

Romio Silvia

«SUIVRE LE CHEMIN»

**La construction de l'identité politique des Awajún
d'Amazonie péruvienne (1920-1980)**

Thèse co-dirigée par: Gilles Bataillon et Jean- Pierre Chaumeil

Date de soutenance : le 20 avril 2017

Membres du jury

- 1 Graciela **ALCALÁ** (Professeure- Chercheuse à l'IPN du Mexique, centre CIEMAD)
- 2 Gilles **BATAILLON** (Directeur d'Études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales)
- 3 Jean Pierre **CHAUMEIL** (Directeur de Recherche émérite au CNRS, centre LESC-EREA)
- 4 Francis **DUPUY** (Professeur d'Anthropologie à l'Université de Toulouse 2)
- 5 Danilo **MARTUCELLI** (Professeur de sociologie à l'Université de Paris V - René Descartés)
- 6 Alexandre **SURRALLÉS** (Directeur de Recherche au CNRS, centre LAS-EHESS)

“Cuando yo estaba asistiendo al primer curso de educación bilingüe en Nazareth, tuve una visión. Por lado derecho había tremendo cerro, cerro Lapiz. Yo soñé que había subido a la punta de ese cerro y había visto golondrinas, cantidad de golondrinas, por los bosques, en los ríos, en las quebradas. De repente porqué cuando llegué a ser director de la primera escuela de Nazareth [...] De repente, esta era mi visión. Eso era lo que yo había soñado.”

(David Kuñachil, Chiriaco, 4.06.2014).

*Je dédie cette thèse à mes parents, Lorenzo et Isabella,
pour m'avoir enseigné à croire en mes rêves et
à poursuivre avec force et passion tous mes chemins.*

Remerciements

Cette thèse est le fruit d'un important travail de recherche sur le terrain, d'études d'archives et d'un long effort de rédaction, qui s'est étendu sur six ans, durant lesquels j'ai passé la plupart du temps en terres péruviennes, entre Lima et le Haut Marañón. Arrivée au point conclusif de ce chemin, ce manuscrit m'apparaît comme le résultat d'un travail collectif auquel ont participé, de façon différente mais toujours décisive, un grand nombre de personnes. Dans l'impossibilité de les nommer toutes, je voudrais remercier, à travers cet ouvrage, tous les gens avec qui j'ai pu partager différentes étapes de ce processus. Cette expérience a profondément marqué mon existence et m'a permis d'apprendre toujours davantage sur l'être humain et ses incroyables capacités à se « construire » et se « reconstruire » face à toute sorte de difficultés. Ce qui a commencé comme une simple expérience de terrain s'est bientôt révélé être l'un des chemins les plus importants de ma vie.

Avant tout, j'aimerais remercier mes deux directeurs de thèse, Gilles Bataillon et Jean Pierre Chaumeil, sans lesquels cette aventure n'aurait jamais vu le jour. Tous deux, chacun à leur manière mais aussi ponctuels et précis l'un que l'autre, ont su magistralement guider le long et parfois tortueux chemin de cette thèse, en conjuguant professionnalisme et humanité. Merci d'avoir cru en mes capacités, de m'avoir donné les indications et conseils nécessaires, d'avoir appuyé mes changements d'« orientation », et finalement, de m'avoir offert un mot et un sourire lorsque j'en avais le plus besoin.

Je tiens aussi à remercier tous les membres du Jury pour leur disponibilité et leur intérêt envers mon travail, ainsi que pour le temps qu'ils vont consacrer en vue de la réalisation de la soutenance.

Plusieurs professeurs de laboratoires, du CESPRA (EHESS), du LESC-EREA (Nanterre), du LAS (EHESS) et du centre de sciences sociales de la PUCP (Université Catholique du Pérou), ont contribué à la définition de mon projet de recherche et à la rédaction de cette thèse. Parmi eux, je voudrais remercier tout particulièrement Alexandre Surrallés pour l'échange intellectuel, l'amitié et la patience. Sa façon de dédramatiser chaque difficulté et de me redonner confiance a marqué tout ce parcours. Je tiens également à remercier Oscar Espinosa pour son accueil au sein de la PUCP, ses conseils toujours avisés, sa disponibilité et, surtout, pour m'avoir initiée à l'art de l'enseignement universitaire. Merci aussi pour le temps consacré à la correction de certaines parties de cette thèse. J'aimerais aussi remercier, pour leur collaboration et disponibilité, Philippe Erikson et Valentina Vapnarsky.

Un mot de remerciement aussi à tous les intellectuels, collègues, spécialistes des mouvements sociaux en Amérique Latine et des thèmes liés à l'Amazonie ou, simplement, aux grands amoureux de la « forêt ». Ils se sont toujours montrés disposés à partager leurs savoirs

avec moi, à m'aider à orienter ma recherche et à répondre à mes infinies questions. Merci à Roger Rumrill, Richard Chase Smith, Frederica Barclay, Alberto Chirif, Roberto Guevara, Juan Carlos La Serna, Kathe Meentzen et Luis Alberto Hallazi.

Dès le début de mon parcours doctoral, j'ai eu le privilège d'être membre du Groupe de Recherche International (GDRI) APOCAMO «Anthropologie Politique Contemporaine en Amazonie Occidentale». Cette expérience a, sans aucun doute, profondément marqué mon parcours professionnel, ainsi que l'élaboration de mon projet de recherche. L'opportunité de présenter les avancées de ma recherche à un groupe international de spécialistes m'a permis d'accéder à un espace de débats, de confrontations et de stimulations intellectuelles. Je tiens à remercier tous les membres du groupe et, plus encore, son fondateur, Jean-Pierre Chaumeil.

Au cours de cette recherche, nombreux ont été les centres de recherche et les fonds d'archives qui m'ont fourni leur appui et leur collaboration. Parmi ceux-ci, je voudrais remercier le groupe de recherche GAA (Groupe d'Anthropologie Amazonienne) de la PUCP, pour m'avoir accueillie dans son stimulant réseau.

Un mot de remerciement aussi au centre de recherche CAAAP, à ses spécialistes et collaborateurs, notamment à Isaak Paz pour sa disponibilité et ses explications concernant les traductions en espagnol des dialogues en langue awajún. Je tiens également à remercier les bibliothécaires du département des sciences sociales de la PUCP et de l'IFEA (Lima).

Merci encore aux institutions religieuses et aux missionnaires pour leur accueil et orientation. Côté catholique, mes remerciements vont à la mission de Santa Maria de Nieva et Chiriaco Misión. Un mot spécial aux pères Fermin Campoamor, Evaristo et Mari Carmen Gomez. Merci à Fernando Roca et Birgit Weiler pour les nombreux échanges et le partage de documents. Enfin, j'adresse mes remerciements à Danny Olson et Paul Nystrom de l'ILV.

Tout au long de ces six années de parcours doctoral, nombreuses ont été les institutions qui ont cru en mon projet de recherche et appuyé sa réalisation. Avant tout, je voudrais remercier l'institution qui a marqué le point de « départ » de cette aventure et qui l'a accompagnée au fil du temps : le Legs Lelong du CNRS. Je tiens également à remercier toute l'équipe de l'Institut Français d'Études Andines (IFEA). Je voudrais en particulier mentionner les précédents directeurs, Georges Lomné et Gerard Borrás, pour leur soutien et encouragement, notamment grâce à la bourse Aides à la Mobilité IFEA (2012-2013). Je voudrais aussi rappeler l'appui financier accordé par la Bourse d'Accomplissement du Fond de dotations de l'École (2014), qui m'a offert un soutien durant la période d'écriture de cette thèse. En outre, je remercie chaleureusement les laboratoires CESPRA (Centre d'Études Sociologique et Politiques Raimon Aron) et LESC-EREA (Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne) pour avoir financé les frais des séjours sur le terrain pendant la dernière période. Un mot de remerciement spécial à Bonnie Chaumeil et Nadine Paulin pour leur appui et leur disponibilité de tous les instants.

Toute cette recherche n'aurait jamais pu être réalisée sans la convivialité, la confiance et la disponibilité des personnes qui m'ont accueillie tout au long du parcours entre Lima, Bagua, Chachapoyas, Chiriaco, Imacita et Santa Maria de Nieva, mais aussi dans les nombreuses communautés de la région d'Amazonas. De façon spéciale, j'aimerais remercier Luciana Dekentai, la compagne infatigable et toujours souriante lors des voyages et aventures vécues ensemble. De tout cœur, un grand merci à Rebeca Detem, Alberto Tiwi, Hernan Shawit, Jerson Danducho, Evaristo Nugkuag, Danny Nugkuag, José Lirio, Cesar Sarasara, Santiago Manuin, Diogenes Ampam, David Kuñachil, Isaak Paz et Fermin Tiwi. Je voudrais également remercier la professeure Tania et Carlos Navas pour m'avoir accueillie dans leur maison à Imacita. Finalement, un grand merci à celui qui est devenu, pour moi, un membre de ma famille, *El Profesor* Roman Shajian, dont les paroles et les conseils m'ont guidé dans mon approche du monde awajún. Cette thèse lui est aussi dédiée.

Merci aux nombreux avocats péruviens qui se consacrent à la défense des droits des peuples amazoniens, et plus particulièrement aux victimes du Baguazo : Wilfredo Ardito, Marco Huaco Palomino, Miguel Jugo (et toute l'équipe de la CNDDHH du Pérou), Marco Barreto, Katia Pinedo, Juan Carlos Ruiz Molleda, Juan José Quispe et Segundo Herrera. Un merci particulier à Gil Inoach, un ami, collaborateur et grande source de sagesse. Un profond merci à l'ami, avocat et activiste Pedro Garcia Hierro (Perico pour les intimes), qui nous a malheureusement quitté avant que je puisse lui remettre ce manuscrit.

Un remerciement très spécial à toute ma famille, toujours présente, à mon père, ma mère et plus particulièrement à ma grand-mère Livia, qui ne cessent jamais de m'attendre au retour de chaque voyage, en espérant que ce soit le dernier. Merci à Laura, ma sœur, pour avoir m'obligé à lire *La Casa Verte*.

Au cours de chaque long voyage, les relations d'amitié sont essentielles, permettant de partager rêves et espoirs, inquiétudes et moments de joie. C'est pour cela que, avant tout, je tiens à remercier mes collègues « jivarologues », amis et compagnons d'aventures, en particulier Simone Garra, Thomas Mouriès et Paul Codja. Merci à tous les amis et collègues du doctorat, avec lesquels nous avons partagé les temps de la recherche, les défis de l'écriture et, surtout, notre amour inconditionnel pour le Pérou. Je pense notamment à Kyra Grieco, Emanuela Canghiari, Bruno Hervé, Magda Dziubinska, Emanuele Fabiano, Mirko Solari Pita, Camilo Leon Castro, Sofia Cevallos et Maria Luisa Burneo. Un merci spécial à Maria Poggi, pour s'être croisées le long des rues de Santa Maria de Nieva, après quoi nous avons partagé les bons moments comme les mauvais. Je voudrais aussi exprimer mes remerciements aux amies qui m'ont toujours accueillie à Paris, en m'offrant un lit et un grand sourire : Flavia Ruani, Kyra Grieco, Solène Zilioli et Federica Toldo.

Merci à Sarah De Olivera aussi, pour le professionnalisme dans ses corrections, sa disponibilité, ses encouragements et, surtout, son amitié.

Résumé et Mots Clefs

Résumé

« Suivre le chemin ». La construction de l'identité politique des Awajún d'Amazonie péruvienne (1920-1980)

La scène socio-politique du Pérou contemporain est de plus en plus marquée par la présence et la forte activité des représentants de peuples indigènes d'Amazonie, et en particulier les Awajún du Haut Marañón qui se sont révélés être des acteurs politiques de premier plan. Si, aujourd'hui, c'est un fait connu que les anciens guerriers « réducteurs de têtes » sont devenus de fameux politiciens indigènes, maîtres de la parole et dans l'art de la diplomatie, reste à saisir la façon dont ce passage a été possible, perçu et pensé par les Awajún eux-mêmes. Afin de comprendre la relation établie entre la « pensée indigène » et la question du « politique », entre la construction de l'individu et la formation des « dirigeants politiques », on retrace ici les premières étapes de l'histoire « moderne » du Haut Marañón. Adoptant une perspective pluridisciplinaire, associant observation ethnographique et études politiques, cette recherche s'appuie avant tout sur les récits et discours d'anciens leaders indigènes, protagonistes des événements qui ont conduit à la fondation des premières organisations ethno-politiques awajún. Les récits mythiques, les souvenirs, les récits de guerre et les formes narratives acquises à l'extérieur se mêlent pour constituer les axes discursifs de la reconstruction de l'histoire qui, entre 1920 et 1980, a conduit à la consolidation de deux nouvelles figures centrales de la vie politique indigène actuelle : le professeur bilingue et le « dirigeant politique ». En réalisant un voyage dans le temps, mobilisant faits historiques et expériences visionnaires, on cherchera à comprendre comment les anciens leaders réorganisent leurs expériences, quelle conception du « pouvoir » transmettent-ils et, finalement, de quelle façon se représentent-ils eux-mêmes comme les « hommes forts » des temps modernes.

Mots-clés : Amazonie - Pérou - organisations indigènes - Awajún - Conseil Aguaruna Huambisa - scolarisation - *jinta ainbau*/ suivre le chemin - rituels d'initiation - mémoires de combat - église évangélique - mission jésuite - formation de leaders- éducation missionnaire- professeur bilingue - dirigeant politique- commerce de caoutchouc .

Abstract and Keywords

Abstract

“Following the path”. The construction of the Awajún political identity in Peruvian Amazon (1920-1980).

The socio-political scenario of contemporary Peru is more and more characterized by the presence and activism of indigenous people representatives. In particular, the Awajún of Alto Marañón emerged as leading political actors. Although today is evident that the ancient “head-shrinkers” warriors have become famous indigenous politicians, masters in the art of diplomatic talk, it is still unknown how the Awajún conceived and perceived this transition. In order to understand the relationships between the “indigenous thought” and the question of “politics”, the construction of “individuals” and the formation of “political leaders”, we show the first stages of the “modern” history of the Alto Marañón. We adopt a multi-disciplinary approach bringing together ethnographic observation and political studies. The ancient indigenous leaders have been key players of the events that led to the foundation of newborn Awajún ethno-political organizations. Their narratives and discourses are the core of this work. The myths, memories, war stories, and non-traditional narrative forms come together and compose the discourse axis for the historical reconstruction that, between 1920 and 1980, resulted in the establishment of two novel fundamental figures of the actual indigenous political life: the bilingual professor and the “political leader”. Through a journey in time, which draws both from historical and visionary experiences, we will try to understand how the ancient leaders are currently re-organizing their experiences, which conceptions of “power” are they transmitting and, ultimately, how they represent themselves as the “strong men” of modern times.

Keywords: Amazon – Peru - indigenous organizations – Awajún - Aguaruna Huambisa Council – educational process - *jinta ainbau*/ follow the path - initiation rituals – evangelic church – war memories – Jesuit mission – Leaders formation - missionary education – bilingual teacher – political leader – caoutchouc commerce.

Table des Matières

Epigraphe	3
Remerciements.....	4
Résumé.....	7
Table des Matières	9
Liste des Sigles.....	13

INTRODUCTION

1 Le point de la question.....	14
2. Perspectives de l'enquête et objectifs de l'analyse.....	16
3. La narration en langue espagnole : un moyen de construire du pouvoir « moderne ».....	20
4. La répétition dans la construction du dialogue : la définition du pouvoir à travers la reconstruction du passé.....	23
5. Les histoires de vie: une forme de représentation du pouvoir.....	26
6. Méthodologie de la recherche.....	28
Annexe Introduction.....	36

PREMIÈRE PARTIE.

Le rêve du kakajam. Mémoires et de pouvoir au début du siècle passé

CHAPITRE 1. La construction du pouvoir entre voyage et parole

1. Introduction.....	41
1.2 Le <i>jinta ainbau</i> : un rituel d'initiation.....	46
1.3 Le mythe de Turías et le temps du <i>jinta ainbau</i>	52
1.4 La transformation de la parole comme expression du pouvoir du <i>waimaku</i>	57
1.5 L'« individualisme jivaro » dans le chemin de formation du <i>kakajam</i>	62

CHAPITRE 2 : Dans les mémoire d'Up de Graff: le concept de la guerre, et la relation entre pouvoir et écriture.

2.1 Le point de départ d'une histoire commune	66
2.2 Un bout de papier comme forme d'expression du pouvoir spirituel	70
2.3 La parole trompeuse : entre guerre et diplomatie indigène.....	73
2.4. Le concept de conflit: l'écart entre Nous et les Autres.....	77
2.5. La construction de l' <i>Ipáamamu</i> : l'imposition d'un ordre dans le désordre.....	83
2.6. <i>Ipáamamu</i> : forme d'organisation awajún unissant passé et future.....	88

CHAPITRE 3. Histoires de voyages, chemins de vie

3.1. Introduction.....	96
3.2 Un nouveau rituel d'initiation : le voyage à la ville.	101
3.3. Le voyage à Bellavista : un chemin de souffrance.	103
3.4 L'étape de la marginalisation: l'expérience dans l'espace urbain... ..	109
3.5 Le rôle de la parole dans la formation d'une nouvelle élite indigène.....	118
Annexes Première Partie.....	122

DEUXIÈME PARTIE.

Le professeur bilingue. Entre leadership spirituelle et capacités commerciales (1920-1960)

CHAPITRE 4. De la guerre au commerce. L'introduction d'une logique de marché comme forme d'expression du pouvoir spirituel (1920-1940).

1.4. Introduction.....	127
4.2. Nouvelles formes de relation entre Indigènes et commerçants (1870-1930).....	130
4.3 L'époque du caoutchouc. La construction d'une relation de patronage : le mariage.	138
4.4 La cohabitation comme forme d'alliance entre leader indigène et <i>partenaire commercial</i> ..	142
4.5. Le rôle des « partenaires commerciaux » dans l'arrivée des missionnaires dans le Haut Marañón.....	146
4.6. La <i>Compañía del Marañón</i> : projets de conversion et intérêts économiques dans la mission nazareña	148
4.7. Les premiers Indigènes au service de la mission : une nouvelle forme d'expression du pouvoir	152

CHAPITRE 5. L'« arrivée de l'éducation » chez les Awajún : le mythe de fondation de l'« époque moderne »

5.1. Introduction.....	160
5.2. L' « arrivée de l'éducation » chez les Awajún du Haut Marañón	163
5.3. Le temps du discours, le cours du temps : changements dans la structure narrative.....	169
5.4. L'arrivée de Roger Winans : une histoire de famille	171
5.5 Les premiers Indigènes formés par l'Église nazarena : le début de l'« époque moderne » ..	175
5.6. La fonction narrative des trois héros dans la construction du « pouvoir moderne ».....	180

CHAPITRE 6. De l'art oratoire aux pratiques commerciales : la formation du leadership « moderne » entre pouvoir de la parole et logiques de marché

6.1 Introduction.....	190
-----------------------	-----

6.2 Contexte historique (1960-1970) : le conflit religieux, l'introduction de la scolarisation et la Révolution militaire.....	192
6.3 Entre catholiques et évangéliques : les premières expériences dans les entreprises commerciales.....	199
6.4 La négociation : stratégie de lutte awajún à l'« époque moderne ».....	206
6.5 Les différentes phases de la dynamique du « cheminement du conflit »	216
6.6 La diplomatie indigène comme arme de prédilection des professeurs bilingue.....	221
Annexes Deuxième Partie.....	227

TROISIÈME PARTIE.

