le conflit du Cenepa joue donc un rôle aussi important qu'ambigu dans le processus de nationalisation de l'Amazonie péruvienne.

1. Guerre en terre jívara (1981/1995)

L'absence de sources officielles ouvertes à la consultation[12] rend périlleuse toute tentative d'établir une chronologie fine des deux conflits[13]. Leur géographie est en revanche un peu mieux documentée par la presse, qui publie quelques cartes dans le souci de mobiliser l'opinion autour d'une question présentée comme relevant de l'intérêt national. Peu nombreux sont en effet les périodiques qui adoptent des réserves sur la légitimité d'une action militaire. Les analyses médiatiques réalisées de part et d'autre tranchent par leur partialité : c'est le cas en Équateur, où la question mobilise de vifs enjeux nationaux[14]. C'est également le cas au Pérou, où l'hebdomadaire *Caretas* crée par exemple une carte, reproduite ci-dessous, où sont localisés les postes de gardes délaissés par le Pérou, afin d'appeler l'État à réinvestir dans la défense frontalière.

[11] *La República,* 27 mars 2005.
[12] Les archives du ministère de la défense et des armées ne sont disponibles que pour la période allant de 1930 à 1972. Voir l'inventaire schématiques des archives nationales .
Url :http://www.agn.gob.pe/uploads/4/9/9/8/4998504/inv_esque.pdf Consulté le 5 mars 2013.
[13] Une abondante bibliographie est en revanche disponible sur les conflits précédents. Jimmy López Contreras recense les références suivantes: Deler, 1981; 1982; 1995; Mercado Jarrín, 1981; Hocquengheim, 1991; 1998; Ulloa, 1997; Yepes, 1996; 1998; Cuvi, 1999; Bonilla, 1999. Jimmy López Contreras, *Ecuador-Perú - Antagonismos, negociación e intereses nacionales*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2004.
[14] Natalia Esvertit Cobles, *op. cit.*



Figure 43 Localisation des postes militaires frontaliers. Source: *Caretas*, n°1350.

Le traitement des sources journalistiques impose donc quelques précautions et suggère de se contenter, d'ici l'ouverture des archives, d'un récit événementiel sommaire, élaboré en croisant les informations avec des travaux réalisés par l'historiographie équatorienne et avec des témoignages et récits locaux.

Les incursions équatoriennes ont lieu en six points litigieux du territoire attribués au Pérou selon les termes de l'accord diplomatique précédent, et situés dans la partie orientale de la Cordillère du Condor: la grotte *de los Tayos*, Base Sud, Base Nord, Tiwintza, et les bases dénommées *Y* et *PV-1*[15]. Il s'agit de postes de gardes démilitarisés suite au protocole de Rio, et situés dans le bassin versant du fleuve Cenepa.

[15] Sandra Namihas, *El proceso de conversaciones para la solución del diferendo peruano-ecuatoriano*, Fondo Editorial PUCP, 2000, 641p.

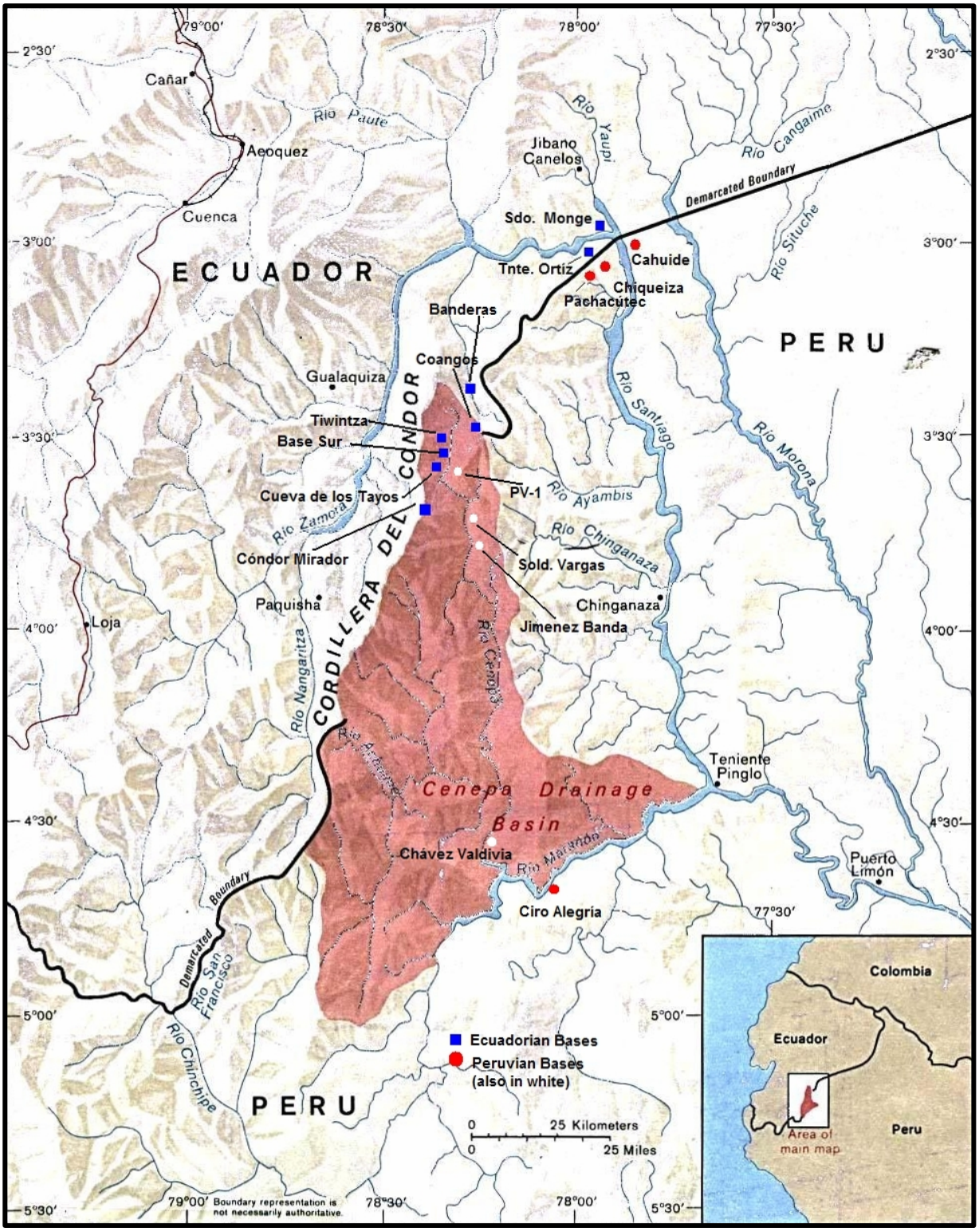


Figure 44 Zone contestée du traité de Rio (aplat de rouge), et postes frontaliers occupés par l'armée équatorienne en janvier 1995. Source: Perry-Castañeda Library, Austin University.

Le Pérou considère ces occupations comme une violation des accords diplomatiques, et entreprend de déloger militairement les troupes équatoriennes de ces trois postes de contrôle. Ceux-ci sont placés sous le commandement du chef des forces armées Luis Howell Ballena. Le conflit s'engage le 24 janvier, et tourne rapidement à l'avantage du Pérou. Cette évolution du rapport de force s'explique notamment par la supériorité péruvienne en matière d'aviation[16], dont l'opacité du financement[17] alimente des suspicions de corruption du gouvernement Fujimori avant même l'affaire Montesino[18]. L'état-major adopte une stratégie d'encerclement de la zone par des bases aéronavales positionnées le long de la frontière avec l'Équateur, comme le figure la carte suivante.



Figure 45 Localisation des principales bases aéronavales du sud de l'Équateur et du nord-est du Pérou. En haut à gauche : postes frontaliers à l'origine du conflit. Source : Tom Cooper, *op.cit.*

[16] Voir l'inventaire des équipements intitulé « Camouflage, Markings and Orders of Battle in 1995 », in Tom Cooper, and Esteban Rivera, « Peru vs. Ecuador, alto Cenepa wae, 1995 », in *Central and Latin American database*, ACIG, 2003.
[17] Tom Cooper, and Esteban Rivera,*op. cit.*
[18] *La República,* 27 mars 2005.

Le 22 février, la base de Tiwintza est reprise par le Pérou, ce qui confirme le processus déjà entamé de sortie du conflit[19]. Le 17 février 1995, les deux parties procèdent à une déclaration de paix à Itamary au Brésil. À partir de cette date s'engagent des négociations de paix, qui aboutissent le 26 octobre 1998 au Traité frontalier, ou Accord élargi équatoriano-péruvien d'intégration frontalière[20]. Plusieurs des dispositions locales de ce texte vont avoir un impact important sur le Haut Marañón.

1. La sanctuarisation éphémère du territoire frontalier

Paradoxalement, la fin du conflit frontalier soumet le territoire de la cordillère à des pressions inédites. L'apaisement des rivalités entre États pour le contrôle de la zone laisse place à d'âpres luttes sociales pour la terre[21]. Des convoitises s'expriment dès la fin des hostilités[22]. L'épisode du Paquisha avait déjà attiré l'attention sur la zone et donné lieu à des prospections minières. Celles-ci avaient révélé la présence de gisements d'or et d'uranium[23] dans une partie de la cordillère nommée Chinchipe-Nambija[24]. Le premier gouvernement d'Alan García avait alors préféré éconduire les demandes de concession, et déclaré en mars 1987 qu'en raison du maintien des tensions avec l'Équateur la zone demeurait sous contrôle militaire. Il en va ainsi jusqu'en 1993, année de la promulgation de la nouvelle loi générale sur les mines[25], qui autorise des prospections privées dans la cordillère. Le conflit de 1995 freine les investissements, mais au mois de mai le projet d'exploitation minière est annoncée par l'entreprise Metalfin[26], qui prend plus tard le nom de Minera Afrodita[27].

---

[19] Eduardo fournier Coronado, *Tiwintza con Z. El conflicto peruano-ecuatoriano 1995*, Oficina de información del Ejército peruano,1995.
[20] *Tratado de Fronteras* ou *Acuerdo Amplio Ecuatoriano-Peruano de Integración Fronteriza, Desarrollo y Vecindad.*
[21] *Crónica*…, *op. cit.,* p. 35
[22] Voir le dossier spécial « El oro del Cenepa », réalisé par Raúl Wiener pour le journal *La Primera*, et daté du 23 mai 2009.
[23] Voir la cartographie des sous-sol réalisée par l'Institut national géologique minier et métallurgique (INGEMNET) jusqu'en 1999 : http://www.ingemmet.gob.pe/form/plantilla01.aspx?opcion=27. Voir également Isaac A. Tafur Hernández, « Geomorfología de la cuenca septentrional del Alto Marañón: valles del Cenepa, Comaina y Santiago (Departamento de Amazonas) », in *Boletín de Lima*, n. 73, pp. 75-96, enero 1991.
[24] Voir également le rapport de l'International Land Coalition, « Tierras de nadie ? Actividad extractiva, territorio y conflicto social en la Amazonía peruana : el río Cenepa », in ILC *Presiones comerciales sobre la tierra*, 2011.
[25] DS 014-92-MEM.
[26] Metales y Finanzas SA, qui appartient au groupe Hochschild.
[27] Son principal représentant est Jorge Bedoya Torrico.

a. Naissance de la logique environnementaliste (1995-2004)

L'entreprise de prospection est néanmoins freinée par une dynamique parallèle, axée sur la protection environnementale de la frontière. Cette logique est mise à l'honneur lors de la conclusion de l'accord de paix. À partir de cette date, le droit péruvien incorpore peu à peu des éléments relevant du droit environnemental[28], une logique qui culminera en 2005 avec l'adoption d'une loi générale sur l'environnement[29] et en 2008 avec la création d'un ministère de l'environnement[30]. La décennie 1990 est en effet marquée par l'essor des ONG environnementales[31], comme Conservation International, créée en 1987 et dont l'objectif est de protéger les zones planétaires les plus riches en biodiversité[32]. C'est le cas de la cordillère du Condor, qualifiée de "*prioritaire pour la conservation de la diversité biologique nationale*" selon les termes de rapport publiés à partir de 1994[33]. En 1996, l'institut national des ressources naturelles[34] (INRENA) la catégorise comme "*zone prioritaire pour la conservation de la diversité biologique nationale*[35]".

L'accord de paix binational conclu en 1998 entre le Pérou et l'Équateur[36] s'inscrit dans cette dynamique environnementaliste[37]. Il prévoit l'établissement de zones de protection écologique de part et d'autre de la frontière. Sur le versant péruvien, la zone est inclue dans la Stratégie nationale pour les aires naturelles protégées (SINANPE). L'INRENA est chargé de la mise en place de la réserve, dont la surface s'étend d'abord à

[28] Pour un état général de la législation péruvienne, voir le rapport de Magaly G. Blácido Mejía pour le MINAM, intitulé "Recopilación de documentación ambiental priorizada en la agenda de investigación ambiental", décembre 2010. Url: http://consultorias.minam.gob.pe:8080/bitstream/123456789/111/1/CD000078.pdf Consulté le 5 mars 2014.

[29] Loi n°28611 du 15 octobre 2005. Pour une compilation du dispositif légal péruvien relatif à l'environnement, voir le document du ministère. Url : http://cdam.minam.gob.pe/novedades/Compendiolegislacion06.pdf Consulté le 12 mars 2014.

[30] DL n°1013 du 14 mai 2008. Sur l'instauration d'un système national de gestion environnementale, voir le document du ministère. Url : http://www.minam.gob.pe/wp-content/uploads/2013/06/ley-general-del-ambiente.pdf

[31] Pour une perspective transnationale sur ces nouveaux acteurs sociaux, voir Martine Droulers, *L'Amazonie : vers un développement durable,* Paris, Armand Colin, 2004, 224 p.

[32] Url: http://www.conservation.org/global/peru/Pages/partnerlanding.aspx Consulté le 13 mars 2014.

[33] Conservación Internacional *et al.*, *Proyecto de desarollo sostenible y protección ambiental Condorcanqui-Imaza*, 1994 ; *Situación actual de la provincia de Condorcanqui y del distrito de Imaza y de la provincia de Bagua*, 1995.

[34] *Instituto nacional de recursos naturales*, créé par le DS N° 25902 du 27 novembre 1992, et intégré à partir de 2012 au SERNANP du ministère de l'environnement.

[35] *Diversidad biológica del Perú-Zonas prioritarias para su conservación*, INRENA, document approuvé par Décret suprême n° 010-99-AG.

[36] Anne Marie Hocquenghem, Étienne Durt, « Integración y desarollo de la región fronteriza peruano ecuatoriana : entre el discurso y la realidad, una visión local », in Bulletin de l'IFEA, 2002, n°31, vol. 1, pp. 39-99.

[37] Marie-Angèle Hermitte, « La nature, sujet de droits ? », in *Annales, histoire, sciences sociales*, 2011, vol. 66, n°1, pp. 173-212.

863 277 hectares, puis atteint 1 642 567 hectares et figure dans sa forme définitive sur la carte suivante. Elle couvre donc un espace important, situé en plein cœur du territoire jívaro. Côtoyant les surfaces possédées collectivement par les communautés awajún et wampís, la zone réservée Santiago Comaina introduit donc une béance au centre du territoire revendiqué comme ancestral par les organisations natives alto-marañóniennes.

Pour ces dernières en effet, le principe de la réserve naturelle ne va pas de soi, car il s'immisce dans le processus de titrisation entamé depuis les années 1970[38]. De plus, la zone couvre la gorge Sabintza, un lieu où se réunissent les *apus* locaux pour y obtenir des visions selon les pratiques natives traditionnelles[39]. Le mouvement indigène ne parvient à un consensus qu'au terme d'une consultation prévue par l'accord de paix. En 1997, le gouvernement convoque les représentants des communautés natives concernées par le projet, l'organisation pour le développement des communautés du Haut Comaina [40] (ODECOAC) et l'organisation pour le développement des communautés frontalières du Cenepa[41] (ODECOFROC) –toutes deux membres de l'AIDESEP via l'ORPIAN[42], car leur importance tend alors à supplanter le CAH dans la région. La réunion a lieu à la Tour Tagle, dans l'édifice liménien qui abrite alors le ministère des affaires étrangères[43]. Les parties en présence concluent un accord, les communautés indigènes acceptant de renoncer à leurs droits de propriété sur ces terres. En échange, les représentants de l'État leur garantissent un droit de regard sur la gestion de la réserve. Ils les assurent également de la poursuite et de l'extension des titrisations, et de la création de réserves communales dans la région. Cette dernière catégorie vise notamment la cordillère Campanquis située dans le bassin du fleuve Morona, un affluent du Santiago.

Le "pacte de Torre Tagle" débouche donc sur un accord. En parallèle, la consultation menée auprès des populations locales par l'INRENA arrive à son terme.

---

[38] Consorcio SICNA *et al., Información sobre las comunidades nativas de la cuenca de El Cenepa*, 2000.

[39] Entretien réalisé par Conservación Internacional avec Zebelio Kayap, président d'ODECOFROC, le 2 octobre 2009 à Lima. Voir également le *Mapeo del espacio historico-cultural de los pueblos awajún y wampís*, UNICEF/UGEL/ACIE/CAH/FECOHRSA/IBC.
Url:http://www.ibcperu.org/programas/proyectos-finalizados/mapeo-historico-cultural-wampís-awajún/ Consulté le 14 mars 2014.

[40] *Organización de desarollo de las comunidades del alto Comaina.*

[41] *Organización de desarollo de las comunidades fronterizas del Cenepa*. Voir l'entretien réalisé avec son président Zevelio Kayap par le média Servindi
Url: https://archive.org/details/EntrevistaServindiZevelioKayap Consulté le 20 mars 2014.

[42] Cf chapitre 5.

[43] Voir le témoignage de Zevelio Kayap et du représentant de la communauté native Antiguo Kanam, Chigkun Mayán, intitulé *La violación « sistemática » de los derechos del Pueblo Awajún en el Cenepa*, Lima, 2014.
Url : http://www.justiciaviva.org.pe/webpanel/doc_int/doc26062014-155020.pdf Consulté le 20 mars 2014.

Organisée entre 2000 et 2005 organisée conformément à la méthodologie établie par le SINANPE, dans le cadre du projet intitulé "*participation indigène à la gestion des aires naturelles protégées*" (PIMA)[44]. Au terme de cette consultation, les populations locales s'accordent pour qu'une partie de la réserve soit candidate à la catégorisation comme parc naturel[45], un statut qui exclut toute pratique extractive[46]. L'avant-projet porte sur une parcelle de 152 873 hectares, dénommée Ichigkat Muja-Cordillère du Condor, selon un terme awajún signifiant "*arbre de la forêt*". Le gouvernement donne donc des garanties de protection aux populations natives, qui dans un premier temps se rangent à cette nouvelle logique d'organisation et de gestion de leur territoire. Les autorités communales y voient une stratégie, alternative à la titrisation, acceptable face à l'immixtion croissante du secteur minier[47].

b. Prospection contre protection, le nouveau dilemme étatique (2005-août 2007)

La position native vis-à-vis de la réserve naturelle change radicalement en novembre 2005[48], à l'annonce des conclusions rendues par une commission multisectorielle organisée par le ministère de la Défense[49]. Cette commission se déclare favorable à la reconnaissance de "*la compatibilité immédiate de l'activité minière avec la zone protégée*[50]", et enjoint donc à l'INRENA de réviser son projet de parc national. Pourtant statutairement indépendant, l'organisme remet un second projet de parc, dans lequel la surface initialement prévue est réduite de près de la moitié et ne concerne désormais plus que 88 477 hectares, la partie sud demeurant hors du périmètre et pouvant, dès lors, faire l'objet d'activités extractives[51]. Or cette partie recoupe le territoire des quatre concessions accordées à l'entreprise Minera

[44] *Proyecto Manejo Indígena de Áreas Naturales Protegidas.* Voir le rapport de l'INRENA réalisé pour la banque mondiale. Url:
http://siteresources.worldbank.org/INTPERUINSPANISH/Resources/MEMORIA_DEL_PROYECTO_PIMA.pdf

[45] DS 005-99-AG Consulté le 20 mars 2014.

[46] Voir le document rédigé par le consultant pour l'INRENA, Antonio W. Salas : *Propuesta de programa de monitoreo para el Parque nacional Ichigkat Muja Cordillera del Condor,* Proyecto PD 3/00, Rev. 2 (F), « Paz y Conservación binacional en la Cordillera del Condor, Ecuador-Perú » (componente peruano), 2004.

[47] Entretien oral réalisé avec Ermeto Tuesta, awajún salarié par l'IBC, le 1er septembre 2011.

[48] L'avocat Marco A. Huaco, assesseur de l'ODECOFROC fournit une chronologie de cette séquence élaborée depuis le point de vue indigène : « Aportes para una cronología creible (o sobre cómo responder a la Gran Pregunta que la Comisión sobre Bagua" eludió absolver) », in Servindi,

[49] Actes de la réunion de la commission intergouvernementale (*multisectorial*), tenue au ministère de la Défense le 8 novembre 2005, en présence des représentants du ministère des Affaires étrangères, du commandement conjoint des armées, de l'INRENA et du gérant officiel de Minera Afrodita.

[50] *Ibid.*

[51] Second projet INRENA :

Afrodita depuis 1995[52] par le ministère de l'énergie et des mines via sa direction des concessions minières[53]. Le revirement de l'INRENA est un événement important, et d'autant plus soudain que cet organisme s'était par deux fois déclaré défavorable aux sollicitations de Minera Afrodita[54]. Le dernier verrou d'une décision majeure est dès lors levé, et le 10 août 2007 le parc national Ichigkat Muja est créé dans sa nouvelle version[55], représenté sur la carte suivante.

[52] Ces concessions sont localisées dans le district du Cenepa, selon les coordonnées suivantes : 4°08'04.0"S 78°01'50.0"W, selon les données fournies par l'observatoire des conflits miniers d'Amérique latine. Il s'agit des concessions *Apu* (8,7 hectares); *Campana 1* (1000 ha) ; *Campana 2* (2900 ha) ; *Comaina 1* (1000 ha)*, Comaina 2* (1000 ha)*, Comaina 3* (1000 ha) ; *Hito* (110 ha), soit environ 5000 hectares au total, selon les données fournies par l'INGEMNET via ses directions du cadastre minieret des concessions minières.

[53] Compania Afrodita minera, RUC n°20300534946. Voir le *directorio minero* du MEM. Url : http://www.minem.gob.pe/_detalle.php?idSector=1&idTitular=162&idMenu=sub150&idCateg=162 Consulté le 20 mars 2014.

[54] Voir le document intitulé Carta 438-2001-INRENA-J-DGANP, signé par le chef de l'INRENA à l'époque, Matías Prieto Celi.

[55] DS nº 023-2007-AG du 10 août 2007.

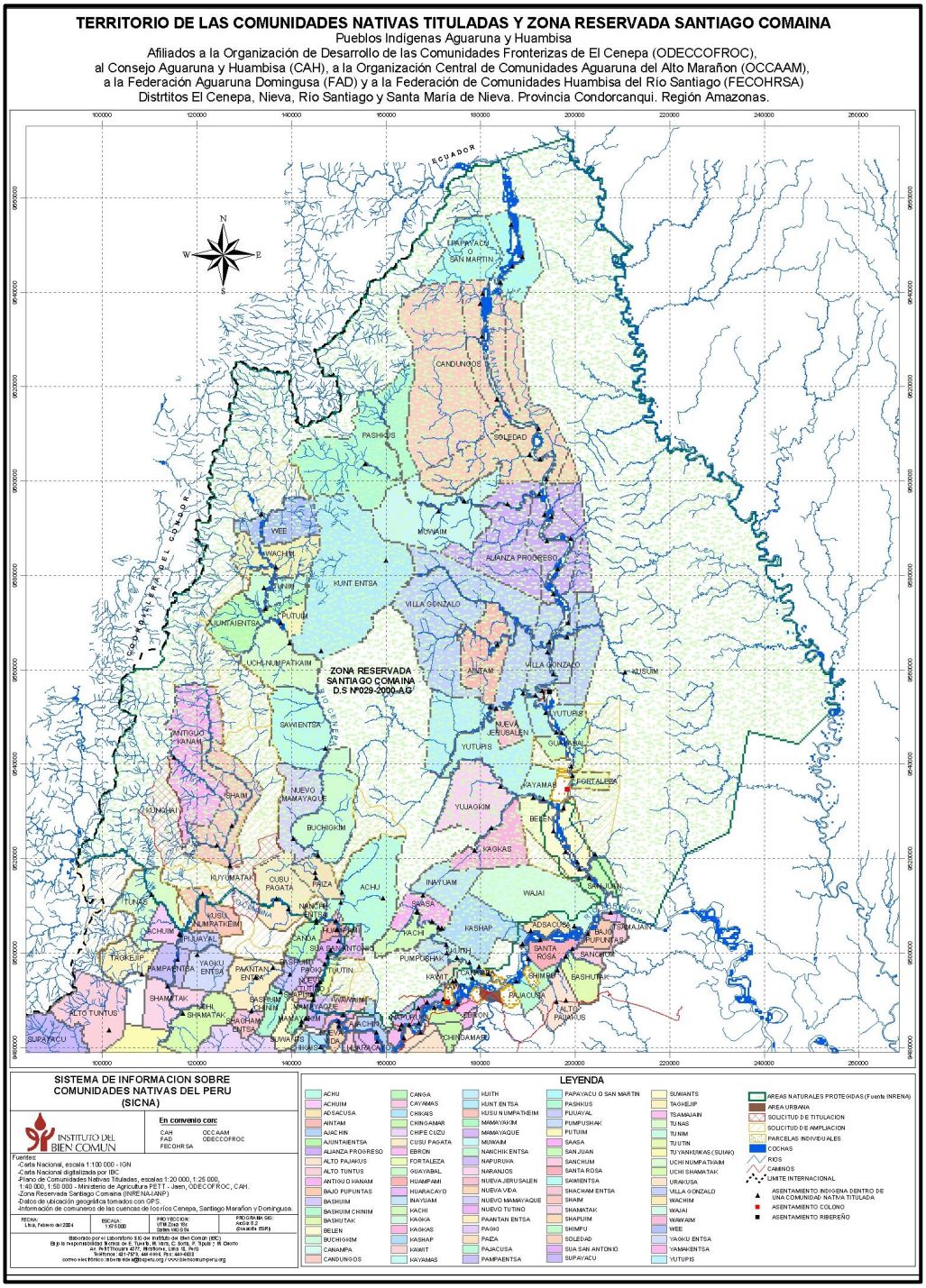


Figure 46 Carte du territoire des communautés natives alto-maraõniennes titrisées et de la zone réservée dite Santiago Comaina. Source: IBC via SICNA.

La nouvelle configuration du parc national, élaborée sans tenir compte du processus de consultation engagé par l'INRENA depuis 2000 auprès des acteurs locaux, cesse donc de faire consensus.

> Désormais, les indigènes ne veulent plus rien savoir des aires protégées ! Cet épisode nous a échaudés, et fait penser que la stratégie de parc ou de réserve communale n'était pas un outil assez efficace contre les activités minières. On est donc revenus à la stratégie de titrisation des sols[56].

Alors que les stratégies environnementales avaient d'abord été accueillies positivement par les populations awajún et wampís[57], celles-ci les suspectent désormais de favoriser la fragmentation du territoire communautaire et de faire primer le sous-sol sur le sol, en ouvrant des brèches juridiques au moyen de catégories nouvelles comme celle de l'aire réservée. Les populations indigènes se détournent notamment de Conservación Internacional, échaudées par l'insistance mise par l'organisation à mener à son terme la création du parc[58]. Il s'agit là du premier temps d'une méfiance durable vis-à-vis des stratégies de protection de type exclusivement environnementaliste, qui s'instaure au sein des mouvements sociaux péruvien et latino-américain[59]. Le mouvement indigène se saisit néanmoins de ces nouveaux enjeux politiques et les incorpore à son discours.

En conséquence, une lutte d'un type nouveau émerge, désormais qualifiée de socio-environnementale (*socioambiental*), à la confluence entre le combat séculaire pour la terre et la revendication nouvelle de protection des nappes phréatiques et de l'écosystème local.

---

56 Extrait de l'entretien oral réalisé avec Ermeto Tuesta, *op. cit.*

57 Cette position est explicitée par l'ODECOFROC dans le rapport publié en 2009 par l'IGWIA, intitulé "*Crónica de un engaño. Los intentos de enajenación del territorio fronterizo Awajún en la Cordillera del Cóndor a favor de la minería*»: *http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0286_Cronica_de_un_Engano.pdf*

58 *Crónica*…, *op. cit.,* p.34.

59 Joan Seoane, "Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas", in *Sociedade e Estado*, 2006, vol. 21, n°1, pp. 85-107; A. Bebbington, M. Scurrah, C. Bielich, *Mapeo de movimientos sociales en el Perú actual*, Centro Peruano de Estudios Sociales, Lima, 2008; R. Abramovay, J. Bengoa, J. Berdegué, J. Escobal, C. Ranaboldo, H.M. Ravnborg, H. M., A. Schejtman, *Movimientos sociales, gobernanza ambiental y desarrollo territorial*, Rimisp-Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural, 2006; Maristella Svampa, *Movimientos sociales y escenario político: las nuevas inflexiones del paradigma neoliberal en América Latina*, Observatorio Social de América Latina, 2007; Maristella Svampa, "Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales:¿ Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas", in Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desaroolo, *Más allá del Desarrollo,* 2006, Quito, Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala; Raul Zibechi, "*Movimientos sociales: nuevos escenarios y desafíos inéditos"*, in *QSAL*, 2006, vol. *7*, n°21, pp. 221-230.

c. Lutte socio-environnementale autour du tracé du parc national (2007-2008)

Dans le Haut Marañón, le tracé du parc cristallise ces nouveaux enjeux. Une lutte s'engage pour contester ou défendre le bien-fondé de son tracé. Les organisations indigènes invoquent le droit à la consultation sur les projets affectant leurs territoires. Ce droit leur est reconnu par les termes de la Convention 169, ratifiée en 1993 par l'État péruvien et entrée en vigueur dans le droit national péruvien en 1995. Les organisations indigènes, menées par l'ODECOFROC, dénoncent les modalités de conclusion du pacte de Torre Tagle. Elles mettent en doute la bonne foi des représentants de l'État qui, au cours des discussions sur le tracé du parc national, n'avaient pas mentionné les projets extractivistes en cours de négociation entre le Pérou et l'Équateur[60].

La société civile internationale se penche également sur le dossier de la Cordillère et de son parc national frontalier : en 2009, plusieurs intellectuels néo-indigénistes, parmi lesquels Pedro García Hierro, Frederica Barclay et Marco Huaco, sollicitent l'IGWIA afin de publier un long rapport sur le sujet en collaboration avec l'ODECOFROC[61]. Le texte soutient que le projet de parc naturel a été détourné de sa fonction première par le biais de pressions exercées sur la hiérarchie de l'INRENA. Selon le rapport, le projet a permis de persuader les populations indigènes, à la faveur de la réunion de Torre Tagle, de renoncer à leurs droits de propriété collective sur la terre. La réduction de la surface du territoire concerné par le parc permet dès lors d'encourager les prospections aurifères dans le sous-sol[62]. Les représentants de l'État péruvien se seraient ainsi fait les canaux d'expression et de défense des intérêts extractivistes nationaux et internationaux[63]. Après plusieurs réunions débutées en juillet 2005 entre le ministère de l'Agriculture et Bedoya Torrico, gérant de

[60] L'article 11 de l'accord de paix dispose que les deux pays s'engagent à « se coordonner pour mettre à profit les ressources minières qui se trouvent sur la zone frontalière du territoire des deux pays, conformément au cadre juridique établi par les deux parties à travers une Convention sur l'intégration et la complémentarité en matière d'activité minière ».

[61] *Crónica de un engaño. Los intentos de enajenación del territorio fronterizo awajún*

[62] Marco Huaco « Aportes para una cronología creíble (o sobre cómo responder a la Gran Pregunta que la Comisión sobre Bagua eludió absolver) », *Servindi*, 5 janvier 2009.

[63] L'établissement définitif de ces faits demeure soumis à l'administration de preuves officielles, bien que le rapport fournisse un fac-similé troublant des actes de la réunion. *Crónica*…, *op. cit.,* p. 32. De même, la qualification de ces faits comme relevant de la corruption demeure conditionnée à une investigation approfondie, et à un usage adroit de cette catégorie d'analyse dont il est fait un usage parfois particulièrement problématique. Voir à ce sujet Philippe Bezes, Pierre Lascoumes, « Percevoir et Juger la « corruption politique » », in *Revue française de science politique*, 2005, n°5, Vol. 55, pp. 757-786. Url: www.cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2005-5-page-757.htm Consulté le 12 juillet 2013. Voir également les travaux d'Hélène Combes, "Clientélisme en situation. Échanges politiques, politisation et conflits moraux." *Cahiers des Amériques latines* 2012, vol. 1, n°69 ; avec Marguerite Bey (dir.), "El clientelismo a debate", in *Desacato*s, 2011, n° 36.

minera Afrodita[64], un pacte aurait été conclu le 8 novembre 2005 au ministère de la Défense, en présence des représentants des ministères des Affaires étrangères, de l'Energie et les mines, de l'Armée et de Minera Afrodita afin de forcer l'INRENA à revenir sur son projet initial et à reconnaître la compatibilité de la mine avec la zone protégée[65]. C'est cet accord qui expliquerait la deuxième – et définitive – version du parc naturel, qui épargne les zones soumises à la prospection minière.

Cette lutte socio-environnementale précipite une réflexion, que le choc événementiel du *Baguazo* viendra à la fois souligner et éclipser, sur la nature du nationalisme péruvien en contexte de globalisation. L'État péruvien est en effet confronté à un dilemme particulièrement difficile à résoudre[66]: faut-il rigidifier la frontière dans un souci de défense des prérogatives nationales, ou favoriser la perméabilité des frontières vis-à-vis des flux produits par la dynamique contemporaine de globalisation ?

2. Les nouveaux visages du nationalisme péruvien

Parmi ces deux alternatives, le traité de paix avec l'Équateur privilégie explicitement la deuxième option[67] : rendre la frontière perméable afin de favoriser l'intégration économique régionale et, à terme, permettre à la région andine de rejoindre les dynamiques capitalistiques globales, sont les objectifs prioritaires du texte. L'impératif de développement frontalier vise à créer des synergies binationales qui favoriseront la fluidité des transports et l'acheminement des marchandises selon un axe nord-sud amené à croiser, à terme, l'axe horizontal interocéanique prévu avec le Brésil. Dès lors le nationalisme péruvien est poussé à des reconfigurations. Elles sont d'autant plus subtiles à opérer que le pays sort tout juste d'une séquence hautement conflictuelle à la fois sur le plan externe, du fait des problèmes frontaliers avec l'Équateur et le Chili, et sur le plan interne, les exactions commises par le Sentier lumineux et les forces militaires ayant régressé à partir de 1992 et

[64] *Crónica*…, *op. cit.,* p. 31.
[65] Marco Huaco « Aportes… », *op. cit.,* point 3 ; *Crónica*…, *op. cit.,* pp. 28-33.
[66] Voir le document ministériel du 29 mai 2012 : Url:http://www.rree.gob.pe/politicaexterior/Documents/Propuesta%20contenido%20folleto%20DDF%20(29MAY12).pdf Consulté le 12 août 2014.
[67] Anne Marie HOCQUENGHEM, Étienne DURT, « Integración... », *op. cit.,* p. 43 : *« Los acuerdos de paz forman parte de los actos de sumisión a una hegemónica política económica que intenta, imponiendo una ley de mercado mundial único, someter el planeta a un orden neoliberal, según una tradición histórica particular que se enraíza en la Europa del siglo XVI y florece actualmente en los Estados Unidos de América del norte* ».

touché à leur fin en 2000. La réforme de l'État est un autre facteur qui explique la complexité des mutations du nationalisme péruvien : l'impératif choisi de baisse des dépenses publiques induit en effet un changement de pratiques de la part de l'État, d'autant plus subtil qu'il n'équivaut pas à un désengagement à proprement parler[68], mais à un repositionnement. L'État délaisse l'intervention directe dans l'activité économique pour adopter un rôle de catalyseur des transactions privées[69].

Ces mutations transparaissent à la faveur de plusieurs débats menés au sein de l'appareil d'État. Ainsi en septembre 2006, le ministre de la Défense Allan Wagner Tizón est convoqué devant la commission parlementaire chargée des questions de défense, au sujet des négociations de paix avec l'Équateur mais aussi des modalités de la restructuration en cours de son ministère[70]. Les justifications formulées par Allan Wagner dessinent les nouveaux contours d'un nationalisme péruvien complexe, redéfini en contexte néolibéral.

a. Les mutations de la diplomatie péruvienne en temps de globalisation[71]

Les membres de la commission s'interrogent sur les modalités de mise en application du traité conclu avec l'Équateur[72] qui prévoit, au paragraphe "i" de son article 11, de faciliter les activités prospectives et extractives. La commission se penche notamment sur la nationalité des entreprises auxquelles les droits d'exploitation ont été concédés sur les zones frontalières[73]. Le fait qu'en octobre 2008 la totalité des actions de Minera Afrodita devient possession de l'entreprise canadienne Dorato Resources [74] confirme les doutes à cet égard: l'axe frontalier avec l'Équateur est donc ponctué de concessions prises en charge par une entreprise étrangère.

---

[68] Milton Santos, María Laura Silveira, T*erritório e sociedade no início do século XXI*, São Paulo, Record, 2001, 471 p. Les auteurs invitent appréhender la notion de déterritorialisation avec précaution : « *Avec la globalisation actuelle, le territoire d'un pays peut se changer en un « espace national de l'économie internationale ». Au sujet de ce qu'on nomme la déterritorialisation, d'aucuns parlent d'espaces économiques ouverts. Mais malgré les suggestions post-modernes, auxquelles tant de spécialistes se rendent, le territoire continue d'être une réalité, quoique l'État national, qui survit lui aussi, ait changé de figure et de définition selon les pays. L'économie de tous les pays connaît un processus vaste et profond d'internationalisation, mais il a pour base un espace qui est national et dont la régulation continue d'être nationale.* » p.256.

[69] Augusto Alvarez Rodrich, « Del estado empresario al estado regulador », *op. cit.*

[70] *Panamerica Perú,* 1er septembre 2006. http://panamericana.pe/politica/30061

[71] Nous reprenons ici la définition que Saskia Sassen propose dans son ouvrage *La globalisation. Une sociologie*, Paris, Gallimard, 2009, 341p.

[72] *Informe de la Comisión de Defensa Nacional, Orden Interno, Desarrollo Alternativo y Lucha Contra las Drogas*. Url: http://www.congreso.gob.pe/comisiones/2006/defensa-nacional.htm

[73] Actes de la cinquième session ordinaire de la *Comisión de Defensa Nacional*, « Período Anual de Sesiones 2006-2007 », 27 septembre 2006.

[74] Url: http://www.doratoresources.com/i/pdf/DoratoFactSheet.pdf Consulté le 20 août 2014. Dans IGWIA,*Crónica…, op.cit.,* p. 43. Le rapport mentionne également les tractations juridiques réalisées entre Minera Afrodita, Dorato Resources Inc. et Dorato Perú.

Or ce type d'activité est soumis aux restrictions imposées par la Constitution de 1993, qui réserve aux seules entreprises nationales le droit de réaliser des prospections sur des sous-sols situés à moins de cinquante kilomètres de la frontière[75]. Sommé de justifier la poursuite des concessions, Allan Wagner explicite le choix du recours aux acteurs privés :

> La nouvelle conception qui prévaut dans le monde actuel consiste à passer de la sécurité défensive à la sécurité entrepreunariale (*transitar de la seguridad defensiva a la seguridad corporativa*)[76].

Dans cette logique, les entreprises minières se substituent à la présence de l'armée et assurent, par leur occupation effective du territoire, l'incorporation de ce dernier à la sphère de contrôle étatique. Il ne s'agit pas d'une justification purement conjoncturelle : auparavant directeur du Centre péruvien d'études internationales[77] (CEPEI) puis secrétaire général de la Communauté andine des nations, Allan Wagner a soutenu des thèse similaires depuis le début des années 1990[78].

[75] L'article 71 dispose en effet : "*À cinquante kilomètres des frontières, les étrangers ne pourront ni acquérir ni posséder mines, terres, forêts, eaux, combustibles ni sources d'énergie, directement ou indirectement, individuellement ou par le biais de société, sous peine de perdre au bénéfice de l'État le droit ainsi acquis*".

[76] *Agenciaperu,* 2006; IGWIA, *Crónica*…, *op. cit.,* p. 3.

[77] *Centro peruano de estudios internacionales.*

[78] Voir notamment *La seguridad del Perú frente al nuevo contexto internacional*, Centro Peruano de Estudios Internacionales, Lima, CEPEI, 1991, 178 p.; *Actual escenario internacional y la defensa nacional por Centro Peruano de Estudios Internacionales,* Lima, CEPEI, 1992, 235 p.Voir aussi les actes du 14ème colloque international du CEPEI, organisé à Lima en mars 2001 et intitulé *Gestión Externa y política exterior del Perú: los desafíos de la inserción internacional en democracia.*
Url : http://www.defensaidl.org.pe/publica/conocer_la_guerra.pdf Consulté le 21 août 2014.



Figure 47 Concessions menées pour le compte de l'entreprise canadienne Dorato dans la cordillère du Condor. Source: Dorato Inc., septembre 2010.

Plus qu'une volonté de déposséder progressivement l'armée du règlement des questions frontalières, qui serait en continuité avec la ligne défendue par les gouvernements civils depuis la fin du régime militaire, la logique extractive défendue par Alan Wagner

s'inscrit davantage dans le contexte de l'intégration régionale et de la réforme de l'État[79]. Ces deux axes stratégiques supposent des formes d'atteinte à la souveraineté nationale, que le CEPEI appelle de ses vœux: il se prononce en faveur de l'IIRSA depuis les débuts du projet[80], car il voit dans l'intégration régionale une façon de pallier par le recours à des modes de financement supra-nationaux[81] à la baisse des dépenses publiques. Cette dernière impose le redimensionnement des organes étatiques et la sous-traitance de plusieurs de ses fonctions[82]: pour Allan Wagner les entreprises extractives, y compris celles dont le capital est transnational, fournissent un second palliatif à la perte d'initiative occasionnée par la réforme de l'État. Elles sont un partenaire privilégié de l'action publique, dans un contexte marqué par la re-primarisation des économies en développement. Or cette tendance affecte en premier lieu les économies africaine et latino-américaine, comme le montrent les indicateurs fournis par la Banque mondiale, ici à titre d'exemple pour l'année 2003:

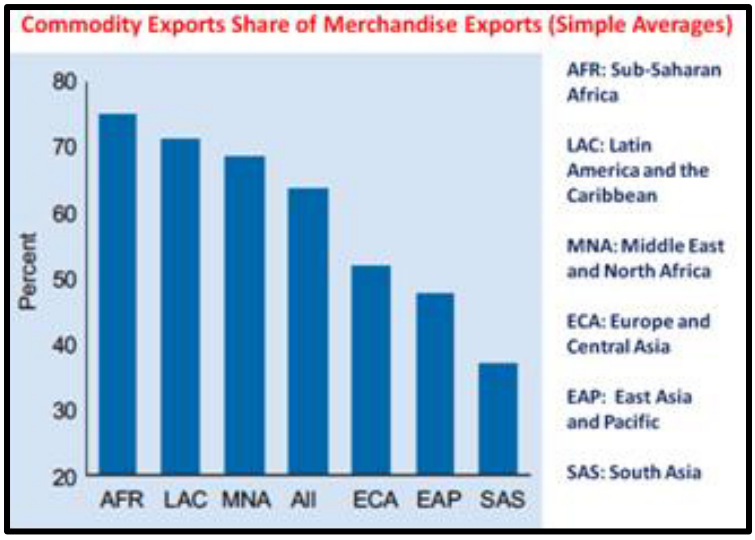


Figure 48 Pays en développement: part des matières premières dans le total des exportations de marchandises en 2003. Source: Brahmbatt et Canuto, Banque Mondiale, 2010.

[79] Cuisinier-Raynal Arnaud, « La frontière au Pérou entre fronts et synapses », in *L'Espace géographique*, 2001/3 tome 30, pp. 213-230.
[80] Le CEPEI organise en 2010 un séminaire international destiné à dresser le bilan de la première phase de l'IIRSA, intitulé "IIRSA Diez Años Después: Impacto e Implementación en el Perú"; voir l'entretien avec la secrétaire exécutive du CEPEI, in *La República*, 27 novembre 2010.
[81] L'IIRSA a élu 31 projets prioritaires en 2010, dont l'ensemble du financement atteinte 10 millliards de dollars.
[82] Voir le discours d'Alan García Perez sur la réforme de l'État, prononcé le 28 juillet 2008. http://firmeporlaunion.blogspot.fr/2008/07/alan-garcia-reforma-del-estado-reforma.html Consulté le 21 août 2014.

Dans ce contexte, faire alliance avec le secteur minier impose de précipiter un changement du paradigme diplomatique à l'œuvre depuis les années 1990[83] et s'inscrit dans la logique de la signature par Alan García Perez, en tant que chef de la diplomatie péruvienne, du Traité de Libre Commerce avec le président des États-Unis George W. Bush le 12 avril 2006[84]. L'opinion perçoit ce revirement idéologique comme d'autant plus spectaculaire qu'il est opéré par le parti apriste, historiquement aligné sur une ligne radicalement opposée au projet néolibéral et, qui plus est, par une équipe gouvernementale similaire à celle en place dans les années 1980. Ce revirement est cristallisé dans la trajectoire d'Alan García Perez, dès lors perçu dans la presse comme l'incarnation des errements idéologiques du Pérou contemporain:



Figure 49 Caricature de Carlin, parue en avril 2006. Source: La República/Servindi.

"-Camarades, en ce moment révolutionnaire, nous appelons à la lutte anti-impérialiste... –Non, non, ce rôle là, c'est fini. Maintenant, nous devons dire: messieurs les entrepreneurs, nous appelons à l'investissement dans les privatisations et les concessions. –Monsieur García, en scène!"

[83] George McBride, « Frontera peruano-ecuatoriana. Selección de memoranda e informe final de Geogre McBride. », « Repertorio documental », Lima, in *Revista de la Academia Diplómatica del Perú*, 1996.
[84] Le TLC est ratifié par le Parlement péruvien le 28 juin 2006 et par la Chambre des repésentants états-uniens le 2 novembre 2007. Pour une vue d'ensemble de la stratégie rhétorique du gouvernement en place et des registres de justification mobilisés pour défendre le TLC, présenté comme le garant de la croissance future, voir : Enrique Fernández, "El TLC con Estados Unidos y su impacto sobre el empleo", in*Revista Argumentos*, año 3, n° 1, mars 2009.

Si le gouvernement parvient néanmoins à réunir un consensus parlementaire autour de ce changement, c'est en raison du cours favorable des matières premières sur les marchés mondiaux, notamment durant les années 2000 à 2009:

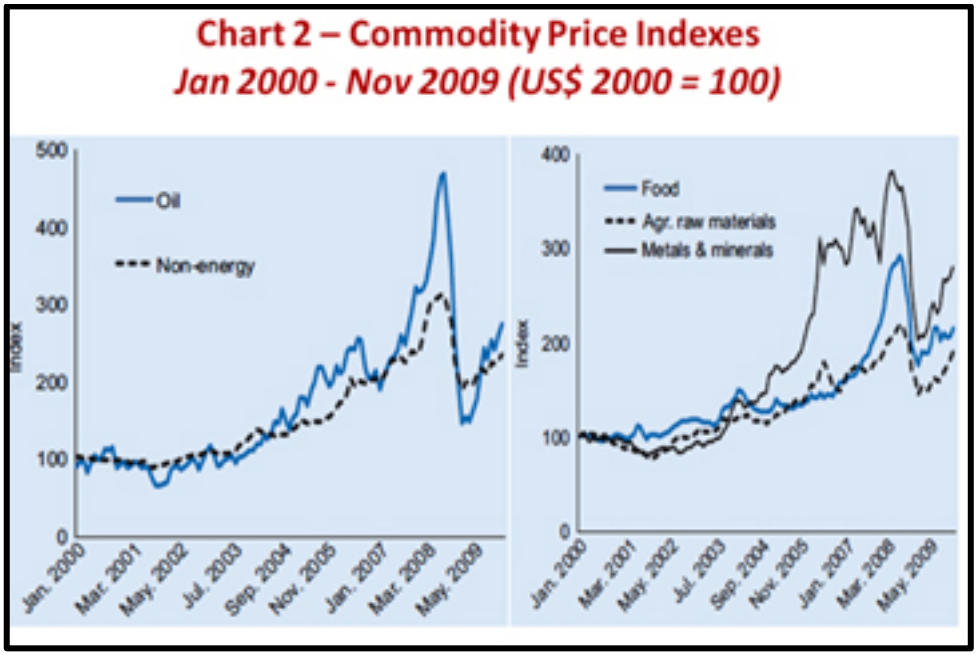


Figure 50 Cours mondiaux des prix des matières premières de janvier 2000 à novembre 2009. Source: Brahmbatt et Canuto, Banque Mondiale, 2010.

b. Le modèle exportateur « *au concret*[85] » : le Haut Marañón, espace de front

Cette augmentation conjoncturelle du prix des matières premières explique que dès le mois de décembre 2007, une autre partie de l'aire soustraite à la catégorisation de parc naturel fait l'objet d'un nouveau projet de prospection minière. Il s'agit du lot numéroté 116, dont la surface mesure 853 381 hectares[86]. Le lot est concédé à l'entreprise Hocol Perú

[85] Christian Gros, David Dumoulin, *op. cit.*

[86] Le lot 116 est inscrit au registre du MINEM du 29 mars 2008: "*Lote 116 Evento Informativo Presencial posterior a la suscripción del Contrato Licencia para la Exploración y Explotación de Hidrocarburos y previo al inicio de actividades de hidrocarburos. Lugar: Cuidad Santa María de Nieva, Distrito de Nieva, Provincia Condorcanqui, Región Amazonas. Empresa: Hocol Perú, S.A.C*". Url: http://www.minem.gob.pe/_detalle.php?idSector=1&idTitular=160&idMenu=sub149&idCateg=160 Consulté le 21 août 2014.

S.A., elle-même sous contrat avec Perupetro S.A[87]. Il s'étend aussi sur le territoire de la réserve communale Tuntanain. De même, la zone du fleuve Chinchipe, située à l'ouest de la cordillère du Condor, fait l'objet de demandes de concessions minières à la même période[88]. La zone frontalière concentre donc un grand nombre de projets extractifs.

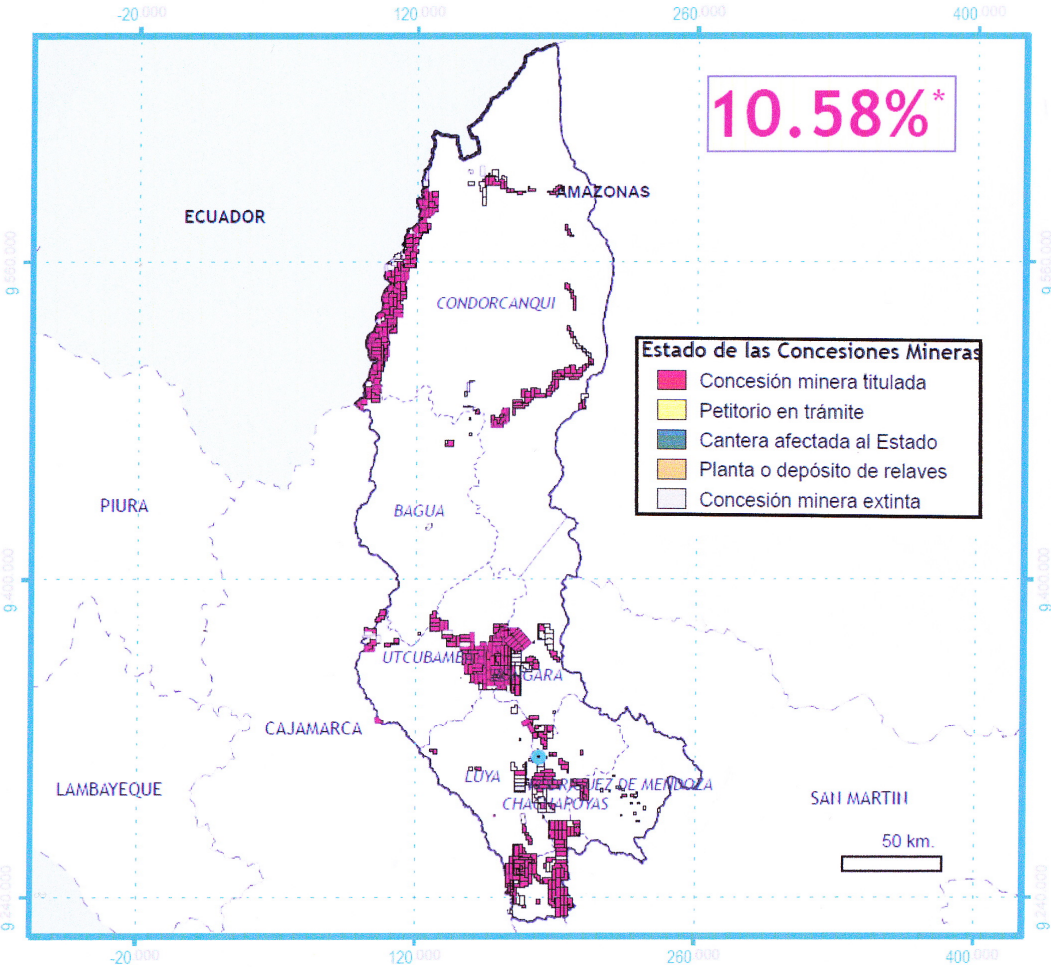


Figure 51 Concessions minières dans le département d'Amazonas et pourcentage de la surface totale concédée ou en cours de concession. Source: INGEMNET/Cooperacción, juin 2011.

[87]D.S. N° 066-2006-EM. Url : http://www.perupetro.com.pe/relaciondecontratos/relacion.jsp?token=70 Consulté le 22 août 2013.

[88] Gloria Chicaiza, *Mineral Extraction and Conflict in Cordillera del Cóndor*, ACEC, 2010. Url: http://www.ceecec.net/wp-content/uploads/2008/10/CORDILLERA_CONDOR_ECUADOR_V2.pdf Consulté le 22 août 2014.

La partie septentrionale du département d'Amazonas constitue un des nouveaux fronts de l'inflation minière qui caractérise le Pérou à partir des années 1990[89], avec une accélération significative depuis le milieu des années 2000[90]. Son taux de couverture extractive d'environ 10%, relativement faible au regard des taux qui caractérisent les départements de la *sierra* centrale notamment (près de 50% pour les départements d'Apurimac, La Libertad et Huancavelica[91]), explique les convoitises dont cet espace fait l'objet, en dépit de sa situation frontalière. Le département s'inscrit donc dans une tendance décisive pour l'Amazonie péruvienne, dont 70% de la surface font désormais l'objet de concessions minières depuis 2004[92]. Le choix d'une alliance gouvernementale avec les intérêts extractifs est lourd de conséquences pour le nationalisme péruvien qui, s'il ne perd rien de sa vigueur rhétorique comme en témoigne la victoire du parti nationaliste aux élections de 2010[93], ne s'accompagne désormais plus d'une option protectionniste en matière économique et doit au contraire composer avec une ouverture accrue aux flux de capitaux, notamment étrangers.

Il s'agit là d'une mutation fondamentale, dont les effets paradoxaux touchent le Haut Marañón de manière inédite. Le passage d'un espace marginal à un espace de front dans les années 1990 reproduit certes une dynamique déjà connue au tournant du siècle précédent lors de l'ère du caoutchouc, mais il porte désormais sur un usage intensif des ressources non renouvelables du sous-sol. Pour le sol des communautés Ajuntai Entsa, Kusu Numptkeim, Pagki, Sawientsa, Tagkegip, Tunas, Tunim, Uchi Numptkaim et Wée, le choix de l'extractivisme et de la re-primarisation de l'économie a pour conséquence immédiate le gel de leurs démarches d'extension des surfaces titrisées[94]. De même, l'insistance mise sur l'intégration de la zone au sein du marché national, particulièrement tangible sous Fujimori et explicitement affichée à l'occasion de l'inauguration du

[89] Nicole Bernex, « L'Amazonie péruvienne entre intégration et dégradation », », in Jean-François Tourrand *et al., L'Amazonie*, éditions Quae, 2010, pp. 95-121.
[90] Voir le rapport de la Banque mondiale intitulé « Riqueza y sostenibilidad : dimensiones sociales y ambientales en la Minería en el Perú », 11 avril 2005.
[91] Source : INGEMNET, juin 2011. Voir également le dernier rapport paru. Url: http://www.minem.gob.pe/minem/archivos/file/Mineria/INVERSION/2014/cepm0114.pdf Consulté le 22 août 2014.

[92] Soit 53 millions d'hectares sur un total de 75 millions d'hectares. Chiffres fournis par le MINEM et consolidés dans le rapport « Riqueza y sostenibilidad… », *op. cit.*
[93] Url: http://www.partidonacionalistaperuano.net/ Consulté le 24 août 2014.
[94] *Cronica, op. cit.*, p. 54.

monumental barrage électrique d'El Muyo[95] en décembre 1994, renforce les dynamiques migratoires déjà amorcées dans les années 1960. La pression sur la terre s'en trouve accrue, ce que suggère un croquis cartographique réalisé en 1994 par le père Guallart.

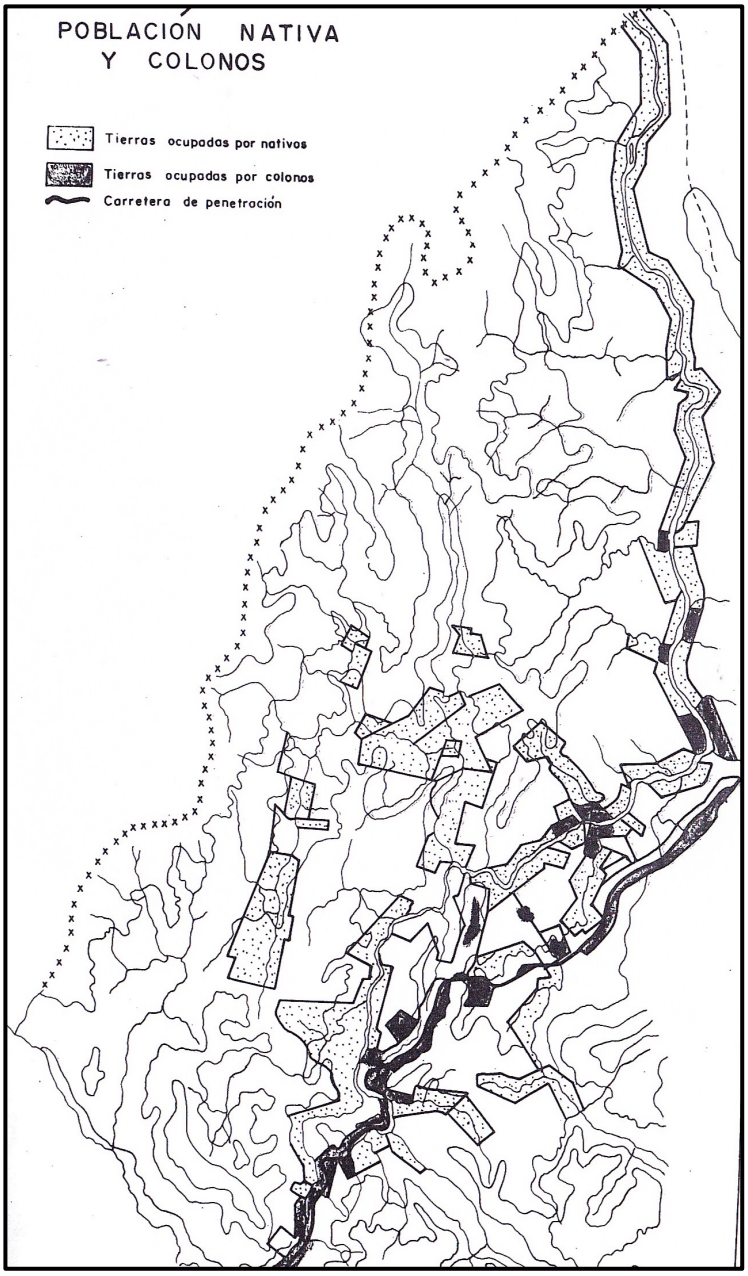


Figure 52 Occupation concurrentielle de l'espace le long des axes fluviaux alto-marañóniens. Source: José María Guallart, 1994.

[95] Voir la recension qui est faite de l'édifice dans l'inventaire touristique national du MINCETUR . Url: http://www.mincetur.gob.pe/TURISMO/OTROS/inventario%20turistico/Ficha.asp?cod_Ficha=5089 Consulté le 24 août 2014.

Les premiers espaces concernés sont les axes fluviaux, lieux de relégation spatiale des communautés natives marqués par un tropisme centripète en direction de Santa María de Nieva.

En 2002, un événement vient rappeler la nature hautement controversée du processus de colonisation, et fournit un exemple sanglant et médiatisé des tensions sur la terre qui caractérisent les piémonts andino-amazoniens. Le 17 janvier à cinq heures trente du matin, vingt-et-un colons dont cinq enfants sont assassinés et dix-neuf personnes dont sept enfants[96] sont blessées[97]. Ces colons occupent alors les terres titrisées au nom de la communauté awajún *Los Naranjos*[98], situées le long du fleuve Chinchipe, dans le district de San José de Lourdes dans la province de San Ignacio. Après s'être installés en juillet 1998, la centaine de colons regroupés dans une association dénommée « Flor de la frontera » demandent au ministère de l'Agriculture une titrisation à leur nom de 5000 hectares de terres supposées libres. Cette demande est rejetée au nom des droits de propriété awajún sur cette portion du territoire[99] ; une bataille juridique pour l'occupation s'engage en 2000, conclue en avril 2002 par une condamnation du leader des colons, Manuel Eugenio Alberca Mondragón[100] et par deux expulsions réalisée par la police. Menées les 19 août 1999 et 16 janvier 2002, ces deux opérations sont suivies d'une nouvelle invasion des terres par les

[96] Informe del Congreso de la República, "Grup de trabajo encargado de la investigación de los hechos occuridos en la provincia de San Ignacio, departamento de Cajamarca, producto del enfrentamiento entre colonos y nativos de la zona y para identificar zonas de la Amazonía peruana en las que se puedan presentar hechos similares". Le rapport mentionne les noms suivants (entre parenthèse figure l'âge lors du décès): "*Alejandro Peralta Díaz (50)*, *Ana Mella Peralta Pérez (12), Bray Cervando Alberca Soriano (02)*, *Clarisa Céspedes Mego (22), Elser Herrera Fernández (04), Flavio Alberca Mondragón (42), Jarly Alberca Mori (03), Jayler Alberca More (12), Jefrey Herrera Fernández (02), María Mori Cœllo (38), Marina Soriano Vallejos (35), Pablo Noriega Huamán (30), Paquita Rojas Pintado Céspedes (01)*, *Práxedes Pintado Alberca (33) y Santos Vargas Fernández (28). Con fecha 31 de Enero de 2002 falleció el señor Alberto Fernández Chávez (25).*" Url: http://www.congreso.gob.pe/congresista/2001/lguerrero/paginas/fiscalizadora0.htm Consulté le 26 août 2014.

[97] « Gente del bosque », in *Etecé*, n°81, Lima, 1er février 2002.

[98] Informe del Congreso de la República*, op. cit.: "Por Resolución Directoral N° 01642-79-DRAG-AE, de fecha 13 de Diciembre de 1979 el Estado tituló los terrenos de propiedad de la Comunidad Nativa Etnolingüística Aguaruna "Naranjos" en un área de 1,974 Has. y 3,700 M2., y de 12, 531 Has. y 2,400 M2. de Cesión en uso y 48 Has. de Área Fiscal. Posteriormente mediante Resolución N°. 764-95-AG-DRA de fecha 2 de Octubre de 1995 emitida por la Dirección Regional Agraria Nor Oriental del Marañón se aprobó el procedimiento de Demarcación y Titulación de Ampliación Territorial de la Comunidad Nativa Grupo Etnolinguístico Aguaruna "Naranjos", seguido por la Dirección Subregional de Agricultura de Jaén. Asimismo, se otorgó a favor de la mencionada Comunidad Nativa el Título de Propiedad del territorio que ocupaba, en una extensión superficial de 2,587.50 Has. y 5,000 M2."*

[99] Resolución directoral n°249-99-CTAR-CAJ-DRA du 21 décembre 1999.

[100] Informe del Congreso de la República, *op. cit.,* p. 5.

colons. Le 17 janvier a lieu l'attaque armée, menée par des natifs awajún en représailles contre l'invasion des terres qu'ils revendiquent[101].

Ces exactions donnent lieu à une enquête [102] confiée à une commission multisectorielle du Congrès[103], et à des prises de position locales des organisations natives. Ces dernières réaffirment l'appartenance des populations natives à la communauté nationale et, tout en condamnant les attaques, appellent à une prise de conscience collective sur le problème de la terre à l'échelle nationale. Les membres de la Commission concluent quant à eux à une part de responsabilité de la part de l'État, eu égard aux malversations administratives relatives à l'attribution de titres de propriété et de droits d'occupation abusif. Si les deux parties se refusent à voir dans cet événement le signe d'une incompatibilité supposée entre les modes de vie amazoniens et le fonctionnement de la « *sociedad mayor*»[104], leurs préconisations indiquent en revanche que l'usage légitime de la terre est au cœur de débats cruciaux pour l'avenir du pays.

À ces tensions sociales accrues s'ajoute la prise de conscience du caractère inégal des termes de l'échange consécutif à l'instauration d'une logique de marché dans le Haut Marañón. La poursuite de la construction de la route permet de relier d'accéder à la communauté d'Ebron: à partir de la décennie 1990, un commerçant permet aux communautés environnantes de vendre une partie de leur production agricole. Celle-ci comprend la banane, le manioc, le cacao et la papaye principalement; leurs cours sont dès lors scrutés par les habitants, et dénoncés comme inégalitaires à l'échelle du pays. À titre d'exemple, lors d'un terrain effectué en juillet 2011, le quintal de cacao valait 350 soles en moyenne au Pérou et était acheté 250 soles aux agriculteurs natifs de la communauté de Tampe. Ces distorsions du marché national suscitent des réactions ambivalentes vis-à-vis du marché: une partie des populations natives déplorent les injustices de son fonctionnement, tout en appelant activement de leurs vœux la construction supplémentaire de routes destinées à fluidifier les mécanismes du marché, afin de dégager des devises devenues précieuses.

---

[101] Informe del Congreso de la República, *op. cit.,* p..6.
[102] *La República,* 2 février 2002.
[103] La commission est composée des parlementaires Luis Bernardo Guerrero Figueroa quien la preside, Víctor Manuel Noriega Toledo, Manuel Jesús Bustamante Coronado, Jorge Luis Mera Ramírez y Rosa Florián Cedrón (Oficio N° 108-CR-DP-CT, 23 janvier 2002).
[104] Cette formule peut être trduite par « société englobante » afin d'éviter les connotations hiérarchiques que la première expression est susceptible de véhiculer.

Les natifs se trouvent en effet dans une position inédite: ils se mettent en quête de liquidités nécessaires à l'achat de biens, vendus à Nieva ou transportés sur le sol même des communautés. Au cours de la période, un nombre croissant d'entre elles accueille des boutiques communales, souvent tenues par des commerçants métisses, et approvisionnées par des chaloupes effectuant des trajets réguliers le long des fleuves alto-marañóniens. En conséquence, les pratiques de consommation se modifient, notamment en matière alimentaire. Outre l'instauration de programmes d'aide alimentaire étatique dans le cadre scolaire, les logiques de marché démocratisent en effet l'achat de marchandises conditionnées que traduisent les emballages qui commencent dès lors à joncher le sol des communautés. Alliées à la désuétude dans laquelle tombe le port des vêtements traditionnels [105] tels que l'*itipak* ou le *kamush*[106], ou la mémoire du répertoire musical ethnique[107], ces pratiques suggèrent l'attraction exercée par les dynamiques englobantes centrifuges, qui expliquent l'importante émigration native vers les villes de Jaen, Chiclayo et Lima[108].

La dynamique de front pionnier qui touche le Haut Marañón cause donc d'importantes frustrations et des conflits d'usage. Le nombre de conflits est particulièrement important dans la province de Condorcanqui : un total de 117 conflits y est enregistré en 2007, et 214 sur tout le département d'Amazonas, contre 42 au total dans le département du Loreto dont la surface est bien supérieure[109]. Selon les termes du recensement indigène mené par l'INEI en 2007, 11% de ces conflits sont liés à la colonisation ; et plus de 60% d'entre eux ont à voir avec des tiers, catégorie qui regroupe les entreprises extractives[110]. Si plusieurs communautés intègrent le principe du métissage sans encombre majeur, comme à Ciro Alegria où l'on dénombre plusieurs mariages mixtes, ailleurs l'issue parfois violente de ces conflits suscite de vives réflexions aux échelles locale et nationale. En conséquence, la nature politique des tensions liées à la terre apparaît plus clairement au fil de la décennie 2000[111].

---

105 Guallart, *op. cit.,* p. 110.
106 Entretien réalisé avec Miguel, vieil awajún résidant dans la communauté d'Isla Grande.
107 *Ibid.* Voir l'enregistrement audio que j'ai réalisé à cette occasion à la demande de María Luisa Alvarez Vera, journaliste à *Radio Marañón.*
108 *Censo indígena,* INEI 1993.
109 *Censo indígena,* INEI 2007, p. 194.
110 *Censo indígena*, INEI 2007, p. 87.
111 Lúcio Flávio Pinto, « Politique sur la frontière », in Jean-François Tourrand, *op. cit.,* pp. 141-150. L'auteur propose une analyse similaire du cas brésilien.

c. La dimension politique des conflits socio-environnementaux : l'enjeu de la décentralisation étatique

Deux éléments majeurs du vocabulaire politique péruvien s'affrontent alors de façon récurrente, au point de revisiter un espace public délabré par vingt années de conflit armé[112] : la terre, présentée par les uns comme la valeur phare d'une modernité latino-américaine socialement responsable[113] ; le développement, invoqué par les autres comme l'aiguillon d'un retour péruvien vers une croissance économique renouant avec l'efficacité. Les uns forment la nébuleuse d'une gauche en cours de réorganisation[114], dont la dynamique de constitution d'un front commun rencontre de nombreuses difficultés[115] ; les autres composent un ensemble idéologiquement plus mélangé, englobant la droite et le centre péruviens, dont les choix convergent néanmoins sur le modèle de développement.

Cette alternative a pour corollaire l'antagonisme qui anime le débat sur la décentralisation étatique[116], mené à partir du retour à la démocratie et impulsé sous Toledo[117]. Interrompu par Fujimori, il reprend dans les années 2000. Pour les uns, le *protagonisme* indigène est un impératif qui doit guider le processus de décentralisation[118]. Ce dernier n'est pas seulement conçu comme une dissémination à l'échelle locale de pouvoirs jusqu'alors centralisés, mais comme un outil pour subvertir les hiérarchies socio-raciales à l'œuvre dans la conformation de la structure étatique péruvienne[119]. Pour les autres, l'affirmation d'une infériorité indigène agit comme un repoussoir idéologique censé guider l'œuvre d'édification d'une société civilisée, guidée par un idéal de modernité forgé en référence à l'Occident. Pour les premiers, la citoyenneté indigène est un chantier inachevé, non dépourvu d'ambiguïtés quant aux effets de cette intégration du monde indigène sur la

---

112 Carlos Meléndez, « Partidos y sistema de partidos en el Perú », in Rafeal Roncagliolo y Carlos Meléndez, *op. cit.,*pp. 213-273.

113 Irene Ramos Urrutia, « Reflexiones sobre el derecho a la tierra y el territorio de los pueblos indígenas en el Perú », DAR.

114 Carlos Meléndez, « Los nuevos escenarios políticos en los países andinos », in Rafeal Roncagliolo y Carlos Meléndez, *op. cit.,*pp. 303-312.

115 Mathilde Claverie, « Se construire en alternative politique, les échecs des partis de gauche radicaux péruviens (1978-2011) », Mémoire de master 2 en science politique sous la direction de Camille Goirand, IHEAL, juin 2014, 134 p.

116 Bruno Revesz, « Descentralización : la reforma inconclusa », in *Cahiers des Amériques latines,* n°63, 2010, pp. 7-16.

117 Loi n° 27783, dite Ley de Bases de la Descentralización, du 20 juillet 2002. A ce sujet, voir notamment Pierre Bon, « L'État en Amérique latine », Pouvoirs, 2001, vol. 3, n° 98, pp. 17-36.

118 Entretien réalisé avec Cinthia Vidal, *op. cit.*

119 Xabier Etxberria, « El derecho de los pueblos y los estados », in *Reflexión política,* Junio 2003, n°9, Universidad autónoma de Bucaramanga, Colombia, pp. 21-34.

société réceptrice[120] ; pour les seconds, l'exercice légitime des facultés citoyennes repose sur un binôme conceptuel, opposant civilisation et barbarie[121], qui impose de maintenir un certain degré de concentration du pouvoir et qui, tout en maintenant le droit de vote aux populations natives, leur confère une citoyenneté plus assistée qu'active.

Ces luttes autour de la citoyenneté et des modalités d'exercice du pouvoir s'inscrivent dans l'histoire longue du nationalisme péruvien, marquée par un « amour en souffrance » (*amor doliente*), selon l'expression forgée par Gonzalo Portocarrero et Patricia Oliart à propos des écrits de González Prada sur l'âme nationale péruvienne[122]. Elles s'insèrent dans la séquence pluriséculaire d'un récit national marqué par une humiliation chronique, dont le dépassement fait débat au sein de la société péruvienne quant à ses modalités : tropisme occidental ou promotion des racines forment les deux termes d'une alternative identitaire clivante, plus que les deux pôles d'un débat dynamique. Cette hésitation principielle quant à la voie légitime de construction d'une modernité politique commune explique qu'un des *topoï* du récit éditorial –voire historiographique – péruvien soit le caractère cyclique de la trajectoire nationale[123].

Ces luttes pour la redéfinition du national conditionnent également l'élaboration d'un modèle de développement. Ce dernier ne peut dès lors plus être examiné sous le seul angle matériel, ni appréhendé de façon uniquement technique. Dans le Haut Marañón, l'enjeu du développement est particulièrement prégnant dans les années qui suivent le conflit. L'intrication des enjeux politique et économique y est manifeste lors de la mise en place à partir de 2001 d'un des volets de l'accord de paix, le programme *Frontera selva*. Les débats autour des modalités de sa mise en pratique formulent des enjeux présents dans la zone dès les années 1980, lors de l'apparition de nouvelles formes de présence étatique – non plus seulement caractérisées par des fonctions régaliennes relevant de la "main droite", mais cette fois par le truchement inédit de la "main gauche" de l'État, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'institutions liées à l'éducation et à la santé.

---

[120] Adda Chuecas Cabrera, « El derecho de los pueblos indígenas y comunidades en el contexto histórico del Perú », CAAAP.

[121] Il s'agit d'une dichotomie forgée à l'échelle latino-américaine ; on pense notamment aux écrits de l'argentin Sarmiento.

[122] Gonzalo Portocarrero, Patricia Oliart, « La « idea crítica » : la visión del Perú desde abajo », in Gonzalo Portocarrero, Patricia Oliart, *El Perú desde la escuela*, Instituto de apoyo agrario, Lima, 1989, pp. 103-120.

[123] Alvarez Rodrich, *La República, op. cit.* Voir Introduction.