La force du discours du «politicien indigène» (1970-1980)

CHAPITRE 7. : Le discours des « dirigeants politiques » : entre langage du pouvoir et foi religieuse

7.1.Introduction.....	233
7.2 L'expérience dans les missions: entre formes de clientélisme et relations de paternalisme..	234
7.3 La formation dans les écoles des missions ou la construction d'identités-frontières ?	241
7.4. La relation personnelle entre Indigènes et missionnaires.	246
7.5. La formation scolaire: une forme d'identité, une nouvelle façon d'être Awajún	248
7.6 Les nouvelles expressions du pouvoir : la rhétorique chrétienne dans les discours des «dirigeants politiques».....	252
7.7 . Nouvelles formes de réalisation du <i>jinta ainbau</i>	257
7.8. Le retour à la communauté : la relation entre les «dirigeants politiques» et les anciens.....	259
7.9. Une difficile relation entre les pères et les fils. Deux générations de professeurs bilingues en confrontation.....	264

CHAPITRE 8. : Histoires de guerre ou parcours de formation? Le conflit comme moment de création des organisations ethno-politiques.

8.1 Introduction.....	272
8.2 La fondation des organisations indigènes : la collecte de récits de guerre.....	274
8. 3 Une forme de victoire “moderne”: l'alliance entre <i>politicien indigène</i> et pouvoir judiciaire.....	279
8.4 L'étape de l'affrontement : les différents rôles du «politicien indigène»	286
8.5.Les Awajún contre Herzog : quand la lutte devient la meilleure forme d'auto-définition.	291
8.6. Le rôle du discours politique dans le leadership “moderne”	301

CHAPITRE 9. L'ennemi parfait : construction du pouvoir du «politicien indigène» à travers la confrontation avec son Alter Ego.

9.1 Introduction.....	307
9.2 L'Alter Ego : un aspect fondamental dans la construction du pouvoir du «politicien indigène».....	310
9.3 Les éléments de la rivalité : la confrontation autour de questions géo-politiques de longue date.....	317
9.4. La confrontation d'un point de vue religieux.....	321
9.5 La relation entre le leader et le Conseil au sein de l'organisation ethno-politique.....	325
9.6. Une fin idéale : une confrontation sans conclusion.....	329

CHAPITRE 10. L'OCCAAM contre le CAH: le début d'une confrontation historique

10.1 Introduction.....	332
10.2. Les mémoires d'un début : la fondation du CAH.....	336
10.3. L'OCCAAM: une représentation «moderne» du <i>Tajimat Pujut</i>	346
10.4. Confrontation verbale et affrontement idéologique : les nouvelles armes des « dirigeants politiques ».....	349
10.5. Une dynamique de confrontation, un mouvement vital.....	360
Annexes Troisième Partie.....	366

CONCLUSIONS

1. Sur la mémoire et le langage du pouvoir.....	372
2. La «politique» et le «pouvoir» : une relation ambiguë.....	373
3. Le rôle de la représentation politique: quelles sont les tâches des organisations indigènes?.....	378
4. L'organisation ethno-politique: un espace d'expériences et d'expérimentations.....	382
5. La dimension du «politique» : un mouvement individuel et collectif.....	387

Epilogue.....	390
----------------------	------------

BIBLIOGRAPHIE

1. Généralité.....	395
2. Pérou.....	397
3. Amazonie.....	399
4. Monde Jivaro.....	402
5. Sites Internet.....	408

Liste des Sigles

AIDSESP: *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*. Association interéthnique de développement de la forêt 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.

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

CONAP : *Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú*. Confédération de Nationalités Amazoniennes du Pérou.

DAM: *Desarrollo Alto Marañón*. Développement Haut Marañón.

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

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

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

ILV : *Instituto Lingüístico de Verano*. Institut Linguistique d'Eté.

IWGIA : *International Work Group for Indigenous Affairs*. Groupe de Travail International sur les Affaires Indigènes (Danemark).

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

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

ORPIAN-P : *Organización Regional de los Pueblos indígenas del Norte del Perú*. Organisation Regionale des Peuples Indigènes du Nord du Pérou.

PUCP: *Pontificia Universidad Católica del Perú*. Pontificale Université Catholique du Pérou

SERNANP : *Servicio Nacional de Areas Naturales Protegidas por el Estado*. Service National d'Espaces Naturels Protégés par l'Etat.

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

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

INTRODUCTION

1. Le point de la question

La scène socio-politique péruvienne contemporaine est de plus en plus marquée par la présence et l'activisme de représentants des peuples indigènes d'Amazonie. Ces derniers, auparavant invisibles aux niveaux politiques et culturels nationaux, sont devenus, grâce aux fédérations ethno-territoriales qu'ils ont constituées à partir de la fin des années 1970, des acteurs capables de capter l'attention de l'opinion publique nationale comme celle des agences de l'État. De fait, ces populations sont devenues des interlocuteurs majeurs de l'État, notamment pour tout ce qui concerne l'économie péruvienne, à savoir l'extraction minière et pétrolière, mais aussi et plus particulièrement pour ce qui touche à la démarcation des territoires amérindiens, ainsi qu'à la mise en place de politiques d'éducation et de santé.

L'un des moments clés de l'entrée des populations amérindiennes sur la scène politique est la deuxième grève amazonienne nationale de 2009 et l'affrontement entre des délégations indiennes – awajún et wampís – mobilisées depuis deux mois dans la province de Bagua (région d'Amazonas) et la police péruvienne – affrontement qui a entraîné la mort de 33 personnes (Indigènes, Métis, policiers) et qui a fait plusieurs centaines de blessés¹. Ce moment marque l'amorce d'un profond changement dans l'histoire des politiques concernant les Indiens du Pérou. Suite à l'impact du « Baguazo » sur l'opinion publique nationale et internationale, le gouvernement péruvien a dû accepter le fait que les populations amazoniennes constituent des groupes politiquement et territorialement organisés, avec lesquels il doit désormais compter. Il inaugure alors un nouveau type de relations, faites de négociations et de dialogues, même si ces relations sont loin d'être égalitaires et exemptes de racisme.

C'est dans ce contexte que les Awajún – un groupe indigène appartenant à la famille Jivaro et vivant dans plusieurs régions du nord-ouest de l'Amazonie péruvienne² – sont devenus

¹ Fidh, Rapport, 2009, *Peru- Bagua: derramamiento de sangre en el contexto del paro amazónico*, Lima; Hoetmer, R., (ed.) 2009, *La Amazonia rebelde*, Lima, PDTG; Canales Rubio, M., 2009, *En defensa propia*, Lima, Comunidad Andina; Huaco, M., 2009, «Masacre en Perú: ¿por qué contra aguarunas y huambisas?» en Servindi.org ; Manacés Valverde, J. et Gómez Calleja, C., 2013, *La verdad sobre Bagua. Informe en minoría de la comisión especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua*. Lima, Comisedh / IDL; Montoya, R., 2009, *Con los rostros pintados : Tercera rebelión Amazónica en el Perú (agosto 2008- junio 2009)*, Lima, PDTG.

² Il s'agit plus précisément des régions d'Amazonas, de Loreto, de San Martin et de Cajamarca. Dans la présente thèse, je vais m'intéresser au groupe situé dans le Haut Marañón, zone géographique située dans la région d'Amazonas.

des acteurs politiques de premier ordre³. Connus par le passé pour leurs comportements guerriers – ce qui leur a valu le surnom de « réducteurs de têtes » –, ce groupe est actuellement en train d’acquérir une autre image sur la scène politique nationale. En effet, à partir des années 1980, suite à la fondation de l’AIDSESP⁴ – première organisation indigène nationale représentant un bon numéro des peuples amazoniens au niveau politique –, les leaders awajún jouent un rôle de premier chef, en adoptant une posture et un discours capables d’attirer l’attention de l’État péruvien et d’interférer dans les décisions politiques de ce dernier⁵. Très vite, ils acquièrent la réputation de savoir se faire entendre sur la scène politique, grâce à une certaine fermeté et à leur sens de la négociation, mais aussi grâce à leur art oratoire et à leur capacité à diriger un grand nombre de personnes sur le champ de bataille. Cela n’a rien de bien surprenant si l’on pense que le Haut Marañón a longtemps été caractérisé par son indépendance politique et culturelle. Ce n’est qu’à partir du début du siècle passé que la présence missionnaire, conjointement à celle des forces armées et des commerçants, commence à se faire sentir dans cette zone, ouvrant la voie à une étape de contacts soutenus. Aujourd’hui, les groupes awajún sont à la tête du mouvement indigène péruvien, tant andin qu’amazonien, et apparaissent comme des leaders dotés de capacités de communication et d’action significative sur la scène politique péruvienne.

Toute la question est de comprendre, à la croisée de l’ethnologie et des études politiques, différents processus : comment, dans un laps de temps relativement bref, les Awajún ont reconstruit leur identité collective en passant d’une société fondée sur des dynamiques de guerre intertribales à une société apparemment « pacifique » ? Comment sont-ils parvenus à jouer un rôle de premier plan dans la confrontation avec l’État, en raison de leur opposition aux projets d’exploitation des sous-sols ? Et, enfin, en quoi la formation scolaire fournie au cours du siècle dernier par les missionnaires évangéliques et catholiques a joué un rôle dans la mise en place de l’identité « ethno-politique » actuelle ? Afin de répondre à ces différentes questions, je vais réaliser une analyse ethno-historique allant des années 1920 aux années 1980, en m’appuyant sur les perceptions et les mémoires des protagonistes de ces événements, c’est-à-dire sur les discours de certains Indigènes formés par les missions catholiques et évangéliques. En effet, j’ai choisi de

³ Greene, S., 2009. *Caminos y carreteras: acostumbramiento a la indigenidad en la selva peruana*. Lima, IEP, p. 225

⁴ AIDSESP: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Association inter-ethnique pour le Développement de la forêt péruvienne).

⁵ Greene, S., 2009, *op.cit.*; Svampa, M., 2009, « Perú. Le massacre de Bagua y la centralidad de los conflictos en torno de los recursos naturales », en www.boell.cl ; Chirif, A., 2009, « No es tiempo para permanecer callados ». *Instituto de Defensa Legal IDEELE*, www.idl.org.pe/idlrev/; Hoetmer, R., (ed.), 2009, *op.cit.*; *Romio, S., 2010*, « Bagua, un anno dopo. La figura del “politico indigeno” come nuova strategia mediatica nella politica dell’AIDSESP », *Confluenze : Rivista di Studi Iberoamericani*, Volume II n.2, décembre, pp. 59-91.

privilégier une perspective particulière dans la reconstruction du passé : celle d'anciens intellectuels indigènes considérés aujourd'hui comme les figures de référence. Ces productions orales sont avant tout le fruit d'un effort pour retracer la mémoire de leur groupe familial. Ils fournissent ainsi un récit qui est à la fois collectif et individuel : en réunissant les mémoires en circulation dans leurs réseaux de sociabilité, les anciens proposent une histoire qui est le souvenir du passé, mais aussi une manière de s'auto-représenter aux niveaux politique et spirituel.

Au sein d'une société comme celle des Awajún, dans laquelle le pouvoir personnel d'un « homme fort » est appréhendé à partir de ses productions orales, la reconstruction du passé apparaît comme un moyen d'éclairer les difficultés du présent et de donner des indications sur le futur. De ce fait, mon intérêt pour les histoires de vie d'anciens leaders vise à atteindre différents buts à la fois : d'un côté, ceux-ci permettent de réunir une grande quantité de matériaux sur les parcours de formation des premières générations de dirigeants politiques ; de l'autre, j'ai ainsi pu obtenir une autre perspective de la pensée awajún. Comment ces anciens leaders réorganisent-ils leur savoir et les souvenirs de leurs expériences passées pour fournir leur propre conception du « pouvoir » ? Et, comment se présentent-ils comme les modèles de la reconfiguration de l'« homme fort » des « temps modernes » ?

Comme on le sait, chaque processus d'intégration culturelle passe nécessairement par une redéfinition des formes de production et d'autoreproduction des aspects liés à la perception du Soi et de l'équilibre social – tous deux considérés comme les noyaux de la structure sociale. Pour comprendre ce processus, je m'appuierai sur la mémoire orale, et plus particulièrement sur les récits de guerre et les histoires de vie des premiers leaders scolarisés, ce qui nous permettra de réaliser un voyage dans le temps – un temps à la fois mythique, visionnaire et historique. Grâce à ces informations, j'analyserai les changements opérés dans la pensée indigène au cours du processus d'intégration dans la société civile, notamment en ce qui concerne les reformulations des concepts de « pouvoir » et d'« homme fort ».

2. Perspectives de l'enquête et objectifs de l'analyse

Au fil de cette thèse, je vais chercher à reconstruire le processus d'inclusion des Awajún dans la société civile péruvienne. Ce mouvement social s'est étalé tout au long du siècle passé et a été marqué par une constante et progressive dynamique d'interaction entre les deux mondes, conduisant à la formation d'une nouvelle conception de la chefferie indigène et de l'espace

d'action du pouvoir politique. Dans la mesure où chaque culture élabore ses idées et ses croyances au travers de structures discursives⁶, l'étude de la construction de l'idéologie du pouvoir, et notamment de la formation des dirigeants politiques, se doit de considérer la dimension discursive comme la base de la « fabrication de l'identité politique ». Dans la lignée de la perspective proposée par Hendricks⁷, je privilégierai les relations entre idéologie et langage, à partir du contenu symbolique présent dans les productions orales ainsi que dans les différentes formes d'expression adoptées par les narrateurs. L'analyse se focalisera donc sur les mémoires orales des leaders awajún du Haut Marañón.

Grâce à l'ensemble de ces voix, on verra que l'identité socio-politique awajún actuelle est le fruit d'un processus complexe, fait de dialogues, de négociations et d'affrontements entre la culture jivaro et la société occidentale, sachant que les deux interagissent tant dans l'espace amazonien qu'en milieu urbain, et ce à l'échelle régionale et nationale. Tout au long de cette thèse, j'envisagerai ces échanges comme une dynamique d'interaction entre deux mondes culturels différents, plutôt que comme le résultat d'une inclusion forcée des Indigènes dans la société civile. Cette perspective permettra de mettre en lumière les positions et les attentes des Indigènes vis-à-vis de ce processus, dans lequel les décisions individuelles vont de pair avec certaines attentes collectives, mais aussi avec le « pouvoir » des institutions externes.

Je tenterai ainsi de mettre en lumière les changements qu'ont connus les notions de « pouvoir » et d'« autorité traditionnelle » entre les années 1920 et 1980 : le guerrier indigène va d'abord laisser place au professeur bilingue puis au politicien indigène. La confrontation d'histoires de vie d'individus appartenant à deux – voire trois – générations de leaders nous offre un large éventail d'informations qui permet de retracer le fil conducteur du parcours de redéfinition de la figure de l'« homme fort », ainsi que des formes d'expression du « pouvoir ». Dans ce cadre, j'accorderai une attention particulière à l'observation des changements des formes expressives et corporelles qui accompagnent la production orale de mes interlocuteurs, ainsi que du rôle joué par l'utilisation de la langue espagnole. Finalement, la confrontation de récits relevant de différentes générations de leaders indigènes permettra d'analyser les différentes manières de lire les événements externes.

⁶ Hendricks, J., 1988, « Power and Knowledge: Discourse and Ideological Transformation among the Shuar ». *American Ethnologist*, Vol. 15, n°. 2, pp. 216-238.

⁷ *Ibid.*

Quels sont les principaux interlocuteurs choisis pour cette thèse ? Tout au long de ce travail, je parlerai de « leaders indigènes » pour faire référence à la position sociale des interlocuteurs. Comme je l'ai dit plus haut, il s'agit des représentants d'une élite d'Indigènes qui ont eu la possibilité d'être formés, pour la première fois, dans l'école d'une mission, et qui ont ensuite reformulé cette expérience comme point de départ de leur prestige personnel, tant au niveau politique que spirituel. En raison du prestige social que la scolarisation va fournir, celle-ci est devenue, à partir des années 1950, une pratique courante chez les Awajún qui vont alors être de plus en plus nombreux à se diriger vers les salles de classe des missions.

En même temps, la société jivaro est caractérisée par sa singulière capacité à multiplier en permanence les termes de la définition des représentants du pouvoir politique – à savoir le *kakajam*⁸, le *múun*⁹, le *pamuk*¹⁰, le *waimaku*¹¹ et le *waisam*¹². Or, cette prolifération des figures de pouvoir ne correspond pas à une nette séparation des rôles et tâches de chacun. En effet, la confrontation des sources orales et écrites¹³ a mis en lumière le fait que ces différents termes correspondent plutôt à divers moments du parcours de formation d'un même individu, et non à plusieurs figures au sein d'un même groupe social : chaque individu cherche à accumuler plusieurs pouvoirs et savoirs afin de consolider son autorité au sein de son groupe d'appartenance¹⁴.

Par ailleurs, l'arrivée de la scolarisation, mais aussi et surtout l'adoption des réformes législatives de 1979 concernant la reconnaissance légale des communautés et leurs droits sur les terres, conjuguée au processus d'intégration dans la société civile péruvienne, ont conduit à la diffusion de nouvelles figures d'autorité politique : l'*apu*, le *vice-apu*, le maire, le représentant

⁸ «*Kakajam*» : «courageux, habile tacticien, impavide devant la mort, virtuose dans la maîtrise rhétorique des dialogues formels, généreux dans l'hospitalité, obstiné dans la vindicte.» (Descola, P., 1993, *op.cit.*, p. 174).

⁹ «*Múun*» : « un guerrier d'exception, un grand homme » (Descola, P., 1993, *op. cit.*, p. 174), ou encore: un big-man qui constitue la figure centrale d'un groupe de gens, et qui est reconnu par son entourage comme le principal interlocuteur et un véritable orateur (Siverts, H., 1972, *op. cit.*, p. 17).

¹⁰ «*Pamuk*» : ancien guerrier, digne de respect et auquel est conférée une autorité. C'est une figure de référence, notamment après les conflits, pour apporter des solutions aux problèmes inter et intra-tribaux.

¹¹ *Waimaku*: celui qui est doté de la force de la vision, ou de la force *ajutap* (Brown, M., 1984, *op.cit.*, p. 28).

¹² *Waisam*: «celui qui a obtenu le prestige social pour le nombre de victoires sur le champ de bataille» (Siverts, H., 1972, *op.cit.*, p. 17).

¹³ Descola (1993; 1989; 1993 a); Taylor (1985; 1996; 2006); Brown (1984; 1985; 1996) Greene (2009; 2009 a).

¹⁴ Je m'appuie ici sur la définition d'individu de pouvoir chez les Shuar donnée par Elke Mader : « De fait, la vie représente un processus d'intégration progressive et un développement constant, qui va du général au particulier. [...] La personne n'est pas une entité immuable, mais, au contraire, une qui se construit plusieurs fois au cours du temps » (Mader, E., 1988, *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar (Ecuador, Perú)*, Quito, Editorial Abya Yala, p. 420).

politique, le président de l'organisation, le politicien, le dirigeant politique, le professeur bilingue, etc. Qui plus est, ce deuxième groupe ne va pas se substituer au premier, mais se conjuguer à celui-ci au travers d'une dynamique d'inter-action et de réadaptation, en multipliant plus encore les figures et les fonctions des individus qui s'auto-définissent comme les représentants d'un pouvoir politique et d'une force spirituelle.

À l'intérieur de ce complexe, et parfois chaotique, ensemble de figures d'autorité, ma volonté de sélectionner les voix les « plus légitimées » pour représenter la position intellectuelle indigène s'est vite révélée être un travail tout aussi compliqué que délicat. De ce fait, pour identifier mes interlocuteurs, je me suis appuyée sur la conception du « pouvoir » et de la figure de l'« homme fort » telle qu'elle a été présentée par les Awajún eux-mêmes. Or, dans cette société, la relation entre le « pouvoir » et un individu est une relation « *de facto* », et ne repose donc pas sur un processus d'élection collective ou de transmission par hérédité. En d'autres termes, l'autorité d'un « homme fort » est fondée sur une vérité immanente, liée à l'attitude, au charisme et à la force de volonté exprimés par le sujet, soit l'expression visible d'une force spirituelle que le sujet a précédemment incorporée. L'homme *kakajam* est fort, ce qui apparaît dans ses paroles et ses attitudes, et les autres membres du groupe ne peuvent que reconnaître son statut d'autorité et l'accepter.

L'état actuel de ce processus révèle une certaine continuité avec les modalités des temps passés. En effet, bien que la société awajún soit composée de différentes figures d'autorité avec des charges publiques et institutionnelles différentes, les « hommes forts » – soit ceux qui sont dotés d'un discours et d'une force expressive sans égal – se distinguent des autres. Indépendamment de la position institutionnelle qu'ils occupent, c'est leur discours et leur force de persuasion – qui leur permet de convaincre les autres pour mener à bien des actions collectives – qui déterminent le degré de leur autorité.

La méthodologie adoptée ici pour choisir les interlocuteurs a suivi ces mêmes critères : j'ai privilégié les personnes qui, par leur comportement et leur réputation au sein de leur groupe d'appartenance, ont démontré bénéficier d'une autorité particulière. Si, dans la plupart des cas, leurs noms ne font pas partie de ceux des hommes politiques officiels, ils ont toutefois un poids politique considérable dans les réseaux de sociabilité locaux et régionaux¹⁵.

Au-delà de ces figures, j'ai également retenu les voix de figures qui bénéficient d'une certaine notoriété et qui, par le passé, ont significativement marqué l'histoire socio-politique

¹⁵ C'est notamment le cas de Roman Shajian, Alejandro Paati, Cesar Inoach, Rebeca Detem, Amalia Longinote, Raket Kaikat, Emilio Nayap, Hujo Shajian, Diogenes Samaniego, Salomón Samaniego, ...

locale et régionale. Bien que, aujourd'hui, ces derniers n'occupent plus des rôles politiques de premier ordre, ils conservent une place importante dans l'imaginaire collectif et leurs voix demeurent une importante source de mobilisation collective¹⁶. Il m'a donc semblé opportun de recueillir leurs discours, en ce que ces personnages constituent, me semble-t-il, de valides représentants de la pensée awajún, notamment en ce qui concerne la lecture de l'actualité et du passé.

3. La narration en langue espagnole : un moyen de construire du pouvoir « moderne »

Pour comprendre les aspects qui ont fini par caractériser le pouvoir et le prestige de ces individus, je distinguerai les deux premières générations de leaders awajún scolarisés, que j'appellerai « professeurs bilingues » – soit les jeunes leaders qui se sont imposés entre les années 1940 et 1960 – des « dirigeants politiques » – soit la deuxième génération de leaders scolarisés, protagonistes des premières organisations ethno-politiques entre les années 1970-1980. L'écart entre ces deux figures, comparées au précédent modèle de *kakajam*, va constituer un instrument permettant d'analyser le mouvement de changement/continuité qui s'est opéré entre les années 1920 et les années 1980. On peut alors dire que, suite à l'introduction de la scolarisation, s'est mise en marche une dynamique de redéfinition du concept de « pouvoir », entendu comme *kakajam*, ainsi que des formes de sa représentation. Ce processus, qui est toujours en cours aujourd'hui, repose sur un mélange constant d'éléments du passé et de connaissances plus récentes, en vue de donner des réponses aux problèmes actuels, sans pour autant rompre avec les perspectives du passé. Dans cette dynamique, l'idée selon laquelle l'incorporation d'éléments externes vise à consolider l'identité de chacun joue un rôle de premier ordre. Cette incorporation offre alors la capacité de négocier avec l'extérieur : cet « Autre indispensable »¹⁷ permet donc à l'identité de s'exhiber et de se consolider.

Dans la majorité des sociétés amérindiennes, l'Altérité et les modes de relation avec les autres constituent des éléments centraux de la cosmologie¹⁸, au point qu'on peut parler d'une

¹⁶ C'est notamment le cas d'Evaristo Nugkuag, José Lirio, Cesar Sasarasa et Octavio Shajaime.

¹⁷ Chaumeil, J.P., 2010, «Historia de Lince, de Inca y de Blanco. La Percepción del cambio social en las tradiciones amerindias». Maguaré, Homenaje a Claude Lévi-Strauss, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 59-67.

¹⁸ Chaumeil, J.P., 2010, *op.cit.*

« Altérité constituante »¹⁹, qui est à la fois ennemie, alliée et voie vers l'« acculturation »²⁰. Tous ces aspects constituent les « noyaux durs »²¹ de la mémoire awajún et sont facilement identifiables dans leur façon de décrire la réalité.

On verra donc que, chez les Awajún, le premier pas vers les « temps modernes » est leur intérêt pour l'acquisition de nouveaux savoirs auxquels ils ont d'abord accès par la formation dans les écoles. En effet, cette expérience va très vite être associée aux précédents rituels initiatiques aux cascades, liés à la consommation de plantes hallucinogènes. Ainsi, dans l'imaginaire indigène, le parcours de formation scolaire va devenir une nouvelle forme de *jinta ainbau*, qui joue un rôle central dans la définition du prestige personnel du professeur bilingue. De façon similaire, dans la deuxième partie de cette thèse, nous verrons que l'introduction d'une logique de marché chez les Indigènes, ainsi que la multiplication d'entreprises commerciales dans les projets missionnaires, va conduire à une profonde redéfinition du cadre socio-politique local et des rôles des leaders indigènes dans ce nouveau panorama. Ces espaces vont finalement faire partie intégrante des formes de construction de l'identité de l'« homme fort », réadaptées aux concepts et aux dynamiques propres à chaque « cheminement du conflit ».

La décision de baser presque toute l'analyse sur des récits émis en langue espagnole²² a été motivée par l'intention de réfléchir à la relation que les professeurs bilingues établissent et donnent à voir entre le pouvoir politique et la connaissance de la culture péruvienne. En effet, comme on le verra au cours de cette thèse, suite à l'introduction de la scolarisation, la langue espagnole va jouer un rôle important dans la construction de l'identité politique awajún des « temps modernes », dont la figure du professeur bilingue constitue le modèle le plus significatif.

Partant du fait que, chez les Jivaros, l'individu doté d'un pouvoir spirituel, ou *waimaku*, établit une relation exclusive et particulière avec son discours²³ – qui devient l'expression privilégiée de sa force spirituelle –, je chercherai à répondre à une question clé : de quelle façon

¹⁹ Erikson, P., 1993, «Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble Pano». *L'Homme*, Tome 33, n°126-128, pp. 45-58 ; Erikson, P., 1986, «Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi». *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 72, pp. 185-210.

²⁰ Lévi-Strauss, C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

²¹ Pollak, M., 2006 (1989), *Memoria, olvido, silencio: La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata, Buenos Aires, Ediciones Al Margen; Pollak, M., 1986, «La gestion de l'indicible». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°62/63, pp. 30-53.

²² À l'exception des mémoires du *míun* Emilio Nayap qui ont été en langue awajún, traduites en espagnole par Isaak Paz.

²³ Brown (1984; 1985; 1989) ; Harner (1972); Taylor (1985; 1996; 2006) ; Rubenstein (2007; 2012).

l'utilisation de l'espagnol et la manipulation d'images et de savoirs externes se transforment en une arme efficace pour consolider l'autorité des leaders « modernes » ?

Janet Hendricks, dans ses travaux sur les formes narratives shuar, analyse les mémoires de guerre d'un ancien « réducteur de têtes », Tukup'. Au cours de son travail, elle observe que le concept de pouvoir est profondément ancré dans une perspective individualiste de l'action. Elle note alors que le récit oral se développe autour de la figure d'un héros unique – généralement le narrateur lui-même –, porteur d'un pouvoir spirituel exceptionnel et d'une force militaire sans égal. Selon cette perspective, les victoires militaires ne sont jamais considérées comme le résultat d'un réseau d'alliances et de collaborations, mais comme l'expression visible des forces spirituelles du protagoniste du récit, qui est identifié comme l'unique héros du combat²⁴. Par conséquent, l'action collective et toute la complexité des relations de pouvoir que le protagoniste établit avec ses alliés disparaissent totalement dans la version transmise par la mémoire orale.

Au vu de ces considérations, je chercherai à reconstruire certains événements du passé qui ont particulièrement marqué l'histoire récente du Haut Marañón. Par le biais d'un travail de comparaison entre les versions orales et les autres sources de mémoire, je mettrai en lumière les écarts entre les différents témoignages afin d'identifier les aspects que le narrateur manipule et modifie intentionnellement pour en faire des outils lui permettant de construire son prestige personnel.

Cette approche donnera lieu à une réflexion sur la relation entre le narrateur et le langage du pouvoir, qui est toujours le fruit d'un mélange des intentions personnelles et des conditions imposées par le contexte. Grâce à cela, on pourra voir que le récit n'est que le résultat d'un travail complexe d'interaction de différents aspects culturels, synonyme des processus socio-culturels que la société est en train de vivre. Dans ce cadre, l'utilisation de la langue espagnole et la reprise de toute une série d'images provenant de la société externe vont devenir les principaux moyens d'expression du pouvoir des individus dominants.

Comme Hendricks l'a observé, chaque *míun* shuar avait la capacité de s'exprimer dans différentes langues en même temps : le protagoniste de son manuscrit, Tukup', dominait tant la langue shuar que l'achuar. Selon l'auteure, la prédilection de Tukup' pour l'utilisation de la langue shuar dans son discours donne lieu à diverses ambiguïtés concernant l'identité ethnique du narrateur. Aux yeux de l'ethnographe, ces ambiguïtés jouent un rôle de premier plan dans la

²⁴ Hendricks, J., 1993, *To drink of Death. The Narrative of a Shuar warrior*, London, Tucson & London, The University of Arizona Press. p. 17.

manipulation consciente du récit par le narrateur qui en fait un instrument pour définir son prestige personnel. La possibilité de naviguer entre différents mondes culturels sans jamais se fixer dans l'un ou l'autre devient alors un moyen de consolider son pouvoir politique²⁵. De façon similaire, selon moi, la prédilection de mes interlocuteurs pour la langue espagnole, tout en déplorant pourtant les conséquences de la scolarisation sur la société awajún, est due à cette position socio-politique spécifique. Pour le dire autrement, l'usage de la langue espagnole apparaît comme un outil que le narrateur utilise pour se définir comme le représentant d'un nouveau pouvoir socio-politique dans la société awajún – pouvoir directement issu de son acquisition du savoir des Blancs.

Il en va de même du “paradoxe” présent dans le discours des anciens leaders qui, d'un côté, refusent de transmettre à leurs fils les normes et valeurs du *jinta ainbau* et, de l'autre, reprochent aux nouvelles générations d'avoir perdu la force spirituelle propre aux Awajún. En même temps, ils ont préféré envoyer leurs fils dans les écoles des villes, plutôt que de leur donner une formation en accord avec les coutumes du passé.

L'écart entre discours et actions ouvre la voie à une réflexion sur la signification du concept de « pouvoir », qui d'une part reste entendu comme *kakajam* et de l'autre est redéfini au travers de compromis entre les visions du passé et les conditions socio-politiques actuelles. Dans la mesure où tout pouvoir personnel se caractérise par l'accumulation de différents savoirs, les individus ne peuvent se réaliser qu'à travers l'acquisition de différents types de connaissances, ce qui se traduit notamment par l'utilisation de plusieurs registres linguistiques. Le choix d'adopter l'une ou l'autre de ces formes d'expression est alors étroitement lié à la volonté du narrateur de s'identifier à un groupe particulier et d'extérioriser ainsi sa filiation avec l'une ou l'autre de ces élites. En effet, auparavant, l'affiliation tribale était prioritaire dans la définition de l'identité – aspect qui était cependant flou et flexible car toujours soumis à un processus de négociations et de redéfinitions²⁶. De la même manière, à l'époque actuelle, on peut voir que les leaders indigènes font état de leurs savoirs provenant de différents mondes culturels et dont ils peuvent se servir en fonction des circonstances.

4. La répétition dans la construction du dialogue : la définition du pouvoir à travers la reconstruction du passé

²⁵ Hendricks, J., 1993, *op.cit.*, p. 22

²⁶ *Ibid.*

La relation entre chefferie et discours est un thème classique des débats anthropologiques autour du concept de pouvoir, notamment dans les études sur les cultures amazoniennes. À partir de la discussion amorcée par Pierre Clastres, ma recherche s'appuiera, entre autres sur les apports et les réflexions des travaux de Descola²⁷, de Viveiros de Castro²⁸, de Chaumeil²⁹, de Santos Granero³⁰, ou encore d'Hendricks³¹. Les études de Clastres ont inauguré une réflexion sur l'autorité politique indigène en tant que résultat d'un équilibre délicat entre l'autoritarisme du chef et le contrôle de son groupe social³². Dans la réflexion proposée par cet auteur, l'autorité du chef oscille entre art oratoire et capacités de négociation, qui sont principalement liées à la possibilité de gérer le circuit d'échange de biens de prestige³³.

À partir de ce constat, j'analyserai, en premier lieu, les différentes manières dont la société awajún a envisagé le pouvoir et la construction du pouvoir politique au fil du temps, afin de saisir les dynamiques de construction et de transmission du pouvoir politique, ainsi que leurs liens avec la production orale et le contrôle de la circulation des biens commerciaux. La perspective socio-politique – reposant sur la recherche ethnographique et sur les récentes études politiques – permettra de réfléchir à l'action politique indigène, qui a vu son espace d'action s'étendre du local au national, et ce dans un laps de temps relativement court, soit au cours des quatre-vingt dernières années.

On verra alors que le pouvoir d'un chef n'est pas tant défini par une force despotique basée sur le monopole de la violence et des ressources matérielles, mais plutôt par les capacités de celui-ci à formuler un discours capable de persuader un grand nombre de personnes, tout en contrôlant l'échange de biens de prestige. Il s'agit d'une forme de pouvoir qui, bien qu'elle soit privée d'expressions directes d'une domination, ne manque pas de donner à voir l'influence de l'« homme fort » à travers un subtil jeu d'influences et de manipulations. Ce sont là les

²⁷ Descola (1986; 1988; 1993).

²⁸ Viveiros de Castro, E., 1993, «La puissance et l'acte : la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud» (co-auteur Carlos Fausto). *L'Homme*, Tome 33, n° 126-128, pp.141-170.

²⁹ Chaumeil (1985; 1990; 1992; 1993; 2010).

³⁰ Santos Granero, F., 1986, «Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America». *Man*, New Series, Tome 21, n.4, pp.657-679.

³¹ Hendricks, J., 1988, « Power and Knowledge: Discourse and Ideological Transformation among the Shuar». *American Ethnologist*, vol. 15, n. 2, pp. 216-238

³² Clastres (1962; 1974; 1977; 1980).

³³ Clastres, P., (1977) 2013, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*. Paris, Editions de l'aube, p. 32-33

perspectives qui se trouveront au cœur de l'analyse et dans lesquelles le concept de « pouvoir » proposé par les « nouveaux chefs »³⁴ se révèle être profondément déterminé soit par la « force de la parole » soit par la gestion des affaires commerciales. Ainsi, dans la deuxième partie de cette thèse, on pourra voir que la présence active des chefs indigènes dans la gestion des affaires commerciales va devenir l'un des principaux points forts des professeurs indigènes. Contrairement à ce que l'on pourrait penser à priori, l'une des principales caractéristiques de cette nouvelle élite est sa capacité à nouer des alliances stratégiques avec les institutions externes et/ou les autorités péruviennes, notamment dans le cadre du commerce, bien plus que dans le cadre de son activité professionnelle dans l'enseignement scolaire. De ce fait, les récits de la fondation de la première organisation ethno-politique awajún – l'OCCAAM³⁵ – sont focalisés sur les capacités commerciales des jeunes professeurs bilingues, le commerce devenant l'espace le plus approprié pour exercer des fonctions socio-culturelles auparavant mobilisées sur le champ de bataille³⁶.

En ce qui concerne la relation entre guerre et dynamiques commerciales, Levi-Strauss avance un point de réflexion que l'on retrouve dans toutes les discussions ethno-politiques amazoniennes : « peut-on considérer la guerre comme une forme de commerce échouée »³⁷?

Si l'on se tourne vers le contexte awajún de la moitié du siècle passé, cette hypothèse nous permet de réfléchir à la relation actuelle entre guerre et commerce, ainsi qu'au rôle de celle-ci dans les formes d'expression du pouvoir mobilisées par les leaders indigènes scolarisés. Comment les dynamiques commerciales sont-elles parvenues à occuper une place centrale dans les récits awajún d'aujourd'hui, au point de se substituer au conflit ? Comment cette relation a-t-elle fini par modifier le concept de « pouvoir » qui caractérise les leaders awajún ?

En vue de répondre à ces questions, la réflexion doit considérer le concept de « guerre » et la place de ce dernier dans l'équilibre socio-politique et culturel awajún. À ce propos, Philippe Descola montre que, dans les études sur les groupes jivaro, les motifs et les résultats de la guerre sont moins significatifs que la manière dont cette dernière découpe un champ social en différents champs de relations. Par le biais de l'analyse ethno-politique, on pourra alors cartographier les

³⁴ Chaumeil, J.P., 1990, « Les nouveaux chefs: pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne ». *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 96, pp. 96-113

³⁵ OCCAAM: Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón (Organisation Central des communautés Aguarunas du Haut Marañón).

³⁶ Greene, S., 2009, *op. cit.*

³⁷ Lévi-Strauss, C., 1962, *op. cit.*

différents degrés d'altérité présents et identifier les contours et les recoupements des réseaux d'échanges intertribaux et des systèmes politiques régionaux³⁸. Ce travail va ensuite donner place à une analyse dans laquelle je chercherai à mettre en évidence le sens des dynamiques liées à l'art militaire dans les processus de consolidation de l'équilibre socio-culturel awajún. En effet, si la guerre n'est qu'un espace capable de rendre intelligible la logique de fond³⁹, la voix des anciens leaders constituera une voie d'accès privilégiée sur la compréhension de cette perspective, en ce qu'elle permettra d'individualiser les changements opérés avec l'apparition de la logique de marché dans la société amazonienne.

5. Les histoires de vie: une forme de représentation du pouvoir

L'analyse des histoires de vie des narrateurs que j'ai pu rencontrer au cours de mon travail de terrain conduira à une réflexion sur la position de chaque individu concernant son passé et divers moments de son histoire personnelle. Comme le montre Hendricks, les récits de vie des Shuar sont des constructions complexes d'histoires de vie. Il s'agit généralement d'un ensemble d'histoires très brèves, élaborées à partir de la réunion d'événements spécifiques⁴⁰. Le narrateur élabore ainsi un bagage informatif qu'il transmet à partir de la sélection de certains souvenirs et de la juste-position de l'un vis-à-vis de l'autre – ordre qui est généralement sujet à des changements dans chacune des versions. On retrouve ici la relation entre le narrateur et son passé, dans laquelle l'effort d'accumulation de savoirs s'accompagne d'un subtile, mais constant, travail de réélaboration des concepts incorporés par le contact avec la société externe. De même, les formes de construction du récit relèvent d'un travail narratif totalement différent de celui que l'on trouve dans les biographies élaborées par la culture occidentale⁴¹.