II. …main gauche : le surgissement incertain de l'État dans le Haut Marañón

À partir des années 1980, le problème des conditions de vie des populations natives est directement pris en charge par la puissance étatique. Il s'agit là d'une rupture avec les pratiques qui prévalaient jusqu'alors et qui consistaient à sous-traiter les fonctions médicales et éducatives aux acteurs ecclésiastiques et dans une moindre mesure civils. La mise en place de cadres d'assistance publique dans le Haut Marañón constitue une préconisation coutumière des programmes économiques néolibéraux[124], selon lesquels le ciblage de populations particulièrement démunies constitue une mesure d'assistance publique plus efficace que la consolidation d'une classe moyenne par le biais d'un État-providence générateur d'inflation. Cette ligne de conduite aboutit par exemple en 2005 à la création du "*programme national de soutien direct aux plus pauvres*" auquel est dédié un fonds spécifique appelé Juntos[125]. Cette présence inédite de l'État dans la zone modifie le contexte dans lequel évoluent les populations locales, dont le rapport à l'englobant se trouve partiellement modifié.

Dans le Haut Marañón l'englobant n'apparaît plus seulement sous la forme d'une armée garante du principe national, mais également d'institutions en charge de fonctions jusqu'alors dévolues à des sous-traitants ecclésiastiques[126]. L'emprise de la puissance publique a en effet cru sous le gouvernement militaire, et lui a donné le visage nouveau d'un "État accompagnant[127]" jusqu'alors inconnu dans les zones de confins. Ce nouvel intérêt pour les fonctions d'assistance s'accompagne de méthodes sinon paternalistes[128] du moins verticales, en raison des modalités autoritaires de l'exercice du pouvoir jusqu'en 1980. La situation change avec le retour à la démocratie, et le choix d'une voix de développement fondée sur le marché. L'esprit des politiques sanitaires évolue vers une assistance pratiquée de façon plus sélective socialement et selon une méthode plus

[124] Catherine Audard, *op. cit.*
[125] Décret Suprême n° 032-2005 PCM, du 7 avril 2005.
[126] Chapitre 1.
[127] Nous empruntons cette formule aux travaux de Serge Guérin ; voir notamment *De l'État Providence à l'État accompagnant*, Paris, Michalon, 2010 ; « Politique du don, politique du *care*. Stratégie de la société accompagnante », in *La Revue*, nº 4, 2009-2010.
[128] Sur cette notion et ses usages en sciences sociales, voir le mémoire pour l'habilitation à diriger des recherches d'Alain Morice, *Recherches sur le paternalisme et le clientélisme contemporains : méthodes et interprétations*, EHESS, 225 p. Voir en particulier la section intitulée « Questions de vocabulaire », pp. 125-129.

participative[129], conformément aux préconisations des institutions internationales. Celles-ci incorporent à leur rhétorique et à leurs pratiques des dispositifs inspirés d'une idéologie du « *care*[130] » réinterprétée en contexte néolibéral. Si cet outillage sémantique et institutionnel est mis en place dans les années 1990[131], il ne parvient dans le Haut Marañón qu'à partir de 2001, lors de la mise en place du programme d'assistance qui accompagne les accords de paix avec l'Équateur. Entre les décennies 1990 et 2000 l'histoire institutionnelle locale connaît un changement de paradigme important : aux apories de l'État accompagnant (1) se substitue progressivement une stratégie globalisée et réticulaire axée sur le ciblage communautaire des aides et des dispositifs en matière de santé (2). Ces différentes approches interviennent néanmoins dans un contexte de désengagement des fonds publics, qui explique le caractère mitigé des résultats obtenus en matière de santé (3).

1. Une situation de relégation sanitaire (années 1990)

Dans le Haut Marañón, l'État prend le relais des agents ecclésiastiques en matière éducative dè 1971, lorsque le ministère reprend à son compte les centres d'alphabétisation

[129] Pierre Fournier , Louise Potvin, « Participation communautaire et programmes de santé : les fondements du dogme », in *Sciences sociales et santé*. Volume 13, n°2, 1995. pp. 39-59. Url : /web/revues/home/prescript/article/sosan_0294-0337_1995_num_13_2_1326 Consulté le 19 août 2014

[130] Théorisée par les théoriciennes nord-américaines Carol Gilligan et Joan Tronto (Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, (1982) ; Joan C. Tronto, Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care, London, Routledge, 1993 ; respectivement 2008 et 2009 pour les traductions françaises), cette notion vise à l'origine à réévaluer l'idée de dépendance et à l'ancrer dans une philosophie morale qui met en question le tracé de la frontière conceptuelle entre morale et politique. A ce titre elle a fait l'objet de nombreux travaux d'importation et de ré-interprétation en France. Voir notamment Vanessa Nurock (dir.), *Carol Gilligan et l'éthique du* care, PUF, coll. Débats philosophiques, 2010 ; Fabienne Brugère, *L'éthique du "*care*"*, collection "Que sais-je ?" PUF, 2011 ; Elsa Dorlin, « Dark care : de la servitude à la sollicitude », *in Le souci des autres: éthique et politique du* care, (dir.) Sandra Laugier, Patricia Paperman, Paris, EHESS, coll. « Raisons pratiques », 2006 p. 87-97. (cf. La page de présentation du livre sur le site des Éditions EHESS) ; Marie Garrau, Alice Le Goff, *Care, justice, dépendance. Introduction aux théories du care*, Éditeur Presses Universitaires de France, coll. Philosophies, 2010 ; Sandra Laugier, Pascale Molinier, Patricia Paperman (éds.), *Qu'est-ce que le* care *? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, 2009 ; Frédéric Worms, *Le moment du soin : À quoi tenons-nous ?*, PUF, 2010.

Mais cette notion revêt également un sens problématique en ce qu'elle a été incorporée au discours et à la praxis des institutions internationales (voir à ce sujet Pierre Testard « Entretien avec Dominique Méda », in *Nonfiction.fr,* Url : http://www.nonfiction.fr/article-3470 le_care_en_debat_entretien_avec_dominique_meda.htm, 26 mai 2010, consulté le 26 juillet 2014). Elle a en conséquence donné lieu à des réappropriations à but pragmatique parfois très éloignées de ses théorisations originelles. Ce processus d'édulcoration intellectuelle est tangible dans les rapports produits par la Banque mondiale au cours de la décennie 1990. Voir Nancy Fraser, L. Gordon, « A genealogy of dependency. Tracing a key-word of US Welfare state », in Nancy Fraser, *Justice interruptus. Critical reflections on the post-socialist condition*, Routledge, London, 1997.

[131] Voir Rianne Mahon « Transnationalizing (child) care policy : the ŒCD and the World Bank », in Rianne Mahon, Fiona Robinson, *Feminist ethics and social policy : towards a new global political economy of Care*, UBC Press, pp. 77-94.

et les écoles primaires fondées par les catholiques et l'ILV[132]. Il en est de même dans le domaine médical une décennie plus tard : en 1983, le ministère de la santé (MINSA) substitue au dispensaire religieux[133] un centre de santé à Santa María de Nieva. En 1985, le gouvernement régional d'Amazonas crée une unité départementale de santé, d'où sont organisées à partir de 1988 des campagnes de vaccination contre la typhoïde[134]. Le ministère prend en charge la formation des "promoteurs de santé" indigènes, qui était effectuée depuis 1978 par des médecins étrangers sous contrat avec l'ONG Oxfam[135]. En 1995, le MINSA conclut une convention avec le vicariat catholique, qui lui permet d'intégrer les promoteurs de santé aux campagnes nationales de vaccination. C'est par exemple le cas du poste de santé de la communauté awajún de Napuruka: sa gestion, assurée à partir de 1977 par le technicien de santé Cesar Amash, est ensuite confiée à Roldan Suamut Chijiap, progressivement associé aux activités de prévention mises en place par le ministère[136].

La couverture sanitaire demeure néanmoins sommaire, en dépit de la croissance démographique: dans le département d'Amazonas, la population passe d'un total de 336 665 personnes en 1993 à 375 993 en 2007 et celle des communautés natives de 42 588 en 1993 à 52 153 en 2007[137]. L'approvisionnement en médicaments des pharmacies locales demeure dépendant des fonds apportés par les ONG CEBEMO, Provida, Prosalus, Misereor et Manos Unidas[138]. En 1985, un médecin résident est installé à Nueva Nazareth, mais il n'y est affecté que pour une année[139]; le poste est néanmoins réouvert en 1992. En l'absence de sources ministérielles postérieures aux années 1940 et antérieures aux années 2000[140], les relevés statistiques effectués par les agents ecclésiastiques en charge des dispensaires, notamment les sœurs de la congrégation des Esclaves de San José, permettent d'esquisser une vue générale de l'incidence des pathologies contractées dans la zone[141],

---

132 José María Guallart, *op. cit.,* p. 104.
133 Voir le document du vacariat « Programa de pastoral de sald del vicariato San Francisco Javier, 1990-2000, Primer nivel de sistematización ».
134 Entretien réalisé au centre de santé de Santa María de Nieva, le 15 juillet 2011.
135 *Ibid.*
136 Entretien réalisé avec Roldan Suamut Chijiap sur le sol de la communauté de Napuruka le 19 juillet 2011.
137 *Censo de Comunidades Indigenas de la Amazonia Peruana*, 1993 et 2007 ; *Censos Nacionales de Población y Vivienda*, INEI, 1993 et 2007.
138 « Programa de pastoral de sald del vicariato San Francisco Javier, 1990-2000, Primer nivel de sistematización », *op. cit.,* pp. 14-17.
139 José María Guallart, *op. cit.,* p. 119.
140 Les archives du MINSA ne sont consultables que pour la période comprise entre 1910 et 1944.
141 Elles sont reproduites en annexe.

infections respiratoires chroniques et diarrhées aiguës notamment. Jusqu'aux années 2000, le taux de dénutrition chronique dépasse les 70% et celui de la mortalité infantile est supérieur à 85%[142].

Les pouvoirs publics prennent conscience de cette situation de relégation sanitaire à l'occasion du conflit du Paquisha, et élaborent une réponse institutionnelle dans le sillage du conflit du Cenepa. L'État péruvien doit en effet répondre aux exigences de la communauté internationale, et d'une société civile globalisée incarnées par les ONG. Des synergies se créent à l'occasion de la conclusion du traité de paix et donnent naissance au programme *Frontera selva*, qui se fixe pour objectif d'enclencher une nouvelle dynamique de développement dans les confins alto-marañóniens.

2. Le programme *Frontera selva* : concevoir le développement en contexte néolibéral (années 2000)

L'accord de paix conclu à Brasilia prévoit la mise en place de trois projets locaux et binationaux le long de la frontière entre l'Équateur et le Pérou[143]. La zone de Condorcanqui fait l'objet de l'un de ces projets en raison du caractère éminemment litigieux du statut de la Cordillère du Condor : elle est inclue dans le programme intitulé « *Frontera selva* », qui est spécifiquement conçu pour le contexte amazonien et inclut également une portion de la région du Loreto. Le financement de ce programme est assuré par plusieurs fonds (Unicef, WWF, Conservación Internacional, USAID), et sa mise en œuvre est confiée à un consortium composé d'institutions para-publiques (CARE Pérou, SAIPE [144] et IPEDHP[145]). Elles ont pour mission de promouvoir les quatre objectifs fixés par le texte: soutenir le processus de paix, favoriser le respect des droits de l'homme, améliorer la qualité de vie des populations locales, et former les habitants à une participation active dans la construction du développement[146]. Ce programme global se décline dans le Haut Marañón sous la forme du projet intitulé "paix et conservation dans la Cordillère du Condor Équateur-Pérou". Outre le projet de réserve naturelle, il inclut des aides aux projets

[142] Informe final de la Comisión, *Op. cit.,* p. 1.
[143] 3 000 M. de US dollars, 2000-2009.
[144] Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica.
[145] *Instituto Peruano de Educación en Derechos Humanos y la Paz.* Institut péruvien d'éducation en droits humains.
[146] Paulo Drinot, "Nation-building, Racism, and Inequality: Institutional Development in Peru in Historical Perspective", in John Crabtree, (dir.) *Making Institutions Work in Peru: Democracy, Development, and Inequality since 1980*, Institute for the Study of the Americas, Londres, 2006, pp. 5-23.

locaux destinés à poser les bases une gestion soutenable des ressources naturelles et des dispositifs de formation relatifs à la question des minorités, notamment en matière de genre. Le programme entre en vigueur en juillet 2001, et se conclut en septembre 2004.

a. De nouveaux acteurs : l'internationalisation de la cause amazonienne

Il est mis en place par Conservación international et l'INRENA, sur la base de fonds essentiellement étrangers. Cette prise en charge para-publique[147] signifie donc un retour au désengagement partiel de l'État dans la gestion du développement des marges territoriales nationales. L'État péruvien opère également un retour à la stratégie qui prévalait dans les années 1950 et 1960 en recourant au partenariat avec les missionnaires jésuites[148]. Dans les années 1990, l'Église catholique crée un réseau d'organismes non-gouvernementaux, dont un est dédié au Haut Marañón : le Service agro-pastoral pour la recherche et la promotion économique (SAIPE)[149]. Fondé en 1993, le SAIPE a pour première fonction d'orchestrer la participation de la population locale au développement : sa directrice, Anne-Marie Cuq, est notamment chargée de coordonner les projets locaux financés par le programme. Le SAIPE produit à partir de 2000 un journal destiné à un lectorat local, intitulé *Jempe*, qui constitue une source importante permettant de documenter les évolutions du programme, mais aussi son impact sur la vie électorale locale. Les années 2000 marquent ainsi un regain de présence de l'Église catholique dans la zone[150].

Outre l'entremise de l'Église, la mise en œuvre du programme favorise l'intervention de membres de la société civile et d'acteurs internationaux. Personnel technique mais aussi artistes nationaux recomposent une société civile désormais globalisée[151]. C'est tout d'abord le cas d'Iñigo Maneiro Labayen, un ingénieur agronome basque espagnol venu dans la région comme volontaire en 1994 dans le cadre de la Délégation catholique pour la coopération (DCC), une ONG à vocation internationale fondée en 1967. Il œuvre à la

147 Le budget est exposé dans le document suivant. Url: : http://www.planbinacional.org.pe/show.php?n=2.
148 Padre Antoncich, "Historia del sector social de la Iglesia, 1950-2000". Url: http://www.socialsjperu.org/documentos/Historia_del_Sector_Social.pdf Consulté le 23 mars 2011.
149 Document intitulé "Sector soial de la provincia peruana de la compania de Jesus". Url: http://www.socialsjperu.org/documentos/Temas_Apostolado_Social_Peru.pdf Consulté le 23 mars 2011.
150 Felipe Portocarrero, Hanny Cueva, Andrea Portugal, *La iglesia católica como proveedora de servicios sociales. Mitos y realidades*, UNiversidad del Pacífico, Documento de trabjo n°69, Lima, 200, 62 p.
151 Margaret Keck, Kathryn Sikkink, *Activist beyond borders : advocacy networks in international politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

création du SAIPE et au développement des cultures vivrières locales[152]. Il participe ainsi à la mise sur pied à Pampa Hermosa, sur les rives du fleuve Nieva, d'un centre d'expérimentation agronomique, où sont menées des recherches appliquées en lien avec les populations locales. Par le biais d'Iñigo Maneiro Labayen, le SAIPE encourage la diversification des cultures vivrières, à travers des produits tels que la banane, le cacao ou le cœur de palmier et des pratiques telles que l'élevage d'oiseaux et la pisciculture, afin de résoudre un problème devenu crucial avec l'augmentation de la pression démographique dans la zone : la souveraineté alimentaire. Très favorable à l'expression des revendications natives locales, Iñigo Maneiro Labayen se lie d'amitié avec Santiago Manuin et s'installe dans la communauté de Pampa Hermosa durant quatre ans, pour devenir sous-directeur de projet social à partir de 1998[153].

Cette société civile désormais globalisée présente à Nieva au cours des années 1990 et 2000 est également incarnée par deux artistes péruviens, Luisana Gonzáles et Armando Williams, venus de Lima pour confronter leurs représentations picturales aux imaginaires locaux du Haut Marañón. Après un bref séjour en 2001, les deux plasticiens organisent une exposition issue de leurs captations vidéo et photographiques. L'exposition a lieu dans la galerie Artco, située à de San Isidro, un quartier huppé de Lima, et participe de la diffusion de thématiques relatives à la condition féminine[154]. La position d'Iñigo Maneiro Labayen s'inscrit dans la lignée néo-indigéniste de Pedro García Hierro, favorable à la construction d'un canal d'expression indigène autonome, tandis que celles de Luisana Gonzáles et Armando Williams traduit en revanche un retour à des formes d'activisme rattachées à la première génération de l'indigénisme. Dans le sillage des tableaux de Sandoval, les travaux deux artistes participent d'un processus de glorification de l'univers amazonien dont les populations sont néanmoins exclues.

Si le programme *Frontera selva* favorise une connexion croissante du Haut Marañón avec la société globale, un tel phénomène de "glocalisation"[155] n'est donc pas sans

[152] « Kuúmu », *Jempe*, n°15, juillet-août 2001.

[153] Un témoignage écrit est également accessible sur blog personnel de l'ingénieur. Url: http://manologo.wordpress.com/2009/06/10/muerte-en-la-selva/?blogsub=confirming#blog_subscription-2 Consulté le 23 mars 2011.

[154] « Gente del agua », *Jempe*, n°15, juillet-août 2001.

[155] Il s'agit d'une notion forgée afin de désigner les rapports dialectiques et complexes qui se nouent entre les deux sphères infra- et supra-nationale depuis les années 1990 et le troisième temps de la globalisation des échanges. Maree Stenglin. 'Glocalisation': Exploring the Dialectic between the Local and the Global. *Multimodal Texts from Around the World: Cultural and Linguistic Insights*, 2012, p. 123 ; Koji Kobayashi, « Taking Japan Seriously Again: The Cultural

ambiguïté. L'internationalisation de la cause amazonienne laisse en effet indéfinie la conception de l'indigénisme qui sous-tend les programmes de soutien à la région. En conséquence, les acteurs chargés de leur mise en place ou de leur accompagnement demeurent partagés entre la conception classique de l'indigénisme telle qu'elle prévalait dans les années 1950 et 1960, et un néo-indigénisme de type indianiste issus de l'intégration horizontale des populations concernées à l'élaboration de plateformes revendicatives, en vigueur au cours des années 1970 et 1980[156]. Cette opposition tacite induit des représentations distinctes du rôle de l'Amazonie dans le devenir national : les premiers entretiennent un rapport contemplatif à la *selva*, vu sous l'angle de ressources naturelles et de cultures atypiques à protéger ; les seconds voient dans le milieu amazonien un répertoire de ressources à intégrer à un projet de développement local. De plus, ils s'opposent tacitement quant au rôle de la communauté native dans le devenir amazonien: les premiers insistent davantage sur la nécessité d'intégrer aux cultures locales les nouveaux impératifs de la société globale, notamment en matière de droits de la femme. Les seconds souhaitent conférer aux habitants de la selva un rôle public plus actif d'authentiques protagonistes du développement local.

Ces ambiguïtés ont des conséquences sur la teneur du programme *Frontera Selva* et son évolution au début des années 2000. D'abord centré sur des questions matérielles en continuité avec les revendications indigènes exprimées depuis les années 1970, le programme se décline par la suite en des volets thématiques davantage axés sur les droits de l'homme.

b. Le paradigme communautaire à l'honneur

La décennie 2000 est également marquée par la domination du paradigme communautaire dans l'édification des programmes d'assistance et de développement[157]. Ainsi à partir de la mi-mai 2001, le PNUD sélectionne une première série de projets présentés par plusieurs communautés natives locales : aide à la commercialisation et

Economy of Glocalisation and Self-Orientalisation », in *XVIII ISA World Congress of Sociology (July 13-19, 2014)*. Isaconf, 2014.

[156] Chapitre 5.

[157] Pour une mise au point sémantique en contexte nord-américain, voir notamment Christopher Ansell, « Community embeddedness and collaborative governance in the San Francisco Bay area environemental movement », in Mario Diani and Doug McAdam *Social movements and networks. Relational approaches and collective action,* Oxford University Press, 2003, pp. 123-146.

gestion de la récolte dans la communauté de Pampaentsa, amélioration du système de collecte des déchets à Chiriaco et Imaza, développement de l'artisanat et du folklore par le groupe Nampag, gestion de l'eau potable dans les communautés d'Uut, Maracaná et Huampami, Ipacuma, Japaime, Francisco Rodriguez Contreras[158]. Suivent ensuite la mise en place de pisciculture sur les rives des fleuves Santiago, Cenepa, Domingusa et Marañón, une formation à la gestion des ressources hydrobiologiques sur le Haut et Moyen Morona et dans les communautés de Nueva Angusilla, Soplin Vargas et Bellavista, des plans de reforestation sur le Bas Morona et dans les comunautés de Miraflores et de Nueva Ipiranga, la mise en place d'un centre de reproduction piscicole dans la communauté de Mamayeque[159].

Après cette première phase de projets communautaires, ancrée dans des thématiques traditionnelles d'accès aux services de première nécessité matérielle, une autre série de mesures est mise en œuvre à partir de 2003, centrée cette fois sur la formation aux droits humains. Le programme encourage la révision des règlements internes des communautés natives, établis lors leur inscription au registre national. Une partie de leurs clauses sont jugées peu conformes aux canons des droits individuels forgés dans l'enceinte des organisations internationales[160] : les *apu*, chefs communautaires awajún et wampís, sont ainsi conviés à réviser leurs règlements internes pour y tenir compte de nouvelles exigences, notamment en matière de droits des femmes[161].

Une part croissante de la société civile en poste à Nieva s'inquiète en effet du taux élevé de suicide chez les femmes awajún, souligné dès les années 1980 dans les travaux de Michael F. Brown sur les communautés du fleuve Haut Mayo[162]. Le Haut Marañón s'inscrit dans une tendance similaire: dans la communauté de Chipe par exemple, plus de 70 suicides de femmes awajún sont enregistrés au début des années 2000. La violence

---

158 Rapport d'Anne-Marie Cuq, « Avances de PNUD », *Jempe*, n°14, mai-juin 2001.

159 Voir l'annexe V du rapport de l'INRENA pour la banque mondiale, 2007, op. cit., p. 73. http://siteresources.worldbank.org/INTPERUINSPANISH/Resources/MEMORIA_DEL_PROYECTO_PIMA.pdf

160 Pour une mise en perspective historique et juridique de cette notion, voir Lynn Hunt,*Inventing human rights : a history*, Norton, 2007, 312 p, et Alain Supiot, *Homo Juridicus*, *op.cit.,* pp. 278-288.

161 *Jempe,* n°22, mars-mai 2003, article intitulé « Promoción de los derechos », par Levy Tiwi Pujupat.

162 Michael F. Brown "Power, Gender, and the Social Meaning of Aguaruna Suicide", in *Man,* New Series, Vol. 21, n°. 2, Juin1986, pp. 311-328. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Stable Url: http://www.jstor.org/stable/2803162 Consulté le 24 juillet 2008. Voir également Paulo Drinot "Madness, neurasthenia, and" modernity": Medico-legal and popular interprÉtations of suicide in early twentieth-century Lima", in *Latin American research review*, 2004, vol. 39, n°2, pp.89-113.

domestique inquiète aussi: 447 plaintes sont déposées en 2006 dans les commissariats de police du département d'Amazonas, dont 41% concernent des mineures[163]. L'Institut péruvien d'éducation sur les droits de l'homme et la paix (IPEDEHP)[164] organise plusieurs sessions de formation à destination des communautés natives et de leurs dirigeants, où la participation féminine semble avoir été forte et permis d'évoquer de façon inédite les problèmes de la violence domestique et du viol de mineures indigènes[165].



Figure 53 Formation en droits humains dispensée aux femmes indigènes du Condorcanqui dans le cadre du programme *Frontera Selva*. Source: Care Perú, 2009.

Lors de ces formations, l'Institut agit comme un vecteur de diffusion des normes étatiques en vigueur, rappelant aux populations potentiellement concernées la qualification délictueuse dont ces comportements font l'objet, et les peines de prison encourues par leurs auteurs. Ce type d'activisme institutionnel favorise la féminisation des représentants indigènes: CARE Perú estime que 32% du total des dirigeants formés dans le cadre du programme sont des femmes[166].

[163] *Informe CARE Perú*, 2009, *Informe CARE Perú*, 2007.
[164] *Instituto peruano de educación en derechos humanos y la paz.*
[165] *Jempe,* n°22, *op. cit.*
[166] *Informe Care Perú*, 2009.

c. La citoyenneté vue "d'en bas": une réappropriation partielle du programme par le local

Bien que la conception du programme *Frontera selva* ait été élaborée en dehors du Haut Marañón, au sein des cercles diplomatiques et humanitaires, sa mise en pratique donne lieu à des expériences laissant une certaine marge d'interprétation aux acteurs locaux. Un des leitmotiv des programmes de développements soutenus par les organisations internationales depuis les années 1990 est la thématique de l'*empowerment* ou *empoderamiento* des acteurs sociaux. Celle-ci est en effet censée pallier les tares véhiculées par une conception déterministe du champ social, elle-même héritée de la domination du paradigme marxiste dans la vie intellectuelle des années 1960 et 1970[167]. Le programme a en effet vocation à s'insérer dans la dynamique nationale de décentralisation, encouragée par la loi organique des municipalités[168]; à ce titre il comporte une série de mesures destinées à renforcer les gouvernements locaux et les organisations sociales de la zone. Ces mesures sont regroupées dans les « plans de développement concerté » menés à l'échelle de chacun des districts composant le Condorcanqui avec la participation des autorités municipales, des fédérations indigènes et des associations issues de la société civile. Ces mesures instaurent des espaces de concertation communs favorables aux synergies locales, propices à la formulation d'une des ambiguïtés du projet néolibéral[169]: le transfert partiel de compétences au local s'accompagne d'une baisse des crédits publics, que reflète le niveau initial des budgets participatifs des districts[170]. En conséquence, aux yeux des acteurs locaux, les encouragements étatiques à une pratique approfondie de la citoyenneté s'apparentent à une invitation à gérer une pénurie de fonds publics. C'est ce qui transparaît du commentaire fait par Ismael Vega, un membre de l'équipe technique du programme *Frontera selva* dans un numéro de *Jempe*, la revue du SAIPE :

> Les budgets participatifs élaborés à l'échelle des districts ont été mis en difficulté par les plans d'ajustement du ministère de l'Economie et des Finances, par un défaut d'assistance technique de la part de l'État et un manque de pratique citoyenne. (…) Le transfert de compétences des programmes sociaux vers les gouvernements locaux est

[167] Enrique Bernales, « Origen y evolución de la universidad en el Perú », in *Revista Mexicana de Sociologia*, 1981, pp. 455-506.
[168] *Ley orgánica de municipalidades*, n°27972, du 27 mai 2003.
[169] Remy, María Isabel "Descentralización en tiempos de neoliberalismo". En *Revista Argumentos*, año 2, n° 4, noviembre 2008.
[170] *Presupuesto participativo distrital,* 1990 à 2012.

> donc un des plus compliqué qu'il ait été donné de réaliser depuis le début de la décentralisation[171].

Aux yeux d'une partie importante de la société civile locale, la diminution des fonds publics fragilise la construction d'une citoyenneté locale, conçue comme indissociable de l'élaboration d'un projet local de développement.

L'expression de telles réserves vis-à-vis des modalités de mise en application du programme *Frontera selva* suggère que ces espaces de concertation locaux fonctionnent en net contraste avec la période du gouvernement militaire dans les années 1970, où prévalait une conception verticale de l'orchestration du champ social via le SINAMOS. Certes, le programme *Frontera selva* est impulsé depuis les cercles de pouvoir, et les choix de réduction des postes et du volume de dépenses publics relèvent de décisions venues « d'en haut » ; néanmoins, la crise de l'État survenue dans les années 1980 suscite des recompositions locales favorables à l'émergence de dynamiques autonomes. Les critiques émises par les acteurs locaux à l'endroit du programme *Frontera selva* permettent une prise de distance par rapport au pouvoir central, et une réappropriation partielle de la notion de citoyenneté.

L'équipe du SAIPE joue un rôle dans la diffusion d'une interprétation plus localiste de la notion de citoyenneté. Sa directrice constitue une équipe composée en grande majorité de ressortissants locaux indigènes, qui attirent son attention sur l'importance des questions foncières et encouragent le SAIPE à infléchir sa stratégie d'action au fil de la décennie 2000. Après une première phase essentiellement focalisée sur les enjeux liés à la production agricole et au problème de la souveraineté alimentaire, l'ONG élit au rang de priorité l'achèvement du processus de titrisation des terres collectives. Après les espoirs locaux suscités par le projet PIMA et la déception consécutive au tracé final de la zone réservée Santiago-Comaina, le SAIPE entreprend d'achever le processus de titrisation des terres indigènes. Il nomme ainsi Santiago Manuin coordinateur afin de mener à son terme l'œuvre collective entamée dans le cadre du PETT[172] : 52 communautés sont titrisées en 2000[173], mais la communauté de Tutainam pose un problème persistant, car une partie de son territoire empiète sur la zone réservée[174]. Pour effectuer cette tâche, le SAIPE recourt également à l'aide technique d'Ermeto Tuesta, un awajún formé aux questions foncières qui

[171] Ismael Vega, « Développement local et décentralisation », *Jempe* n°24, septembre-novembre 2003.
[172] Jempe n°7, janvier-février 2000.
[173] Jempe n°7, janvier-février 2000.
[174] Entretien réalisé avec Anne-Marie Cuq à Lima le 24 août 2011.

a rejoint l'Institut pour le Bien Commun (IBC)[175] fondé par Richard Chase Smith en 1998 et a mis sur pied un système d'information sur les communautés natives de l'Amazonie péruvienne (SICNA)[176], destiné à consolider les données foncières et à les cartographier.

Une fois le processus de titrisation complété, le SAIPE s'allie à Formabiap, ce qui correspond à une troisième phase de sa trajectoire institutionnelle. Anne-Marie Cuq entreprend avec Manuel Grandes une collaboration destinée à promouvoir une conception « intégrale » du développement, centrée sur la mise à l'honneur des cultures locales et sur un éveil intellectuel de l'enfance fondé sur les cosmovisions indigènes, et non sur l'appel centrifuge de la culture métropolitaine dominante. Manuel Grandes deviendra directeur du SAIPE à la suite d'Anne-Marie Cuq. La collaboration entre Formabiap et le SAIPE scelle donc l'ancrage du groupe catholique à Nieva dans une tradition mondaine forgée au cours de la période précédente, consistant à valoriser les valeurs immatérielles et à construire collectivement des outils pratiques et intellectuels nécessaires à l'émergence de formes alternatives et démocratiques de développement.

2. Une nationalisation par le soin ? (2004-2009)

À partir de l'annonce en 2004 du tracé définitif de la réserve Santiago Comaina puis, en 2006, de la concession du lot 116 à Perupetro, la société civile locale dresse en effet le constat de l'échec partiel du programme de développement. Aux réserves déjà exprimées par Santiago Manuin, qui regrettait le caractère disproportionné de l'insistance mise sur la promotion des droits de l'homme au détriment de la question de la terre[177], se substitue la dénonciation de l'impasse dans laquelle se trouve le Haut Marañón en matière de développement. Cette notion suscite désormais le doute au sein des populations locales quant à sa viabilité et son adaptation aux réalités de la *selva*. Le problème de la souveraineté alimentaire notamment pose problème car, posé tel quel, il prend la pression démographique comme une donnée non questionnée et, par là même, s'abstient de tout commentaire sur le bien fondé de la colonisation en provenance de la *sierra* depuis les années 1960.

[175] *Instituto para el bien común.*
[176] *Sistema de Información sobre Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana (SICNA).*

[177] Jempe, n° 8.

Les indicateurs chiffrés traduisent par ailleurs des résultats limités en matière de développement dans la zone. Dans son rapport final remis en mars 2015[178], USAID se félicite d'avoir contribué à impulser un "*sens de l'initiative*[179]" accru parmi les populations, les organisations indigènes et les instances décisionnelles locales, d'avoir promu une attention croissante à la thématique des droits de l'homme, d'avoir accompagné le processus de décentralisation en en exploitant le potentiel démocratique[180] et en mettant à profit "*le capital humain indigène*[181]" et, enfin, d'avoir suscité un intérêt pour l'investissement de la part des populations solvables de la région[182]. L'agence américaine souligne néanmoins le manque de ressources disponibles pour mener à bien les objectifs liés au développement et appelle de ses vœux des programmes moins court-termistes. Le volet économique et social du programme est en effet le moins concluant du programme et, en dépit des progrès réalisés, la souveraineté alimentaire de la région demeure compromise.

Les indicateurs sanitaires demeurent également alarmants, notamment en matière de dénutrition infantile[183]. Les diagnostics généraux émis par les services épidémiologiques du ministère témoignent d'une attention sanitaire faible[184] quoique en progression sur la période[185] depuis la création par le gouvernement régional d'un réseau de santé propre au Condorcanqui[186], figuré sur la carte suivante.

[178] Url: http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PDACF100.pdf Consulté le 2 août 2014.
[179] *Ibid.,* p. 71.
[180] *Ibid.,* p. 72.
[181] *Ibid.,* p. 73.
[182] *Ibid.,* p. 76.
[183]Url: http://proyectos.inei.gob.pe/endes/endes2009/resultados/ Consulté le 2 août 2014.
Prevalencia de desnutrición crónica en niños indígenas es más del triple que el promedio nacional, 18.1 por ciento según la Encuesta Demográfica y de Salud Familiar (Endes) 2012.servindi, 31 juillet 2014. http://proyectos.inei.gob.pe/endes/2012/Libro.pdf
[184] MINSA
http://www.minsa.gob.pe/estadisticas/estadisticas/Servicios/Atenciones/ATENCIONESMacros.asp?01
[185] http://www.dge.gob.pe/publicaciones/pub_asis/asis20.pdf
[186] Résolution n° 343-2005-GOB. REG. Voir le plan stratégique institutionnel de la région de santé Amazonas 2007-2010, MINSA/UNICEF, 2006.

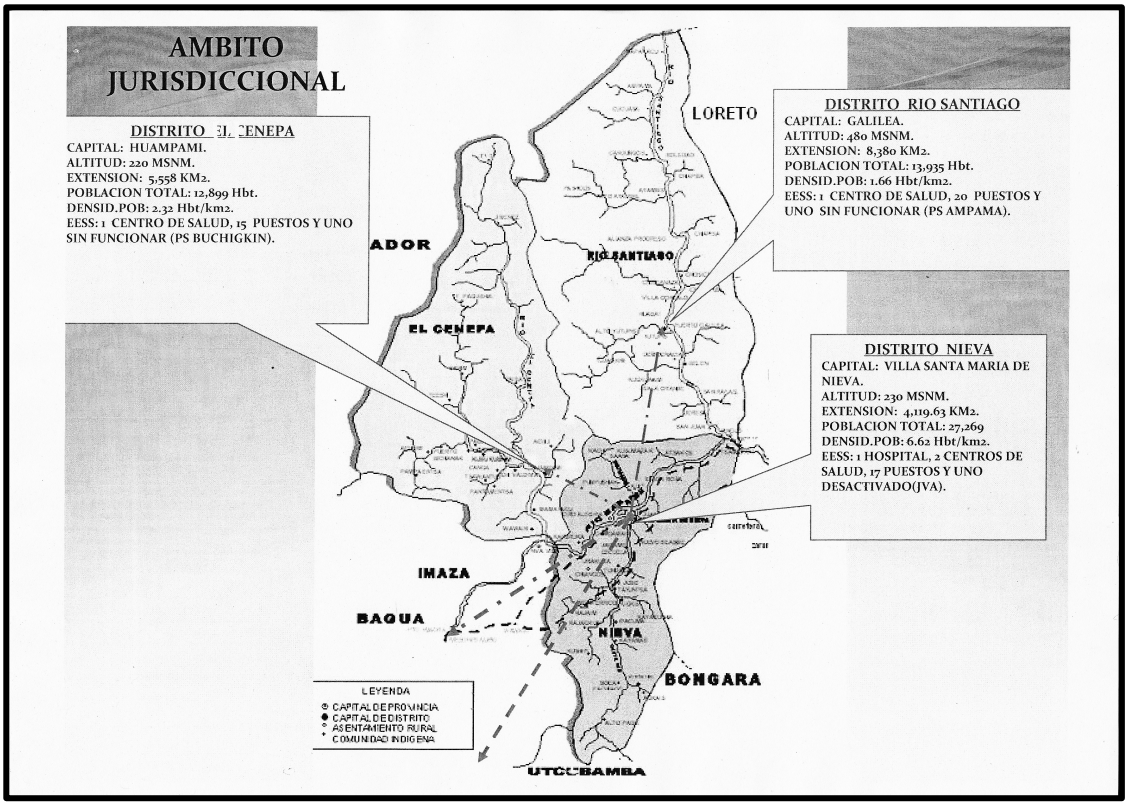


Figure 54 Réseau de santé du Condorcanqui. Source: "Informe sobre el mejoramiento de los servicios de salud", Gobierno regional de Amazonas, 2008.

Cette présence institutionnelle accrue ne suffit néanmoins pas à entraîner une amélioration générale du niveau de santé de la région. L'enquête sanitaire menée par l'INEI à l'échelle départementale révèle ainsi des progrès en matière de vaccination infantile (59,2 % en 2009 contre 52,7 % en 2000)[187], mais souligne également certains phénomènes de régression: c'est le cas de la prévalence des diarrhées aiguës infantiles, dont le niveau enregistré en 2009 (20,3%) dépasse celui de 2000 (15,8%)[188].

Si les résultats enregistrés en matière de santé demeurent mitigés, le secteur éducatif – dont les compétences ont également été transférées en partie aux instances régionales[189] - connaît pour sa part une grave crise dans les années 2000. Avec des niveaux de formation primaire inférieurs à 10%, le département d'Amazonas est classé avant-dernier des

[187] *Encuesta demográfica y de salud familiar 2009, departamento de Amazonas,* INEI, p. 159.
[188] *Encuesta demográfica y de salud familiar 2009, departamento de Amazonas,* INEI, p. 165.
[189] Le programme de formation des amîtres (PRONAFCAP) passe notamment aux gouvernements régionaux.

évaluations du niveau des maîtres d'école réalisées par le ministère de l'Éducation[190]. Le Conseil National de l'Éducation conclut également à la permanence du "*retard*" de la région en matière scolaire[191]. En outre, l'éducation interculturelle bilingue pâtit d'un abandon étatique prononcé. Les subventions allouées au programme Formabiap baissent à partir du premier gouvernement de Fujimori, mais cette baisse est interrompue sous le gouvernement de Toledo, avant de reprendre de façon cette fois drastique sous Alan García Perez[192]. Cette fragilisation du programme d'éducation interculturelle bilingue aggrave le phénomène de relégation scolaire et entrave l'édification d'un projet de développement conçu de manière intégrale. Elle fait également planer le doute quant aux velléités étatiques d'intégration des marges sur un mode interculturel, comme en témoigne le commentaire tranchant et conclusif d'Anne-Marie Cuq:

> À Lima, il traîne l'idée que le biculturel, c'est bon pour les dominés. Cela donne un État partial, et de piètre qualité[193].

Un autre indicateur vient confirmer que le Haut Marañón ne tire que péniblement partie des dynamiques économiques nationale et globale: la progression du narcotrafic dans la zone[194] suggère le décrochage économique et social du Haut Marañón. Avec 1,3% de la production totale à l'échelle du pays[195], la zone demeure certes en marge des pratiques narcotrafiquantes concentrées dans les zones du Loreto frontalières avec la Colombie et dans les vallées du Huallaga et de l'Apurimac-Ene, bastions du Sentier Lumineux. Néanmoins la progression territoriale de la narcoculture suggère un bond dans les pratiques (+40% entre 2008 et 2011[196]), et peut être interprétée comme un phénomène nouveau, non lié aux dérives para-politiques du terrorisme. L'émergence de la culture non-traditionnelle de coca nous paraît en effet traduire à la fois la déshérence socio-économique des populations du Haut Marañón à l'heure de la globalisation, et la quête de numéraire suscitée par le contact avec une société englobante créatrice de besoins nouveaux.

---

[190] *Lamula,* 1er décembre 2013. Url: https://maxchavez.lamula.pe/2013/01/12/evaluacion-de-logros-de-los-maestros-del-peru/maxchavez/ Consulté le 3 août 2014.

[191] *Pacto de compromiso entre el ministerio de éducación y el gobierno de Amazonas.* Url: http://www.minedu.gob.pe/p/xtras/PACTO_AMAZONAS.pdf Consulté le 3 août 2014.

[192] Entretien réalisé à Lima avec Lucy Ann Trapnell.

[193] Entretien réalisé à Lima Avec Anne-Marie Cuq.

[194] Voir le rapport remis par Ameripol et intitulé "Análisis situacional del narcotráfico. Una perspectiva policial: Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Panamá y Perú", FIIAP, 2013. Url: http://www.fiiapp.org/pdf/publicaciones/64148bad6223787a03939f7a6284a391.pdf

[195] Ameripol, *op. cit.* p. 111.

[196] Ameripol, *op. cit.* p. 115.

Quintil de Carencias	DEPARTAMENTOS	Nro. de Departam.	POBLACION 2007 TOTAL	%
Mas Pobre	Huancavelica, Huanuco, Cajamarca, Apurimac, Ayacucho, Loreto, Amazonas, Pasco	8	5.169.682	19%
Quintil 2	Cusco, Puno, Ucayali, Piura, San Martin	5	5.277.126	19%
Quintil 3	Ancash, Junin, Madre de Dios, La Libertad, Lambayeque, Tumbes, Ica	7	6.040.644	22%
Quintil 4	Moquegua, Arequipa, Tacna	3	1.602.617	6%
Menos Pobre	Lima, Callao	2	9.322.088	34%
	TOTAL	**25**	**27.412.157**	**100%**

Figure 55 Répartition de la pauvreté par département en 2006. Sources: INEI/FONCODES/UPR, 2007.

Le "décrochage" social de la région n'empêche néanmoins pas l'attraction de l'engobant de s'exercer sur une partie des populations alto-marañóniennes, et parmi elles sur une partie importante des populations indigènes. Celles-ci sont particulièrement jeunes, et l'âge moyen reste quasiment stable sur la période: tandis que l'âge moyen s'élève de 17,08 ans en 1993 à 20,99 ans en 2007 dans le département d'Amazonas, celui des populations amazoniennes fléchit de 13,25 à 13,23 ans. Dans ces dernières, la population native awajún passe d'un âge moyen de 13,31 à 13,39 ans et la population wampís de 12,81 à 12,45 ans[197]. Un phénomène survenu à la fin des années 1990 témoigne des ambiguïtés du nouveau modèle économique mis à l'honneur: la formation du *pueblo joven* Juan Velasco Alvarado sur la rive opposée au site historique de Santa María de Nieva. 60 % des 600 personnes qui y vivent sont issues des communautés awajún et wampís environnantes[198]. Cette excroissance urbanistique de Santa María de Nieva traduit un phénomène de désaffiliation progressive

[197] *Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana*, INEI ? 1993 et 2007 ; *Censos Nacionales de Población y Vivienda*, INEI, 1993 et 2007.

[198] Voir le rapport de Julio Davida Puño « Perú : gobiernos locales y pueblos indígenas », commandé par le groupe de travail *Racimos de Ungurahui* et l'IGWIA en 2005, p.79. Url : http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0321_Peru-Gobiernos_Locales.pdf. Consulté le 22 août 2014.

de certains individus vis-à-vis de l'organisation communautaire, et une certaine attraction pour des modes de vie inspirés de l'englobant.

❖❖❖

"Ressource", "terre" et, à partir des années 2000, "environnement" : ces trois vocables composent désormais la triade d'une grammaire amazonienne "glocalisée", c'est-à-dire renouvelée par l'injection dans le local de logiques globalisées. Ces trois termes sont tour à tour mobilisés par un champ social en ébullition croissante, dont la conflictualité connaît au cours de la période une progression notable, soulignée à plusieurs reprises par l'observatoire du Défenseur du peuple[199]. La dynamique de décentralisation étatique cantonne un temps cette conflictualité à l'espace local, jusqu'à ce que les événements du *Baguazo* viennent leur donner un écho national et international. La violence de l'événement et son traitement médiatique tendent alors à réactiver une interprétation historiographique commune du devenir amazonien au cours du XXème siècle, en partie héritée des *post-colonial studies* : les zones de marges seraient avant tout le lieu où se constate l'échec de l'État péruvien. Une telle thèse oblitère néanmoins une dimension importante des décennies 1990 et 2000, dont le Haut Marañón fournit un exemple manifeste : loin de se cantonner au rôle de réceptacle des injonctions étatiques et extra-étatiques, la zone profite également, dans un contexte néolibéral, des brèches ouvertes au sein de l'appareil d'État par la société civile pour tenter d'élaborer une proposition alternative.

L'enjeu n'est pas des moindres, car il s'agit pour le local de refonder la notion même de développement, dans un contexte de crise socioéconomique aiguë et de désarroi culturel prononcé. Au tournant des XXème et XXIème siècles, le Haut Marañón semble tiraillé entre l'édification d'une proposition économique sur une base alternative et locale, que l'on qualifie ici de tentative post-moderne (au sens exclusivement descriptif du terme), et l'attraction pour des modes de vie inspirés au contraire d'une ultra-modernité englobante. C'est à ces tiraillements qu'est consacré le chapitre suivant, qui adopte à présent sur l'État péruvien un point de vue "venu d'en bas".

[199] Voir les rapports mensuels et les notes de presse annuelles, intitulés "Conflictualidad social", *Defensoria del pueblo*. Url: http://www.defensoria.gob.pe/temas.php?des=3 Consulté le 2 août 2013.

CHAPITRE 8

Espoir ou espérance?
Les réactions locales au néolibéralisme

LES RAISONS DE DOUTER

Aujourd'hui plus que jamais on doute du Pérou et on craint pour son avenir. Les tares, les fautes et les erreurs accroissent les facteurs de dissociation et d'intégration. (...) Notre histoire est propice à deux genres littéraires: celui du pamphlet ou celui de la nouvelle d'aventure. Le territoire péruvien a été restreint (recortado) du fait de la violence ou du commerce. Les immenses richesses de l'or et de l'argent coloniaux, le guano et le salpêtre de la première République, le pétrole et le cuivre actuels nous ont peu servis. (...) Mais en dépit de tout surgit l'espérance; le fait que le Pérou parvienne ainsi à perdurer invite à lui seul à l'optimisme. (...) Et le Pérou, avec tous ses maux et ses menaces concomitantes, a survécu comme s'il avait encore un message à formuler, comme si son destin n'avait point encore été liquidé, comme s'il charriait avec lui un immense destin"

Jorge Basadre, *Perú: Problema y Posibilidad*, Lima, Rosay, 1931, p. 240.

Dans une tribune parue dans la presse nationale[1], l'anthropologue Eliane Karp évoque le caractère changeant et erratique de l'attention portée par l'État au monde indigène, somme toute maintenu dans une invisibilité institutionnelle que son époux, l'ancien président Alejandro Toledo, a selon elle tenté de défaire, avec une postérité somme toute chaotique étant donné l'accueil ambigu réservé à l'acteur indigène par l'appareil d'État. Ces errances institutionnelles expliquent la chronologie complexe des luttes indigènes pour la reconnaissance et l'intégration à la structure étatique. Loin d'une chronologie téléologique partant d'une exclusion radicale et aboutissant à une incorporation progressive, l'histoire du traitement étatique de la question indigène au Pérou appelle une mise en récit sans doute plus sinueuse que pour la Bolivie, le Brésil, ou encore le Mexique, dont les trajectoires historiques demeurent certes subtiles et peu propices au triomphalisme, mais acceptent plus facilement une forme de linéarité discursive que le cas péruvien[2]. La fin du XXème siècle marque une nouvelle séquence à contretemps pour le Pérou : là où le retour à la démocratie de plusieurs pays voisins s'accompagne d'une contestation du projet néolibéral sur une base socio-ethnique électoralement victorieuse, le *Baguazo* trahit au contraire les hocquètements de l'indigénisme. Cet événement met également en lumière les contradictions d'un État situé à la croisée des chemins. À la fois prêt à s'amender après une séquence de violence intérieure inouïe et soucieux d'embrasser le nouveau paradigme dominant, qui lui enjoint de s'autolimiter, il semble partagé entre un projet de refondation interculturelle active – et coûteuse – et le souci d'une efficacité économique établie dans un cadre mondialisé, peu propice aux subtilités du questionnement national.

Cette fin de siècle fournit donc une conjoncture non moins épineuse qu'au tournant des XIXème et XXème siècles, où les non-dits du projet national avaient pourtant suscité de vives contestations[3]. Dans le Haut Marañón, l'annonce du siècle nouveau provoque des phénomènes multiples malaisés à subsumer sous un facteur explicatif unique. Cette difficulté n'est pas seulement due, croyons-nous, à un manque de recul temporel[4], mais aux effets disparates produits par la globalisation sur les mentalités locales. À Santa María de Nieva, brisures identitaires et recompositions activistes s'accordent en effet pour former

[1] « Une visibilidad siempre negadad », *La República*, 14 juin 2012.
[2] Bruno Revesz, « Avancées et faiblesses de la démocratie », in *Projet*, 2010, n° 5, pp. 37-43.
[3] Marie-Danielle Demélas, *Op. cit.*
[4]François Bédarida, *Le temps présent et l'historiographie contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 2001 ; Gérard Noiriel, *Qu'est-ce que l'histoire contemporaine?,* Hachette, 1998.

une fin de siècle complexe, où les impasses politiques mènent à court-terme à la violence et où les désillusions suscitées par le projet néo-extractiviste posent à plus long terme de timides jalons eschatologiques et mondains pour une refondation du projet national. Qu'en est-il, dès lors, de l'utopie de refondation nationale portée par le mouvement natif awajún et wampís ?

Ce chapitre s'interroge sur les mutations contemporaines de la critique amazonienne du système démocratique péruvien et sur l'articulation des sphères économique, culturelle et politique dans le Haut Marañón de la fin du XXème siècle. Il procède en deux temps et envisage les mutations de la société civile, puis celles des populations locales. Dans un premier temps, on souligne l'accélération des transferts culturels véhiculés la société civile internationale (I), porteuse d'un projet humanitaire d'inspiration néolibérale dont elle peine à préciser l'équivocité et à pallier les effets désintégrateurs (1), mais qu'elle conçoit come émancipateur et qui fournit au mouvement indigène des outils juridiques inédits (2). Ces mutations dans les représentations mondialisées nous amènent alors à mettre en lumière les réponses locales formulées par les Églises, et à nous interroger sur les formes religieuses prise par le désarroi contemporain (3). Dans un second temps, on souligne le doute nourri par les populations locales face à une pratique monoculturelle de la démocratie (II), y compris en contexte décentralisé, et les impasses politiques auxquelles leurs organisations sont confrontées (1). Ce contexte une fois posé, on propose un récit des deux années précédant l'événement du *Baguazo*, marquée par un regain de conflictualité[5] et par une nationalisation de la cause amazonienne (2).

I. Les termes ambigus de la "post-modernité"

Comme Shane Greene l'a montré dans ses travaux[6], la mobilisation awajún et wampís ne va pas de soi, car les rapports intra-communautaires dans le Haut Marañón sont demeurés jusque dans les années 1960 dominés par un mode guerrier de règlements des conflits, territoriaux ou domestiques. Cette mobilisation n'a pu intervenir que dans un contexte de menace aggravée, venue d'une extériorité embrassant un spectre plus large que

[5] Voir les travaux du *Centro de analisis y resoluciones de conflictos* de la PUCP et sa revue *Arbitraje*.
[6] Shane Green, *op. cit.*

celui du groupe fondé et borné par le principe de parenté. La mise sur pied d'un mouvement natif faisant fi des anciennes rivalités territoriales constitue donc une rupture majeure, de même qu'un premier accommodement politique avec les pratiques englobantes de gestion du collectif. En effet, la naissance du mouvement awajún et wampís ne saurait, elle non plus, faire l'objet d'un récit linéaire, dont l'auteur se féliciterait tacitement de l'issue –heureuse, car homogénéisante et lisible.

La mise en silence provisoire des conflits intra-ethniques nourrit certes une vision idyllique des pratiques indigènes qui, parce qu'elles sont qualifiées d'« ancestrales », renverraient implicitement à une conception fallacieuse mais séduisante d'un en-deçà historique et joyeux, où se fonderait une identité native « pure » ou, pour ainsi dire, immaculée. Comme nous l'avons souligné en introduction, le mythe revisité du bon sauvage fonctionnant comme un miroir de la dépravation des mœurs occidentales est une production discursive datée, issue des appréhensions nourries par le monde occidental vis-à-vis de son propre projet conquérant et colonisateur. C'est également l'envers, selon nous indissociable, de l'effroi voilé suscité dans les mentalités dominantes par l'évocation d'une « jungle » féroce et rétive à la civilisation –ce dernier terme correspondant dans les représentations latino-américaines à un concept forgé de longue lutte par les descendants de créoles pour asseoir leur domination sur une légitimité européocentriste. À la vision idyllique du natif amazonien épargné par les affres de l'histoire répond son incarnation supposée d'un obscurantisme dangereux et, dès lors, à réduire.

La post-modernité[7] n'échappe pas à cette alternative intellectuellement peu féconde, et la grammaire activiste des dernières années du XXème siècle réactive des catégories d'analyse qui, malgré les pétitions de principe multiculturaliste en vogue à l'époque, doit composer avec les données d'un débat péruvien pluriséculaire. La présence croissante

[7] On entend par ce terme le processus de mise en doute systématique des fondements de la modernité telle qu'elle a été construite en occident entre1789 et 1989. La séquence historique qui va de la révolution française à la chute du mur de Berlin a en effet été pensée comme une phase d'avènement d'une rationalité aux ambitions universalistes mises au service d'un principe de progrès laïc, dont la genèse est néanmoins liée aux élaborations chrétiennes sur le statut de la Providence. L'irruption du fascisme, la décolonisation, la désindustrialisation et l'effondrement de l'expérience soviétique sont venues saper les fondements de cette conception linéaire de l'histoire et substituer au doute méthodologique cartésien un doute systématique et principiel sur le statut ontologique de l'histoire et du réel. À partir des années 1980, cette rupture affecte non seulement la pensée mondiale, par le biais des *post-colonia*l et des *cultural studies* notamment, mais également les pratiques sociales, dont les programmes de développement forgés par les institutions internationales fournissent une illustration. Pour une mise en perspective historique de la construction intellectuelle et pratique de ce terme, voir l'ouvage de David Lyon, *Postmodernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, 2005, notamment le chapitre 2 « The history of an idea », pp. 6-24 et le chapitre 6 « Postmodernity, *fin de millénaire* and the Future », pp. 90-110.

d'acteurs issus d'horizons globalisés dans les années 1990 et surtout 2000, à l'occasion de la mise en place du programme *Frontera selva*, véhicule également des concepts forgés sur le lointain sans lui.

1. Une grammaire activiste globale et équivoque

L'importation de ces outils intellectuels destinés à penser l'autre et l'ailleurs produit des effets ambigus sur les populations concernées[8]. Entre appel centrifuge de l'englobant et défiance profonde vis-à-vis des messages émis depuis un extérieur en partie essentialisé, la confrontation du Haut Marañón avec les vecteurs d'une société globalisée pousse à mettre en lumière les paradoxes d'un projet néolibéral à la fois émancipateur et excluant[9].

Le 21 décembre 1993, l'Assemblée générale des Nations unies proclame les années 1995 à 2004 comme la Décennie internationale des peuples autochtones[10], dont le programme d'activités est adopté l'année suivante[11]. La construction de cette plateforme onusienne est strictement parallèle au programme fujimoriste austéritaire anti-inflationniste. À l'échelle internationale, elle s'inscrit dans le contexte d'une promotion accrue des droits de l'homme, contemporaine de la fin de la guerre froide et du recentrage idéologique sur les notions d'individu et de différence, que ne concurrencent plus les valeurs collectivistes et intégratrices brandies jusqu'alors par le bloc soviétique. Dans l'architecture axiologique chancelante de cette séquence historique supposément marquée par « la fin des idéologies », annoncée par de nouvelles figures intellectuelles telles que Francis Fukuyama[12], un espace s'ouvre ainsi pour une société civile partiellement dépolitisée et ouvertement a-partisane. Les ONG se font les chantres[13] de nouveaux « messages », fondés sur des notions jusqu'alors peu coutumières de l'espace public, telle que le genre ou la nature. L'essor de ce nouveau discours humanitaire[14] touche le Haut Marañón lors de la mise en place du

[8] Henrique Villa da Costa Ferreira, « Territoire en transformation : l'influence des ONG sur le processus de développement durable de l'Amazonie », in Jean-François Tourrand et al*., L'Amazonie*, éditions Quae, 2010, pp. 243-256.
[9] Michael Burawoy *et al.*, *Global ethnography :Forces, connections, and imaginations in a postmodern world*, Berkeley, University of Calfornia Press, 2000.
[10] Résolution n° 48/163 de l'Assemblée générale de l'ONU du 21 décembre 1993.
[11] Résolution n° 59/174 de l'Assemblée générale de l'ONU du 23 décembre 1994.
[12] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. Free Press, 1992.
[13] Theodor Rathgeber « UN-Dekade der indigenen völker : eine Dekade der Rhetorik ? Ein gut gehütetes Geheimnis », in *Pogrom,* n°227, vol. 5, 2004.
[14] Didier Fassin, "Quand le corps fait loi. La raison humanitaire dans les procédures de régularisation des étrangers", in *Sciences sociales et santé*, 2001, Vol. 19, n°4, pp. 5-34.

programme *Frontera selva*, qui occasionne un certain nombre de malentendus et de mises au point. Genre, nature, développement, mais aussi indigénat : ces termes apparaissent en effet aux yeux des acteurs locaux comme des notions plurivoques voire –pour emprunter un vocable courant de l'analyse linguistique- comme de « faux-amis » sémantiques, articulés à des référentiels idéologiques nettement distincts.

a. Le genre, "faux-ami" idéologique ?

L'appropriation culturelle de la différence biologique de sexe –désignée par le terme de genre- est une thématique qui émerge dans les années 1990[15]. De la violence matricielle qui sous-tend l'imposition d'une norme hétérosexuelle à la subversion identitaire que permet la prise de conscience de cette violence sous-jacente, le genre s'impose dans le champ académique puis intellectuel[16]. Il apparaît comme une notion phare destinée à repenser les rapports homme/femme. Il se propose de refonder un projet féministe certes fécond au long du XXème siècle[17], mais en perte de vitesse car jugé parcellaire et en partie inadapté aux nouvelles interrogations générationnelles. Est-ce un signe des temps ? Ces dernières ne s'interrogent plus, ou du moins plus seulement, sur l'inégalité du rapport de force entre hommes et femmes au sein d'une société donnée, mais sur l'épaisseur culturelle que recouvrent les notions de féminité et de masculinité. Attentive à détecter les présupposés patriarcaux dans les processus de construction de ces catégories sociales particulièrement opératoires dans l'ordre social, la génération de fin de guerre de froide nourrit par ses préoccupations l'émergence de *cultural studies* dont l'impact déborde largement l'espace des travaux académiques. De telles préoccupations gagnent en effet le cénacle des instances décisionnelles internationales, dont les programmes de développement sont empreints, et demandeurs, de ces nouvelles catégories d'analyse. Le programme *Frontera selva* fournit une illustration patente de ce nouveau souci du genre. Il s'inscrit dans la mouvance d'études anthropologiques effectués à partir des années 1990 sur les rapports homme/femme au sein du monde awajún. Réalisés dans le sillage des travaux pionniers de Michael F. Brown sur la prévalence des suicides féminins dans les

[15] L'ouvrage phare et maintes fois ré-édité de Judith Butler, *Gender Trouble,* paraît en 1990 aux États-Unis. Pour une vue générale sur les applications de ce concept àl'historiographie anglo-saxonne, voir l'ouvrage fondamental de Laura Lee Downs, *Writing gender history,* New York, Hodder, 2004, 203 p.

[16] Judith Butler, Éric Fassin, Joan Wallach Scott, « Pour ne pas en finir avec le «genre»... Table ronde », in *Sociétés & Représentations*, 2007, no 2, p. 285-306.

[17] Michèle Perrot, *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1998 ;Yannick Ripa *Les Femmes actrices de l'histoire, France, de 1789 à nos jours*, Armand Colin, 2010.

communautés awajún du Haut Mayo[18], ces nouveaux travaux s'inscrivent dans un contexte néanmoins différent et ont d'emblée une vocation pratique.

Cette seconde génération de travaux savants[19] est d'abord incarnée par la figure de l'anthropologue hollandaise Astrid Bant, formée à l'université d'Amsterdam puis à la *New school for social research* de New York. Après avoir réalisé un premier terrain d'études auprès des Ashaninka en 1985, elle rejoint en 1989 le programme Formabiap à Iquitos où elle enseigne l'art et supervise les recherches menées par les maîtres awajún. Elle quitte le programme en 1992 et entame une période où recherche et activisme s'entremêlent davantage : elle travaille successivement pour diverses institutions publiques et para-publiques telles que l'Union Européenne, la Coalition internationale pour la santé des femmes (IWHC)[20], la section onusienne chargée des droits des femmes (UNIFEM), la Fondation nationale de l'indien (FUNAI) brésilienne, et enfin la filiale hollandaise d'Oxfam, dont elle dirige la division latino-américaine jusqu'en 2010. À partir de la décennie 1990, les recherches d'Astrid Bant, menées dans le cadre du CAAAP, se centrent quasi exclusivement sur la question des femmes[21]. Afin d'élucider le problème de la prévalence des suicides féminins, elle avance la thèse selon laquelle les tentatives de suicide féminin fonctionnent comme un mécanisme social permettant aux femmes d'émettre un avis, quant à leur sort matrimonial notamment, dans une société où les décisions sont du ressort masculin. Le suicide serait également une façon de mettre fin au mariage, dans une société où une telle prérogative est également réservée aux hommes[22] et où la polygamie est une pratique courante. Elle permet à l'époux d'étendre son champ d'interconnaissances et ses alliances guerrières par le biais de l'offre de *masato*, boisson dont l'élaboration est, quant à elle, l'apanage de la femme. Exclusion des mécanismes décisionnels matrimoniaux et politiques, mise en concurrence des épouses, violence domestique[23] : la description des

[18] Michael Brown, "Power...", *op. cit.* 1986

[19] María Heise *et. al., Relaciones de género en la amazonía peruana*, 1999 CAAP, Lima. 148 p; Mildred Larson, Luisa Elvira Belaúnde, "Las visiones que dan fuerza: Shuar, Achuar y Awajún", in *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, Lima, UNMSM, 2005 pp. 116-121.

[20] *International women's health coalition.*

[21] Voir notamment Astrid Bant, "Parentesco, matrimonio e intereses de género en una sociedad amazónica: el caso aguaruna", in *Amazonía Peruana XII,* 1994, pp.77-103 ; *La politica de suicidio: el caso de las mujeres aguaruna en la Amazonía Peruana*, Lima, CAAAP, 1999. Voir également l'ouvarge collectif M. Heise, L. Landeo, A.A. Bant, *Relaciones de género en la Amazonía peruana*, Lima, CAAAP, 1999.

[22] Jaime Regan, Isaac Paz Suikai, Jaime Regan, Isaac Paz Suikai, « Formas de organización y matrimonio dravídico entre los awajún: los doce matrimonios de diez hermanos », in *Revista de antropología,* année 6, n°6, 2008, pp. 199-206. Voir également chapitre 6.

rapports de genre dans le monde awajún dresse le constat d'une société durablement patriarcale, que Bant enjoint à la société civile internationale de modifier au nom de l'égalité des sexes.

Abondamment citées dans les documents émis par les ONG, les travaux de Bant inspirent les politiques para-publiques mises en œuvre dans le Haut Marañón. Dans le cadre du programme *Frontera selva*, l'ONG CARE Perú dispense des formations à destination des femmes puis, à partir de 2003, mène un programme entièrement consacré à cette question[24]. Il s'allie alors au « Centre Flora Tristan de la Femme Péruvienne »[25] pour encourager la création d'une nouvelle organisation, la Fédération des femmes awajún du Haut Marañón (FEMAAM)[26], destinée à défendre les droits des femmes indigènes et la préservation des savoirs traditionnels dont elles sont les vecteurs. Cette nouvelle structure représentative constitue un interlocuteur privilégié du ministère de la Femme et du Développement social (MIMDES)[27]. L'ONG Terra Nuova s'appuie quant à elle sur l'assistance scientifique de Leslie Villapolo, formée en psychologie sociale puis en études amazoniennes, pour mener une étude financée par le Fonds italo-péruvien, destinée à encourager la participation aux instances décisionnelles des gouvernements locaux instaurés par la décentralisation[28]. Le programme de formation de Terra Nuova donne ainsi naissance, en 2009, à l'Association des femmes artisanes de la région nord-orientale, dont une des déclinaisons est la mise sur pied d'un local spécifiquement dédié à l'artisanat féminin dans certaines communautés, dont celle d'Urakuza par exemple, prise en charge par Balbina Paukai Sebastian[29]. Ces diverses mesures d'accompagnement ont pour objectif de conférer aux femmes une place centrale au cœur du processus de développement, dont elles se trouvent jusqu'alors exclues. La superposition des logiques inhérentes à la société awajún traditionnelle, d'une part, et à la société englobante, d'autre part, conduit en effet à renforcer les inégalités de genre.

---

[24] Ce programme s'intitule "Fortalecimiento de capacidades de las Federaciones de Mujeres Aguaruna y Asháninkas para la promoción y defensa de sus derechos reproductivos con la etnia Awajún". Voir le rapport produit par le centre Flora Tristan, « El reto de organizarse. Sistematización del proyecto : "Fortalecimiento de capacidades de las Federaciones de Mujeres Aguaruna y Asháninkas para la promoción y defensa de sus derechos reproductivos con la etnia Awajún" », CMPFT, Lima, 2006, 110 p.

[25] *Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.*

[26] *Federación de Mujeres Aguarunas del Alto Marañón.*

[27] *Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social* (MIMDES). Loi organique n°27779 du 11 juillet 2002. Le MIMDES remplace alors le *Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano* (PROMUDEH), créé le 29 octobre 1996 (DL n°866).

[28] Voir le document intitulé « Tajimat Pujut. Para tener un buen vivir, las mjueres y los hombres si podemos decidir. Un estudio sobre la participacion de las mujeres awajún en el desarollo local », Lima, 2010.

[29] Entretien oral réalisé avec Balbina Paukai Sebastian sur le sol de la communauté d'Urakuza le 19 juillet 2011.

En cette fin de siècle, cette collision entre la culture indigène et les logiques économiques globales suscite une dynamique sociale aux effets ciblés, qui atteignent spécifiquement certaines franges de la population. La société civile identifie la société civile les femmes indigènes comme un de ces groupes sociaux particulièrement fragiles. Elle entend corriger l'injustice dont elle les juge victimes en forgeant la notion de « populations vulnérables ». Conçue à destination des acteurs institutionnels, cette catégorie connaîtra un certain succès car elle sera incluse dans le nouvel intitulé officiel du ministère de la femme[30]. Elle permet de désigner une cible pour les nouvelles politiques publiques, établies conformément aux principes économiques néoclassiques. Ceux-ci recommandent en effet d'éviter le « saupoudrage » des aides et de concentrer les budgets alloués à l'assistance sociale aux secteurs de la population les plus défavorisés. Or l'introduction de la thématique du genre en milieu awajún pose certains problèmes. Si les programmes de formation des femmes enregistrent d'indéniables progrès en matière de participation à la vie politique, ils sont en revanche impuissants à inverser sensiblement la tendance en matière d'alphabétisation ou de niveau de vie. En outre, leurs modalités de diffusion de nouvelles normes culturelles ne font pas l'unanimité parmi les observateurs. C'est notamment le cas de certains anthropologues qui, comme Frederica Barclay, estiment que ces programmes sont effectués « *avec peu de sensibilité culturelle* »[31] vis-à-vis des modes traditionnels de division du travail[32] ou des stratégies matrimoniales[33] dans la culture jívara: l'édification de panneaux de communication leur paraît relever davantage de l'imposition unilatérale que de la diffusion interculturelle, fondée sur le principe de mise en dialogue des valeurs et des cosmovisions[34]. La conception de ces programmes, estime également Norma Fuller dans un rapport remis à CARE Perú[35], présente également le problème de réifier la culture awajún en lui attribuant des caractéristiques atemporelles au lieu de les appréhender dans une perspective diachronique évolutive.

Le cas de Raquel Caicat Chias illustre les ambiguïtés des programmes voués à l'émancipation féminine dans ces zones de confins. Mère de famille awajún résidant dans la

[30] *Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables* (MIMP).
[31] Entretien réalisé à Lima avec Frederica Barclay le 15 août 2011.
[32] Luis Fernando Lucero Borja, Paola Alexandra Moreno Campoverde, *División del trabajo a través del género en la cultura Shuar de la provincia de Morona Santiago*, 2010.
[33] Jaime Regan, Isaac Paz Suikai, *op. cit.*
[34] Voir également Shane Greene, "Tiwi's Creek: Indigenous Movements and Masculinity on the Contested Peruvian Border." *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 2008, vol. 3, n°3, pp. 227-252.
[35] Norma Fulle, « Relaciones de género en la sociedad awajún », rapport remis à CARE Perú en juin 2009.

communauté de Yutuientsa, elle est une des premières femmes indigènes alto-marañóniennes à être formée, avant même le début de la guerre. Elle reçoit en effet cette formation dès le début des années 1990 à Lima, dispensées par l'ONG Chirapaq durant quatre ans au centre des cultures indigènes du Pérou[36]. Ces cours ont lieu dans le cadre de l' « atelier permanent des femmes indigènes », institué dans le sillage des recommandations formulées par la Quatrième conférence mondiale sur la femme tenue à Pékin en 1995. Elle y reçoit des cours sur les droits de la femme, en droit communautaire, en droit de l'environnement. Elle participe également à l'élaboration de projets et à une marche des femmes organisée au Canada. De retour dans le Haut Marañón, elle devient vice-présidente du CAH, vice-présidente de l'organisation régionale ORPIAN de 1999 à 2001, puis *apu* de sa communauté de 2002 à 2011[37]. C'est à ce titre qu'elle participe en novembre 2009 à Lima au premier congrès de l'organisation des femmes indigènes andines et amazoniennes du Pérou (ONAMIAP)[38]. La trajectoire de Raquel Caicat n'est pas exempte des ambiguïtés occasionnée par le contact avec les modes de vie englobants, comme le souligne Frederica Barclay dans un entretien postérieur[39], Raquel épousant un métisse et choisissant de parler le castellan à ses enfants. Cette stratégie rhétorique a pour conséquence un éloignement partiel vis-à-vis de la région d'origine et peut faire planer le doute sur la « représentativité » de l'élue vis-à-vis de ses concitoyens indigènes. Mais elle suggère surtout les frictions interethniques opérées au sein même des individualités par l'introduction d'une logique de formation depuis l'englobant. Néanmoins à en juger par nos observations réalisées durant des terrains sur le sol des communautés, ce degré d'ambivalence ethnique semble demeurer supportable aux yeux de l'intéressée et de ses concitoyens. Plus frappant est en revanche la nette prise de distance qu'elle opère vis-à-vis de la formation féminine dispensée par les ONG liméniennes.

> De nos jours, le mode de vie awajún se modifie : il s'agit pour nous désormais de nous consacrer à la vente pour parvenir à des niveaux satisfaisants d'éducation et de santé. D'où l'importance de nous organiser et de nous former. Mais nous ne voulons plus de grands discours (*charla*), nous voulons des outils et construire nos

[36] Fondée en 1986, cette organisation d'abord centrée sur l'aire andine étend ses activités militantes et pédagogiques au monde amazonien à partir de 1995.
[37] Entretien réalisé avec Raquel Caicat Chias sur le sol de communauté d'Urakuza le 19 juillet 2011.
[38] *Organización nacional de mujeres andinas y amazónicas del Perú*. Fondée en 1995, l'oragnisation tient son premier congrès tenu du 23 au 25 novembre 2009.
[39] Entretien réalisé avec Frederica Barclay le 15 août 2011.

> solutions. Les ONG, dont les bureaux sont à Lima, nous ont beaucoup menti : de leur formation pure, nous ne voulons plus[40].

Le souci de se passer d'intermédiaire revient fréquemment dans d'autres entretiens, qui réactivent ainsi le leitmotiv des organisations indigènes locales et nationales. Ce témoignage féminin suggère en outre un agacement collectif croissant vis-à-vis des formations au droit déconnectée des questions matérielles et économiques. La légitimité d'une démarche visant à reconnaître les droits des femmes en pâtit ; c'est également le cas du rapport que la société civile globale entretient vis-à-vis de la « nature ».

b. Nature: sens et contresens autour d'une notion phare de la post-modernité militante

Au même titre que le genre, la notion de nature figure au rang des notions phare de la post-modernité militante[41] : la désindustrialisation des pays occidentaux couplée aux alertes formulées par le club de Rome[42] suscitent dans les pays du « nord » une prise de conscience non exempte de panique [43] sur les impasses structurelles d'un système économique fondé sur la seule notion de croissance. En 1990, Amartya Sen et Mahbub ul Haq forgent un nouvel indicateur pour le PNUD, l'Indice de développement humain (IDH)[44] : son entrée en vigueur au sein des rapports des Nations unies suggère les velléités de modification du paysage intellectuel à l'époque, et le souci d'appréhender différemment les politiques publiques menées à l'échelle planétaire. Les indigènes participent activement au renouvellement institutionnel, et appuient les déclarations de Manaus en février 1992, celle de Kyoto en 1997. Une réunion organisée à Iquitos en 1991 joue un rôle majeur dans ces synergies opérées entre les milieux indigènes, représentés surtout par la COICA, et celui

[40] Extrait d'un entretien réalisé avec Raquel Caicat Chias sur le sol de communauté d'Urakuza le 19 juillet 2011.
[41] Alice Ingold, "Écrire la nature. De l'histoire sociale à la question environnementale", in *Annales. Histoire, sciences sociales,* 2011, vol. 66, n°1, pp. 11-29.
[42] Donella H. MEadows, Dennis L. Meadows, Jørgen Randers, William W. Behrens III, *The limits to growth,* Universe Books, 1972, 205 p.
[43] L'ouvrage de Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé, quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 224 p., est un exemple de projet intellectuel tentant d'incorporer le registre émotionnel à une réflexion globale. Voir Eva Illouz, *Les sentiments du capitalisme,* Paris, Seuil 2006, 204 p. Le marxisme est également concerné par cette prise de conscience : voir notamment Michael Löwy, *Ecosocialisme, l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste,* Paris, Mille et une nuits, 2011 et Ted Benton, *The greening of marxism,* Guilford Publications, 1996, 310 p.
[44]"Rapport sur le développement humain 1990", ONU. Url : hdr_1990_en_complete_nostats.pdf Consulté le 31 août 2014. Voir également le document intitulé "History of the *Human Development report*, Programme des Nations unies pour le développement".

des ONG environnementalistes. La déclaration d'Iquitos –de même que le prix Nobel alternatif de la paix décerné à Evaristo Nugkuag à Stockholm en 1986 puis le prix Goldman récompensant la défense de l'environnement, qui lui est remis à San Francisco en 1991- scellent une alliance provisoire entre ces deux types d'acteurs. Cette alliance est néanmoins fragile et des malentendus ne tarderont pas à apparaître.