La prédilection pour certains souvenirs et leur répétition au fil du temps sont des éléments significatifs pour reconnaître cette relation. Cette perspective permet aussi de considérer chaque récit comme une stratégie visant à transmettre des messages précis, liés tant à l'image du narrateur lui-même qu'à l'ensemble des connaissances qu'il détient sur la signification de l'être awajún et sur sa fonction dans l'équilibre social. Dans la continuité des observations

³⁸ Descola, P., 1993, «Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro». *L'Homme*, n°126-128, pp. 171-190 (p. 172).

³⁹ Descola, P. , 1993, *op. cit.*

⁴⁰ Hendricks, J., 1993, *To drink of Death. The Narrative of a Shuar Warrior*, London, Tucson & London, The University of Arizona Press, p. 22.

⁴¹ *Ibid.*

d'Hendricks, j'ai pu remarquer qu'un récit est porteur de plusieurs histoires à la fois, entremêlant celle du narrateur et celle de la mémoire collective locale⁴².

Au fur et à mesure que mon enquête ethnographique avançait, je me suis rendue compte d'un fait qui a éveillé ma curiosité : mes interlocuteurs avaient pour habitude de reprendre dans chaque entretien le récit d'un même événement. Si ma question de départ était toujours différente, le narrateur finissait constamment par évoquer un même événement qui prenait toutefois une physionomie différente à chaque réunion, lui permettant ainsi de répondre à toutes mes questions. Si, au début de l'investigation, j'ai sous-estimé l'importance de cet aspect, j'ai, par la suite, dû revenir sur mes pas. Les notes et les enregistrements effectués au cours de mon travail de terrain m'ont fourni un matériel ethnographique suffisamment important pour me permettre de réaliser un travail de confrontation des diverses mémoires et récits recueillis. C'est ainsi que j'ai pu saisir l'étroite relation que les narrateurs entretiennent avec un souvenir spécifique de leur passé, au point d'en faire un événement marquant de leurs vies, mais aussi de leur pouvoir personnel.

Comme on le verra tout au long du premier chapitre, chaque individu réalise, dans le rituel du *jinta ainbau*, un changement de statut, tant social que spirituel, qui est extériorisé par le biais de la narration. En effet, une fois de retour du rituel, l'individu doit relater le contenu de sa vision afin d'être reconnu comme *waimaku* par les autres membres de son groupe familial⁴³. La capacité à formuler un récit oral de l'expérience visionnaire vécue est donc nécessaire à l'établissement d'une nouvelle condition sociale et à la consolidation d'une position spécifique s'appuyant sur sa force spirituelle. Ce récit devient, par conséquent, l'un des instruments privilégiés pour construire son image publique – instrument que le narrateur mobilisera toute fois qu'il devra réaffirmer sa position sociale.

Au fur et à mesure, la narration de cette expérience va assumer un rôle spécifique dans la construction de l'image publique du narrateur, et l'ensemble de la société awajun va finalement associer la mémoire de ce dernier au contenu de son récit. Cette dynamique m'est apparue évidente lorsque, au cours de ma recherche ethnographique, j'ai pu noter que l'image de certains leaders était toujours étroitement liée à un récit particulier. Autrement dit, le souvenir d'un leader

⁴² Hendricks, J., 1993, *op. cit.*, p. 25.

⁴³ Mader, E., 1999, *op.cit.*; Rubenstein, S., 2012, *op.cit.*, p.50.

est systématiquement associé à l'image de la vision qu'il a eue et qu'il a racontée, et qui est finalement devenue une partie constitutive de la mémoire collective locale⁴⁴.

Il devient dès lors évident que la répétition d'un même récit joue un rôle de premier ordre dans la construction de l'autorité d'un leader indigène. La répétition entraîne alors la transformation du sens profond du récit en question : de la narration d'une expérience individuelle, avec toutes les significations liées à la construction de l'image publique du narrateur, ce récit passe à jouer un rôle clé dans la définition des images utilisées dans les discours publics. Au cours de ce changement, la physionomie du récit se modifie, perdant certains aspects qui l'identifiaient exclusivement au protagoniste de l'histoire et s'enrichissant de toute une série d'éléments symboliques collectivement connus et partagés. C'est ce processus qui permettra à ce récit d'accéder à un autre genre de narration : le récit mythique.

Dans cette thèse, la majorité des chapitres seront chacun consacrés à l'analyse d'un récit différent. Il s'agit toujours d'un extrait de l'histoire de vie d'un leader awajún, qui revêt une signification particulière dans la reconstruction du passé réalisée par le narrateur. À la fois fascinée et intriguée par la prédisposition des sujets à proposer une nouvelle version d'une même histoire lors de nos différentes conversations, j'ai alors souhaité privilégier l'analyse de ces récits en tant que source historique, mais aussi et surtout comme forme de représentation du pouvoir spirituel et du prestige politique dont le narrateur cherche à faire état. Par ailleurs, ces récits constituent aussi un moyen intéressant d'analyser des faits socio-politiques plus récents, en nous ouvrant les portes sur les formes de lecture de la réalité élaborées par le narrateur.

6. Méthodologie de la recherche

Cette thèse repose sur un travail de terrain réalisé au Pérou entre 2011 et 2014, durant lequel j'ai alterné les séjours sur le terrain (dans la région d'Amazonas) et les périodes de recherche à Lima. Recouvrant au total 24 mois au Pérou, j'ai, chaque année, divisé mon enquête

⁴⁴ Pour prendre un exemple, on peut considérer le cas du *míun* Daniel Danducho, premier professeur bilingue awajún dans les années 1950, dont l'image publique est souvent évoquée à travers le récit de la vision qui lui aurait inspiré son parcours professionnel. On verra alors que le récit d'une vision constitue l'un des aspects fondamentaux de la construction de l'image publique d'un leader.

en trois séjours dans la région d'Amazonas, entre les provinces de Bagua, d'Uctubamba et de Condorcanqui, et des périodes à Lima⁴⁵.

Ma présence à Lima a été déterminée par différentes raisons. D'abord, j'ai ainsi pu connaître les leaders awajún résidant actuellement dans la capitale, mais aussi suivre la façon dont chacun de ces leaders organisaient et géraient leur pouvoir politique. En deuxième lieu, ces séjours m'ont permis de réaliser une recherche bibliographique dans les centres d'études amazoniennes présents dans la ville, notamment le CAAAP, les bibliothèques de l'Université Catholique (PUCP), de l'Université Ruiz de Montoya, du centre d'investigation de l'IFEA, ou encore aux sièges d'institutions privées, en particulier l'Institut linguistique d'été (ILV). Par ailleurs, la collaboration de plusieurs professionnels spécialisés dans les thèmes amazoniens⁴⁶ et d'institutions privées et publiques de divers types (ONG, centres de recherche religieux, hommes politiques amazoniens, artistes, avocats, activistes, linguistes et sympathisants de la culture amazonienne ou des Awajún) m'a permis de rassembler une importante quantité de matériel journalistique, visuel, photographique et audio-visuel.

Ma décision d'étendre mon travail de terrain sur une période relativement longue (près de quatre ans) a été motivée par ma volonté de suivre sur la durée les dynamiques de changement dans le cadre politique des organisations awajún du Haut Marañón, et plus particulièrement de trois organisations : l'OCCAAM, le CAH et l'ORPIAN-P⁴⁷. L'idée de départ était de suivre les interrelations entre ces trois organisations – deux locales et une (l'ORPIAN) régionale – et les différentes formes de relations (diplomatiques, officielles, personnelles, historiques, d'influence indirecte, de confrontation et parfois d'hostilité ouverte) établies avec l'organisation amazonienne nationale : l'AIDSESEP. Par la suite, en raison des changements à répétition et de l'instabilité politique au sein de l'AIDSESEP, il m'a semblé bien plus approprié de me concentrer exclusivement sur les réalités politiques locales et régionales, ainsi que sur les réseaux de relations tissés entre celles-ci.

⁴⁵ À partir de 2011, cette recherche a bénéficié de plusieurs financements de part de la Bourse Legs Lelong en soutien à la recherche sur le terrain et à l'écriture du manuscrit (2011 ; 2012 ; 2013 et 2014) ; puis la Bourse d'Aide à la Mobilité de l'IFEA m'a permis de réaliser, en 2012 et 2013, l'essentiel du reste de mon travail ethnographique. La dernière année de recherche et le début de l'écriture de la thèse ont, pour leur part, été appuyés par la Bourse de l'EHESS (Aides Matériels pour l'écriture de la thèse).

⁴⁶ Parmi les différents collaborateurs que j'ai rencontrés au cours de mon investigation, il convient de mentionner les noms suivants : Richard Smith, Frederica Barclay, Roger Rumrill, Marco Huaco Palomino, Pedro García Hierro, Birgit Weiler, Roberto Guevara, Fernando Roca, Oscar Espinosa, Rodrigo Montoya, Manuel Grandes, María Carmen Gomez, Danny Olson, Lili Avensur, Fermin Rodriguez Campoamor et Kathe Meentzen.

⁴⁷ ORPIAN-P: Organización regional de los pueblos indígenas del Norte del Perú (Organisation régionale des peuples indigènes du Nord du Pérou).

Le siège de chacune des trois organisations considérées se trouve dans un district différent : celui de la première, régionale, se trouve dans la ville de Bagua, tandis que celui de l'OCCAAM est à Imacita (district d'Imaza, province de Bagua) et la dernière dans la communauté d'Urakusa, dans les environs de la ville de Santa Maria de Nieva, capitale provinciale de Condorcanqui. La recherche visait à suivre les processus de construction et d'effritement du réseau de relations socio-politiques établi entre les différentes réalités socio-politiques awajún qui se situent au cœur de la vie sociale de cette région, en privilégiant la question de la « fabrication de l'identité politique indigène »⁴⁸ au niveau local et régional. J'ai donc choisi de concentrer mes observations dans les trois centres urbains se trouvant au cœur des circuits de communications et d'échanges commerciaux de la région : Bagua, Imacita-Chiriaco⁴⁹ et Santa Maria de Nieva. En outre, le choix de ces lieux repose aussi sur le fait qu'il s'agisse des noyaux de la vie politique régionale, en tant que lieux de rencontre, de discussion, de négociation et d'affrontement entre les différents leaders, indigènes et métis, représentants de différents espaces institutionnels ou informels. Au cours du siècle passé, les petits centres urbains disséminés dans la région d'Amazonas sont devenus le siège des rencontres entre leaders indigènes, jeunes et anciens, confirmés et novices, amis et ennemis. On les croise régulièrement sur le quai d'un fleuve, sur le parking de Santa Maria de Nieva, attendant le départ d'un nouveau voyage ou le début d'une expédition fluviale. Ils ont également coutume de se retrouver au centre du marché d'Imacita ou le long des étroites rues de Santa Maria de Nieva, engageant des conversations apparemment spontanées avec des passants et donnant finalement lieu à des négociations et à des accords diplomatiques. Si la grande majorité des leaders awajún n'ont ni bureau de référence ni numéro de téléphone permanent, il est aisé de les rencontrer par hasard dans les marchés. Le hasard de mes rencontres avec ces individus m'a vite persuadée que ce hasard n'en était pas vraiment un et révélait plutôt l'important contrôle qu'ils avaient sur l'espace et sur la circulation des informations. Dès les débuts de cette recherche, j'ai pu voir que l'une des principales caractéristiques des « nouveaux chefs »⁵⁰ awajún était leur extraordinaire capacité à se déplacer aux « quatre coins » de la région, voire du pays, en parcourant très rapidement de grandes distances avec des ressources économiques imprévisibles.

⁴⁸ Mourières, T., 2016, « Comment peut-on être indigène? La fabrication d'une identité politique en Amazonie péruvienne », *Bulletin de l'Institut français d'études andines (BIFE)*, n°45 (1), p. 103- 136.

⁴⁹ District d'Imaza.

⁵⁰ Chaumeil, J.P., 1990, « Les nouveaux chefs: pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne ». *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 96, pp. 96-113.

Par ailleurs, l'impossibilité d'identifier un siège permanent ou un espace géographique propre à l'action politique de ces acteurs m'a menée à choisir un point d'observation particulier, soit l'endroit de leur action politique et de la construction de leur image d'autorité, à savoir les centres urbains suivants : Imacita, Bagua et Santa Maria de Nieva. Ce choix m'a permis de réaliser une observation participante des différents circuits de relations de pouvoir et d'échanges d'objets, ce qui caractérise les relations entre les différentes figures d'autorité de la région. C'est pour cette raison que j'ai ajouté d'autres éléments d'observation, notamment les dynamiques politiques propres aux zones urbaines en comparaison avec celles des communautés indigènes. À ce titre, mes séjours dans les centres urbains que je viens de mentionner se sont accompagnés d'une enquête ethnographique dans trois communautés – celles d'Yamayakat, de Nazareth et de Napuruka – qui ont un poids symbolique et politique important dans la géopolitique locale et régionale, ainsi que dans l'imaginaire collectif⁵¹. En outre, afin de reconstruire les histoires de famille des principaux sujets considérés dans cette thèse, j'ai également été dans les communautés de Numpatkaim et d'Uut.

En ce qui concerne la méthodologie adoptée pour le travail de terrain, j'ai conjugué différentes modalités d'enquête. Pendant les premières étapes de cette investigation, j'ai mené une observation participante des activités politiques réalisées par l'ORPIAN. En qualité de collaboratrice externe, je pouvais participer directement à nombre de réunions et activités locales et régionales conduites par les leaders de l'époque (2011-2012). J'ai ainsi pu explorer les réseaux d'alliance et d'inimitié que les organisations locales étaient en train de tisser entre elles, ainsi que les mouvements internes et les changements qui caractérisaient cette période. Dans un second temps, j'ai pu connaître personnellement des figures politiques emblématiques du scénario politique régional. Sachant que les Awajún ont pour coutume de séparer toute réalité en deux camps opposés, correspondant chacun à une position idéologique dialectiquement contraire à l'autre, je me suis toujours efforcée de n'être identifiée à aucune des deux réalités, en cherchant à établir autant que possible un dialogue avec chacun des leaders. Je suis donc rentrée en contact tant avec les leaders awajún qui revendiquaient une formation catholique qu'avec ceux qui se définissaient comme sympathisants de l'Église évangélique. De même, j'ai pu obtenir les récits de vie des chefs indigènes en faveur d'une politique pour « la défense de l'environnement », mais aussi ceux des chefs qui soutenaient les projets extractifs de certaines compagnies pétrolières.

⁵¹ Comme on le verra au cours de cette thèse, ces communautés recouvrent un rôle principal dans la reconstruction du passé et plus particulièrement de la fondation des premières organisations ethno-politiques awajún.

Consciente que la séparation entre ces différentes positions n'était pas infranchissable et donnait au contraire lieu à des formes d'alliances et d'oppositions entre les groupes indigènes – rejoignant les dialectiques discursives externes pour celer des dynamiques locales de construction du « politique » –, il me semblait essentiel de dépasser les oppositions frontales et temporaires afin de saisir le sens que les Awajún donnent au concept de « politique ». Cela m'a permis, d'un côté, de ne pas me retrouver « prise au piège » dans les confrontations propres au panorama politique awajún et, de l'autre, de comprendre comme l'apparente dichotomie au sein des pratiques politiques indigènes ne correspond presque jamais à la condition réelle de chaque leader. En effet, l'analyse approfondie des histoires de vie de leaders appartenant à trois générations différentes⁵² a fait émerger un aspect surprenant : chaque individu met en œuvre un « processus d'accumulation de savoirs », qui les conduit à aller d'un centre de formation à un autre ou à se déplacer d'un contexte politique à un autre, sans aucune identification ou lien d'appartenance – religieuse, politique ou culturelle – tel que nous l'entendons. Cette dynamique – présente dans la grande majorité des histoires de vie considérées ici – va constituer le point de départ des réflexions développées ici autour des concepts actuels d'« identité politique » et d'« homme fort »⁵³. En même temps, l'identification de cette dynamique m'a permis de remarquer l'écart entre pratiques discursives et formes de gestion du pouvoir, les premières étant déterminées par des facteurs circonstanciels, tandis que les secondes répondent toujours à des logiques d'ordre individuel et autoréférentiel. J'ai alors décidé de centrer mes analyses sur les formes discursives proposées par les interlocuteurs choisis et dans lesquelles la reconstruction du passé offrait l'occasion de construire un discours politique, dans le sens où celui-ci avait pour but de transmettre une certaine image de pouvoir et d'autorité spirituelle, bien plus que de fournir une reconstruction exacte des faits passés. Si l'identité politique awajún, loin de reposer sur un être et un paraître statiques, est en permanence en mouvement, j'ai décidé de focaliser mon étude sur les dynamiques qui ont permis aux leaders interrogés de conserver leur prestige et leur autorité, et ce à partir des formes narratives au travers desquelles ces leaders s'auto-représentent.

⁵² Dans le cadre de la présente thèse, je n'analyserai que deux générations de leaders formées entre les années 1950 et 1970. Les informations recueillies sur la troisième génération, pour laquelle j'ai réalisé une observation participante des activités au lieu d'entretiens, feront objet de futures publications.

⁵³ C'est un point que je développerai dans la troisième partie de cette thèse.

En reprenant les travaux de Gilles Bataillon⁵⁴, je vais m'appuyer sur l'analyse des histoires de vie des leaders et sur l'étude des formes expressives qu'ils privilégient pour se représenter.

Ainsi, au lieu de suivre la vie des organisations ethno-politiques choisies, mon intérêt s'est finalement tourné vers les histoires de vie d'une trentaine de dirigeants politiques qui m'ont semblé les plus emblématiques du panorama politique actuel d'Amazonas. L'étude de la plupart des figures d'autorité analysées ici s'accompagne de celle de leur groupe familial⁵⁵, ce qui m'a permis de reconstruire les histoires de vie de différentes générations et, par là, les changements qui ont marqué, au cours du siècle dernier, les modalités de construction et d'expression du « pouvoir » adoptées par les membres d'un même groupe familial⁵⁶. C'est pour cette raison que, depuis mi-2012, je me suis consacrée au recueil des histoires de vie de trois générations de leaders, en les suivant dans leurs voyages, en les accompagnant dans leurs réunions ou simplement en partageant avec eux des moments d'intimité familiale.

Si, dans cette thèse, j'utiliserai essentiellement les voix de leaders masculins, cela ne signifie pas que je n'ai pas pris en compte la présence des femmes awajún dans le milieu politique. En effet, tout au long de mon investigation, les fortes relations d'amitié, de collaboration et de confiance avec certaines des femmes awajún qui ont marqué l'histoire récente de ce peuple a été fondamentale et irremplaçable pour le bon déroulement du travail de terrain⁵⁷. De ce fait, leur présence et leurs souvenirs font partie intégrante de mon analyse, en ce qu'elles accompagnent les réflexions et les paroles des leaders considérés ici.

Si les femmes du monde politique n'apparaissent pas parmi les principaux narrateurs c'est parce que les figures de référence de l'histoire politique passée des Awajún sont

⁵⁴ Bataillon, G., 2009, *Enquête sur une guérilla: Nicaragua (1982-2007)*, Paris, Le Félin.

⁵⁵ Soit les fils, les frères, les pères ou les parents les plus proches.