Pour l'heure, au début des années 1990, le cas amazonien fournit, de fait, un objet particulièrement approprié à la construction d'une cause globale. La déforestation de cet espace transnational riche en biodiversité suscite une émotion mondialisée. Astrid Bant est commissionnée par la FUNAI brésilienne[45] pour réaliser une étude sur l'État de l'Acre, qui l'amène à dresser un constat d'irréversibilité du processus d'altération des sols occasionné par la déforestation. Le cas brésilien suscite particulièrement l'attention, surtout après la création de la *Rainforest foundation* en 1988 et à la très médiatique tournée du chanteur Sting avec le chef indigène kayapo Raoni, menée d'avril à juin 1989 et en partie impulsée par Amnesty International. Dans le sillage de ces mises en scène événementielles, la banque mondiale crée un projet pilote de « fonds mondial pour l'environnement »[46] en octobre 1991, auquel s'associent les Nations Unies puis les gouvernements de 183 pays. Il est destiné à susciter la conclusion d'accords tels que la convention sur la biodiversité et la convention des nations unies sur le changement climatique en 1994, et à financer la protection d'espaces naturels jugés menacés et décisifs pour l'équilibre de l'écosystème global. Conçu sous l'égide du paradigme de l'économie de marché, le fonds mondial a vocation à être investi dans des projets entrepreneuriaux ou associatifs locaux[47].

Parmi eux figure le processus consultatif préliminaire à la délimitation du tracé du parc naturel « Ichigkat Muja-Cordillère du Condor ». Outre la très forte polémique suscitée par le tracé final du parc, la conception même du projet déclenche des contestations dans les rangs indigènes. L'AIDESEP conteste la composition de l'équipe du directoire du

---

[45] José M. Gagliardi, *O indígena ea República*, Rio, Editora Hucitec, 1989.

[46] *Fondo mundial para el medio ambiente* (FMAM) ou *Global environment fund* (GEF).

[47] On trouve un exposé des principes du GEF dans le document intitulé « The Role of Local Benefits in Global Environmental » *Programs Evaluation Report* No. 30, Oficina de evaluación del FMAM/GEF, Washington, DC, 2006. Ce rapport cite un ouvrage résumant sa conception des modalités de résolution des conflits d'usage liés à la nature : Brechin, R., P.R. Wilshusen, C. Fortwangler, and P.C. West (eds.), *Contested Nature: Promoting International Biodiversity and Social Justice in the 21st Century*, New York, State University of New York Press, 2003. Voir également les publications de la fondation étatsunienne « SAGE environment consulting », qui propose une expertise environnementale et opère sous un paradigme similaire : Jules Pretty, Andy Ball, Ted Benton, Julia Guivant, David R Lee, David Orr, Max Pfeffer, Professor Hugh Ward, *The SAGE Handbook of Environment and Society*, SAGE, 2007, 640 p.

projet, majoritairement non indigène, qui a pour conséquence la marginalisation de la voix des premiers intéressés par le projet de parc naturel[48]. À l'échelle de la région nord-orientale, Luis Huachapa Chias un dirigeant de l'ORPIAN exprime des doutes plus nets encore[49]. Les ambiguïtés de politiques publiques fondées sur l'impératif de protection environnementale apparaissent alors, tant la notion de « nature » semble avoir vocation, dans ce contexte, à se substituer à celle de « terre », dont on a souligné la dimension politique mobilisatrice dans les milieux populaires et ruraux latino-américains. Si les institutions internationales retiennent une définition polysémique des notions de nature et dans l'exposé de leurs principes[50], la mise en pratique du projet PIMA[51] suggère en revanche une conception de la nature découplée de sa dimension culturelle[52]. D'autre part, la gestion par projets de la protection environnementale rend les financements éphémères, ce qui fait planer le doute sur la durabilité des efforts entrepris : c'est par exemple le cas du centre d'interprétation environnementale installé dans la communauté d'Ajachim et financé de 2007 à 2009 dans le cadre du projet PIMA II. Le SAIPE reprend partiellement à sa charge les cultures agro-forestières mais l'interruption des financements compromettent en revanche la poursuite de projets parallèles, tel que celui de « forêt de l'enfant »[53].

Dès lors les fondements mêmes de la notion de développement durable, mise à l'honneur par la communauté internationale à partir de 1987[54], se trouvent ébranlés, et suscitent des doutes au sein du mouvement natif, alto-marañónien et national. D'abord accueillis favorablement, les projets de développement sont désormais appréhendés à l'aune de leurs ambiguïtés sémantiques et idéologiques : l'impératif de protection de la fragilité des

[48] Voir les rapports réalisés pour l'ONG Forest People Project par Tom Griffiths, « Los Pueblos Indígenas y el Banco Mundial: experiencias de participación », et « El Fondo para el Medio Ambiente Mundial y su Estudio de beneficios locales. Una crítica ». Voir également le rapport indépendant produit par un membre du groupe Racimos de Ungarahui, Oscar Gutiérrez Laya, « El Proyecto PIMA. Un estudio de caso y evaluación independiente ».

[49] Voir la série de critiques et de revendications listées dans le rapport de *Racimos Ungurahui* intitulé « El punto de inicio : libre determinación. Un estudio de caso de Perú », Documentos de CLPI, FPP, 2007 p. 19.

[50] Le rapport général de la Banque mondiale précise : « Potentially, almost every aspect of the interaction between humans and nature can be addressed (...) through its range of livelihoods capitals. For example, health benefits are incorporated into the concept of human capital, and intangible gains are often included under the category of social capital. It is understood, however, that some intan- gible gains may be underemphasized in this framework, such as the aesthetic enjoyment of unspoiled nature. », in GEF « The Role of Local Benefits in Global Environmental », *op. cit.,* p. 5.

[51] Chapitre 6.

[52] Philippe Descola, *op. cit.*

[53] Entretien réalisé avec l'apu Tulio Ukuncham Yampis sur le sol de la communauté Ajachim le 19 juillet 2011.

[54] *"Development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs."* Voir le *World Commission on Environment and Development's (the Brundtland Commission) report* Our Common Future, Oxford, Oxford University Press, 1987. Url: http://www.worldbank.org/depweb/english/sd.html Consulté le 23 août 2014.

écosystèmes amazoniens perd de sa crédibilité étant donnée la non prise en compte du caractère épuisable des ressources du sous-sol. L'impératif de participation accrue des femmes apparaît à certains comme un vœu pieu inapte à inverser les tendances profondes en matière d'alphabétisation. Enfin, la promotion de l'idéal de gouvernance communautaire n'empêche pas la dépossession d'une partie du territoire reconnu comme natif au profit de projets extractifs. En conséquence, plusieurs organisations indigènes émettent publiquement des doutes quant au principe affiché de « conservation participative »[55] : un doute pèse désormais sur le bien-fondé de l'introduction dans le Haut Marañón de dispositifs économiques et décisionnels censés à dépasser les écueils d'une modernité dénoncée comme prédatrice, ethnocentriste et genrée.

Le mouvement natif ne se contente pas de critiquer les dispositifs déployés dans le Haut Marañón et de souligner l'équivocité de son vocabulaire. Dans la région, un débat émerge sur l'ambiguïté du développement, qui semble déboucher sur une impasse politique : comment en effet pratiquer l'idéal démocratique, fondé sur l'égalité réelle des citoyens, dans un contexte d'inégalités socio-économiques patentes[56] ? Si le mouvement indigène local se refuse à transposer littéralement les nouveaux vocables de l'action humanitaire internationale, il s'emploie à revanche à formuler les prémices d'une alternative politique et économique.

2. Concilier démocratie libérale et pauvreté ? Le nouveau dilemme du Haut Marañón

Une fois mises à jour, ces équivocités donnent lieu à un débat d'une plus grande ampleur au sein du mouvement indigène alto-marañónien. Ce débat est cette fois centré sur le choix du modèle de développement et sur les modalités d'une refondation de l'idéal démocratique. Le corpus juridique international fournit des armes nouvelles au mouvement natif : malgré les réticences de ce dernier vis-à-vis de certains slogans humanitaires véhiculées par la société civile, les organisations indigènes mobilisent activement les ressources du droit international, notamment la convention 169 de l'OIT. Sa

[55] « La conservación participativa. Memoria del proyecto PIMA, participación de la comunidades nativas en el manejo de areas naturales protegidas de la Amazonía», INRENA / GEF /BM.
[56] L'indice de gini s'élève à 49,1 en 2009 selon les données fournies par la Banque mondiale : Url: http://donnees.banquemondiale.org/indicateur/SI.POV.GINI Consulté le 2 septembre 2014.

réappropriation de la convention autorise les natifs à sauter l'échelon national pour justifier leur demande de construction d'une "institutionnalité indigène", qui marquerait leur entrée à l'intérieur de l'appareil d'État. L'objectif n'est pas seulement de pousser au ré-examen de la hiérarchie des normes en vigueur jusqu'alors, mais également de mettre en question l'unicité du droit national au profit de la reconnaissance du principe de pluralisme juridique.

a. L'idéal d'une démocratie "par le bas": le droit à la consultation préalable et ses effets sur les choix de développement

Les sciences juridiques et sociales se sont penchées sur la genèse d'un texte majeur durant les décennies 1990 et 2000 en Amazonie, la convention 169 de l'OIT sur les peuples indigènes et tribaux[57]. Ces travaux ont montré comment le traité de Versailles de 1919 a confié à l'organisation internationale la mission de réguler les droits indigènes, dont le projet était né dès 1885 lors de la Conférence de Berlin qui avait présidé au partage du territoire africain. Cet héritage colonial est sensible dans la convention 107 conclue en 1957, qui entend régir les droits indigènes sous un angle intégrateur. Opposé à ce paradigme, l'activisme indigène parvient à s'unir en 1977 lors du second Congrès mondial des peuples indigènes, qui débouche sur un rejet de la convention 107, et ouvre la voie à l'adoption, en 1989, de la convention 169. Cette dernière marque une rupture car elle est élaborée selon un modèle d'autonomie, dans un contexte favorable à la reconnaissance des différences ethniques et culturelles. En établissant le droit à la consultation des peuples concernés par des projets d'exploitation forestière ou d'extraction minière, la convention met directement en cause la "tyrannie de la majorité", dérive qui hante la pensée occidentale depuis l'invention de la démocratie. Peu à peu transposée dans les divers droits nationaux au fil de la décennie 1990, la convention 169 a ouvert des brèches dans les édifices juridiques empreints d'une logique discriminatoire, et suscité des conflits de hiérarchie entre normes concurrentes à valeur constitutionnelle (droit des peuples indigènes, droit à l'initiative entrepreneuriale, droit au travail entrant parfois en collision).

L'attention de l'historiographie s'est en revanche moins portée sur la réception par les populations concernées de ces nouvelles dispositions, et sur les mutations consécutives

[57] Elina Mereminskaya, « El convenio 160 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales », in *Estudios Públicos,* n°121, été 2011, pp. 213-276 ; Luis Rodríguez-piñero, *Indigenous Peoples, Postcolonialism and International Law: The ILO Regime (1919-1989),* 2006, 43 p.

des répertoires politiques, notamment parmi les populations indigènes[58]. Le Haut Marañón permet un examen de ces phénomènes de réception, et illustre les ambivalences de la région vis-à-vis du principe du marché. Ces différences de point de vue surgissent notamment en 1995 lors de l'inauguration par Alberto Fujimori de la centrale hydroélectrique *El Muyó*, située entre Bagua et Jaen. Ce faisant, Fujimori renoue avec la tradition présidentielle péruvienne de l'*obrismo*, une propension à mesurer la crédibilité d'un homme de pouvoir au nombre d'édifications monumentales réalisées sous son mandat[59]. La centrale est présentée comme le gage d'une présidence tournée vers ses marges et ses frontières, deux caractéristiques que concentre le Haut Marañón. La zone incarne ainsi aux yeux de Fujimori une terre d'élection des méthodes économiques qu'il préconise pour sortir le Pérou de l'engrenage inflationniste et terroriste : un ré-investissement des marges territoriales par le secteur privé, axé sur l'exploitation des potentialités d'un sous-sol riche en ressources destinées à alimenter le marché mondial des matières premières, en pleine expansion. La stratégie néo-extractiviste recommandée par Fujimori suscite un indéniable intérêt au sein d'une frange de la population alto-marañónienne, qui explique sa popularité et ses résultats électoraux successifs au cours des années 1990[60]. Mais elle se heurte aussi à un des ressorts fondamentaux de la subsistance indigène et paysanne dans la région : la terre.

Ces clivages sur le principe du marché ne divisent pas la société locale alto-marañónienne selon un seul principe ethnique. Au sein même du milieu natif, des différences se font jour. En dépit de l'unanimisme affiché dans le sillage du *Baguazo*, toutes les communautés natives alto-marañóniennes n'entretiennent pas le même rapport au marché au cours des décennies 1990 et 2000. On peut établir une typologie binaire, dont les contours épousent des logiques socio-spatiales. En effet, l'acceptation du mécanisme de marché est une attitude qui caractérise en premier lieu les populations

[58] C'est en revanche une thématique croissante des travaux anthropologiques. Voir par exemple David Szablowski, « Re-empaquetando el CLPI : las conexiones globales y el debate sobre el consentimiento indígena para la extracción industrial de recursos », in *Anthropologica,* año XXVIII, n°28, 2010, suplemento 1, pp. 217-238.

[59] Une telle propension à faire équivaloir œuvres monumentales et développement est également tangible sur la question des routes. Voir le rapport final "Evaluación ambiental estratégica (EAE) de la operación del corredor vial Amazonas norte en Perú".

[60] Cécile Lavrard-Meyer, *op. cit.* Sur la controverse historiographique autour de l'interprétation du fujimorisme comme phénomène politique, voir Yusuke Murakami, "Interpretando los años de vigencia del fujimorismo: una discusión sobre el libro *El Perú en la Era del Chino*", in *Revista Argumentos*, año 2, n° 4, noviembre 2008. Sur la dimension mondialisée prise par l'affaire Fujimori, voir Jo-Marie Burt, "El juicio a Fujimori, visto desde un contexto regional y mundial", in *Revista Argumentos*, año 3, n° 2, mayo 2009.

riveraines des fleuves Nieva et Marañón ou situées autour d'Imaza. Mieux desservies par les axes de communication locaux, elles sont plus réceptives aux stratégies commerciales, touristiques, et patrimoniales[61] -comme à Tunaants où le père Carlos Diharce instaure un centre de promotion des cultures indigènes traditionnelles.

À l'inverse, les communautés jouxtants les fleuves Cenepa et Santiago affichent de plus grandes réticences vis-à-vis d'une stratégie de commercialisation qu'elles perçoivent souvent comme le mirage d'un englobant aux effets désintégrateurs sur les communautés. Ces dernières se méfient de la promotion des cultures traditionnelles, suspectes à leurs yeux de vélléités de biopiraterie[62]. Elles s'impliquement également davantage que les premières dans les conflits des printemps 2008 et 2009; leur discours se politise également plus volontiers, comme en témoigne cet extrait d'entretien réalisé avec un maître d'école awajún de la communauté d'Isla Grande, Maximo Atchapa:

> Le peuple indigène est né et a vécu avant la période républicaine. Ils sont les dueños de la terre et entretiennent une relation très étroite avec la nature. Parce que la nature fournit des ressources très importantes, des médicaments parmi tant d'autres. C'est dans cette nature que se forment aussi nos visions. La majorité des gens – venus de l'étranger, ou des ONG par exemple- essaient de tromper le peuple, ou certains de ses dirigeants, en leur disant que le mieux pour eux, c'est l'exploitation pétrolière, ou hydrocarbure. Et ce serait ainsi que le peuple indigène pourrait se développer, améliorer sa vie, tout ça. Mais selon mon point de vue, et celui d'autres personnes, il en va très différemment : tout mène selon nous au saccage de l'environnement et ne l'acceptons pas. Nous voulons un développement, basé sur la priorisation de certaines activités. Certaines activités proprement indigènes ont été laissées de côté, et sont aujourd'hui à un stade arriéré, par exemple d'artisanat indigène. Ca pour moi, c'est bien plus important, et je dis souvent : si vous voulez soutenir les peuples indigènes, pourquoi ne pas promouvoir ce type d'activité ? De cette manière, les peuples pourraient se former, et ainsi se mettre à jour (*actualizarse*). Parce que dans la région, viennent de nombreux occidentaux, des hispanophones, qui amènent des choses qui invalident nos connaissances et nos pratiques. Donc, il faut arrêter de tromper le peuple indigène. Nous sommes des êtres humains, aux niveaux national, international, tous égaux, faits d'os et d'âme. Alors, comment se fait-il qu'il notre situation ne soit pas prise au sérieux?[63]

[61] Entretien réalisé avec Edgar Escobedo Angulo, ingénieur au Ministère de l'énergie et des mines (MINEM), les 20 juillet et 25 août 2011, respectivement sur le sol de la communauté de Napuruka et dans les locaux du MINEM à Lima.
[62] Shane Greene, Shane (April 2004). "Indigenous People Incorporated? Culture as Politics, Culture as Property in Pharmaceutical Bioprospecting". *Current Anthropology*, vol. 45, n°2, pp. 211–237. Voir également Janet Bell, Janet (1997). "Biopiracy's latest disguises". *Seedling*, vol. 14, n°2, pp. 2–10.
[63] Extrait d'un entretien réalisé avec le maître d'école Maximo Atchapa sur le sol de la communauté d'Isla Grande, le 20 juillet 2011.

Tandis que les entretiens réalisés sur le sol des communautés situées à proximité de Santa María de Nieva étaient rythmés par le commentaire du cours des prix et la demande de construction de routes, les témoignages recueillis sur les rives du Santiago et du Cenepa sont quasi unanimes pour dénoncer les projets d'extraction des entreprises Hocol ou Fiel Motion. Pour justifier cette opposition radicale, les interrogés mobilisent fréquemment le précédent du fleuve Corrientes, situé plus à l'est, dont les eaux ont été très probablement contaminées suite au déversement de plomb par la compagnie pétrolière Pluspetrol[64]. Cette typologie schématique appelle quelques nuances, comme le suggère une réflexion lancée à mon attention par un awajún, Fidel Nayash, à ma descente de *bekebeke*, chaloupe en bois étroite et motorisée par laquelle les indigènes se déplacent sur les fleuves:

> Tu sais, nous ne sommes pas des bibliothèques! Les chercheurs sont comme Jésus: ils viennent une fois mais ne reviennent jamais.

Le gradient d'éloignement géographique vis-à-vis du centre urbain de Nieva joue néanmoins un rôle incontestable dans la fréquence de la mobilisation discursive d'une référence jurique, qui dans les communautés riveraines du Santiago et du Cenepa fonctionne comme un véritable leitmotiv: l'article 3 de la convention 169, consacré au droit à la consultation préalable.

La réception et l'usage de cette nouvelle norme mêle donc d'emblée les dimensions politique et économique, car les nouvelles règles du jeu démocratique qu'elle instaure potentiellement sont employées par les acteurs indigènes dans le but de contrer les projets extractivistes. L'appropriation de cette norme par le mouvement natif la dote d'un caractère subversif acccru : la convention 169 fonctionne en effet comme la première étape de la déconstruction du paradigme développementiste. Là où les institutions internationales concevaient la participation indigène au programme *Frontera selva* comme une légitimation de l'effort de sortie de la pauvreté par le marché[65], les organisations natives les plus radicales conçoivent au contraire la consultation préalable comme un outil critique au service du dépassement intellectuel et pratique de la notion même de développement, perçu désormais comme une des armes du projet néolibéral. Ce

[64] Voir le rapport n° 2006/DEPA-APRHI/DIGESA réalisé en mai 2006 par le MINSA. Voir également l'article d'Alberto Chirif, « Los achuares del Corrientes: el Estado ante su propio paradigma », in *Anthropológica*, N° 28, 2010, Suplemento 1, pp. 289-309.

[65] Le projet est intitulé "Derechos, identidadcultural y participación de los pueblos indígenas amazónicos: caso del Pueblo Aguaruna".

glissement dans la perception des acteurs internationaux est également tangible dans le discours de Daniel Nugkuag, activiste awajún et fils du premier président du CAH :

> Les Nations Unies, je ne les vois plus comme un allié, parce que c'est une institution composée d'États tels que nous les connaissons. Pour moi, c'est plutôt un espace où porter des revendications pour faire pression sur l'État péruvien –pas plus, pas moins[66].

Le modèle alternatif dont est porteuse une telle critique rejoint ainsi les travaux de l'anthropologue colombien Arturo Escobar.

En forgeant la notion de "post-développement"[67], ce dernier entreprend de refonder le projet économique d'un "Tiers-Monde" dont il a préalablement déconstruit les axiomes de base[68]. Selon lui les atavismes colonialistes ont présidé à la conception de programmes de développement destinés à faire épouser aux pays extra-occidentaux une trajectoire calquée sur une modèle aux effets déceptifs: en lieu et place d'une participation aux fruits de la croissance, les zones marginales héritent d'une situation de pauvreté relative qui suscite, en comparaison avec le spectacle consumériste déployé à Lima, un exode rural coûteux en capital humain pour ces régions. Face à ce modèle hégémonique relevant d'une "*monoculture mentale*"[69], une réponse s'esquisse dans le Haut Marañón avec la promotion de la notion de *tajimat pujut*, expression awajún traduite par en castellan par *buen vivir*[70], qui fournit une base langagière pour une refondation conceptuelle du projet économique à destination du "Sud".

Sa traduction en castellan et son appropriation active par les ONG internationales actives dans la région dans les années 2000[71], posent néanmoins problème et suggèrent les difficultés de la tâche de refonder le projet alternatif alto-marañónien. Le *buen vivir* tel que le conçoit la société civile présente à Nieva n'exclut en effet pas toujours l'option extractiviste, et il devient dès lors parfois malaisé de distinguer deux types d'usage de la

---

66 Extrait d'un entretien réalisé avec Daniel Nugkuad le 20 août 2011 à Lima dans les locaux de l'IFEA.

67 Arturo Escobar, *Una minga para el postdesarollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Lima, UNSM, 2010, 222 p.

68 Cela fait l'objet de sa thèse de doctorat, intitulée *Encountering development, the making and unmaking of te Third World*, Princeton Université Press, 1996 ; traduite la même année en espagnol sous le titre *La invención del Tercer Mundo : construcción y desconstrucción del desarollo*, Norma, Santafé de Bogotá, 1996.

69 Arturo Escobar, *op. cit.*, p. 22. Il cite les travaux de l'activiste indienne Vandana Shiva sur les semances agricoles.

70 Cette notion recouvre également la notion shuar de *sumak kawsay* en Équateur.

71 C'est notamment le cas de Terra Nuova, qui remet un rapport intitulé *Tajimat pujut. Para tener un buen vivir, las mujeres y los hombres sí podemos decidir*, Terra Nuova, Lima, 2010, 194 p.

notion, tantôt néo-développementiste tantôt post-développementiste[72]. Pour prolonger la typologie proposée à l'échelle du Haut Marañón, la première attitude caractérise davantage certaines communautés du Nieva, du Marañón et de Chiriaco ; tandis que celles des fleuves Santiago et Cenepa s'identifient plus volontiers à la seconde. Celle-ci suppose de ne pas limiter la critique du développement au seul domaine des échanges économiques. Les conclusions tirées par certains activistes indigènes et néo-indigénistes rejoignent les thèses d'Artiro Escobar : l'imposition d'un paradigme développementiste n'a pas pour seuls effets un engrenage socio-économique occasionnant la pauvreté, mais repose également sur des soubassements épistémologiques aux effets anthropologiques prédateurs sur les modes de vie indigènes. Promotion de l'individu rationnel légitimement détaché d'un lieu et d'une communauté, séparation de la nature et de la culture, des domaines économique et social, primauté de l'expertise sur les autres formes de savoirs : les piliers épistémiques de la conception développementiste exigent donc une réponse multidimensionnelle de la part du mouvement indigène. Devenu en 2000 directeur du SAIPE, Manuel Grandes exprime les ambitions de ce projet de grande ampleur à l'œuvre dans le Haut Marañón :

> Les relations entre la société indigène et l'État peuvent se lire comme la confrontation de deux visions : les premiers veulent récupérer et instaurer une condition de *bien estar*, le second perçoit l'Amazonie comme une source de ressources à exploiter pour le compte de la société nationale. Les indigènes sentent que le mot « développement » vient de l'extérieur (*desde afuera*). Cette confrontation remonte à la conquête européenne et à ses stratégies mises en place pour leur faire changer de mode de vie : réductions, missions, méthodes agricoles, méthodes d'élevage, etc... Et cette confrontation a suscité un affrontement permanent, depuis le premier contact ! Or notre but, c'est de mettre en valeur les caractères de la société jivara alternatifs à la société urbaine : la famille non pas nucléaire mais élargie ; le système d'entraide au travail appelé *ipamamo* ici (et *minga* dans les Andes), qui se pratique souvent comme une activité plaisante ponctuée par une fête collective ; la solidarité redistributive, comme le partage du gibier notamment ; la pluriactivité opposée à la spécialisation professionnelle de la société urbaine ; la régulation des heures travaillées en fonction de l'environnement et des cycles météorologiques ; une cosmosvision qui ne réifie pas les êtres vivants animaux et végétaux. Le but du SAIPE, c'est de renforcer ces conceptions, et de défendre l'idée que l'exploitation l'extractiviste ne peuvent pas être une alternative car l'Amazonie exige une gestion spécifique. Nous sommes face à un défi, car l'établissement des communautés –plus de 70 au total- a circonscrit l'espace disponible et augmenté la pression démographique ; mais nous voulons faire comprendre à l'État que l'investissement capitalistique induit des conceptions étrangères au monde indigène,

[72] Arturo Escobar, *op. cit.,* p. 26.

> qui dénature des cosmovisions légitimes et utiles pour le futur. Nous voulons enrichir la relation entre l'awajún et la forêt, en travaillant sur le système agro-forestier, sur les modes de polycultures, et nous mettre au service de la « nature cultivée », pour parler comme Descola. En intégrant les Indigènes à la société nationale, l'enjeu est de substituer au mot « développement » ceux de « *bienestar* » et de "*bien vivir* "[73].

Le SAIPE choisit dès lors d'accompagner une stratégie indigène, déclinée en trois axes : la gestion des terres titrisées, à travers l'apprentissage de techniques agricoles adaptées au milieu amazonien ; la gestion des ressources animales en provenance des fleuves, à travers l'utilisation de technique d'élevage ; l'amélioration de la nutrition et l'augmentation des revenus, à travers la commercialisation du caco sans investissement capitalistique.

L'approfondissement du répertoire démocratique par la mise en place de mécanismes nouveaux tels que la consultation préalable a donc des conséquences sur l'élaboration d'un modèle économique alternatif, ce qui explique selon nous le degré de politisation acquis par l'article 3 de la convention 169 au cours de la décennie 2000. Tandis que le pouvoir péruvien mettait officiellement à l'honneur la promotion des droits de l'homme dans les années 1990, les revendications relatives à ce qu'on nomme désormais les « droits humains » gagnent en polémique dans les années 2000, à la faveur du tournant politique initié à l'échelle continentale par plusieurs pays latino-américains mais aussi à l'échelle locale par la réappropriation d'un outillage juridique et conceptuel mis au service de cosmovisions subalternes.

Cette mobilisation de normes internationales en zone frontalière nourrit alors le mythe d'une propension indigène au sécessionnisme, mobilisé depuis le centre liménien sans que l'existence de telles tendances politiques soit avérée. Ces rumeurs s'appuient sur la tenue de la Première Rencontre Binationale des Peuples indigènes Awajún, Wampís et Shuar du Pérou et d'Équateur", le 26 mai dans la communauté de Mamayeque, située sur les rives du Cenepa – qui aboutit à une déclaration conjointe anti-extractiviste et à la dénonciation des activités des entreprises Afrodita dans le cas péruvien, et Gold Marca, King Ross Aureliam et Ecuacorrientes dans le cas équatorien[74]. Mais l'hypothèse sécessionniste paraît d'autant moins facile à soutenir en contexte alto-marañónien que le

[73] Extrait d'entretien oral réalisé avec Manuel Grandes à Santa María de Nieva dans les locaux du SAIPE le 12 septembre 2011.

[74] Javier Rodríguez Mir, « Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado », in Gazeta de Antropología, 2008, vol. 24, n°2.
Url: http://www.ugr.es/~pwlac/G24_37Javier_Rodriguez_Mir.html Consulté le 3 septembre 2014.

mouvement indigène lutte activement pour l'enregistrement des individus dans les fichiers étatiques par le biais de la carte DNI. Un entretien réalisé avec l'apu de la communauté de Santa Rosa lors d'une campagne de photographie officielle et systématique réalisée sur le sol de la communauté d'Isla Grande, en partie des enfants, traduit cet attachement à la reconnaissance individuelle par l'État: là où cette campagne de fichage pourrait être interprétée comme un avatar amazonien de velléités panoptique de la part du pouvoir central, elle semble davantage vécue localement comme l'acquisition d'un droit à l'identité et à l'existence, dans un cadre national somme toute classique[75].

Une difficulté supplémentaire se présente lorsque la stratégie indigène choisit d'investir l'appareil d'État, et de le doter de personnels non-créoles. Tel est l'enjeu de la revendication de la mise en place d'une institutionnalité indigène, à laquelles certains Awajún et Wampís s'emploient activement.

b. Rebâtir l'État : institutionnalité indigène et pluralisme juridique

L'histoire de l'« institutionnalité indigène[76] » au Pérou est rythmée par une hésitation étatique persistante, depuis la mise sur pied en 1921 d'une section des affaires indigènes, rattachée successivement aux ministères de la construction, de la santé et du travail, jusqu'à la création en 1998 d'un secrétariat technique aux affaires indigènes (SETAI)[77], en 2001 d'une commission des peuples andins, amazoniens et afro-péruviens (CONAPA)[78] et, le 16 décembre 2004, d'un éphémère Institut national du développement des peuples andins, amazoniens et afro-péruviens (INDEPA)[79]. Cette structure est chargée l'affectation de fonds pour la réalisation de projets de développement destinés aux populations dominées socio-ethniquement. Régulièrement remise en question, l'existence autonome de cette dernière institution concentre au cours des années 2000 l'attention du mouvement

[75] Ces ambiguïtés, inhérentes au procès historique de nationalisation, ont été soulignées dans l'œuvre photographique de l'artiste suisso-brésilienne Claudia Andujar, notamment à travers sa série de polyptyque intitulée *Marcados*, réalisée entre 1981 et 1983. Il s'agit de clichés pris lors d'une mission sanitaire destinée à vacciner les Indiens yanomami, atteints par une épidémie de rougeole contractée suite aux avancées de la construction de la route Perimeral Norte entre 1973 et 1974. Voir le catalogue de l'exposition *América latina, photographies 1960-2013*, Fondation Cartier pour l'art contemporain/museo Amparo, 2014, p. 34.

[76] Alicia Abanto. "La institucionalidad indígena en el Perú", in *Revista Argumentos*, año 5, n° 4. Setiembre 2011.

[77] *Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas* (Setai).

[78] *Comisión de Asuntos Indígenas.* C'est un organe multisectoriel composé des organes suivants: "Promudeh, Relaciones Exteriores, Justicia, Defensa, Educación, Salud, Agricultura, Energía y Minas, Industria, Turismo, Integración y Negociaciones Internacionales, Presidencia, dos representantes de las comunidades campesinas y dos de las comunidades nativas".

[79] *Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos.*

indigène. Des polémiques naissant à l'occasion des projets de réforme visant à supprimer l'institut ou à lui retirer son statut d'organisme publique décentralisé en le fusionnant, tantôt avec le ministère de la femme, tantôt au sein du ministère de l'agriculture avec les direction du PETT et les services de formalisation de la propriété (COFOPRI)[80]. Les événements de Bagua susciteront de nouvelles velléités de prise en compte de la spécificité de la voix indigène au sein de l'appareil d'État péruvien: malgré les conseils de la Défenseure du peuple[81] recommandant un statut autonome pour l'institut, il est de nouveau rattaché au ministère de la femme puis, en 2010, à celui de la culture, nouvellement créé dans le sillage de l'élection d'Ollanta Humala.

Des acteurs alto-marañóniens sont associés dès les débuts à la construction de l'institutionnalité indigène. Sous le gouvernement de Toledo, Evaristo Nugkuag est ainsi nommé parmi les trois représentants indigènes devant l'INDEPA[82]. Il y demeure à ce jour, après avoir passé un concours organisé en décembre 2010 suite à la réactivation de l'institut et sa décentralisation dans des bureaux établis à Santa María de Nieva. La présence d'un awajún au sein d'un personnel qui demeure encore majoritairement créole est certes un fait notable : perçu comme un relai revendicatif par les organisations locales, l'INDEPA nourrit l'espoir que soit porté la revendication de l'instauration d'une loi sur la consultation préalable, ce qui explique l'attachement local au maintien de cette structure[83].

Pour autant l'insertion d'un personnel natif dans cet organisme ne peut être interprété comme le signe d'un réel début de prise en charge autonome des affaires indigènes. C'est ce que traduit l'expérience d'Evaristo Nugkuag sur le site décentralisé de l'INDEPA à Santa María de Nieva. Il en tire un constat d'impuissance relativedont témoigne son fils :

> Il s'y ennuie ! Il dit souvent qu'il ne s'habitue pas à tant de bureaucratie. Il dit qu'il pense pouvoir y faire plein de choses, mais qu'on ne lui permet pas[84].

L'apport majeur de la construction d'une institutionnalité indigène réside sans doute moins dans les externalités positives locales produites par les programmes conduits par l'institut que dans son écho national et dans l'enjeu politique qu'il revêt à l'échelle du pays. Il s'inscrit

[80] "Perú: Crece el rechazo a la extinción del INDEPA y a fusión del PETT con el COFOPRI », in *Servindi,* 15 mars 2007.
[81] Oficio N° 532-2009-DP/PAD
[82] Shane Greene, « Entre lo indio, lo negro, y lo incaico: The Spatial Hierarchies of Difference in Multicultural Peru », in *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. *12*, n°2, novembre 2007, pp. 441-474.
[83] Voir divers articles publiés dans *Servindi* : « Perú : futuro incierto para el INDEPA » janvier 2013, « Perú : organizaciones indígenas se pronuncian sobre institucionalidad pública para PPII » octobre 2011, etc.
[84] Extrait d'un entretien réalisé avec Daniel Nugkuag le 20 août 2011 à Lima dans les locaux de l'IFEA.

tout d'abord dans un contexte d'audience accrue pour les partisans d'un approfondissement de l'œuvre décentralisatrice, portée par des ONG péruviennes et par un secteur du paysage politique, notamment le parlementaire Alfredo Prado[85] membre du parti pour la démocratie sociale (PDS-CP)[86]. Il s'inscrit également dans le renforcement de l'influence du Défenseur du peuple dans le débat public[87], qui a pour conséquence de rompre peu à peu avec le paradigme juridique moniste traditionnel. Plus que les retombées matérielles locales, qui demeurent effectivement limitées pour le Haut Marañón, la construction d'une institutionnalité indigène a pour conséquence d'interroger les principes qui fondent le système normatif et, par conséquent, l'État. Les travaux de la juriste Raquel Zonia Yrigoyen Fajarda sur le pluralisme juridique[88], qui fut consultante lors de la rédaction du texte de la convention 169 de l'OIT, figurent désormais dans la formation reçue par la plupart des personnels employés au sein de ces entités para-étatiques[89]. C'est également le cas des travaux du sociologue Boaventura de Sousa Santos, centrés autour de la redéfinition des axiomes épistémologiques qui sous-tendent les règles du jeu étatique et légal dans les pays du Sud, et plus particulièrement en Amérique latine[90].

La construction d'une institutionnalité indigène trouve donc un écho national, qui ébranle les fondements intellectuels et idéologiques de la construction étatique. Les conditions sont alors requises pour une modification des termes du débat public, qui

---

85 Voir l'article d'Alfredo Prado Prado "De CONAPA a INDEPA : aguarunas y exclusión social", paru dans *La República* le 29 juin 2005.

86 *Partido por la democracia social – Compromiso Per*ú.

87 Entretien réalisé avec Cecilia Serpa Arana, de la *Defensoria del pueblo*, le 31 août 2010 dans les locaux de l'IPEDEHP.

88 Voir notamment son ouvrage intitulé *Pautas de Coordinación entre el Derecho Indígena y el Derecho Estatal*, Guatemala, Fundación Myrna Mack, 1999. Voir également, entre autres articles, "Hacia una jurisprudencia pluralista. Comentario sobre una sentencia de la Corte Suprema del Perú que interpreta el art. 149 de la Constitución y absuelve a ronderos por presunto delito de secuestro y otros", in Marco Aparicio, *Caminos hacia el reconocimiento. Pueblos indígenas, derechos y pluralismo*,Girona, Universitat de Girona y Cátedra Internacional de UNESCO, 2005, pp.181-202 ; "Vislumbrando un *Horizonte Pluralista*: Rupturas y retos epistemológicos y políticos", in Milka Castro (dir.), *Desafíos de la Interculturalidad. Identidad, Política y Derecho,* Santiago de Chile, Universidad de Chile, Programa Internacional de Interculturalidad y Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, 2004; "Legal Pluralism, Indigenous Law and the Special Jurisdiction in the Andean Countries", in *Beyond Law, Informal Justice and Legal Pluralism in the Global South,* Vol. 10, n°27, 2004; "Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos", in *Revista El Otro Derecho No 30, Variaciones sobre la justicia comunitaria*, Bogotá, ILSA, 2004, pp. 171-196; "El derecho indígena en los países andinos: ¿Mecanismos alternativos o jurisdicción propia?", in *Revista CREA*, n° 4, Centro de Resolución alternativa de conflictos CREA, Universidad Católica de Temuco, 2003; "El derecho indígena en el nuevo constitucionalismo pluralista de Venezuela y los Países Andinos", in *Administración de Justicia y Pueblos Indígenas en la perspectiva del derecho intercultural*, Caracas, Tribunal Supremo de Venezuela y Banco Mundial, 2003 ; "Alcances, límites y retos del reconocimiento del derecho indígena en los Países Andinos" (HR/MADRID/IP/SEM/2003/BP.14), in *Papers submitted by Experts. Seminario de Expertos sobre Pueblos Indígenas y Administración de Justicia.* Madrid, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Relator de Pueblos Indígenas, UNED, 2003.

89 Entretien réalisé avec Cecilia Serpa Arana, *op. cit.*

90 Voir notamment son ouvrage intitulé *Refundación del Estado en América Latina,* Lima, IIDS-IILS, 2010, 154 p.

intervient à l'occasion de la signature du TLC et de la promulgation du « paquet législatif »[91] modifiant le régime foncier amazonien: les discours des acteurs politiques consacrent une place croissante à la question amazonienne. C'est par exemple le cas du parlementaire socialiste Javier Diez Canseco, qui publie une tribune appelant le corps parlementaire à appréhender « le Pérou depuis l'Amazonie »[92]. La société civile liménienne se fait également l'écho de cette conscience néoindigéniste, fondée moins sur un souci assistentialiste que sur la perspective d'une refondation de la citoyenneté, comme en témoigne le fleurissement à Lima de structures de défense de la cause amazonienne, et awajún en particulier. C'est le cas d'associations telles que *Salva la selva,* ou *Amo Amazonía,* membre du réseau *Red Ayni Perú*, qui milite pour une intégration des zones marginales du Pérou conditionnée à l'adoption nationale d'un paradigme interculturel[93].

En revanche, les réformes institutionnelles ne modifient qu'à la marge la situation économique et sociale des populations alto-marañóniennes, ce qui affecte leurs comportements culturels et religieux, dont l'interprétation suscite des débats au sein des sciences sociales.

3. Fin mondialisée de l'histoire ou fuite eschatologique dans le non-lieu ? Croire dans le Haut Marañón à la fin du XXème siècle

Le nouveau contexte inauguré par le programme *Frontera selva* pousse donc l'Église catholique à investir le champ humanitaire par le biais du SAIPE, renouvelant ainsi le paradigme qui sous-tendait l'exercice de sa mission assistantielle originelle[94]. En 1993, le groupe jésuite est rejoint par le père Fermí Rodriguez Campoamor, d'origine espagnol, qui devient le responsable de la paroisse de SantaMaría de Nieva. Son arrivée s'inscrit dans la continuité de l'œuvre entamée par le père Rendueles : il encourage l'implication de l'Église catholique locale dans le champ social, et soutient notamment l'initiative du père Diharce lors de la création du SAIPE, pour le financement duquel il milite activement dans les instances nationales et à l'étranger. À la fin des années 2000, le groupe catholique est également rejoint par un personnel féminin chargé de poursuivre la mission éducatrice

[91] DL 994, 995, 1020, 1060, 1063, 1064,1081, 1083 et 1098.
[92] « El Perú desde la Amazonía », paru le 4 mai 2009 dans *La República.*
[93] Entretien réalisé à Lima avec le président de l'association, Paco Román, le 5 juillet 2011.
[94] Felipe Portocarrero, Hanny Cueva, Andrea Portugal, *La Iglesia católica como proveedora de servicios sociales : mitos y realidades*, Lima, Universidad del Pacífico, 2005, p. 38.

locale. C'est le cas de la sœur Nelly Sampértegui Ramírez, de l'ordre des esclaves du Sacré Cœur, qui prend la direction du collège Fe et Alegria à Nieva. Le groupe est néanmoins confronté au vieillissement de ses membres, à la difficulté d'assurer son renouvellement générationnel, et à une désertion relative de ses pratiques collectives. Les observations réalisées durant notre terrain prennent acte du très net contraste qui existe désormais à Nieva entre une messe dominicale catholique quasi déserte et des manifestations évangiles passionnées sur la place centrale du village, scandées par l'usage abondant des moyens techniques microphonés par les pasteurs locaux.

La période est en effet marquée par l'essor local des cultes évangéliques-pentecôtistes. L'absence de sources et de statistiques précise invite à la prudence dans l'énoncé des tendances religieuses survenues dans le Haut Marañón depuis l'arrivée de Cameron Townsend dans le Condorcanqui[95]. Fort est pourtant de constater l'expansion des cultes pentecôtistes à partir des années 1960, depuis Bagua[96]: en 1960 l'Église nazaréenne est fondée en 1960, et deux ans plus tard les pasteurs Manuel Luján, Samuel Caldas Aranda et felipe Segura Huamán fondent l'église des Assemblées de Dieu. Dans la zone de *selva*, les premiers s'appuient sur un long héritage[97], un premier contact ayant été établi avec les populations wampís du Haut Marañón dans les années 1920[98], tandis que les seconds ne s'installent à Nieva qu'à partir des années 1990[99]. Le Haut Marañón connaît donc un double phénomène géographique de conversion : le premier, venu de la *selva* même, relève d'une initiative nord-américaine précoce et se nationalise peu à peu : en témoigne l'affiliation aux églises évangéliques péruviennes des pasteurs locaux, ainsi que l'autonomie prise par le personnel péruvien au sein de l'ILV, y compris dans les instances nationales situées à Lima[100]. Sur le sol des communautés natives, les traducteurs de la Bible contractés par l'ILV rencontrés au cours de notre terrain –qui sont, de fait, péruviens, natifs et locaux en raison de leur connaissance des langues autochtones- travaillaient de façon autonome. L'œuvre de traduction des textes bibliques en awajún et wampís est en effet considérée par les Traducteurs de Wycliff en voie d'achèvement, le nouveau Testament ayant été traduit en

[95] Chapitre 1.
[96] Url: http://pastoresdebagua.blogspot.fr/search/label/Local Consulté le 4 septembre 2014.
[97] Voir le rapport de l'évêché catholique, « Diagnóstico pastoral. Vicariato Apostólico San Francisco Javier », section « elementos socio-religiosos », 2000, p. 31.
[98] *Pueblos del Perú,* ILV, 1999, p. 132.
[99] Entretien réalisé avec le pasteur Téofilo Pisco Medieta à l'Église des Assemblées à Santa María de Nieva le 22 juillet 2011.
[100] Entretien réalisé avec Luisa au siège de l'ILV à Lima le 26 août 2011.

1973 en awajún, en 1975 en wampís, et l'ancien en 1997 en wampís, et en 2005 en awajún, et les deux langues disposant d'un dictionnaire établissant des correspondance avec le castellan[101]. C'est également le cas de l'hôpital fondé à Chiriaco par un missionnaire états-unien, le pasteur Garman, dans les années 1960, dont le personnel devient, dans la période plus récente, recruté localement. Le second phénomène correspond davantage à un mouvement centrifuge en provenance des aires urbaines : l'Église des Assemblées adopte en 1978 une stratégie de décentralisation en trois pôles, dont celui du nord concentré autour d'une zone géographique allant de Tumbes à Ancash[102]. Dans les communautés natives, divers cultes sont également présents (adventistes, israélites, église du septième jour) dont, en l'absence de données précises et d'accès aux entretiens, on ne peut établir la filiation ni l'origine avec certitude.

Prenant acte de cette expansion des cultes évangéliques, la hiérarchie catholique et le clergé local s'inquiètent de la concurrence de ces nouveaux cultes, qui viennent directement remettre en question leur monopole religieux. L'Église catholique s'interroge également sur la provenance de ces cultes. La dénonciation de l'origine nord-américaine de ces cultes est présente dans les discours, quoique de façon relativement contenue dans les entretiens réalisés au cours de notre terrain : elles n'ont pas la vigueur des accusations portées par les anthropologues laïcs de la revue *Amazonía indígena* au cours de la période précédente. Les thèses David Stoll font l'objet d'une réévaluation, et l'Université catholique liménienne adopte un point de vue dont l'influence est tangible à l'échelle locale : Jeffrey Klaiber se fait l'expression de ce point de vue, qui attribue l'expansion pentecôtiste à une réponse à un appel d'air créé par le manque de personnel catholique dû à la crise de vocation qu'il traverse, mais aussi à des innovations évangéliques en matière d'accueil des adeptes provenant des couches les plus défavorisées de la population[103]Les travaux scientifiques réalisés à l'échelle continentale par Gilles Rivière et Roberto Santana[104], invitent en effet à réévaluer la thèse de l'invasion nord-américaine de l'espace des croyances latino-

[101] *Pueblos del Perú,* ILV, 1999, p. 95.
[102] « Las Asambleas del Dios del Perú desde 1962 hasta 1978 », article publié sur le blog de la Fraternité des pasteurs de Bagua, 7 septembre 2009. Url : http://pastoresdebagua.blogspot.fr/search/label/Iglesia%20Asambleas Consulté le 27 août 2014.
[103] Voir notamment sa préface à l'ouvrage de Véronique Lecaros, *op. cit.,* pp. 7-9.
[104] Roberto Santana "Le protestantisme chez les Indiens du Chimborazo en Équateur", in *Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, n°86, 1987, pp. 97-107; Gilles Rivière, « Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Bibliothèque des Auteurs du Centre, Rivière, Gilles, mis en ligne le 15 juin 2007, consulté le 24 septembre 2014. Url: http://nuevomundo.revues.org/6661

américaines. Le Haut Marañón fournit à cet égard une illustration de la diversité des formes prises par la croyance chrétienne à la fin du XXème siècle, et des liens complexes entretenus par les cultes évangéliques avec la sphère états-unienne. L'incontestable endogénéisation de l'Église nazaréenne n'exclut pas l'entretien de liens actifs avec la branche internationale de l'Église du chemin de la vie, les pasteurs locaux effectuant des visites régulières à son siège texan[105].

Il est plus délicat encore d'interpréter les liens entre ces manifestations contemporaines de l'évangélisme et le phénomène de la mondialisation. Promotion de la démocratie néolibérale et renouvellement des formes de croyance religieuses semblent en effet se conjuguer : la contemporanéité de deux phénomènes a suscité une importante controverse au sein des sciences sociales, issue notamment de la confrontation entre les travaux de Jean-Pierre Bastian et ceux d'Olivier Roy, sur le sens que revêt l'expansion pentecôtiste dans les confins latino-américains. La subtilité du débat suscitée dans les sciences religieuses et sociales par ce débat, conjuguée à la parcimonie des données disponibles pour le Haut Marañón invite à la prudence en matière d'interprétation historienne. On se permet néanmoins ici de formuler une hypothèse interprétative, dont on a conscience des liens étroits qu'elle entretient avec la sphère politique. Il nous semble que dans le Haut Marañón de la fin du XXème siècle, les phénomènes religieux à l'œuvre traduisent une oscillation entre deux attitudes vis-à-vis des mutations économiques contemporaines. La ligne de partage entre ces deux attitudes ne reproduit d'ailleurs pas à l'identique le clivage entre catholicité et évangélisme, mais oppose davantage les églises « historiques » aux cultes plus récents : il ne s'agit pas de réduire les phénomènes religieux à leurs implications dans la cité, mais de souligner les enjeux que ces implications mettent en lumière. Selon nous donc, la première attitude consiste à prendre activement part aux enjeux publics et à se prononcer sur les questions socioéconomiques. C'est celle qu'adopte l'Église catholique par la voix du père Fermín qui, à la fin des années 2000 devient très proche de Santiago Manuin et prend des positions tranchées en faveur du mouvement natif et de ses revendications anti-extractivistes[106], qui lui vaudront d'être inquiété par les autorités locales et nationales. C'est également celle d'un nombre important d'activistes

[105] «Ayuno de Julio Barquero consiguió su propósito», *Fraternidad de pastores de Bagua*,18 octobre 2009. Url: http://pastoresdebagua.blogspot.fr/

[106] *Hojas parroquiales,* Archives privées.

indigènes, que les pratiques évangéliques n'empêchent nullement de prendre une part active dans le conflit du *Baguazo*. L'autre n'embrasse pas moins l'espace public, qu'elle habite ostensiblement lors de manifestations relevant d'une mise en scène de transe collective, mais répugne à se prononcer sur les questions mondaines. Elle semble davantage concerner les populations désaffiliées aux communautés natives ou issues de la colonisation, dont l'insertion dans le tissu socioéconomique et culturel local est moins stable et qui résident en général dans les zones externes issue de l'expansion urbaine de Santa María de Nieva. Autrement dit, nous formulons l'hypothèse que les cultes pentecôtistes installés récemment dans le Haut Marañón fournissent –mais ne sauraient se réduire à- une sphère de communion collective et publicisée située hors des logiques socioéconomiques mondialisées. Selon nous, ces cultes s'offrent comme des havres adressés à des populations pensées comme déracinées et spatialement reléguées en périphérie urbaine. Leur relégation est double, puisqu'il s'agit d'une périphérie en zone de confins: dès lors les pratiques croyantes peuvent s'employer à retourner ce double stigmate. En effet dans un cadre biblique de référence et une rhétorique fondés sur la supériorité ultime du "pauvre" et ou "dernier", ce double stigmate leur confère un statut de dominé hyperbolique, que ces populations sont appelées à embrasser publiquement plutôt qu'à le nier.

Les transes collectives réalisées sur la place centrale de Nieva que j'ai pu observer suggèrent en effet le recouvrement publicisé d'une fierté, et fonctionnement comme la réapparition publique de populations invisibles y compris aux yeux de la société alto-marañónienne. Dès lors les temples néopentecôtistes remplissent une fonction d'accueil longtemps dévolue à l'Église catholique, mais ils ne se contentent pas de s'y substituer. Le paradigme théologique sous-jacent aux deux pastorales différe sensiblement: la dignité recouvrée repose selon les jésuites sur un *empoderamiento* collectif porteur de revendications et tourné vers le développement; tandis que les nazaréens restent attachés au maintien d'une distance vis-à-vis de la "cité" mondaine. Là où Guttiérez proposait de replacer le pauvre au cœur de la théologie et de sa praxis, ces derniers adoptent une stratégie subtilement distincte, basée sur la réappropriation paradoxale d'une situation d'abandon. Ils se tiennent ainsi dans un non-lieu, qui fait directement pendant aux non-lieux de l'hypermodernité géographique analysé par Marc Augé[107]. Autrement dit, ils offrent aux franges confinées ce que je propose d'appeler des espaces de désarroi anhistorique. Selon

[107] Marc Augé, *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Le Seuil, 1992.

cette hypothèse, les cultes néopentecôtistes pratiqués par les populations en situation culturelle et sociale d'entre-deux mondes reprennent paradoxalement à leur compte la représentation des horizons collectifs comme bornés, véhiculée par l'imaginaire post-moderne dominant. Si l'histoire s'achève avec la fin de la guerre froide et les idéologies perdent de leur prégnance, la réalisation d'une vie chrétienne ne passe dès lors plus nécessairement par une stratégie fondée sur saut d'échelle tendant vers le national, mais par une forme d'acceptation d'un horizon local. Une telle hypothèse interprétative porte sur une fraction sociologiquement spécifique de la population alto-marañónienne: pour les cultes néopentecôtistes, il s'agit en partie d'encadrer – mais non de contrôler – les aspirations vers l'englobant. Populations migrantes en provenance de la sierra, individus natifs extraits des structures de vie communautaire: une partie de la périphérie de Nieva se désire *en transit* vers d'autres horizons que la localité originaire, tout en tant constatant que ces souhaits de mobilité sont contrariés par des difficultés matérielles et structurelles[108]. Peut-être est-il dès lors possible d'interpréter l'offre néopentecôtiste comme un lieu de recueillement de ses insatisfactions collectives mais néanmoins vécues, en l'absence de structures communes d'organisation, au plan individuel.

Une telle hypothèse repose donc sur une démarche qui appréhende d'abord la religion comme un fait social – elle a donc ses limites, et demande à être vérifiée par des terrains plus approfondis, fondés sur une base documentaire et archivistique plus consistante que le matériau dont j'ai jusqu'alors disposé. Elle ne prétend donc pas prendre position directement dans le débat historiographique en cours sur la trajectoire fulgurante du pentecôtisme contemporain en Amérique latine; mais suggère d'adopter une perspective diachronique et pluridisciplinaire sur le sujet.

II. Errances du "glocal", impasse du national

Le Haut Marañón fournit donc un exemple des mutations contemporaines des mentalités et des croyances en contexte démocratique et mondialisé. Le rapport à la politique des couches les plus défavorisées de la population[109], nombreuses dans le Condorcanqui, s'en trouve également modifié. Les ambiguïtés du vocabulaire humanitaire, les paradoxes du libéralisme ainsi que les métamorphoses des pratiques religieuses, sont

[108] Paul Virilio, *L'insécurité du territoire*, éd. Galilée, 1993.
[109] Olivier Dabène, *Atlas de l'Amérique latine. Entre volonté d'unité et fragment*, Paris, Autrement, 2012.

trois facteurs qui se conjuguent pour opérer un phénomène de désaffection relative vis-à-vis de la vie politique locale. Le taux d'absentéisme traduit ce phénomène : en 2006, la région Amazonas enregistre 17% d'abstention aux élections municipales provinciales, alors que la moyenne nationale atteint 12,6%. Le décrochage est plus flagrant encore lors des élections municipales distritales, où la région enregistre 25,7% d'abstention contre une moyenne nationale de 11,6%[110].

Il s'agit néanmoins d'un processus ambigu, car cette désaffection intervient précisément au moment où le pouvoir accepte une forme de dissémination de son exercice par le biais de l'instauration d'instances décisionnelles décentralisées. Ainsi les ambivalences de la « post-modernité » péruvienne sont tangibles dans les domaines économique et politique, dont l'époque propose une nouvelle et complexe articulation –aux effets sociaux eux aussi ambigus. Tantôt émancipateur, tantôt propice à une désaffiliation brutale, le contexte alto-marañónien de la fin de siècle précipite de profonds questionnement sur la nature et le sens même du système démocratique.

1. La démocratie locale en doute

Dans le Haut Marañón, l'effort de décentralisation est très attendu par les populations locales, notamment indigènes. Dans les années 1980 ces dernières avaient en effet, par le biais du président de l'AIDESEP Gilles Inoach, fortement appuyé la demande de création du district du Condorcanqui. Cette nouvelle circonscription administrative incarnait à leurs yeux la reconnaissance d'une instance administrative et politique propre au Haut Marañón, qui permettrait de ce fait de mettre en place des mécanismes démocratiques de redistribution des fonds publics et de partage du pouvoir. Les décennies 1990 et 2000 viennent tempérer ces espoirs d'une démocratie à grande échelle, et rappeler les subtilités de la vie politique locale[111]. Après un désaveu partiel des structures municipales, le mouvement indigène alto-marañónien connaît un processus ambigu de fragmentation.

[110] Nous calculons cette moyenne à partir des données fournies par le rapport du JNE pour 2006. Url : http://portal.jne.gob.pe/informacionelectoral/estadisticaelectoral/Estadistica%20Electoral.pdf Consulté le 22 juillet 2014.
[111] Pilar Garcia Jordan, *op. cit.*

a. La méfiance envers l'exercice du pouvoir municipal

L'historiographie latino-américaniste a récemment réévalué la précocité de l'acculturation du continent aux pratiques électorales[112]. Ces travaux se sont opposés à une « légende noire » [113], qui concevait jusqu'alors l'élection comme le produit d'une importation occidentale, étrangère aux coutumes locales davantage fondées sur une culture de l'unanimité localiste. L'instauration d'un rituel électoral précède certes l'appropriation de l'idéal démocratique[114], mais elle permet néanmoins de poser des questions riches de sens pour le corps national en formation –y compris dans les secteurs exclus des contours extrêmement restreints de la citoyenneté[115]. De récents travaux se sont également penchés sur le phénomène caudilliste, dont ils ont montré les ressorts politiques plus que l'archaïsme intrinsèque que lui conférait une tradition historiographique antérieure. L'analyse de la vie politique latino-américaine s'en trouve modifiée de part et d'autre du spectre géographique, c'est-à-dire à petite et grande échelle: nationalisation par le vote et enjeux politiques locaux se conjuguent en effet pour donner lieu à des pratiques spécifiques de la démocratie[116].

Le Haut Marañón fournit un exemple des modalités ambivalentes d'appropriation du jeu électoral décentralisé dans le Pérou nouvellement démocratique au tournant du XXème siècle. Il demeure néanmoins malaisé d'en établir une trame chronologique globale en raison des difficultés d'accès aux archives départementales[117], et du caractère aggloméré des données fournies par l'Office national des processus électoraux (ONPE)[118]. Le feuillet périodique édité par le SAIPE permet néanmoins de rendre compte, d'un point de vue certes partial, des turbulences qui affectent la vie politique à l'échelle de la commune et du district. Les sources révèlent l'insertion croissante des populations indigènes à la vie

---

112 Federica Morelli, « Entre ancien et nouveau régime », *op. cit.* Geneviève Verdo, « Élections », in Annick Lempérière et Gilles Bataillon (dir.), *Dictionnaire critique de l'Amérique latine au XXe siècle*, 2011.
113 Antonio Annino (dir.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995, 479 p.
114 Eduardo Posada-Carbo, *Elections before democracy: The history of elections in Europe and Latin America*, New York, St. Martin Press, 285 p.
115 Marie-Danielle Demélas, *op. cit.*
116 Shane Greene, "Negotiating Multicultural Citizenship and Ethnic Politics in 21st Century Latin America", in Eric Hershberg and Fred Rosen (dir.) *Latin America After Neoliberalism,* New York: New Press, 2006, pp. 276-297.
117 Les fonds du *Jurado nacional de elecciones* (JNE) pour l'Amazonas ne sont accessibles que pour la période 1941 à 1969, ce qui exclut de fait les pratiques électorales décentralisées. Voir *Fondo documental del archivo regional de Amazonas*, « Documentos en custodia », Gobierno regional de Amazonas, Dirección de los archivos, Chachapoyas.
118 *Oficina nacional de los proceses electorales*.

politique locale[119], au sein des gouvernements locaux[120]. C'est aussi le cas de la fonction de maire, occupée par Francisco Juwao Untsumak de 1987 à 1992, par Octavio Shacaime Huahua de 1993 à 1995, et par Ramón Sensejat Sencuam de 1996 à 1998, tous trois sur des listes indépendantes.

En 1999, Evaristo Nugkuag, parvenu à la fin de son mandat à la présidence de la COICA, rejoint le Haut Marañón et adopte une stratégie électorale distincte en se présentant comme candidat du Mouvement indigène de l'amazonie péruviene (MIAP)[121]. Il s'agit d'un parti politique fondé dans le cadre d'une stratégie commune aux mouvements indigènes affiliés à l'AIDESEP : coordonné au sein de l'instance nationale par Guillermo Ñaco Rosas, le MIAP est destiné à unifier les différentes initiatives politiques régionales. Après avoir essuyé plusieurs échecs au cours de la séquence électorale de 1996, le mouvement remporte quelques succès en 1999, dont le plus important est la mairie provinciale de Condorcanqui, à la tête de laquelle Evaristo Nugkuag est élu. La constitution d'un mouvement politique de nature indigène recouvre des enjeux important à Nieva étant donnée la structure de l'électorat local : sur 22 689 habitants, 18 084 sont awajún et wampís, soit 79% de la population totale[122]. Dès l'année suivant son élection, Evaristo Nugkuag est néanmoins confronté à une contestation d'ampleur importante, organisées sur la place centrale de Nieva par l'opposition afin de demander sa révocation lors d'un conseil municipal le 12 février.

[119] Ismael Vega « Possibilidades y retos de los alcaldes y regidores aguarunas y huambisas », *Jempe*, n°22, mars-mai 2003.
[120] Voir le rapport remis par Julio Davida Puño au groupe de travail *Racimos de Ungurahui* et à l'IGWIA en 2005. Url : http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0321_Peru-Gobiernos_Locales.pdf. Consulté le 22 août 2014.
[121] *Movimiento indígena de la Amazonía peruana.*
[122] Il s'agit des chiffres fournis par le rapport d'Eduardo Bedoya Garlan "2003 Amazonía ? Lineamientos estratégicos de desarollo. Plan binacional de desarollo de la region fronteriza Perú-Ecuador, Capitulo Perú".



Alcalde cabildon plázanum takáuwatak, Muún áidau, jeréktasa tuwagkám sapígkmak epéem jinkichmayi, nunik ventananum tupíkakmayi

Figure 56 Protestation devant le conseil municipal sur la place centrale de Nieva. Source: Jempe, mars-avril 2000, n°7.

Suite à des accusations de malversation du fonds de compensation municipal (FONCOMUN), l'affaire fait l'objet d'une enquête policière de la part du service d'intelligence de la police de Bagua, qui aboutit à des non-lieux. En revanche, le crédit du MIAP s'en trouve entamé, et les élections suivantes sont remportées par des candidats affiliés aux partis traditionnels : Merino Trigoso Pinedo pour Alianza Unidad Nacional en 2003, puis Héctor Orlando Requejo Longinote pour Fuerza Democrática en 2007.

Or l'échec du MIAP coïncide avec la mise en place du programme *Frontera Selva*, dont l'un des piliers consiste à promouvoir la citoyenneté électorale par le biais de formations et de campagnes d'information menées auprès des électeurs et décideurs locaux, afin d'accompagner les réfomes décentralisatrices qui transforment les départements en des régions dotées de compétences et de budgets accrus[123].

[123] Il s'agit notamment de deux lois: ley Orgánica de Gobiernos Regionales (Ley No 27867), ley Orgánica de Municipalidades (Ley No 27972).



SESIÓN DESCENTRALIZADA DEL GOBIERNO REGIONAL EN CONDORCANQUI

IINA NUGKEN APU TUWAKAJE

Iina apuji, Miguel Reyes Contreras nantu abriltin iina nugken taa chichasa wakitkine, Municipio Chichasa, SAIPE, katinka uyai enkekbaun, umutai aidau umikbaun uwajaje, wakejukaje kuashat, tsawak CTAR tuwakaje juwiya apu aidaujai duwi tine yaimkattajai jii keganunu tsawantaish keen atii tusa antsag carreterash Nuevo Seasmi uminkati tusa, IIAPSHAKAM, juwi takak tattawai. See kuashat yaibau aittawai.

Figure 57 Photographie de la première session ordinaire décentralisée du gouvernement régional dans le Condorcanqui, accompagnée d'une synthèse en awajún de son compte-rendu. Source: *Jempe*, n°22, mars-mai 2003.

Survenue dans le contexte électoral mouvementé des années précédentes, une telle campagne d'acculturation demeure empreinte d'un paradigme monoculturel flagrant, que ne manquent pas de souligner certains observateurs[124]. Le relais d'information que constitue *Jempe* n'échappe pas à cette tendance, comme en témoigne par exemple ces archives photographiques:

[124] Julio Davida Puño, *op. cit.*, p. 57.



Figure 58 « *Depuis le Haut Nieva, elle a voyagé plusieurs jours en barque pour exercer son droit de vote* ». Photo publiée dans *Jempe* pour promouvoir le vote des femmes indigènes aux élections régionales et municipales dans la province de Condrocanqui. Source: *Jempe*, n°20, septembre-novembre 2002.

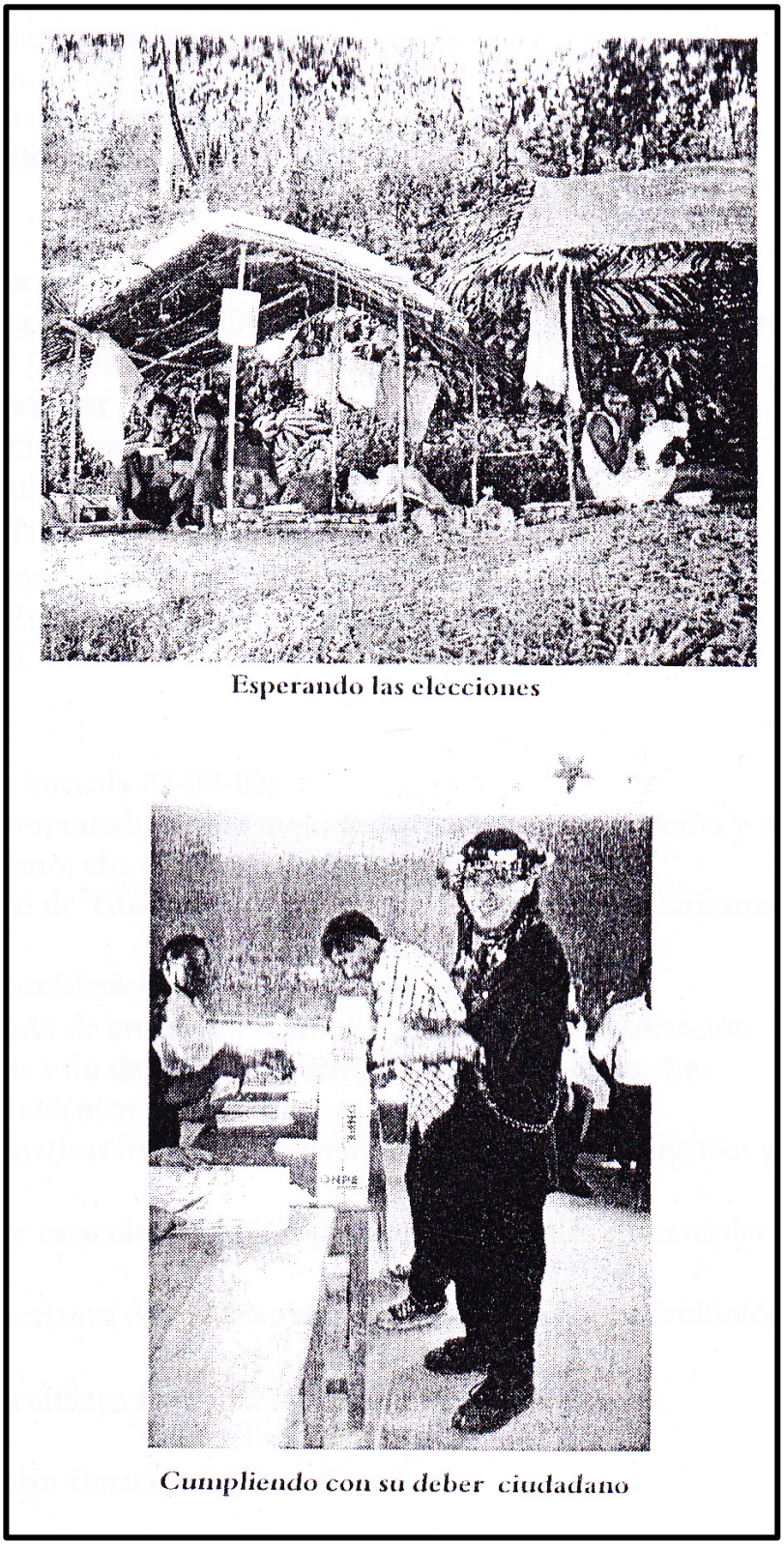


Figure 59 : « En attente des élections »; « Il remplit son devoir de citoyen ». Photo publiée dans *Jempe* pour promouvoir le vote des femmes indigènes aux élections régionales et municipales dans la province de Condrocanqui. Soucre: *Jempe*, n°20, septembre-novembre 2002.

D'autres clichés photographiques traduisent également le choix de la dramatisation des étapes du vote, du contrôle du déroulement des élections au dépouillement :

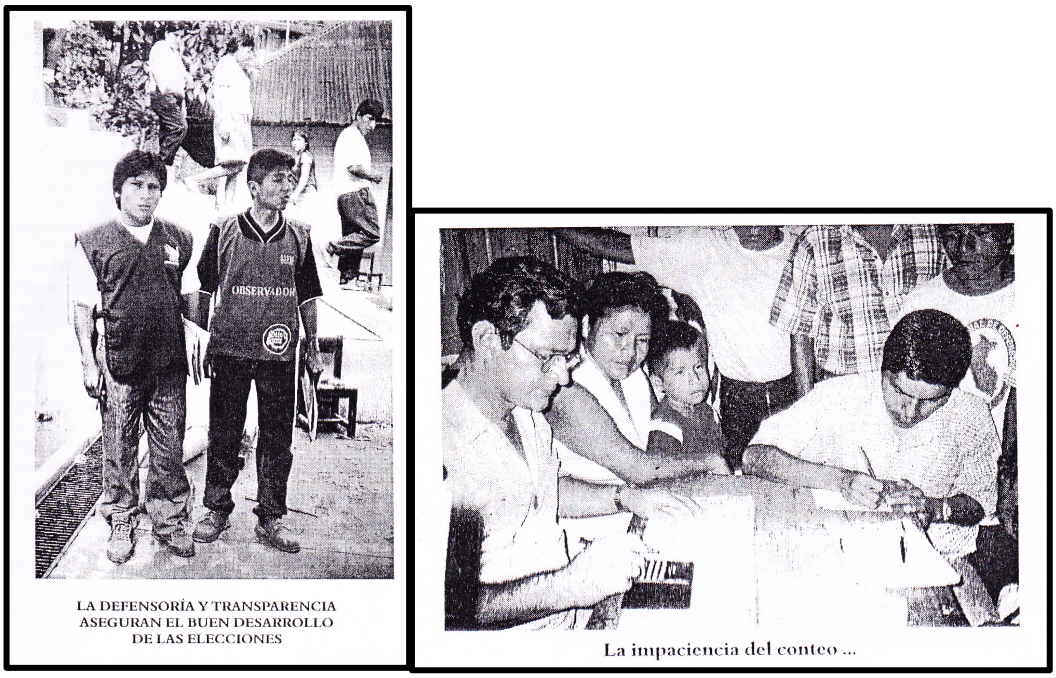


Figure 60 Photos publiées dans *Jempe* pour promouvoir le vote indigène aux élections régionales et municipales dans la province de Condrocanqui. Source: *Jempe*, n°20, septembre-novembre 2002. "La Defensoría et la transparence assurent le bon déroulement des elections" ; "L'impatience du comptage des voix..."

La promotion du rituel électoral dans le Haut Marañón ne semble donc pas s'accomplir pas selon un prisme interculturel qui permettrait aux populations indigènes d'infléchir les règles du jeu démocratique local.

La gestion du programme national dit du « verre de lait »[125] fournit un exemple des déceptions suscitées par la décentralisation du pouvoir politique. Initié par la municipalité de Lima en 1985, ce programme est destiné à pallier la malnutrition infantile par le biais de distributions alimentaires réalisées dans un cadre scolaire. Les succès notables enregistrés

[125] *Vaso de leche,* programme fondé sous l'égide du maire de l'aire métropolitaine de Lima Alfonso Barrantes Lingan, et régi par la loi n°24059 du 4 janvier 1985.

par le programme suscitent des réflexions, au sein du ministère de la santé notamment, sur l'opportunité de l'étendre aux zones rurales, où les seuils de dénutrition chronique infantile sont plus préoccupants : en 2000 ils atteignent 40, 2% des enfants de moins de 5 ans, contre 13,4% en zone urbaine[126]. En 2001, la loi étend le programme à l'échelle nationale[127] et confère aux municipalités la compétence juridictionnelle pour mettre en œuvre le programme: un budget annuel d'environ 356 millions de *nuevos soles* –soit environ 100 millions de dollars[128]- est réparti entre les 1833 municipalités provinciales et distritales, qui doivent l'administrer dans le cadre de comités d'administration incluant des représentants du ministère de la Santé et des associations d'éleveurs et d'agriculteurs de la région. Pourtant, les résultats en matière de lutte contre la dénutrition chronique infantile demeurent mitigés : en 2012, l'OMS l'estime à 30,3% pour la région Amazonas. Malgré une indéniable progression, cet indicateur traduit le maintien des inégalités socio-spatiales à l'échelle du pays, la moyenne nationale ayant baissé au-dessous du seuil de 25%. L'achat de lait demeure coûteux dans une zone comme le Haut Marañón, et l'implication institutionnalisée des éleveurs bovins laisse penser que le choix du produit destiné à la petite enfance alto-marañónienne est en parti guidé par les intérêts de certains acteurs économiques plus que par une prise en compte de la réalité productive locale[129]. Outre ces réserves de type quantitatif, on peut souligner la nature doublement problématique de tels programmes municipaux, fondés sur la modification des régimes alimentaires traditionnels locaux. D'une part, l'instauration de critères nutritionnels promus comme modernes[130] fragilise les corps des populations locales et n'est pas exempte de risques sanitaires, tels que ceux constatés au Mexique à la fin du XX^{ème} siècle, où l'augmentation de la prévalence de l'obésité est contemporaine de la conclusion de l'ALENA[131]. D'autres parts, ces nouvelles pratiques nutritionnelles portent aux cultures culinaires locales une atteinte d'autant plus paradoxale que le Pérou a fondé une part de son identité nationale sur la promotion de la

[126] ŒI-MINSA/ENDES 2000, INEI.
[127] Loi n°27470 du 1er juin 2001.
[128] Julio Davida Puño, *op. cit.,* p. 60.
[129] Julio Davida Puño, *op. cit.,* p. 61.
[130] Sandra Aguilar-Rodríguez, "Cooking Modernity: Nutrition Policies, Class, and Gender in 1940s and 1950s Mexico City", in *The Americas*, Vol. 64, No. 2 (Oct., 2007), pp. 177-205.
[131] Voir l'article très commenté de Corinna Hawkes de l' International Food Policy Research Institute, « Uneven dietary development: linking the policies and processes of globalization with the nutrition transition, obesity and diet-related chronic diseases », *Globalization and Health*, Washington DC, 2006, vol. 2, n°4.

diversité gastronomique[132] – à travers la médiatisation du festival *Mistura* fondé en septembre 2008 à Lima[133], qui met à l'honneur les principes prônés par le chef étoilé péruvien Gastón Acurio[134] en célébrant les spécialités locales et leur fusion gastronomique. L'insertion de logiques englobantes s'accompagne donc d'effets de déculturation alimentaire. Ceux-ci traduisent dans le domaine nutritionnel le paradigme monoculturel sur lequel l'exercice du pouvoir muncipal demeure fondé, même après la décentralisation – et ce en dépit des traditions culinaires amazoniennes attestées par des travaux de recherche[135].

Dès lors l'exercice de la citoyenneté locale par les populations alto-marañóniennes débouche au cours des années 2000 sur un certain désenchantement politique, et sur des formes de désaffiliation politique vis-à-vis de ce qui apparaît comme une forme de mirage électoral. Ce constat a des conséquences sur le mouvement indigène alto-marañónien, la participation du fondateur du CAH à l'exercice du pouvoir municipal contribuant au discrédit de l'organisation.

b. La fragmentation du mouvement indigène alto-marañónien

Au cours des années 1980, le monopole organisationnel du CAH est remis en question par des tensions internes qui suscitent la concurrence d'autres organisations, telles que la Fédération des communautés wampís du fleuve Santiago (FECORHSA)[136] créée en 1988 et la Fédération des communautés natives du fleuve Nieva (FECONARIN)[137] en 1989. Au cours des décennies 1990 et 2000, ce processus de fragmentation s'accélère et d'autres organisations émergent, sur une base territoriale. Le long du Santiago, deux organisations s'ajoutent à la FECORHSA en 2009 : l'organisation des peuples indigènes wampís et awajún du Kanus (OPIWAAK)[138] et la Fédération des communautés awajún du

[132] La dimension identitaire que revêt historiquement le domaine culinaire au Pérou a été soulignée par Paulo Drinot à propos des débuts du XXème siècle. Voir Paulo Drinot, « Food, race and working-class identity: Restaurantes populares and populism in 1930s Peru », in *The Americas*, vol. 62, n°2, 2005, pp. 245-270.

[133] Url : http://mistura.pe/ Consulté le 1er septembre 2014.

[134] Voir notamment Gastón Acurio Jaramillo, *Perú, una Aventura Culinaria,* Lima, Quebecor world Perú, 2002. Voir également l'hommage que lui rend Mario Vargas Llosa dans un article intitulé « El sueño del chef », paru dans *La nación* le 4 avril 2009. Url : http://www.lanacion.com.ar/1115189-el-sueno-del-chef Consulté le 1er septembre 2014.

[135] Alberto Chirif, *Pueblos de la yuca brava: Historia y culinaria*, IWGIA/ ORE Media/Nouvelle Planète/IBC, 2014.

[136] *Federación de comunidades huambisa del río Santiago.*

[137] *Federación de comuidades nativas del río Nieva.*

[138] *Organización de pueblos indígenas wampís awajún del Kanus.*

bas Santiago (FECABS)[139]. Sur le Cenepa, l'ODECOFROC[140] créée en 1994, est rejointe par l'organisation pour le développement des communautés indigènes du Numpatkaim et du Haut Comaina (ODESINAC) [141] et par l'organisation de développement des communautés du Haut Comaina (ODECOAC)[142] en 2008. Autour d'Imaza se créent le conseil indigène de l'Amazonie péruvienne (CIAP)[143] et l'organisation de développement du peuple awajún d'Aramango (ODEPAA) [144] en 2009. La même année est fondée l'organisation de développement des communautés awajún du bas Marañón (ODECABM)[145]. Outre des tensions entre dirigeants et des choix stratégiques différents, cette fragmentation organisationnelle s'explique par des suspicions croissantes vis-à-vis de la gestion financière assurée par certains leaders. De même que la gestion du FONCOMUN par les autorités municipales avait attiré l'attention, celles du fonds Juntos suscite des doutes, alimentés plus tard par une enquête réalisé par le Défenseur du peuple[146], qui s'interroge sur la régularité des processus d'inscription des familles dans les registres de bénéficiaires du programme [147] . Un autre facteur explicatif de cette diversification des structures indigènes a trait aux modes de vie : outre un certain degré d'émancipation féminine qui aboutit en 2000 à la constitution de la FEMAAM [148], l'augmentation de l'accès de jeunes awajún et wampís aux études supérieures conduit à la création de l'organisation des étudiants indigènes (ŒI)[149], dont un des sièges est localisé à Jaen.

En dépit de la vigueur de certaines invectives internes, notamment de la part de Juan Nuningo Puwal président de la FECORHSA contre le CAH qui reproche à Evaristo Nugkuag d'avoir historiquement délaissé les populations wapis au profit des awajún[150], les lignes défendues par les organisations natives convergent en plusieurs occasions. C'est le cas lors de la protestation en 2001 contre le projet d'exploitation de la filière bois mise en

[139] *Federación de comunidades aguarunas del bajo Santiago.*
[140] Voir Chapitre 6.
[141] *Organización de Desarrollo de las Comunidades Indígenas Numpatkaim y Alto Comainas.*
[142] *Organización de desarollo de comunidades de alto Comaina.*
[143] *Consejo indígena de Amazonía del Perú.*
[144] *Organización de desarollo del pueblo awajún de Aramango.*
[145] *Organización de desarollo de comunidades de bajo Marañón.*
[146] Encuesta Nacional sobre Percepciones de la Corrupción en el Perú, elaborada en el año 2011 en el marco del Programa Umbral Anticorrupción
[147] *El Comercio*, 12 juillet 2011.
[148] Voir Chapitre 6.
[149] *Organización de estudiantes indígenas.*
[150] "Con los hermanos huambisas. Pronunciamiento del presidente de FECOHRSA", *Jempe* n°13, mars-avril 2001, p.24.

place par l'entreprise Patton près du fleuve Santiago : initiée par la FECORHSA, la protestation est soutenue par les organisations de la région [151], notamment par l'ODECOFROC qui adopte avec elle un *pronunciamiento* commun[152]. C'est également le cas en matière de cultures illicites, dénoncées communément en 2003 par le président de l'ODECOFROC Fermín Apikai Chimpa, celui de l'ODECINAC Antonio Mayan Sejekam, le maire distrital Virgilio Alberto Payanqui, et les apus Germán Victor Wisum, Archibiáldez Juse Wampagkit, Benito Tetsa Samuel et Wilson Ampush Nunig, respectivement au nom de leurs communautés Wawaim (Bas Cenepa), Huampami (Cenepa median), Shaim (Comainas), Pampaentsa (Numpatkaim)[153]. La titrisation, prise en charge à cette époque par certaines ONG, recueille également l'unanimité des positions affichées publiquement. Ces mouvements de divergence et convergence accréditent la thèse défendue par Shane Greene dans ses travaux réalisés en anthropologie politique sur le Haut Marañón au cours des années 2000[154] : l'héritage sociopolitique de la région reste marqué par la division interne fondée sur des principes tantôt claniques tantôt interethniques, et il n'a été outrepassé qu'en présence d'une conjoncture externe particulièrement menaçante. Dans cette perspective, l'alliance réalisée dans le cadre du CAH au cours des années 1980 doit être comprise comme un temps fort de l'unité awajún-wampís. Inversement, la fragmentation du mouvement indigène qui s'en est suivie ne saurait selon nous se réduire à une déliquescence organisationnelle. Un démenti flagrant est opposé à cette hypothèse par la réunion le 29 août 2007 dans la communauté de Yutupis d'une assemblée d'une ampleur inédite[155]. Cette réunion est destinée à discuter de la concession par l'État du lot 116, qui est à l'origine du conflit entamé dès l'année suivante.

La fragmentation du mouvement indigène est en revanche une réaction au renouvellement profond du contexte sociopolitique péruvien à la fin des années 2000, sous l'effet d'une double conjoncture : la promulgation par le gouvernement du « paquet législatif » qui sera *in fine* à l'origine du *Baguazo*, et une crise de leadership qui traverse les organes nationaux de représentation indigènes, en premier lieu l'AIDESEP. À la fois

[151] *Jempe* n°15, juillet-août 2001, p.21.
[152] « La voz de la selva : proyectos de intervención versus autonomía indígena. Los manifiestos políticos de ODECOFROC y FECOHRSA », *Jempe* n°10, août-septembre 2000, p.19.
[153] *Pronunciamiento público*, Mamayeque, mai 2003 ; reproduit par *Jempe*, n°23 juin-août 2003, p. 6.
[154] Shane Greene, *op. cit.*; voir aussi « Getting over the Andes : the Geo-Eco-Politics of indigenous movements in Peru's twenty-first century Inca Empire », in *Journal of Latin American Studies*, vol. 38, n°2, May 2006, pp. 327-354.
[155] Padre Fermin, *Hoja parroquial*, août 2007, illustrée par Gerardo Petsain.

précaire et vive, la capacité du mouvement indigène alto-marañónien à s'unifier est tangible lors des événements qui, à partir d'avril 2008, mènent au *Baguazo*.

2. Détruire et/ou refonder le développement (avril 2008-5 juin 2009)

Face à cette conjoncture, le mouvement alto-marañónien est en proie à un net regain de tension, mais pose aussi les bases d'une critique durable des tares du régime républicain et de ses choix en matière de développement. À partir de la promulgation de la série de décrets législatifs remettant en cause les droits collectifs indigènes, le mouvement indigène s'organise en deux temps, dont le contraste traduit la confusion politique. Au printemps 2008, il décrète un premier *paro*, provisoirement victorieux qui, réitéré précipitamment l'année suivante, s'engage dans une deuxième phase qui marque la défaite paradoxale du mouvement. L'issue sanglante de ce second *paro* scelle cette dimension intrinsèquement ambiguë du mouvement natif à l'échelle du Pérou, à la fois capable de poser les bases d'une alternative au développement et néanmoins perdant, et profondément divisé.

a. Le premier *paro* indigène (9 août 2008)

Le début du *paro* a lieu le 9 août, à l'occasion de la journée internationale des indigènes à l'ONU, ce qui suggère d'emblée que le mouvement s'inscrit dans une stratégie d'internationalisation -déjà initiée par de vifs échanges verbaux par media de presse interposés entre les Présidents péruvien et bolivien, Alan Garcia accusant Evo Morales de diffuser des messages favorables à la radicalisation indigène[156], et de prôner sur des bases idéologiques fallacieuses une « seconde et définitive Indépendance de l'Amérique ». Ce renchérissement verbal se poursuit pendant plusieurs mois, Morales reprochant quant à lui à Garcia une « imitation infantile du gringo »[157] nord-américain, après avoir commenté son embompoint présenté comme un signe extérieur de richesse[158]. Cette théâtralisation des antagonismes géopolitiques entre le Pérou et la Bolivie sur la question du libre-

156 *La República,* 29 mars 2009.
157 *La República,* 29 mars 2009.
158 *La República,* 4 juin 2008.

échange[159] n'empêche pas pour autant la présence commune des deux homologues lors de sommets internationaux, ni même un soutien péruvien lors de moments de tension jugés capables de déboucher sur une potentielle crise politique en Bolivie[160].

Le cadre onusien fournit ainsi au mouvement indigène amazonien un instrument de mobilisation et un cadre intellectuel de formulation des revendications dépassant les stricts clivages géopolitiques régionaux ou, autrement dit, un moyen d'opérer un saut d'échelle de l'espace sous-continental latino-américain à l'espace public mondialisé. La mobilisation argumentative de la Convention 169 garantissant le droit à la consultation des peuples indigènes sur les projets affectant leurs territoires communaux et ancestraux est ainsi d'emblée inscrite au cœur de la stratégie revendicative du mouvement naissant. L'encadrement des prérogatives étatiques en matière de lotissement en terre indigène devient ainsi l'horizon d'attente des participants au mouvement, mais aussi celui d'une partie du champ politique péruvien qui réclame une refonte constitutionnelle postfujimoriste reconnaissant le caractère multinational de l'État péruvien[161], à l'instar des réformes réalisées dans d'autres pays andins.

Dès le début de l'été 2008, les Awajún et wampís participent activement au mouvement, étant donné -on l'a dit- la vive conflictualité latente et révélée dont leur territoire est le théâtre, notamment dans le bassin versant du Cenepa, concerné au premier chef par les concurrences d'usage autour de la Cordillère du Condor. A titre d'exemple, les autorités de la seule province de Condorcanqui estiment à 6000 le nombre de personnes mobilisées dans le *paro* de façon permanente. La première revendication porte sur l'annulation des décrets n°1015 et n°1073. Le choix tactique du *paro* constitue, au sein du répertoire d'action collective indigène, comme un mode voulu à la fois vigoureux et pacifique de protestation sociale: aussi plusieurs routes, stations pétrolières, entreprises hydroélectriques et puits de gaz figurent-ils parmi les lieux privilégiés du mouvement. La capitale provinciale est ainsi paralysée durant 12 jours consécutifs du fait du blocage routier. La station n°6 de l'entreprise Petroperu S.A est un autre de ces épicentres du conflit: le site est occupé dès le début du mouvement par des militants Awajún et wampís, parmi lesquels le leader Awajún Evaristo Nugkuag:

159 *La República,* 10 juin 2008.
160 *La República,* 13 septembre 2008.
161 Article du congressiste Javier Diez Canseco, *La República*, 4 mai 2009.

> En 2008 yo estuvé en la estacion numero 6 de Petroperu, la cual se encuentra antes de llegar a Imaza. Dirigi a 4600 personas alli. Estabamos rodeados por un comando militar. Pero teniamos vinculos con ellos. Los tratamos bien, los militares, los petroleos, tranquilo. Algunos quisieran actuar de otra manera; por ejemplo antes que llegué los quitaron ocho fusiles, a lors militares, a los policias. Y querian confrontarse, pero se le djé: no. Hay que dejar ellos lla. Los fusiles si conversamos. Despues cuando terminamos, entregamos todo. En Bagua habia otra comision, tampoco provocaron ningun problema. Entonces mas o menos terminamos tranquilo, sin ningun conflicto. Sufrimos por falta de alimento, pero no hubo ningun conflicto. 2009 es otra cosa[162].

La prégnance mémorielle de l'issue sanglante du *Baguazo* de l'année suivante amène ainsi certains acteurs à adopter une vue rétrospective favorable au mouvement d'août 2008, retenu dans le souvenir comme un moment pacifique de la protestation indigène. Pourtant quelques sources suggèrent le caractère "musclé"[163], "meurtrier"[164] de la première confrontation entre l'État péruvien et le mouvement indigène au sujet de la "loi de la selva": un accident mortel aurait ainsi eu lieu lors d' "accrochages" avec la police. Les mécanismes de la mémoire collective fonctionnent ici en système, sur le mode de la comparaison implicite, et suggèrent le caractère traumatique du second *paro* de 2009.

Si ces mécanismes mémoriels tendent à euphémiser le coût du premier *paro*, c'est aussi peut-être en raison de son issue relativement positive. Le mouvement d'août 2008 débouche en effet sur des négociations avec la Présidence du Congrès, saisie en vue d'une abrogation de deux des décrets contestés, et sur un accord amenant à l'interruption du mouvement. Le Congrès accepte ainsi, le 23 août, d'abroger les D.L n°1015 et n°1073, à une large majorité de 66 voix contre 29. Le président Javier Velazquez Quesquen annonce également la formation d'une commission pour évaluer les autres décrets. L'AIDESEP et les fronts régionaux amazoniens acceptent en échagne de suspendre leur mobilisation jusqu'en février 2009, échéance au terme de laquelle ils estiment possible pour la Commission de remettre au Congrès ses conclusions.

162 Extrait d'entretien réalisé en septembre 2011 avec Evaristo Nugkuag à Santa María de Nieva.
163 ALDEAH, 3 septembre 2008.
164 *Hispanio*, 11 juin 2009.

b. Le second *paro*: un mouvement social survenu dans la précipitation?

La Commission remet en décembre 2008 ses conclusions au Congrès, qui demeurent toutefois sans suite au 1er février 2009. Le 12 mars, l'AIDESEP adresse une lettre ouverte à Javier Velazquez Quesquen et au premier ministre Yehude Simon lui rappelant son engagement en terme de ré-examen des décrets controversés. Sans réponse de leur part, une reprise du mouvement est décidée par l'AIDESEP au 9 avril 2009. Est-ce trop tôt? Plusieurs sources suggèrent que le caractère sanglant des événements survenus à Bagua procède en grande part de leur impréparation de part et d'autre des deux camps. Tant le mouvement indigène Awajún et wampís que les forces de l'ordre auraient conçu leurs interventions dans le champ public de façon précipitée.

-Une crise de légitimité au sein de l'AIDESEP

L'unité affichée autour de l'AIDESEP à l'été 2008 connaît un coup d'arrêt entre les deux *paros*. Cette période transitionnelle est traversée de fortes tensions internes, qui expliquent le contraste entre la situation au mois d'août 2008, clôturé par une victoire partielle non négligeable, et le mois d'avril 2009, date de reprise d'un second paro nettement moins consensuel que le premier. En janvier 2009, une crise survient au sein de l'organisation régionale d'AIDESEP Ucayali (ORAU)[165] : une partie de la base accuse la direction d'avoir pris le pouvoir par des voix illégitimes. La double réaction de la direction affecte l'organisation nationale : d'une part, une élection arbitraire est organisée qui aboutit à l'envoi de délégués à l'assemblée nationale de l'AIDESEP qui se tenait à Iquitos cette même année, conformément à la périodicité requise par les statuts de l'organisation. D'autre part, la direction nationale d'AIDESEP apporte son soutien à la présidente de l'ORAU Daysi Zapata Fasabi[166] en la nommant viceprésidente nationale en mars 2009. Plusieurs bases régionales réagissent vivement à cette désignation, ce qui crée des turbulences en leur sein. Dans le Loreto, ces troubles s'ajoutent à un conflit en cours au sein de l'organisation régionales des peuples indigènes de l'Amazonie du nord (ORPIO)[167] ; tandis que dans le Haut Marañón ils viennent tendre encore davantage la tension au sein de

[165] *Organización regional de Aidesep Ucayali.*
[166] "Daysi Zapata Fasabi", *Servindi,* 1er août 2008.
[167] *Organización regional de pueblos indígenas de la Amazonía del Norte.*

l'ORPIAN, dont certains membres sont accusés par la base, notamment par le biais d'ODECOFROC, de négocier avec les représentants de l'entreprise Dorato sur le cas de la cordillère du Condor[168].

Ces troubles internes entâchent en retour le crédit de la présidence nationale d'AIDESEP : son président Alberto Pizango perd en légitimité aux yeux d'un nombre croissant de militants[169], comme en témoigne ce jeune leader awajún, qui distingue nettement le climat au sein duquel s'est déroulé le second *paro* vis-à-vis du premier:

> L'année 2088, celle où il y eut deux décrets que nous avons réussi à abroger, j'ai été protagoniste avec mon groupe. Nous avons pris le pont Corral Quemado, dans le secteur d'Imacita. Ceci fut mené par moi (*eso fue liderado por mi persona*): vinrent seize personnes de plus. Nous avons tenu un groupe de travail, pour décider quelle mesure mesure nous devions prendre pour obtenir l'abrogation. Nous considérions que le docteur Alan García faisait plus en faveur des entreprises transnationales (que pour nous[170]), sans consultation préalable.
> La derogation a lieu, et on fête ça à Bagua Chica. Et la nouvelle parvient à d'autres pays, en Europe apr exemple; alors les organismes environnementalistes, comme WWF, décident de donner de l'importance à cette lutte, de faire confiance à l'AIDESEP, et de lui fournir advantage de ressources en matière de protection forestière entre autres thèmes. Il y eut des sessions de formation, et ils obtiennent trois millions d'euros – le message était: l'AIDESEP defend l'Amazonie. Ces conseils administratifs orientent Pizango, et Pizango ne savait pas quoi faire avec ces ressources, ce qui me choqua particulièrement, et c'est pourquoi je renonçai à reprendre la lutte de 2009, qui a connu un tel échec. D'une certaine manière, les dirigeants méconnaissaient notre travail, et c'est ce qui a fait que je suis resté profondément en colère.
> C'est ainsi que la légitimité de la direction s'est rompue au niveau national (*allí se rompio el liderazgo a nivel nacional*). Notre point de vue sur la lutte entreprise, notre demande juste en 2008 vis-à-vis de la direction, était: pour continer, nous devions d'abord évaluer quelle était notre difficulté, notre faiblesse, nos réussites aussi, et continuer à accroître notre participation politique jusque dans une instance comme le Congrès. Mais quand nous avons vu qu'ils (la direction[171]) agissaient de façon aussi personnalisée, nous les leaders d'ici avons décidé de ne pas les accompagner! ceux qui participèrent, ce furent les leaders régionaux comme ceux de l'ORPIAN ici, ou de l'ORPIO à Iquitos, et d'autres, qui faillirent à leur role parce qu'ils avaient des intérêts en tant que représentants. Et Pizango s'auto-élit, et avec culot il célèbre ça à Iquitos. C'est comme ça qu'il a commencé à perdre sa légitimité, son rôle de leader et à décrédibiliser son organisation. Et entre janvier et mars 2009 a eu lieu l'élection d'un AIDESEP 2: ceci fut terrible.

[168] « Niegan que haya crisis en AIDESEP », *La República*, 2 octobre 2009.
[169] « Crisis de liderazgo, crisis dirigencial en AIDESEP », *El Comercio*, 10 juillet 2009.
[170] Nous ajoutons.
[171] Nous ajoutons.

-Toi aussi, tu y as participé?
-Moi non, j'ai seulement eu un rôle de facilitateur et d'expert. Parce que nous ne voulions plus rien savoir de lui!
-Et ça s'est passé avant le *Baguazo*?
-Précisément, c'est de là que c'est venu! Le type, capricieusement, s'auto-nomme, élit sa commission, forme son groupe et nous, indigenes, commençons entre nous mêmes. Ce fut un conflit non résolu au sein du mouvement amazonien. C'est là qu'est proclamé le second *paro* qui a commencé en avril, jusqu'au 5 juin. On a été là pendant trois mois. Enfin, moi non, mais mes camarades oui. Mais nous savions que ce n'était plus la même chose, que ça n'était pas une façon naturelle d'entamer la lutte. Et Monsieur Pizango qui déclare; "*Paro*! Que tous se lèvent, que l'Amazonie se lève!". Il avait intérêt à camoufler les problèmes et à commencer à utiliser les ressources de façon inadequate. Cela a causé de la frustration parmi nous. Si les choses s'étaient passées différemment, nous aurions obtenu un représentant au Congrès de la République, au moins cinq indigènes, c'est sûr! Aujourd'hui, seul le people awajún a obtenu une présence au Congrès, avec le frère Eduardo Nayap.
L'attitude de Pizango n'était pas la bonne: il fallait discuter avec la base. Ce qui s'est passé en 2009, selon moi c'est une honte. Une honte!
Maintenant, tu comprends comme les choses ont commencé: beaucoup de gens disent que le *paro* a repris pour lutter de nouveau: non. Cette décision a bien plus avoir avec une mauvaise gestion des fonds, et avec les intérêts politiques internes au movement amazonien.

La reprise du mouvement amazonien contre le paquet législatif n'allait donc pas de soi. Un autre témoignage souligne le manque d'unanimisme que semblait alors susciter l'idée d'une reprise rapide du mouvement à l'intérieur du mouvement amazonien national, notamment auprès des leaders communautaires awajún:

> En 2009, je n'ai pas participé. Un, parce que ça s'est passé presque sans préparation. Tiens, voici un souvenir: les gens qui étaient venus de loin, du Santiago, du Nieva, rentrent chez eux après le premier *paro,* et c'est un voyage qui prend deux, trois jours, certains par la route, d'autres à pied. Ils se reposent, retrouvent leur maison, leur foyer, leur champ, leur famille, tout. Et à nouveau, Alberto Pizango dit – en février, nous avons eu une réunion à Bagua – "en mars ou en avril, on reprend". Et moi j'ai dit: "C'est bien trop court comme délai! Il faut nous organiser. C'est trop court, on va échouer. Tout travail organisatif se prépare: on convoque les gens, on les informe. Les gens doivent avoir connaissance des enjeux." Pizango n'a pas compris. Plusieurs membres des autres organisations amazoniennes ont dit non, on a été à Iquitos pour l'assemblée de l'AIDESEP. Mais là-bas, la majorité a soutenu le projet de commencer le 9 avril[172].

Ces doutes sur le fondement démocratique de l'autorité du principal dirigeant de l'AIDESEP trouvent également un écho dans les milieux anthropologues. Alberto Chirif

172 Extrait d'un entretien réalisé en septembre 2011 avec un ancien dirigeant awajún.

prend également publiquement ses distances vis-à-vis de l'organisation qu'il avait jusqu'alors soutenue[173], et dont il regrettera également les prises de position dans les années qui suivront le *Baguazo*, notamment lors de la conclusion en 2012 d'un accord avec la compagnie pétrolière brésilienne Petrobras[174].

-La conception du second *paro* indigène: du 23 août 2008 au 9 avril 2009

Malgré ces troubles internes, la direction d'AIDESEP appelle, à une nouvelle mobilisation qui débute le 9 avril au terme de son assemblée, prenant acte de l'absence de réponse de la part de Javier Velazquez Quesquen ni de Yehude Simon. Quoique présentes à l'assemblée et *in fine* massivement mobilisées dans ce second *paro*, les organisations indigènes représentant l'Amazonie nord-orientale rejoignent le mouvement en ordre dispersé: si les communautés résidant en bordure du fleuve Cenepa figurent parmi les premières mobilisées, celles des autres bassins fluviaux délibèrent encore. Les communautés du Cenepa sont progressivement rejointes par d'autres, jusqu'au 16 mai, date de l'arrivée des dernières communautés mobilisées, en provenance des rives des fleuves Santiago et Nieva. Une des particularités de ce second *paro* est qu'y participent la totalité des communautés Awajún et wampís, y compris celles qui sont alors affiliées non à l'AIDESEP mais à la CONAP.

Le répertoire d'action collective amazonien est de nouveau mobilisé de façon diverse: certains fleuves sont bloqués, de même que certaines routes et certaines bases pétrolières, notamment dans le département d'Amazonas la station n°6 de Petroperu et la route Fernando Belaunde Terry qui, on l'a dit, mène à Bagua. L'organisation du *paro* de 2009 présente à ce titre une seconde particularité: celle de ne pas être sous la conduite des instances dirigeantes traditionnelles, mais sous celle d'un comité de lutte, instance provisoire jugée préférable afin de favoriser l'unité du mouvement et un plus grand contrôle des leaders. La composition de ce comité de lutte évolue au fil de l'incorporation d'un nombre croissant de communautés au mouvement. Au terme d'un processus de fusion des divers comités formés à l'échelle de communes et de district, il prend le nom définitif de "Comité de lutte des Peuples Jivaros", présidé par Salomon Awanas, leader

[173] Extrait d'un entretien réalisé avec Alberto Chirif, *op. cit.*
[174] Alberto Chirif, « AIDESEP, una crisis de principios », *Servindi*, 10 novembre 2012.

issu de la communauté de Nazareth et sans responsabilité au sein des organisations amazoniennes officielles. À partir du 16 mai, afin d'acter la présence nouvelle de communautés en provenance des rives du fleuve Nieva, il est remplacé à la tête du comité par Santiago Manuin, lui aussi leader sans responsabilité au sein de l'AIDESEP ni de la CONAP.

Le 20 avril 2009, Yehude Simon et l'AIDESEP s'engagent mutuellement à former une commission multisectorielle afin d'entamer un dialogue entre le gouvernement et l'organisation indigène -commission dont le premier ministre déclare par la suite qu'elle ne pourra donner lieu à une résolution finale signée de sa part et juridiquement contraignante qu'à la condition préalable d'un arrêt des manifestations publiques. Le 24 avril, le président du Congrès annonce qu'il est prêt à présenter le dossier de la Commission en vue d'un éventuel ré-examen des décrets incriminés, à la condition que ce dossier soit voté par l'assemblée des porte-paroles indigènes au sein de l'AIDESEP -procédure qui n'aboutit pas à un vote majoritaire. Le 11 et le 13 mai, Pizango et Simon se rencontrent, sans aboutir à un accord. Le 15 mai, Pizango fait un appel à l'insurrection générale, ce à quoi le Ministère public et la Présidence du Conseil des ministres répondent en accusant Pizango de sédition, rébellion et conspiration contre l'État péruvien. Le 19 mai 2009, le D.L n°1090 est déclaré inconstitutionnel par la Commission du Congrès, ce qui a pour effet juridique de soumettre au débat au sein du Congrès son éventuelle annulation. Il en va de même pour le D.L n°994 le 26 mai. L'annonce de cette avancée du débat juridique a pour conséquence la tenue le 3 juin d'une réunion entre l'AIDESEP et divers groupes parlementaires, dont le sujet porte sur l'obtention d'un accord aboutissant à la levée du *paro*. La tenue du débat sur l'inconstitutionnalité au Congrès est toutefois suspendu le 4 juin en raison d'une question préalable interposée par un congressiste de l'APRA, Mauricio Mulder. Le même jour la Défenseure du Peuple fait une demande d'inconstitutionnalité du D.L n°1064, pour atteinte au droit constitutionnel de propriété sur la terre et de consultation préalable des communautés concernées.

Sur les lieux, le mouvement indigène Awajún et wampís a décidé entretemps de transférer l'essentiel des personnes mobilisées à la Curva del Diablo à partir du 26 mai, dans un souci de rendre plus visible l'ampleur de la contestation, et d'inciter ainsi le Congrès à examiner au plus vite les demandes d'inconstitutionnalité de certains décrets. Les rapports estiment entre 1500 et 2000 le nombre de personnes présentes sur la Curva.

Le comité de lutte décide alors de renforcer sa fonction logistique et désigne des responsables en matière d'approvisionnement alimentaire, de communication, ou encore de transport. C'est dans ce contexte notamment que sont mises en place des tours de garde avec relèves régulières. Les personnes mobilisées se répartissent alors des deux côtés de la route Fernando Belaunde Terry, en 52 groupes distincts chargés chacun d'une mission de maintien de l'ordre et de prévention des infiltrations. Le comité met également en place un groupe de coordinateurs chargés d'assurer le lien entre les divers groupes présents de part et d'autre de la Curva, afin d'assurer le contrôle depuis la base des décisions prises par le comité de lutte. L'ORPIAN, organisation régionale membre de l'AIDESEP, est ainsi chargée de faire le lien entre l'organisation et le comité de luttes, ce qui amène certains rapports à souligner la prégnance du contrôle de la base sur les prises de décision des instances nationales. Le 2 juin, après l'annonce de la tournure dilatoire prises par les débats au Congrès et les protestations de plusieurs transporteurs routiers mécontents du *paro* empêchant le transport jusqu'à la Curva de denrées alimentaires, le Comité conclue un pré-accord de repli des manifestants à la station n°6, située à 100km de distance[175]. Le maire de Jaen, Jaime Vilchez, affirme également avoir été abordé par une personne non identifiée, alors qu'il se trouvait dans l'évêché de la ville: la personne en question lui aurait ainsi fait part d'une intention collective de se retirer de la Curva, et aurait à cette fin sollicité le soutien de la mairie de Jaen[176].

Nous sommes à la veille du 5 juin; cinquante-quatre jours se sont écoulés depuis le début de la mobilisation. La restitution chronologique des dynamiques politiques et juridiques met en lumière une montée des tensions, au sein du mouvement indigène lui-même, et entre ce mouvement et les instances étatiques.

❖❖❖

Malentendu avec la société civile englobante, déshérence partielle des structures représentatives : ces dynamiques aboutissent à une crise identitaire ambiguë, marquée à court terme par l'augmentation des tensions et de la conflictualité sociales mais aussi, à plus

175Entretien avec Santiago Manuin du 27 janvier 2010, dans le cadre de la documentation suppélmentaire recueillie par les signataires du rapport Manaces.
176Entretien réalisé avec Jaime Vichez, *alcalde provincial* de Jaen, le 17 février 2010, dans le cadre de la documentation suppélmentaire recueillie par les signataires du rapport Manaces.

long terme, sur une réflexion post-développementiste aux effets potentiellement subversifs vis-à-vis des modèles politique et économique dominants. Dès lors quelle forme le *buen vivir* prend-il dans le Haut Marañón au début du XXIème siècle ? Si la période demeure marquée par l'échec relatif du mouvement indigène, il nous semble qu'elle fournit en revanche les éléments d'un renouvellement du répertoire utopique péruvien. C'est sur ce travail de l'utopie que s'interroge à présent la conclusion de cette thèse.

CONCLUSION

Par définition, l'utopie est ce qui a lieu ni dans l'espace ni dans le temps. Mais dans les Andes, l'imagination collective a fini par situer la société idéale – le paradigme de toute société possible et l'alternative pour le futur – dans l'étape historique antérieure à l'arrivée des Européens. Tel a été l'argument vertébral de ces essais. (…) L'utopie andine est certes incontournable pour comprendre nos mouvements sociaux. Mais aujourd'hui, au vingtième siècle, quelle contemporanéité l'horizon utopique a-t-il?

Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca : identidad y utopía en los Andes*, « Epílogo : sueños y pesadillas », Lima, IPA, 1987, p. 362.

Ni dans l'espace ni dans le temps: la nature de l'utopie consiste habituellement en son anhistoricité et dans son absence de localisation, comme le rappelle ici Alberto Flores Galindo. Cette double absence – non-lieu et non-occurence - est précisément ce qui lui donne toute sa force d'outil à penser et qui libère toute sa puissance d'imagination. Or au Pérou, les marges ont fonctionné dans l'imaginaire national selon un principe distinct : dans les années 1920, la *sierra* a incarné un "avant", de type pré-colombien, à partir duquel il devenait possible de concevoir une sortie de la colonialité[1] dans laquelle le pays demeurait ancré. Au risque de compromettre l'étude dépassionnée de cette période antérieure à l'Ancien régime[2], la mobilisation d'un imaginaire incaïque était censée permettre la refondation d'un projet de "fusion[3]" dans un ensemble national. Chez Mariátegui notamment, ce précédent historique fournissait un répertoire mémoriel fantasmatique suffisamment évocateur pour en extraire les lignes programmatiques d'un renouveau du paysage partisan national[4]. Le second démenti péruvien au fonctionnement traditionnel de l'utopie a été apporté par la *selva*, qui dérogeait au principe du non-lieu en incarnant un ailleurs où se lisait en creux la vie politique nationale centrée sur Lima.

La "verticalité[5]" du fonctionnement péruvien a ainsi abouti à forger deux visages de l'altérité, situés sur le sol et dans l'histoire mêmes du Pérou. En somme, en concentrant l'essentiel des pouvoirs, Lima a pu être pensé comme le lieu d'une concentration des vices politiques tandis que les ailleurs *serrano* et *selvático* apparaissaient, en négatif, comme les creusets d'une économie morale fondée sur des principes étrangers au monde créole. Leur incorporation à l'"identité nationale" péruvienne figurait ainsi un horizon politique, où hiérarchies socio-raciales et prédation environnementale laisseraient place aux idéaux de réconciliation et d'harmonie avec l'élément naturel.

-La *selva* comme utopie : de l'*El Dorado* minier à la "Terre sans Mal"

[1] Sur les réserves nécessaires à apporter à l'usage de ce terme, voir Annick Lempérière, « La « cuestión colonial », *op. cit.*
[2] Manuel Burga, *La historia y los historiadores en el Perú, op.cit.*, p.76 : « El laberinto de lo andino » ; Paulo Drinot, *Historiografía, identidad historiográfica y conciencia histórica en el Perú*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2006, 56 p.
[3] Jorge Basadre, *Perú:Problema y Posibilidad, op. cit.,* p. 242.
[4] José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos..., op. cit.,*
[5] Jorge Basadre, *Perú :Problema y Posibilidad, op. cit.,* p. 231 : « Peruanidad vertical ».

Ces deux figures péruviennes de l'altérité ont occupé une place changeante dans les mentalités collective. Si la *sierra* incaïque a alimenté les projets indigéniste originels, la *selva* a partiellement pris le relais de ces élaborations théoriques à partir de la décennie 1980.

Ainsi en 1983, quand Jaime Regan publie *Hacia la tierra sin mal,* il envisage le Haut Marañón comme le lieu d'une conception alternative de la figure de Dieu et des pratiques qui l'honorent[6]. Et lorsqu'en 2010 il examine le fonctionnement de la société jívara à la lumière du conflit du *Baguazo*, c'est pour en souligner le contraste avec celui de l'appareil d'État péruvien[7]. Dans cette logique, dans la sphère politique, le monde jívaro présente un caractère égalitaire et acéphale[8]; dans le domaine économique, le rapport jívaro à la nature repose sur une cosmovision non prédatrice, qui personnalise la terre sous les traits de divinités *Nugkui* et invite à un usage renouvelable des ressources[9]. De la part de l'anthropologue catholique, la mobilisation du cas jívaro a pour but l'inversion d'un double stigmate, qui tend à présenter les mondes indigènes comme improductifs et comme politiquement archaïques.

Dès lors pour Jaime Regan ces deux pôles géographiques –*selva* et État - fonctionnent en binôme, l'utopie amazonienne éclairant doublement une dystopie contemporaine: la description politique du monde jívaro fonctionne en opposition au mécanisme étatique d'imposition monoculturelle, et l'évocation des pratiques jívaras de gestion des ressources naturelles éclaire à rebours le projet entrepreunarial extractiviste encouragé par l'État. Autrement dit, au fantasme initial de l'*El Dorado* minier, ces élaborations théoriques tentent de substituer la vision d'un univers social fondé sur des interactions différentes, sur un autre modèle de développement – et sur une épistémologie distincte.

La *selva* n'a donc pas perdu de son potentiel utopiste; au contraire, c'est paradoxalement à la fin du XXème siècle, alors que la pénétration des logiques englobantes atteint des seuils inégalés depuis le cycle du caoutchouc, que l'Amazonie fonctionne dans les imaginaires collectifs comme un élément fondamental de la grammaire utopiste péruvienne. La rapidité des dynamiques englobantes confère à la cause amazonienne, aux yeux des acteurs historiques attachés à sa défense, un caractère d'urgence qui a des

[6] Jaime Regan, *Hacia la tierra sin mal. Estudio sobre la religiosidad del pueblo en la Amazonía*, Iquitos, CAAAP, 1983.
[7] Jaime Regan, « Los Awajún y Wampís contra el Estado », in *Investigaciones sociales*, 2010, vol. 14, n°24, pp. 19-35.
[8] Jaime Regan, « Los Awajún y Wampís contra el Estado », *op. cit.,* p. 26.
[9] Jaime Regan, « Los Awajún y Wampís contra el Estado », *op. cit.,* p. 24.

conséquences politiques importantes. Selon nous, c'est précisément en cette fin de siècle que l'utopie amazonienne prend une charge plus directement politique; et c'est dans le Haut Marañón que s'opère ce changement de statut. Nous interprétons le *Baguazo* comme le moment où l'Amazonie, de cause proto-politique[10] restreinte aux cercles intellectuels néo-indigénistes, devient un enjeu de positionnement politique au sein de l'espace public péruvien. Nous employons le qualificatif politique et non partisan, car l'Amazonie ne fonctionne pas comme un principe strictement clivant entre les partis – notamment ceux qui concourent à l'élection présidentielle du printemps 2011[11]. Sa dimension politique demeure extra-électorale, mais n'en est pas moins importante: le *Baguazo* a pour effet de rappeler les termes d'une alternative face à laquelle la société péruvienne semble parfois hésiter à trancher: privilégier le sous-sol ou la terre comme base fondamentale du développement économique. Cette hésitation rythme la deuxième moitié du XXème siècle, en particulier dans les zones devenues fronts pionniers, comme c'est le cas du Haut Marañón.

-Le sous-sol ou la terre : chronologie d'une alternative dans le Haut Marañón

Cette thèse s'est efforcée de retracer deux processus et leur articulation: la transformation de la fonction économique du Haut Marañón qui, de marge foncière, devient un front migratoire pionnier de développement; et les mutations de son statut dans l'imaginaire national, de confin reculé à un espace réinvesti et transfiguré en utopie par des

[10] Cette notion a été employée en contexte français par Gérard Mauger dans son ouvrage *L'émeute de novembre 2005. Une révolte protopolitique*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2006, 157 p. Son usage a fait l'objet de critiques en raison du sous-entendu potentiellement disqualifiant et de la conception sous-jacente du politique qu'elle comporte. Voir à ce sujet les commentaires d'Arnault Skornicki : « *Révolte « protopolitique », car ni irrationnelle ni dépourvue de sens, mais susceptible d'être politisée (à gauche, mais aussi à droite, craint l'auteur à juste titre). Bien sûr, c'est une manière de poser la question plutôt que d'y répondre. Puisque (en effet) il ne s'agit guère d'une mobilisation organisée destinée à infléchir l'orientation politique du gouvernement, cette révolte ne peut être dite en elle-même « politique » ; mais cela ne signifie pas que les émeutiers n'aient aucun rapport à la politique, fût-ce sur le mode de l'exclusion et de la relégation, que leur mode d'action collective a manifesté avec éclat aux yeux de tous. Politisés, ils ne le sont sans doute guère, et pas seulement parce qu'ils ne se sont pas conformés aux modes (tenus pour) légitimes du répertoire d'action collective. Mais dépourvus de tout rapport à la politique, c'est une autre histoire, celle des rapports populaires avec ce monde étrange et familier tout à la fois, horizon lointain d'où s'exhalent discours bavards, cravatés et énigmatiques par le canal du poste de télévision, qu'est la « politique ».*». Arnault Skornicki, « Gérard Mauger*, Comment je suis parlé. Les émeutiers et leurs exégètes.* À propos de L'Émeute de novembre 2005, une révolte protopolitique », in *Labyrinthe*, 28 | 2007, 151-156. Nous utilisons ici le terme de proto-politique, car la ligne de partage ne se joue pas entre une émeute – c'est-à-dire une action collective relevant de la praxis sociale – et le champ partisan traditionnel, mais entre des discours intellectuel conçus comme utopistes et l'incorporation d'un nouvel acteur social et politique au débat public national.

[11] Martín Tanaka, Rodrigo Barrenechea, Sofía Vera, "Cambios y continuidades en las elecciones presidenciales 2011", in *Argumentos*, 2011, n°2. Consulté le 24 août 2014. Url:http://www.revistargumentos.org.pe/cambios_y_continuidades_en_las_elecciones_presidenciales_2011.html

agents de la société civile. Ces deux processus mobilisent donc les outils méthodologiques de l'histoire sociale et de l'histoire culturelle.

De 1946 à 1971, le Haut Marañón fait l'objet d'une prise en charge étatique médiée par un personnel missionnaire. Celui-ci agit selon le modèle traditionnel de l'englobement du particulier par le national. Routes et migrations en provenance de la *sierra* ou de la *costa* fonctionnent comme les principes actifs du phénomène englobant, dont la légitimité est défendue, tout d'abord avec succès, par un personnel enseignant qui, avant de s'endogénéiser, est d'abord recruté parmi les missionnaires chrétiens. À cette époque la société civile se limite aux acteurs religieux qui, s'ils se livrent à une âpre concurrence pour l'obtention du monopole éducatif, fondent leurs systèmes scolaires respectifs sur un schéma monoculturel commun. Dans les deux cas néanmoins, catholique et évangélique, la rencontre avec le monde natif produit des effets inattendus sur les acteurs, qui interdisent de limiter le processus englobant à une mécanique d'imposition unilatérale.

De 1971 à 1992, le Haut Marañón voit son statut changer. C'est d'abord le cas dans le domaine culturel: cette ancienne marge géographique est le lieu d'une redéfinition des fondements moraux et épistémologiques du projet national. Religieux et anthropologues adoptent une démarche nouvellement critique sur les fondements du savoir et sur la nature du pouvoir central péruvien – une démarche à laquelle les invitent le contexte politique bien particulier du régime militaire de Velasco, mais aussi l'émergence d'organisations natives centrées sur la revendication linguistique et sur des luttes foncières particulièrement actives. À la faveur de ces luttes, le Haut Marañón prend la figure, non plus d'une zone arriérée exceptionnellement dotée en ressources naturelles, mais d'une contre-société d'où il serait possible de puiser plutôt un répertoire de concepts nouveaux: *Nugkui*, donc, mais aussi *tajimat pujut* (bien commun), *ipáamamu* (*minga*, travail collectif), respect du *múun* (l'ancien). La date de 1993 vient clore cette séquence d'ébullition intellectuelle et sociale et inaugurer une période plus ambiguë: la Constitution péruvienne incorpore certaines des revendications natives en même temps qu'elle en compromet la sécurité juridique.

La fin de la guerre froide produit en effet une conjoncture particulière, où la reconnaissance de la "différence" durant la décennie 1990 se conjugue à la promotion, dans les années 2000, d'un idéal de développement aux effets déceptifs. Les errements du projet néolibéral tel qu'il s'applique au Haut Marañón confèrent dès lors à la région un statut encore renouvelé, où coexistent extrême pauvreté et ébullition entrepreunariale à travers

des activités de prospection. Si certains acteurs de la société civile se prononcent en faveur de ces dernières, au motif que la logique de conservation environnementale permet de préserver l'écosystème local, une majorité active des communautés natives entre en revanche en conflit avec un tel projet. L'incapacité relative des instances locales à promouvoir un développement autocentré autorise en effet l'essor d'une conflictualité sociale aiguë, qui débouche selon nous sur l'épisode du *Baguazo*.

-Fortune et infortune du nationalisme extractiviste

Au cours de ces trois phases de l'histoire contemporaine récente du Haut Marañón, les sphères matérielle (autour de la terre) et culturelle (autour de la langue) s'articulent donc selon des configurations mouvantes, et problématiques puisqu'aucune ne débouche véritablement sur une restructuration de l'appareil d'Etat. Pour le mouvement natif en effet, le levier d'action le plus efficace pour parvenir à refonder la nation sur une base interculturelle demeure la construction d'une institutionnalité indigène – c'est-à-dire la mise sur pied d'institutions spécifiquement dédiées à la déconstruction matérielle et culturelle des présupposés à partir desquels l'État républicain a conçu son idéal de modernité[12].

Or aucune des trois phases ne produit un tel phénomène: de 1946 à 1970, l'intégration telle qu'elle est conçue par l'État équivaut à une dissolution dans une totalité nationale. De 1971 à 1992, le régime militaire prend en compte l'existence des populations locales en forgeant la catégorie juridique de communauté native, mais cela n'induit nullement un partage du pouvoir, dont l'exercice est au contraire empreint d'une logique verticale. Enfin, à partir de 1993, l'État péruvien orchestre son propre retranchement hors de la sphère économique et sociale, ce qui a pour effet de laisser partiellement lui échapper la construction nationale. En réaction à cette perte de contrôle sur ce phénomène crucial, qui concentre les préoccupations du pouvoir depuis les Indépendances, un nationalisme paradoxal est créé, que nous appelons nationalisme extractiviste.

Par ce terme, nous désignons les mutations paradoxales du sentiment d'appartenance au Pérou, marqué à la fois par une recrudescence des passions nationalistes – tangible à la faveur du conflit frontalier avec l'Équateur ou du différend maritime avec le Chili – et par une permissivité accrue vis-à-vis des agents économiques opérant pour le

[12] Olivier Compagnon, "L'État est mort, vive l'État", in *Revista CEPAL*, 2010, n°100, pp. 9-11.

compte d'investisseurs étrangers sur le sol national, y compris sur les territoires sensibles écologiquement et/ou géopolitiquement, comme c'est le cas de la Cordillère du Condor.

Selon nous, le *Baguazo* mêle ces trois temporalités et interroge ces trois configurations. Sa signification historique ne saurait dès lors se limiter à la négativité du constat d'un bain de sang car une semblable perspective, strictement événementielle, ferait fi des enjeux qu'un tel épisode recouvre.

-La loi de consultation préalable: quel État et quelle citoyenneté pour le Pérou?

Le sillage immédiat du *Baguazo* est venu confirmer ces enjeux: suite aux élections législatives de 2011, le Congrès national compte parmi les représentants élus le premier Awajún, Eduardo Nayap Finin, pasteur originaire de la communauté native de Numpatkaim dans le Haut Marañón, de retour après plusieurs années de travail pastoral au Costa Rica[13]. Et la même année, un débat national s'engage sur la loi dite de consultation[14], promulguée quelques mois après l'élection à la présidence de Ollanta Humala[15], le candidat de Gana Perú – le parti pour lequel Eduardo Nayap s'était également présenté. Près de vingt ans après l'énoncé par la Constitution de 1993 du principe d'abord formulé par l'OIT dans sa Convention 169, la loi péruvienne incorpore une revendication majeure du mouvement natif[16]. La même année, suite à l'émission d'un décret d'urgence expressément justifié par la survenue du *Baguazo*[17], le ministère de l'Énergie et des Mines lance un plan d'électrification de plusieurs communautés natives du Haut Marañón[18] : plusieurs communautés des fleuves Nieva puis Santiago se voient dotées d'antennes et d'équipements télévisuel et informatique – une mesure paradoxale étant donné l'état rudimentaire des connexions téléphoniques entre communautés locales. Les nouvelles

[13] Voir la fiche biographique d'Eduardo Nayap Finin fourni par le JNE. Url : http://200.37.211.183/pecaoe2011/public/verhojadevida.aspx?ID_CANDIDATO=119701&ID_ORG_POLITICA=179 Consulté le 2 septembre 2014.

[14] *Ley de consulta previa.*

[15] Loi n°29785 du 7 septembre 2011. Pour un état des lieux du précédent juridique instauré par cette loi et ses décrets d'application, voir la compilation publiée par le ministère de la culture : *Derecho a la consulta previa, compendio normativo*, Ministerio de cultura, mai 2013.
Url : http://consultaprevia.cultura.gob.pe/compendio-normativo.pdf Consulté le 26 juin 2013.

[16] Gerardo Damonte, Tania Ramírez "Ley de Consulta: avances, problema y posibilidad", in María Ana Rodríguez, Omar Coronel (dir.), *Los retos de la "Gran Transformación",* Lima, PerúDebate, 2012.

[17] Entretien réalisé avec Edgar Escobedo Angulo, ingénieur au MINEM.

[18] MINEM, DLU 0852009.

technologies sont chargées de relayer les communautés natives à la communauté nationale, et d'apporter la preuve tangible que les populations les plus démunies participent aux fruits de la croissance issue du récent boom extractif péruvien.

Amélioration de l'accès aux nouveaux médias, incorporation d'une disposition inédite dans le droit national: ces deux conséquences du *Baguazo* pourraient suggérer que l'intégration des populations alto-marañóniennes est en cours. Sous le terme d'"'inclusion", cet idéal a même tenu les devants de la campagne présidentielle de 2011[19]. Mais cette nouvelle mouture du vocabulaire gagne à admettre quelques nuances, tant la création du ministère de la Culture ne semble pouvoir à elle seule subvertir le prisme monoculturel sur lequel la praxis étatique demeure fondée, ce dont témoignent les difficultés de mise en application de la loi et la controverse juridique qu'elle continue de susciter[20].

-L'espoir peut-il être objet d'histoire ?

Dans ce contexte, étant donné le faible niveau des indicateurs socio-économiques pour le Haut Marañón[21], l'avenir de la région semble plutôt susciter parmi les populations une circonspection dont les effets sont un détournement des structures électorales locales, un discrédit relatif vis-à-vis des organisations indigènes – en particulier de l'ORPIAN, la déclinaison régionale de l'AIDESEP – et une désertion croissante de la messe catholique. L'essor pentecôtiste ne saurait être interprété seulement comme une fuite eschatologique hors du réel, notamment parce que certains pasteurs commencent à prendre position sur les questions économiques et sociales, mais elle nous paraît néanmoins fonctionner comme un havre, qui accueille des formes locales de désarroi, et propose de les transfigurer en espérance.

Ce sentiment peut-il être objet d'histoire? Le chercheur en science sociale peut-il se prononcer sur le sens donné par les acteurs historiques à leur pratique religieuse? Et quel lien celle-ci noue-t-elle avec l'espace politique? Si les formes contemporaines du

[19] Daniel Encinas, Paolo Sosa, Mauricio Zavaleta, « Los retos de la inclusión social », in *Argumentos*, 2011, vol. 5, n°5.
[20] Álvaro Gálvez y Paolo Sosa . ""El problema del indio": una mirada a la implementación de la consulta previa desde la lógica del Estado y sus funcionarios ". *En Revista Argumentos*, año 7, n° 5. Diciembre 2013. Disponible en http://revistargumentos.org.pe/consulta_previa.html Consulté le 27 juin 2013.
[21] Extrême pauvreté: 45, 2%; dénutrition chronique: 73,2%; mortalité infantile: 88,8 ‰ ; logement précaire : 94% ;logements sans eau courante, canalisation ni électricité : 99%. Url: http://www.congreso.gob.pe/congresista/2001/lguerrero/paginas/fiscalizadora0.htm Consulté le 12 juillet 2009.

protestantisme structurent indéniablement les imaginaires locaux, si l'histoire des mentalités amazoniennes ne saurait plus désormais faire l'économie de leur prise en compte, il demeure à ce stade malaisé d'interpréter l'essor de ces cultes sans référence au champ politique. C'est pourquoi nous nous proposons d'établir une distinction entre deux notions, dont des travaux futurs tenteraient d'établir des liens: l'espérance, phénomène religieux qui induit un rapport vertical à la transcendance et une temporalité qui échappe partiellement au rythme des faits sociaux, par définition mondains; et l'espoir, phénomène politique qui induit un rapport à un avenir commun, de type horizontal, conçu entre membres d'une même société. Les objets que recouvrent ces deux notions ont déjà suscité de fécondes recherches: l'espoir a donné lieu à de récents travaux qui suggèrent de revisiter l'étude des mouvements sociaux[22]. Et si l'espérance demande des précautions méthodologiques telles que le débat sur l'interprétation du pentecôtisme n'est pas encore tranché, elle demeure un champ particulièrement productif des études latino-américanistes[23].

Au terme d'un demi-siècle de progression de l'englobant, la situation du Haut Marañón suggère que l'Amazonie péruvienne est située situé au carrefour entre espérance et espoir. L'affaissement des structures étatiques vient provisoirement conclure par un paradoxe la tentative séculaire consistant pour l'État à prendre le contrôle sur ses marges territoriales. En effet, c'est au moment où la pénétration des logiques englobantes semble la plus aboutie que l'agent principal de cette dynamique, l'État, devient moins présent dans la région. La construction nationale péruvienne s'en trouve ébranlée: au moment où l' État parvient mieux à intégrer physiquement les populations alto-marañóniennes dans la communauté nationale, son retrait partiel du champ social fait planer un doute sur la faisabilité du projet d'inclusion sociale. Ces mutations paradoxales de la construction nationale péruvienne, envisagée depuis un confin amazonien, suggèrent en effet que l'État n'a plus la prérogative d'encadrer seul ce processus.

Si ce retrait étatique suscite des expressions patentes de désarroi, il semble également libérer quelques initiatives qui proposent de redessiner les contours du projet national et de dépasser les apories du paradigme de l'inclusion. On songe notamment aux mouvements artistiques émergents en Amazonie péruvienne: de même que la *sierra* des années 1980 à

[22] Ana Cecilia Dinerstein, Séverine Deneulin, « Hope Movements: Naming Mobilization in a Post-development World », in Development and Change, 2012, Vol. 43, n°2, pp. 585–602.

[23] Paulo Drinot, "Después de la Nueva Historia. Tendencia recientes en la historiografía peruana", in *Revista Illapa*, 2008, n°2.

2000 avait permis l'émergence d'un théâtre interculturel[24], la *selva* contemporaine est marquée par l'essor de peintres locaux[25]. Ne se contentant plus d'"être peint", comme au temps de l'indigénisme pictural original, le monde indigène semble décidé à produire et promouvoir ses propres canons esthétiques[26]. C'est faire honneur, selon nous, au texte de Jorge Basadre qui invitait les historiens, dès 1931, à comprendre « *le Pérou comme (un) problème artistique*[27] ». Il nous semble qu'il y aurait là une source féconde pour une recherche ultérieure. Couplée avec l'analyse systématique des cadastres fonciers, elle fournirait un point d'entrée pour poser les base, par une recherche collective et interdisciplinaire, d'une histoire de l'Amazonie contemporaine.

[24] Ce thème a fait l'objet d'une communication que nous avons intitulée "Construire l'interculturalité au Pérou du théâtre serrano à la peinture selvática", lors de la journée d'étude "Art et multiculturalisme: expression et influence des voix du divers", organisée à Paris III le 24 novembre 2011.

[25] Luisa Elvira Belaunde, "La narración de la memoria Aymenu (Uitoto) en la pintura de Rember Yahuarcani", in *Tellus*, 2008, vol. 8, n°14, pp. 246-255. Url : ftp://neppi.ucdb.br/pub/tellus/tellus14/12_Luisa.pdf Consulté le 12 octobre 2011.

[26] Entretien réalisé à Lima avec Rember Yahuarcani le 7 juillet 2011.

[27] Jorge Basadre, *Perú: Problema y Posibilidad, op. cit.,* Chapitre 12 « El Perú en el arte de José Sabogal », pp. 230-237.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

1. Presse et revues

Amazonía Indígena (1980-1990)
Caretas (1950-2009)
El Comercio (1946-2009)
Jempe (2001-2005)
Kuúmu (2000-2009)
La Industria (1941-2009)
La Primera (2006-2009)
La República (1981-2009)
Servindi (2005-2009)
Siglo de la misiones (1941-2009)

2. Fonds d'archives

Archives Départementales d'Amazonas, Chachapoyas: JNE (1941-1969)

Archives Générales de la Nation Péruvienne, Lima: adresses présidentielles au Congrès (1941-2009); rapports annuels de la *Defensoría del Pueblo* (1993-2008); journal officiel *El Peruano* (1941-2009); fonds "*asuntos indígenas* " (1946-1972); fonds "*ministerio de Justícia y culto*" (1946-1971); fonds "*tierras de montaña*" (1946-1964).

Archives paroissiales et privées des pères Jorge C. Beneito, Fermín Rodriguez Campoamor, Carlos Diharce, et de la sœur Montserrat.

Archives de l'ILV, Université Ricardo Palma, Lima.

3. Publications institutionnelles

CEAS, *Apuntes para une historia de CEAS, 23 años en la construction de la pastoral social,* juillet 1988, p. 28.

CEAS, *Carta pastoral de los obispos peruanos sobre la cuestion social*, 1958.

CVR, rapport final, 2001.

OEA, secrétariat général, « Determinacion de los usos de la tierra mediante la percepcion remota », Wawshington D.C., décembre 1980.

OEA, secrétariat général « Derechos reservados conforme a la ley », Washington, D.C., 1978.

CNE, *Balance y propuesta para avanzar en la descentralizacion educativa,* n°4C56D1, décembre 2010.

CONAP, "Deslinde con AIDESEP. La autodeterminación es un pretexto para la division", oct. 1990, n°4.

FOREST PEOPLE PROJECT, Tom Griffiths, « Los Pueblos Indígenas y el Banco Mundial: experiencias de participación », et « El Fondo para el Medio Ambiente Mundial y su Estudio de beneficios locales. Una crítica ».

INRENA, « La conservación participativa. Memoria del proyecto PIMA, participación de la comunidades nativas en el manejo de areas naturales protegidas de la Amazonía», INRENA / GEF /BM, 2005.

IWGIA, «VII. Violaciones a los derechos indígenas », in IWGIA, *Yearbook 1986: Indigenous peoples and human rights,* Copenhague, janvier 1987.

Ministerio de Trabajo y Centro Interamericano de Administración del Trabajo, GALDO PAGAZA Humberto, MILIGRO GHERSI Luna, « El grupo étnico minoritario de los aguarunas y los problemas de formación de mano de obra », OIT/PNUD, Lima, 1982.

MINAG , "Titulación agraria en el Perú. Diagnóstico de la titulación agraria en el Perú". Url: http://www.minag.gob.pe/portal/marco-legal/titulación-y-créditos/titulación-agraria-en-el-perú. Consulté le 17 juillet 2014.

MINAG, Dirección de titulación y saneamiento legal « Titulación de comunidades nativas », nativas », p.3. Url : procesos_titulacion_tierras_peru.pdf Consulté le 2 mars 2012.

MINAM "Recopilación de Documentación Ambiental Priorizada en La Agenda de Investigación Ambiental", Consulté le 12 juillet 2013.

Url: consultorias.minam.gob.pe:8080/bitstream/123456789/111/1/CD000078.pdf

MINSA, *Medicamentos en atención primaria y medicinal rural*, 2000.

ONERN, "Inventario, evaluación e integración de lors recursos naturales de la zona de los rios Santiago et Morona", décembre 1970, pp. I-II.

ONERN, "Inventario, evaluación e integración de lors recursos naturales de la zona de los rios Santiago et Morona", décembre 1970, 180 p.

ONERN,"Inventario, evaluación e integración de lors recursos naturales de suelos forestales de la zoa Cenapa-Alto Marañón », ONERN, mars 1976, 90 p.

RACIMOS DE UNGURAHUI, Oscar Gutiérrez Laya, « El Proyecto PIMA. Un estudio de caso y evaluación independiente ».

RACIMOS DE UNGURAHUI, « El punto de inicio : libre determinación. Un estudio de caso de Perú », Documentos de CLPI, FPP, 2007 p. 19.

4. Documents édités

BANT Astrid, "Parentesco, matrimonio e intereses de género en una sociedad amazónica: el caso aguaruna", in *Amazonía Peruana XII,* 1994, pp.77-103 ;

BANT Astrid *La politica de suicidio: el caso de las mujeres aguaruna en la Amazonía Peruana*, Lima, CAAAP, 1999.

BANT Astrid, HEISE M., LANDEO L., BANT A.A., *Relaciones de género en la Amazonía peruana*, Lima, CAAAP, 1999.

BEDOYA GARLAN Eduardo, "2003 Amazonía ? Lineamientos estratégicos de desarollo. Plan binacional de desarollo de la region fronteriza Perú-Ecuador, Capitulo Perú".

BERLIN B., BERLIN E., "Etnobiología, subsisténcia, y nutrición en una sociedad de la selva tropical: Los Aguaruna (Jíbaro)", in CHIRIF Alberto, *Salud y Nutrición en Sociedades Nativas*, Lima, CIPA, 1978, pp. 13-47.

BERLÍN Brent, "Bases empíricas de la cosmología botánica aguaruna", in Alberto Chirif *Etnicidad y Ecologia,* CIPA, 1987, pp. 15-26.

BRACK Antonio, "Comunidades indígenas. Conocimientos y tierras tituladas" in *Atlas y bases de datos*, GEF/PNUD/UNOPS, 1997.

BROWN Cecil H., *Lexical Acculturation in native american language*, Oxford University Press, 1999, 272 p.

CHASE SMITH Richard, GARCÍA HIERRO Pedro, CHIRIF Alberto, *El indígena y su territorio son uno solo*, COICA/OXFAM USA, Lima, Perú, 1989, 214 p.

CHASE SMITH Richard, *Deliverance from chaos for a Song. The social and religious interprÉtation of the ritual performance of Amuesha music,* Tesis Ph.D, Universidad de Cornell, 1977.

CHASE SMITH Richard, « Muerte y caos/Salvación y orden. Un análisis filosófico acerca de la música y los rituales de los Amuesha », in *América Indígena*, vol. XLII, n°4, pp. 651-686, México, 1982.

CHASE SMITH Richard, « Hierarchy and equality in the Peruvian lowlands : some aspects pf the social and religious organization of the Amuesha », in Patricia Netherly and David Freidel (eds.), *New models for the political economy of pre-columbian polities,* Cambridge University Press, New York, 1989.

CHASE SMITH Richard, Politica oficial y realidad indígena : conceptos amueshas de integración social y territorialidad », in *Amazonía indígena,* año 4, n°7, oct. 1983, pp. 11-16.

CHASE SMITH Richard, « La selva peruana : paraiso agropecuario o desastre ecológico ?», in *América Indígena*, año 1, n°3, Lima, 1981, pp. 6-8.

CHASE SMITH Richard, « La idéología liberal y las comunidades indígenas en el Perú republicano », in *América Indígena*, vol. XVIII, n°3, México, 1983.

CHASE SMITH Richard, *Las comunidades nativas y el mito del gran vacio amazónico. Un analisis de planificación para el desarollo en el Proyecto Pichis-Palcazu*, Documentos AIDESEP 1, Lima, 1983.

CHAUMEIL Jean-Pierre, "Organisations indigènes de l'Amazonie péruvienne", in *Journal de la société des américanistes,* t.70, 1984, pp. 193-198.

CHAUMEIL Jean-Pierre, "Originalité et modernité du mouvement indigène péruvien actuel : à la fois dans et face à l'État", in *La politisation du mouvement indigène en Amazonie péruvienne,* MSH, 2011.

CHIRIF Alberto, *A casi 40 años de* La sal de los cerros, Préface à la quatrième édition de Stefano Varese, *Las sal de los cerros*, Lima, Fondo editorial del Congresso, 2006, pp. xix-xlix.

CHIRIF Alberto (dir.), *Saqueo amazónico,* Ediciones CETA, Iquitos, 1983, 204 p.

CHIRIF Alberto, *Atlas de Comunidades Nativas*, 1977.

CHIRIF Alberto, *El Indígena y su Territorio*, 1991.

CHIRIF Alberto, *Pueblos indígenas y Participación en la Amazonia Peruana*, 2008.

CHIRIF Alberto, GARCÍA HIERRO Pedro, *Marcando territorio. Progressos y limitaciones de territorios indigenas en la Amazonia*, Copenhage, IGWIA, 2007, 340 p.

CHIRIF Alberto, GARCÍA HIERRO Pedro, "Perú: logros y desafíos de las organizaciones indígenas de la Amazonía peruana", Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), Copenhague, 2010.

CHIRIF Alberto, "Comentario al artículo "El retorno del indio", de Xavier Albó", in *Revista Andina*, N° 2, Año 9, 1991, pp. 353-3657.

CHIROQUE CHUNGO Sigfredo, RODRIGUEZ TORRES Alfredo, "Los pueblos indígenas y el derecho a la educación, dentro del Programa de Forcaión de maestros interculturales bilingües de la Amazonía peruana, Perú, 2007", in *La actuación de los movimientos y organizaciones sociales,* Laboratorio de políticas públicas, Buenos Aires, 2007, 89 p.

Colección documental del bicentenario de la revolución emancipadora de Túpac Amaru, Descargos del obispo del Cuzco Juan Manuel Moscoso, CNBRETPA ed., Lima, 1980.

CONKLIN Harold. C., "Lexicographical treatment of folk taximonies", in *Readings in the sociology of language*, La Haye, Mouton, 1968, pp. 414-433.

CUESTA José Martin, *Entre el condor y el Marañón*, Salamanque, Tapa Blanda, 1992.

CUQUERELLA CAYUELA Juan, "José María Guallart: un misionero jesuita en la selva", in *Boletín de la Sociedad geográfica de Lima*, n°115 Lima, 2002, pp. 93-96.

DELGADO Carlos, *SINAMOS: la participación popular en la revolución peruana*, 1972.

ESPINOSA DE RIVERO Oscar, "¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana", in *Anthropologica*, 2009, vol.27, n.27, pp. 123-168

FAJARDO José Carlos et PONCE Fernando. *Diagnóstico de la situación educacional en el Alto Marañón: balance y perspectivas*. Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación, Subdirección de Investigaciones Educacionales, 1978.

FALEN Juan Dr, "Estado de nutricion del niño peruana", in *Espacio y desarollo,* n°3, 1991, pp.71-91.

FRAKE Charles O., "The diagnosis of disease among the subanum of Mindanao", in *American anthropologist*, n°69, 1961, pp. 113-134.

Fraternité des pasteurs de Bagua, "Las Asambleas del Dios del Perú desde 1962 hasta 1978 " 7 septembre 2009.
Url : http://pastoresdebagua.blogspot.fr/search/label/Iglesia%20Asambleas Consulté le 27 août 2014.

FULLE Norma, « Relaciones de género en la sociedad awajún », rapport remis à CARE Perú en juin 2009.

GALLEGO Andrés, AMES Rolando, *Gustavo Guttiérez. Acordarse de la pobres. Textos essenciales*, Lima, Fondo editorial del Congresso del Perú, 2004.

GARCÍA HIerro Pedro, *Salud y nutrición en Comunidades nativas : diagnóstico de los problemas de salud de las poblaciones indígenas del Alto Marañón*, CIPA, Perú, 1976.

GARCÍA HIERRO Pedro, JARAMILLO Enfraín, *La Amazonía (una introducción para enfocar la problemática de la región amazónica en los países andinos)*, OXFMA UK, Bogotá, 1993.

GARCÍA HIERRO Pedro, « Territorios indígenas y la nueva legislación agraria en el Perú », in *Cuadernos IGWIA,* n°17, 1995.

GARCÍA HIERRO Pedro, LATORRE Lily, CHIRIF Alberto, *La Amazonía peruana y los Pueblos Indígenas,* Groupe de travail Racimos de Ungurahui, 1997.

GARCÍA HIERRO Pedro, HVALKOF Soren, GRAY Andrew, *Liberación y derechos territoriales,* IGWIA, 1998.

GARCÍA HIERRO Pedro, SURALLÉS Alexandre, CHIRIF Alberto, *Una historia para el futuro : territorios y pueblos indígenas en Alto Amazonas,* CORPI-IGWIA, 1998.

GARCÍA HIERRO Pedro, « Territorios indígenas : tocando a las puertas del derecho », in *Revista de Indias*, 2001, vol. LXI, n°223.

GARCÍA HIERRO Pedro, TÍU Romeo, « Los bosques comunales de Totonicapán : historia, situación jurídica y derechos indígenas », in *Dinámicas agrarias*, Tome 4, FLACSO-MINUGUA-CONTIERRA, 2003.

GARCÍA HIERRO Pedro, KJAERBI Klaus, *Reservas comunales y territorios indígenas,* Groupe de travail Racimos de Ungurahui, 2003.

GARCÍA HIERRO Pedro, SURALLÉS Alexandre, *Tierra adentro,* IGWIA, 2004.

GARCÍA HIERRO Pedro, « Gobernanza territorial de los pueblos indígenas », in *IGWIA*, 2005.

GARCÍA HIERRO Pedro, SURALLÉS Alexandre, *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos territorial de los pueblos indígenas como un derecho humano,* IGWIA, 2009.

GARCÍA HIERRO Pedro, TUESTA Irma, « El masato : domesticación de lo silvestre », in *En chicha peruana : una bebida, una cultura*, Universidad de San Martin de Porres, 2008.

GARCÍA HIERRO Pedro, « Viabilidad de las pretensiones territoriales de los pueblos indígenas en el ordenamiento jurídico peruano », in *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio*, Icaria, 2011.

GARCÍA HIERRO Pedro, "Territorios indígenas : tocando a las puertas del derecho", in *Revista de Indias*, 2001, vol. LXI, n°223, p. 1.

GARCÍA HIERRO Pedro, « Territorios indígenas : costos internos de los procesos de integración », in *Articulando la Amazonía, una mirada al mundo rural amazónico*, AECID, 2013, pp. 151-168.

GASCHÉ Jürg, "Compte rendu de la deuxième phase de recherches pluridisciplinaires sur le terrain, de novembre 1977 à novembre 1978", in *Journal de la Société des Américanistes*, n°66, vol. 1, 1979, pp. 341-350.

GASCHÉ Jürg, "Quelques prolongements sociaux des pratiques horticoles et culinaires chez les Indiens Witoto", in *Journal de la Société des Américanistes*, n°60, vol. 1, 1971, pp.317-327.

GASCHÉ Jürg, LOURTEIG A., GENTLIVRES P., 1975 : "Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest", in *Actes du colloque de l'Institut d'Ethnologie de Neuchâtel, 6-8 nov. 1975*, n°spécial du Bulletin de la société suisse d'Ethnologie, Genève, 1975.

GASCHÉ Jürg, "Para que y que investigación antropológica en la Amazonia peruana?", in Frederica Barclay, Jürg Gasche, José María Arroyo, *Temas, tendencias y teorías que caracterizan las investigaciones antropológicas efectuadas en los últimos 25 años en la amazonia peruana*, CIAAP/UNAP, 1984, p. 274.

GASCHÉ Jürg, « Élaboration et fonctions d'un discours anthropologique interculturel dans le cadre d'un programme d'éducation interculturelle bilingue », 1993; et pour l'ETSA, « Los alcances de la nocion de "cultura" en la éducation intercultural », in Juan Carlos Godenzzi Alegre (compil.) : *Éducación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonia*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos « Bartolomé de Las Casas », pp.187-294.

GASCHÉ Jürg, ARROYO José María, *Balances amazónicos, enfoques antropológicos*. Iquitos, CIAAP-UNAP, 1986, pp. 121-145.

GUALLART Jose María, *El vicariato de San Francisco Javier del Marañón,* 1969

GUALLART Jose María, *Nomenclatura Jíbara-Aguaruna de especies de aves en el Alto Marañón.*

HEFLEY James C., HEFLEY Marti, *Uncle Cam: The Story of William Cameron Townsend*, Hodder & Stoughton Ltd., 1975.

HERN Warren M., "Health and demography of native amazonians: historical perspective and current status", in Cadernos de Saúde Pública,Rio de Janeiro, vol 7, n°4, 1991, pp. 451-480.

HERZOG Werner, *The conquest of the useless*,

HERZOG Werner, *Fitzcarraldo,* Hanser, 1982, 164 p

HERZOG Werner , *Herzog on Herzog*. Faber and Faber, 2001.

HERZOG Werner, *Interview exclusive* (100 mn).

HIBBARD Calvin T., « William Cameron Townsend: official biography », Wycliff translators. Url: http://www-01.sil.org/wct/ Consulté le 2 mai 2011.

KÜNG Hans, *Infaillible? Une interpellation*, 1971.

KÜNG Hans, *Dieu existe-t-il?*, 1981.

KÜNG Hans, *Pourquoi suis-je toujours chrétien?*, 1985.

KÜNG Hans, *Qu'est-ce que l'Église?*, 1990.

LARSON Mildred L., *Vocabulario comparado de las lenguas aguaruna y castellana*, Lima, Ministerio de Educación e Instituto Lingüístico de Verano, 1958.

LARSON Mildred L., « Vocabulario Aguaruna de Amazonas », in *Serie Lingüística Peruana* n°3, Lima, Instituto Lingüístico de Verano, 1966.

LARSON Mildred L., PIKE Kenneth L., « Hyperphonemes and non-systematic features of Aguaruna phonemics », in MARCKWARDT A. H. (ed.), *Studies inlanguages and linguistics in honor of Charles C. Fries*, Ann Arbor, English Language Institute ,1964, pp. 55-67.

LARSON Mildred L., PAYNE David L., « Nasalidad en aguaruna », in *Serie Lingüística Peruana*, n°15, Yarinacocha, Instituto Lingüístico de Verano, 1974. (Traduit en anglais par l'auteur, *Nasality in Aguaruna*, Thèse de masters, University of Texas at Arlington.).

LARSON Mildred L., « Extrametricalidad y acento tonal en el aguaruna », in Rodolfo Cerrón-Palomino, Gustavo Solis F. (dir.), in *Temas de lingüística amerindia: Primer Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico-Filológicas*, Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología 1989, pp. 251-72.

LARSON Mildred L., « Accent in Aguaruna », in Doris L. Payne (dir.), Amazonian linguistics: Studies in lowland South American languages, Austin, University of Texas Press, 1990, pp. 161-184.

LUCERO BORJA Luis Fernando, MORENO CAMPOVERDE Paola Alexandra, *División del trabajo a través del género en la cultura Shuar de la provincia de Morona Santiago*, 2010.

MEJÍA BACA José, *El Hombre del Marañón*, Lima CONCYTEC, 1943, 1988, 121 p.

MERCADO-JARRÍN E., "Pacto Amazónico;¿ Dominación o integración?", in *Nuevav sociedad,* jul-ag 1978, n°37, pp. 5-18.

MESONES MURO Manuel Antonio,"La Expedición al Marañón, hacia el año 1913", in *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 1914, Tome XXX, p. 58.

MORA Carlos, BUSTAMANTE Javier, *Diagnosticos de la Colonizacion del Alto Marañón en el sector Chiriyacu Tuntungos,* Memoria para optar el Grado de Bachiler en Ciencias Sociales, PUCP, Lima, 1972.

MOROTE BEST Efrain, « Memoria del Director del VI Curso de capacitacion de maestros indigenas de la selva peruana », 1959.

NUGKUAG Evaristo, "Los pueblos indígenas y las políticas de desarollo de la Amazonía", discours prononcé en juin 1989 à la Conférence Internationale sur l'Amazonie organisée par l'Institut péruvien de Polémologie.

O'PHELAN GODOY Scarlett, *Un siglo de rebeliones anticoloniales, Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cuzco, 1988.

PALLARDEL PERALTA Tula, "Recursos Medicamentosos de la Medicina Tradicional Peruana. Medicina Rural y atención Primaria de la Salud", in *Anales del III Congreso Iberoamericano de Medicina Rural-Perú*, 1982, pp. 27-34.

PLANT Roger, HVALKOF Soren, *Titulacion de tierras y pueblos indigenas,* informe para la BID, Washington, 2002.

REGAN Jaime, « Los awajún y wampís contra el Estado : una reflexión sobre antropología política », in *Investigaciones sociales*, vol. 14, n°24, 2010.

SAAVEDRA LIMO Juan, SEJEKAM ASANGKAY Calixto, *Diagnóstico situacional del nivel organizativo de las federaciones y organizaciones indígenas locales en las provincias de Bagua y Condorcanqui, Región Amazonas*, GIZ, CBC, Lima, 2013.