⁵⁶ A ce titre, j'ai focalisée mon étude sur les figures de différents groupes : Roman Shajian, Hugo Shajian, Francisco Shajian et Jacob Shajian (fils de Francisco Shajian), pour le groupe des Shajian (zone d'Imaza, communauté d'Uut) ; Evaristo Nugkuag, Danny Nugkuag (fils d'Evaristo) et Rakel Kaikat (ex-épouse d'Evaristo), pour le groupe des Nugkuag (Haut Marañón); Emilio Nayap et Eduardo Nayap (fils d'Emilio), pour le groupe des Nayap (zone du Numpatkaim) ; Alejandro Paati, Alberto Tiwi, Fermin Tiwi et Clementina Paati, pour le groupe des Paati - Tiwi (zone d'Imaza, communauté d'Uut) ; Octavio Shajaimé, Alejandro Shajaimé (fils d'Octavio) et Juliana Shajaimé (fille d'Octavio), pour le groupe Shajaimé (zone de Nieva) ; et Cesar Inoach et Gil Inoach (fils de Cesar), pour le groupe Inoach (zone d'Imacita, communauté d'Yamayakat). Toutefois, dans le présent travail, j'accorderai une place de premier ordre aux figures de José Lirio, Luciana Dekentai, Diogene Ampam, Santiago Manuin, Rebeca Detem, Hernan Shawit, Amalia Longinote, Cesar Sarasara, Wrais Perez, David Kuñachil, Diogenes Samaniego, Merino Trigoso, Mateo Impi, Bernabé Impi, Zavelio Kayap, Francisco Juwau et Julian Taish.

⁵⁷ A ce propos, il convient de mentionner les noms de Rebeca Detem (CAH), Luciana Dekentai (OCCAAM), Amalia Longinote (FECONARIN) et Raquel Kaikat (CAH).

exclusivement des hommes. En étroite continuité avec les précédentes formes d'expression du pouvoir, la figure du *kakajam* occupe une position centrale, ce qui place l'individu masculin au centre de l'imaginaire collectif comme la représentation suprême de l'« homme fort »⁵⁸. Bien que les femmes aient toujours joué un rôle dans la consolidation des relations de pouvoir des « hommes forts », soit en consolidant les réseaux d'alliance soit en participant à l'élaboration de décisions politiques, ou encore en canalisant l'opinion collective, elles ont occupé, dans l'imaginaire collectif, un rôle secondaire. Si, officiellement, les femmes ont elles aussi la possibilité de réaliser un *jinta ainbau* et donc de se former en tant que *kakajam*, elles ne sont jamais mentionnées lorsqu'il s'agit de décrire ce processus⁵⁹. En effet, s'il est vrai que, dans le panorama politique awajún actuel, les femmes deviennent de plus en plus visibles, dans les générations précédentes, et notamment dans les deux générations de leaders scolarisés considérées ici, la présence féminine est assez limitée et elles n'apparaissent donc presque jamais dans les mémoires orales actuellement en circulation. Dans la mesure où la narrative collective s'accompagne d'une constante redéfinition des événements historiquement vécus en fonction du présent, il est intéressant de noter que, dans les entretiens les plus récents (réalisés en mai 2016), une nouvelle version de l'affrontement entre le CAH et le cinéaste allemand Werner Herzog était en train de circuler⁶⁰. Dans cette dernière version, le rôle de *kakajam* – soit le meneur de l'expédition militaire des Indigènes contre le campement de la compagnie cinématographique – est étonnamment attribué à une femme, Raquel Kaikat, et non plus à Evaristo Nugkuag, comme c'est le cas dans la version officielle de cette histoire. Selon la version des faits habituellement en circulation, Evaristo Nugkuag est en effet cité comme l'unique et principal auteur des événements qui ont permis à l'organisation⁶¹ CAH de se positionner au rang de modèle de prestige politique dans l'imaginaire awajún, en devenant le nouveau *kakajam* des « temps modernes »⁶². Cette perspective est actuellement remise en cause par certains participants de l'expédition, qui critiquent Evaristo et revendiquent le rôle joué par son épouse, Raquel Kaikat, qui est l'actuelle présidente du CAH. Cette nouvelle version répond au récent contexte socio-

⁵⁸ Greene, S., 2009, *op. cit.*, p. 233

⁵⁹ Greene, S., 2009, *op. cit.*, p. 198

⁶⁰ Événement qui a eu lieu en 1979 et qui fera l'objet du chapitre 8.

⁶¹ Greene, S., 2009, *op. cit.*; p. 255; Romio, S., 2016, *op. cit.*

⁶² Greene, S., 2009, *op. cit.*, pp. 250-255; Romio (2016); Brown (1984; 1985; 1989).

politique, dans lequel la figure d'Evaristo a perdu son prestige public, tandis que Raquel est en train de devenir l'une des premières figures politiques du panorama régional⁶³.

Comme le dit Pollak⁶⁴, les mémoires subalternes peuvent, dans certaines circonstances socio-politiques, trouver de l'espace et une justification pour s'exprimer en proposant une version des événements contrastant avec la version officielle (« *memoria en disputa* »). Or, l'actuelle prédominance des femmes dans la vie politique awajún locale et régionale, notamment au sein des organisations ethno-politiques, est étroitement liée au travail de reconstruction des événements du passé et de réévaluation de leur position d'autorité à partir de la reconnaissance de leur participation dans des événements clés de l'histoire récente.

⁶³ Dans l'impossibilité de développer davantage ce sujet dans le cadre de la présente thèse, je me propose de les publier dans mes futurs travaux.

⁶⁴ Pollak, M, 2006, *op.cit.*, pp. 18- 24.

Annexes Introduction



Figure 1 : Localisation du Haut Marañon à petite échelle. Échelle : 1 : 1000 km. Réalisation : Karine Hurel, DGET, 2011. Source : Favier, I., 2012, *op.cit.*, p. 19.

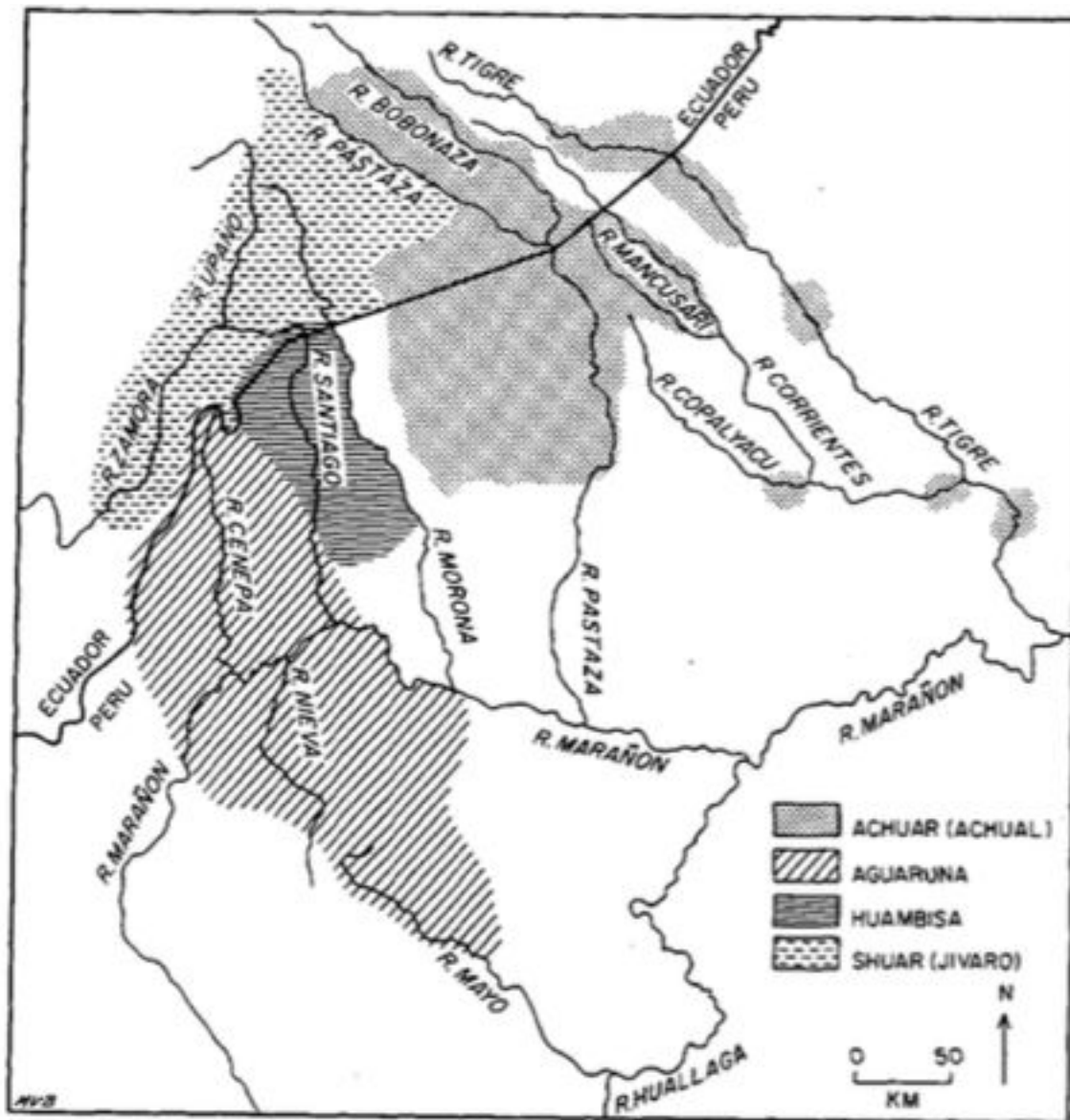


Figure 2 : Localisation des groupes linguistiques jivaros dans le Haut Marañón à la moitié du XX^e siècle. Échelle : 1 : 50 km. Source: Brown, M., 1984, *op.cit.*, p. 20.

Figure 3 : Une perspective du fleuve Chiriaco dans les environs du district d’Imaza. Photo appartenant aux archives photographiques de l’ILV (1960-1970). Source : collection privée de la famille Danducho.



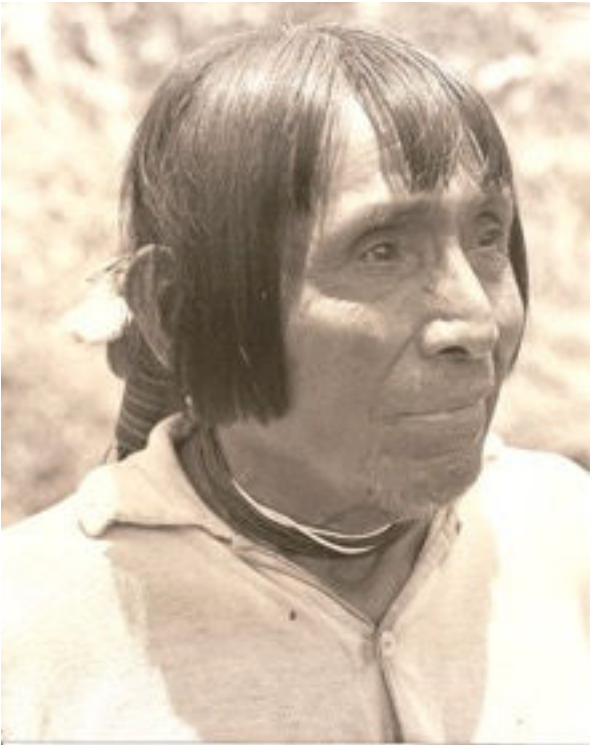


Figure 4, 5 et 6 : Images des premiers *miun* convertis du district d'Imaza. Dans l'image 4, on peut apprécier le visage du *miun* Antuntsai, fondateur de la communauté d'Uut et ascendant du groupe Shajian. Photos appartenant aux archives photographiques de l'ILV (1960-1970). Source : collection privée de la famille Danducho.





Figures 7: Famille awajún de la communauté de Nazareth. Photos appartenant aux archives photographiques de l'ILV (1960-1970). Source : collection privée de la famille Danducho.

Figure 8 : Le professeur bilingue Shilas Kuñachil avant de partir en voyage à Yarinacocha. À sa droite, le petit fils David Kuñachil. Photos appartenant aux archives photographiques de l'ILV (Située en 1955). Source : collection privée de la famille Danducho.





Figures 9 : Le jeune Evaristo Nugkuag, son père et ses deux fils. Photo prise en 1980 dans la communauté de Napuruka, à l'occasion de la commémoration de la victoire du CAH sur le cinéaste Werner Herzog. Source : collection privée de Kathe Meenzten.

Figure 10 : Eduardo Nayap lors de la campagne électorale de 2011, pour être élu Congressiste du Pérou pour la région Amazonas. Photo de l'auteur.



PREMIÈRE PARTIE

Le rêve du kakajam. Mémoires et formes de pouvoir au début du siècle passé

CHAPITRE 1

La construction du pouvoir entre voyage et parole

1. 1 Introduction

Comme le montrent la plupart des études ethnographiques sur les peuples amérindiens d'Amazonie, les représentations culturelles ainsi que les pratiques sociales de ces derniers reposent plus sur la construction de la personne que sur la formation et la reproduction des groupes sociaux⁶⁵. De ce fait, on cherchera ici à comprendre le parcours qui a conduit au passage du pouvoir du *kakajam* au professeur bilingue, puis au « politicien indigène ». Pour ce faire, il faudra commencer par définir les concepts de pouvoir et d'autorité politique awajún. Je me pencherai ensuite sur les changements opérés dans les années 1930-1950⁶⁶, avec la présence de la mission nazarena dans le Haut Marañón.

Par ailleurs, partant du postulat que les constructions orales jouent un rôle de premier plan dans l'élaboration des idées et croyances, la dimension discursive de l'identité culturelle awajún dans le cadre de la « fabrication de l'identité politique » sera au cœur de mon approche. L'analyse de la production discursive permettra de connaître la perspective des Awajún dans la construction d'une idéologie. Introduire le langage dans l'analyse de l'idéologie permet, me semble-t-il, d'identifier les dynamiques propres à la construction et à la reproduction de l'idéologie, mais aussi aux relations de pouvoir au sein de la société considérée, car, comme le dit Volosinov⁶⁷, les paroles constituent l'objet principal de l'étude des idéologies. En effet, dans

⁶⁵ Albert, B. (1985) ; Hugh-Jones, S. (1979) ; Taylor, A. C. (1985, 1993, 1994, 1996) ; Viveiros de Castro, E. (1979) ; Descola, P. (1986) ; Karsten, R. (1935) ; Erickson, P. (1996), Surrallés, A., (2009 : 36).

⁶⁶ Il faut considérer que la fondation de la première mission évangélique (nazareña) chez les Awajún de la zone de l'Haute Marañón recoure le 1924, dans la zone dénommée Pomara, actuellement dans le district de Aramango (province de Bagua, région Amazonas). La fondation de la mission jésuite de Santa Maria de Nieva (province de Condorcanqui, région Amazonas) se réalise dans le 1949 et à partir du 1950 s'instaure aussi la présence de l'ILV dans la région.

⁶⁷ Volosinov, V. N., 1981, «The Study of Ideologies and Philosophy of Language» in Bennett, T., et al. *Culture, Ideology and Social Process.*, London, Batsford Academic and Educational (p. 151)

chaque société, le langage donne une forme expressive à l'idéologie, aussi bien au travers d'expressions de croyances et de pratiques liées au pouvoir que par l'instauration de nouvelles formes expressives⁶⁸. Dans le cadre d'une étude des notions de connaissance et de pouvoir au sein de la société awajún, la production orale ne peut donc être considérée que comme une pratique privilégiée dans la construction et la transmission des constructions idéologiques qui se trouvent à la base de la pensée. C'est pourquoi j'ai fait le choix de privilégier les récits d'histoires de vie et les mythes pour aborder la construction du pouvoir politique et les changements opérés à partir des années 1930.

Pour point de départ de l'analyse, je vais prendre l'un des rituels les plus importants dans la définition d'un individu en tant que *kakajam*, à savoir le rituel du *jinta ainbau*, qui peut littéralement être traduit par « suivre le chemin ». Comme on le sait, la pratique rituelle de quête d'un contact avec les esprits des morts pour recevoir un pouvoir spirituel exceptionnel constitue l'un des principaux piliers de la construction de l'ordre social awajún⁶⁹. En effet, chaque individu aspire avant tout à pouvoir réaliser son *jinta ainbau*, c'est-à-dire à atteindre la forme la plus élevée de la condition d'un être humain : être un guerrier puissant et victorieux. Le *jinta ainbau* apparaît donc comme un parcours visant le renforcement physique et la croissance spirituelle, grâce à l'accumulation de plusieurs expériences rituelles et de victoires sur le champ de bataille.

Comme je l'ai dit, les célébrations rituelles réalisées avant le processus de scolarisation (1950) mené par les missionnaires consistaient à mettre les candidats en contact avec des esprits, nommés *ajutap*, grâce à la consommation de certaines plantes hallucinogènes, à savoir l'*ayahuasca*, le *toé* et le tabac. Ces substances constituaient une porte d'accès sur des expériences visionnaires d'affrontement contre des forces extrahumaines, se concluant par la transmission d'un important message en relation avec le futur, et plus particulièrement avec le destin de guerrier du candidat. Cet esprit – l'*ajutap* – apparaît généralement sous forme d'un animal sauvage ou à travers des images terrifiantes. Alors qu'il existe différentes versions de ce rituel dans les groupes jivaros, on peut noter que la forme la plus commune se caractérise par la rencontre avec un esprit extrêmement puissant. On parlera d'*ajutap* dans le cas des Awajún et des Wampis, et d'*arutam* pour les Shuar et les Achuar.

⁶⁸ Hendricks, J., 1988, *op. cit.*, p. 217

⁶⁹ Greene (2009); Brown(1984); Taylor (1985; 2006) ; Descola (1986; 1993; 1993 a) .

Grâce au recensement de nombreuses études portant sur cette thématique, ainsi qu'à mon travail de terrain, j'ai pu recueillir les différentes traductions du concept d'*ajutap*. Gil Inoach⁷⁰ définit l'*ajutap* comme l'« *alma de un ser fuerte y poderoso* »⁷¹, tandis que Cesar Sarasara⁷² parle du « *siempre eterno. Lo que nunca acaba* »⁷³. Michael Brown, dans son œuvre *Tsewa's gift*⁷⁴, définit l'*ajutap* comme l'« âme des anciens guerriers qui vivaient tous ensemble dans le ciel » et, quelques lignes plus loin, il parle d'« *ancient specter souls* ». Dans les études sur les Shuar, Michael Harner⁷⁵ considère l'*arutam* comme l'« esprit d'un guerrier qu'on peut rencontrer à travers des visions », et Elke Mader le décrit comme l'« âme d'un guerrier déçu, fort et puissant »⁷⁶. En résumé, on peut dire que, dans tous les cas cités, le concept d'*ajutap* renvoie à l'esprit d'un puissant guerrier déçu, conjuguant un temps indéfini à un pouvoir et des savoirs surhumains. Il est important de rappeler qu'il s'agit toujours de l'esprit d'un être ayant des liens familiaux avec le candidat, soit l'esprit d'un prédécesseur – mort – du jeune réalisant le rituel⁷⁷. Le contact réalisé au cours du *jinta ainbau* peut donc être compris comme une forme de transmission du pouvoir d'une génération à une autre, au sein d'un même groupe familial.