Sinodo mundial de Obispos, *Justicia en el mundo. Nuevas responsabilidades de la Iglesia en el campo de la justicia,* Rome, 1971.

LAMET Pedro Miguel, "La fructífera vida de Manuel García-Rendueles, misionero jesuita en el alto Marañón". Url: http://blogs.21rs.es/lamet/2013/04/una-hermosa-historia/ Consulté le 15 avril 2013.

SIVERTS Hennig, *Tribal survival in the Alto Marañón the Aguaruna case,* IGWIA, Copenhage,

1972

SOLIS FONSECA Gustavo, *Atlas sociolinguistico pueblos indigenas en America latina*, *op. cit.*, p. 303.

STEVEN Hugh, Wycliffe in the Making: The Memoirs of W. Cameron Townsend, 1920–1933, Wheaton, Harold Shaw, 1995.

STOLL David, *Fishers of men ou founders of Empire?* Zed press, London, 1983, traduit en espagnol par Frederica Barclay *Pescadores de hombres o fundadores de imperio?,* DESCO, Quito, 1985.

SURALLÉS Alexandre, « Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo», *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, vol. 38, n°1, 2009, pp. 29-45.

SZEMINSKI Jan, *La utopía tupamarista*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1984.

TRAPNELL Lucy Ann, NEIRA Eloy, *De la cutipa a la icara: la experiencia FORMABIAP, 1988-2006*, Chapitre 4 "Conocimiento/poder y estrategias de formación".

TRAPNELL Lucy Ann "Los retos de la formación docente intercultural bilingüe: la experiencia de FORMABIAP".

VARESE Stefano, "Inter-ethnic relations in the selva of Peru", in W. Dostal (ed.) *The situation of the indian in South America,* Genève, World concil of churches, pp. 115-143.

VARESE, *Estudios de sondeo de seis comunidades indigenas del alto Marañón*, Lima, décembre 1970.

VARESE Stefano, *Estudio sondeo de seis comunidades Aguarunas del Alto Marañón*, Division de Comunidades de la selva, Serie de estudios y informes, n°1, Lima, 1970.

VARESE Stefano. *Informe aguaruna: trabajo de campo*. La División, 1970.

VARESE Stefano*, Apendice: la sociedades nativas de la selva*, in "Direccion general de organizaciones rurales del SINAMOS", 1972.

VELASCO ALVARADO Juan, « La Voz de la Revolucion », in *Discursos del presidente de la República general de división Juan Velasco Alvarado (1968-1970)*, 1972, vol. 1, p. 1970-1972.

VELASCO ALVARADO Juan, *Politica del Gobierno Revolucionario. Lima 1969*, 1970 ; Juan Velasco Alvarado, *La Revolución Nacional Peruana*, 1972.

VELASCO ALVARADO Juan, MERCADO JARRÍN Edgardo, FERNÁNDEZ MALDONADO Jorge *et al., Peru: Documentos Fundamentales del Processo Revolucionario*. Editorial Ciência Nueva, Buenos Aires, 1973.

WEISENBORN Christian, KEUSCH Erwin, *Portrait Werner Herzog* (29 mn).

5. Entretiens oraux

NOM DE L'INTERROGÉ	FONCTION	LIEU DE L'ENTRETIEN
Francisco Muguiro	Jésuite, directeur de radio Marañón	Jaen
Fermin Rodriguez Campoamor	Jésuite, ancien responsable de la paroisse de Santa María de Nieva	Chiriaco
Jorge C. Beneito	Jésuite, fondateur de radio Marañón	Santa María de Nieva
Montserrat	Religieuse et enseignante	Santa María de Nieva
Rosa	Religieuse et enseignante	Santa María de Nieva
Humberto	Prêtre	Jaen
Teofilo Pisco Medieta	Pasteur	Santa María de Nieva
Carlos Diharce	Jésuite, directeur du SAIPE	Jaen, Santa María de Nieva
Vicente Santuc	Jésuite, ancien recteur de l'Université Ruiz de Montoya, Lima	Lima
Antoncich	Membre de la CEAS	Lima
Rojas	Activiste awajún-wampís, consultant pour le ministère de l'Energie et des Mines	Santa María de Nieva, Lima
Juan Manuel Shimbucat Taish	instituteur bilingue awajún	Communauté Ebron
Fidel Nayash	Agriculteur awajún	Communauté
Gerardo Jaamanch Mayan	Agriculteur awajún, secrétaire de la communauté	Communauté Tampe
Balbina Paukai Sebastian	Présidente d'une association de promotion de l'artisanat awajún	Communauté Urakuza
Raquel Caicat Chias	Apú	Communauté Urakuza
Elivio Nanchi Suanut	Traducteur awajún pour l'ILV	Communauté
Tulio Ukuncham Yampis	Instituteur bilingue	Communauté Ajachim
Roldan Suamut Chijiap	Infirmier attaché à un poste de santé communautaire	Communauté Napuruka
Ceferina Nugkuag Pijushkun	Présidente d'une association de promotion de l'artisanat awajún	Communauté Napuruka
Graciela Nuinkos Mayak	Membre d'une association de promotion de l'artisanat awajún	Communauté Napuruka

Fermin Huachapa Chumbre	Apú	Communauté Santa Rosa
Maximo Atchapa	Instituteur bilingue	
Maria Bedoya	Responsable des transports fluviaux	Santa María de Nieva
Edgar Escobedo Angulo	Ingénieur au MINEM	Santa María de Nieva, Lima
	directeur du poste de santé à Nieva	Santa María de Nieva
	infirmier du poste de santé à Nieva	Santa María de Nieva
Gustavo Solis Fonseca	Linguiste	Santa María de Nieva
Luisa Elvira Belaunde	Anthropologue	Lima
Enrique Basurto Carvo	Anthropologue	Lima
Frederica Barclay	Anthropologue	Lima
Alberto Chirif	Anthropologue	Lima
Lucy Trapnell	Pédagogue, fondatrice de Formabiap	Lima
Evaristo Nugkuag	Fondateur du CAH, de l'AIDESEP et de la COICA	Santa María de Nieva
Gredna Landot	Dessinatrice, éditrice et consultante pour Formabiap	Lima
Rember Yahuarcani	Peintre huitoto	Lima

BIBLIOGRAPHIE

I. Généralités – Pérou, Amérique latine, espace atlantique

1. Histoire politique et sociale péruvienne

ALEXANDER Robert J., *A history of organized labor in Peru and Equador,* Greenwood publishing group, Washington, 2007.

ALJOVIN Cristobal, LOPEZ Sinesio (eds.), *La historia de las elecciones en el Peru*, Lima, IEP, 2005, 566 p.

ANNINO Antonio(dir.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995, 479 p.

ARCE Moises, *El fujimorismo y la reforma del mercado en la sociedad peruana*, Lima, IEP, 2010, 234 p.

ARCE Arce, *Perú 1969-1976. Movimientos agrarios y campesinos,* Lima, CEDEP, 2004.

BALLÓN Eduardo, "Apropósito de la conflictividad social: las relaciones entre el gobierno y las regiones", in *Revista Argumentos*, año 2, n° 2, julio 2008.

BARCLAY Frederica, *El estado federal de Loreto, 1896: centralismo, descentralizacion y federalismo en el Peru, a fines del siglo XIX*, IFEA / CBC, 2009.

BASADRE Jorge, *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Peru,* Lima PEISA, 2009 (Première édition 1929).

BASADRE Jorge, *La iniciación de la República*, 2 vols., 1929-1930.

BELAY Raynald, DEGREGORI Carlos Ivan, *Memorias en conflicto. Aspects de la violencia politica contemporanea*, Lima, IEP, 2004, 349 p.

BEY Marguerite, *Le meilleur héritage. Stratégies paysannes dans une vallée andine du Pérou,* Paris, Orstom éditions, 1994, 202 p

BOURRICAUD François, *Poder y sociedad en el Peru*, Lima, IEP, 1989, 386 p.

BUCHBINDER Pablo, « Caudillos y caudillismo : una perspectiva historiográfica », Buenos Aires, EUDEBA, 1998.

BURT Jo-Marie, "El juicio a Fujimori, visto desde un contexto regional y mundial", in *Revista Argumentos*, año 3, n° 2, mayo 2009.

BUU-SAO Doris, « Peru: Ollanta Humala face à la contestation environnementale », CERI, mars 2012. URL: http://www.ceri-sciences-po.org.

CANT Anna, « Land for those who work it: a visual analysis of agrarian reform posters in Velasco's Peru », in *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, 2012, n°44, p. 1-37.

CAVERO Omar, « Despues del Baguazo: informes, dialogo y debates », in *Cuaderno de trabajo de la faculdad de ciencias sociales de la PUCP*, Serie Justicia y Conflictos/13, n°1, Lima, Septembre 2011, p. 1-72.

CLAVERIE Mathilde, « Se construire en alternative politique, les échecs des partis de gauche radicaux péruviens (1978-2011) », Mémoire de master 2 en science politique sous la direction de Camille Goirand, IHEAL, juin 2014, 134 p.

CONTRERAS Carlos, CUETO Marcos, *Historia del Peru contemporaneo,* Cuarta Edicion, Lima, 2007.

CHAUMEIL Jean-Pierre, DELGADO ESTRADA Jean-Michel (dir.), *Atlas geográfico del Peru,* Lima, IFEA/Ambassade de France au Pérou/ UNSM, 2012.

COTLER Julio, *El fujimorismo*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000.

COTLER Julio, *Peru 1964-1974. Economia, sociedad y politica*, Lima, IEP, 1995, 341 p.

COTLER Julio, *Clases, estado y nacion en el Peru*, Lima, IEP, 1987, 408 p.

DARGENT BOCANEGRA Eduardo, *Democratas precarios. Elites y debilidad democratica en el Peru y America latina*, Lima, IEP, 2009, 117 p.

DEGREGORI Carlos Iván, *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho, 1969-1979*, IEP, Lima, 1990.

DELER Jean-Paul, SAINT-GEOURS Yves, *Estados y naciones en los Andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador y Peri*, Lima, IFEA/IEP, 1986, 668 p.

DEMÉLAS Marie-Danielle, *L'invention politique. Bolivie, Équateur, Pérou au XIXème siècle*, Paris, ERC, 1992, 620 p.

DEMÉLAS Marie-Danielle, « Genèse et figures du caudillo », in *Social Anthropology,* vol. 2, n°1, février 1994, p. 19-41.

DEMÉLAS Marie-Danielle, VIVIER Nadine (dir.), *Les propriétés collectives face aux attaques libérales (1750-1914). Europe occidentale et Amérique latine*, Presses universitaires de Rennes, 2003, 330 p.

DEMÉLAS Marie-Danielle, PIEL Jean, "Jeux et enjeux du pouvoir dans les Andes: les cas des départements du Cuzco et de La Paz (vers 1880 jusque vers 1920)", in *Les frontières du pouvoir en Amérique latine,* Table ronde AFSSAL, Presses de Toulouse-Le Mirail, 1983.

DEUSTA José, *La mineria peruana y la iniciacion de la republica, 1820-1840*, Lima, IEP, 1986, 288 p.

DOLLFUS Olivier, *Territorios andinos: reto y memoria*, Lima, IFEA/IEP, 1991, 222 p.

DRINOT Paulo, GAROFALO Leo, *Mas alla de la dominacion y la resistencia: estudios de historia peruana, siglos XVI-XIX,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2005, 379 p.

DRINOT Paulo, "After the Nueva Historia: Recent Trends in Peruvian Historiography", in *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe/European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 2000, pp.65-76.

DRINOT Paulo, "Historiography, Historiographic Identity and Historical Consciousness in Peru", in *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 15, n°1, pp. 65-88.

DRINOT Paulo, « The Meaning of Alan García: Sovereignty and Governmentality in Neoliberal Peru », in *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 20 n°2, pp. 179-195.

DRINOT Paulo, "For whom the eye cries: memory, monumentality, and the ontologies of violence in Peru", in *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 18, n°1, pp. 15-32.

DRINOT Paulo, « Food, race and working-class identity: Restaurantes populares and populism in 1930s Peru », in *The Americas*, vol. 62, n°2, 2005, pp. 245-270.

FAJARDO José Carlos. *Organización y participación política en el Perú, antes y durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado*. Universidad Ricardo Palma Editorial Universitaria, 2009.

FLORES GALINDO Alberto, *Túpac Amaru 1780. Antología*, Retablo de Papel Ed., Lima, 1976.

FRÉGOSI Renée (dir.), *Armées et pouvoirs en Amérique Latine*, Paris, CREDAL-IHEAL Editions, 2004, 218 pp.

GALDO Juan Carlos, *Alegoria y nacion en la novela peruana del siglo XX. Vallejo, Alegria, Arguedas, Vargas Llosa, Scorza, Guttierez*, Lima, IEP, 2008, 280 p.

GARCÍA-BRYCE Iñigo, *Crafting the Republic: Lima's artisans and nation building in Peru, 1821-1879*, Albuquerque, New Mexico University Press, 2004, 220 p.

GARCÍA Mariel, "La construcción de la realidad según Alan García". En *Revista Argumentos*, año 2, n° 1, mayo 2008.

GUERRA GARCIA Francisco, "SINAMOS y la promoción de la participación" in *El Perú de Velasco,* Lima: CEDEP, n°3, 1986, pp. 653-680.

HIRSCH Steven, "Without borders: reflections on anarchism in Latin America." *EIAL: Estudios Interdisciplinarios de America Latina y el Caribe* 22.2 (2011): 7-10.

HUBER Ludwig, *Ayacucho. Centralismo y descentralizacion*, Lima, IEP, 2003, 314 p.

IGLESIAS Daniel, *Les mythes fondateurs du Parti Apriste Péruvien. Socio-histoire de la culture politique d'un parti latino-américain (1923-1980)*, Paris, Edition de l'IHEAL-CREDA, 2014.

IGLESIAS Daniel, « Eclatements et recompositions de la démocratie comme institution au Pérou (1980-1992) », in *RITA*, n°6, février 2013.

IGLESIAS Daniel, « Redécouverte et idéologisation de l'Amérique latine par l'Alliance Populaire Révolutionnaire Américaine », in BLONDEL Annie, TALBOT Elise (dir.), *(Re)découverte des Amériques. Entre conflits, rencontres et recherche d'identité*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 155-166.

IGLESIAS Daniel, « El cerco populista en las ciencias sociales latinoamericanistas. El ejemplo de los partidos populares apristas », in DUBESSET David, MAJLATOVA Lucia (dir.), *El populismo en Latinoamerica. Teorias, historia y valores,* Bordeaux, PUB, 2012, p.145-160.

KLAREN Peter, *Nacion y sociedad en la Historia del Peru*, Lima, IEP, 2004, 593 p.

KRUIJT Dirk, *Revolution by Decree: Peru 1968-1975*, Amsterdam, Thela Publishers, 1994

LARSON Brooke, *Indigenas, elites y Estado en la formacion de las republicas andinas*, Lima, IEP, 2002, 205 p.

LAVRARD-MEYER Cécile, *Pauvreté et démocratie au Pérou. Le vote des pauvres depuis la transition péruvienne*, Paris, L'Harmattan, 2010.

LEMPÉRIÈRE Annick, «La historiografía del Estado en Hispanoamérica. Algunas reflexiones», dans *Ensayos sobre la Nueva Historia Política en América Latina, s. XIX*, El Colegio de México – Comité Mixto UNESCO/Comité Internacional de Ciencias Históricas, 2007, pp. 45-62.

LIP George, "The Soldier as Radical; the Peruvian Military Government, 1968-1975", in *Journal of Latin American Studies*, 1975, vol. 8.

LORENTE Sebastian, *Historia de la Conquista del Peru*, 1861.

LORENTE Sebastian, *Historia del Peru desde la proclamacion de la Independencia, 1821-1827,* 1876.

LORENTE Sebastian, *Historia de la civilizacion peruana,* 1879.

LYNCH Nicolas, *Una tragedia sin heræs. La derrota de los partidos y el origen de los independientes, 1980-1992,* Lima, Fondo Editorial UNMSM, 1992.

LYNCH CISNEROS Jimena, "Reconfiguraciones del poder y la gestión local: afectos y tensiones que reinventan al Estado", in *Anthropologica,* vol.30, n°30, 2012.

McCLINTOCK Cynthia, LOWENTHAL Abraham, (comps.) *El gobierno militar. Una experiencia peruana 1968-1980*, Lima, IEP, 1985, 466 p.

McCLINTOCK Cynthia, VALLAS Fabian, *La democracia negociada: las relaciones Peru-Estados Unidos (1980-2000)*, Lima, IEP, 2005, 312 p.

MATOS MAR José, *La oligarquía en el Peru,* Buenos Aires, Amorrortu editores, 1969, p.114.

MELENDEZ Carlos, *La soledad de la politica.Transformaciones estructurales, conflictos sociales e intermediacion politica en el Peru en los ultimos doce anos,* Lima, Mitin, 2012.

MIRANDA Morillo , « Reformas Educativas en Perú en el Siglo XX », in *Revista Iberoamericana de educación,* 2011, pp. 1-7.

MORELLI Federica « Entre ancien et nouveau régime : l'histoire politique hispano-américaine du XIXème siècle », in *Annales HSS,* juillet-août 2004, n°4, pp. 759-781 ;

MÖRNER Magnus, *Race and class in Latin America,* New York, Binding, 1965.

MURAKAMI Yusuke, "Interpretando los años de vigencia del fujimorismo: una discusión sobre el libro *El Perú en la Era del Chino*", in *Revista Argumentos*, año 2, n° 4, noviembre 2008.

MYERS Jorge, « Las formas complejas del poder ; la problemática del caudillismo a la luz del régimen rosista »

OLIART Patricia, *Politicas educativas y la cultura del sistema escolar en el Peru*, Lima, IEP, 2011, 277 p.

PERALTA RUIZ Victor, *La independencia y la cultura politica peruana (1808-1821)*, Lima, IEP/Fundacion M.J. Bustamante De La Fuente, 2010, 386 p.

PLAZA Orlando Plaza (dir.), *Las clases sociales en el Perú. Visiones y trayectorias*, Lima, PUCP/CISEPA, 2007, 475 p.

POSADA-CARBO Eduardo, *Elections before democracy: The history of elections in Europe and Latin America*, New York, St. Martin Press, 285 p.

QUIROZ-PEREZ Lissel, *Du service du roi au service de la République: haute magistrature et constructiond e l'État au Pérou (1810-1870),* Thèse de doctorat, Réf ANRT : 59750, 584 p.

RIVERO José, *Educación, docencia y clase política en el Perú*, Asociación de Publicaciones Educativas, Lima, 2007.

RONCAGLIOGO Rafael, MELENDEZ Carlos (dir.), *La politica por dentro. Cambios y continuidades en las organizaciones politicas de los paises andinos*, Lima, IDEA, 2007.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO Maria, *Historia del Tahuantisuyu*, Lima, Concytec/IEP, 1988, 284 p.

ROUQUIÉ Alain, *Introduction à l'Extrême –Occident*, Seuil, 1987.

SOBREVILLA Sobrevilla, "Las elecciones peruanas: reflexiones a base de la historia de larga duración". En *Revista Argumentos*, año 5, n° 1. Marzo 2011.

SOLIS TASAYCO Antonio, *Historia agraria del Perú: estado, gremio y iglesia,* Chiclayo, 1994; Elmer Arce Espinoza, *Movimientos agrarios y campesinos*, Lima, CEDEP, 2004, 169 p.

TANAKA Martin, *El Estado, viejo desconocido. Visiones del Estado en el Peru*, Lima, IEP, 2009, 354 p.

TANAKA Martin, *Democracia sin partidos. Peru 2000-2005*, Lima, IEP, 2005.

TANAKA Martin. "La agenda democrática latinoamericana, 1979 - 2009 ". En *Revista Argumentos*, año 3, n° 5, nobriembre 2009.

THEIDON Kimberly, *Entre projimos. El conflicto armado interno y la politica de reconciliacion en el Peru*, Lima, IEP, 2004, 283 p.

THIBAUD Clément, « Entre les cités et l'État. Caudillos et pronunciamientos en Grande-Colombie », in *Genèses,* mars 2006, vol. 62, pp. 5-26.

USSELMAN Pierre, RENARD-CASEVITZ France-Marie, GROS Christian, DELER Jean-Paul, "Irréductibilité des pays andins?", in Hélène Rivière d'Arc, *L'Amérique du Sud aux XIXème et XXème siècles. Héritages et Territoires*, Paris, Armand Colin, 1993.

VALCÁRCEL VIZCARRA Luis Eduardo, *La Revolucion de los Tupac Amaru: Antologia*, CNBRETPA ed., Lima, 1981.

VALDERRAMA Mariano, « Movimiento campesino y la reforma agraria en el Peru », in *Nueva Sociedad*, n°35, marzo-abril 1978, pp. 103-113.

VILAR Pierre, "La participacion de las clases populares en los movimientos de Independencia de América latina", in Heraclio Bonilla, Pierre Chaunu, Eric Hobsbawm, Tulio Halperin, Karen Spalding, Pierre Vilar, *La independencia en el Perú,* Lima, IEP, 1972, 199 p.

VILAR Pierre, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Ed. Crítica, Barcelona 1980, 315 p.

VITALE Luis. *Contribución a una historia del anarquismo en América Latina*. Edit. Instituto de Investigación de Movimientos Sociales" Pedro Vuskovic", 1998.

WACHTEL Nathan, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570,* Paris, Gallimard, 1971.

WALKER F. Charles, *Smoldering ashes: Cuzco and the creation of Republican Peru, 1780-1840,* Durham, Duke University Press, 1999, 352 p.

2. Histoire économique péruvienne et latino-américaine

BARHAM L. Bradford, COOMES T. Oliver, "Reinterpreting the Amazon Rubber Boom: Investment, the State, and Dutch Disease", in *Latin American Research Review*, Vol. 29, No. 2 (1994), pp. 73-109;

BONILLA Heraclio, *Guano y burguesia en el Peru*, Lima, IEP, 1974

BRODER Albert, « L'Amérique latine et l'économie mondiale (1914-1974) », in *Matériaux pour l'histoire de notre temps,* 1992, n°27, p. 17-18.

BULLMER-THOMAS Victor, COASTWORTH John, CORTES CONDE Roberto, *The Economic History of Latin America*, "Vol. 2. The Long 20th Century", Cambridge University Press, 2006

CHEVALIER François, *La formation des grands domaines au Mexique*, Paris, Karthala, 2006.

COMPAGNON Olivier, « Les trois temps de la mondialisation en Amérique latine », in OCAMPO José Antonio, MARTIN Juan, *Mondialisation et développement. Un regard de l'Amérique latine et des Caraïbes*, Santiago du Chili, CEPALC/ONU/IHEAL, 2005, p. 221-228.

CONTRERAS Carlos, *El aprendizaje del capitalismo. Estudios de historia economica y social del Peru contemporaneo*, Lima, IEP, 2004, 332 p.

CONTRERAS Carlos et al. (ed.), *Guerra, finanzas y regiones en la historia economica del Peru*, Lima, IEP, 2010, 540 p.

CONTRERAS Carlos, "Los años de las vacas gordas: Las bonanzas exportadoras en la historia del Perú, con algunas alusiones sobre el momento actual ", in *Revista Argumentos*, año 2, n° 3, setiembre 2008.

CUETO Marcos, *El regresso de la epidemias: salud y sociedad en el Peru del siglo XX*, Lima, IEP, 1997, 256 p.

CUETO Marcos (ed.), *Salud, cultura y sociedad en America latina*, Lima, IEP/OPS-Paltex, 1996, 253 p.

CUSHMAN T. Gregory, *Guano and the opening of the Pacific world: a global ecological history*, Cambridge University Press, 2013.

DROULERS Martine, *Brésil, une géohistoire*, Paris, PUF, 2001, 306 p.

FONTAINE Guillaume, *Petropolitica. Una teoria de la gobernanza energetica*, Lima, IEP/FLACSO Ecuador/Abya-Yala, 2009, 117 p.

FONTAINE Guillaume, *Gaz et pétrole en Amazonie. Conflits en territoires autochtones,* Paris, L'Harmattan, 2010.

GAIL D. TRINER « Recent latin american economic history and its historiography », in *Latin American Research Review,* vol. 38, n°1, 2003, p.219-237.

GONZALES DE OLARTE Efrain, *La dificil descentralizacion fiscal en el Peru. Teoria y practica*, Lima, IEP, 2004, 199 p.

GONZALES DE OLARTE Efrain, *Ajuste estructural en el Peru. Modelo economico, empleo y descentralizacion*, Lima, IEP, 1997, 308 p.

GUILLEN ROMO Hector, « De la pensée de la CEPAL au néo-libéralisme, du néo-libéralisme au néo-structuralisme, une revue de la littérature sud-américaine » in *Tiers-Monde,* 1994, tome 35, n°140, p. 907-926.

HUNT Shane, "Guano y crecimiento en el Peru del siglo XIX", in *HISLA*, n°4, 1984

MATHEW William, *La firma inglesa Gibbs y el monopolio del guano en el Peru*, Lima, IEP, 2009, 348 p.

MOSSBRÜCKER Harald, *La economia campesina y el concepto « comunidad »: un enfoque critico,* Lima, IEP, 1987, 1990 (pour la traduction espagnole).

OSSIO Juan, « Encuentros y desencuentros entre mundos distintos: mineria y poblaciones rurales », in *Anthropologica*, Ano XXVIII, n°28, 2010, Suplemento 1, p. 311-330.

PIEL Jean

SANTOS GRANERO Fernando, BARCLAY Frederica*, La Frontera Domesticada: Historia económica y social de Loreto, 1850-2000,* Lima, PUCP, 2002.

UGARTECHE Oscar, *El Estado deudor. Economia politica de la deuda: Peru y Bolivia 1968-1984*, Lima, IEP, 1986, 312 p.

WEINSTEIN Barbara, *The Amazon rubber boom (1850-1920)*, Stanford University Press, 1983.

3. Histoire religieuse

ALBÓ Xavier, "La vertiente indígena de la téología de la liberación", in *Libertad y esperanza. A Gustavo Guttierez, por sus ochenta años,* Lima, CEP, 2008, pp. 253-265.

ARMAS ASIN Fernando, *Iglesias, bienes y rentas. Secularizacion liberal y reorganizacion patrimonial en Lima (1820-1950)*, Lima, IEP, 2007, 199 p.

AUBREE Marion, « La pénétration du "protestantisme évangélisateur" en Amérique latine », in *Revue Tiers-Monde*, t. 23, n°126, avril-juin 1991, p. 439-449.

BACIGALUPO Luis, MARZAL Manuel (dir.) *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773),* Lima, PUCP/UP/IFEA, 2007, 536 p.

BASTIAN Jean-Pierre, « Églises et démocratie en Amérique latine: une relation équivoque », in *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°45, 1995, p. 30-38.

BASTIAN Jean-Pierre, « Les réponses de l'Église catholique à l'expansion du protestantisme en Amérique latine », in COMPAGNON Olivier (coord.), « Le catholicisme en Amérique latine. Symptômes de crise et perspectives de reconquête », *L'Ordinaire latino-américain,* n°210, 2008.

BASTIAN Jean-Pierre, « La dérégulation religieuse en Amérique latine », in *Problèmes d'Amérique latine,* La Documentation française, nouvelle série n°24, janvier-mars 1997, p. 5.

BASTIAN Jean-Pierre, *Historia del protestantismo en América latina*, Mexico, Casa Unida de Publicaciones, 1990, 307 p.

COLONOMOS Ariel, « Les évangélistes en Amérique latine: de l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale », in *Cultures et Conflits,* n°15-16, automne-hiver 1994.

COMAROFF Jean, « The politics of conviction: faith on the neoliberal frontier », in KAPFERER B. (dir.), *Vital matters: religious movements, emergent socialities and the Post-Nation,* 2010 (sous presse).

COMAROFF Jean, COMAROFF John L., *Of Revelation and Revolution,* Vol I: *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa,* Chicago, University of Chicago Press, 1991.

COMBY Jean, *Diffusion et acculturation du christianisme, XIXe-XXe siècle: vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*. KARTHALA Editions, 2005.

COMPAGNON Olivier, « Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique », in *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2008.

CUCHET Guillaume, « Nouvelles perspectives historiographiques sur les prêtres-ouvriers (1943-1954) », in *Vingtième siècle. Revue d'histoire,* n°87, juillet-septembre 2005, p. 177-187.

COMPAGNON Olivier, « La crise du catholicisme latino-américain », in COMPAGNON Olivier (coord.), « Le catholicisme en Amérique latine. Symptômes de crise et perspectives de reconquête », *L'Ordinaire latino-américain,* n°210, 2008.

COMPAGNON Olivier, « L'Amérique latine » in MAYEUR Jean-Marie, *Histoire du christianisme (Crises et renouveau, de 1958 à nos jours)*, 2000.

COMPAGNON Olivier, «L'inversion des termes d'un échange. Regards croisés sur les catholicisme français et latino-américain dans les années 1960 », in Anne Dulphy, Marie-Anne Matard-Bonucci, Robert Frank et Pascal Ory (dir.), *Les relations culturelles internationales au XXe siècle. De la diplomatie culturelle à l'acculturation*, Bruxelles, Peter Lang, coll. « Enjeux internationaux », 2010, pp. 647-656.

COMPAGNON Olivier, « Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Matériaux de séminaires, 2008, mis en ligne le 17 décembre 2008, consulté le 20 novembre 2009. URL : http://nuevomundo.revues.org/47243.

COULON Paul, "Sur un "gros mot" qui ne figure pas sur la couverture: inculturation", in *Histoire, monde et cultures religieuses,* Paris, Karthala, 2008/1, n°5, pp. 3-8.

DELISLE Philippe, SPINDLER Marc (dir.), *Les relations Églises-État en situation postcoloniale: Amérique, Afrique, Asie, Océanie, XIXe-XXe siècles: actes de la 20e session du CREDIC (Chevilly-Larue, 27-30 août 2002)*. KARTHALA Editions, 2003.

DEMELAS Marie-Danielle, SAINT-GEOURS Yves, « L'Église catholique dans les Andes: évolution de 1948 à 1984 », in *Problèmes d'Amérique latine,* n°81, 3ème semestre 1986, p. 65-96.

DUSSEL Enrique, *Historia de la iglesia en América Latina*, Barcelona, Nova Terra, 1972.

DUTEIL Jean-Pierre, *Le Mandat du ciel, le rôle des jésuites en Chine*, Paris, Éditions Arguments, 1994.

FAURE Olivier, "Missions religieuses, missions médicales et "mission civilisatrice" (XIXème et XXème siècles): un regard décalé", in *Histoire et missions chrétiennes,* pp. 5-18.

FLORES CÓRDOVA Milton César, "La influencia de las radios comunitarias: el caso Abayaca", Université de Piura, mémoire soutenu en décembre 2006, 140 p.

FONSECA Juan, « Protestantismo y movimientos sociales en el Peru: 1910-1940 », in Fernando Armas (dir.), *Politicas divinas: religion, diversidad y politica en el Peru contemporaneo*, Lima, PUCP, 2008, pp253-275.

FOUILLOUX Etienne, *Une Église en quête de liberté : la pensée catholique française entre modernisme et Vatican II*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, rééd. 2006.

FOUILLOUX Etienne, *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, cinq vol., Paris, Cerf, 1997, 2005.

GIARD Luce (dir.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, PUF, 1995.

GIARD Luce, DE VAUCELLES Louis (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*, Grenoble, 1996, 256 p.

GROS Christian, « Evangelical protestantism and indigenous populations », in *Bulletin of Latin American Research,* vol. 18, n°2, p. 175-197.

HOGE Dean R., « Interpreting change in american catholicism: the River and the Floodgate », in *Review of religious research,* vol. 50, 50th anniversary issue, oct. 2008, p. 55-65.

IDIGORA José Luis, "Balance de la teólogia de la liberación", in *Revista teológuca limense*, 1989, n°3, pp. 330-351.

JAQUIN Françoise, ZORN Jean-François (dir.), *L'altérité religieuse: un défi pour la mission chrétienne, XVIIIe-XXe siècles : actes du colloque de l'Association francophone œcuménique de missiologie et du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme, tenu à Torre Pellice (Italie) du 29 août au 2 septembre 1999*, KARTHALA Editions, 2001, 397 p.

JO Young-Hyun, *Sacerdotes y trabsformación social en Perú (1965-1975)*, Lima, UNAM, 2005, 261 p.

KLAIBER Jeffrey, *La Iglesia en el Peru: su historia desde la Independencia,* Lima, PUCP, 1996, 557 p.

KLAIBER Jeffrey, SJ, *Los jesuitas en América latina, 1549-2000,* Lima, Fondo editorial Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007.

KLAIBER Jeffrey, SJ, « Iglesia catolica y poder politico en el siglo XX », in MARZAL Manuel, SJ, ROMERO Catalina, SANCHEZ José, *La religion en el Peru al filo del milenio,* Lima, Fondo Editorial PUCP, 2002.

KLAIBER Jeffrey, "Prophets and populists: Liberation Theology, 1968-1988", in *The Americas,* Vol. XLVI, juillet 1989, n°1, pp. 1-17.

LALIVE D'EPINAY Christian, *Haven for the masses. A study of the pentecostal movement in Chile,* London Lutterworth Press, 1969.

LA TORRE Aurélie, « Secte, société secrète ou lobby? L'Opus Dei au Pérou », *L'Ordinaire latino-américain,* n°210 « Le catholicisme en Amérique latine. Symptômes de crise et perspectives de reconquête », 2008.

LAVALLÉ Bernard, *Bartolomé de las Casa, entre l'épée et la croix*, Paris, Payot, 2007, 336

LECAROS Véronique, *L'Église catholique face aux évangéliques. Le cas du Pérou,* Paris, L'Harmattan, 2013, 252 p.

LÖWY Michael, « El marxismo en la Teologia de la Liberacion », in ORTMANN Dorothea, *Anuario de Ciencias de la Religion,* Lima, Fondo editorial de la UNSM, 2008.

MARTIN David, *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*, Cambridge Massachusetts, Blackwell, 1990

MARZAL Manuel, ROMERO Catalina, SANCHEZ PAREDES José, *La religion en el Peru al filio del milenio*, PUCP, 2000, 447 p.

MARZAL Manuel, *Estudios sobre religión campesina,* Lima, Fondo editorial de la PUCP, 1977.

MARZAL Manuel, *La transformación religiosa peruana*, Lima, Fondo editorial de la PUCP, 1983.

MARZAL Manuel, *El sincretismo iberoamericano,* Lima, Fondo editorial de la PUCP, 1985.

MARZAL Manuel, *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima*, Lima, Fondo editorial de la PUCP, 1988.

MARZAL Manuel, *La utopia posible: indios y jesuitas en la America colonial*, Lima, Fondo editorial de la PUCP, 1992 (Vol. 1), 1994 (Vol. 2).

MAYEUR Jean-Marie et al. (dir.), *Histoire du christianisme. Crises et renouveau (de 1958 à nos jours)*, Paris, Desclée.

MIGUEZ BONINO José, « The Protestant churches in Latin America since 1930 », in BETHELL Leslie (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, vol. 6, part 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 585-586.

ORO Ari Pedro, « Religions pentecôtistes et moyens de communication de masse au Brésil », in *Social compass*, 1992, vol. 39, n°3, pp. 423-434.

OSTERLING, Jorge « El área de antropología de la Pontificia Universidad Católica: sus memorias y tesis de grado (1968-1978) », in *Debates en Sociología*, 2013, no 4, p. 121-127.

PELLETIER Denis, *Économie et Humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le Tiers Monde* (1941-1966), Paris, Éditions du Cerf, 1996, 529 p.

PIC Claire, "Les dominicains au Brésil. De la mission à l'apostolat intellectuel" , thèse de doctorat d'histoire sous la direction de Richard Marin, soutenue le 12 septembre 2014 à l'Université Toulouse II-Le Mirail.

PIROTTE Jean (dir.). *Les conditions matérielles de la mission: contraintes, dépassements et imaginaires, XVIIe-XXe siècles: actes du colloque conjoint du CREDIC, de l'AFOM et du centre Vincent Lebbe, Belley, Ain, du 31 août au 3 septembre 2004*, KARTHALA Editions, 2005.

PRUDHOMME Claude, "Colonisation-évangélisation. Les relations entre les pouvoirs coloniaux, les pouvoirs locaux et les missions, des Grande Découvertes à la décolonisation", in *Histoire, monde et cultures religieuses,* 2008/1, n°5, pp. 177-180.

PRUDHOMME Claude, « Cinquante ans d'histoire des missions catholiques en France: l'âge universitaire », », in *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2007, n°1, pp. 11-30.

RAMIREZ AGUILAR Juan David, *El movimiento sacerdotal ONIS (1968-1975),* Lima, Mémoire de maîtrise en histoire, soutenu en 2006 à l'UNMSM.

REBATA DELGADO Rocio Denisse, *L'expansion du pentecôtisme et ses effets dans les traditions du catholicisme populaire à Reque, Pérou,* Mémoire de master 2 recherche, mention études internationales, spécialité études latino-américaines, discipline histoire, sous la direction d'Olivier Compagnon, 2011.

ROBERT Dana L., « The crisis of missions: premillennial mission theory and the origins of independant evangelical missions », in Jœl Carpenter, Wilbert Shenk (eds.), *Early vessls: american evangelicals and foreign missions, 1880-1980,* Grand Rapids, MI: Eerdmans, pp. 29-46.

ROMERO Catalina, « Comunidades cristianas: vinculando lo publico y lo privado », in MARZAL Manuel, SJ, ROMERO Catalina, SANCHEZ José (dir.), *La religion en el Peru al filo del milenio,* Lima, Fondo Editorial PUCP, 2002.

RUDA SANTOLARIA, « Relaciones Iglesia-Estado: reflexiones sobre su marco juridico », in MARZAL Manuel, SJ, ROMERO Catalina, SANCHEZ José, (dir.), *La religion en el Peru al filo del milenio,* Lima, Fondo Editorial PUCP, 2002.

SALINAS Maximiliano, "Die theologischen Erfahrungen in der Geschischte des latinamerikanischen Christentums" in KLAES Norbert, *Theologiegeschichte der Dritten Welt. Lateinamerika, Güterlosh*, Chr. Kaiser Verlag, 1993, pp. 21-199.

SCHINELLER Peter, *A handbook on inculturation,* New York, Paulist Press, 1990.

SHORTER Aylward, *Toward a theology of inculturation*, New York, Orbis Books, 1988.

SILVA GATICA Sergio, *Crónica de la Teología de la Liberación,* Pontificia Universidad Católica de Chile, 1997, 65 folios.

SPINDLER Marc, *Pour une théologie de l'espace*, Neufchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, 65 p.

STOLL David, *Is America turning protestant? The politics of evangelical growth,* Berkeley, university of California Press, 1990

TAHAR CHAOUCH Malik, « La teología de la liberación en america Latina: una relectura sociologica », in *Revista mexicana de sociologia,* vol. 69, n°3, julio-setiembre 2007, p. 427-456.

TAHAR CHAOUCH Malik, Malik Tahar Chaouch, "La théologie de la libération en Amérique latine : champ et paradigme d'une expression historique », thèse de sociologie sous la direction de Jean-Pierre Bastian, soutenue à Paris III en 2005.

VASQUEZ Jean-Michel, "Pour une approche spatiale de la mission", in *Chrétiens et sociétés*, 2008, n°15, pp. 59-85.

WILDE Guillermo (dir.), *Saberes de la conversion. Jesuitas, indigenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad,* Buenos Aires, Editorial SB, 2012.

WILDE Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires, SB, 2009

4. Histoire des intellectuels et des "savoirs sur le lointain"

AVILA MOLERO Javier, "Entre archivos y trabajo de campo: la etnohistoria en el Perú", in DEGREGORI Carlos Iván (dir.), *No hay pasís más diverso. Compendio de antropología peruana,* Lima, IEP/PUCP/UP, 2000, pp. 180-203.

BASOMBRIO Carlos, *Activistas e intelectuales de sociedad civil en la funcion publica en America latina*, Lima, IEP, 2005, 480 p.

BELAUNDE Carolina de, "La Comisión de la Verdad, la enseñanza de la historia y los textos escolares". *En Revista Argumentos*, año 6, n° 2. Mayo 2012.

BELLIER Irène, « De l'Indien aux Peuples Autochtones. A propos de l'engagement du sociologue et de l'anthropologue en Amérique latine », in GROS Christian et DUMOULIN David (dir.) , *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain ?*, 2012, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, p. 105-116.

BLANCHET Philippe (dir.). *Regards critiques sur la notion d'interculturalité: pour une didactique de la pluralité linguistique et culturelle*, l'Harmattan, 2010.

BOLTON Ralph, GREAVES Tom, ZAPATA Florencia (eds.), *50 anos de antropologia aplicada en el Peru. Vicos y otres experiencias*, Lima, IEP, 2010, 486 p.

BREILH Jaime, *Epidemiología crítica: ciencia emancipadora e interculturalidad*. Buenos Aires : Lugar editorial, 2003.

BRUNNER José Joaquín, *Educación superior en América Latina: cambios y desafíos*, Santiago de Chile : Fondo de Cultura Económica, 1990.

BRUNNER José Joaquín, *Universidad y sociedad en América Latina*. Mexico, UNAM, 1987.

BURAWOY Michael *et al.*, *Global ethnography : Forces, connections, and imaginations in a postmodern world*, Berkeley, University of Calfornia Press, 2000.

BURGA Manuel, *La historia y los historiadores en el Péru,* Lima, Fondo Editorial Universidad Nacional de San Marcos y Fondo Editorial Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2005.

CANDELARIA Michael R., *Popular religion and liberation: The dilemma of liberation theology*, SUNY Press, 1990.

CHAPPEY Jean-Luc, *La société des Observateurs de l'Homme (1799-1804). Des anthropologues au temps de Bonaparte*, Société des études robespierristes, 2002.

DALGARRONDO Paulo, *Civilização e Loucura uma Introdução Á História da Etnopsiquiatria*, Lemos, 1997.

DAMAMME Dominique, LAVABRE Marie-Claire, « Les historiens dans l'espace public », in *Sociétés contemporaines,* 2000/3, n°39, p. 5-21.

DE LA CADENA Marisol, « The production of other knowledges and its tensions: from andeanist anthropology to interculturalidad? », in *Revista electrónica, Interculturalidad*, 2006, n° 3.

DEGREGORI Carlos Iván, *Saberes perifericos. Ensayos sobre la Antropologia en America latina*, Lima, IFEA/IEP, 2008, 250 p.

DEGREGORI Carlos Ivan, "Nuestra élite entiende la modernidad como una caricatura". *En Revista Argumentos*, año 5, n° 3. Julio 2011.

DELPAL Bernard, « La religion populaire en questions. Un débat à l'intérieur de l'historiographie religieuse récente », in *Études d'histoire religieuse*, 2001, vol. 67, p. 131-142.

DERVIN Fred, GAJARDO Anahy, LAVANCHY Anne, *Anthropologies de l'interculturalité*. Editions L'Harmattan, 2011.

DEVEREUX Georges, *A study of abortion in primitive societies*, Julian, New York, 1955.

DIEZ María Laura, « Reflexiones en torno a la interculturalidad », in *Cuadernos de antropología social*, 2004, vol. 19, pp. 191-213.

DROOGERS André F., HUIZER Gerrit, SIEBERS Hans (ed.). *Popular power in Latin American religions*. Breitenbach Verlag, 1991.

DUSSEL Enrique, *Transmodernidad y interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la Liberación)*, México, UAM/IZ, 2005.

GENEST Serge, "Introduction à l'ethnomédecine. Essai de synthèse", in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 2, n°3, "Ethnomédecine et ethnobotanique", 1978, pp. 5-28.

GIRAUDO Laura, MARTIN-SANCHEZ Juan (eds.), *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales*, Lima, IEP, 2011, 295 p.

GÓMEZ PELLÓN Eloy, "Funcionalismo y relativismo cultural: la cuestión de la antropología aplicada" in *Revista de antropología experimental*, 2012, n°12, pp.287-308.

HYLLAND ERIKSEN Thomas, SIVERT NIELSEN Finn, *A history of anthropology*, Londres, Pluto Press, 2001.

KUPER Adam, « Anthropologists and the History of Anthropology », in *Critique of anthropology*, 1991, vol. 11, no 2, p. 125-142.

JELIN Elizabeth, "La violencia y la memoria en la obra de Carlos Iván Degregori", in *Revista Argumentos*, año 5, n° 3, Julio 2011. Consulté le 27 février 2014.

KUKLICK Henrika, *A new history of anthropology,* John Wiley & Sons, 2009.

LA TORRE-CUADROS María, "Ciento doce años de invetigación cient1ifica sobre las tenias de la Amazonia Peruana", in *Boletin latinamericano y del Caribe de plantas medicinales y aromáticas,* 2008, vol. 3, n°7, pp. 171-179.

LEVINE Daniel H., « Popular groups, popular culture, and popular religion », in *Comparative studies in society and history*, 1990, vol. 32, no 04, p. 718-764.

LÖWY Michael, DUGGAN Penelope, « Marxism and Romanticism in the Work of Jose Carlos Mariátegui », in *Latin American Perspectives,* vol. 25, n° 4, « Che Guevara and His Legacy », Jul. 1998, pp. 76-88.

McCORMAK Sabine, *Religion in the Andes: Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton University Press, 1991.

MARZAL Manuel, *Historia de la anthropologia indigenista: Mexico y Peru,* Anthropos Editorial, 1993, 543 p.

MATO Daniel, "Différence culturelle, interculturalité et enseignement supérieur en Amérique latine. Profil et contribution de certaines universités indigènes de la région andine », in *Cahiers de la recherché sur l'éducation et les savoirs*, 2008, no 7, pp. 49-66.

MATO Daniel, *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*. UNESCO. IESALC, 2008.

MONIOT Henri, *Le mal de voir. Ethnologie et orientalisme: politique et épistémologie, critique et autocritique,* Cahiers de Jussieu, n°2, 1976.

MORALES Daniel, "San Marcos y las investigaciones arqueológicas en la Amazonía peruana", *Boletín del CSI UNMSM*, nº 51, 2004, pp. 34-40.

NOIRIEL Gérard, *Dire la vérité au pouvoir. Les intellectuels en question,* Paris, Agone, coll. Éléments, 2010, 316 p.

MORITZ-SCHWARCZ Lilia, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil: 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

ORTIZ RECANIERE Alejandro, "Una mirada vagabunda. Vigencia de la antropología de Arguedas", in *Anthropologica*, Vol. 20, n° 20, 2002, pp. 13-18.

ORY Pascal, SIRINELLI Jean-François, *Les intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2002.

PAROY VILLAFUERTE Gonzalo, "San Marcos e Historia Amazónica. A propósito de *Síntesis Social* nº 5. Parte I: La deuda historiográfica", in *Analicemos historia, revista del grupo de investigaciones histórico-sociales,* juin 2013.

PELLETIER Denis, « Engagement intellectuel catholique et médiation du social, l'enquête monographique de Le Play à Lebret », in *Mil neuf cent*, n°13, 1995.

PINTO Louis, « La vocation de l'universel. La formation de la représentation de l'intellectuel vers 1900 », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1984, vol. 55, no 1, pp. 23-32.

POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne, BARTH Fredrik, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1999.

ROCHABRUN Guillermo, *Batallas por la teoria. En torno a Marx y el Peru*, Lima, IEP, 2007, 566 p.

RODRIGUEZ PASTOR Humberto, "Índice general de *Investigaciones Sociales*. Números 1-16". *Investigaciones Sociales*, nº 17, 2007, Lima, UNMSM/IIHS, pp. 535-592.

RIVIALE Pascale, *Una historia de la presencia francesa en el Perú, del siglo de la Luces a los Años locos*, Lima, IFEA/IEP/Fondo editorial del Congresso, 2008, 244 p.

SIBEUD Emmanuelle « Un ethnographe face à la colonisation: Arnold Van Genep en Algérie (1911-1912) », in *Revue d'histoire des sciences humaines*, n°10, 2004, p.70-102.

SIBEUD Emmanuelle, *Une science impériale pour l'Afrique? La construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930*, éditions de l'EHESS, 2002.

THADDEUS Blanchette, "La antropología aplicada y la administración indígena en los Estados Unidos: 1934-1945", in *Desacatos*, 2010, n°33, 33 p.

WALSH, Catherine, « Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico », in SALGADO Judith, *Justicia indígena. Aportes para un debate*, 2002, p. 23-36.

II. Amazonie et indigénat

1. Question indigène et indigénisme

ADRIANZEN Alberto, BLANQUER Jean-Michel, CALLA Ricardo, DEGREGORI Ivan, et al., *Democracia y etnicidad en los paises andinos*, Lima, IEP, 1993, 288 p.

ALBÓ Xavier, *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*, La Paz CIPCA, 2008.

ALTMAN Jon, MARTIN David (dir.), *Power, Culture, Economy: Indigenous Australians and Mining*, 2009, CAEPR, ANU Press, Canberra, 239 p.

ALTMAN Jon, HINKSON Melinda (dir.), *Culture Crisis: Anthropology and Politics in Aboriginal Australia*, 2010, UNSW Press, Sydney, 288 p.

ÁLVAREZ GARCÍA Manuel, "Indoamericanismos lexicos que designan animales en *La casa verde* de Vargas Llosa", in *Cauce,* n°24.
Url: http://cvc.cervantes.es/literatura/cauce/pdf/cauce14-15/cauce14-15_03.pdf
Consulté le 2 juillet 2014.

BARTOLOMÉ Miguel Alberto, "Los pobladores del « desierto ». Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina", in *Les Cahiers ALHIM,* n°10, 2004, consulté le 4 février 2014.

BELAUNDE MOREYRA Antonio, "El Perú, país mestizo », in *Cuadernos Hispanoamericanos,* n° 417 mars 1985, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, pp.37-56.

BELÉN SORIA María, *El dorado republicano. Visión oficial de la Amazonía peruana. 1821-1879*. Lima, SHRA, 2006

BELÉN SORIA María, *Colonización amazónica. 1884-1900*. Lima, SHRA, 2007.

BELLIER Irène, « Les peuples autochtones aux Nations Unies : la construction d'un sujet de droits / acteur collectif et la fabrique de normes internationales », in *Critique internationale*, n°54, 2012, pp. 61-80

BELLIER Irène, « Misunderstanding of autochthony vis-à-vis the question of indigenous peoples », *Social Anthropology*, 2011, Volume 19, Issue 2, pages 204–206, et « Response to Peter Geshiere », pp : 209-211.

BELLIER Irène, « Les deux faces de la mondialisation: l'ONU et les peuples autochtones », in *La mesure de la mondialisation, Cahier du Gemdev*, n°31, 2007.

BELLIER Irène, « Les Peuples autochtones à l'ONU: genèse d'une identité globale, avatars régionaux et logiques représentatives », in BOUDREAULT P. (dir.), *L'identité en miettes. Limites et beaux risques politiques aux multiculturalismes extrêmes*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 71-88.

BELLIER Irène, *Peuples autochtones dans le monde. Les enjeux de la reconnaissance,* Paris, L'Harmattan, 2013.

BOIDIN Capucine, *Guerre et métissage au Paraguay (2001-1767),* PUR, 2011, 316 p.

BRECHIN R., WILSHUSEN P.R., FORTWANGLER C., WEST P.C. (eds.), *Contested Nature: Promoting International Biodiversity and Social Justice in the 21st Century*, New York, State University of New York Press, 2003.

BUCHILLET Dominique, « De la colonie à la république: images de l'Indien, politique et législation indigénistes au Brésil », in *Cahiers des Amériques latines*, 1997, no 23, pp. 73-93.

CARDOSO DE OLIVEIRA Roberto, "Aculturacion y "friccion" interetnica", in *America latina,* ano 6, n°3 Jul-Sept, 1963, pp. 33-46.

COUFFIGNAL Georges (dir.), *Réinventer la démocratie. Le défi latino-américain*, Paris, PFNSP, 1992.

CROW Joanna, *The Mapuche in Modern Chile. A Cultural History*, Gainesville, University Press of Florida, 2013, 288 p

DE LA CADENA Marisol, *Indigenas mestizos. Raza y cultura en el Cuzco*, Lima, IEP, 2004, 385 p.

DE LA CADENA Marisol, STARN Orin (eds.), *Indigeneidades contemporanes: cultura politica y globalizacion*, Lima, IFEA/IEP, 2010, 444 p.

DEGREGORI Carlos Ivan, « Movimientos etnicos, democracia y nacion en Peru y Bolivia, IEP

DEGREGORI Carlos Ivan (ed.), *No hay pais mas diverso. Compendio de antropología peruana*, IEP, PUCP, Lima, 2000.

DRINOT Paulo, "Nation-building, Racism, and Inequality: Institutional Development in Peru in Historical Perspective", in CRABTREE John (dir.), *Making Institutions Work in Peru: Democracy, Development, and Inequality Since 1980*, Institute for the Study of the Americas: London, 2006, pp. 5-23.

DUMOULIN David, « Quien construye la aureola verde del indio global?: el papel de los distintos actores transnacionales y la desconexion mexicana », in *Foro internacional,* Mexico, Centro de Estudias Internacionales del Colegio de Mexico, vol. 45, n°1 (179), janv-mars 2005, p. 35-64.

DUMOULIN David, « Les ONG latino-américaines après l'âge d'or: internationalisation et dispersion », in *Amérique latine 2006*, Paris, La Documentation Française, mai 2006, p. 31-50.

DUMOULIN David, « Les ONG et le secteur mondialisé de la conservation », (avec Estienne Rodary) dans Catherine Aubertin (coord.): *Représenter la nature. ONG et biodiversité*, Paris, Presse de l'IRD, 2005, pp. 59-98

DUMOULIN David, « Transformations des solidarités transnationales : des réseaux militants aux champs globalisés. Le cas de la défense des peuples autochtones », dans Guillaume Devin (dir.) *Les solidarités transnationales*, Paris, L'Harmattan, nov. 2004, pp. 103-112.

ESPINOSA DE RIVERO Oscar Alberto, "Los pueblos indígenas frente al proceso de la globalización", in *Acceso a los Servicios Bibliotecarios y de Información en los pueblos indígenas de América Latina*, Lima / México, CAAAP/ IFLA, 2003.

ESPINOSA DE RIVERO Oscar Alberto ,"Desafíos a la ciudadanía multicultural en el Perú: el «mito del mestizaje» y la «cuestión indígena»", in *Ciudadanías inconclusas: El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*, Lima, PUCP, 2003.

ESVERTIT COBES Natalia, « Los imaginarios tradicionales sobre el oriente ecuatoriano », in *Revista de Indias,* vol. 61, n°223, 2001.

FAVRE Henri, *L'indigénisme,* Paris, PUF, 1996.

FAVRE Henri, *Le mouvement indigéniste en Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, 2009, 126 p.

FLORES GALINDO Alberto, *Comunidades campesinas : cambios y permanencias*, CESS, Lima, 1987.

FRITZ Jean-Claude, et all. (dir.), *La nouvelle question indigène. Peuples autochtones et ordre mondial,* L'Harmattan, 2005.

GARCÍA Maria Elena, *Desafios de la Interculturalidad. Educacion, desarollo e identidades indigenas en el Peru*, Lima, IEP, 2008, 304 p.

GARCÍA JORDAN Pilar, *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construccion de los orientes en Bolivia y Peru*, Lima, IEP, 2001, 476 p.

GARCÍA JORDAN Pilar (dir.), *La construccion de la Amazonia andina (siglos XIX-XX). Processos de ocupacion y transformacion de la Amazonia peruana y ecuatoriana entre 1820 y 1960*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1995, 356 p.

GARCÍA JORDAN Pilar, SALA I VILA Nuria (coord.), *La nacionalización de la Amazonía*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1998, 207 p ;

GARCÍA JORDAN Pilar (dir.), *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía andina (siglos XVI-XX) : La construcción del espacio socio-económico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)*, PUCP-Universidda de Barcelona, 1998, 539 p.

GIRAUDO Laura, MARTIN-SANCHEZ Juan (dir.), *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales*, Lima, IEP, 2011, 295 p.

GONZALES Osmar, "The Instituto Indigenista Peruano. A New Place in the State for the Indigenous Debate", in *Latin American Perspectives,* Septembre 2012, vol. 39, n°. 5, pp. 33-44.

GREENE Shane, « Getting over the Andes : the Geo-Eco-Politics of indigenous movements in Peru's twenty-first century Inca Empire », in *Journal of Latin American Studies,* vol. 38, n°2, May 2006, p. 352.

GROS Christian, STRIGLER Marie-Claude, *Gobernar (en) la diversidad, experiencias indigenas desde America latina. Hacia la investigacion de co-labor,* Mexico, CIESAS et Quito, Abya-Yala, 2008.

GROS Christian, STRIGLER Marie-Claude (dir.), *Etre indien dans les Amériques*, Paris, Institut des Amériques, 2006.

GRUZINSKI Serge, *La Pensée métisse*, Paris, Éditions Fayard, 1999, 345 p.

HERMITTE Marie-Angèle, « La nature, sujet de droits ? », in *Annales, histoire, sciences sociales*, 2011, vol. 66, n°1, pp. 173-212.

KEARNEY Michael, "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24 (1995), pp. 547-565.

KECK Margaret, SIKKINK Kathryn, *Activist beyond borders : advocacy networks in international politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

LAVAUD Jean-Pierre, DAILLANT Isabelle, *La catégorisation ethnique en Bolivie. Labellisation officielle et sentiment d'appartenance,* L'Harmattan, 2007.

LAVAUD Jean-Pierre, LESTAGE Françoise, "Les redéfinitions de l'indianité. Historique, réseaux, discours, effets pervers", in *Esprit*, n°321, janvier 2006, pp. 42-64.

LAVAUD Jean-Pierre, « De l'indigénisme à l'indianisme: le cas de la Bolivie », in *Problèmes d'Amérique latine*, 1992, vol. 7, pp. 63-78.

LE BOT Yvon, *L'indianité au Pérou: mythe ou réalité*, éditions du CNRS, 1983.

LE BOT Yvon, *La grande révolte indienne,* Paris, Robert Laffont, 2009.

LE QUANG Mathieu, « La reestructuración de la izquierda en Ecuador : del movimiento indígena hasta Rafael Correa », in Franck Gaudochaud (coord.), *El volcan latinoaméricano. Izquierdas, movimientos sociales y neoliberalismo al sur del Río Bravo. Balance de una década de luchas : 1999-2009*, 2010, pp. 111-120.

MARIN Jose, « El Estado y el problema etnico en el Peru » in *Ethnicity in Latin America/Etnicidad en Latinoamerica*, Uppsala, 1990.

MORIN Francoise, « Indien, indigénisme, indianité », in *Indianité, Ethnocide, Indigénisme en Amérique latine (GRAL ed.), Toulouse, Ed. CNRS*, 1982, pp. 3-7.

MORIN Francoise, "Les premiers congrès Shipibo-Conibo dans le contexte politique et religieux des années 60-70", in *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 78, n°2, 1992. pp. 59-77.

OLENDER Maurice, *Race sans histoire,* Paris, Galaade éditions, 2005, 375 p.

PAJUELO Ramon, *"No hay ley para nosotros...". Gobierno local, sociedad y conflicto en el altiplano: el caso Ilave*, Lima, IEP, 2009, 374 p.

PAJUELO Ramon, *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indigenas, nacion y procesos sociopoliticos en los paises centroandinos,* Lima, IFEA, IEP, 2007.

PIRIOU Anne, « Indigénisme et changement social: le cas de la revue Outre-Mer (1929-1937) », in PIRIOU Anne, SIBEUD Emmanuelle*, L'Africanisme en questions, Paris, Éd. de l'EHESS*, 1997, pp. 1919-1964

POLONI-SIMARD Jacques, *La Mosaïque indienne. Mobilité, stratification sociale et métissage dans le* corregimiento *de Cuenca (Équateur) du XVI*ème *au XVIII*ème *siècle,* Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000, 514 p.

RAMOS Alcida, *Indigenism: ethnic politics in Brazil,* Madison, University of Wisconsin press, 1998.

RAPPAPORT Joanne, *Intercultural utopias,* Durham, Duke university press, 2005.

RITA RAMOS Alcida, « The hyperreal indian », in *Critique of Anthropology*, 1994, vol. 14, no 2, p. 153-171

ROBIN Valérie, SALAZAR-SOLER Carmen (dir.), *El regreso de lo indigena. Retos, problemas y perspectivas,* Lima/Cusco, IFEA/CGC, 2009

ROJAS ZOLEZZI Martha, ROJAS ZOLEZZI Enrique, « El ciudadano indígena. El problema de relación entre sujetos colectivos y el Estado Liberal. Una visión desde la Amazonía », in *Anthropologica*, vol.18, n°18, 2000, pp. 195 - 207.

ROTONDO Santiago, *Diferencia para la igualdad: repensando la ciudadania y la interculturalidad en el Peru,* Lima, PUCP, 2010.

RUDOLF Léa, "Les populations indiennes des Andes et la citoyenneté: repenser l'absence de mouvement indigène au Pérou", mémoire de master sous la direction de M. David Garibay et M. Matthieu Lequang soutenu le 12 septembre 2010, IEP de Lyon.

SANCHEZ Jean-Pierre, *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique*, Rennes, PUR,

SANDOVAL Pablo (comp.), *Repansando la subalternidad. Miradas criticas desde/sobre America latina*, Lima, IEP, 2009, 644 p.

SALAZAR-SOLER Carmen, ROBIN Valérie, *El regreso de lo indigena,*IFEA/CBC, Lima, 2009.

SINARDET Emmanuelle, «La redécouverte de l'Amazonie: Amazonie équatorienne et éducation dans la première moitié du XXe siècle», in *Histoire et Sociétés de l'Amérique latine*, Paris, n°15, pp. 107-139.

SOUZA LIMA Antonio Carlos, « L'indigénisme au Brésil migration et réappropriations d'un savoir administratif », in *Revue de Synthèse*, 2000, vol. 121, no 3-4, pp. 381-410.

SURALLÈS Alexandre, "¿Es posible el mestizaje sin humanidad? A propósito de las diferencias ontológicas en la Amazonia indígena" in Montserrat Ventura i Oller, Ariadna Lluís i Vidal-Folch, Gabriela Dalla Corte. (dir.), *La Frontera. Entre limits i ponts*, Barcelona: Casa América Catalunya, 2006, pp. 173-184.

VERDO Geneviève, VIDAL Dominique « L'ethnicité en Amérique latine: unapprofondissement du répertoire démocratique? », in *Critique internationale*, 2012/4, n°57, p. 9-22.

WACHTEL Nathan, *Le Retour des Ancêtres – Les Indiens Urus de Bolivie, XXème-XVIème Siècle. Essai d'histoire régressive, 1990.*

2. Histoire des populations amazoniennes, notamment Awajún et Wampís

Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas de América latina, UNICEF/FUNPROEIB, 2008.

AVALOS DE MATOS Rosalia, RAVINES Rogger (eds.), *Historia, etnohistoria y etnologia de la selva peruana*, Lima, IEP, 1973, 221 p.

AVALOS DE MATOS Rosalia, RAVINES Rogger (eds.), *Lingüistica e indigenismo moderno en America,* Vol. 5, Lima, IEP, 1975, 360 p.

BARCLAY Frederica, *El estado federal de Loreto, 1896: centralismo, descentralizacion y federalismo en el Peru, a fines del siglo XIX*, IFEA / CBC, 2009.

BARCLAY Frederica et al., *Amazonia 1940-1990. El extravio de una ilusion. Loreto, 1850-2000,* Lima, Rerra Nueva / CISEPA, 1991, 330 p.

BARCLAY Frederica, SANTOS GRANERO Fernando, *La frontera domesticada. Historia economica y social de Loreto, 1850-2000,* Lima, Fondo editorial PUCP, 2002, 546 p.

BELAUNDE Luisa Elvira, *Ciudadania y cultura politica entre los Awajún, ashaninka y shipibo-conibo de la Amazonia Peruana*, Lima, CAAAP, 2005.

BELAUNDE Luisa Elvira, *Viviendo bien, género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonia peruana*, CAAP/Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, Lima, 2001, 268 p.

BROWN Michael, *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal,* Lima, CAAAP, 1978.

CALDERON Emilio et al*., Nueva cronica de los indios de Zamora y del Alto Marañón,* Lima, CAAAP, 1985.

CHAUMEIL Jean-Pierre, ESPINOSA Oscar, CORNEJO Manuel, *Por donde hay soplo. Estudios amazonicos en los Paises andinos*, Lima, IFEA-PUCP-CAAAP-EREA/LESC, 2011.

CHAUMEIL Jean-Pierre, « Le commerce de la culture. Le cas des peuples amazoniens », in *Bulletin de l'IFEA*, 2009, vol 38, n°1, p. 61-74.

CHAUMEIL Jean-Pierre, "De Loreto à Tabatinga. D'une frontière l'autre : antagonisme sur l'Amazone au XIX^{ème} siècle et après", in *L'homme*, 1992, vol. 32, n°122-124, pp. 355-375.

CHAUMEIL Jean-Pierre, FRAYSSE-CHAUMEIL Josette, "La Canela y El Dorado: les indigènes du Haut Napo et du Haut Amazone. au XVIe siècle", in *Bulletin de l'Institut français d'Études Andines* 1981, n°10, pp. 55-86.

CHINKIM Lorenzo, « El pueblo Shuar », in *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*, n°20, 1995, p. 47.

CHIRIF Alberto, CORNEJO CHAPARRO Manuel (dir.), *Imaginario e imagenes de la epoca del caucho: los sucesos del Putumayo,* Lima, CAAAP, 2009.

CHASE SMITH Richard, PINEDO Danny (eds.), *El cuidado de los Bienes Comunes. Gobierno y manejo de los lagos y bosques en la Amazonia*, Lima, IEP/IBC, 2002, 410 p.

ESPINOSA DE RIVEIRO Oscar, FABIÁN ARIAS Beatriz, *Las cosas ya no son como antes. La mujer Asháninka y los cambios socio-culturales producidos por la violencia política en la Selva Central*, Lima, CAAAP, 1997.

ESPINOSA DE RIVEIRO Oscar, "Los Asháninka: Guerreros en una Historia de Violencia", in *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Americano, 1993.

GARCÍA JORDAN Pilar, *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construccion de los orientes en Bolivia y Peru*, Lima, IEP, 2001, 476 p.

GARCÍA JORDAN Pilar (dir.), *La construccion de la Amazonia andina (siglos XIX-XX). Processos de ocupacion y transformacion de la Amazonia peruana y ecuatoriana entre 1820 y 1960*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1995, 356 p.

GREENE Shane, *Customizing Indigeneity: Paths to a Visionary Politics in Peru,* Palo Alto, Stanford University Press, 2009; *Caminos y carretera. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*, Lima, IEP, 2009, 310 p.

GREENE Shane, « Tiwi's Creek: Indigenous Movements and Masculinity on the Contested Peruvian Border », in *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 2008, vol. 3, n°3, p. 227-252.

GREENE Shane, « Indigenous people incorporated? Culture as politics, culture as property in pharmaceutical bioprospecting », in *Current Anthropology,* 2004, vol. 45, n°2, p. 211-237.

HARNER Michael, *The Jivaro: people of the sacred waterfalls,* New York, Anchor Books, 1972, 233 p.

HICQUENGHEM Anne-Marie, DURT Étienne, « Integración y desarollo de la región fronteriza peruano ecuatoriana : entre el discurso y la realidad, una visión local », in Bulletin de l'IFEA, 2002, n°31, vol. 1, pp. 39-99.

LARSON Mildred, BELAÚNDE Luisa Elvira, "Las visiones que dan fuerza: Shuar, Achuar y Awajún", in *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, Lima, UNMSM, 2005 pp. 116-121.

MAMDANI Mahmood, « Beyond Settler and Native as political identities: overcoming the legacy of colonialism », in *Comparative studies in society and history*, 43/4, p. 651-664.

MIRES Fernando, *La colonización de las almas, misión y conquista en Hispanoamérica,* San José, 1987.

NAMIHAS Sandra, *El proceso de conversaciones para la solución del diferendo peruano-ecuatoriano*, Fondo Editorial PUCP, 2000, 641p.

OBREGON ITURRA Jimena Paz, CAPDEVILA Luc, RICHARD Nicolas, *Les indiens des frontières coloniales, Amérique australe, XVIème siècle/temps présent,* Rennes, PUR, 2011.

OLSON James, WILSON Raymond (dir.), *Native Americans in the Twentieth Century*, Lincoln, University of Ilinois Books, 1986.

PEÑAHERRERA DE COSTALES Piedad, COSTALES SAMANIEGO Alfredo, *Historia de la nación shuar*, vol. 1, Quito, Editorial Abya Yala, 2006.

RENARD-CASEVITZ France-Marie, SAIGNES Thierry, TAYLOR-DESCOLA Anne-Christine, *L'inca, l'Espagnol et les sauvages: rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVème au XVIIème siècle,* Paris, ERC, 1986.

RESTRERO Marco, TAMARIZ Maria Eugenia, BUSTAMANTE Teodoro, *Frontera amazonica. Historia de un problema*, Puyo, Casa de la Cultura Ecuatoriana/CEDIME, 1991.

SALOMON Frank, SCHWARTZ Stuart, *The Cambridge history of the native peoples of the americas,* Cambridge UNiversity Press, Vol. 3, Part 1 and 2, South America.

SAN ROMAN Jesus Victor, *Perfiles Historicos de la Amazonia Peruana,* CETA, Iquitos, 1994

SANCHEZ Jean-Pierre, *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique*, Rennes, PUR, 1996, 2 tomes, 953 p.

SANTOS GRANERO Fernando, *Etnohistoria de la Alta Amazonia,* Quito, Abya-Yala, 1992.

SANTOS GRANERO Fernando, BARCLAY Frederica, « Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana », in *Anthropologica*, vol.28, 2012.

SOUBLIN Jean, *Histoire de l'Amazonie,* Paris, Payot, 2000, 339 p.

STURTEVANT William C., « Anthropology, history, and ethnohistory », in *Ethnohistory*, 1966, pp. 1-51.

SZEMIN'SKI Jan, « La tradition orale comme source historique. Le Livre II du *Ophir de Españade* de Fernando de Montesinos», in *Annales. Histoire, sciences sociales,* 2006, vol. 61, n°2, pp. 299-336.

TAYLOR Anne Christine, « Remembering to forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro », in *Man,* n°28, 1993, p. 653-678; « Sick of history: contrasting regimes of historicity in the Upper Amazon », in FAUSTO Carlos et al. (ed.), *Time and memory in indigenous Amazoia: anthropological perspectives,* Gainesville, University press of Florida, 2007.

TOURRAND Jean-François, SAYAGO Doris, BURSZTYN Marcel, *L'Amazonie. Un demi-siècle après la colonisation*, Paris, Quae, 2010, 296 p.

VARESE Stefano, *La sal de los cerros. Resistencia y utopia en la Amazonia peruana,* Fondo editorial del Congreso del Peru, Lima, 2006.

3. Sol et sous-sol: l'enjeu de la terre et de l'extractivisme

ALBERT Bruce, "Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indigène en Amazonie brésilienne", in *Cahiers des Amériques latines,* n°23, 1997, p. 177-210.

AUBERTIN Catheirne, PINTON Florence, "De nouvelles frontières du développement durable: la construction des espaces de droits en Amazonie brésilienne", in *Colloque international 'Les frontières de la question foncière–At the frontier of land issues*, Orléans, IRD, 2006.

BEDNIK Anna, "Conflits, chocs et résiliences", in *Mouvements*, 2013, n°3, 44-52.

BENAVIDES Margarita, "Industrias extractivas, protesta indigena y consulta en la Amazonía peruana"*,* in *Anthropologica*, Ano XXVIII, n°28, 2010, Suplemento 1, p. 263-287.

BLOCH Marc, « La lutte pour l'individualisme agraire dans la france du XVIIIe siècle: Première partie: L'œuvre des pouvoirs d'ancien régime », in *Annales d'histoire économique et sociale*, T. 2, No. 7 (Jul. 15, 1930), pp. 329-383.

BROWN Michael, "'In Defense of Property': An Exchange", in *International Journal of Cultural Property,* 2010 , vol. 17, pp. 569-598.

CAMBREZY Luc, LASCURAIN B., *De la hacienda al ejido: cronicas de un territorio fraccionado (Centro de Veracruz),* México, Larousse, 1992.

CAMBREZY Luc, "Los sistemas agrarios en la tormenta de los cambios : de la hacienda a la reforma agraria (Estado de Veracruz)", in H. Navarro Garza, Jean-Philippe Colin, P. Milleville (dir.), *Sistemas de produccion y desarrollo agricola*, ORSTOM, Mexico, 1993, pp. 91-97.

CAMBREZY Luc, "Terre et territoire au Mexique (Veracruz) : de la réforme agraire à la fiction municipale", in F. Dureau, A. Quesnel (dir.), *Recompositions sociales en Amérique latine*, Cahiers des Sciences Humaines, 1992, Vol. 28, N° 4, pp. 625-642.

CHAUVEAU Jean-Pierre, « Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire », in *Politique africaine*, 2000, no 2, p. 94-125.

CHEVALIER François, "Un facteur décisif de la révolution agraire au Mexique: le soulèvement de Zapata, 1911-1919", in *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, vol. 16, nº 1, Paris, 1961, pp. 66-82.

CHEVALIER François, "Ejido et stabilité au Mexique", in *Revue française de science politique*, 16e année, n°4, 1966. pp. 717-752.

CHOUQUER Gérard, notamment *Terres porteuses, entre faim de terres et appétit d'espace*, Actes-sud/Errance, Paris, 2012, 250 p.

COLIN Jean-Philippe, LE MEUR Pierre-Yves, LEONARD Eric (dir.), *Les politiques d'enregistrement des droits fonciers : du cadre légal aux pratiques locales*, Paris, Karthala, pp. 365-403.

DEMELAS Marie-Danielle, VIVIER Nadine (dir.), *Les propriétés collectives face aux attaques libérales (1750-1914). Europe occidentale et Amérique latine,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, 330p.

DUCEY Michael T., "Tierras comunales y rebeliones en el norte de Veracruz antes del Porfiriato, 1821-1880: el proyecto liberal frustrado", in *Annuario,* vol. VI, 1989.

EMPERAIRE Laure, *La forêt en jeu. L'extractivisme en Amazonie centrale*, ORSTOM-UNESCO, 1996, 231p.

ESPINOSA DE RIVERO Oscar, « Cambios y continuidades en la percepcion y demandas indigenas sobre el territorio en la Amazonia peruana », in *Anthropologica*, Ano XXVIII, n°28, 2010, Suplemento 1, p. 239-262.

FREMONT Armand, "Recherches sur l'espace vécu", in *Espace géographique*, Tome 3 n°3, 1974. pp. 231-238.

GONZÁLEZ Luis, "El liberalismo triunfante", in *Historia general de México*, T.2, pp.1005-1015.

HALE Charles A., *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX,*(trad. Purificación Jimenez), Mexico, Vuelta, 1991.

KNIGHT Alan, *The Mexican Revolution: Porfirians, Liberals and Peasants*, vol. 1, University of Nebraska Press, 1990.

KNIGHT Alan, *The Mexican Revolution: Counter-revolution and Reconstruction*, vol. 2, University of Nebraska Press, 1990.

MAYAUD Jean-Luc, RAPHAEL Lutz, BRELOT Claude-Isabelle, CORNU Pierre, « À propos de la question d'histoire contemporaine du programme d'agrégation 2006 et 2007 « Les campagnes dans les évolutions sociales et politiques de l'Europe de 1830 à la fin des années 1920 : étude comparée (France, Allemagne, Espagne, Italie) » », *Ruralia*, 2004, n°15.

MEYER Jean, *La Révolution mexicaine. 1910-1940*, Texto, 2010; Alain Musset, *Le Mexique*, PUF, Paris, 2004.

MICHON Geneviève, *Des forêts et des hommes*, "6. Représentations, usages, pratiques: au-delà du bois: produits forestiers non ligneux et extractivisme", 2011.

NAEPELS MICHEL « Réforme foncière et propriété dans la région de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) », in *Etudes rurales*, Paris, janvier-juin 2006, n°177, p. 43-54.

PIGENET Michel, TARTAKOWSKY Danielle, « Les territoires des mouvements sociaux », in *Le mouvement social*, 2003, vol. 1, n°202, p. 3-13.

QUIJADA Monica, « Nacion y territorio: la dimension simbolica del espacio en la construccion nacional argentina. Siglo XIX. », in *Revista de Indias,* 2000, vol LX, n°219.

REVESZ Bruno, *Agro y campesinado: coyuntura nacional y perspectiva regional,* Piura, CIPCA, 1989, 237p.

ROBINET Romain, « A revolutionnary group fighting against a revolutionnary state: the September 23rd Communist League facing the PRI-State (1973-1975) » in Fernando Calderon, Adela Cedillo, *Challenging Authoritarianism in Mexico: Revolutionary Struggles and the "Dirty War", 1964-1981*, New York, Routledge, 2012.

SCHMINK Marianne, WOOD Charles H., *Frontier Expansion in Amazonia*, University Press of Florida, 1984, 502 p.

SEOANE Joan, "Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas", in *Sociedade e Estado*, 2006, vol. 21, n°1, pp. 85-107.

SUPIOT Alain, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Seuil, 2005.

SVAMPA Maristella, ANTONELLI M. (comp.), *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2009.

SVAMPA Maristella, MACHADO ARAOZ H., *Mitos y realidades sobre la minería transnacional en Argentina*, Buenos Aires, Editorial El Colectivo-Ediciones, 2011.

SVAMPA Maristella *et al.*, *Mal desarrollo : La Argentina del extractivismo y del despoj*o, 2014.

SVAMPA Maristella, *Movimientos sociales y escenario político: las nuevas inflexiones del paradigma neoliberal en América Latina*, Observatorio Social de América Latina, 2007.

SVAMPA Maristella, "Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales:¿ Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas", in Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desaroolo, *Más allá del Desarrollo,* 2006, Quito, Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala.

SZABLOWSKI David, "Re-empaquetando el CLPI : las conexiones globales y el debate sobre el consentimiento indígena para la extracción industrial de recursos", in *Anthropologica,* año XXVIII, n°28, 2010, suplemento 1, pp. 217-238.

THOMPSON Edward P., *La guerre des forêts*, La Découverte, 1975, 2014, 164 p.

WEAVER John, *The great land rush and the making of the modern world, 1650-1900,* Montreal & Kingtson, Mc Gill-Queen's University Press, 2003, 497 p.

ZAPATA VELASCO Antonio, "La disputa por el espacio en el Peru", in *Revista Argumentos*, ano 2, n°1, mayo 2008.

4. Savoirs, langues et éducation autochtones

AGRAWAL Arun, « Classification des savoirs autochtones: la dimension politique », in *RISS*, Paris, n°73, Septembre 2002.

AIKMAN Sheila, *La educacion indigena en Sudamerica. Interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios, Peru*, Lima, IEP, 2012, 284 p.

BERTRAND Romain « Les orientalistes, conseillers du prince colonial? Expertise savant et "politique musulmane" aux Indes néerlandaises (1880-1920) », in *Raisons politiques,* Paris, Presses de Sciences Po, 2006/2, n°22, p95-177.

BERTELY BUSQUETS Maria, GASCHE Jorge et PODESTA Rossana, *Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües,* Mexico, CIESAS et Quito, Abya-Yala, 2008.

BROMBERGER Christian, « Les savoirs des autres », in *Terrain*, Paris, n°6, 1986.

CHAUMEIL Jean-Pierre, *Estudo de chamanismo en la Amazonia,* in DEGREGORI Carlos Ivan, et al. (dir.), *No hay pais mas diverso: compendio de Antropologia peruana,* Lima, IEP, 2012, p. 411-432.

CHAUMEIL Jean-Pierre, "Le commerce de la culture. Le cas des peuples amazoniens", in *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 2009, 38/1, pp 61-74.

DE L'ESTOILE Benoît « Science de l'homme et « domination rationnelle ». Savoir ethnologique et politique indigène en Afrique coloniale française », *Revue de synthèse,* 4ème S., n° 3-4, juillet-décembre 2000, p. 291-323.

ESCOBAR Anna Maria, *Los bilingües y el castellano en el Peru*, Lima, IEP, 1990, 238 p.

ESCOBAR Arturo, RESTREPO Eduardo, « Anthropologies hégémoniques et colonialité », in *Cahiers des Amériques latines,* n°62, 2009/3, p. 83-96.

GODDENZI ALEGRE J. *Educacion y interculturalidad en los Andes y la Amazonia*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolome de la Casas, 1996.

HOWARD Rosaleen, *Por los linderos de la lengua. Ideologias lingüisticas en los Andes: un enfoque desde el analisis critico del discurso*, Lima, IFEA/PUCP/IEP, 2006, 418 p.

HUSSERL Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1935, 1976.

LEACH Melissa, FAIRHEAD James, « Modes de contestation: le « savoir indigène » et la « science des citoyens » en Afrique de l'Ouest et dans les Caraïbes », in *RISS*, Paris, n°173, Septembre 2002.

ROUE Marie, NAKASHIMA Douglas « Des savoirs « traditionnels » pour évaluer les impacts environnementaux du développement moderne et occidental », in *RISS*, Paris, n°173, Septembre 2002.

5. Développement, sous-développement, post-développement

BARRANTES Roxana, CUENCA Ricardo, MOREL Jorge, *Las possibilidades del desarollo inclusivo: dos historias regionales*, Lima, IEP, 2012, 284 p.

BELLIER Irène, « Le Développement et les Peuples Autochtones; conflits de savoirs et enjeux de nouvelles pratiques politiques », in V. Geronimi, I. Bellier, J-J Gabas, M. Vernières, Y. Viltard, *Savoirs et politiques de développement. Questions en débat à l'aube du XXIè siècle*, Paris : Karthala, 2008.

BELLIER Irène, *Peuples autochtones dans le monde: Les enjeux de la reconnaissance*, L'Harmattan, 2013, p. 84.

CRABTREE John (ed.), *Construir instituciones. Democracia, desarollo y desigualdad en el Peru desde 1980*, Lima, IEP, 2006, 263 p.

ESCOBAR Arturo, *Una minga para el postdesarollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Lima, Fondo editorial de la facultad de ciencias sociales de la Universidad Nacional de San Marcos, 2010.

GOOTENBERG Paul, *Imaginar el desarollo. Las ideas economicas en el Peru postcolonial*, Lima, IEP/BCRP, 1998, 333 p.

LE QUANG Matthieu, *Équateur: l'initiative Yasuni-ITT, une alternative au développement,* Paris, Omniscience, 2012.

LOCHER Fabien, QUENET Grégory, "L'histoire environnementale: origines, enjeux et perspectives d'un nouveau chantier", in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2009/4, n°56-4, pp. 7-38.

QUENAN Carlos, VELUT Sébastien (dir.), *Los desafios del desarollo en América Latina. Dinamicas sociæconomicas y politicas publicas*, Paris, AFD, 2011.

6. Mouvements indigènes, mouvements sociaux

ABRAMOVAY R., BENGOA J., BERDEGUE J., ESCOBAL J., RANABOLDO C., RAVNBORG H.M., SCHEJTMAN A., *Movimientos sociales, gobernanza ambiental y desarrollo territorial*, Rimisp-Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural, 2006;

AGRIKOLIANSKY Eric, « Leaders », in FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux,* Paris, Presses de Sciences Po, 2009.

ABANTO Alicia, "La institucionalidad indígena en el Perú", in *Revista Argumentos*, año 5, n° 4. Setiembre 2011.

ALVAREZ Sonia, ESCOBAR Arturo, *The making of social movements in Latin America: identity, strategy and democracy*, Boulder, Westview Press, 1992.

ARCE Elmer, *Peru 1969-1976. Movimientos agrarios y campesinos,* Lima, CEDEP, 2004, 176 p.

ASTIER Isabelle, LAE Jean-François, « La notion de communauté dans les enquêtes sociales sur l'habitat en France, le groupe *Economie et Humanisme,* 1940-1955 » in *Genèses*, n°5, 1991.

CALDERON Fernando, PISCITELLI Alejandro, REYNA Jose Luis, *Social movements: actors, theories, expectations,* PUCP, Lima, 2010.

DINERSTEIN Ana Cecilia, CONTARTESE Daniel, DELEDICQUE Melina, FERRERO Juan Pablo, GHIOTTO Luciana, PASCUAL Rodrigo, *Movimientos sociales y autonomia colectiva. La politica de la esperanza en America Latina,* Buenos Aires, Capital Intelectual, 2013.

DINERSTEIN Ana Cecilia, DENEULIN Séverine, « Hope movements: naming mobilization in a Post-development world », in *Development and change,* La Haye, n°43/2, 2012, p. 585-602.

DUPUY Roger, *La politique du peuple. Racines, permanences et ambiguïté du populisme*, Paris, Albin Michel, 2002, 255 p.

ECKSTEIN Susan, GARRETÓN MERINO Manuel Antonio (ed.). *Power and popular protest: Latin American social movements.* Univ of California Press, 2001.

FASSIN Didier, "Les économies morales revisitées", in *Annales. Histoire, sciences sociales*, 2009, vol. 64, n°4, pp. 1237-1266.

FILLIEULE Olivier, TARTAKOWSKY Danielle, *La manifestation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008, 184p.

FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux,* Paris, Presses de Sciences Po, 2009.

GOIRAND Camille, « Penser les mouvements sociaux d'Amérique latine. Les approches des mobilisations depuis les années 1970 », in *Revue française de science politique*, vol. 60, n°3, 2010, p. 445-466.

GAUDICHAUD Franck, *Le volcan latino-américain: gauches, mouvements sociaux et néolibéralisme en Amérique latine, P*aris, Textuel, 2008.

KECK Margaret, SIKKINK Kathryn, *Activist beyond borders: advocacy networks in international politics,* Ithaca, Cornelle University Press, 1998.

RODRIGUEZ MIR Javier, « Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado », in *Gazeta de Antropología*, 2008, vol. 24, n°2.

TARTAKOWSKY Danielle, PIGENET Michel, « Les territoires des mouvements sociaux », in *Le mouvement social*, 2003, vol.1, nº 202, pp. 3-13.

TARTAKOWSKY Danielle, *La manif en éclats*, La dispute, 2004 .

TARTAKOWSKY Danielle, « Quand la rue fait l'histoire », *Pouvoirs*, vol. 1, nº 116, 2006, pp. 19-29.

THOMPSON Edward P., "The moral economy of the English crowd in the eighteenth century", in *Past & Present*, 1971, vol. 50, n°1, pp. 76–136.

TOURAINE Alain (dir.), *Mouvements sociaux d'aujourd'hui. Acteurs et analystes*, Éd. ouvrières, 1982.

7. Sur l' "affaire Herzog"

BROWN Michael, "Art of Darkness", in *The Progressive,* 1982, vol. 46, n°8, pp. 20-21.

CARRÉ Valérie, *La quête anthropologique de Werner Herzog*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2007.

CARRÈRE Emmanuel, *Werner Herzog,* Paris, Edilig, 1982.

GLADITZ Nina, « Der neue Sensibilismus oder: wia aus der Liebe zum Film die Vergewaltigung von Menschenrechten werden kann », in *Vierte Welt Aktuell,* 1979, n°12.

GLADITZ Nina, *Sonderausgabe « Der Fall Herzog »: eine Dokumentation*, Gesellschaft für bedrohte Völker, 1980.

GUARIN MARTINEZ Oscar, "Exploración, ciencia y espectáculo. La cinematografía sobre la Amazonía en la primera mitad del siglo XX", in *Revista chilena de antropología*, n°20, décembre 2012, pp. 56-77.

III. Méthode et épistémologie

1. Le débat épistémologique autour de la notion d'identité

AVANZA Martina, LAFERTÉ Gilles, « Dépasser la "construction des identités"? Identification, image sociale, appartenance », in *Genèses,* n°61, décembre 2005.

BALIBAR Etienne, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London, Verso, 1991.

BAYART Jean-François, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996

BRUBAKER roger, *Ethnicity without group*, Harvard university press.

COOPER Frederick, BRUBAKER Rodgers, « Beyond "identity"», in *Theory and Society,* n°29, 2000, p. 1-47.

CUNIN Elizabeth, "Introduction: l'ethnicité revisitée par la globalisation", in *Autrepart,* 2006/2, n°38, pp. 3-13.

DESCOMBES Vincent, *Les embarras de l'identité,* Paris, Gallimard, 2013, 302 p.

DEVEREUX Georges, *La renonciation à l'identité. Défense contre l'anéantissement,* Paris, Payot, 2009, p. 44.

FASSIN Didier, FASSIN Eric (dir.), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006.

FRASER Nancy, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age", in *New Left Review,* July/August 1995, n°212, pp. 68-93.

FRASER Nancy, *Justice Interruptus: critical reflections on the 'Postsocialist' condition*, New York, Routledge, 1997.

FRASER Nancy, HONNETH Axel, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, London, Verso, 2003

GARCÍA LINERA Alvara, "Indianisme et marxisme. La non-rencontre de deux raisons révolutionnaires", in *Contretemps,* n°4, décembre 2009.

GIMENEZ MICÓ José Antonio, *L'irruption des "autres." Analyse de trois fronts discursifs d'identité et de résistance: chicano, antillais et andin péruvien*, Montréal, Balzac-Le Griot, 2000, 258 p.

GROS Christian, OCHOA Angela, « Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones à partir del caso colombiano », in *Revista mexicana de sociologia,* vol. 60, n°4, oct-dec. 1998, p. 181-207.

HUNT Lynn, E. BONNELL Victoria, *Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture,* Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1999.

LACLAU Ernesto, *La guerre des identités, grammaire de l'émancipation*, Paris La Découverte, 2000, pp 16-21.

MAUSS Marcel, "Une catégorie de l'esprit humain. La notion de personne, celle du "moi"", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950.

PETRICH Perla, "Introducción", in *Les Cahiers ALHIM,* numéro hors série "Territoires de l'identité: histoire, mémoire, fiction", Université Paris VIII, 2008, pp. 9-13.

REYNAUD-PALIGOT Carole, *De l'identité nationale. Science, race et politique en Europe et aux États-Unis, XIXe-XXe siècles*, Paris, Puf, 2011.

THIESSE Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe, XVIII-XX[èmes] siècles,* Paris, Seuil, 2001.

THIESSE Anne-Marie, *Faire les Français. Quelle identité nationale ?*, Paris, Stock, 2010. .

2. Les liens entre histoire et anthropologie

ANDION ARRUTI José Maurício, FRANÇOIS Alain, « Subversions classificatoires: paysans, indiens, noirs. Chronique d'une ethnogenèse », in *Genèses*, 1998, vol. 32, no 1, p. 28-50.

CHAUVIN Sébastien et WEBER Florence, « Un texte de Norbert Elias (1987): *The Retreat of Sociologists into the Present* », in *Genèses* 3/2003, n**o**52, p.133-151.

COMAROFF Jean, « The end of history, again: pursuing the past in Postcolony », in KAUL S. et al. (dir.), *Postcolonial studies and beyond*, Durham, Duke university press, 2005.

DESCAMPS Florence, *L'historien, l'archiviste et le magnétophone. De la constitution de la source orale à son exploitation*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2001.

DESCAMPS Florence, *Les sources orales et l'histoire. Récits de vie, entretiens, témoignages oraux*, Paris, Bréal, 2006.

DESCAMPS Florence, « Et si on ajoutait l'image au son ? Quelques éléments de réflexion sur les entretiens filmés dans le cadre d'un projet d'archives orales », *Gazette des Archives*, n° 196, 2004, p. 95-122.

DESCAMPS Florence, « L'entretien de recherche en histoire : statut juridique, contraintes et règles d'utilisation », *Histoire@politique.fr*, n° 3, novembre-décembre 2007.

KALB Don et TAK Herman (dir.). *Critical junctions: Anthropology and history beyond the cultural turn*, Berghahn Books, 2005.

MAHÉ Alain, BENDANA Kmar (dir.) *Savoirs du lointain et sciences sociales*, 2004, Paris, Bouchène, 268 p.

MÜLLER Bertrand, *Archives orales et entretiens ethnographiques. Un débat entre Florence Descamps et Florence Weber, animé par Bertrand Müller*, n°62, mars 2006, 93-109 (SF).

NORA Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire,* tome 2, *La Nation*, Paris, Gallimard, 1986, 3 vol. 602 p., 660 p. et 662 p.

RACINE Jean-Luc Racine, « Épistémologie: les savoirs du lointain », *Transcontinentales*, vol. 1, n°10, 2005, mis en ligne le 18 février 2011, consulté le 15 juillet 2014. Url : http://transcontinentales.revues.org

SIBEUD Emmanuelle, *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930*, Paris, Editions de l'Ehess, 2002; « Décolonisation et sciences humaines », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 24, 2011.

3. Notions: englobant, mondialisation, société civile, (post-)modernité, colonialité, genre

ABELES Marc, *Anthropologie de la globalisation,* Paris, Payot, 2008.

ABELES Marc, « Politique et globalisation. Perspectives anthropologiques », in *L'Homme,* 2008/1, n°185-186, p. 133-143.

ANTHEAUME Benoît, GIRAUT François *Le territoire est mort, Vive les territoires!*, Paris, IRD Editions, 2009

APPADURAI Arjun, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation,* Paris, Payot, 2007.

AUGE Marc, *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité,* Paris, Seuil, 1992.

BADIE Bertrand, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, 1995, 278 p.,

BOIDIN Capucine, « Etudes décoloniales et postcoloniales dans les débats français », in *Cahiers des Amériques latines,* n°62, 2009/3, p. 129-142.

BOIDIN Capucine, HURTADO LOPEZ Fatima, « La philosophie de la libération et le courant décolonial », in *Cahiers des Amériques latines,* n°62, 2009/3, p. 17-23.

BOURDIEU Pierre, « L'opinion publique n'existe pas », in *Les temps modernes*, n°318, janvier 1973, pp. 1292-1309.

BUTLER Judith, FASSIN Éric, WALLACH SCOTT Joan, « Pour ne pas en finir avec le «genre»... Table ronde », in *Sociétés & Représentations*, 2007, no 2, p. 285-306.

CANNON Barry, KIRBY Peadar, *Civil society and the State in left-led Latin America. Challenges and limitations to democratization*, London &New York, Zed Books ed., 2012.

CHANET Jean-François, "Terroirs et pays : mort et transfiguration ?", in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2001, n° 69, pp. 61-81.

COMPAGNON Olivier, « Influences ? Modèles ? Transferts culturels ? Les mots pour le dire », in *América. Cahiers du CRICCAL*, 2005, n°33, pp. 11-20.

COMPAGNON Olivier, « L'Euro-Amérique en question. », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Débats, mis en ligne le 03 février 2009, consulté le 20 novembre 2011. Url : http://nuevomundo.revues.org/54783.

DEVIN Guillaume (dir.), *Les solidarités transnationales*, L'Harmattan, 2003.

DOLLFUS Olivier, *La mondialisation,* Paris, Presses de Sciences Po, 2007, 175 p.

DOWNS Laura Lee, *Writing gender history,* New York, Hodder, 2004, 203 p.

ELDEN Stuart, "Missing the point: globalization, deterritorialization and the space of the world", in *Transactions of the Institute of British Geographers*, 2005, n°30, pp. 8-19,

ELDEN Stuart, "Governmentality, calculation, territory", in *Society and Space,* 2009, n°25, pp. 562-580.

ESPAGNE Michel, « La notion de transfert culturel », *Revue Sciences/Lettres*, vol. 1, 2013, mis en ligne le 18 avril 2013, consulté le 9 mai 2009. Url : http://rsl.revues.org/219.

FARGE Arlette, *Des lieux pour l'histoire,* Paris, Le Seuil, 1997.

GAONKAR Dilip, « On alternative modernities », in GAONKAR Philip (ed.), *Alternative Modernities*, Durham, Duke university press, 2001, p. 1-23.

GIRAUT François, « Les ambiguïtés de la nouvelle doctrine spatiale de la Banque mondiale", Cybergéo, Débats.

GIRAUT François, "Plaidoyer pour la complexité territoriale" in François Gerbaux (dir.), *Utopie pour le territoire : cohérence ou complexité ?*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 1999, pp. 143-172 (avec M. Vanier).

GRATALOUP Christian, *Géohistoire de la mondialisation: le temps-long du monde,* Armand Colin, 2010, 288 p.

GRATALOUP Christian, *L'invention des continents*, Paris, Larousse, 2009, 224 p.

GREENE Shane, "Tiwi's Creek: Indigenous Movements and Masculinity on the Contested Peruvian Border." *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 2008, vol. 3, n°3, pp. 227-252.

GRUZINSKI Serge, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation,* Ed. De La Martinière.

GUERRA François-Xavier, LEMPERIERE Annick, « Los espacios públicos en Iberoamérica, Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX » in *Región Y Sociedad*, 1999, vol. 11, n°18.

HEISE María *et. al., Relaciones de género en la amazonía peruana*, 1999, CAAP, Lima. 148 p.

JARAUTA Francisco, "Mondialisation et conflits de civilisations", in *L'Homme,* 2008/1, n°185-186, pp. 145-157.

LE BOT Yvon, *Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, société et pouvoir,* Paris, Karthala, 1994.

LEMPÉRIÈRE Annick, « L'opinion publique au Mexique : le concept et ses usages (première moitié du 19ème siècle) », dans Joëlle Chassin et Javier Fernández Sebastián (coord.), *L'Avènement de l'opinion publique. Europe et Amérique, XVIIIème XIXème siècles*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 211-226.

LYON David, *Postmodernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, 2005.

MAFFESOLI Michel, "Opinion publique/Opinion publiée », in *Sociétés*, 2009, n° 2, pp. 7-14.

MATEWS C. Gordon, LINS RIBEIRO Gustavo, ALBA VEGA Carlos, *Globalization from below : the world's other economy*, London/New York, Routledge, 2013.

MICHALET Charles-Albert, *Qu'est-ce que la mondialisation ?* Paris, La découverte, 2002, 212 p.

MENDRAS Henri, *Sociétés paysannes*, Paris, Armand Colin, 1976, 235 p.

NICOLAS Jean, *La rébellion française. Mouvements populaires et conscience sociale (1661-1789)*, Paris, Le Seuil, 2002.

PACHON SOTO Damian, « Modernité et colonialité du savoir, du pouvoir et de l'être », in *Cahiers des Amériques latines,* n°62, 2009/3, pp. 47-58.

PERROT Michèle, *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1998.

PLEYERS Geoffrey, *Alter-Globalization. Becoming actors in the global age,* Cambridge, Polity Press, 2011.

QUIJANO Anibal, *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Ediciones Sociedad y Política, Lima, 1988.

RIPA Yannick, *Les Femmes actrices de l'histoire, France, de 1789 à nos jours*, Armand Colin, 2010.

ROCHE Daniel, *Le Siècle des Lumières en province : académies et académiciens provinciaux, 1689-1789*, Paris-La Haye, Mouton, 1978, 2 vol., 395 et 520 p.

ROCHE Daniel, *Le Peuple de Paris : essai sur la culture populaire au XVIII*ème *siècle*, Paris, Aubier, 1981, 320 p.

ROSSET Arnaud, *Les théories de l'histoire face à la mondialisation,* Paris, L'Harmattan, 2010, 224 p.

SANTOS Milton, SILVEIRA María Laura, *Território e sociedade no início do século XXI*, São Paulo, Record, 2001, p.256.

SASSEN Saskia, *La globalisation, une sociologie.* Paris, Gallimard, 2009, 341 p.

SCHNEIDER Arnd, "Appropriation, contacts between cultures and globalisation", in *Cahiers ALHIM, Amérique latine, histoire et mémoire,* Paris, n°1, 2000, pp. 213-217; précédemment publié dans *Ethnoscripts,* Hambourg, n°1, 1999, pp. 81-84.

VIRILIO Paul, *L'insécurité du territoire*, éd. Galilée, 1993.

WALLERSTEIN Immanuel, *The Capitalist World-Economy*, Cambridge University Press, 1979; *Historical Capitalism*, London, Verso, 1983.

WALLERSTEIN Immanuel, *The Politics of the World-Economy. The States, the Movements and the Civilizations*, Cambridge University Press, 1984.

WALLERSTEIN Immanuel, *The Modern World-System, vol. III: The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840's*, San Diego Academic Press, 1989.

WALLERSTEIN Immanuel,*The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-first Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

5. Rencontres, frontière, confins, marges

AMILHAT-SZARY Anne-Laure, « Identités collectives à la frontière. Héritage et échange, idéologie et innovation », in *Civilisations,* vol. 60, n°1, *Mobilisations et dynamiques identitaires en Amérique andine.*

AMSELLE Jean-Loup, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes,* Paris, Stock, 2008.

AMSELLE Jean-Loup, "Le retour de l'indigène", in *L'Homme,* 2010/2, n°194, pp. 131-138;

AMSELLE Jean-Loup, "Au nom des peuples: primitivismes et postcolonialismes" in *Critique,* 2012/1, n°776-777, pp. 165-177.

BARRIG Maruja (ed.), *Fronteras interiores: identidad, diferencia y protagonismo de las mujeres*, Lima, IEP, 2007, 382 p.

BECKER Annette, GUGELOT Frédéric, PELLETIER Denis, VIET-DEPAULE Nathalie, *Écrire l'histoire du christianisme contemporain. Autour de l'œuvre d'Etienne Fouilloux*, Paris, Karthala, 2013, 450 p.

BERNAND Carmen « De colonialismos e imperios: respuesta a Annick Éérière », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, « Débats », consulté le 1er mars 2010. Url : http://nuevomundo.revues.org/438.

BERTRAND Michel, « Configurations sociales et jeux politiques aux confins de l'Empire espagnol », in *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n°7, 2007, p. 855-884.

BERTRAND Romain « Des gens inconvenants. Javanais et Néerlandais à l'aube de la rencontre impériale », in *ARSS*, Paris, n°171-172, p. 104-121, 2007.

BLONDEL Annie, TALBOT Élise (dir.), *(Re)découverte des Amériques. Entre conflits, rencontres et recherche d'identité*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 155-166.

BOIDIN Capucine, HURTADO-LOPEZ Fatima, « La philosophie de la libération et le courant décolonial », in *Cahiers des Amériques latines,* n°62, 2009/3, pp. 17-23.

CANEDO-ARGÜELLES Teresa, *Al sur del margen. Avatares y limites de una region postergada. Moquega (Peru)*, Lima, IEP, 2004, 498 p.

CHOMSKY Aviva, LAURIA-SANTIAGO Aldo, *Identity and struggle at the margins of the Nation-State : the laboring peoples of Central America and the Hispanic Caribbean,* Durham, Duke University Press, 1998, 416 p.

DIAS Amanda S. A., *Aux marges de la ville et de l'État. Camps palestiniens et favelas cariocas*, Paris, Karthala-Ifpo, 2013, 420 p.

LEMPÉRIÈRE Annick, « El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista », in *Istor,* CIDE, Mexico, 2004, n° 19, pp. 107−128

LEMPÉRIÈRE Annick, *L'Amérique latine et les modèles européens*, L'Harmattan, 1998, 530 p.

MATHIS Sophie, « Une figure de la première globalisation de l'Amérique espagnole: Vicente Mora Chimo ou l'itinéraire original d'un cacique hispanisé de la côte nord du Pérou à la Cour d'Espagne au début du XVIIIe siècle », soutenue à l'Université de Poitiers le 8 décembre 2008 sous la direction de Jean-Philippe Husson.

NAVARRO FLORIA Pedro, "La construction des territoires nationaux latino-américains vue depuis leurs marges", in *Les cahiers ALHIM,* "État et nation II (20ème siècle)", n°16, 2008.

QUIJANO Anibal, *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia.* Ediciones Sociedad y Política, Lima, 2001.

REVEL Jacques (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience,* Paris, Gallimard-Le Seuil, 1996, 248 p.

SAPPIA Caroline, SERVAIS Olivier, *Mission et engagement politique après 1945: Afrique, Amérique latine, Europe*, KARTHALA Editions, 2010.

SERVAIS Olivier, VAN'T SPIJKER Gerard (dir.). *Anthropologie et missiologie: XIXe-XXe siècles: entre connivence et rivalité: actes du colloque conjoint du CREDIC et de l'AFOM à Doorn, Utrecht, du 14-18 août 2003*. KARTHALA Editions, 2004.

SIBEUD Emmanuelle, « Du postcolonialisme au questionnement postcolonial: pour un transfert critique », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* 54-4, oct-déc 2007.

SIBEUD Emmanuelle, « *Post-colonial* et *Colonial Studies*: enjeux et débats », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine* n°51, 2004.

SOREL Jean-Marc, MEHDI Rostane, « L'uti possidetis entre la consécration juridique et la pratique: essai de réactualisation », in *Annuaire français de droit international*, 1994, vol. 40, no 1, p. 11-40.

6. Massacre, répression, scandale, événement

AUYERO Javier, « Protest in contemporary Argentina: a contentious repertoire in the making », in *Out of the Shadows: Political Action and Informal Economy in Latin America*, Penn State Press, 1995.

BALVÉ Beba, BALVÉ Beatriz S., *El'69 huelga política de masas: rosariazo, cordobazo, rosariazo*, Buenos Aires, CICSO, 2005.

BARUCH Marc-Olivier, "Anthropologie historique d'un massacre d'État », in *Annales. Histoire, Sciences sociales,* 2007, n°4, vol. 62, pp. 839-852.

BESSIN Marc, BIDART Claire, GROSSETTI Michel, *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement,* Paris, La Découverte, 2010, 400p.

BERLANT Laurent (dir.), *Compassion : the culture and politics of emotion*, New York/Londres, Routledge, 2004.

BERTRAND Michel, « Penser l'événement en histoire: mise en perspective d'un retour en grâce », in BESSIN Marc, BIDART Claire, GROSSETTI Michel, *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement,* Paris, La Découverte, 2010, 400p.

BOUCHET Thomas, LEGGETT Matthew, VIGREUX Jean, VERDO Geneviève(dir.), *L'insulte (en) politique. Europe et Amérique Latine du XIXe siècle à nos jours*, Dijon, EUD, 2005, 292 p.

BRAUN Herbert, *The Pueblo and the politicians of Colombia: the assassination of Jorge Eliecer Gaitan and the Bogotazo*, Vol. 1, Madison, University of Wisconsin, 1983.

BRENNAN James P.,*El Cordobazo: las guerras obreras en Córdoba, 1955-1976*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1996.

DEWERPE Alain, *Charonne 8 février 1962. Anthropologie historique d'un massacre d'État,* Paris, Gallimard, 2006.

ÉLIAS Norbert, *La Civilisation des mœurs*, Calmann-Levy, 1973 ; *La Dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, 1975.

FASSIN Didier, BOURDELAIS Patrick, *Constructions de l'intolérable: études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral,* Paris, La Découverte, 2005.

FARGE Arlette, « Penser et définir l'événement en histoire. Approche des situations et des acteurs sociaux », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, n° 38, mars 2002, pp. 67-78.

FARGE Arlette, ZYSBERG André, « Les théâtres de la violence à Paris au xviii[e] siècle », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, n° 5, 1979, pp. 984-1015.

JASPER James M. *The Art of moral protest. Culture, biography and creativity in social movements*, Chicago, University of Chicago press, 1997.

LAMBELLET Alexandre, « Analyse événementielle », in FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux,* Paris, Presses de Sciences Po, 2009.

LÓPEZ MAYA Margarita, « The Venezuelan Caracazo of 1989: popular protest and institutional weakness », in *Journal of Latin American Studies*, 2003, vol. 35, n°1, pp. 117-137.

ROUSSEL Violaine, « À l'épreuve du scandale », in *Politix,* n°71, 2005.

SEMELIN Jacques, *Penser les massacres,* Paris, Seuil, 2001.

SEMELIN Jacques, « Du massacre au processus génocidaire », CNRS/CERI, avril 2002. Url: http://www.ceri-sciences-po.org

SEMELIN Jacques, *Purifier et détruire: usages politiques des massacres et des génocides,* Paris Seuil, 2005.

SLIPAK Daniela, « Sobre los orígenes. Peronismo y tradición en la revista El Descamisado (1973-1974) », in *Sociohistórica*, 2011, n°29.

SOWELL David, « The 1893 bogotazo: Artisans and Public Violence in Late Nineteenth–Century Bogotá », in *Journal of Latin American Studies*, 1989, vol. 21, n°1-2, pp. 267-282.

TARTAKOWSKY Danielle, « Ordre et souveraineté ». *Le mouvement social*, 1997, vol. 1, nº 179, pp. 3-8.

VIDAL Laurent, *Les larmes de Rio*, Paris, Flammarion/Aubier, 2009, 254 p.

7. Sur les usages sociaux de l'histoire et de la mémoire

BELAY Raynald, DEGREGORI Carlos Iván, *Memorias en conflicto. Aspects de la violencia politica contemporanea*, Lima, IEP, 2004, 349 p.

BRANDI Felipe, « Connaissance historique et usages politiques du passé », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques,* 2009, n°44, mis en ligne le 29 novembre 2011, consulté le 13 mai 2013. Url: http://ccrh.revues.org/3535

DELACROIX Christian, « Demande sociale et histoire du temps présent: une normalisation épistémologique? », in *EspaceTemps*, n°84/85/86, 2004, p. 106-120.

GUERRA François-Xavier, *Mémoires en devenir, Amérique latine, XVIe-XXe siècle*, Paris, Association française des sciences sociales pour l'Amérique latine/CNRS/Maison des pays ibériques, 1994.

JELIN Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Lima, IEP, 2012, 178 p.

JUHEM Philippe, « Effets de génération », in FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux,* Paris, Presses de Sciences Po, 2009.

LATTE Stéphane, « Commémoration », in FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux,* Paris, Presses de Sciences Po, 2009.

LAVABRE Marie-Claire, « Paradigmes de la mémoire », in *Transcontinentales*, n°5, deuxième semestre 2007, pp. 139-147.

LAVABRE Marie-Claire, « Usages et mésusages de la notion de mémoire », in *Critique internationale,* n°7, avril 2000, p. 48-56.

LAVABRE Marie-Claire, «Sociología de la memoria y acontecimientos traumaticos », in AROSTEGUI Julio, GODICHEAU François (dir.), *Guerra civil. Mito e Memoria,* Madrid, ed. Marcial Pons, 2006, p. 31-55.

MARTIN Arnaud, *La mémoire et le pardon. Les commissions de la vérité et de la réconciliation en Amérique latine,* Paris, L'Harmattan, 2009.

TAYLOR Diana, « Staging social memory », in *The color of theater: race, color and contemporary performance,* CIPG, New York, 2002.

TRACHTENBERG Marvin, BOUNIORT Jeanne, « Scénographie urbaine et identité civique: réflexion sur la Florence du Trecento », in *Revue de l'Art*, 1993, vol. *102*, n°1, pp. 11-31.

8. Multiculturalisme et nation

ALLEMANN-GHIONDA C., *Multikultur und Bildung in Europa,* Bern, 1994.

ANDERSON Benedict, *Imagined communities,* Londres, Verso, 1983, 2006.

APPELBAUM Nancy, MACPHERSON Anne, ROSEMBLATT Karin Alejandra (eds.), *Race and Nation in Modern Latin America*, Chapel Hill, NC, and London, The University of North Carolina Press, 2003, 329 p.

AYALA Elisa Cárdenas, LEMPÉRIÈRE Annick (coord.), *Una ausencia que convoca. Homenaje a François-Xavier Guerra*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Cátedra de Ciencias Sociales Emile Durkheim, 2007.

AYALA Patricia, BOCCARA Guillaume, « La nacionalización del indígena en tiempos de multiculturalismo neoliberal », in *Forum for Inter-American Research. The Journal of the International Association of Inter-american Studies* 2011, 4/2.

AUDARD Catherine, "Egalité et différences: les défis du multiculturalisme", in Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme?,* pp. 546-607.

AZEVEDO Valérie Robin, "(Des)illusions des politiques multiculturelles", in *L'Ordinaire latino-américain,* n°204, 2006.

BOCCARA Guillaume, « Tipologías políticas en las fronteras del Nuevo Mundo», in C. Giudicelli, (dir.), *Fronteras Movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras de las Américas*. México, CEMCA-El Colegio de Michoacán, p. 103-135, 2010

BOCCARA Guillaume, "Para una antropología del estado multicultural bajo la globalización neoliberal", *in* A. Escobar O. et al. Eds., *Reformas del estado, movimientos sociales y mundo rural en el siglo XX en América Latina*, UNAM/CIESAS, México: 39-63, 2010

BOCCARA Guillaume, « Cet obscur objet du désir multiculturel. Pouvoir et différence. I^re^ partie », *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos* 10, E-Revue, CNRS/EHESS, 2010;

CHANET Jean-François, *L'école républicaine et les petites patries*, Paris, Aubier, 1996, 426 p.

CHIVALLON Christine, « Retour sur la « communauté imaginée » d'Anderson », in *Raisons politiques*, 2007, vol. 3, n°27, pp. 131-172.

COMPAGNON Olivier, « Le XX^{ème} siècle argentin. Historiographie récente sur la nation et le nationalisme », in *Le mouvement social,* 2010, vol. 1, n°230, pp. 3-6.

CURIE Raymond, *Interculturalité et citoyenneté à l'épreuve de la globalisation*. Editions L'Harmattan, 2006.

DAMAMME Dominique, « Laboratoires de la réforme pédagogique », in Dominique Damamme, Boris Gobille, Frédérique Matonti et Bernard Pudal (dir.), *Mai-Juin 68,* Paris, l'Atelier, 2008, 446 p.

DUMOULIN David, GROS Christian (dir.), *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain?*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, p. 55-70, 2011.

ETXBERRIA Xabier, « El derecho de los pueblos y los estados », in *Reflexión política,* Junio 2003, n°9, Universidad autónoma de Bucaramanga, Colombia, pp. 21-34.

FISTETTI Francesco, *Théories du multiculturalisme, un parcours ente philosophie et sciences sociale*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2009, 228 p.

GELLNER Ernst, *Nations and nationalism*, Cornell University Press, 1983 et d'Eric Hobsbawn, *Nations and nationalism since 1780*, Cambridge University Press, 1992.

GELLNER Ernest, « Le nationalisme en apesanteur », in *Terrain,* n°17, 1991.

GOMEZ-MULLER Alfredo Gomez-Muller (dir.), *Constructions de l'imaginaire national en Amérique Latine*, Tours, PUFR, 2012.

GREENE Shane, « Entre lo indio, lo negro, y lo incaico: The Spatial Hierarchies of Difference in Multicultural Peru », in *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. *12*, n°2, novembre 2007, pp. 441-474.

GREENE Shane, "Negotiating Multicultural Citizenship and Ethnic Politics in 21st Century Latin America", in Eric Hershberg and Fred Rosen (dir.) *Latin America After Neoliberalism,* New York: New Press, 2006, pp. 276-297.

GUERRA François-Xavier, «La nation en Amérique espagnole. Le problème des origines», *La Pensée Politique,* n°3, 1995, pp. 85-106.

HÉBRARD Véronique, *Le Venezuela indépendant. Une nation par le discours (1808-1830)*, Paris, l'Harmattan, Coll. Recherches et Documents/Amériques latines, 1996, 464 p.

HERRERA SARMIENTO Enrique, *Multiculturalisme et ethnicité en Amazonie bolivienne. La gestion publique des différences ethniques et l'invention des Indiens Tacana,* Thèse de sociologie sous la direction de Françoise Lestage, soutenue le 7 novembre 2011.

HONNETH Axel, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, New York, Polity Press, 1995.

HUNT Lynn, *Inventing human rights : a history*, Norton, 2007, 312 p.

KORSBAEK Leif, *La ronda campesina en el Perú. Los ciudadanos contra el estado*, UNAM, Mexico, 2009.

MAIRET Gérard, « *We, the People; Them, the Aborigines.* Note sur une question de philosophie politique », in *Raisons poltiques,* n°21, février 2006, p. 21-27.

MARTIN Guillemette, *Identité régionale et construction nationale en Amérique latine. La ville seconde au Mexique (Guadalajara) et au Pérou (Arequipa), des années 1880 aux années 1920*, Paris III, IHEAL, thèse de doctorat en histoire soutenue le 08 avril 2013.

MARTINEZ SIFUENTES Esteban, *La policía comunitaria. Un sistema de seguridad pública comunitaria indígena en el Estado de Guerrero*, México, Instituto Nacional Indígena, 2001.

MAZOWER Mark, *No Enchanted Palace. The End of the Empire and the Ideological Origins of the United Nations,* Princeton, Princeton University Press, 2009.

MOYN Samuel, *The Last Utopia : Human Rights in History*, Belknap Press of Harvard University Press, 2010. 352 p.

PEÑA JUMPA Antonio Peña, "Poder judicial comunal en los Andes y la Amazonía del Perú: una aproximación desde los organos de resolución de conflictos entre los Aymaras y los Aguarunas », in *Droit et Cultures*, 2012, n°62, p.91.

PEREZ MUNDACA José, *Montoneros, bandoleros y rondas campesinas (Violencia política, abigeato y autodefensa en Cajamarca, 1855-1990*, Cajamarca, Editorial Gráfica del Norte, 2010.

SERPA ARANA Cecilia, GÁLVEZ RIVAS Aníbal (dir.), *Justicia Intercultural en los Países Andinos: contribuciones para su estudio*, Red andina de Justicia de Paz y Comunitaria/Instituto de Defensa Legal/Centro sobre Derecho y Sociedad, Ecuador/Red de Participación y Justicia, Bolivia, 2013.

VERDO Geneviève Verdo, *L'indépendance argentine entre cités et nations (1808-1821)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, 478 p.

YRIGOYEN FAJARDO Raquel *Pautas de Coordinación entre el Derecho Indígena y el Derecho Estatal*, Guatemala, Fundación Myrna Mack, 1999.

YRIGOYEN FAJARDO Raquel, "Hacia una jurisprudencia pluralista. Comentario sobre una sentencia de la Corte Suprema del Perú que interpreta el art. 149 de la Constitución y absuelve a ronderos por presunto delito de secuestro y otros", in Marco Aparicio, *Caminos hacia el reconocimiento. Pueblos indígenas, derechos y pluralismo*,Girona, Universitat de Girona y Cátedra Internacional de UNESCO, 2005, pp.181-202

YRIGOYEN FAJARDO Raquel ,"Vislumbrando un *Horizonte Pluralista*: Rupturas y retos epistemológicos y políticos", in Milka Castro (dir.), *Desafíos de la Interculturalidad. Identidad, Política y Derecho,* Santiago de Chile, Universidad de Chile, Programa Internacional de Interculturalidad y Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, 2004

YRIGOYEN FAJARDO Raquel, "Legal Pluralism, Indigenous Law and the Special Jurisdiction in the Andean Countries", in *Beyond Law, Informal Justice and Legal Pluralism in the Global South,* Vol. 10, n°27, 2004;

YRIGOYEN FAJARDO Raquel, "Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos", in *Revista El Otro Derecho No 30, Variaciones sobre la justicia comunitaria*, Bogotá, ILSA, 2004, pp. 171-196

YRIGOYEN FAJARDO Raquel "El derecho indígena en los países andinos: ¿Mecanismos alternativos o jurisdicción propia?", in *Revista CREA*, n° 4, Centro de Resolución alternativa de conflictos CREA, Universidad Católica de Temuco, 2003

YRIGOYEN FAJARDO Raquel "El derecho indígena en el nuevo constitucionalismo pluralista de Venezuela y los Países Andinos", in *Administración de Justicia y Pueblos Indígenas en la perspectiva del derecho intercultural*, Caracas, Tribunal Supremo de Venezuela y Banco Mundial, 2003

YRIGOYEN FAJARDO Raquel, "Alcances, límites y retos del reconocimiento del derecho indígena en los Países Andinos" (HR/MADRID/IP/SEM/2003/BP.14), in *Papers submitted by Experts. Seminario de Expertos sobre Pueblos Indígenas y Administración de Justicia.* Madrid, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Relator de Pueblos Indígenas, UNED, 2003.

SANTANA Roberto "Le protestantisme chez les Indiens du Chimborazo en Équateur", in *Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, n°86, 1987, pp. 97-107

RIVIERE Gilles, « Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Bibliothèque des Auteurs du Centre, Rivière, Gilles, mis en ligne le 15 juin 2007, consulté le 24 septembre 2014. Url: http://nuevomundo.revues.org/6661

ZARZAR Alonso, "Las rondas campesinas de Cajamarca : de la autodefensa al ¿autogobierno ?" , in VALDEAVELLANO Rocio, PÁSARA Luis, ZARZAR Alonso (eds), *La otra cara de la luna. Nuevos actores sociales en el Perú*, Buenos Aires, CEDYS, 1991.

9. Le marché et l'État

BARJOT Dominique, "Histoire économique et historiographie française : crise ou renouveau ?" in *Histoire, économie & société*, 2012, n°2, pp. 5-27

BROWN Wendy, « Neoliberalism and the end of the liberal democracy », in *Theory and event*, vol. 7, n°1.

BOURDIEU Pierre, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992,* Paris, Seuil, 2012.

COMPAGNON Olivier, « L'État est mort, vive l'État », in *Revista CEPAL,* n°HS, juin 2010, p. 9-11.

DE SOUSA SANTOS Boaventura, *Refundacion del estado en America latina. Perspectiva desde una epistemologia del Sur,* IIDS, Lima, 2010.

DEZALAY Yves, GARTH Bryant, *La mondialisation des guerres de palais. La restructuration du pouvoir d'État en Amérique latine*, Paris, Seuil, 2002.

EEUWEN Daniel van, *La transformation de l'État en Amérique latine: légitimation et intégration,* Paris et Aix-en-Provence, CREALC-Karthala, 1994.

ETXEBERRIA Xavier, « El derecho de los pueblos y los estados », in *Reflexion politica*, Bogota, Juin 2003, n°9, pp21-34.

EWIG Christina, *Neoliberalismo de la segunda ola. Genero, raza y reforma del sector salud en el Peru*, Lima, IEP, 2012, 350 p.

FERNÁNDEZ Enrique, "El TLC con Estados Unidos y su impacto sobre el empleo", in *Revista Argumentos*, año 3, n° 1, mars 2009.

GENET Jean-Philippe, « La genèse de l'État moderne: enjeux et bilan d'un programme de recherche », in *ARSS*, vol. 188, juin 1997, p. 3-18.

LAVRARD-MEYER Cécile, notamment *Pauvreté et démocratie au Pérou*, Collection Recherche Amérique Latine, L'Harmattan, Paris, 2010, 350 p.

LAVRARD-MEYER Cécile, « Violencia terrorista, pobreza y prácticas democráticas », in *Violencia y transiciones políticas a finales del siglo XX. Europa del Sur-América Latina*, Collection de la Casa de Velázquez, Madrid, pp. 225-240, 2009.

MIROWSKY Philipp, PLEHWE Dieter, *The road from Mount Pèlerin : the making of the neoliberal thought collective*, Cambridge, Harvard University Press, 469 p.

REMY María Isabel "Descentralización en tiempos de neoliberalismo". En *Revista Argumentos*, año 2, n° 4, noviembre 2008.

REYES Esperanza, *En nombre del Estado. Servidores publicos en una microrred de salud en la costa rural del Peru*, Lima, UPCH/IEP, 2007, 286 p.

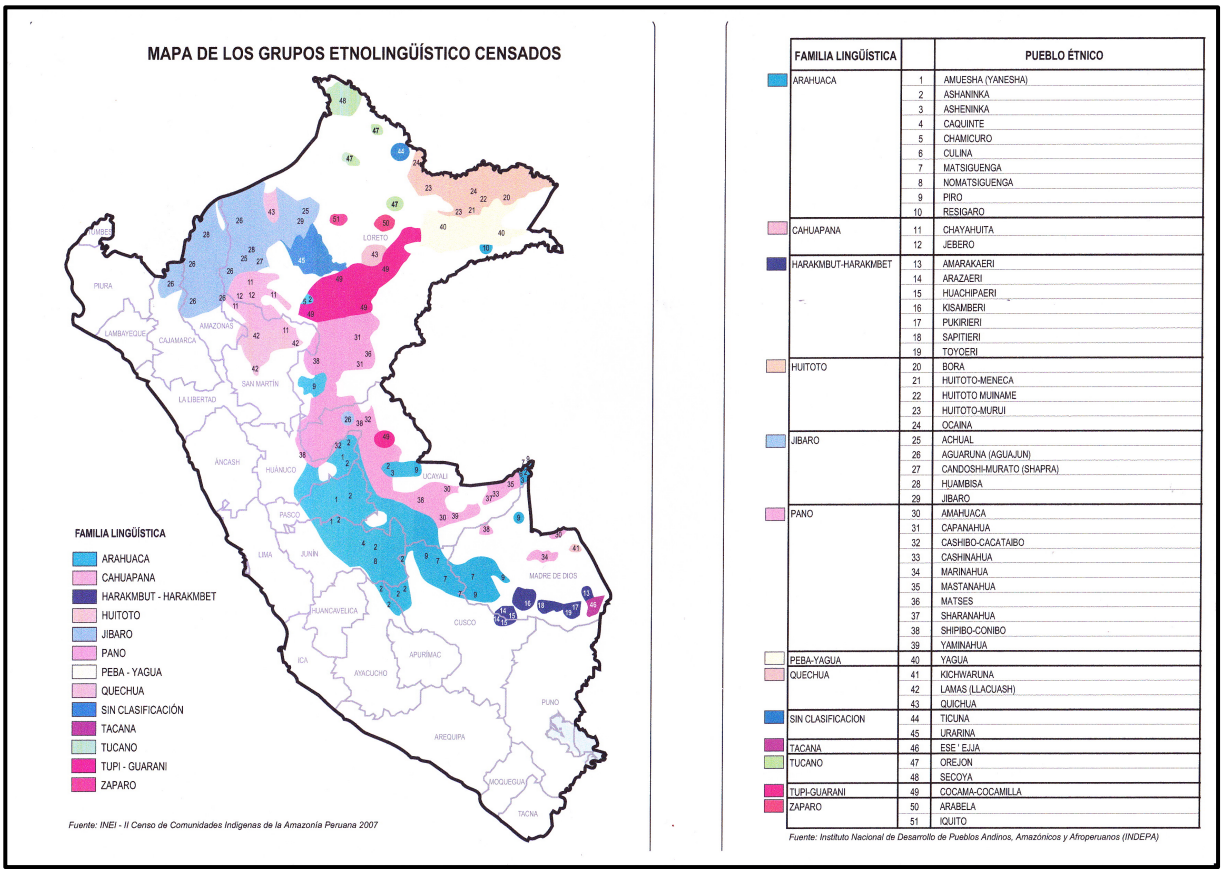
10. Questions de sources

HÉBRARD Véronique (coord.), Numéro spécial « L'image comme source pour les sciences humaines », in *Histoire et sociétés de l'Amérique latine*, Paris, Aleph/L'Harmattan, 2000 vol.1, n°11, 225 p.

TARTAKOWSKY Danielle, « Les images font-elles encore image ? », in *Sociétés & Représentations*, 2001, vol. 2, nº 12, pp. 161-174.

ANNEXES

Annexe 1 Cartographie des groupes ethnolinguistiques indigènes recensés au Pérou. Source: Censo indígena INEI 2007.



Annexe 2 Biographies des missionnaires catholiques présents à Santa María de Nieva à partir de 1946

1. Les missionnaires locaux

José Martin Cuesta

On a évoqué la figure de José Martin Cuesta, fondateur de la mission à Santa María de Nieva, et initiateur de l'activité missionnaire auprès des populations awajún et wampís du Haut Marañón. Né en 1911, il affirme avoir eu la révélation divine de sa vocation missionnaire en 1924[28]. Cette même année il entre au Séminaire « menor » de Ciudad Real, jusqu'en 1928 où il rejoint la Compagnie de Jésus. De 1937 à 1939 il est affecté sur le front d'Estrémadure, où il sert dans le 6ème bataillon du régiment franquiste Castilla de Badajoz, en garnison à Retamal. Il ne fait dans ses mémoires qu'une brève allusion à son passage

28 José Martin Cuesta, *op.cit.*

dans l'armée nationaliste[29]. Il étudie ensuite la théologie à Grenade et est ordonné prêtre en 1942. Il arrive à Lima le 12 décembre 1944. Le 2 février 1945 il prononce ses derniers vœux et part pour le Haut Marañón. Après avoir mené les premières explorations en territoire amazonien, il crée plusieurs postes de mission et est chargé des districts de Tabaconas, Nambaye, Chirinos, San José de Lourdes et Chingusal.

Gonzalo Puerta Gonzalez

Le père Gonzalo Puerta Gonzalez est mort et enterré à Nieva le 23 mai 1968 à l'âge de 58 ans. Il a donné son nom à une localité de la zone du vicariat, Villa Gonzalo.

Valentin Salegui Iriondo

Il meurt dans un accident en 1964. Il a donné son nom à une école située à Yamakai-entsa, le *colegio Valentin Salegui* désormais également désigné comme *colegio Fe y Alegria 55*.

Pedro Lopez

Le frère Pedro Lopez accompagne le père Cuesta dès ses premiers voyages exploratoires. Il est né à Aljucer en Murcie en 1910 et mort à Lima en 2000.

José Calabor

José Calabor est né à San Sebastian, dans la province de Guipuzcoa. Il fait son noviciat, et étudie les humanités et la philosophie en Espagne. En 1937 il vient faire son magistère au Pérou, d'abord à Arequipa puis à Lima. Il retourne en Espagne étudier la théologie à Grenade et est ordonné prêtre en 1943. Il rentre au Pérou en 1944, où il effectue sa troisième probation au noviciat. En février 1946 il est envoyé dans la Préfecture apostolique de San Francico Javier del Marañón, où il œuvre comme missionnaire et comme curé des paroisses de San Ignacio, Santa Rosa La Yunga, Bellavista, Colasay et Pucara. Il est également secrétaire des préfets apostoliques José Oleaga et Juan Albacete et exerce en 1960 la charge de pro-préfet apostolique. Son activité dans le vicariat porte

29 Note mail Célia.

principalement sur le champ pastoral et s'étend jusqu'en 1983, date à laquelle sa santé le contraint à rentrer à Lima.

José Sanchez Gil

Il meurt le 4 mai 1984 à Madrid. Travaille un temps dans le vicariat -notamment à la frontière péruano-équatorienne- ainsi qu'à Huancayo et à Piura, et de façon itinérante.

Antonio Briones

Il arrive au Pérou en 1953, et œuvre dans le vicariat à partir de 1957 après un passage par Arequipa. Il assiste à Jaen le curé de paroisse Alfonso Arana. Son activité missionnaire s'étend de 1957 à 1975 et s'applique principalement au domaine pédagogique. Le long de la route de pénétration dans la selva nororientale, il fonde en effet plusieurs centres éducatifs dans le district d'Aramango: l'école de San José et l'école Ave Maria à El Muyo, et l'école Santa Inés à Las Salinas.

José Maria Guallart

Né à Oviedo le 8 mai 1915, José Maria Guallart étudie les lettres et entre à la Compagnie de Jésus le 21 juillet 1931, au noviciat de Aranjuez, à Madrid. L'expulsion des jésuites aux débuts de la République espagnole le pousse à partir en Belgique, où il termine son noviciat à Chevetogne, au collège Saint Stanislas. Il y poursuit l'étude de la grammaire latine et des humanités, ainsi que de la rhétorique et des sciences. Il retourne en Espgane en 1938 à Gijon, où il fait son service militaire et sert dans un hôpital. De 1939 à 1941 il étudie la philosophie au Collège Maximó Oña à Burgos. De 1941 à 1944 il enseigne la géographie, la langue espagnole, les sciences naturelles et le latin au Collège de la Inmaculado concepcion à Madrid. Puis il étudie la théologie durant quatre ans à la faculté jésuite de Granda. Il est ordonné prêtre le 2 juillet 1947. Il enseigne de nouveau de 1948 à 1953, année où il est envoyé au Pérou le 23 octobre. Il part de Barcelone sur le bateau « el Usodimare », notamment avec le père Antonio Briones. En 1954, il arrive à Santa María de Nieva, où il demeure toute sa vie, excepté ses derniers mois qu'il passe à l'infirmerie de Fatima, à Lima.



Figure 61. Première génération missionnaire catholique (De gauche à droite: non identifié, Garin, Puerta, García, Hornedo, non identifié, Cuesta, non identifié).

2. La hiérarchie jésuite

Ignazio Garcia Martin

Né à Madrid le 3 juillet 1901, il entame un cursus universitaire de droit, qu'il interrompt à l'âge de vingt ans pour entrer au noviciat de Grenade le 7 septembre 1921. En 1932, alors qu'il étudie la théologie à Sarria, il doit émigrer à Albeek en Hollande en raison de la dissolution de la Compagnie de Jésus par le gouvernement espagnol. Il y est ordonné prêtre le 9 août 1934. Il achève en 1936 sa probation à Braga au portugal et revient en Espagne quand éclate la guerre civile. Il se porte alors volontaire comme chapelain de la *primera bandera* de la Légion[30], et est blessé à la colonne vertébrale par un obus. Après la guerre ses supérieurs lui donnent la responsabilité de la paroisse de la Ventilla, la première confiée à la Compagnie de Jésus dans la banlieue de Madrid. Lorsque se crée la mission du Marañón, il en est nommé préfet apostolique le 11 juillet 1946, puis en décembre Superieur régulier. Ses problèmes de santé le conduisent à renoncer à ces deux charges en 1958. Désireux de poursuivre son activité missionnaire, le poste de Pucara récemment ouvert lui est confié, jusqu'en 1964 où il se rend Jaen. Il meurt le 13 juin 1965 après une opération chirurgicale.

30 Dominic Bryan, "Les héros du franquisme", in *La fabrique des héros*, MSH, 1998.

José Oleaga Guerequiz

Il est préfet de la mission du 23 octobre 1959 jusqu'à sa mort en 1961.

Juan Albacete

Il est préfet de la mission du 7 novembre 1961 jusqu'en 1963.

Antonio de Hornedo Correa

Préfet en 1963-1977 (1971 changement: vicariat, donc vicaire apostolique). Il naît le 23 septembre 1915 en Espagne, à Comillas en Cantabrie. Il entre dans la Compagnie de Jésus le 27 mai 1933 en Belgique. Il étudie la philosophie à Chamartin de 1940 à 1943, puis la théologie en Irlande. Il est ordonné prêtre le 31 juillet 1949, et réalise sa troisième probation à Salamanque en 1951. La première partie de sa vie de prêtre est consacrée à la formation de jeunes jésuites, en Espagne et en Belgique. Puis il part au Pérou en 1961. Il est nommé Supérieur de la mission du Marañón de 1962, puis Préfet apostolique en 1963. En 1968 il est nommé administrateur apostolique de Chachapoyas, tout en continuant à être préfet apostolique à Jaen. À partir de 1971, la circonscription ecclésiatique passant de préfecture à vicariat apostolique, il devient vicaire. Il est consacré évêque de Jaen le 15 août 1971, puis évêque de Chachapoyas en 1977, date à laquelle il se consacre uniquement à cet évêché jusqu'en 1991.

3. La congrégation féminine des religieuses du Sacré-Cœur de Jésus[31]

Sœur Montserrat Ripollés

La sœur Montserrat Ripollès rejoint la compagnie deux ans après ses débuts, et arrive à Santa María de Nieva en 1956 à l'âge de 23 ans. Elle est élevée en Espagne dans une famille religieuse et se décide vite pour une trajectoire exclusivement missionnaire. A cette fin elle se met en quête d'une congrégation uniquement tournée vers la mission, et opte pour la Compagnie du Sagrado Corazon.

31 *Compañía Misionera del Sagrado Corazón.*

> À cette époque je pensais plutôt à l'Inde, en fait. Mas bien en aquel tiempo pensaba en la India. Yo sentia el deseo de dar a conocer a los demas lo que habia recibido en mi familia, que era muy religiosa. Entonces busqué una congregacion que fue unicamente misionera.[32]

A Nieva, son activité est essentiellement consacrée à l'enseignement, dans le cadre de la première école féminine à Nieva, de l'internat récemment créé, puis plus tard à l'occasion de la fondation d'écoles dans diverses communautés indigènes du Haut Marañón.

Sœur Maria Luisa Latorre Pintado

De nationalité espagnole, elle est née en 1927 à Tetuan au Maroc où est envoyé son père, militaire de profession. La guerre d'Espagne les pousse à fuir en France puis, par manque de ressources économiques, en Catalogne. A la fin de la guerre, alors que la famille peut regagner Madrid, ses sœurs meurent, à l'âge de 19 et 22 ans. Maria Luisa Latorre Pintado choisit d'entrer dans les ordres comme missionnaire, et est envoyée au Pérou. A Santa María de Nieva, elle est chargée d'enseignement.

Sœur Herminia Altieri Bachiller

La sœur Herminia Altieri Bachiller est née en Espagne en 1926 à Castilla La Nueva. Elle est également marquée par la guerre civile, et estime que son entrée dans les ordres est en partie due à son anticommunisme.

> Despues de la guerra civil surgio mucha vocacion religiosa porque los comunistas hicieron mucha persecusion, entonces, cuando termino la guerra, hubo un resugir de vocaciones.[33]

Après la guerre, elle travaille dans une usine de jouets puis entre à la Compagnie du Sagrado Corazón en 1950. Elle aussi a pour souhait principal de rejoindre une mission.

> De lo poco que sabia pensaba que tenia que llevar a Jesus ahi donde no se le conocia. Asi, tomé contacto con dos o tres conventos antes, pero yo queria misiones. La congregacion nuestra es de mucho trabajo y mucha oracion. (…) Cuando llegué (Santa María de Nieva) era una comunidad de unas 7 familias no nativas, pero como este era el centro aqui se venia para estudiar. Teniamos un internado para ninas que venian de comunidades. El internado lo pidieron ellos y se fue llenando.[34]

32 Extrait d'un entretien réalisé avec la sœur Montserrat Ripollès à la maison des sœurs à Santa María de Nieva, en juillet 2011.
33 Interview donnée par sœur Herminia à *Jempe*, n°12, janvier-février 2001.
34 *Ibid.*

Annexe 3 Liste des communautés awajún et wampís titrisées. Source: *Directorio de comunidades nativas.*

COMMUNAUTÉ	RÉSOLUTION LÉGALE	DISTRICT	PROVINCE
Yamakai	R.D.323-98-MINAG-DRA	Morona	Datem del Marañón
Cachiyacu	R.D. 533-95-RSM-DRA-SM	Moyobamba	Moyobamba
El Dorado	R. 010-75-OAE-ORAMS-V	Moyobamba	Moyobamba
Huascayacu	R. 011-75-OAE-ORAMS-V	Moyobamba	Moyobamba
Kusu	R.D. 048-2000-CTAR-SM/DRAG	Moyobamba	Moyobamba
Morroyacu	R. 009-75-OAE-ORAMS-V	Moyobamba	Moyobamba
Nueva Jerusalén	R.D. 165-93-RSM-DRA-SM	Moyobamba	Moyobamba
San Rafael	R. 043-OAE-78-ORAMS-V	Moyobamba	Moyobamba
Shimpiyacu	R.D. 4615-95-AG	Moyobamba	Moyobamba
Tiwiyacu	R.D. N° 069-2000-CTAR-SM/DRAG	Moyobamba	Moyobamba
Yarau	R.D. 059-92-CORDESAM/DDAG	Moyobamba	Moyobamba
Alto Mayo	R. 005-75-OAE-ORAMS-V	Awajún	Rioja
Alto Naranjillo	R. 008-75-OAE-ORAMS-V	Awajún	Rioja
Bajo Naranjillo	R. 006-75-OAE-ORAMS	Awajún	Rioja
Shampuyacu	R. 007-75-OAE-ORAMS-V	Awajún	Rioja
Nuevo Buen Jardín	R.D. 204-2008-GRL-DRA-L	San Pablo	Mariscal Ramón Castilla
Alto Bichanak	R.D. 048-99-CTAR-A-DR-AG/D	Imaza	Bagua
Alto Shimutas	R. 252-OAE-ORAMS-II-76	Imaza	Bagua
Alto Tuntus	R.S.R.S. 153-98-CTAR-CAJ/DSRAG-J	Imaza	Bagua
Alto Wawas	R.D. 314-99-CTAR-A-DR-AG/D	Imaza	Bagua
Autukai	R.D. 045-99-CTAR-A-DR-AG/D	Imaza	Bagua
Bichanak	R. 319-OAE-ORAMS-II-75	Imaza	Bagua
Antiguo Kanam	R.S.R.S. 073-98-CTAR-CAJ/DSRAG-J	El Cenepa	Condorcanqui
Bashuim Chinim	R.D. 216-99-CTAR-A-DR-AG/D	El Cenepa	Condorcanqui
Bashuin	R. 057-87-AG-DR-XII-A	El Cenepa	Condorcanqui
Buchigkim	R.S.R.S. 177-93-	El Cenepa	Condorcanqui

	RENOM/DSRAG-J		
Canga	R. 246-OAE-ORAMS-II-76	El Cenepa	Condorcanqui
Cusu Pagata	R. 243-OAE-ORAMS-II-76	El Cenepa	Condorcanqui
Huampami	R. 325-OAE-ORAMS-II-76	El Cenepa	Condorcanqui
Kunchai	R.D.R. 084-2004-GOBIERNO REGIONAL AMAZONAS/GRDE-DRA/D	El Cenepa	Condorcanqui
Kusu-numpatkeim	R. 054-OAE-ORAMS-II-76	El Cenepa	Condorcanqui
Kuyumatak	R.D.R. 083-2004-GOBIERNO REGIONAL AMAZONAS/GRDE-DRA/D	El Cenepa	Condorcanqui
Mamayakim	R. 313-OAE-ORAMS-II-75	El Cenepa	Condorcanqui
Mamayaque	R. 261-OAE-ORAMS-II-76	El Cenepa	Condorcanqui
Nanchik Entsa	R.D. 215-99-CTAR-A-DR-AG/D	El Cenepa	Condorcanqui
Nuevo Mamayaque	R.S.R.S. 174-93-RENOM/DSRAG-J	El Cenepa	Condorcanqui
Nuevo Tutino	R.S.R.S. 074-98-CTAR-CAJ/DSRAG-J	El Cenepa	Condorcanqui
Paantan Entsa	R. 279-OAE-ORAMS-II-77	El Cenepa	Condorcanqui
Pagki	R. 053-87-AG-DR-XII-A	El Cenepa	Condorcanqui
Paiza	R. 253-OAE-ORAMS-II-76	El Cenepa	Condorcanqui
Pampa-entsa	R. 050-OAE-ORAMS-II-76	El Cenepa	Condorcanqui
Pijuayal	R.D. 213-99-CTAR-A-DR-AG/D	El Cenepa	Condorcanqui
Putuim	R.S.R.S. 077-98-CTAR-CAJ/DSRAG-J	El Cenepa	Condorcanqui
Sawientsa	R.S.R.S. 179-93-RENOM/DSRAG-J	El Cenepa	Condorcanqui
Shacham Entsa	R.D. 212-99-CTAR-A-DR-AG/D	El Cenepa	Condorcanqui
Shaim	R. 0001-OAE-ORAMS-II-78	El Cenepa	Condorcanqui
Shamatak	R. 053-OAE-ORAMS-II-76	El Cenepa	Condorcanqui
Shapijim	R.S.R.S. 152-98-CTAR-CAJ/DSRAG-J	El Cenepa	Condorcanqui
Sua-San Antonio	R. 247-OAE-ORAMS-II-76	El Cenepa	Condorcanqui
Suwants	R.D. 214-99-CTAR-A-DR-AG/D	El Cenepa	Condorcanqui
Tagkegip	R.D. 210-99-CTAR-A-DR-AG/D	El Cenepa	Condorcanqui
Tunas	R.D. 208-99-CTAR-A-DR-AG/D	El Cenepa	Condorcanqui

Tunim	R.S.R.S. 072-98-CTAR-CAJ/DSRAG-J	El Cenepa	Condorcanqui
Tuutin	R. 309-OAE-ORAMS-II-75	El Cenepa	Condorcanqui
Uchi Numpatkaim	R.S.R.S. 081-98-CTAR-CAJ/DSRAG-J	El Cenepa	Condorcanqui
Uchi-shamatak	R.D. 0197-79-AA-DR-XI	El Cenepa	Condorcanqui
Wachim	R.S.R.S. 071-98-CTAR-CAJ/DSRAG-J	El Cenepa	Condorcanqui
Wawain	R. 234-OAE-ORAMS-II-75	El Cenepa	Condorcanqui
Wee	R.S.R.S. 080-98-CTAR-CAJ/DSRAG-J	El Cenepa	Condorcanqui
Yagku Entsa	R.D. 209-99-CTAR-A-DR-AG/D	El Cenepa	Condorcanqui
Achuaga	R. 314-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Adsacusa	R. 323-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Agkais	R.S.R.S. 178-93-RENOM/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Ajachin	R.D.198-79-AA-DR-XI	Nieva	Condorcanqui
Alto Pajakus	R. 230-OAE-ORAMS-II-76	Nieva	Condorcanqui
Bichatin Entsa	R.D. 206-99-CTAR-A-DR-AG/D	Imaza	Bagua
Bukuig	R. 280-OAE-ORAMS-II-77	Imaza	Bagua
Chayu-atunsamu	R.S.R.S. 107-98-RENOM/DSRAG-J	Imaza	Bagua
Chayuyaku	R.S.R.S. 238-96-RENOM/DSRAG-J	Imaza	Bagua
Chikais	R. 231-OAE-ORAMS-II-75	Imaza	Bagua
Chinim	R.S.R.S. 714-97-RENOM/DSRAG-J	Imaza	Bagua
Chipe Cuzu	R. 326-OAE-ORAMS-II-75	Imaza	Bagua
Duship	R. 303-OAE-ORAMS-II-75	Imaza	Bagua
Inayua-Marañón	R.S.R.S. 024-98-RENOM/DSRAG-J	Imaza	Bagua
Awananch	R.D. 082-99-CTAR-A-DR-AG/D	Nieva	Condorcanqui
Bajo Pupuntas	R. 251-OAE-ORAMS-II-76	Nieva	Condorcanqui
Bashutak	R.S.R.S. 189-96-RENOM/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Cachiyacu	R. 241-OAE-ORAMS-II-76	Nieva	Condorcanqui
Canampa	R. 320-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Cayamas	R. 242-OAE-ORAMS-II-76	Nieva	Condorcanqui
Kagka	R.S.R.S. 716-97-RENOM/DSRAG-J	Imaza	Bagua
Kayamas Wee	R.D. 049-99-CTAR-A-DR-AG/D	Imaza	Bagua

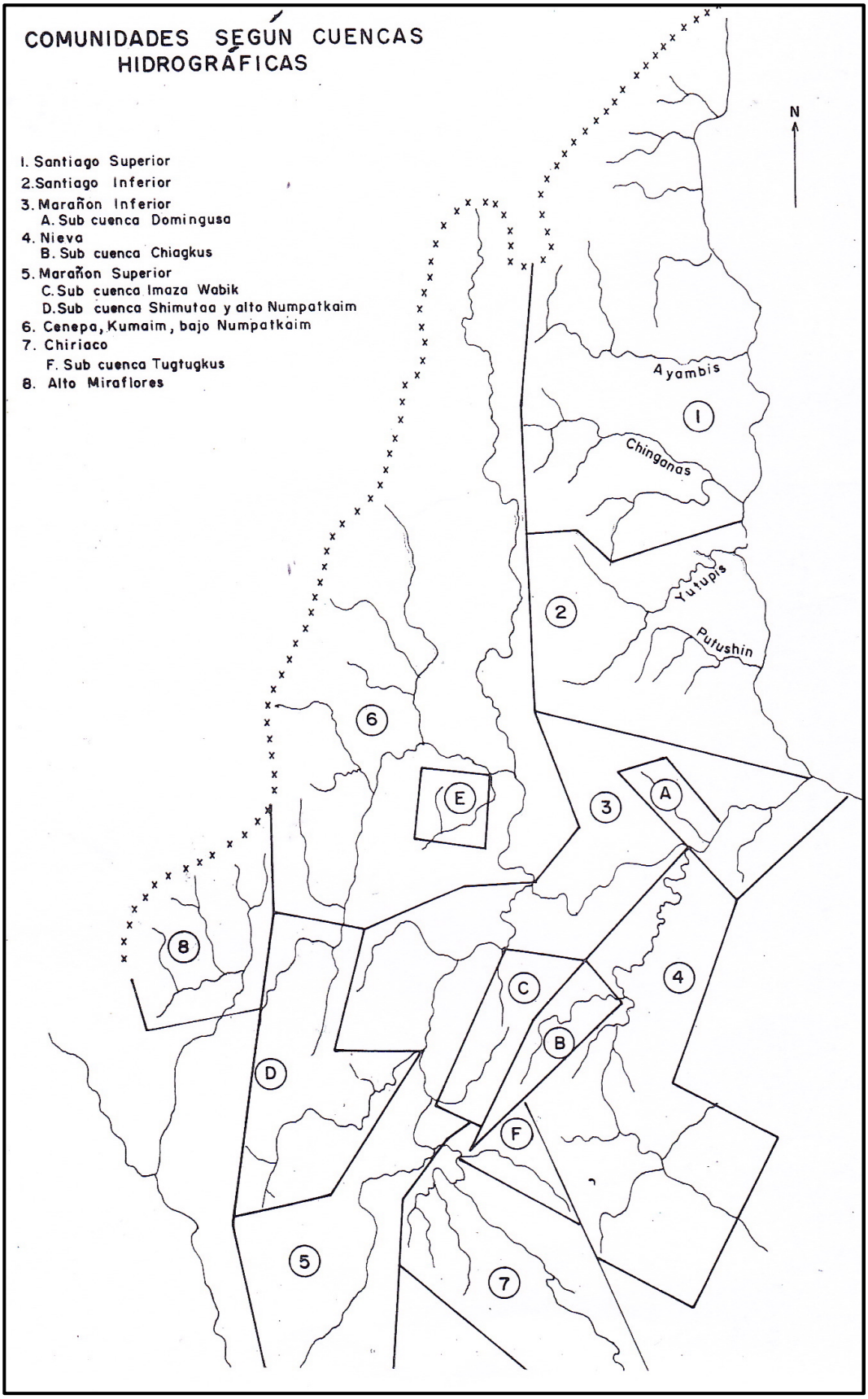
Kunchin	R. 249-OAE-ORAMS-II-76	Imaza	Bagua
Kusu Chico (o Cusu Chico)	R. 232-OAE-ORAMS-II-75	Imaza	Bagua
Kusuim	R.S.R.S. 337-96-RENOM/DSRAG-J	Imaza	Bagua
La Curva	R.D. 079-99-CTAR-A-DR-AG/D	Imaza	Bagua
La Tuna	R.S.R.S. 274-97-RENOM/DSRAG-J	Imaza	Bagua
Nayumpin (o Nayumpik)	R. 254-OAE-ORAMS-II-76	Imaza	Bagua
Nazareth	R. 307-OAE-ORAMS-II-75	Imaza	Bagua
Numpatkaim	R. 244-OAE-ORAMS-II-75	Imaza	Bagua
Cayamas	R. 322-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Chamikar	R. 329-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Chingamar	R. 305-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Dapikat Kajekui	R.D. 081-99-CTAR-A-DR-AG/D	Nieva	Condorcanqui
Dequentei	R.D. 632-99-CTAR-A-DR-AG/D	Nieva	Condorcanqui
Duship	R. 245-OAE-ORAMS-II-76	Nieva	Condorcanqui
Ebron	R. 311-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Huaracayo	R. 321-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Inayuam	R.S.R.S. 103-98-RENOM/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Iwanch Ujugmamu	R.S.R.S. 078-98-CTAR-CAJ/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Japaime-escuela	R. 239-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Japaime-quebrada	R. 238-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Kachi	R.S.R.S. 105-98-RENOM/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Kashap	R.D. 046-99-CTAR-A-DR-AG/D	Nieva	Condorcanqui
Kawit	R.S.R.S. 083-98-CTAR-CAJ/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Kayakusha	R.S.R.S. 175-93-RENOM/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Kuith	R. 318-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Kuji	R.S.R.S. 640-97-RENOM/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Kusumatak	R.D.R.S. 135-2005-GOBIERNO REGIONAL AMAZONAS/DRA	Nieva	Condorcanqui
Majanu-entsa	R.S.R.S. 135-98-	Nieva	Condorcanqui