À l'instar d'autres peuples amazoniens, la culture awajún se caractérise par une étroite relation entre la conception de la chefferie et la production d'un système complexe de significations, à savoir le contrôle sur la vie, la transmission des connaissances ancestrales et toute une série de techniques cérémonielles et rituelles solennelles. Comme les études sur les réalités indigènes du bassin amazonien le démontrent, la rencontre avec le monde occidental a,

⁷⁰ Gil Inoach est un intellectuel, politicien et avocat awajún, d'environ 50 ans. Il est originaire de la province de xx, dans la région de Loreto, et vit actuellement à Lima. Dans les années 1990, il était président de l'AIDSESEP, la première organisation indigène représentant les peuples amazoniens du Pérou au niveau national.

⁷¹ Conversation personnelle avec Gil Inoach réalisée à Lima le 13.05.2013.

⁷² Cesar Sarasara, intellectuel, politicien awajún, d'environ 50 ans, est originaire des environs de Santa Maria de Nieva (région Amazonas, province de Condorcanqui), et a été formé par les missionnaires jésuites. Après son expérience avec l'ILV, il est allé vivre à Lima, où il a occupé différents rôles de prestige au sein d'organisations indigènes, de Ministères, ou encore d'entreprises privées. Dans les années 1990, il a été président de l'organisation CONAP (Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú), deuxième organisation indigène de peuples amazoniens du Pérou à l'échelle nationale. Historiquement, c'est la rivale d'AIDSESEP.

⁷³ Conversation personnelle avec Cesar Sarasara, réalisée à Lima le 01.05.2014.

⁷⁴ Brown, M., 1985. *Tsewa's gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington et London, Smithsonian Institution Press

⁷⁵ Harner, M., 1972, *The Jivaro: people of the sacred waterfall*, New York, Anchor Books Editions

⁷⁶ Mader, E., 1999. *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar (Ecuador, Perú)*, Quito, Editorial Abya Yala

⁷⁷ Taylor (1993; 1997; 2003); Brown (1984; 1987; 1985); Rubenstein (2007; 2012).

dans la plupart des cas, entraîné un profond changement dans la dynamique de transmission de cet univers mystique, provoquant une fusion et, bien souvent, la perte de nombreux aspects socioreligieux⁷⁸. Dans le cas des Awajún, l'implantation des missions évangéliques et catholiques dans le Haut Marañón s'est accompagnée d'un rapide processus d'évangélisation et de « civilisation », ainsi que du déclin de la notion de « conflit » comme élément central de la structure socio-culturelle.

Il existe un mouvement constant et subtil de négociations entre l'affaiblissement de certaines pratiques socioreligieuses et la recherche de nouvelles formes de transmission des significations mystiques liées à la vision du monde et à la construction de la personne. En effet, au début des années 1980, Brown⁷⁹ déplorait une rapide diminution de l'utilisation des plantes hallucinogènes en raison de l'influence des missionnaires et de la nouvelle génération des professeurs indigènes, mais aussi la fin de la guerre intertribale qui caractérisait les relations entre les différents groupes indigènes.

Brown reconnaît malgré tout une certaine continuité en ce qui concerne le rôle des expériences visionnaires comme aspect fondamental des rituels de formation de la personne pour la société awajún des années 1970. De fait, les années suivantes, malgré une perte significative de la dimension spirituelle liée à la quête de *l'ajutap*, l'utilisation des plantes hallucinogènes continue à jouer un rôle important dans le parcours de formation des jeunes, comme forme d'éducation morale mais aussi comme thérapie pour le bien-être physique, et enfin comme instrument pour l'acquisition des responsabilités propres à la vie adulte⁸⁰. On dira alors que la fin des années 1920 marque le point de départ de « l'éducation » chez les Awajún et, au cours des chapitres suivants, on cherchera à comprendre comment s'est mis en place ce changement dans les rituels de formation de la personne, et notamment de la chefferie.

Partant du postulat que le déclin de l'aspect militaire au sein d'une société guerrière n'entraîne pas l'abandon des contenus idéologiques et des pratiques rituelles qui l'ont soutenu, il sera intéressant d'observer les nouvelles modalités d'expression de cette perspective à travers les mémoires des protagonistes de cette époque. Pour ce faire, je mettrai en confrontation les récits de vie de deux générations de leaders awajún, à savoir ceux qui ont été formés dans les années

⁷⁸ Santos Granero, F., 1986, «Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America». *Man*, New Series, Tome 21, n.4, pp.657-679

⁷⁹ Brown, M., 1985, *op. cit.*

⁸⁰ *Ibid.* p.59

1940 et 1960⁸¹, et ceux qui l'ont été entre 1960 et 1980⁸². La comparaison de ces différents témoignages sur leurs expériences du *jinta ainbau* – soit par le rituel avec les plantes hallucinogènes soit par leur formation dans les écoles – permettra de comprendre les changements qu'ont connus la conception du pouvoir et l'expression de l'autorité politique.

Le monde awajún, comme toutes les cultures orales, conserve et transmet, à travers les mythes, le savoir concernant leur vision du monde et des règles sociales qui le traversent. À un niveau de lecture plus approfondi, les mythes constituent des voies d'accès privilégiées pour la compréhension de la structure conceptuelle de l'organisation et de l'ordre cosmologique élaborés par la culture awajún⁸³. En effet, les mythes jouent un rôle de premier plan, aussi bien dans la transmission des connaissances cosmologiques que dans la conservation et le respect de cet équilibre interne. Pour une société qui ne se base pas sur une structure hiérarchique, le respect et la conservation de cet ordre sont donc essentiels à sa survie. Au vu de tous ces éléments et afin de saisir les contenus idéologiques présents dans le rituel du *jinta ainbau*, les pages à venir seront consacrées à une analyse de récits mythologiques, mais aussi d'histoires de vie de certains protagonistes de l'époque.

Dans ce premier chapitre, j'aborderai, par le biais de l'analyse des différentes parties du mythe de Turías, les thématiques de conception du pouvoir et de « voyage d'initiation ». En outre, je présenterai les changements advenus sur la personne lors de son processus de construction comme individu – étapes qui lui permettent d'être socialement reconnue comme « homme de pouvoir ». Pour l'analyse de la structure du mythe de Turías, je m'appuierai sur les catégories élaborées par Van Gennep⁸⁴, ainsi que sur celles de Victor Turner⁸⁵. On passera

⁸¹ Dans ce premier groupe, on considérera particulièrement les récits de David Kuñachil, Emilio Nayap, Roman Shajían, Alejandro Paati, Cesar Inoach. Ils sont tous des *miun* appartenants au bassin de Imaza et actuellement vivant entre les zones de Chiriaco, Imacita et les communautés les plus proches. Etant donné qu'ils sont tous nés vers la moitié des années 1940, ils appartiennent au même groupe des premiers indigènes formés par l'Eglise Nazareña et ensuite élus par l'ILV pour devenir des professeurs bilingues.

⁸² Dans ce second groupe, je prendrai en compte les témoignages de José Lirio, Gil Inoach, Evaristo Nugkuag, Eduardo Nayap, Julian Taish, Hugo Shajían, Francisco Shajían, Rebeca Detem et Raquel Kaikat. Dans la mesure où ils sont tous nés au cours des années 1950-1960, ils sont, en mon sens, les meilleurs représentants des Indigènes du bassin d'Imaza et du Nieva formés par les missionnaires dans les années 1960-1980. De par leur participation à la fondation de premières organisations ethno-politiques awajún au cours des années 1980, ils représentent bien la première génération des « dirigeants politiques ».

⁸³ Brown, M., 1985, *op. cit.*, p. 203.

⁸⁴ Van Gennep, A., 1909, *Les rites de passage*, Paris, Emile Nourry

⁸⁵ Turner, V., 1969. «Liminality and communitas», in *Ritual Process : Structure and anti-Structure*, Chicago, Aldine Publishing, n°125-130, pp.94-113

ensuite à l'élaboration des contenus présents dans ce mythe et aux concepts et valeurs qu'il permet de transmettre.

Dans les prochaines pages, toutes ces thématiques seront mises en relation avec les histoires de vie des premiers Awajún qui sont allés vivre en ville pour étudier dans les écoles et se former comme professeurs indigènes. Je confronterai les deux formes de construction de l'individualité, tout en envisageant ces récits comme de nouveaux mythes en construction, en tant que réponses de la société awajún aux besoins actuels en matière de pouvoir politique et d'autorité morale. Ces récits sont en même temps le témoignage de l'effort intellectuel awajún de construire un modèle de discipline et de force spirituelle destiné aux nouvelles générations, à partir d'une base qui entend unir les contenus idéologiques du passé aux conditions et nécessités actuelles.

1.2. Le *jinta ainbau* : un rituel d'initiation

Parmi les différents intellectuels awajún que j'ai pu connaître au cours de mon investigation, l'ancien *múun* Emilio Nayap constitue l'un des cas les plus significatifs. Je me souviens de lui et je le revois lorsqu'il se promenait avec son bâton entre les racines et les trous de terres cultivées qui entouraient sa grande *maloca*⁸⁶. Vivant avec son épouse, dans sa *chacra*⁸⁷ située à proximité de la communauté de Numptakaim, Emilio s'appuyait sur son bâton quand il me parlait de sa voix basse et dans sa langue awajún pour pouvoir choisir les « bons mots ». Le récit de son histoire de vie débute sur le souvenir de sa décision de quitter la maison familiale et sur son parcours de formation avec les plantes hallucinogènes, pour aller ensuite dans l'école de la mission nazarena.

“*Como los múun aconsejaban a que nadie se quede sin recorrer el camino*” (Emilio Nayap, communauté de Numptakaim, 3.06.2014)⁸⁸

Dans les premiers temps de ma recherche, cette phrase a profondément éveillé ma curiosité, pour finalement orienter l'ensemble de mon investigation. Que nous dit Emilio ? Que signifie le terme « cheminement » tel qu'il est employé ici ? Ces dernières années, les études de

⁸⁶ “*Maloca*” : terme espagnol utilisé pour désigner l'habitation traditionnelle indigène.

⁸⁷ “*Chacra*” : terme quechua utilisé pour désigner l'essartage sur brûlis.

⁸⁸ Conversation traduite en espagnol par Isaak Paz.

Shane Greene⁸⁹ sur les groupes awajún du Haut Mayo⁹⁰ ont consacré l'idée d'un « chemin » comme image privilégiée dans la représentation du parcours de formation de l'individu awajún. En partant de ce postulat, la réflexion proposée au fil des prochaines pages visera à approfondir la relation habituellement établie entre l'expression « *jinta ainbau* » et sa traduction par « suivre le chemin ». La confrontation des différents témoignages recueillis au cours de mon travail de terrain constituera le point de départ d'une réflexion sur la manière dont les Awajún envisagent la « construction de l'individu », qui passe par l'incorporation d'une force spirituelle permettant au jeune homme d'atteindre la condition d'« homme de pouvoir », soit de *kakajam*.

En s'intéressant à la construction de cette expression, on observe que « *jinta* » est traduit par « chemin » tandis qu'« *ainbau* » est une forme verbale provenant de la racine « *aintát, aintút* » qui signifie « suivre, conduire »⁹¹ ; c'est pourquoi l'expression toute entière peut être traduite par « suivre le chemin ». Pour autant, au fil de mon investigation, j'ai pu m'apercevoir qu'il n'existe pas de traduction socialement partagée par tous. En effet, dans les entretiens réalisés, de nombreuses traductions m'ont été proposées. En guise d'exemple, le *múun* Emilio Nayap, alors qu'il racontait ses expériences d'initiation, a prononcé à plusieurs reprises l'expression « *jinta ainjatajum* » (« *hacer el recorrido* »), tandis qu'Isaac Paz⁹², pour sa part, explique que « *está invocando que tengan visión* »⁹³. Le *múun* Gerardo Wipio, dans le chapitre intitulé « *La educación en el pueblo Aguaruna* », utilisait, quant à lui, l'expression « *jinta ainbau* » qu'il traduisait par « *sigue el camino trazado por nuestros antepasados* »⁹⁴. Cette dernière interprétation est particulièrement intéressante, car elle montre que la présence des esprits des morts est un élément essentiel de la réalisation du chemin spirituel du jeune. Quelques lignes plus loin, l'auteur explique que cette expression désigne la pratique qui consiste à aller dormir à proximité d'une cascade – endroit considéré comme sacré en raison de la présence des esprits des morts – et de consumer des plantes hallucinogènes pour rentrer en contact avec eux.

Ainsi, l'expression « *jinta ainbau* » est profondément liée à l'idée de « *búsqueda de visión* », au travers d'un voyage tant physique que spirituel et métaphysique, soit par la rencontre

⁸⁹ Greene, S., 2009, *op.cit.*

⁹⁰ Haut Mayo : zone située au nord de la région de San Martin (Pérou).

⁹¹ Recherche menée à l'aide du «Diccionario Aguaruna - Castellano», ILV, Lima, 1996

⁹² Isaac Paz Paati : Awajún, traducteur et interprète awajún-espagnol

⁹³ Conversation personnelle avec Isaac Paz, réalisée à Lima, le 24.06.2014.

⁹⁴ Larson, M. (coord. P. Davis & M. Ballena Dávila). 1979, *Educación bilingüe. Una experiencia en la Amazonía peruana. Antología, recopilación y revisión*, Lima, ILV, p. 97

avec les esprits des morts. Cette expression est en effet utilisée pour évoquer les rituels d'initiation des jeunes par le biais de la réalisation d'une expérience visionnaire, passant par la consommation de plantes hallucinogènes et par la transmission d'une force spirituelle particulière.

Il ne s'agit pas là d'un rituel d'initiation réalisé une fois pour toutes, mais d'une expérience intérieure que l'individu doit répéter plusieurs fois au cours de sa vie, chaque fois qu'il ressent le besoin de renouveler sa force spirituelle. Ce rituel marque une avancée dans le parcours de construction de son identité en tant qu'« homme de pouvoir », dans la mesure où l'individu accumule ainsi des expériences « limites » et, par là, des savoirs liés au contact avec un esprit extrêmement puissant, l'*ajutap*.

À partir des sources écrites mentionnant la réalisation du *jinta ainbau*, ainsi que des mémoires de différents témoins qui l'ont vécu vers la moitié du siècle passé, on peut dire que cette expression renvoie à toute une série de pratiques constituant un véritable rituel d'initiation⁹⁵, dont il ne demeure à l'heure actuelle que quelques-uns de ses aspects.

Le jeune, après la séparation de son contexte familial, accède à un état qui revêt toutes les caractéristiques de ce que Van Gennep⁹⁶ appelle la « marginalisation ». C'est lors de cette étape que le novice parcourt le chemin vers la cascade pour rechercher le contact avec une expérience visionnaire. Isolé, seul et surmontant différentes épreuves de force – physiques et spirituelles –, le jeune obtient le résultat escompté, à savoir la rencontre avec l'*ajutap*. Cet esprit se présente sous la forme d'un animal sauvage ou d'images terrifiantes : le jeune doit alors s'armer de courage et les affronter. Ce n'est qu'une fois cet objectif atteint qu'il assiste à un changement d'état de cet esprit, qui prend alors l'aspect d'un vieux *kakajam* mort et lui communique un message⁹⁷. Grâce au courage démontré lors de l'affrontement, le jeune accède à des connaissances sur son futur, et plus particulièrement sur son rôle dans la guerre. Cette connaissance lui permettra de passer à l'état de *waimaku*, c'est-à-dire d'« homme doté du pouvoir de la vision », ce qui constitue le premier pas vers sa réalisation personnelle en tant que *kakajam* fort et puissant. En démontrant son statut de *waimaku* à son groupe familial, il va alors gagner le respect et l'autorité nécessaires pour mener à bien la mission militaire qui lui incombe.

⁹⁵ Taylor, A. C., 1996, «The soul's body and its states. An amazonian perspective on the Nature of being human». *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Tome 2, n°2, pp.201-215.

⁹⁶ Van Gennep, A., 1909, *Les rites de passage*, Paris, Emile Nourry

⁹⁷ Taylor, A.C., 1993, «Des fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée Achuar». *L'Homme*, Tome 33, n° 126-128, pp.429-447.

On peut donc considérer que, aux yeux des Awajún, le concept de « vision » est toujours synonyme de pouvoir et de connaissance⁹⁸. En effet, grâce à l'expérience avec l'*ajutap*, le *waimaku* connaît son futur, il connaît dès lors la mission qu'il devra accomplir pour éliminer son adversaire. Il convient toutefois de préciser qu'il existe un décalage entre le terme-même de « vision » et l'expérience sensorielle réalisée par le candidat. Si le mot « vision » est normalement lié à une connaissance issue d'une expérience visuelle, pour les Awajún, le *jinta ainbau* se caractérise par une expérience explicitement sensorielle et auditive. Comme on le verra plus en détail avec les témoignages recueillis, les candidats parlent d'une « voix » qui leur communique un message et leur transmet une force spirituelle particulière. Une fois le rituel terminé, l'individu peut faire état de l'acquisition de son nouveau pouvoir en relatant son expérience à son groupe familial. Le récit de la rencontre avec l'*ajutap* se transforme dès lors en une « performance », soit une représentation à la fois orale et gestuelle, dont les paroles, le timbre de voix et les gestes adoptés constituent les preuves de la force spirituelle acquise par le narrateur. C'est ainsi qu'il pourra accéder au statut de *waimaku*.

Comme l'explique Brown⁹⁹, selon la perspective awajún, il existe deux types de vision obtenue au cours du *jinta ainbau*. L'une consiste en la rencontre avec l'*ajutap* et à la transmission d'un message, tandis que l'autre passe par la vision d'images liées au futur du visionnaire. Le premier cas est communément connu comme *waimakbau* et se caractérise par la capacité à transmettre un pouvoir d'invincibilité au visionnaire qui peut alors faire la guerre. En revanche, l'autre type de vision, appelée *niimagbau*, est plutôt lié au futur bien-être et à la prospérité à venir du visionnaire, et non plus à des situations de conflit¹⁰⁰. Dans ce deuxième cas, le contenu de la vision révèle au visionnaire des aspects futurs sur sa vie personnelle, sa vie familiale, sa maison, ou encore sa carrière professionnelle.

Or, le *waimakbau* et le *niimagbau* ne revêtent pas la même importance. Comme l'exprime le terme awajún, ce n'est qu'au travers du premier que l'individu peut accéder au

⁹⁸ Mader, E., 1999. *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar (Ecuador, Perú)*, Quito, Editorial Abya Yala

⁹⁹ Brown, M., 1985, *Tsewa's gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*, Washington et London, Smithsonian Institution Press

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 167

statut de *waimaku*, et donc acquérir le pouvoir d'une connaissance supérieure en termes de prestige et d'autorité personnelle¹⁰¹.

Par ailleurs, la relation entre les *waimaku* et leur expérience du *jinta ainbau* est marquée d'un certain secret ; les individus montrant quelque réticence à communiquer cette expérience, notamment en présence de personnes externes à leur groupe familial. Cette attitude rappelle celle décrite par Brown à propos des Awajún de la zone de San Martin dans les années 1980¹⁰² et qui note que la version racontée ne correspond qu'à une partie de l'expérience vécue. Le *waimaku*, une fois rentré dans son groupe familial, sélectionne certains aspects de son expérience pour les partager avec quelques membres de sa famille, par le biais d'une « performance » qui réunit pratiques physiques et oratoires. Au cours des années suivantes, cette « performance » est partagée avec d'autres parents, afin de maintenir le pouvoir divinatoire. À ce titre, plusieurs de mes interlocuteurs ont interrompu le récit de leur ancienne expérience visionnaire, pour me dire :

“Bueno, hay una parte de la visión que todavía no se ha realizado. Pero tal vez no era para mi, y serán mis hijos o nietos a realizarla” (Roman Shajian, Bagua, 26.05.2014)

Au fil du temps, la transmission de la mémoire de cette expérience perd progressivement certains de ses aspects gestuels, pour laisser toute la place au récit oral, périodiquement reproduit par les autres membres de ce groupe familial.

Cette phrase de Roman est, me semble-t-il, particulièrement importante en ce qu'elle permet de réfléchir au type de relation que le *waimaku* établit avec son expérience du *jinta ainbau*, mais aussi au type de « pouvoir » que l'individu awajún obtient pendant son rituel d'initiation.

¹⁰¹ Cette classification, proposée par Brown dans les années 1980, est quelque peu similaire aux faits décrits par le pasteur missionnaire Roger Winans, dans son cahier des années 1920. Les mémoires de voyage de Winans au cœur du territoire awajún constituent une mine exceptionnelle d'informations sur les mœurs des Indigènes au moment des premiers contacts avec les religions extérieures au début du siècle passé. Winans, à la fois curieux et étonné par les formes religieuses locales, mentionne, dans son journal, des jeunes qui consomment des plantes hallucinogènes pour rechercher des expériences visionnaires. Selon sa description, cette pratique était réalisée par les jeunes adolescents, comme rituel d'initiation, avant de devenir des hommes adultes prêts à se marier. Winans nous offre aussi une intéressante description de la hiérarchie des valeurs associées au type de vision que chacun pouvait obtenir : *«Some pass the night in a somewhat troubled sleep, but do not see anything in particular; others dream of ordinary labor such as making clearings or building houses, and this is considered a poor dream. Still others dream of successful hunting or fishing expeditions, which is considered a good dream. The best dream of all is of warfare and killing the enemy. It is also believed that these experiences help to harden the boys into successful hunters and warriors»*. (Winans, R. *Gospel over the Andes: notes of Roger S. Winans*. Kansas City, Beacon Hill Press (édition digitale 03/27/98), 1955)

¹⁰² Brown, M., 1985, *op. cit.*, p. 167.

On peut d'abord constater que cette relation est déterminée par deux éléments principaux. En premier lieu, le pouvoir de l'image reçue ne s'efface pas au fil du temps, il reste au contraire en vigueur jusqu'au moment de sa réalisation. On comprend dès lors pourquoi le *waimaku* tient à garder le secret afin de ne pas perdre son pouvoir. En deuxième lieu, le message transmis au candidat à propos de son futur n'est pas exclusivement lié à ses expériences individuelles ; il peut aussi concerner la vie de ses descendants. Voyons quelques-uns des témoignages les plus significatifs à ce sujet :

“Este es la visión que me contó un día mi padre en la playa. Ya lo hablé con mi tío, y él me confirmó que mi padre tiene poder. Yo vuelvo de viaje, y armo un plan de movilización, converso con Pizango y lo convenzo que haya movilización. [...] Que causalidad que pase esto! Que yo convenzo a Pizango y que mi padre tenga este sueño!” (O.T., Bagua, 05.05.2013)

“Esa fue mi visión. Y la conté a mis hijos. Los llevé a mi padre y le digo «ahí están tus nietos». Pero luego se fueron a la universidad. Yo tuve una visión bien bonita y la compartí con mis hijos, y ellos han sido lo que yo ya había visto antes” (Roman Shajian, Bagua, 28.05.2014)

L'ensemble de ces témoignages nous aiguille quant à la relation entre un *waimaku* et ses proches parents, soit une relation de continuité entre le receveur du message et ses descendants. Au moment de révéler le contenu de son expérience rituelle, l'individu choisit de préférence de se réunir avec certains de ses fils, son père ou un frère. Il cherche ainsi à créer une situation permettant de rassembler les différentes étapes de la vie de son groupe généalogique – espace protégé et intime qui permet de transmettre le contenu de son nouveau savoir, mais aussi de tracer les contours de sa future réalisation.

En effet, personne ne peut s'auto-imposer comme *waimaku* ; l'approbation des autres est toujours indispensable. En même temps, le fait de confier à quelqu'un d'autre le contenu de sa vision est un moment délicat du fait de la mise en circulation du pouvoir spirituel ; c'est pourquoi le *waimaku* choisit de le faire avec des représentants de son groupe familial, qui sont considérés comme des « prolongations » de lui-même. En d'autres termes, le *waimaku* révèle – ou partage – une partie de sa nouvelle force spirituelle avec ceux qui sont directement impliqués dans la mise en œuvre de ce pouvoir. Peut-on alors avancer l'hypothèse selon laquelle le concept d'« individu doté de pouvoir » implique un être détenteur de la force de plusieurs personnes à la fois ? À ce propos, il faut noter que la séparation entre le chemin de perfectionnement spirituel réalisé par le narrateur – soit le *waimaku* – et celui de son groupe familial est assez floue.

“Mi abuelo dijo: «una persona no vive sola», así decía mi abuelo. «Tiene que ser acompañada por una visión».” (José Lirio, Lima, 23.04.2013)

En tant qu’« homme doté du pouvoir de la vision », le *waimaku* ne se réalise pas de façon totalement autonome, mais en étroite collaboration avec ses parents les plus proches. Selon cette perspective, l’individu ne peut s’accomplir que dans une dimension qui réunit, dans un temps indéfini, le passé – représenté par l’*ajutap* –, le présent – incarné par l’individu lui-même – et le futur de sa ligne généalogique – ses descendants. En résumé, dans la perspective awajún, le pouvoir personnel d’un individu se traduit par la connaissance d’un savoir lié à son futur : le pouvoir est alors une connaissance comprenant les individus d’un même groupe familial, en tant qu’éléments d’un seul être et donc parties d’une unique force spirituelle.

Pour conclure, on peut dire que, dans le parcours de formation d’un « homme de pouvoir », la relation avec le collectif – plus exactement le Conseil des anciens qui évaluera son expérience visionnaire avec l’esprit d’un *kakajam* mort, l’*ajutap* – est un aspect fondamental. Tout cela nous éclaire quant au concept d’« individu » proposé par la société awajún, selon lequel la capacité à partager son pouvoir spirituel avec son groupe d’appartenance est essentielle pour se réaliser en tant qu’individu. Dans cette relation, l’expérience visionnaire constitue la passerelle qui crée cette relation, rendant possible la conjonction entre les plans individuel et collectif. Si elle est indispensable à la relation de pouvoir entre le *waimaku* et son groupe, elle représente aussi le moteur pour effectuer une expédition militaire. On verra alors que l’expérience visionnaire du *waimaku* est le point de départ d’un processus de changement de son statut social, mais aussi le début d’une action collective. Or, cette dernière ne peut avoir lieu que grâce à une étroite collaboration entre l’individu et son groupe d’origine : dans l’obtention de la condition la plus élevée en termes de prestige social – soit le statut de *kakajam* –, la dimension individuelle se trouve étroitement liée à la collective

1.3 Le mythe de Turías et le temps du *jinta ainbau*

Pour tenter de m’expliquer les différentes significations du rituel du *jinta ainbau*, mes interlocuteurs awajún ont mobilisé de multiples discours et images. Parmi les divers exemples recueillis, le mythe de Turías raconté par Gil Inoach – intellectuel et politicien awajún – me semble constituer un instrument idéal pour débiter cette analyse. Cette histoire se présente

comme un moyen de saisir la complexité du sens du « pouvoir personnel » et du « voyage d'initiation » dans le processus de construction de l'individu, et notamment dans la formation de son pouvoir personnel.

Comme tous les mythes jivaro, le mythe de Turías se révèle être un récit complexe, susceptible de connaître différentes lectures, mais aussi le véhicule de nombreuses significations.

“Entre los mitos que he escuchado para motivar a la juventud para ser guerrero es Turías y Wajuyat. Yo no se, si ese cuento está publicado. Se trata de un niño wampukus, Turías, que fue adoptado por su tío Awajún. Sus padres fueron exterminados en una guerra.

Cuando llegó el tiempo de Jinta Ainbau, Turías tenía como compañero de toma de ayahuasca y toé a Wajuyat. Este último tuvo la suerte de tener visión y adquirir poder del Ajutap, luego se retiró y le dejó solo a Turías. A juicio de su tío, Turías aun no había recibido buena visión, su tío quería que Turías tuviera muy buena visión y adquiriera un poder invencible, así le orientó a su sobrino a condición de entregarle a la hija.” (Gil Inoach, Lima, 12.12.2013)

Notons d'abord que Turías, au moment de commencer son chemin spirituel, avait déjà consommé des plantes hallucinogènes. Mais, avec l'arrivée du *jinta ainbau*, s'inaugure une dimension temporelle différente, dans laquelle cette pratique acquiert un rôle spécifique et une importance particulière. En effet, l'expression « *la llegada del tiempo del jinta ainbau* » marque l'accès du protagoniste à l'« étape de marginalisation », soit le début d'un rituel d'initiation et donc le passage à un statut social différent.

Tout cela nous permet de réfléchir aux différentes significations que la consommation de plantes hallucinogènes recouvre au sein de la société awajún, ainsi qu'aux types d'expériences visionnaires recherchées par les Awajún pour les guider dans leurs choix quotidiens. La « *limpieza* » intérieure, permettant de prendre des décisions importantes, est le moyen de connaître les résultats des futures expéditions de chasse, d'accéder à des informations sur le futur personnel ou collectif, mais aussi pour se soigner, ou encore pour éduquer les enfants.

Dans le cadre des rituels d'initiation, lorsque le moment du *jinta ainbau* arrive, c'est là le début d'un moment particulier dans la vie du candidat : c'est ainsi qu'il passera du statut d'adolescent à celui d'adulte. En effet, tel que Clastres l'a décrit, dans les sociétés amazoniennes, l'entrée des jeunes dans l'âge adulte est marquée par l'institution de rites dits « de passage ». Ces rituels d'initiation constituent souvent un axe essentiel autour duquel s'ordonne toute la vie sociale et religieuse de la communauté¹⁰³.

¹⁰³ Clastres, P., 1974, *La société contre l'Etat*, Paris, Les Editions de Minuit, p. 153

Si l'on considère que le concept de *jinta ainbau* signifie littéralement « suivre le chemin », on peut dire que, selon la perspective awajún, le *jinta ainbau* est un parcours – ou plus exactement un voyage – qui se réalise nécessairement à travers différentes étapes, impliquant une dimension physique et spirituelle. Pour le dire autrement, le *jinta ainbau* est un rituel comprenant un déplacement physique du novice, à savoir la séparation de sa famille, suivi de son passage par la forêt, avant d'arriver enfin à la cascade.

Ces mots permettent aussi de réfléchir au sens de l'expression « *jinta ainbau* », soit un état indéfini au sein d'un mouvement spirituel. Il s'agit d'une situation intermédiaire entre un « aller » et un « rester ». On peut alors avancer l'hypothèse selon laquelle on entend, par *jinta ainbau*, la condition de l'être humain en quête constante d'un parcours de perfectionnement spirituel. Cette recherche, qui devient une véritable condition de vie, débute lors de la première rencontre avec l'*ajutap* et se poursuit tout au long de la vie de l'individu comme un chemin de croissance dans la relation entre l'individu et l'*ajutap*.

Précisons que la réalisation de la cérémonie d'ingestion d'*ayahuasca* est la première des différentes étapes qui composent le parcours de formation du candidat. Celui-ci devra ensuite prendre du *toé* et du tabac. Ce processus, qui constitue la quête du *waimakbau* – soit la vision du pouvoir à travers la rencontre avec l'esprit *ajutap* –, comprend la perspective d'un chemin de perfectionnement spirituel et de renforcement de la force physique individuelle, qui se réalise à différents niveaux et se répète tout au long de la vie d'un individu. Cet aspect est particulièrement intéressant car il nous permet d'envisager l'ensemble du rituel comme un parcours qui se réalise en plusieurs étapes se déroulant le long de toute la vie de l'individu : on dira alors que la dimension du voyage est « vitale » dans le parcours de formation d'un *kakajam*.

L'image d'un cheminement – en tant que dimension importante de la construction de l'identité awajún – apparaît dans beaucoup de récits mythologiques liés à la formation de l'individu et à ses relations avec les autres groupes. Le « chemin » dans la forêt, de la communauté d'origine vers la ville, ou vers une autre destination, devient le moment préférentiel pour déterminer la vie ou la mort du protagoniste.

De fait, dans l'imaginaire awajún¹⁰⁴, le « chemin » dans la forêt – lieu externe dès lors que l'on sort de l'espace protégé par le groupe familial – constitue la dimension la plus

¹⁰⁴ Instituto Lingüístico del Verano, 1992, *Duik Muunta Pujuti Augbatbau. Relatos sobre la vida de nuestros abuelos*, Colección Literaria y Cultural, n° 7, Lima, Ediciones ILV.

appropriée pour mettre à l'épreuve les qualités de chaque individu. Les capacités d'auto-défense et de lucidité face au péril, apprises par l'individu à l'occasion de son *jinta ainbau*, deviennent, à ce moment-là, son unique possibilité de survie. Suite aux enseignements transmis au cours du *jinta ainbau*, chaque individu devient responsable de sa propre survie, grâce à une vigilance constante qui caractérise les règles de la vie quotidienne de la société jivaro. Si, dans la société awajún, la *chacra* est généralement un espace lié à la naissance, la maison à la maladie, et la cascade aux âmes des morts, le chemin est, pour sa part, une dimension particulière dans laquelle chaque individu met en pratique les enseignements acquis et apprend, au travers de ses expériences, à défendre les confins entre la vie et la mort.

Voyons à présent les témoignages de deux *múun* awajún de générations différentes, qui ont réalisé leur *jinta ainbau* entre les années 1930 et 1960, alors qu'ils avaient respectivement six et neuf ans.

“Yo tenía un tío que era un gran guerrero. Entonces, cuando yo tenía cinco años, él vino a la casa y dijo «¿Sabes qué? Ya es tiempo para que aprendas!» Yo creía que me llevaba a las alturas para aprender a pescar y cazar. Pero, lamentablemente, él no me llevaba para eso. Para que, según nuestra costumbre, para que aprenda a tomar ayahuasca, toé, en ayuno...Uy! cuanto he llorado! Como he sufrido! Caminar de noche y de día, en ayuno. Y yo me preguntaba: “Porqué me mandaron? Qué había hecho de mal para que tenga una tale punición?” El me disciplinó duro.” (Roman Shajian, Bagua, 26.05.2014)

“Más o menos yo tenía nueve años, por ahí... Me hicieron tomar toé. Pero a mi me hicieron tomar la gente que así se disciplinó. Más o menos eran ciento y cincuenta metros de distancia, y el camino era barrido. Así.. no había nada... El atardecer era a las cuatro de la tarde, varios rayos solares alumbraban esa vegetación. Yo me paraba de vez en cuando, el camino estaba bien barrido. Era muy duro. [...] Recuerdo a mi madre que lloraba, porque no había tomado desayuno. Todo era en ayuno. Y mi madre decía «Pobrecito mi hijo! Porqué tanto le hacen sufrir?» Estas palabras y lloraba. Yo caminaba y caminaba hasta el lugar indicado. Como era una enseñanza, el líder que me hacía tomar, su pie derecho pisó a mi pie derecho, y pronunciaba diciendo «Hijo no temas! Porque eso va a ser tu futuro!»” (José Lirio, Lima, 12.05.2013)

Il ressort de ces récits que l'expérience de la souffrance et de l'isolement est considérée, dans la culture awajún, comme nécessaire pour accéder à un statut social d'adulte.

Tout au long du rituel, l'expérience de la souffrance constitue la voie d'accès à l'incorporation des règles qui traversent la société d'origine. Selon la perspective awajún, il

s'agit là d'une expérience fondamentale pour l'acquisition d'une nouvelle connaissance du monde et de la vie, mais aussi pour devenir une partie essentielle de la structure générale.

Comme l'analyse Clastres¹⁰⁵, la souffrance est un élément présent dans de nombreux rites d'initiation propres aux sociétés indigènes amérindiennes. Au travers de la douleur physique ou de l'humiliation, le jeune passe par une condition qui représente symboliquement une mort provisoire. Grâce à cette expérience, il apprend et incorpore la structure qui établit la pensée indigène entre la naissance et les différents passages qui régissent le parcours de formation de l'individu. En d'autres termes, il s'agit d'une mort symbolique donnant lieu à une renaissance – une répétition de la première naissance –, qui permet d'accéder à un nouveau statut au sein de la société. Ce processus d'initiation vise à conduire le novice d'un état d'ignorance vers un état de connaissance, afin de le mener à la révélation d'une vérité, à savoir la communication d'un savoir sur la société qui va l'accueillir. Il s'agit alors d'un savoir lié au cœur de la société elle-même – un savoir immanent et substantiel¹⁰⁶.

Si, selon cette perspective, le concept de pouvoir est étroitement lié à l'incorporation d'un savoir particulier, il convient alors de se demander quel type de « connaissance » le candidat acquiert au cours de ces rituels. Si l'on entend le *jinta ainbau* comme un rituel d'initiation, il devient évident que cette pratique a pour but de transmettre aux candidats une vision précise de l'univers social et de la vie collective, soit celle partagée par son groupe familial.

Au travers du mythe de Turías et des témoignages recueillis, il apparaît que le changement le plus significatif réalisé par le candidat au cours du *jinta ainbau* réside dans son intériorité, et plus encore dans la relation avec son monde émotionnel. En accomplissant une série d'épreuves physiques et émotionnelles, le candidat passe par des états émotifs altérés – expériences qui sont habituellement décrites comme des moments de grande « souffrance ».

Les nombreuses études¹⁰⁷ traitant de ce rituel montrent en effet que l'union de deux substances hallucinogènes provoque une altération des sentiments du jeune, conduisant, à travers une série d'images oniriques, à l'extériorisation des émotions les plus intimes et les plus obscures. L'expérience cérémonielle en elle-même devient donc un moment de « souffrance » pour l'individu qui doit affronter ses peurs lui apparaissant sous forme d'images et de sons.

¹⁰⁵ Clastres, P., 1980. *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Editions du Seuil

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 84

¹⁰⁷ Harner (1968); Taylor (1985); Rubenstein (2012) ; Mader (1999)

Comme on le sait, les principaux travaux sur les rituels de passage¹⁰⁸ montrent que c'est précisément l'expérience de la souffrance qui va marquer l'individu et devenir le moyen de transmission d'une auto-conscience nouvelle.

En d'autres termes, à travers la notion de « savoir », le *jinta ainbau* permet au novice d'apprendre à connaître et à gérer ses sentiments les plus intimes et ses émotions les plus impulsives pour accéder à un nouveau statut social, celui d'« homme doté du pouvoir », ou de *kakajam*.

1.4 La transformation de la parole comme expression du pouvoir du *waimaku*

L'un des aspects les plus intéressants du mythe de Turías se situe dans le fait qu'il offre la possibilité de réfléchir aux changements advenus dans la vie du protagoniste suite au rituel du *jinta ainbau*.

“Pero Turías seguía adelante hasta que un día impensado, llegó a tener un poder de verdad. Su tío ya lo había sentido también la llegada de poder por el bosque, el día se había puesto oscuro, por el bosque se produjo un sonido que parecía un hecatombe. Ya pasado la lluvia, Turías apareció, el tío sin mas preguntas por fin hizo pasar a su sobrino en la casa. Le dijo, ahora si has obtenido el verdadero poder. Así Turías llegó a tener familia.” (Gil Inoach, Lima, 12.12.2013)

Comme le raconte le mythe, le novice, après l'expérience de la vision, peut être réincorporé dans son groupe familial. Il s'agirait alors de la troisième partie du rituel d'initiation : le retour dans la société d'origine, la réincorporation¹⁰⁹. Dans l'histoire citée ci-dessus, l'oncle n'a pas besoin d'interroger le candidat au sujet de sa nouvelle force, car les manifestations de force de l'Environnement en témoignent. Ce point de la narration nous transmet deux messages à la fois. D'une part, l'acquisition d'un pouvoir par le candidat se fait à travers un affrontement avec des forces surnaturelles. D'autre part, le novice, après avoir été réintégré dans son groupe familial, fait preuve d'une attitude différente qui vient témoigner du changement advenu. Plusieurs études ethnologiques reconnaissent en effet que le changement de

¹⁰⁸ Turner (1969); Van Gennep (1909); Clastres (1974 : 153).