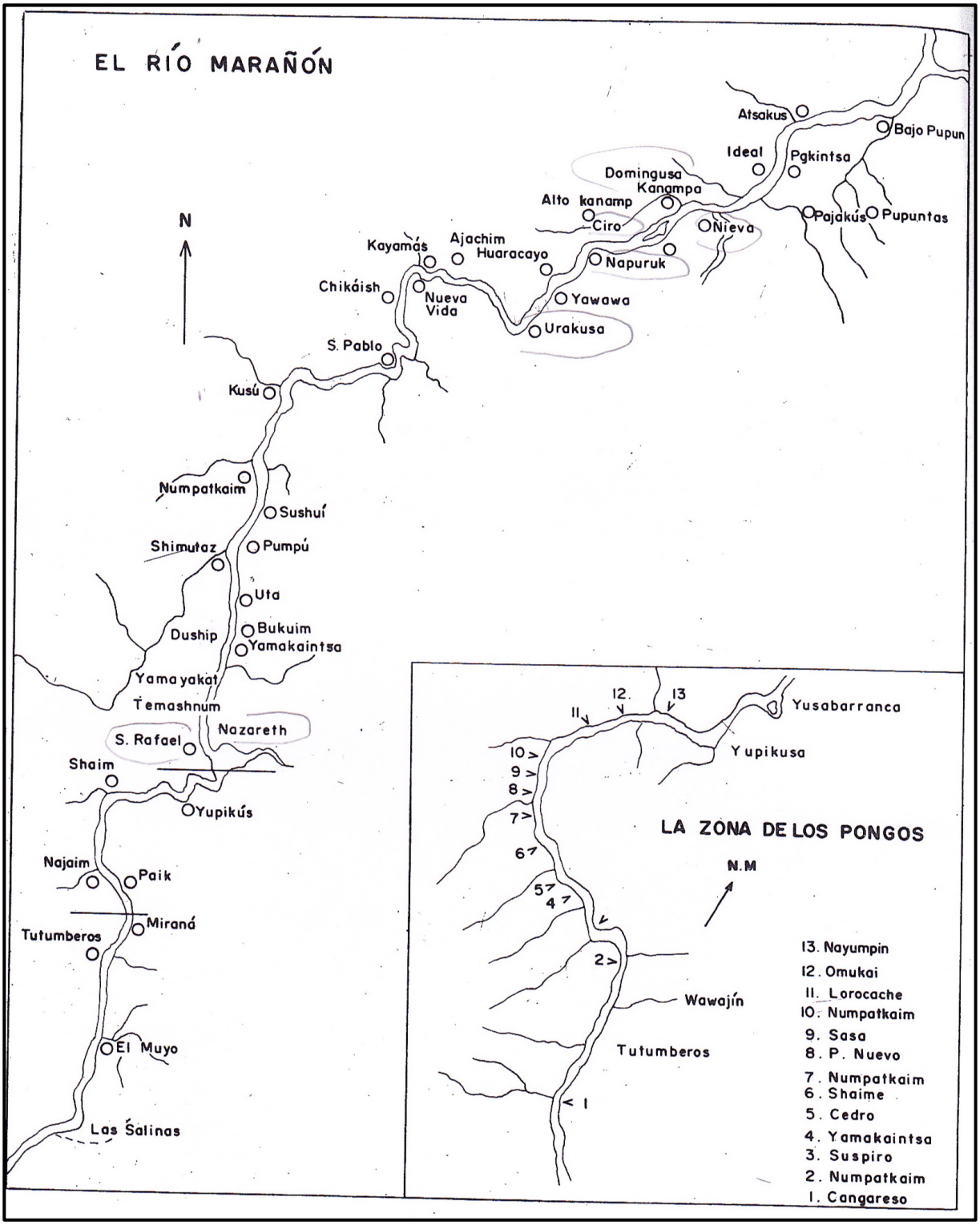
	RENOM/DSRAG-J		
Napuruk	R. 241-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Nueva Vida	R. 308-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Nujagkin	R.S.R.S. 106-98-RENOM/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Paantan Entsa	R.S.R.S. 076-98-CTAR-CAJ/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Pajacusa	R. 255-OAE-ORAMS-II-76	Nieva	Condorcanqui
Peas	R.D. 047-99-CTAR-A-DR-AG/D	Nieva	Condorcanqui
Piitug	R.S.R.S. 196-98-RENOM/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Pumpushak	R. 262-OAE-ORAMS-II-76	Nieva	Condorcanqui
Saasa	R. 264-OAE-ORAMS-II-76	Nieva	Condorcanqui
Sanchum	R.D. 207-99-CTAR-A-DR-AG/D	Nieva	Condorcanqui
Santa Rosa	R. 324-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Seasmi	R. 316-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Shawit	R. 231-OAE-ORAMS-II-76	Nieva	Condorcanqui
Shimpu	R.S.R.S. 082-98-CTAR-CAJ/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Tamish Namak	R.S.R.S. 197-98-RENOM/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Tatankus	R.D. 080-99-CTAR-A-DR-AG/D	Nieva	Condorcanqui
Tsamajain	R.S.R.S. 190-96-RENOM/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Tsamash	R.S.R.S. 104-98-RENOM/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Tunduza	R. 306-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Ugkum	R.S.R.S. 075-98-CTAR-CAJ/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Umukai	R.S.R.S. 195-98-RENOM/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Urakuza	R. 233-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Waisim	R. 282-OAE-ORAMS-II-77	Nieva	Condorcanqui
Wajai	R.S.R.S. 198-98-RENOM/DSRAG-J	Nieva	Condorcanqui
Yamakentza	R. 317-OAE-ORAMS-II-75	Nieva	Condorcanqui
Belen	R. 328-OAE-ORAMS-II-75	Rio Santiago	Condorcanqui
Fortaleza	R.S.R.S. 711-97-RENOM/DSRAG-J	Rio Santiago	Condorcanqui
Kagkas	R.S.R.S. 060-96-RENOM/DSRAG-J	Rio Santiago	Condorcanqui
Kayamas	R.S.R.S. 079-98-CTAR-	Rio Santiago	Condorcanqui

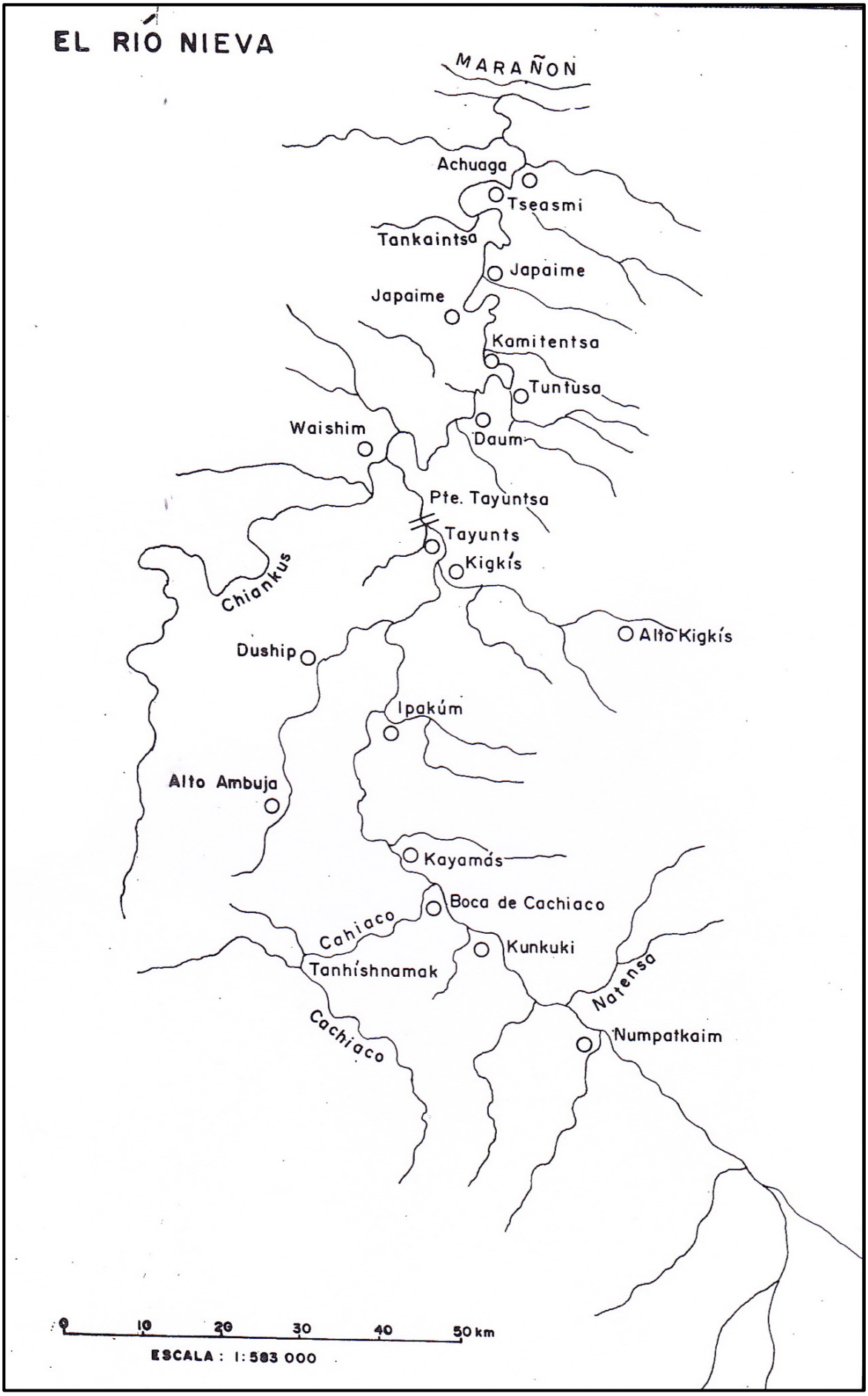
	CAJ/DSRAG-J		
Nueva Jerusalén	R.S.R.S. 712-97-RENOM/DSRAG-J	Rio Santiago	Condorcanqui
San Juan	R.S.R.S. 188-96-RENOM/DSRAG-J	Rio Santiago	Condorcanqui
Yujagkim	R.D. 224-84-AG-DR-XII-A	Rio Santiago	Condorcanqui
Yutupis	R. 236-OAE-ORAMS-II-75	Rio Santiago	Condorcanqui
Supayaku	R. 084-OAE-ORAMS-II-77	Huarango	San Ignacio
Naranjos	R. 085-OAE-ORAMS-II-77	San Jose de Lourdes	San Ignacio
Paik	R. 228-OAE-ORAMS-II-76	Imaza	Bagua
Pakuy	R. 243-OAE-ORAMS-II-75	Imaza	Bagua
Samaren	R.D. 056-87-AG-DR-XII-A	Imaza	Bagua
Sawientsa	R.S.R.S. 715-97-RENOM/DSRAG-J	Imaza	Bagua
Sawientsa-bichanak	R.S.R.S. 134-98-RENOM/DSRAG-J	Imaza	Bagua
Shaim	R.S.R.S. 272-97-RENOM/DSRAG-J	Imaza	Bagua
Shijap	R.S.R.S. 273-97-RENOM/DSRAG-J	Imaza	Bagua
Shimpuents-bakants	R. 250-OAE-ORAMS-II-76	Imaza	Bagua
Shushug	R. 229-OAE-ORAMS-II-76	Imaza	Bagua
Shushui	R. 237-OAE-ORAMS-II-76	Imaza	Bagua
Suikai	R.D. 083-99-CTAR-A-DR-AG/D	Imaza	Bagua
Tuntuam	R.S.R.S. 133-98-RENOM/DSRAG-J	Imaza	Bagua
Tuyankuwas	R. 002-OAE-ORAMS-II-78	Imaza	Bagua
Umpunchig	R.S.R.S. 713-97-RENOM/DSRAG-J	Imaza	Bagua
Uut	R. 235-OAE-ORAMS-II-75	Imaza	Bagua
Uyu-entsa	R.S.R.S. 710-97-RENOM/DSRAG-J	Imaza	Bagua
Wachapea	R. 237-OAE-ORAMS-II-75	Imaza	Bagua
Wampintsa	R.S.R.S. 176-93-RENOM/DSRAG-J	Imaza	Bagua
Wawaim	R. 248-OAE-ORAMS-II-76	Imaza	Bagua
Wawas	R. 304-OAE-ORAMS-II-75	Imaza	Bagua
Wawik	R. 263-OAE-ORAMS-II-76	Imaza	Bagua
Wee	R.S.R.S. 180-93-RENOM/DSRAG-J	Imaza	Bagua
Winchu-temashnum	R. 242-OAE-ORAMS-II-75	Imaza	Bagua

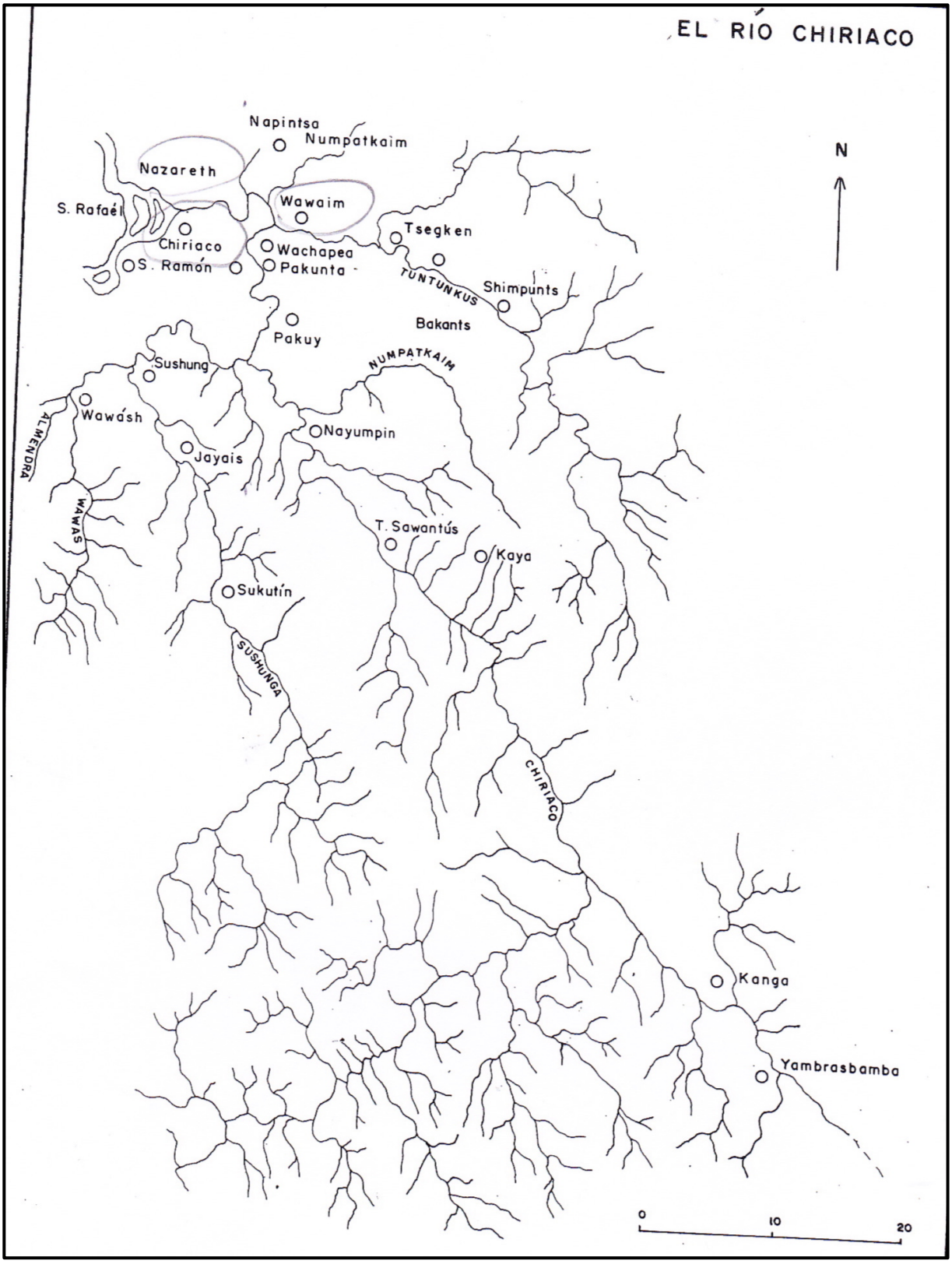
Yamayakat	R. 310-OAE-ORAMS-II-75	Imaza	Bagua
Yampik	R.D. 633-99-CTAR-A-DR-AG/D	Imaza	Bagua
Yupicusa	R. 240-OAE-ORAMS-II-76	Imaza	Bagua
Achu	R.S.R.S. 553-97-RENOM/DSRAG-J	El Cenepa	Condorcanqui
Achuim	R. 051-OAE-ORAMS-II-76	El Cenepa	Condorcanqui
Ajuntai-entsa	R.S.R.S. 062-98-CTAR-CAJ/DSRAG-J	El Cenepa	Condorcanqui
Alto Numpatkaim	R.S.R.S. 275-97-RENOM/DSRAG-J	Aramango	Bagua
Tayu	R.S.R.S. 132-98-RENOM/DSRAG-J	Aramango	Bagua
Tsuntsuntsa	R. 338-OAE-ORAMS-II-77	Aramango	Bagua
Tutumberos	R. 312-OAE-ORAMS-II-75	Aramango	Bagua
Achu	R. 278-OAE-ORAMS-II-77	Imaza	Bagua

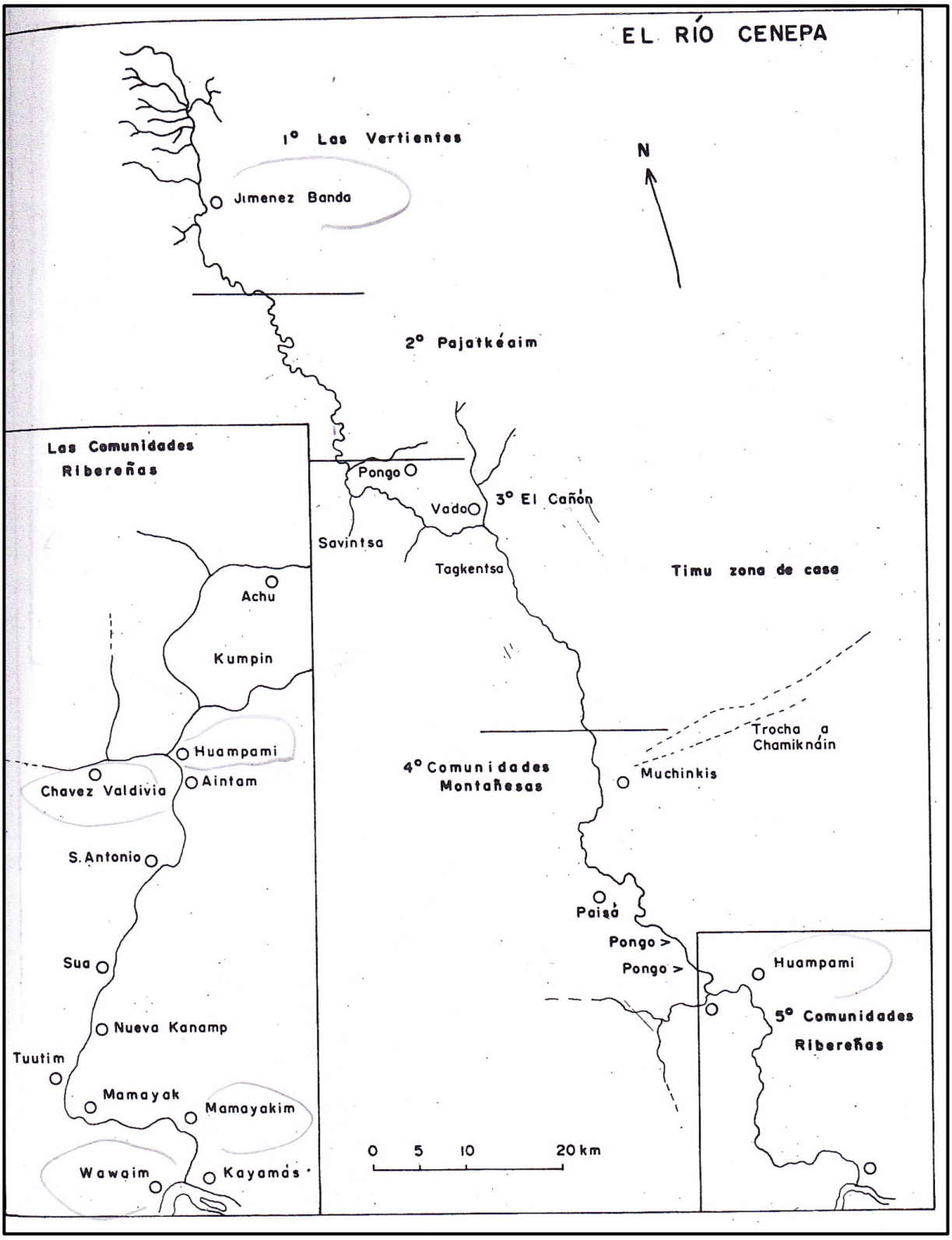
Annexe 4: Croquis cartographiques du Haut Marañón réalisés par le père Guallart

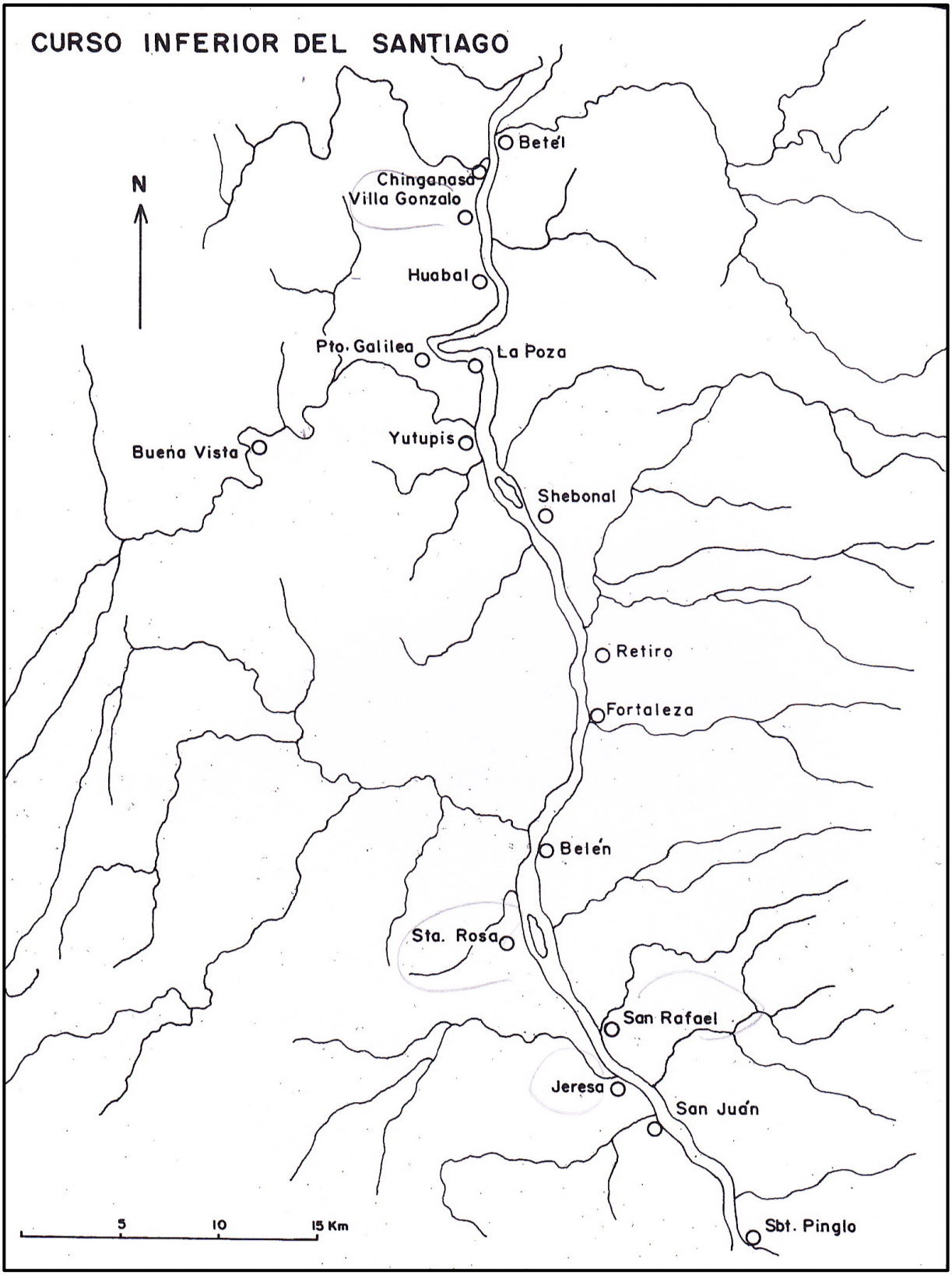

COMUNIDADES SEGÚN CUENCAS HIDROGRÁFICAS
1. Santiago Superior
2. Santiago Inferior
3. Marañon Inferior
A. Sub cuenca Domingusa
4. Nieva
B. Sub cuenca Chiagkus
5. Marañon Superior
C. Sub cuenca Imaza Wabik
D. Sub cuenca Shimutaa y alto Numpatkaim
6. Cenepa, Kumaim, bajo Numpatkaim
7. Chiriaco
F. Sub cuenca Tugtugkus
8. Alto Miraflores
N
Ayambis
Chinganas
Yutupis
Putushin
1
2
3
4
5
6
7
8
A
B
C
D
E
F

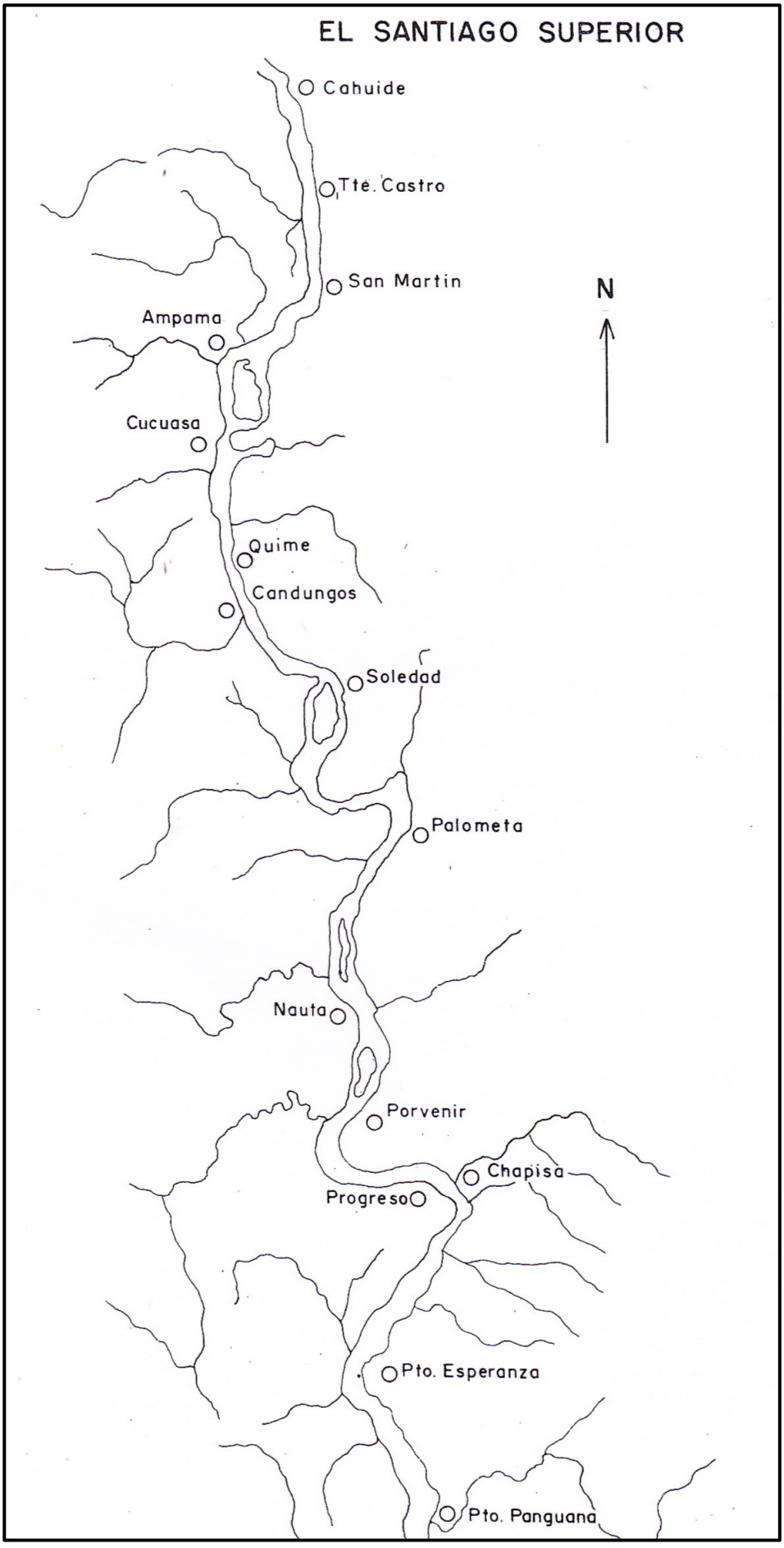

EL RÍO MARAÑÓN
N
Atsakus
Bajo Pupun
Ideal
Pgkintsa
Domingusa
Kanampa
Alto kanamp
Ciro
Nieva
Pajakús
Pupuntas
Kayamás
Ajachim
Huaracayo
Napuruk
Chikáish
Nueva Vida
Yawawa
Urakusa
S. Pablo
Kusú
Núm patkaim
Sushuí
Shimutaz
Pumpú
Uta
Duship
Bukuim
Yamakaintsa
Yama yakat
Temashnum
Nazareth
S. Rafael
Shaim
Yupikús
Najaim
Paik
Miraná
Tutumberos
El Muyo
Las Salinas
LA ZONA DE LOS PONGOS
N.M
Yusabarranca
Yupikusa
Wawajín
Tutumberos
13. Nayumpin
12. Omukai
11. Lorocache
10. Numpatkaim
9. Sasa
8. P. Nuevo
7. Numpatkaim
6. Shaime
5. Cedro
4. Yamakaintsa
3. Suspiro
2. Numpatkaim
1. Cangareso

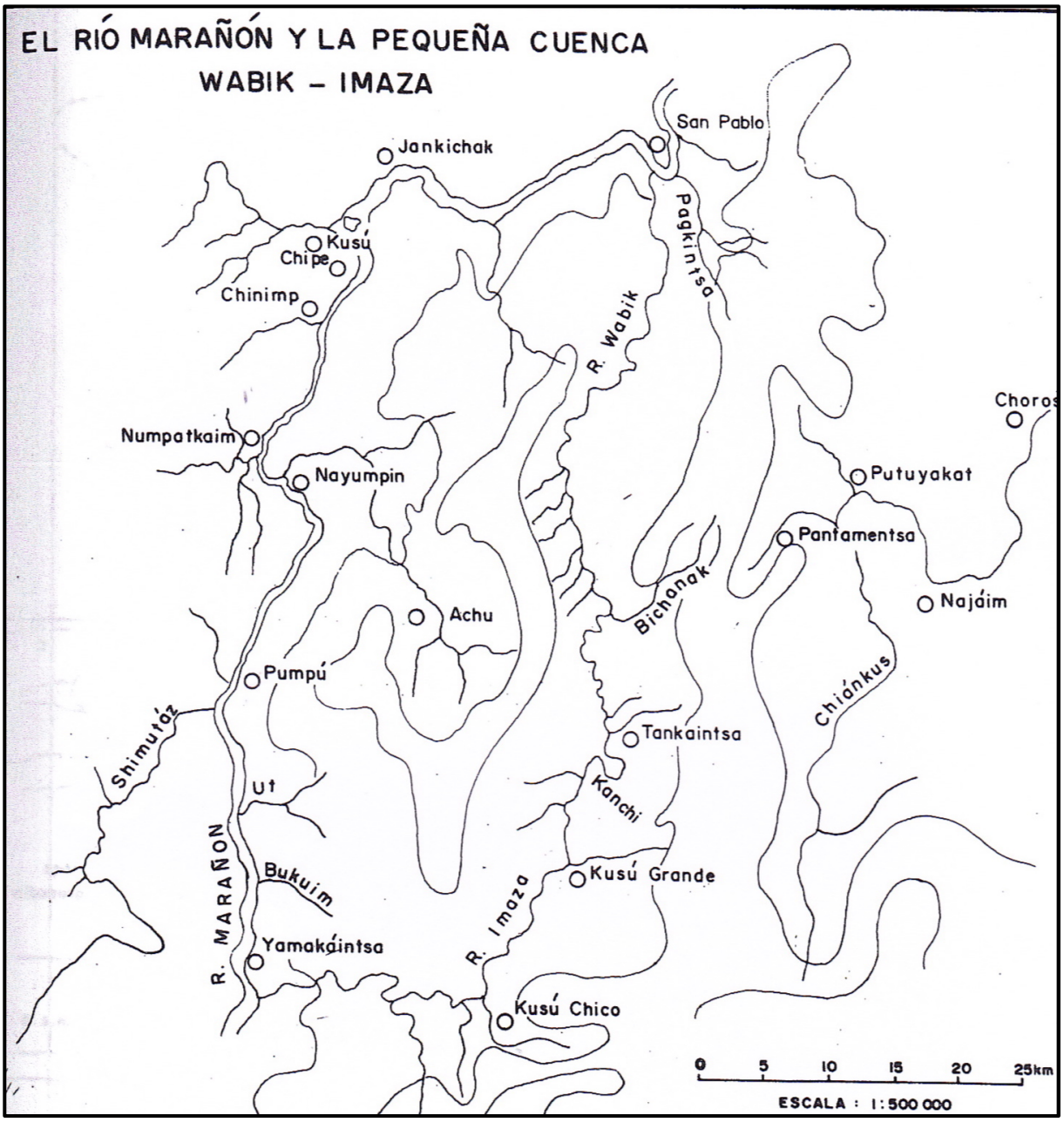

EL RÍO NIEVA
MARAÑON
Achuaga
Tseasmi
Tankaintsa
Japaime
Japaime
Kamitentsa
Tuntusa
Waishim
Daum
Pte. Tayuntsa
Tayunts
Kigkís
Chiankus
Alto Kigkís
Duship
Ipakúm
Alto Ambuja
Kayamás
Boca de Cachiaco
Cahiaco
Kunkuki
Tanhíshnamak
Natensa
Cachiaco
Numpatkaim
0 10 20 30 40 50 km
ESCALA : 1:583 000

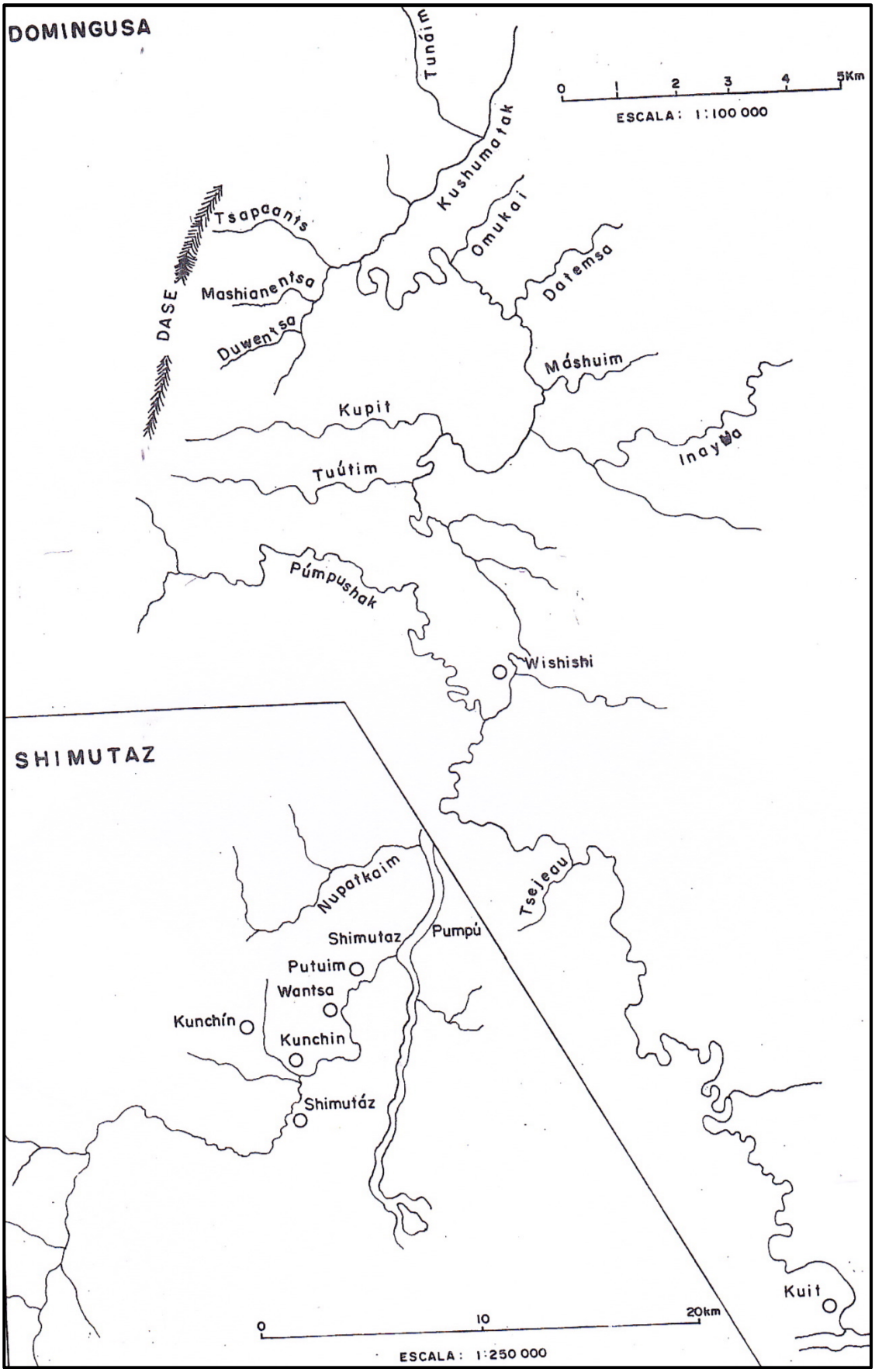

EL RÍO CHIRIACO
Napintsa
Numpatkaim
Nazareth
Wawaim
S. Rafaél
Chiriaco
Wachapea
Pakunta
S. Ramón
Tsegken
TUNTUNKUS
Shimpunts
Bakants
Pakuy
NUMPATKAIM
Sushung
Wawásh
ALMENDRA
Nayumpin
Jayais
WAWAS
T. Sawantús
Kaya
Sukutín
SUSHUNGA
CHIRIACO
Kanga
Yambrasbamba
N
0
10
20

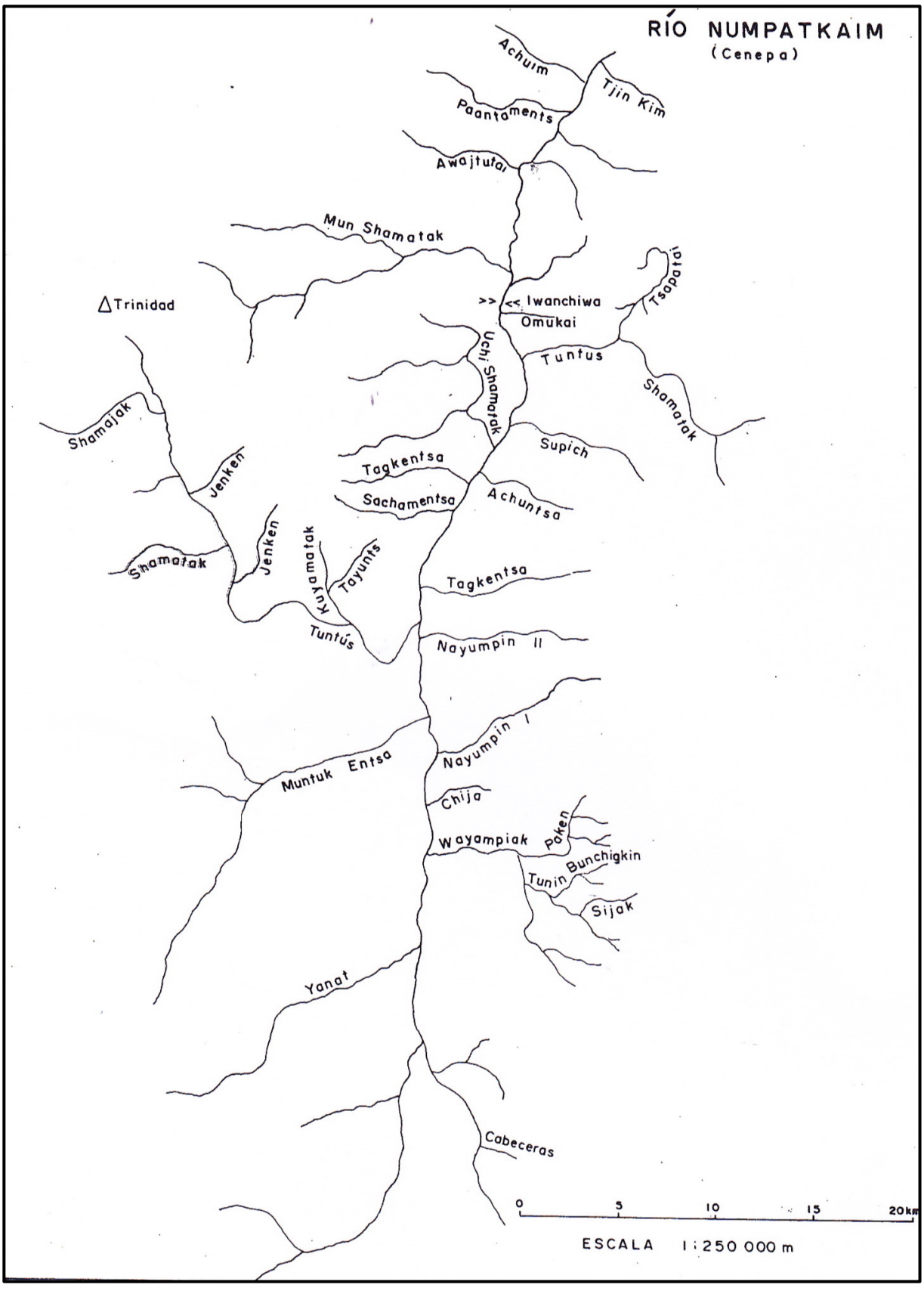

EL RÍO CENEPA
1° Las Vertientes
Jimenez Banda
N
2° Pajatkéaim
Las Comunidades Ribereñas
Pongo
Vado
3° El Cañón
Savintsa
Tagkentsa
Timu zona de caza
Achu
Kumpin
Huampami
Chavez Valdivia
Aintam
S. Antonio
Sua
Nueva Kanamp
Tuutim
Mamayak
Mamayakim
Wawaim
Kayamás
4° Comunidades Montañesas
Trocha a Chamiknáin
Muchinkis
Paisá
Pongo >
Pongo >
Huampami
5° Comunidades Ribereñas
0 5 10 20 km


CURSO INFERIOR DEL SANTIAGO
N
Betel
Chinganasa
Villa Gonzalo
Huabal
Pto. Galilea
La Poza
Yutupis
Buena Vista
Shebonal
Retiro
Fortaleza
Belén
Sta. Rosa
San Rafael
Jeresa
San Juan
Sbt. Pinglo
5
10
15 Km

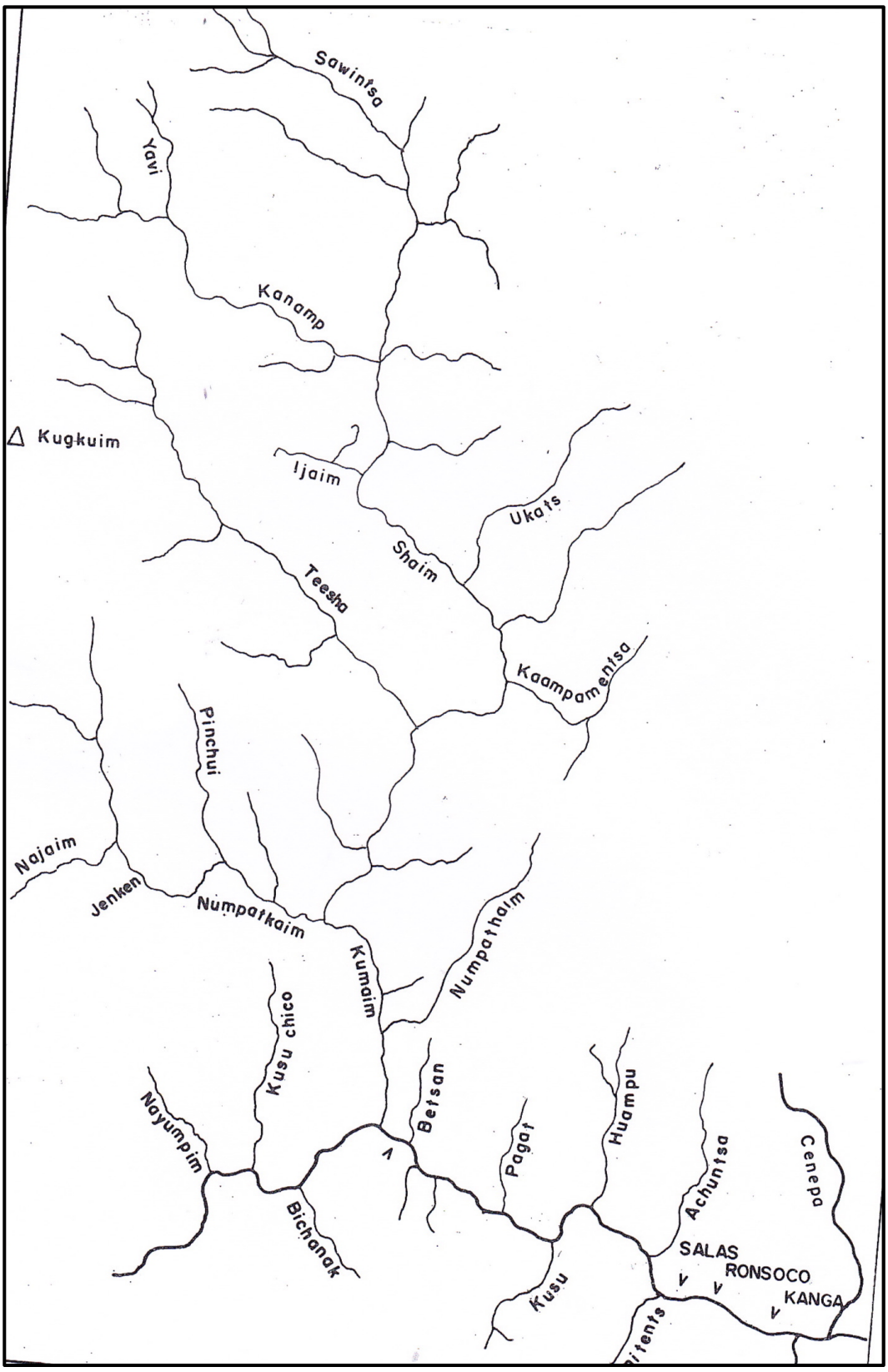

EL SANTIAGO SUPERIOR
Cahuide
Tte. Castro
San Martin
N
Ampama
Cucuasa
Quime
Candungos
Soledad
Palometa
Nauta
Porvenir
Chapisa
Progreso
Pto. Esperanza
Pto. Panguana

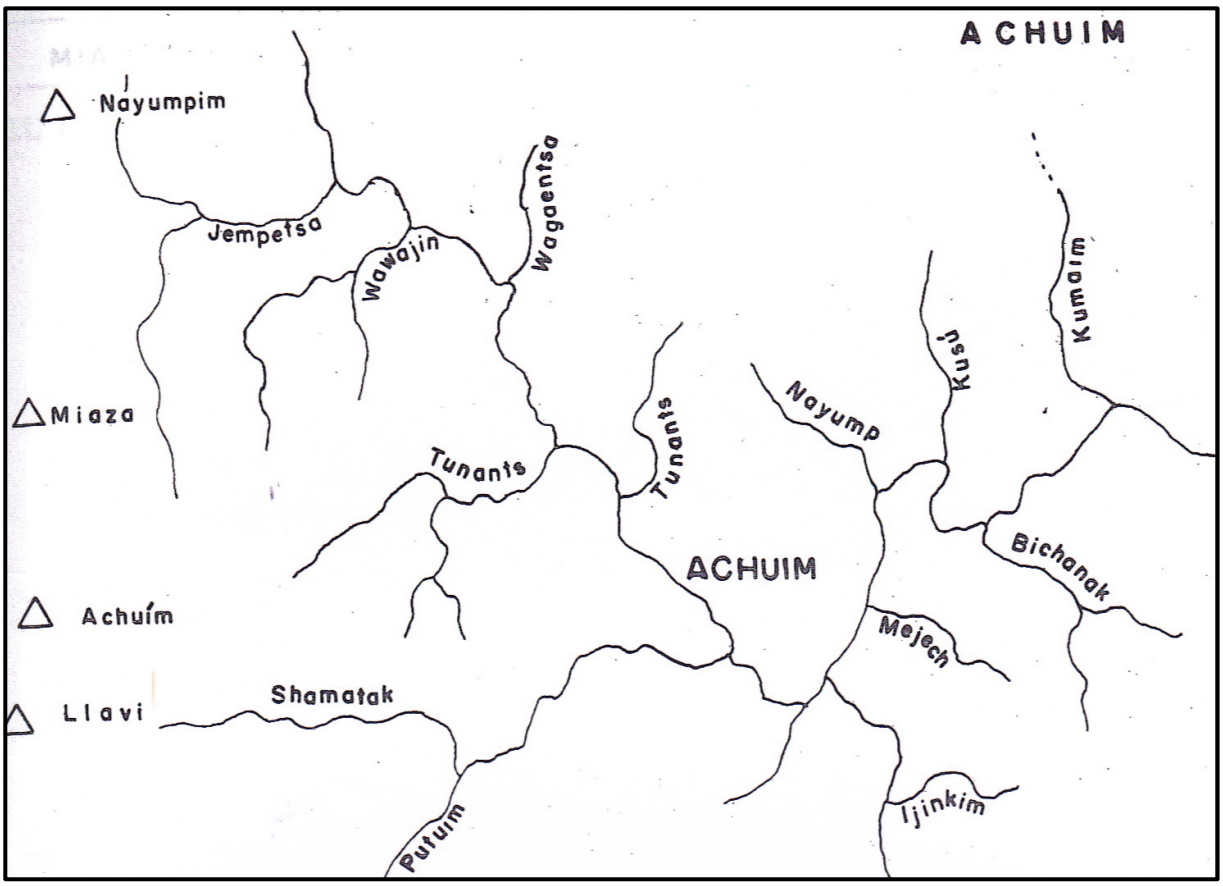

EL RÍO MARAÑÓN Y LA PEQUEÑA CUENCA
WABIK – IMAZA
San Pablo
Jankichak
Kusú
Chipe
Chinimp
Pagkintsa
R. Wabik
Choros
Numpatkaim
Nayumpin
Putuyakat
Pantamentsa
Najáim
Achu
Bichanak
Pumpú
Chiánkus
Tankaintsa
Shimutáz
Ut
Kanchi
R. MARAÑON
Bukuim
Kusú Grande
R. Imaza
Yamakáintsa
Kusú Chico
0 5 10 15 20 25km
ESCALA : 1:500 000

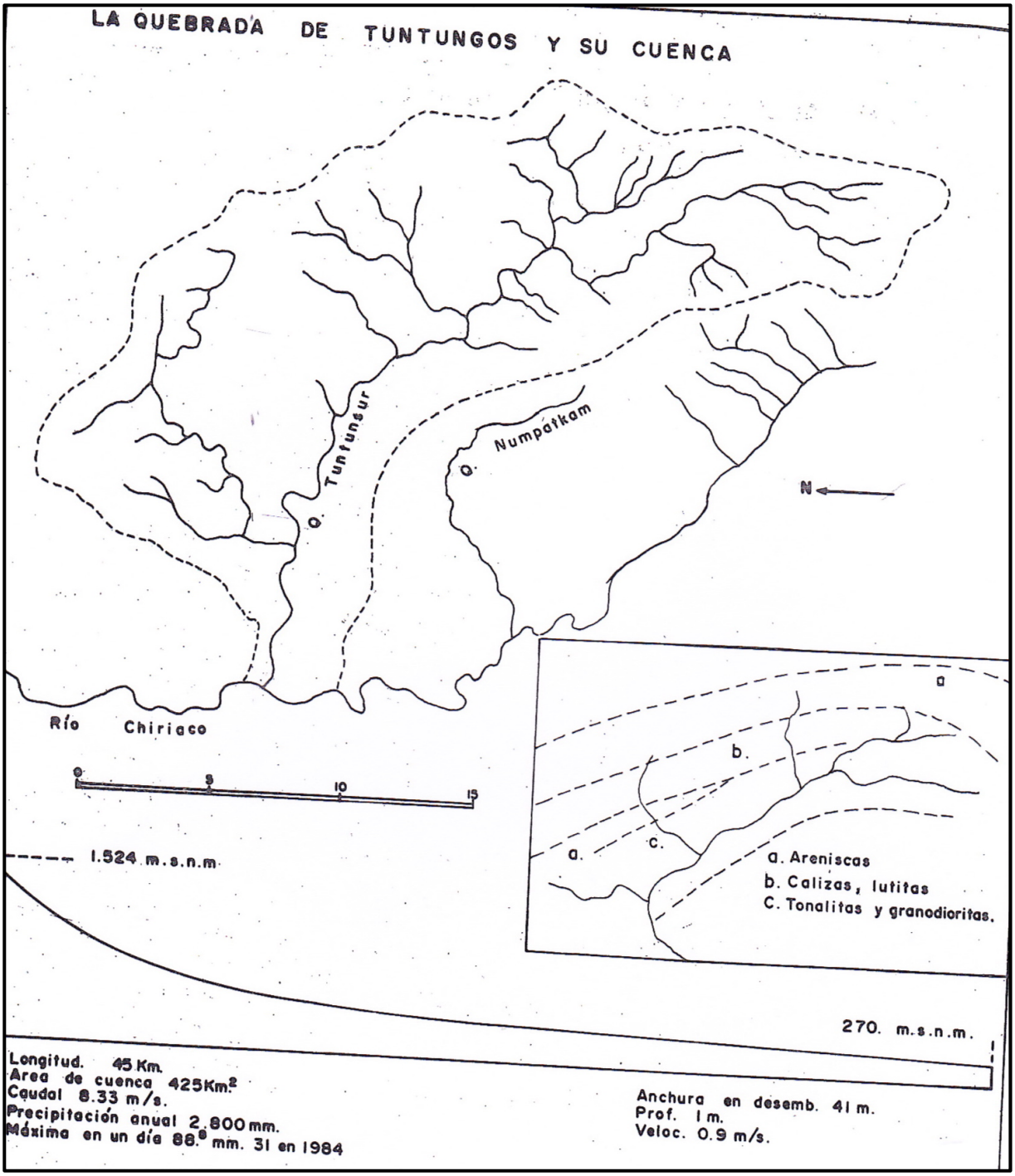

DOMINGUSA
Tunáim
Kushumatak
0 1 2 3 4 5Km
ESCALA: 1:100 000
Tsapaants
Omukai
Datemsa
DASE
Mashianentsa
Duwentsa
Máshuim
Kupit
Inayúa
Tuútim
Púmpushak
Wishishi
SHIMUTAZ
Nupatkaim
Tsejeau
Shimutaz
Pumpú
Putuim
Wantsa
Kunchín
Kunchin
Shimutáz
Kuit
0 10 20km
ESCALA: 1:250 000


RÍO NUMPATKAIM
(Cenepa)
Achuim
Tjin Kim
Paantaments
Awajtutai
Mun Shamatak
Trinidad
>> << Iwanchiwa
Omukai
Tsapatai
Tuntus
Shamatak
Uchi Shamatak
Shamajak
Jenken
Supich
Tagkentsa
Sachamentsa
Achuntsa
Shamatak
Jenken
Kuyamatak
Tayunts
Tagkentsa
Tuntús
Nayumpin II
Nayumpin I
Muntuk Entsa
Chija
Wayampiak
Paken
Tunin Bunchigkin
Sijak
Yanat
Cabeceras
0 5 10 15 20km
ESCALA 1:250 000 m

KUMAIM :


Sawintsa
Yavi
Kanamp
Kugkuim
Ijaim
Ukais
Shaim
Teesha
Kaampamentsa
Pinchui
Najaim
Jenken
Numpatkaim
Kumaim
Numpathaim
Kusu chico
Betsan
Huampu
Nayumpim
Pagat
Achuntsa
Cenepa
Bichanak
SALAS
RONSOCO
KANGA
Kusu


ACHUIM
Nayumpim
Jempetsa
Wawajin
Wagaentsa
Miaza
Tunants
Tunants
Nayump
Kusj
Kumaim
ACHUIM
Bichanak
Achuím
Mejech
Llavi
Shamatak
Putuim
Ijinkim


LA QUEBRADA DE TUNTUNGOS Y SU CUENCA
Q. Tuntunsur
Q. Numpaikam
N
Río Chiriaco
0
5
10
15
1.524 m.s.n.m.
a
b.
c.
a. Areniscas
b. Calizas, lutitas
C. Tonalitas y granodioritas.
270. m.s.n.m.
Longitud. 45 Km.
Area de cuenca 425Km.²
Caudal 8.33 m/s.
Precipitación anual 2,800 mm.
Máxima en un día 88.⁸ mm. 31 en 1984
Anchura en desemb. 41 m.
Prof. 1 m.
Veloc. 0.9 m/s.

Annexe 5: Extrait d'entretien avec Evaristo Nugkuag: la formation d'un mouvement indigène, du CAH local à la COICA transnationale. Réalisé à Santa María de Nieva le 10 septembre 2011. On a conservé les hésitations initiales liées à l'expression orale.

"Aquí en el Perú, el departamento de Amazonas se ubica casi en la frontera con Ecuador. En ese sitio vivimos los Awajún y los Wampís. Los Awajún son no más de 10 000 habitantes. El resto, de los 75000 aproximamente de indigenas, son Awajúnas, es decir 65000 personas, distribuidas por las cuencas de Imaza, Chiriaco, Cenepa, Santiago, Nieva, rio Marañón, y una quebrada que se llama Domingusa, alla tambien esta poblado.
Alli hasta el ano 1970 no hubó ninguna organización indigena aquí en la zona. Mientras que el militar general Juan Velasco Alvarado hizó la... occupo por primera vez..., ha hecho una...una...como decir...una justicia para nosotros. Porque antes del 1968, existia abusos, violaciones, en differentes formas, por la gente aquiepl. Ahora es mas poblado, antes era menos pero las autoridades eran mas toscas, mucho mas..vamos a decir que tenian ideas que fueran superiores a nosotros, entonces esos abusos a partir de que en 1968 entro Juan Velasco Alvarado, hizo una revolucion militar para el bien de todo el pueblo de Peru. A partir de ahi empezo a funcianar, se llamaba SINAMOS, y entaron organizar, pero dentro de las ideas de los militares, de mestizos.
Paso tiempo y en el ano 1977, 26 de mayo, yo inicié primera reunión entra Awajúnas y Huambisas por rio Cenepa en lugar Mamayeque, tratando de discutir la problema en general. Porque de no tener organisacion teniamos muchas controversias, no habia nadie que podia vigilar nuestros asuntos -a pesar que existian professores bilingues, pero ellos eran solamente professores, que solamente podian resolver algunas cositas. Entonces, en el ano 1977, iniciamos por primera vez en la historia de los Awajúnas y Huambisas aquí en el Peru una reunion donde se discutó esta pregunta: trabajamos en forma organizada, o seguimos individualmente sobre nuestras problemas? Mucha de la gente, despues de la discussion, acceptaron trabajar en una forma unida. Problema de salud, problema de educacion, problema de comercialización, problemas territoriales, otros problemas legales que existían aqui en la zona. Entonces se constituó una comisión coordinadora temporalmente. Empezamos a trabajar; yo fui coordinador, el resto de mis amigos eran otros miembros.
No habia una organización vertcial, no surgió nada tal. Primero yo propusé una estrategia que: muchas veces, teniendo mucho dinero... pero si no hay compromiso voluntar, todo este dinero puede perderse. Por otro lado, si no tenemos dinero pero si tenemos compromiso voluntar para trabajar dentro del processo de trabajo, sí podemos lograr tener dinero, organización, respeto, etc etc. Esos dos ejemplos planteados, nosotros acceptamos iniciar – porque nosotros no teniamos nada de dinero, solo teniamos ideas, visiones. Entonces inciamos est proceso a esta fecha. Trabajamos hasta 1968, y en julio de 69 – sin ninguna publicidad trabajamos aquí, organizando, viajando de comunidad a comunidad, reuniones en diferentes comunidades, en diferentes cuencas de los rios. Pero los militares estaban con mucho oido, con mucha vista, qué estabamos haciendo nosotros. En aquel entonces, el Peru y el Ecuador estaban paises conflictivos. Entonces podrian creer que nosotros estamos infiltrados por los Ecuatorianos, para organizarnos y poder declarar que este territorio donde vivimos es ecuatoriano. Por no recibir ningun servicio, trato, atención de parte del estado peruano, podria cambiarse por Ecuador. Eso era una idea tonta de la

gente mestiza de la ciudad. Nosotros trabajamos concretamente – porque mucho años, mucho tiempo estabamos marginados. (*ruido*)

-Entonces era una idea de los mestizos sobre todo?
-Sí, nosotros trabajamos concretamente con una esperanza de poder ser dueños y portavoces de nuestro asunto, de nuestro destino. Porque muchos años atras nosotros fuimos olvivados, despreciados, marginados, llamados *chunchos*, *analphetas*, con diferentes terminos de expresión negativa. Entonces, yo tuvé una idea de qué todo esto se puede superar pero trabajando de una manera silenciosa no haciendo aquí radio, allá periódico: no. Es una forma de que trabajan la gente de la ciudad. Eso es otro costumbre, otra cultura. Nosotros tenemos otra cultura, entonces, debiamos trabajar abajo, hasta que tengamos totalmente una definición final, y que podamos hacer un anuncio publico: "estamos organizados". Dentro de este proceso llegó un extranjero: Werner Herzog, un cineasta alleman, famoso en Allemania, progressista en Allemania. El quisó hacer la filmación de Fitzcarraldo aqui. Sucedió en Madre de Dios, pero ha visto aqui una lugar muy interessante.

-Pero porque no lo hizó aq,uí?
-Justamente cuando llegó empezó con gestos poco agradables, de parte de sus técnicos.

-No se comportaron bien?
-No. Ellos se acercaron en la comunidad Wawaim en Cenepa, porque esta en la esquina entre el Marañón y el Cenepa. Querian pasar lancha de Cenepa a Marañón, jalando por encima del cerro... Ya? Y eso queria ser la pelicula. Ya habian hecho un estudio preliminar.

-Y porque no se comportaron bien? Que hicieron?
-Cuando entraron a trabajar, la comunidad simplemente no quizo. No acceptaban. Porque siendo una empresa filmadora... Donde hay companías que trabajan, siempre hay gente que entran creando costumbre diferentes de nuestro. Por ejemplo prostitución, enfermedad, maltratos, etc, etc. Eso no queria que sucedia la comunidad Wawaim. La gente no acceptan. Un kilometro arriba, se asentaron con su campamento, cerca de Wachints. Una pequenia carpenteria. Techos de hojas, 25 casas, y se ubicaron ahí. Desde ahí querian de todas maneras jalar su lancha dentro de la comunidad Wawaim, de Cenepa a Marañón. Y la comunidad no queria que hayan trochas cortando arboles. De no acceptar, la compañía se fue al campamento militar Chavez Valdivia, más allá, al fondo de Cenepa, para que apoyen. Dentro de la comunidad estaba una assemblea grande, y allí vinieron. El capitán del campamento dijó que si la comunidad seguía rechazando la compañía, ellos podrian terminar matando a la gente. Dos soldados estaban aquí al lado con fusiles, le quitó esto (*ruido*)...disparar frente al pecho.

-Entonces significa que los militares estaban amenazando a los indígenas?
-Asi es. Asi es. Para asustarnos. Y luego con el temor acceptan que la compañía trabaje. Sin embargo la comunidad no acceptó, mas bien se pusó mucho mas fuerte. Ya? Entonces este... (*ruido*). Luego la comunidad y el Consejo Awajún Huambisa – que no existía publicamente, pero sabiamos entre la Awajúnia y los Huambisas que existía este organozación. Entonces todos nos reunimos después que sucedió esto y se mandó un memorial al jefe de los militares que antes era en Iquitos, diciendo: "que tiene que ver con

el civil esté capitan de Chavez Valdivia, siendo militar?" Esó se informo, y luego a este capitan se le dieron baja.
Despues, eso continuó (*ruido*) siete meses: de julio hasta diciembre de 68. Entonces nosotros viajamos para decir que la compania salga de alli, que no continuen. Todo otro trabajo se paralizó, dedicandonos para solucionar... Al ver que no se solucionó, a pesar que hemos comunicado al presidente de la Republica y los ministerios, todo en Lima, entonces, al final, 25 de noviembre, nosotros hicimos una gran asamblea para discutir como definimos este asunto. Las autoridades de alto nivel no escuchan o si nos escuchan, ignoran. Entonces nosotros Awajún vamos a tener nuestra propia ley, nuestra propia ley. Es decir, nos reunimos, discutimos, cada una analiza, cada uno expone, y resalta su sueño su visión, ya, y luego tomamos para destituir el lugar, para saccarlos del lugar. Así hicimos. El primero de diciembre los hemos expulsado. No hemos hecho daño.

-Y la asamblea fue el... 25?
-Sí. Estos días son para organizar. La gente del Cenepa tienen que bajar, la gente del Marañón tienen que subir. (*ruido*) Hay gente de Cenepa, de Marañón. Recogimos todas sus pertenencias. Hay una lista. Uno por uno. Embarcamos en un bote, y los sacamos. Y se van. Porque nos sentiamos molestados. Porque Herzog pretendía hacer una filmación. Nosotros no podíamos repetir la historia negra que sucedió en Madre de Dio cuando Fitzcaraldo hizó con los peones indígenas de allí. Algunos se habían muerto por jalar la lancha de un rio a otro. No.

-Cuando fue eso?
-Hace años! Antes que yo existía. No me acuerdo cuando.Y Herzog, la historia que pasó, el queria recordarla, reconstruirla. Este historia negra que ocurió en esta zona. Pero nosotros no queriamos repetir esta historia negra. Jalando los indigenas de alli a la lancha. No acceptamos. Por eso Herzog insistia. Entonces lo saccamos.
En esa fecha, primero de diciembre es donde historicamente se hace publico el CAH. Porque dijeron que paso? Los miembros de la compañía decian "el CAH nos expulsa, el CAH no accepta... etc, etc". Asi se comento, aquí, despues en Lima, despues en la revista *Pogrom*. Se publicó allí. Entonces había mucha publicidad, porque Herzog era un hombre...este...famoso, supuestamente progressista. Aquí su actuación para nosotros no sinificó ser progressista, sino...otro tipo de personas. Igual que los que maltratan a los peones. Tambien actuó igual. De allí, la organización se pusó mucho más fuerte. Las comunidades reconocieron que sí, organizados podemos enfrentar a cualquier problema, no solamente de Herzog, sino con el Estado. Diferentes problemas: salud, educacion, territorio, comercialización, etc, etc. Organizados sí podemos lograr muchas cosas. Por eso la gente acceptó y la organización se reinforzó, se organizó mucho mejor.
De esa manera en el año 1980 logramos personalidad jurídica. Recien! A partir de allí yo fui presidente del CAH. Antes yo trabajé como equipo de coordinaciones. En 1980, yo fui presidente. Desde alli trabajé 80-81, parallelamente viajando a Lima para unas gestiones. Me contacté con las personas de otros pueblos, Shipibo, Ashaninka, Huitoto, Bora, Tchayahuita, Cacateibo, este... bien. Más otros pueblos. Porque ellos, cuando yo estaba en Lima, venian preguntarme sobre la novedad que paso. Ellos sabían, por eso querian saber como nos hemos organizado, que hicimos, todo. Entonces yo aproveché a ellos, diciendo: no solamente el CAH, nosotros podemos establecer otra instancia de alcance nacional, más

fuerte, entre todos los pueblos amazonicos del Peru, para que los problemas comunes que tenemos no sean paralizados ni parcealizados, sino entre todos poder luchar.
Y de allí, en la fecha 25 de mayo de 1980, yo hizé una reunion para discutir, y allí surgió la organización AIDESEP: Asociación Interétnica para el Desarollo de la Selva del Perú. Entonces, del 80 à 84, trabajamos – igual quel CAH – en forma silenciosa, no haciendo publicidad. Yo puedo imaginarme que esta estrategia no es de la ciudad, ya?
-Claro.
-Porque si yo digo hoy qué estoy organizando, estoy advertiendo a los enemigos quienes quieren contradecirnos, se preparan ellos antes que nosotros estemos consolidando la organ. Por eso el manejo tiene que ser con mucha...cuidado. En este tiempo, en 1982 yo terminé mi periodo como presidente del consejo. Y hubó una reunion en Aidesep: me elegieron presidente. Entonces yo fui a Lima, para continuar visitando a todos los pueblos, a nivel de AIDESEP. Hasta el ano 25 de mayo 1985. El 27 de mayo 1985, se constituye juridicamente AIDESEP. En 80 solamente se constituyó, pero en 85 ya es con persona jurídica. Entonces a mi me elegieron oficialmente allí, por dos años – el resto de mi trabajo es para organizar, como equipo: sin persona jurídica, sin tener cuenta bancaria, sin tener ningun apoyo de las instituciones publica, de las ONG, nada, porque no estabamos reconocidos. Queriamos demostrar el trabajo organizativo. Recien cuando nos hemos constituido invitamos a diferentes instituciones del Estado, del gobierno, y ONG presentes en Lima. Nos visitaron, han visto que habia un trabajo bastante positivo. Al mismo tiempo yo habia comprado una casa de tres pisos para que sea en Lima, central de todas las organizaciones amazónicas del Perú, para que desde allí, de Lima, estemos frente a los ministerios, para poder entender mejor.

-Con que plata?
-Recien allí conseguimos, nos dieron. 85 nos dieron. Pampa del Mundo, Oxfam America, nos apoyaron para comprar la casa. Antes no podian darnos porque no teniamos persona juridica. Pero allí, nos aspaldaron, conseguimos la casa. Allí empezamos a implementar poquito a poco. Y por eso tenemos el local de AIDESEP, un teléfono, y algunas máquinas mecánicas – antes no había computadores.
Yo trabajé dos años más como presidente oficial, despues terminé y sali. Continuó el compañero Miqueas Michari, quien murió.

-El es Awajún tambien?
-No, el es Ashaninka.

-Entonces usted regresó a Nieva?
-No. Yo me quedé alli, porque estando en AIDESEP mismo, supieron el trabajo que se hizó. Me invitaron organizaciones indígenas de Brasil, de Ecuador, de Bolivia, de Colombia, de Venezuela, para que exponga nuestro trabajo organizativo en Peru, con el CAH y AIDESEP. Yo viajé varias veces. Y luego vi la necesidad de que mejor se establezca una instancia internacional tambien de los indigenas amazonicos, sin mezclar con los andinos, solamente los amzonicos. Y logramos con 9 paises: Brasil, Bolivia, Ecuador, Colombia, Venezuela, Surinam, Guyana inglesa, Guyana francesa. Y yo soy él que proponía hacer todo un trabajo organizativo común. Pero antes de eso, yo viajé a las Naciones Unidas para discutir la propuesta de la Declaración de los derechos de los pueblos indigenas. Antes del Convenio.

Antes de la propuesta de Declaración de los derechos de los pueblos indigenas en el mundo, existían los derechos humanos, nada más. Nosotros queriamos que sea clara la Declaración de los derechos de los pueblos indígenas. Eso discutimos. Yo participé 13 veces, in Geneva, Suiza. Y después de AIDESEP, continué con COICA. Allí estando los comisionados, como trabajemos hasta llegar más allá del convenio 107? Reformulamos, cambiando muchas cosas, y se elaboró el convenio 169. Fuimos comisionados para trabajar en Lima. Este convenio fue reconocido por este gobierno cuando era Fujimori. Yo trabajé quatro anos en COICA, desde 1989 hasta 1992. En 1989 me buscaron para organizar. Recogí todos estos paises, propusé organizar una instancia internacional. No habia logrado, yo terminé AIDESEP. Cuando salí, me propusieron venir otra vez. Entonces, en Bolivia, en Santa Cruz, tuvimos una reunion grande, allí se constituyó la COICA: Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica. Desde el año que mencioné, 89, hasta 92, trabajé en COICA, con sede en Lima, terminé un congresso grande en Manaus, Brasil. Allí fue elegido un compañero quien se llama Valerio Grefa, de Ecuador, él fue coordinador. Entonces al ser coordinador él, dijó que la oficina representativa era rotativa: Perú, Ecuador, etc. Pero él, imediatamente, hizó reconocer Ecuador como oficina central definitiva. No la hizó rotativa, por eso a esta hora existe allí.

Esto es, a grandes razgos, la historia de la organización a la cual me dediqué exclusivamente. Lunes a domingo yo trabajaba, no conocía cuando es feria, cuando descanso, no. Ademas me gustó, me gusta. Es mi vocación. Estudié medicina, pero no terminé porque no tenia dinero. Me retiraron. Entonces inicié este trabajo."

Annexe 6: L'événement *Baguazo*: état des sources et tentative de mise en récit

Le récit que nous proposons des faits ne prétend pas à une exactitude sans faille, certes tout d'abord en l'absence de recul temporel, mais surtout en l'absence de disponibilité des sources de police notamment[35]. Ainsi d'emblée dans le *Dimanche de Bouvines* Georges Duby rappelait-il la double tâche de l'historien, censé s'efforcer à la fois d'établir les faits et de souligner combien ceux-ci se dérobent au fil même de l'étude de l'archive. Ce paradoxe épistémologique, consubstantiel à la discipline, se voyait ainsi transformé en tremplin vers un accent mis sur l'insertion de l'analyse de l'événement dans une trame explicative de plus longue durée, tournée vers la mise à nu des mentalités et des structures matérielles propre à son contexte d'émergence. Les développements suivants ont vocation s'inscrire dans la première de ces deux tâches: établir le plus précisément possible, quoique sans illusion d'omnipotence cognitive, des faits dont l'importance a structuré les imaginaires mémoriels et les pratiques politiques. La seconde tâche, qui consiste à recontextualiser le fait en l'intégrant à une série chronologique rétrospective plus vaste, fait quant à elle l'objet des chapitres ultérieurs.

I. Plusieurs rapports pour un fait controversé

L'abondance des sources produites dans le sillage du Baguazo témoigne du choc heuristique qu'a produit cet événement dans les mentalités collectives péruviennes.

[35] On trouvera en annexe une analyse détaillée des (nombreux) rapports parlementaires publiés sur le Baguazo.

Journalistiques, administratives, parlementaires, privées ou issues de la société civile -laïque et religieuse-, ces sources témoigne du niveau notable (inédit?) de présence médiatique atteint par les populations natives, à cette occasion incarnées par les « nations » awajún et wampís. Jusqu'alors presque « invisibles » dans l'espace public -ou du moins publié-, ces populations ont atteint en matière archivistique un degré notable de ce que l'historiographie nord-américaine nomme l'*agency*, c'est-à-dire une marge de manœuvre justifiant de les décrire non comme les sujets passifs d'une domination inéluctable, mais comme des acteurs historiques à part entière dotés de forces d'initiative et de capacités créatives en matière politique.

Au-delà de la presse, les sources les plus détaillées concernant le déroulement problématiques des faits survenus le 5 juin 2009 sont constituées par les rapports parlementaires rédigés dans les mois qui suivirent l'événement, suite à la formation d'une « commission d'enquête parlementaire sur les faits survenus à Bagua ». Si on ne compte pas moins de six rapports, c'est qu'ils se contredisent et s'opposent sur plusieurs points du récit. Dès lors peut-on seulement proposer un récit de ce qu'il s'est précisément passé à Bagua le 5 juin 2009? Qui, des représentants de la force publique ou des manifestants, a pris l'initiative des premiers coups de feu? Comment expliquer la survenue en contexte démocratique d'une confrontation physique de telle ampleur entre État et citoyens? L'origine indigène des populations protestataires a-t-elle à voir avec le dénouement sanglant de la répression?

Si l'établissement officiel des faits reste à accomplir, si par conséquent leur évocation doit se faire au conditionnel, les versions concurrentes n'en demeurent pas moins un objet pour l'histoire et les sciences sociales, tant leur confrontation est lourde d'enjeux et de significations sociales, politiques et culturelles. En effet, l'examen des points de différend entre les rapports sur le Baguazo fournit une source particulièrement propice à l'étude du champ politique péruvien, sensiblement divisé sur la question amazonienne et dont les clivages reposent sur des bases idéologiques historiquement peu structurées. D'autres travaux relèvent de la société civile péruvienne ou internationale -ce qui suggère la dimension publique et mondialisée prise par l'affaire. A la fois problématique et particulièrement féconde, la double dimension que revêtent les sources impose de les présenter dans le détail; c'est ce à quoi nous consacrons ces paragraphes[36].

Trois enquêtes officielles ont été menées concernant les faits survenus à Bagua. La première d'entre elles fut prise en charge dès le 10 juin 2009 par la Defensoria del Pueblo. Le rapport auquel elle a donné lieu s'efforce en particulier de clarifier les chiffres des victimes, l'état de santé des blessés et la situation des personnes incarcérées. Les deux enquêtes suivantes ont quant à elle été menées à bien par des commissions, la première provenant du Congrès de la République péruvienne, la seconde procédant de tables de dialogue composées à la fois de parlementaires et de représentants indigènes.

La seconde enquête officielle relève de l'initiative du Parlement, par le biais d'une commission pluripartite formée le 15 juin 2009 et composée de sept parlementaires. Ses résultats furent remis le 17 mars 2010: les différends entre les membres de la commission étaient tels qu'ils donnèrent lieu à la rédaction de quatre rapports différents. Trois sont dits minoritaires: le rapport dit Lombardi, du nom du président de la commission (membre du

36 On suit ici les travaux réalisés par un groupe de recherche de la faculté de sciences sociales de l'université catholique de Lima. Ce groupe de travail de la PUCP s'est en effet penché sur les six rapports rédigés au seujet du *Baguazo* entre le 5 juin 2009 et le 21 juin 2011, sur les résultats des diverses tables rondes organisées afin de favoriser le dialogue entre organisations indigènes et gouvernement central et, enfin, sur les travaux réalisés par des enquêteurs individuels ou des organisations membres de la société civile péruvienne et internationale.

parti Unidad Nacional), le rapport dit Victor Isla, du nom du vice-président de la commission (membre de la Bancada nacionalista), et le rapport signé par les parlementaires Humberto Falla et Wilder Calderon, membres du parti apriste, auquel appartient Alan Garcia. Le quatrième de ces rapports parlementaires, majoritaire, est intitulé « Pour que cela ne se reproduise plus jamais », et signé par Martha Moyano (fujimoriste), Eduardo Espinoza (Union por el Peru) et Juan Perry (Alianza Nacional, bancada del partido Solidaridad Nacional). Il est nécessaire de souligner que ces quatre rapports se basent tous sur la même enquête. Le rapport Lombardi constitue la version finale du président de la commission; c'est à partir de lui que furent soumis les trois autres rapports, qui ajoutent ou enlèvent des paragraphes au rapport Lombardi.

La troisième enquête officielle est le fruit de tables rondes entre le gouvernement et les organisations indigènes amazoniennes, regroupées au sein du Groupe de Coordination National pour le Développement des Peuples Amazoniens, formé le 11 juin avec l'aval du ministère de l'Agriculture. La première de ces tables fut chargée d'enquêter sur le *Baguazo,* ce qui à son tour donna lieu à la formation le 9 septembre d'une commission d'enquête spéciale composée de sept membres: Jesus Manaces, Carmen Gonzales et Pilar Mazzetti, sur proposition des représentants indigènes; Susana Pinilla, Ricardo Alvarez Lobo et Walter Guttierez, sur proposition du gouvernement central; et Manuel Bernales, en tant que représentant de l'Assemblée nationale des Gouvernements régionaux. Cette commission d'enquête donna lieu à la rédaction de deux rapports: l'un majoritaire, dit rapport Mazzetti, publié le 21 décembre 2009 et signé par Pilar Mazzetti, Susana Pinilla, Walter Guttierez et Ricardo Alvarez Lobo; l'autre minoritaire, dit rapport Manaces, publié en avril 2010 et signé par Jesus Manaces et Carmen Gonzales[37]. Dans le cas de cette troisième enquête, il est nécessaire d'ajouter une précision d'ordre méthodologique: contrairement aux rapports issus de la deuxième enquête, le rapport Manaces ne se contente pas de corriger à la marge le rapport Mazzetti, mais en propose au contraire une réécriture totale.

37Une synthèse graphique de ces différents rapports a été réalisé par la PUCP, qui figure à la page 12 de l'article d'Omar Cavero, et en annexe du présent travail.

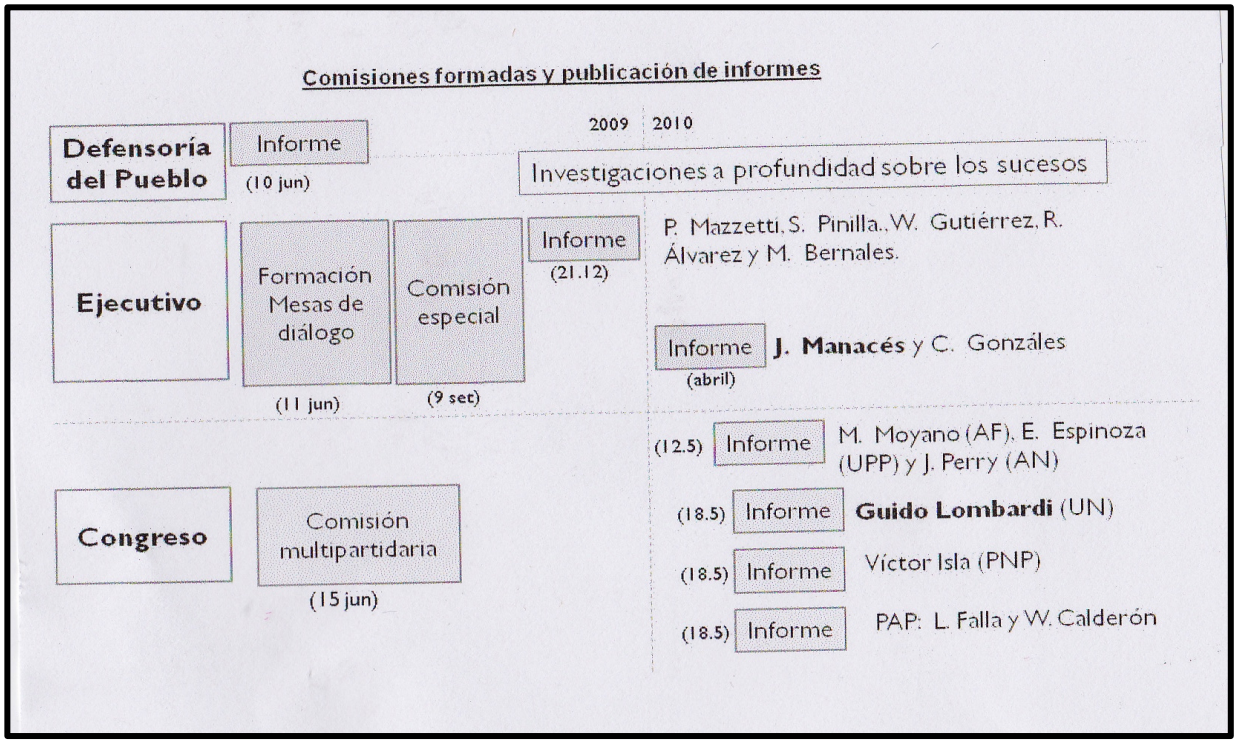


Figure 62: Tableau récapitulatif des rapports officiels rédigés sur le *Baguazo*. Source: Cavero, *op. cit.*

Il faut enfin mentionner trois rapports additionnels, destinés à reporter les faits en peu de temps afin de formuler des recommandations auprès de l'État en vue d'une solution au conflit. Le premier d'entre eux a été rédigé par James Anaya, rapporteur auprès des Nations Unies, et publié le 20 juillet au terme d'une visite de trois jours entre le 17 et le 19 juin dans les provinces de Bagua et d'Utcubamba. Les deux autres proviennent de deux ONG internationales: tout d'abord, publié en octobre 2009, celui de la Fédération Internationale des Droits de l'Homme (FIDH)38; et celui d'Amnesty International, publié au mois de décembre de la même année.

Les sources disponibles sur le 5 juin sont donc a priori nombreuses, mais leurs fondements institutionnels et méthodologiques demandent à être détaillés afin de cibler précisément ceux des rapports qui constituent des sources valables fondées sur une enquête spécifique. Au total, sur les dix rapports publiés, sept relèvent d'instances officielles, et six seulement sont le fruit du travail de commissions d'enquête préalable, formées afin d'établir les faits avec précision, d'identifier des responsables et de formuler des recommandations. Ce sont ces six rapports qui paraissent le plus fiables au titre d'un récit relevant de l'histoire

38 La Fédération Internationale des Droits de l'Homme est une organisation internationale créée en 1922, reconnue d'utilité publique, non gouvernementale et apolitique, sans appartenance confessionnelle ni but lucratif. Elle œuvre pour l'application intégrale de la Déclaration des Droits de l'Homme et des autres ressources juridiques que recèle le droit international. Au Pérou, les principaux membres de la FIDH sont l'APRODEH (Associacion Pro Derechos Humanos del Peru) et le CEDAL (Centro de Asesoria Laboral del Peru); ce sont ces deux organismes qui ont suscité la rédaction d'un rapport sur le *Baguazo*, après avoir alerté en amont -dès le printemps 2008- la fédération sur le haut niveau de conflictualité atteint par l'Amazonie péruvienne suite à la demande de dérogation des décrets législatifs conçus par le gouvernement. Suite aux événements du 5 juin 2009, la FIDH réalise du 16 au 20 juin une visite d'observation au Pérou, menée par Elsie Monge -directrice exécutive de la CEDHU (Comision Ecumenica de Derechos Humanos)- et par Rodolfo Stavenhagen, membre de la direction de l'IIDH (Institut Interaméricain pour les Droits de l'Homme) et ancien rapporteur spécial auprès de l'ONU sur les droits des peuples indigènes.

du temps présent[39] -encore est-il nécessaire de préciser qu'ils s'appuient sur des matérieux documentaires relevant au final de deux enquêtes distinctes seulement. Les divergences entre ces six rapports portent sur quatre points principaux d'ordre factuel et interprétatif: sur les conséquences immédiates des affrontements, c'est-à-dire le nombre de victimes et leur répartition en morts et en blessés; sur le déroulement même des faits survenus les 5 et 6 juin 2009; sur les causes de la survenue du conflit et de son issue sanglante; et enfin sur l'attribution les responsabilités. Nous reviendrons sur ces points au cours du récit des faits que nous allons à présent essayer de délivrer, en partant des points de convergence des rapports. Comme nous le verrons, les seuls arbitrages interprétatifs que le récit suivant se permet d'opérer consistent à privilégier les analyses d'ordre historiques sur d'autres modes d'explications, relevant d'un registre d'appréhension des faits jugé plus idéologiquement situé. Par ailleurs, et enfin, les développements qui suivent reposent sur une démarche méthodologique qui s'inspire en partie des conclusions d'un groupe de travail formé au sein de l'Université catholique de Lima, qui a procédé à des comparaisons entre ces rapports. Malgré les limites empiriques des investigations sur lesquelles les rapports fondent leurs conclusions, le groupe distingue deux d'entre eux pour leurs qualités de rédaction, de rigueur d'analyse, et de structuration des propos: les rapports Lombardi et Manaces. C'est pourquoi ces deux rapports seront davantage cités dans les développements qui suivent.

II. Le délicat processus d'établissement des faits

Si le récit des étapes précédant les affrontements du 5 juin amène à constater un processus d'exacerbations des différends, l'examen du déroulement de l'opération de maintien de l'ordre par les forces de police conduit quant à lui à s'interroger sur les modalités de sa conception, car les rapports sur le *Baguazo* soulignent de façon majoritaire un certain degré d'impréparation.

1. La conception de l'opération de maintien de l'ordre

Jusqu'au 25 mai 2009 la Police nationale du Pérou (PNP) suivait le plan général des opérations (PGO)[40] en vigueur concernant les juridictions et responsables policiers en charge en cas d'intervention dans le contexte du « Paro amazonico 2009 » proclamé à l'échelle nationale. Ce PGO était complété d'un plan d'opération à l'échelle locale[41], qui précisait la situation de la zone de Condorcanqui-Bagua-Utcubamba où s'étaient repliées en majorité les communautés awajún et wampís mobilisées, alors localisées pour l'essentiel aux alentours d'Imacita et de la station n°6 de Petroperu. À partir du 26 mai, la majorité des communautés se replie sur la Curva del Diablo au niveau des kilomètre 200 et 202 de la route Fernando Belaunde Terry. Sans que le blocage soit levé, les communautés acceptent toutefois le 30 mai d'autoriser le passage des véhicules durant 3 heures, suite à une négociation avec plusieurs autorités, et à la condition que le général J. Uribe A., chef de la Direction territoriale policière IV de Tarapoto (IV DITERPOL), ne procèderait pas entretemps à une évacuation.

Par ailleurs, le même 30 mai eurent lieu à l'échelle nationale plusieurs réunions du Commandement conjoint -réunions suscitées par les diverses requêtes formulées auprès du

39 Cavero, 2009, cf page 13. Delacroix, 2004

40 Ou PGO n°08-2009-DIEROP PNP/EM-OFIPLO.

41 Ou PO n°007-DIEROP PNP/EM UNILOPE al PGO n°08-2009-DIEROP PNP/EM-OFIPLO.

ministère de l'intérieur par les industriels du secteur des hydrocarbures[42]. A ces réunions furent présents, outre le commandement de la police nationale, les ministres de l'Intérieur, de la Défense et de l'Energie et les mines, ainsi que de fonctionnaires représentant les entreprises Camisea (gaz) et Petroperu. Au terme de ces réunions, la ministre de l'Intérieur Mercedes Cabanillas décide alors le 2 juin d'effectuer d'importants changements à la tête du commandement des forces de police, d'une part en nommant José A. Sanchez Farfan à la tête de la PNP, et d'autre part en remplaçant à la tête de la DINOES le général Uribe - officier de police dont la fonction était de poursuivre le dialogue avec les manifestants[43]- par le général Muguruza. Enfin il semble plausible que la question du blocage à Bagua de la route et de la base pétrolière ait été discutée en conseil des ministres lors de la session du 3 juin 2009 -c'est-à-dire la matinée du jour où fut prise la décision de mener à bien l'opération policière d'évacuation sur la Curva del Diablo[44].

Selon certaines analyses journalistiques en effet, cette décision ne relèverait pas de la responsabilité de la police, simple exécutante des ordres d'un Conseil des ministres accusé de fuir ses responsabilités propres, et ce bien que cet ordre ne figure pas dans l'acte de la session du 3 juin, qui mentionne seulement une déclaration de la Présidence de la République, « préoccupée par la paralysie de Bagua »[45]. S'appuyant notamment sur l'existence d'un memorandum[46] attestant d'un dialogue régulier entre le commandement policier et le ministère, ces analyses accusent la ministre de l'Intérieur Mercedes Cabanillas et le ministre de la Défense Antero Flores-Araoz d'avoir couvert leur participation au lancement de l'opération, exonérant les autorités gouvernementales de toute initiative répressive. Le mémorandum précise que le même 3 juin, le général Muguruza reçoit l'ordre de prendre en charge le commandement de l'opération d'évacuation de la Curva -ordre écrit signé non de la ministre mais du nouveau directeur de la PNP. Enfin, ces analyses soulignent la remise par Mercedes Cabanillas d'une décoration au général Muguruza, et l'absence de sanction constatée à ce jour vis-à-vis de forces de police que le ministère aurait jugé défaillantes lors du 5 juin.

Ces démarches pourraient ainsi traduire le souci de protéger les hautes instances étatiques de la désaprobation publique suscitée par l'ampleur de la répression, et des doutes quant à une possible tentation de la part de l'État péruvien pourtant post-fujimoriste de criminaliser la contestation sociale. A cette fin est également élaboré un répertoire argumentatif soutenant la pertinence d'une intervention policière sur la Curva del Diablo. Les sources de police examinées par les rapports remis sur le Baguazo permettent de restituer la chronologie de ce processus de construction par les autorités d'un registre de justification concernant l'opération du 5 juin. Le memorandum déjà coté avance ainsi deux principaux arguments favorables aux forces de police: d'une part « l'attitude intransigeante et belligérante » d'Alberto Pizango et d'autres dirigeants indigènes, d'autre part, le manque d'aliments et de réserves en combustibles disponibles à Bagua. Ce n'est qu'après le 5 juin qu'est mobilisé l'argument de la présence d'armes parmi les populations indigènes

42 Entretien de la commission avec Mercedes Cabanillas, 11 novembre 2009.

43 Rapport Uribe, *op. cit.*

44 Richard Uceda, « Los imperdonables. Un amargo recuerdo de las sesiones del Consejo de Ministros de hace ocho meses, cuando la tragedia de Bagua era inminente. Las posiciones y las responsabilidades aun no asumidas », in *Poder 360°,* 15 février 2010.

45 Rapport Uceda, *op. cit.,* p.3.

46 Memo/multn°711-2009-DIRGEN PNP.

mobilisées[47]. Cette évolution dans les modalités de justification suggère l'ampleur des enjeux revêtis par l'investigation des faits survenus le 5 juin et les jours précédents: ceci met en jeu le caractère démocratique de la légitimité étatique en matière de répression des troubles à l'ordre public.

Tiraillées entre le principe de transparence démocratique et de reddition de comptes à la société civile et, d'autre part, le souci de « rétablir le principe d'autorité »[48], les instances étatiques semblent avoir laissé l'opération avoir lieu. Ainsi le 4 juin, à la veille de l'opération, la décision finale de mener à bien l'évacuation de la Curva del Diablo est notifiée -et semble-t-il prise[49]- par le général Muguruza au chef de la Brigade Selva n°6, le général Raul Silva, qui lui aurait à cette occasion fait part de ses lourdes réserves quant à la pertinence de ce projet. Le même jour d'importantes modifications[50] en matière de conception de l'opération sont apportées à la version initiale[51]. Cette dernière prévoyait de décomposer les effectifs en quatre groupes distincts: un groupe d'intervention de 406 effectifs sans armes à feu, un groupe de 203 effectifs également non armés chargés de l'évacuation de la route, un groupe chargé d'assurer la sécurité composé de 400 effectifs armés positionné en recul du lieu de l'opération et appelé à n'intervenir qu'en cas de nécessité « si les forces se trouvent déplacées et sont les cibles d'agression » et, enfin, un autre groupe de 600 effectifs également armés et chargés de la sécurité au niveau du carrefour de Musayon afin d' « empêcher l'accès des militants indigènes à cette ville ». Le 4 juin ce plan d'intervention fut modifié de façon importante, du fait de l'introduction d'une seconde dimension terrestre: au déblocage de la Curva del Diablo s'ajoutait ainsi la prise du sommet (*toma de cima*) du tertre situé en aplomb de la Curva. Cette modification est attribuée par certaines sources écrites au nouveau général en charge, le général Muguruza; d'autres toutefois en réfèrent la responsabilité au général précédemment en charge, le général Uribe.

Le caractère tardif de ces diverses modification amène plusieurs des rapports à souligner le caractère flottant de la pyramide hiérarchique en vigueur le 4 juin au sein des forces de police, dont les évolutions ne semblent pas avoir été communiquées aux autorités locales ni aux dirigeants indigènes[52]. Ils soulignent également fréquemment le changement opéré en matière d'appréhension des modes possibles de résolution du conflit: du dialogue promu par le général Uribe jusqu'à son remplacement -dialogue qui semble avoir conduit à un accord de retrait de la route de la part des dirigeants indigènes-, le commandement des forces de police nouvellement incarné par le général Muguruza semble avoir privilégié l'intervention pratique -au risque de donner lieu à une confrontation violente. Les moyens que le commandement policier envisage désormais de mettre à la disposition des 60 effectifs supplémentaires prévus pour l'opération de prise du sommet marquent également un changement de cap: il s'agit en effet de fusils d'assaut de type AKM[53], classifié officiellement comme armement de guerre.

47 Notamment lors de l'entretien de l'ancien ministre Aurelio Pastor devant le Comité pour l'Erradication des Discriminations Raciales (CERD), réalisé à Genève. (you tube IEM p 54).

48 Déclaration de la ministre de l'Intérieur Mercedes Cabanillas devant la commission, le 11 novembre 2009.

49 Entretien du général Muguruza devant la Commission, cf annexes.

50 *Hoja complementaria a la orden de operaciones n°25,* datée du 4 juin 2009.

51 *Orden de operaciones n°25.*

52 Entretien de la Commission avec le maire.

53 Il s'agit de la version en tôle emboutie du fusil AK-47, communément désigné par du terme générique de Kalachnikov.

2. Y a-t-il eu une communication entre forces de police et manifestants le 4 juin?

Le récit des faits qui se sont déroulés le 5 juin aux alentours de Bagua est susceptible d'interprétations concurrentes selon qu'on choisit de donner ou non crédit à un fait survenu le 4 juin, à savoir la tenue d'une discussion entre les dirigeants des forces de police et les représentants des manifestants concernant la date et la tenue d'un déblocage de la Curva. Tous les rapports ne mentionnent pas cette entrevue, ce qui induit des relectures sensiblement différentes. C'est uniquement le cas des rapports Lombardi, Manaces, Isla et Moyano. Le rapport Mazzetti et celui des parlementaires apristes mettent en doute cette version des faits; ce dernier rapport affirmant qu'aucun acte juridique ne confirme cet accord de pré-retrait de la part des manifestants indigène, et que Salomon Awanash n'était alors pas un leader indigène représentatif. Il reste que plusieurs autorités, dont le dirigeant indigène Salomon Awanash, l'évêque Mgr Santiago Maria Garcia et le général Uribe[54], soutiennent que le 4 juin ce dernier a été informé du pré-accord adopté par le comité des manifestants présents sur la Curva, ce à quoi il aurait insisté sur la nécessité de réaliser la levée du blocage dès avant le 5 juin. Ce délai aurait alors été jugé trop court par la présidence du comité de lutte, dont les mécanismes de décision sont conditionnés par une consultation préalable des manifestants et des coordinateurs. Malgré cette connaissance de l'immence d'une évacuation, le mouvement indigène aurait décidé de maintenir sa ligne initiale concernant les délais du retrait, au nom d'un impératif -qualifié de culturellement situé par certains rapports[55]- de dignité.

L'établissement d'un tel fait recouvre un enjeu nullement négligeable: si une telle entrevue n'a pas eu lieu ou qu'ayant eu lieu elle n'a débouché sur aucun résultat positif -les parties en présence ayant connaissance du changement de hiérarchie à la tête des forces de police locales-, on peut estimer que le 5 juin les forces de police ont mené à bien une opération de maintien de l'ordre de type régulier, susceptible de s'appliquer à tout type de manifestation. Si elle a eu lieu et a débouché sur une négociation aboutissant à un compromis, on peut accorder un certain crédit à l'idée selon laquelle le pouvoir en place voulait affirmer avec fermeté la primauté des décisions prises depuis Lima, en conférant à l'évacuation une portée d'ordre « didactique »[56]. Au-delà même du déroulé des faits survenus le 5 juin proprement dit, la lecture du *Baguazo* et la place que peut trouver cet événement dans l'histoire contemporaine du Pérou se trouvent ainsi soumises à une âpre concurrence: soit l'affrontement a lieu en toute bonne foi et il s'agit alors d'une pure interaction malheureusement soldée par des pertes humaines regrettables; soit il est le fruit d'une intentionnalité étatique, mue par le souhait d' « humilier les peuples awajún et wampís »[57], et relevant d'une rationalité brutale, sous-tendue par une logique empreinte d'un principe de colonialité du pouvoir.

L'historien est alors confrontré à l'ampleur des enjeux épistémologiques que recouvre le travail d'établissement des faits. Déjà Thucydide alertait son lecteur de l'épaisseur politique des enjeux recouverts par les faits investigués: l'historien du temps présent n'est pas seulement confronté à la tâche d'*établir* les faits en circulant toujours malaisément parmi des sources tantôt abondantes tantôt éparses et lacunaires; il doit également composer avec la prégnance des enjeux qui entourent la *qualification* de ces

54 Cavero *op.cit*, p19.
55 Rapport Manaces, *op. cit.*
56 Rapport Manaces, p.59: « llevar a cabo un desalojo aleccionador ».
57 Entretien de la commission avec Santiago Manuin, le 27 janvier 2010.

mêmes faits. Or dans le cas présent, s'il y a eu intention répressive de la part des forces chargées du maintien de l'ordre -ce que l'état actuel des investigations ne permet pas encore d'établir fermement-, alors il devient possible de soutenir que cet ordre en vigueur sur le sol péruvien repose sur une hiérarchie socio-raciale inégalitaire et discriminante. Il devient possible de parler de massacre d'État, au sens que lui donnent les travaux de Jacques Sémelin, et d'envisager le 5 juin comme le symptôme événementiel affleurant d'un processus historique d'exclusion de longue durée – le massacre « étant « seulement » la forme la plus spectaculaire et tragique d'un *processus global de destruction* »[58].

3. Le 5 juin: la triple localisation des événements

Le récit des faits survenus le 5 juin fait donc l'objet de nombreuses interprétations concurrentes. Il soulève également soulève un autre problème épistémologique fondamental pour la discipline historienne: la compétence de l'historien pour établir un lien de causalité entre des faits. Un des points de dissenssion entre les rapports remis sur le *Baguazo* porte en effet sur le lien de cause à effet qui unit ou non les événements survenus aux trois lieux qui ont été le théâtre d'affrontements violents (Cavero, 2011). Cette absence d'accord entre les rapports sur ce point nous pousse à diviser le récit en trois développements distincts.

a. Curva del diablo

Le premier épicentre des événements du 5 juin est situé à la Curva del Diablo. Alertés la veille de l'imminence d'une intervention policière par la menée dans l'après-midi -aux alentours de 17h45- de missions policières de reconnaissance du terrain, les membres du Comité de lutte indigène se réunisse vers 22h, en présence des coordinateurs des 52 groupes présents sur la Curva. Selon Santiago Manuin, est alors maintenue la décision d'un retrait libre et « digne »[59], ce qui implique une confrontation avec les forces de police si celles-ci étaient amenées à intervenir avant la date fixée par le mouvement social. L'information dès lors transmise à la base est la suivante: si rien ne se passe lors de la matinée du lendemain, les manifestants commenceront à planifier puis exécuter le plan de retrait vers la station n°6. Par ailleurs, les manifestants sont invités à se munir de bouteilles d'eau et à se couvrir bouches et narines de chiffons afin d'éviter les effets nocifs d'éventuels jets de gaz lacrimogène de la part de la police. Selon certains témoignage, une célébration rituelle du futur retrait aurait tout de même eu lieu, avec musique et *masato* -la boisson traditionnelle à fonction de sociabilité au sein des populations awajún et wampís. La tenue de cette célébration pourrait ainsi expliquer que cette nuit-là, seulement deux groupes aient effectué le tour de garde nocturne habituel sur le tertre de la Curva del Diablo.

L'opération de police est programmée -vraisemblablement après modifications de l'horaire la veille ou dans la nuit[60]- pour débuter à 5h dans la matinée du 5 juin: elle doit avoir lieu après l'arrivée sur la dite « zone d'action » d'escadrons en provenance du Corral Quemado. La conception de l'opération se base sur la mission de reconnaissance effectuées la veille afin d'apprécier le terrain et de déterminer par où devrait se faire l'ascension depuis la base de Siempre Viva du tertre surplombant la Curva. Menée par le général del Carpio,

58 Jacques Sémelin, *op. cit.*
59 Entretien de Santiago Manuin avec la commission, le 27 janvier 2010.
60 Rapport Manaces, p62.

cette mission semble toutefois avoir été interrompue en raison de sa mauvaise tournure[61]. Cette interruption prive dès lors le chef de l'escadron en charge de l'ascension d'une information cruciale: l'existence d'un précipice qui, une fois l'opération engagée, allait empêcher par la suite le retrait des troupes de la cime. En outre, les responsables de la conception de l'opération ne semblent pas avoir eu compté avec une autre information importante: la surveillance régulière du tertre au moyen de rondes effectuées par de petits groupes de manifestants indigènes, aux postes indiqués sur l'archive photographique annotée ci-dessous:

S'ils ne détaillent pas tous la localisation des diverses forces en présence, l'ensemble des rapports fournis sur le *Baguazo* insiste néanmoins sur les défaillances de la conception de l'opération policière, à deux titres: soit cette information a en effet échappé aux forces de police, auquel cas ce manquement suggère à leurs yeux d'une erreur grave en matière de renseignement; soit cette information leur était connue, ce qui indiquerait alors que le choix de troupes équipées de fusil AKM manifestait l'éventualité d'un affrontement avec de petits groupes de manifestants pour leur part désarmés.

L'ascension du tertre et les faits survenus immédiatement après demeurent un des points obscurs du *Baguazo*. Que s'est-il passé exactement lors de la rencontre entre le premier escadron de police situé à la cime du tertre et le groupe de manifestants qui se trouvait à sa portée? Les documents vidéo disponibles ne donnent d'indication qu'à paritr de 6h41. Quant aux faits survenus avant cette heure, deux versions s'opposent dès lors. La première -défendue par les rapports Mazetti, Moyano et apriste- soutient que les manifestants prirent les policiers en embuscade et les attaquèrent, ce qui aurait entraîné une riposte de leur part au titre de la légitime défense. La seconde version -qui figure dans les rapports Lombardi, Manaces et Isla- soutient au contraire que l'escadron de police situé sur la cime fut encerclé de manière ferme mais pacifique par des manifestants indigènes. Selon cette version, les membres de l'escadron préoccupés par leur situation d'isolement géographique auraient tiré en visant les manifestants indigènes, occasionnant les premiers blessés par balle. Par la suite, le dirigeant Santiago Manuin se serait approché pour négocier, aurait reçu une balle le blessant gravement, et aurait alors été laissé inconscient au sol. Le croyant mort, les manifestants se seraient jetés sur les policiers, qui se trouvaient alors à quelques mètres de distance, et auraient été rejoints par d'autres manifestants en provenance de la route, comme indiqué sur l'archive photographique annotée ci-dessous. Celle-ci détaille l'ascension des manifestants après les premiers coups de feux -ce point spécifique du récit faisant par ailleurs consensus dans les autres rapports:

61 "Se puso fea la situacion": telles sont les paroles du général del Carpio. Rapport Manaces, *op. cit.*



Figure 63 Archive photographique de la *Curva del Diablo* vue d'hélicoptère, avec inscription manuscrite afin de reconstitution des faits, 10 octobre 2009. Source: Rapport Manaces, p. 70

Il y aurait alors eu des affrontements au corps à corps, les manifestants parvenant à saisir plusieurs armes, ce qui aurait alors fait dégénérer l'affrontement en un combat à feu ouvert. Selon la seconde version, le principe de légitime défense serait donc du côté des manifestants. L'affrontement se serait alors soldé de part et d'autre par 4 blessés et 4 morts, laissant la cime du tertre jonchée de traces d'affrontements sanglants -lances et chemises rougies de sang.

Le conflit se déplace alors de la cime du tertre à la route elle-même: les versions défendues par les divers rapports convergent sur ce point. Les images vidéos visionnées par les enquêteurs débutent à 6h41: les rapports mentionnent ainsi des tirs de balle, des cris et divers agroupements au niveau de la route. D'autre part, ils suggèrent tous un lien de causalité entre les affrontements survenus sur la cime et ceux qui se sont déroulés à même la route. Ainsi sur la route, l'escadron dirigé par le général Muguruza fait face à une situation imprévue de conflit armé, qui joue en défaveur de la police qui se trouve alors dans une position offrant plusieurs flancs d'attaque. L'escadron est rejoint par des policiers en provenance de la cime, malgré la tentative indigène de les en empêcher par un feu déclenché sur le rebord de la route. Les affrontements sur la route se soldent de nouveau par des morts et des blessés. Les vidéos visionnées ont par ailleurs enregistré à 6h51 l'annonce faite de la capture de deux officiers de police, identifiés par les rapports comme étant probablement le major Bazan et le sous-officier Niebles. Ce dernier est retrouvé mort et devêtu en un point non identifié du chemin. Les vidéos confirment également la présence -inhabituelle pour ce type d'opération de maintien de l'ordre- d'un véhicule blindé Kaspir.

Entretemps se déroulent sur la cime de nouveaux affrontements, cette fois entre l'escadron mené par le commandant del Carpio et un groupe de quatre indigènes, chargés des gardes nocturnes. Tandis que l'escadron réalisait l'ascension du tertre, ce groupe les avaient devancé sur la cime en empruntant un chemin parallèle à la falaise après avoir averti de la présence policière d'autres manifestants. Rejoints par environ 40 de ces derniers, les indigènes auraient alors allumé des fumigènes afin de forcer les policiers à épuiser en réponse leurs réserves de gaz lacrymogène, sous-estimant alors l'énventualité qu'ils fassent usage de leurs armes à feu. Selon le témoignage du commandant del Carpio[62], les policiers auraient alors reçu une « pluie de pierres », ce à quoi ils auraient répondu -selon le témoignage du sous-officier Oscate[63]- par des tirs de fusils. Au cours de cet affrontement, le sous-officier Mayhuasca est blessé à la jambe, le sous-officier Salcedo est blessé à mort; côté indigène, les rapports dénombrent deux morts par balle -l'un dans l'abdomen, l'autre dans le visage- et plusieurs blessés. Il s'agit là de la version *a minima* du nombre de victimes en ce théâtre précis des opérations -la PNP soutient que 6 autres officiers y moururent également, d'une chute depuis la falaise, ce qui demeure difficile à établir en l'absence de consultation des certificats détaillant les modalités de transport des cadavres en question.

Plus d'une heure s'est alors déroulée depuis l'affrontement initial. C'est alors qu'est établie l'intervention aux alentours de 7h d'un hélicoptère de la PNP parti de Jaen, qui procède à un jet massif de gaz sur la colline, ce qui a pour effet de disperser de façon définitive les manifestants. Un point particulièrement polémique du débat public, sur lesquel les rapports sont en pourtant en accord, porte sur l'usage ou non depuis l'hélicoptère d'armes à feu en direction des manifestants présents sur le tertre, qui auraient ou non également fait des victimes non identifiées parmi les policiers. Les rapports convergent pour estimer qu'en l'absence de preuves suffisantes, ce fait ne saurait être établi avec certitude. Ils contredisent également les affirmations du ministre de la justice en fonction à l'époque des faits, Aurelio Pastor, qui accuse les manifestants indigènes d'avoir au cours des affrontements fait usage d'armes à feu autres que celles soustraites aux policiers. Il affirme en effet qu'un commissariat aurait préalablement été assailli par des manifestants indigènes armés -ce qu'aucun rapport n'accepte de corroborer. Quant à l'interprétation fournie par le général Muguruza de la présence de lances portées par les manifestants, vues comme des armes potentielles,
plusieurs rapports refusent d'y accorder un réel crédit, et y voient une méprise née d'un contresens interculturel. La lance ne figure en effet pas -contrairement à l'atirail composé d'arcs et de flêches- parmi les armes traditionnelles des populations awajún et wampís.

A ce stade de la confrontation, le nombre minimal de victimes est alors estimé à 11 policiers et 4 indigènes. En outre, le major Bazan est porté disparu -la recherche de son corps donnera lieu par la suite à une longue quête menée par sa famille, plusieurs fois revenue sur les lieux, accusant les instances étatiques de ne pas souhaiter faire toute la lumière sur ce point. La Défenseure du peuple estime à 82 le nombre de victimes par balles -un nombre que plusieurs rapports soupçonnent d'être plus élevé étant donné le repli immédiat de la plupart des populations indigènes, de peur que les séjours en hôpital ne donnent lieu à des interpellations.

62 Entretiens de la commission avec le personnel de la DINOES.
63 *Ibid.*

b. À la station n°6 de Petroperu

Les versions que donnent les rapports des faits survenus à la station n°6 sont dans l'ensemble assez uniformes. Les seules différences portent en effet surtout sur l'attribution à terme des resposnabilités, et sur le ton employé pour dénoncer le sort réservés aux 12 policiers assassinés et aux 6 autres qui réussirent à s'échapper avant d'être exécutés. Contribue à ce consensus sur le déroulé des faits l'existence de deux rapports de Petroperu qui fournissent une chronologie exhaustive des faits depuis le début du second *paro* en avril 2009. Après l'annonce de la survenue de morts indigènes, transmise par la voie des radio locales, un groupe d'une trentaine de manifestants décident d'enlever 18 policiers, qu'ils avaient ligoté au terme d'un débordement des autorités indigènes locales dans un moment de confusion et de grande tension. La réception de la nouvelle de la mort de manifestants indigènes dans la zone de la Curva del Diablo a pour conséquence de modifier considérablement l'atmosphère sur le site de la station n°6 qui, de fort cordiale jusqu'alors, se charge brutalement de tensions. Cette nouvelle a une seconde conséquence, d'origine culturelle: celle de transformer les policiers en ennemis aux yeux des awajúns et wampís. Sur ce point, la totalité des rapports s'entend à dénoncer fermement cet amalgame et à considérer comme innocents les policiers alors pris en otage.

L'occupation de lieux stratégiques a fait une entrée récente dans le répertoire d'action collective du mouvement indigène péruvien. Le rapport remis par Petroperu date en effet de 2003 le recours à ce moyen de pression sur les autorités. Dans le contexte du *paro* de 2009, d'autres lieux firent l'objet d'actions similaires à l'échelle nationale: occupation de la station n°5 de Sarameriza dans le Loreto, occupation de l'usine de la Malvinas dans le Cusco, prise d'installations à Andoas et Trompeteros, fermeture de valves du gazoduc dans le Haut Urubamba, blocage de l'accès aux fleuves Napo et Urubamba aux embarcations fluviales au service d'entreprises pétrolières. Le recours à ce type d'action correspond à un souci de gain de visibilité pour un mouvement indigène jusque là marginalisé au sein de l'espace public. Dans le cas de la station n°6, il n'y eut pas prise et occupation des locaux, mais positionnement des manifestants aux alentours, marches avec brandissement de mots d'ordre inscrits sur des pancartes, et tenue régulière de réunions. La concentration de population manifestante grandit sensiblement à partir du 16 mai, date à laquelle les comités de lutte de la zone d'Imaza décidèrent de rejoindre la mobilisation et les actions initiées par les communautés du fleuve Cenepa, qui étaient arrivées aux alentours de la station n°6 dès le 8 avril. Dès le début de la présence indigène aux alentours de la station, le chef de la police (IV DITERPOL) prit la décision d'envoyer 26 effectifs policiers, ce chiffre passant à 38 le 14 avril. À partir du 23 avril, les manifestants commencèrent à imposer des conditions et restrictions, tant au personnel salarié de l'entreprise qu'aux effectifs policiers en charge de la surveillance du site. En effet, en échange de l'engagement des manifestants à ne pas bloquer la route située aux abords de la station n°6, fut négocié un système de sauf-conduits afin d'établir un certain contrôle sur le transit des personnes accédant à la zone.

Un comité de lutte spécifique à la station n°6 fut organisé et présidé par Pedro Tiwi et dont le secrétaire était Simon Weepiu. Les rapports soulignent à ce titre, suivant les conclusions des rapports remis par Petroperu, l'instauration d'un climat de confiance entre les manifestants et le personnel salarié de l'entreprise, en dépit de la frustation croissante constatée devant la lenteur de l'avancée des démarches en vue du ré-examen parlementaire des décrets incriminés. Plusieurs accords furent conclus entre les fonctionnaires de Petroperu, les manifestants et la police. Signé le 23 avril, le premier d'entre eux prenait ainsi

acte de la paralisation de la pompe de brut, dont le produit était principalement destiné à l'exportation, aux fins de garantir la sécurité des personnes présentes sur le site et à ses abords. Le fonctionnement du système de génération électrique n'était pas entravé, ni son approvisionnement en eau, ni le fonctionnement adminsitratif de la station. De leur côté, les manifestants indigènes s'engageaient à cantonner leur action à l'extérieur des installations et sous une forme pacifique. À partir du 9 mai, date à laquelle le gouvernement déclara la région en état d'urgence, le nombre de communautés indigènes envoyant des comités à la station alla croissant. A la mi-mai, les rapports estiment à 1500 le nombre de personnes présentes aux manifestations périodiques (et plus de 2000 début juin). A cette période, plusieurs municipalités locales ainsi que le gouvernement régional d'Amazonas se prononcèrent à l'attention des pouvoirs législati et exécutif en faveur d'une attention portée au problème -comme en témoigne notamment le *pronunciamiento*[64] émis par la mairie de Jaen et daté du 18 mai. Ce nouveau contexte entraîna la conclusion d'un nouvel accord le 13 mai, qui suggère la crainte côté indigène d'une intervention de la police. Selon les termes de cet accord, tout en continuant à s'engager à demeurer à l'extérieur des installations, les manifestants obtiennent en effet d'inspecter tous types de chargement à destination de la station afin d'éviter l'arrivée d'armes ou d'effectifs supplémentaires. Les représentants de la DINOES s'engageaient de leur côté à ne pas faire usage de leurs armes. Le rapport Manaces fait par ailleurs mention d'un « plan de sauvetage des otages » conçu par la DINOES, qui confirmerait ainsi l'imminence d'une intervention policière sur les lieux, sans qu'il soit néanmoins possible de confirmer ce fait.

Concernant les faits survenus le 5 juin à la station, demeure également non établie à ce jour l'heure à laquelle fut transmise l'information du déroulement de l'opération policière au niveau de la Curva del diablo. Les rapports diffèrent par ailleurs quant à la source d'information utilisée par les manifestants indigènes: le rapport Mazzetti accuse les radio locales de provocation et d'incitation complice à peine voilée à une réaction violente, tandis que les autres rapports insistent plutôt sur la multiplicité des canaux d'information utilisés, parmi lesquels figurent les radios locales, les radios nationales, mais aussi les manifestants en provenance de la Curva. Le rapport Manaces établit à 5h45 la réception au siège de l'ORPIAN à Bagua de la nouvelle des problèmes rencontrés sur la Curva. A 6h plusieurs communications partent alors par voie radiophonique et téléphonique à Imacita et à Kusu Grande.

Hormis donc ce point de différend quant à la source de la réaction indigène, les rapports soulignent tous la vivacité de cette réaction et adoptent une certaine distance vis-à-vis du mode d'interprétation fourni par le gouvernement quant aux faits violents survenus à la station n°6. Aussitôt connue la nouvelle, un grand nombre de personnes en provenance de divers endroits -notamment des femmes indigènes- affluent à la station. C'est alors qu'ont lieu les débordements violents au terme desquels 12 policiers trouvent la mort, et 6 parviennent à éviter le même sort. Le gouvernement s'en tient pour sa part à une dénonciation du « massacre » -on verra dans les pages suivantes que ce terme fait ensuite l'objet d'usages concurrents-, souligne la brutalité du comportement indigène et soutient l'idée de son instrumentalisation par des éléments extérieurs poursuivant des motifs politiques. A l'inverse, les rapports interprètent la réaction indigène comme le fruit d'un changement net de perception de l'état des rapports entretenus désormais avec la police: à partir de l'annonce des affrontements sur la route, les indigènes estiment que le pacte de

64 Sur la portée politique de cette pratique ancrée historiquement, voir Clément Thibaud, *op. cit.*

non-agression conclu avec la police est obsolète. Adoptant une logique « corporative »[65], les indigènes présents sur le site manifestent alors leur mécontentement, ce qui entraîne une confusion certaine à la faveur de laquelle trente d'entre eux passent outre la hiérarchie interne au mouvement et prennent l'initiative de faire prisonniers 18 policiers, dont 12 sont exécutés vers 16h. Le rapport Manaces tente quant à lui d'apporter un éclairage d'ordre anthropologique sur ce comportement, appréhendé dès lors à l'aune du concept d' « etsagtumamu » -terme awajún dont le rapport estime qu'il n'est qu'imparfaitement traduit par celui de vengeance. Après avoir détaillé les enjeux linguistiques recouverts par la traduction de ce terme[66], le rapport précise que ses implications idéologiques ne sont pas indiscriminées, les ennemis désignés étant alors non le premier venu -aucune autorité ou population non indigène ayant été victime de représailles-, mais bien des membres de la PNP DINOES -ce qui établit selon le rapport un lien de causalité entre les faits survenus à la Curva del Diablo et ceux de la station n°6. Après avoir condamné avec fermeté la mort violente de personnes jugées innocentes, le rapport Manaces regrette l'absence de prise en compte du facteur culturel dans l'appréhension préalable de la situation par la police et dans la conception de l'opération manquée de rétablissement de l'ordre par une voie efficace et peu coûteuse en vies humaines.

Peu prise en compte par le traitement médiatique -notamment télévisuel- de l'affaire, la dimension culturelle de l'interprétation des faits survenus à la station n°6 fait même l'objet de distorsions préoccupantes aux yeux de certains rapports, qui suggèrent voire dénoncent la diabolisation des manifestants indigènes et l'amalgame communautariste rendant la majorité indigène responsable des crimes d'une partie minoritaire de ses membres. A l'appui des certificats d'autopsie[67], qui révèlent des morts par balle de fusils à chevrotine de calibre 16, les rapports Manaces et Mazzetti démentent notamment les affirmations du président Alan Garcia lors d'un passage à la télévision[68], selon lesquelles les policiers auraient été égorgés. D'autre part, le rapport Manaces délivre un récit de la fuite des 6 policiers rescapés de la tentative d'assassinat collectif: la possibilité de cette fuite serait due à l'apitoiement d'une partie de leurs gardiens[69], ce qui suggère l'absence d'unanimisme dont aurait fait l'objet la décision de procéder à une exécution.

---

65 Rapport Manaces, p.99.

66 Rapport Manaces, p. 74: « El termino de venganza es una traduccion approximativa pero inadecuada de la expression *etsagtumamu*. El termino significa literalmente « que te fortalece », « que te vuelve », « que te reconstituye ». Cuando un deudo, a menudo una mujer, pronuncia « etsagtujia », estan diciendo: « yo ya no puedo vivir tranquilo/a, me tienen ustedes que aliviar ». la « venganza » es una oblgacion de la famila del deudo, un asuno corporativo, y en el que la responsabilidad es en primer lugar individual pero, por extension, de los parientes. Todo familiar debe estar dispuesto y esta obligado a responder. La muerte de un familiar afecta al grupo, como una enfermedad, causa pena, de ahi la obligacion de fortalecer la familia. Estos conceptos y practicas estan vigentes, particularmente en casos en que la muerte de una persona se atribuye a brujeria o es consecuencia de un acto violento. El termino castellano « venganza » no es capaz tampoco de recoger el mecanismo asimismo tradicional de compensar la muerte « con lo mejor que uno tiene ». Es el afectado directo, tomando en cuenta el sistema de parentesco y alianza, quien determina cuando una deuda en el sentido metaforico esta saldada (*etsagtujume*, « he fortalecido ya mi espiritu », termino que tambien se emplea con el sentido de « ya estoy bien », « estoy sano »), lo cual permite que « se retome la amistad ». El cierre del episodio es explicito y terminante ». Sur la prégnance et la résilience des idéologies ou « cosmovisions » sur lesquelles reposent les cultures indigènes, voir Barclay, Albert, 1997.

67 Fournis par l'Institut de Médecine Légiste. Cf rapport Manaces, p.100.

68 Interview d'Alan Garcia Perez par Cayetana Aljovin, dans le cadre de l'émission *Panorama* du 10 janvier 2010.

69 Entretien de la commission avec le personnel de la DINOES qui se trouvait à la station n°6 le 5 juin, cf *audios de la Comision.*

c. Le 5 juin à Bagua Grande et Bagua Chica

Le second *paro* indigène rencontre de la sympathie dans plusieurs villes de l'Amazonie péruvienne, en particulier celles d'Amazonie nord-orientale: Yurimaguas, Iquitos, Bagua, Bagua Grande, Jaen, Santa María de Nieva. Dans certaines ces localités furent mis en place des mécanismes permanents de soutien matériel et de revendication solidaires. Il y eut également des initiatives relevant de gouvernements ou conseils régionaux, sollicitant le gouvernement central afin de résoudre la situation de manière positive. A l'échelle nationale, ce fut notamment le cas du gouvernement régional du Loreto, qui adressa un *pronunciamiento* aux autorités, et du gouvernement régional de San Martin, qui recueillit plus de 70 000 signatures en mai 2009 soutenant la présentation d'une action pour inconstitutionnalité devant le Tribunal Constitutionnel contre les décrets législatifs.

A l'échelle du Haut Marañón, situé à cheval sur les départements d'Amazonas et de Cajamarca, plusieurs types d'acteurs manifestèrent leur soutien aux indigènes: le 24 avril le Front Patriotique de Bagua annonce qu'il s'unit à la protestation indigène et soutient la plateforme revendicative présentée par l'AIDESEP aux pouvoirs exécutif et législatif. Le 7 mai, dans la région Amazonas, des maires, des délégués des municipalités des provinces et districts locaux, des conseillers régionaux, des représentants des organisations civiles et de diverses fédérations composant la base de l'ORPIAN, formulèrent un *pronunciamiento* donnant un délai de 48 heures au Congrès pour examiner la demande amazonienne concernant les décrets. Le 18 mai, la municipalité de Jaen, ville voisine appartenant au département de Cajamarca, rend public un autre *pronunciamiento* en soutien à la cause indigène [70], dont la teneur réactive les enjeux déjà soulignés par des travaux historiographiques portant sur les rapports entre le local et l'État dans les pays andins. Le 24 mai, dans la même ville, des manifestations sont suivies de l'instauration d'activités de vigilance sur la Place des Armes -auxquelles se joignent les municipalités de San Ignacio et de Bagua Grande. Le 25 mai, le Conseil régional d'Amazonas se prononce en faveur d'une solution dialoguée et invite les autorités des régions San Martin, Loreto, Ucayali, Cusco, Madre de Dios et Cajamarca a favoriser l'établissement d'esapces de dialogue[71]. Le 27 mai, a lieu une grève de 48 heures est décidée dans la région Amazonas, à l'appel des dirigeants indigènes et de la base locale de la Coordination Politique et Sociale. Le 28 mai, trois jours après le début du blocage de la route Fernando Belaunde Terry sur la Curva del Diablo, a lieu à Bagua Grande une nouvelle manifestation de soutien, de nouveau conclue par une collecte d'eau et d'aliments à destination des manifestants, dont le produit fut apporté ensuite au hameau de Siempre Viva, situé à procimité de la Curva. Chachapoyas fut également le théâtre de manifestations de soutien et de déclarations favorables au second *paro* indigène, insistant sur le soutien des populations dites « métisses », ou « colons », au mouvement[72]. La mixité sociœthnique de ces manifestations de soutien ne transparaît pas

70 « La lucha emprendida por nuestros hermanos nativos se jusitifica por oponerse a normas que afectan el goce de sus libertades y legitimo derecho a la identidad como pueblos (…). Solicitamos a las diferentes organiaciones de base, partidos politicos y gobiernos locales, respaldar esta medida por ser justa y expresar su solidaridad con estas poblaciones de Peruanos ».

71 Accord du conseil régional n°007-2009-GRA/CR, juin 2009, intitulé « Acciones realizadas para atender las demandas planteadas por la comnudidades nativas en el departamento de Amazonas ».

72Un *pronunciamiento* est formulé dès le 21 janvier 2009 par le conseil provincial de Chachapoyas: « Asimismo, nos unamos a la preoccupacion y sentimiento de nuestros *hermanos indigenas awajún-wampís y poblacion colona* del extremo norte de Amazonas por la entrega del Ministerio de Energia y Minas de 79 denuncios de mineria aurifera en el borde fronterizo, y por las 852 mil hectareas entregadas a la empresa de hidrocarburos Hocol Peru SAC en la provincia de

toujours nettement dans l'ensemble des rapports, en dépit de son caractère crucial pour saisir la portée politique et sociale de la réception du *Baguazo* dans le Pérou contemporain. En effet hormis le rapport Manaces, les rapports minimisent l'importance des faits survenus lors des protestations urbaines consécutives aux faits survenus à la Curva puis à la station n°6[73]. Les rapports parlementaires ne formulent pas de conclusion à l'endroit des faits survenus à Bagua et Bagua Grande, en dépit des 5 morts civiles du nombre important de blessés occasionnés.

Bagua Grande est une ville d'environ 30 000 habitants, capitale de la province d'Utcubamba; elle est au centre d'une riche vallée rizicole traversée par la route Fernando Belaunde Terry et bien raccordée au marché national. Bagua est la capitale de la province de Bagua – qui inclue le district d'Imaza, où résident un grand nombre de communautés awajún. Elle comprend environ 25 000 habitants et fut, jusqu'à la création de la province de Condorcanqui, la capitale administrative de celle-ci. Ce lien historiquement hérité entre Bagua et la province de Condorcanqui s'est maintenu pour des raisons notamments stratégiques, en raison de la route qui mène à Nieva puis Sarameriza depuis Bagua. Les deux villes de Bagua Grande et Bagua se trouvent sur le territoire ancestral des peuples jivaros: elles constituyèrent des pôles urbains de colonisation, à partir de la seconde moitié du XIXème siècle pour la première, des années 1920 pour la seconde. Affichant un clair soutien à la protestation indigène dès le début du premier *paro* de 2008, les populations des deux provinces de Bagua et Utcubamba participent à des marches quotidiennes à partir du 26 mai, lors de la concentration des manifestants indigènes sur la Curva del Diablo, située à 30 minutes en voiture de Bagua, et à 20 minutes de Bagua Grande. Le 4 juin dans les deux localités, la nouvelle de l'imminence d'une évacuation de la voie de transport est largement relayée par les médias locaux.

La conception des opérations de maintien de l'ordre semble avoir été sous-tendue par un certain nombre de préjugé d'ordre socio-racial amenant la hiérarchie policière à sous-protéger les deux villes: c'est ce que soutient le rapport Manaces, qui estime que le repli de la protestation sur les deux villes aurait pu être prévu par le commandement policier, sans doute victime de l'illusion selon laquelle la solidarité urbaine des populations d'origine métisse n'irait pas jusqu'à donner lieu à des remous tels que ceux constatés le 5 juin. Dès la nouvelle des événements survenus sur la Curva et à la station n°6, et dès surtout l'arrivée des premiers cadavres et corps blessés en direction des structures hospitalières urbaines -notamment l'hôpital Gustavo Lanatta Lujan-, un nombre important de population se concentre pourtant sur les places centrales des deux villes, où ont alors lieu des coups de feu répétés, mortels en cinq occasions. Le rapport Mazzetti attribue cette agitation urbaine à l'action d'éléments politiquement subversifs[74], accuse les organisations syndicales (notamment le très actif syndicat des personnels de l'éducation SUTEP) et les front de défense locaux, et estime dès lors que les protestations urbaines poursuivent des motifs « à caractère social, et non indigène »[75]. Selon le même rapport Mazzetti, la violence des affrontements est due à l'action de groupes prônant la violence politique clairement identifiés, et à la diffusion irresponsable d'information en provenance de canaux médiatiques locaux.

Condorcanqui, afectando gran parte del territorio awajún-wampís, produciendo la reaccion de *nuestros hermanos nativos y colonos* de la zona norte de la region Amazonas » (nous soulignons).

73 Cavero, *op. cit.*, p. 27.

74 Rapport Mazzetti, p. 83.

75 Rapport Mazzetti, p. 82.

Plus détaillé, le rapport Manaces propose un récit des faits: en raison du manque d'effectifs policiers postés dans ces deux villes -manquement attribuable selon lui à de graves défauts dans la conception des opérations de maintien de l'ordre-, l'agglomération de populations favorables à la protestation indigène amène à une situation chaotique, qui déborde les capacités de contrôle de la police et dégénère en affrontement. La ville de Bagua est ainsi le théâtre d'incendies et de saccages. Destabilisée par une situation devenue ingérable, la police locale de Bagua -où n'est posté qu'un seul officiel de la PNP, major, et 28 policiers sans matériel dissuasif- se replie sur le commissariat situé sur la place centrale, également siège du Front de défense de Bagua. Les archives vidéos consultées par la commission montrent alors des civils d'un jeune âge lançant des pierres en direction du commmissariat et en cassant plusieurs vitres. La première réponse policière consiste alors à monter sur le toit du commissariat et à tirer des coups de feu en l'air au moyen de pistolets, de fusils et de carabine lance-gaz. Un groupe de policier muni de boucliers anti-manifestation se poste devant l'entrée du commissariat, tandis qu'augmente le nombre d'effectifs postés sur le toit et que depuis la place sont criés des mots d'ordre invitant la population à se joindre à la lutte. C'est alors qu'on entend des tirs isolés effectués, selon le rapport vidéo à l'appui, depuis le toit du commissariat, et qu'on voit des gaz lacrymogène gagner le sol de la place centrale. Le rapport conclue alors cette partie du récit par le commentaire suivant: « A ce stade, la protestation s'est changée en un affrontement chaotique entre d'une part, une population lançant des pierres et des cris et, de l'autre des tirs par balle, sur une place où se trouvent des femmes et des enfants »[76]. Sans qu'il soit possible de déterminer l'horaire précis de ces déroulements en raison du caractère lacunaire de la vidéo consultée, les tirs de balle sont néanmoins suivis d'une initiative du président du Front de défense et d'un membre du tribunal, mais aussi de l'allumage d'un feu sur la place centrale. A ce moment la violence s'accroît: on entend un nouveau tir depuis le commissariat et quelqu'un annonce qu'une personne a été blessée. La place continue à se remplir de monde, certains courent, puis les deux représentants sortent du commissariat. C'est alors que se produit la première des cinq morts survenues à Bagua: à 8h40 est tué par balle Abel Ticlia Sanchez, jeune protestataire désarmé qui se trouvait près du marché, à un pâté de maison du commissariat. La seconde mort est celle de Jorge Angel Pozo Chicana, résidant près de la place des Armes de Bagua et qui, voulant sortir de chez lui avec son épouse et son fils, fut touché par un tir dans l'abdomen. Les tirs par balle occasionnent au même moment, plusieurs blessés civils. La troisième mort est celle d'un manifestant indigène de la communauté awajún de Wawas, dans le district d'Imaza, Felipe Sabio. Ce dernier était corresponsable de la radio Marañón, émettant depuis Jaen, et était en direction de l'hôpital où était rapatriées les victimes de la Curva. Il est alors touché par une balle et meurt à 11 heures.

Alarmé par la recrudescence des tensions, le major de la PNP en charge du commissariat de Bagua demande du renfort vers 10 heures, ce qui entraîne le survol de la place par un hélicoptère véhiculant des policiers armés. Cette arrivée est accueillie par des cris de la part des manifestants dénonçant l'opération, et suivie de l'arrivée d'une camionnette transportant des renforts policiers vêtus en habit de camouflage. C'est à cette même période -sans que, là encore, l'horaire précis ne soit établi à ce jour- que se produisent des actes de vandalisme, notamment l'incendie d'institutions locales telles que le siège du parti apriste, celui de l'Organisme de formalisation de la propriété informelle (COFOPRI), la Cour supérieure de Justice, le bureau de médecine légale de Bagua, et le

76 Rapport Manaces, p. 107.

siège du Programme national d'assistance alimentaire (PRONAA), qui fut également pillé entre 11h30 et midi. L'arrivée de ces renforts marque, selon le rapport Manaces, un second temps dans les affrontements survenus à Bagua, dès lors caractérisé par une grande violence policière dans une large partie de la ville. Le grand nombre de blessés entraîne la mise en place de solidarités dans le domaine médical: le personnel de santé local est renforcé par l'arrivée de médecins, ambulanciers et de médicaments en provenance de Tarapoto et de Jaen. La paroisse de Bagua prend en charge l'achat de médicaments supplémentaires; par la suite, une partie des frais de santé occasionnés par le traitement des blessés fut prise en charge par la Commission épiscopale d'action sociale (CEAS).

A Bagua Grande, le commandant de la PNP Luis Sanchez Lira, qui était chargé de bloquer le carrefour de Musayon, confie la direction provisoire du commissariat au major Yuri Coloma Pinillo et quitte Bagua Grande tôt le matin, conformément au plan arrêté la veille, avec un groupe d'effectifs. Comme à Bagua Chica, l'information de l'opération policière parvient dans la matinée, par le biais notamment du canal d'information radiophonique national émettant depuis Lima, RPP. À partir de 7 heures du matin, la radio *La Voz* appelle la population à soutenir les populations indigènes blessées à l'aide de dons matériels. La ville de bagua Grande, quoique plus proche géographiquement que Bagua chica des territoires indigènes, a moins de liens économiques, politiques et culturels avec les populations awajún et wampís: c'est ce qui explique sans doute l'absence de projet policier. Ceci permit ainsi aux habitants de Bagua grande de se rendre jusqu'au pont d'El Reposo situé à proximité de la Curva. Plusieurs taxis purent ainsi effectuer le transport de blessés depuis le pont jusqu'à Bagua Grande. Comme à Bagua, l'arrivée à Bagua Grande des premiers blessés -et en particulier l'arrivée du cadavre du réserviste Florencio Pintado Castro- suscite une vive réaction au sein de la population urbaine, ce qui conduit un grand nombre de personnes à se rassembler sur la place des Armes centrale. Il semble selon le rapport Manaces que vers 10h30 aient commencé des jets de pierre à destination du commissariat, relevant apparemment d'initiatives minoritaires et spontanées: le rapport souligne à cet endroit que les affirmations du commissaire d'Utcubamba Sanchez Lira[77], qui décrit pour sa part une tentative d'assaut du commissariat au moyen de cocktail molotov, n'ont pas été confirmées par d'autres sources. La réponse policière est similaire à celle de la police de Bagua: des tirs par balle sont effectués, qui occasionnent la mort de deux personnes civiles: Alejandro Salazar Huaman, un agriculteur de retour du champ venu chercher de l'engrais en ville, tué d'une balle vers 10h30 sur l'avenue Chachapoyas; et Porfirio Coronel Jimenez, tué d'une balle dans le thorax sur la même avenue, alors qu'il sortait d'un restaurant. Il y eut également plusieurs blessés grave, parmi lesquels un conduteur de taxi amputé de la jambe après avoir reçu un tir de fusil AKM, et une fillette de 7 ans blessée d'une balle dans la poitrine alors qu'elle se trouvait sur la terrasse de son domicile. Les désordres se poursuivent pendant plusieurs heures, jusque dans l'après-midi, sans être cependant suivis d'acte de vandalisme ni de destruction.

77 Entretien du commandant Sanchez Lira avec la commission, le 12 janvier 2009.

À TITRE DE CONCLUSION

Traces du massacre, vaines tentatives de conciliation

Les développements qui précèdent n'ont pas vocation à établir définitivement des faits, qui appellent une longue investigation de terrain, ni à se substituer au travail d'instruction mené par l'institution judiciaire. Ils prétendent tout au plus à souligner la grande difficulté rencontrée en quatre ans, depuis le 5 juin 2009, par une société péruvienne pourtant désireuse d'éclaircir les faits survenus. L'historien du temps présent souhaite alors appréhender cette difficulté, non pas tant afin de la résoudre que de la présenter comme le symptôme affleurant du fonctionnement d'un espace public, encore convalescent après les années de dictature fujimoriste et deux décennies d'une violence prétendument motivée par des considérations d'ordre idéologique. Les débats qui ont suivi l'annonce des événements du 5 juin méritent à ce titre d'être mentionnés.

Les conséquences du 5 juin et leur chiffrage en nombre de morts et de blessés est un des points les plus polémiques du débat initié par le traitement médiatique du Baguazo et par la remise des divers rapports à ce sujet. Tous les rapports dénoncent l'usage de la violence, mais ils diffèrent sur leur insistance respective tantôt sur les morts policières, tantôt sur les morts indigènes ou civiles -ces dernières faisant de manière générale l'objet de commentaires moins nombreux. Ainsi, le rapport Moyano ne mentionne dans ses conclusions que les morts de policiers sans défense, au nombre de 12. Le rapport des parlementaires apristes adopte pour sa part une position similaires aux déclarations présidentielles, qui réduisent les événements survenus à Bagua à un « massacre de policiers »[78]. Le rapport Manaces n'opère pas de distinction entre morts policières, indigènes ou civiles, au nombre de 33 au total, et estime à 200 le nombre de blessés.

Un cas retient particulièrement l'attention de la presse: celui du major Bazan, dont le corps est déclaré disparu et fait l'objet d'une longue quête familiale, deux ans encores après les faits[79]. Sa mort présumée n'est alors pas établie, la famille se refusant à tenir ce fait pour établi en l'absence du corps[80], ce qui occasionne plusieurs démarches auprès des instances étatiques, et complique sensiblement le débat: contrairement au déclarations présidentielles affirmant prendre le parti des policiers, les demandes répétées par la famille de Bazan l'amènent à dénoncer les manquements de la PNP[81]. Cette distance mise par la famille vis-à-vis de l'institution policière contribue à faire perdre de sa consistance au prétendu clivage police/indigène dans le débat public.

Un autre cas suscite de nombreux commentaires: celui du dirigeant de l'AIDESEP, Alberto Pizango Chota qui, après avoir demandé l'asile depuis l'ambassade du Nicaragua à Lima, se réfugie dans ce pays en tant que réfugié politique afin d'éviter les poursuites pénales qu'il encourre au titre de son accusation de sédition, de complot et d'incitation à la rébellion. Le 8 juin 2009, le premier ministre Yehude Simon annonce que la demande d'asile de Pizango est acceptée[82], ce qui entraîne un exil de près d'un an. Pizango rentre en effet le 26 mai 2010 au Pérou, et reprend ses fonctions à la Présidence d'AIDESEP, après un interim assuré par la vice-présidente Daisy Zapata Fasabi. Interrogé par des canaux de télévisions internationaux, il se déclare favorable à un « processus de véritable

78 *La República,* 4 juin 2010.
79 *La República,* 1er novembre 2011.
80 *El Comercio,* 22 avril 2010.
81 *El Comercio,* 12 mai 2013.
82 *La República,* 8 juin 2009.

réconciliation »[83]. A son arrivée il est arrêté. En 2011, en dépit des problèmes organisationnels et politiques internes, son mandat est reconduit à la tête de l'AIDESEP. En janvier 2013, la procureur de Bagua requière la prison à perpétuité à son encontre[84].

Le débat autour du Baguazo porte également sur le sort réservé à la radio *La Voz* de Bagua Grande, interdite d'antenne à partir du 8 juin. Après que les autorités l'ont accusée d'incitations à la violence le 5 juin, le ministère des Transports et des Communications prend appui sur des manquements techniques et administratifs pour fermer la radio. Il estime que les équipements ne sont pas aux normes, contrairement à un rapport favorable qu'il avait émis en février 2009[85]. Le 19 juillet, la radio fait appel de cette décision; le 28 septembre, le ministère rejette cet appel. Plusieurs protestations sont émises: à l'échelle nationale, de la part du Conseil de la Presse Péruvienne notamment, et à l'échelle internationale, par exemple de la part du Rapporteur spécial pour la liberté d'expression de la Commission Inter-Américaine pour les droits de l'homme. Ces instances se réfèrent à l'article 13 de la Convention américaine sur les droits de l'homme et à des décisions relevant de la Cour inter-américaine des droits de l'homme[86], pour dénoncer ce qu'ils estiment être une atteinte à la liberté d'expression. Un an plus tard, le 19 août 2010, la radio obtient gain de cause et peut de nouveau émettre depuis Bagua Grande. Son directeur, Carlos Flores Borja, se voit restituer sa licence d'émission par le gouvernement, des mains du ministre des Transports et des Communications[87]. Son discours de remerciement, prononcé au siège du Conseil de la Presse Péruvienne, s'adresse en premier lieu aux soutiens nationaux et internationaux sur lesquels il s'est appuyé au cours de cette bataille juridique et politique. Ceci fournit une autre illustration de l'articulation des échelles nationales et internationales dans les stratégies revendicatives internes au Pérou. [88],

Enfin, le débat sur le Baguazo se poursuit plus de quatre ans après les faits, et porte sur le sort réservé aux prisonniers retenus depuis le 5 juin pour troubles l'ordre public. En avril 2013 a lieu une réunion à ce sujet au Congrès, intitulée « Quatre ans après: les problèmes irrésolsu de Bagua », à la demande de la parlementaire nationaliste (membre du parti mené par Olanta Humala) élue en 2011 Esther Saavedra Vela. A cette table-ronde participent notamment le rapporteur Guido Lombardi, l'avocat de l'Institut de Défense Légale (IDL) Juan José Quispe Capacyachi, et le père jésuite Fermin Rodriguez Campoamor, curé de la paroisse Nuestra Senora del Carmen, à Chiriaco, qui mène une campagne soutenue par l'organisation CooperAccion et le CAAAP pour obtenir la libération des prisonniers du *Baguazo*, dont les membres estiment que plusieurs des accusations reposent sur une absence de preuve. Sur près de 80 personnes interpelées après les événements du 5 juin, et sur la cinquantaine qui demeure en attente de procès[89], trois demeurent en prison, Danny Lopez Shawit, Feliciano Cahuasa Rolin et Asterio Pujupat Wachapea, tous indigènes. Agé de 26 ans, le premier tente, le matin du 5 juin, de s'enfuir de la Curva dans une ambulance, arrêtée par les forces de police qui y trouvent un fusil AKM.

---

83 *Telesur,* 26 mai 2010.

84 *Peru21*, 24 janvier 2013.

85 *Amnesty Internatinal,* rapport intitulé « Peru: Bagua, six months on », décembre 2009. Index: AMR 46/017/2009

86Office of the Special Rapporteur for freedom of expression expressesconcern over the situation of radio in Peru, 26 Juin 2009. Voir aussi les communiqués issus de la conférence de presse du Conseil de la Presse péruvienne "*Carta de Consejo de la Prensa Peruana a Ministro Enrique Cornejo Ramirez insiste sobre sustento documentario en clausura de radio La Voz de Bagua*", 28 Août 2009, et *"Consejo de la Prensa pide a gobierno dejar sin efecto clausura de radio La Voz de Bagua*", 4 Septembre 2009.

87 *La República,* le 20 août 2010.

89 *RPP,* 5 mars 2013.

Il est alors transféré et incarcéré dans la prison de Huancas. Le second, ancien combattant du Cenepa en 1995, est pris par la police après avoir récupéré au sol une arme AKM, avec laquelle il estpar la suite accusé d'avoir exécuté le major Bazan, et également incarcéré à Huancas. Danny Lopez et Feliciano Cahuasa sont pourtant soumis à des tests destinés à établir l'usage fait ou non par les suspects d'armes à feu, dont les conclusions ressortent négatives. Enfin Asterio Pujupat, âgé de 36 ans, fut capturé six mois après le 5 juin, le 29 décembre 2009; il est accusé de l'assassinat du major Felipe Bazan.

Débutée à la fin de l'année 2011 par une série de « feuillets paroissiaux » (*hojas parroquiales*), messages rédigés par le curé et distribués à l'occasion de la messe dominicales, la campagne pour la libération des trois prisonniers souligne les failles procédurales qui ont selon elle permis le maintien illégitime de ces trois indigènes en prison. La lettre ouverte rédigée à l'attention du juge en charge de l'affaire s'appuie sur l'impératif de défense des droits de l'homme et de respect des droits constitutionnels[90]; les adresses effectuées à l'attention du pouvoir politique, exécutif et législatif, s'inscrivent, elles, dans un contexte politique renouvelé, celui de la prise de pouvoir par le parti nationaliste d'Ollanta Humala élu en juin 2011. Un autre fait contribue à donner une portée nationale au traitement pénal du *Baguazo*: le 8 mars 2013[91], le tribunal pénal de Bagua se déclare incompétent pour juger des faits survenus à Bagua le 5 juin, dont il transfère le jugement aux instances nationales, au nom de l'article 16.2 du Code de procédure pénale, et de la décision administrative du 5 octobre 2011[92]. Un élément achève enfin de « nationaliser » le *Baguazo*: le 11 juin, une marche nationale a lieu en soutien au mouvement indigène et afin d'obtenir un éclaircissement des faits. La tension s'apaise lorsque, le 18 juin, le Congrès accepte d'abroger deux des décrets mis en cause, les D.L n° 1064 et n°1090, au terme de cinq heures de débat clôturés par le vote de 82 voix pour, 12 voix contre, sans abstention. Les voix opposées à l'abrogation sont celles des députés de l'Union nationale, l'opposition conservatrice, et non celle du parti apriste.

La veille, dans un message télévisé à la nation, le président Alan Garcia avait en effet appelé à la réconciliation nationale et invité les parlementaires à voter en faveur de cette révocation. Le chef de l'État reconnaissait ne pas avoir consulté les communautés indigènes, ce qui contribuait selon ses mots à la « succession d'erreurs et d'exagérations que (nous) avons tous vécue et desquelles (notre) patrie sort perdante »[93]. Cette insistance mise de part et d'autre sur l'impératif de réconciliation, qui devient alors un leitmotiv national, suggère *a contrario* que loin de se réduire à un fait géographiquement isolé, le *Baguazo* a d'ores et déjà accédé au statut de lieu conflictuel de mémoire. Désormais la qualification des faits survenus le 5 juin à Bagua occupe une place importante dans l'agenda collectif péruvien, comme en témoigne la tenue mouvementée du procès, ouvert en 2014 puis reporté faute de la présence d'interprètes idoines.

Ce phénomène, remarquable pour l'historien, de fossilisation mémorielle presque immédiate d'un fait récent, s'inscrit dans un champ politique péruvien clivé par des interprétations concurrentes de l'histoire du temps présent, et par un rapport si conflictuel aux enjeux de mémoire qu'on peut alors parler d'un espace public en friche. C'est pourquoi nous avons choisi d'évoquer au pluriel les enjeux de mémoire nés d'un fait pourtant unique.

90 *Libertad para los tres presos del Baguazo! Una herida abierta,* février 2013.
91 *Poder Judicial de Amazonas.*
92 Décision administrative n°194-2012-CE/PJ .
93 *Latinreporters,* 20 juin 2009.