¹⁰⁹ Van Gennep, A., 1909, *op.cit.*

statut du novice est socialement reconnu par la nouvelle attitude de celui-ci à son retour du rituel¹¹⁰.

Par ailleurs, chez les Awajún, la qualité du récit de l'expérience est particulièrement importante, c'est pourquoi cette étape est essentielle :

“Acá cualquier Awajún puede decir «Yo soy Waimaku!» y tu dices: « Ah si? A ver!». Y él tiene que demostrartelo con su discurso. Y si dice bien, es porqué si, las plantas le transmiten el poder. Y si dice mal, es porqué está mintiendo” (Rebeca Detem, Santa Maria de Nieva, 20.11.2012)

Comme le dit Rebeca, l'ardeur et la véhémence du conteur sont la preuve du pouvoir spirituel qu'il vient d'acquérir. La relation entre l'expérience rituelle et cette nouvelle capacité oratoire – qui se traduit par un discours et une posture fermes et puissants – constitue la preuve incontestable de la connaissance acquise, fonctionnant comme le marqueur socialement reconnaissable d'un « avant » et d'un « après » le rituel.

Si le type de discours et d'attitude adoptés marque le pouvoir spirituel du *waimaku*, il convient alors de nous pencher sur le rôle joué par la communication verbale et par l'attitude corporelle dans la construction du pouvoir du leader awajún. Comme on le sait, la relation entre chefferie et langage (verbal et corporel) constitue l'un des thèmes classiques de la littérature anthropologique abordant la question du pouvoir, notamment celle portant sur les cultures amazoniennes. Tel que le dit Pierre Clastres, l'un des aspects caractéristiques du leader est précisément sa faculté à être un bon orateur : « On peut dire non pas que le chef est un homme qui parle, mais que celui qui parle est un chef »¹¹¹. À partir du débat entamé par Clastres¹¹², Descola¹¹³, Viveiros de Castro¹¹⁴ et Santos Granero¹¹⁵ – pour ne citer que quelques-uns des auteurs les plus importants – se sont ensuite emparés de cette question. Le point de vue avancé

¹¹⁰ Taylor, A. C., 2003, «Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro». *L'Homme*, n° 165, pp.223-248 (p. 237)

¹¹¹ Clastres, P., 1974, *op.cit.*, p. 37.

¹¹² Clastres, P., 1974, *op.cit.*

¹¹³ Descola, P., 1986. *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme

¹¹⁴ Viveiros de Castro, E., 1993, «La puissance et l'acte : la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud» (co-auteur Carlos Fausto). *L'Homme*, Tome 33, n° 126-128, pp.141-170

¹¹⁵ Santos Granero, F., 1986, «Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America».in *Man*, New Series, Tome 21, n.4, pp.657-679.

par Clastres permet de réfléchir à la nature de l'autorité politique indigène envisagée comme le résultat d'un rapport d'équilibre entre l'autoritarisme du chef et le contrôle exercé par son groupe social. En d'autres termes, un leader indigène, pour gagner le respect du groupe, doit répondre à ses attentes, en particulier en ce qui concerne la répartition des biens. Dans le jeu d'équilibre entre ces deux forces, la qualité oratoire du leader revêt alors un rôle de premier plan. Si la dimension du langage se trouve au cœur de la construction de l'identité du leader, nous devons nous interroger sur le type de relation instaurée entre le langage de l'*ajutap* et celui du nouveau leader après le *jinta ainbau*.

L'expérience rituelle, en conjuguant dimensions orale et physique, constitue un antécédent clé dans la nouvelle forme d'expression acquise par le candidat. Autrement dit, cette expérience déterminera la forme expressive de ce dernier et, plus largement, sa façon d'être dans la société.

En l'absence d'une division en classes sociales, la société awajún ne compte pas d'autorité spécifique, qui détiendrait et transmettrait de façon héréditaire le pouvoir politique ou religieux. De ce fait, le pouvoir qui passe d'une personne à une autre – mesuré en termes d'autorité personnelle et de respect social – est à la fois instable et profondément lié aux capacités personnelles de chaque individu¹¹⁶. Or, c'est précisément cette instabilité et fluidité dans la détention du pouvoir qui pousse chacun à chercher continûment à construire les conditions les plus propices au bon déroulement de son autorité personnelle, soit de son rôle de *kakajam*. Cela passe alors par l'établissement d'alliances avec les membres de son groupe familial et d'autres groupes voisins, ainsi que par l'organisation d'une expédition militaire contre des adversaires. De même, toutes les occasions sont bonnes pour exhiber ses capacités d'« homme de pouvoir », tant face à ses ennemis que face à ses alliés.

Dans la négociation pour l'obtention de l'appui des alliés, le nouveau leader doit mettre en jeu son talent d'orateur afin de les convaincre de ses capacités et confirmer son autorité. La relation de réciprocité constante entre le pouvoir du *waimaku* et l'approbation du groupe oblige l'individu à travailler sans cesse à la construction et à l'approbation de son pouvoir, qui, chez les Awajún, se mesure en termes de forces militaires et de connaissances acquises par des rituels visionnaires. On comprend que, tout au long de la vie d'un *kakajam*, le processus

¹¹⁶ Mader, E., 1999. *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar (Ecuador, Perú)*, Quito, Editorial Abya Yala, p. 384.

d'apprentissage consiste en une intégration permanente de savoirs et de pratiques¹¹⁷ visant à répondre aux exigences de son groupe social d'appartenance.

Pour illustrer mon propos, je vais m'appuyer sur les récits de ce type d'expérience. Voyons un cas de vision qui rentre dans la catégorie de *niimagbau* – soit des images et des messages liés au futur de l'adepte – et deux cas de *waimakbau* – soit l'affrontement direct avec l'esprit de l'*ajutap*.

“Es cierto. Yo he visto. Tomando baikua, estando dormido ¿quién me va a cuidar? Salí corriendo en la noche y así fui muy lejos, y andando así en el bosque y al amanecer mientras mi mamá se fijaba, yo no estaba. Por eso escuché una voz que decía “hijo, este es un animal” ahí veía un animal como el ganado o tan grande como el venado, qué camina en grupo abriendo caminos, con huellas de huecos y tierras revueltas. Eso he visto. Y la voz decía “estos son venados de Mashinjas”, pero no eran venados, si no ganados. Estaban tirados pedazos de sogas, y mientras caminaba por ahí, mientras bajaba por abajo, “así criarás tu los animales!!” yo escuché.” (Emilio Nayap, communauté de Tsuntsunsa, 2.06.2014)

“Las palabras del ajutap son duras. Como ordenes. Tu eres esto y esto! Y vas hacer esto y esto! Así tienes que hacer y así harás!” (Roman Shajian, Santa Maria de Nieva, 23.05.2013)

“Se apareció en mi un búho grande que su cabello era blanco y veía que desde el aterrado, sacaba su cabeza así y pronunciaba palabras fuertes, así sonoras... Con voz así de hombre. Pero así... que no había otra voz que existiera, en este mundo. Y cuando me cantaba, me decía “Hijo mío, he venido darte una visión. Tu serás un hombre poderoso, nadie te va vengar, nadie te va dominar. Tu serás un hombre respetable”. [...] Entonces también me dijo “Hijo mío! Eso es lo que quise que tu veas! Ya está!”¹¹⁸ (José Lirio, Lima, 12.05.2013)

On peut noter ici que la présence de l'*ajutap* se manifeste presque uniquement au travers de sa voix – une voix à la fois forte, puissante et autoritaire, soit une voix sans égal, pour reprendre les termes de José Lirio.

Les témoignages présentés viennent confirmer les hypothèses avancées plus haut. En ce qui concerne la relation entre le candidat et l'*ajutap*, on peut voir que, dans les deux cas de *waimakbau*, il est question d'une confrontation avec des forces naturelles (l'image d'animaux, par exemple), lors de laquelle l'esprit transmet son message d'une voix autoritaire traduisant sa

¹¹⁷ Brown, M., 1985, *op. cit.*, p.49.

¹¹⁸ Il est intéressant de rappeler que, à l'occasion de ce récit, José Lirio a énoncé le discours de l'*ajutap* en langue awajún, avec une voix altérée et en frappant, à plusieurs reprises, de son poing sur la table. Ensuite, et seulement après y avoir bien réfléchi, il a eu la gentillesse de me le traduire en espagnol. Puis, il a bien voulu écrire ce discours dans mon carnet, mais seulement en espagnol. Lorsque je lui ai demandé de l'écrire en awajún, il a refusé en clôturant la discussion avec ces mots : « *No quisiera ponerlo por escrito en Awajún. Esto es lo que te estoy dando* ».

position hiérarchique d'autorité absolue. Cette position coïncide avec la description de l'*ajutap* proposée par le père jésuite Guallart¹¹⁹, qui le présente comme l'esprit d'un ancien membre de la famille s'exprimant sur un ton autoritaire. La vision *niimagbau* est quelque peu différente en ce que la relation avec l'esprit n'est marquée par aucune tension. Toutefois, dans ce cas aussi, l'*ajutap* apparaît avec une voix imposante, qui annonce au novice son futur de façon autoritaire.

En résumé, la relation entre le candidat et l'esprit de l'*ajutap* s'établit sur un plan extralinguistique, comme une expérience presque exclusivement auditive. Cet aspect est particulièrement important car il constitue la base du nouveau comportement que l'adepte doit assumer une fois qu'il retourne dans sa communauté. Rappelons que, dans le contexte awajún, le jeune, réincorporé à son groupe d'origine, doit narrer l'expérience de la vision avec l'*ajutap* aux aînés afin d'être reconnu comme le dépositaire d'un pouvoir nouveau.

“Tu como sueño, captas todo el mensaje [del ajutap]. De ahí, yo repetía el mensaje.” Y el tío dijo “Eso es suficiente! Ya no tienes porqué seguir tomando”. (Roman Shaján, Bagua, 25.05.2014)

“Y no me dio ninguna palabra que yo mate a otro hombre. Entonces eso yo recité adelante de otros hombres grandes. Así, cuando yo hablaba... Cuando tu cuentas esta cosa, es una novedad tremenda.” (José Lirio, Lima, 12.05.2013)

Ces témoignages mettent en lumière l'importance de la qualité du discours visant à transmettre le message de l'*ajutap* pour pouvoir être reconnu comme *waimaku*. Le jeune *kakajam* est celui qui aura su reproduire le message de l'ancien guerrier mort – ou *ajutap* – à travers la reproduction du même langage.

Si l'on s'appuie sur la perspective proposée par Rubenstein¹²⁰, selon laquelle, chez les Shuar, l'affrontement avec l'*arutam* s'achève avec la fusion des deux êtres, à savoir le candidat et l'*arutam*, en un seul corps, on peut alors avancer que la nouvelle attitude acquise par le novice est, d'une certaine manière, la reproduction de celle de l'esprit. Pour le dire autrement, si l'expérience de la confrontation avec l'*ajutap* après l'affrontement avec un animal sauvage se résume à la réception d'un message transmis par la voix d'un ancien guerrier mort, la relation entre les deux se développe uniquement dans la dimension auditive ; la communication sonore

¹¹⁹ Guallart, J.M., 1958, «Mitos y leyendas de los Aguaruna del Alto Marañón», *Perú Indígena*, Lima, n°7, pp. 6-17

¹²⁰ Rubenstein, S. L., 2012, «Importance of vision among the Amazonian Shuar». *Chicago Journal, Current Anthropology*, Tome 53, n° 1, pp. 39-79

occupe alors une position centrale dans l'intériorisation autre que l'extériorisation du pouvoir reçu¹²¹.

On peut donc avancer l'hypothèse que le comportement du nouveau *waimaku* reprend et reproduit, d'une certaine façon, l'expérience qu'il vient de vivre à travers le rite. En considérant que le moment crucial du rituel est l'affrontement entre le candidat et l'*ajutap*, on peut dire que la transmission du pouvoir passe par l'incorporation d'une forme expressive nouvelle, forte et puissante comme celle de l'*ajutap*.

“El discurso de un Awajún es fuerte, grita. En ese grito, entra la inspiración. Yo siento que cuando hablo fuerte, de alguna manera me llega la inspiración. [...] Yo pienso que así son los Awajún, como tienen que hacer” (Gil Inoach, Lima, 08.03.2013)

Dans les paroles de Gil Inoach émerge clairement l'étroite relation qui réunit la construction d'une identité de leader à son art oratoire, fait de force et, bien souvent, d'agressivité. C'est là un aspect fondamental de la construction de l'identité politique awajún, tant à l'intérieur des relations intertribales qu'avec le monde extérieur. Or, cet élément sera presque inaltéré au fil du temps, puisqu'on le retrouvera pour marquer l'aptitude et le prestige politique des autorités politiques awajún de l'« époque moderne », c'est-à-dire le professeur bilingue et le « politicien indigène ».

1.5 L'« individualisme jivaro » dans le chemin de formation du *kakajam*

Dans la dernière partie du mythe de Turías, la figure de Wajuyat réapparaît. Mais, cette deuxième rencontre entre les deux amis se fait dans un contexte fort différent : en tant que *kakajam*, les deux devront s'affronter. Ce nouveau conflit permet d'introduire un deuxième aspect de la construction de l'individu awajún : l'« individualisme jivaro ».

“Turías fue un guerrero invencible, temido y respetado. Un día una comitiva solicitó su intervención para combatir a otro guerrero invencible. Era Wajuyat, el amigo de Turías. El episodio del encuentro de dos guerreros invencibles, termina con la muerte de Wajuyat por intervención de Turías. Cuando los viejos cuentan este cuento le transmiten a sus hijos valor y perseverancia.” (Gil Inoach, Lima, 12.12.2013)

¹²¹ Taylor, A.C., 1973, *op.cit.*, p. 432.

L'individualisme est l'un des thèmes privilégiés des analyses réalisées par les spécialistes du monde jivaro. Pilier de la construction du guerrier, le dit « individualisme sauvage » n'en finit jamais de fasciner et d'attirer la curiosité.

Précisons que les individus vivent entre eux dans une dynamique de compétition, toujours à la recherche d'occasions leur permettant de démontrer leurs capacités de *kakajam*. Selon la définition proposée par Taylor et Descola¹²², l'individualisme jivaro est basé sur l'articulation de deux éléments : l'aspect compétitif et l'aspect mimétique. La relation de compétition s'établit entre un vivant et un mort, soit entre un *kakajam* et l'esprit de son ennemi tué ; en revanche, la relation de mimétisme s'instaure entre deux personnes de même sexe et de même statut, soit entre deux guerriers du même groupe social. Toutefois, « cette structure de rapports ne fait l'objet d'aucune théorie indigène et elle n'est jamais explicitement évoquée ; au contraire, elle est hérissée de prohibitions d'expression verbale »¹²³.

Le mythe de Turías nous donne à voir la dimension de compétition entre le protagoniste et un autre individu du même statut et sexe – Wajuyat. Cette confrontation fournira à Turías l'occasion de démontrer ses capacités et compétences en tant que *kakajam* et de consolider son autorité au sein de son groupe familial, ainsi qu'auprès de ses alliés.

Dans la perspective pédagogique du mythe, le fait que Turías tue son propre ami Wajuyat revête un sens particulier. Les paroles prononcées par Gil Inoach pour conclure son récit expriment bien le but de celui-ci : il veut transmettre « *valor y perseverancia a los hijos* ». Ce mythe nous apprend que, pour se réaliser et donc imposer sa supériorité spirituelle, le futur *kakajam* ne doit pas avoir peur d'affronter ses amis ou les puissances spirituelles, comme l'*ajutap*.

Pour accéder à la notion de pouvoir construite par la société awajún, il faut avant tout comprendre l'image de la personne que cette société a construite et ce qu'elle veut transmettre. En effet, le concept de pouvoir/savoir est profondément associé aux pratiques liées à l'exercice de l'art militaire, entendu comme l'expression du pouvoir spirituel à travers le contrôle de la violence, l'exhibition de la force et un jeu de défis avec les adversaires, plutôt que comme une forme de violence.

Par conséquent, l'attention sociale vers l'acquisition du pouvoir est étroitement liée à la force physique et spirituelle. La construction sociale prépare chaque personne à la possibilité de

¹²² Taylor, A. C., 2003, *op. cit.*, pp. 224- 225; Descola, P. 1993, *op.cit.*, p. 172.

¹²³ Taylor, A. C., 2003, *op.cit.*, p. 224.

mettre en jeu sa propre force, nécessaire pour se défendre ou pour mettre en circulation le pouvoir transmis par l'*ajutap*. Or, les concepts de « force » et de « violence » sont clairement distingués. Le premier se traduit dans la manifestation du pouvoir spirituel dont le *waimaku* est doté, tandis que le second est associé à la « faiblesse », étant donné que le sujet n'est pas guidé par un pouvoir spirituel et n'agit que sous le poids de ses émotions, de façon impulsive. Tel que je l'ai dit auparavant, l'expérience d'initiation au *jinta ainbau* permet aux candidats d'entrer en contact avec leur monde intérieur et d'apprendre à gérer leurs émotions. Le moment de l'extériorisation de la force, c'est-à-dire l'espace du conflit, devient alors l'occasion idéale de mettre en scène leur capacité de domination de la violence, à travers la réalisation d'un jeu de forces rationnellement contrôlées. Selon la perspective awajún, le concept de « guerre » définit un espace visant à mettre en scène les capacités d'un bon stratège, qui combine sa connaissance des points faibles de l'ennemi à l'exhibition de sa force, par le biais d'un jeu de rivalités et de défis finement mesuré et calibré. Autrement dit, cette « guerre » ne consiste pas en de simples actions violentes, qui révéleraient au contraire une perte du contrôle de la force et donc un manque d'autorité du *kakajam*, leader de l'action.

En second lieu, les études réalisées par Rubenstein¹²⁴, sur la fonction des plantes visionnaires dans la formation de la personne, offrent la possibilité de considérer la dimension du combat comme une forme de lutte entre un « Moi » et un « Ego » plutôt que comme une simple confrontation entre deux *kakajam*. L'affrontement entre l'individu et son monde intérieur s'impose comme une étape fondamentale pour l'accès à la connaissance totale de son « Moi ». À ce titre, il faut souligner, dans la fonction narrative du mythe, le rôle joué par l'affrontement final avec Wajuyat qui vient représenter symboliquement la confrontation entre le protagoniste et son Alter Ego.

Dans la partie finale du mythe, Turías peut démontrer la supériorité de son pouvoir grâce à la victoire sur son ami, Wajuyat ; il peut dès lors passer du statut de *waimaku* à celui de *kakajam*, soit un guerrier puissant et victorieux. À la fin du mythe, le protagoniste s'impose comme le modèle de réalisation de son *Tajimat Pujut*, ou la condition de « vie pleine »¹²⁵.

L'antagonisme et la confrontation s'imposent donc comme les deux piliers de la formation de l'individualisme jivaro, à la base de la construction de la personnalité de l'individu

¹²⁴ Rubenstein, S. L., 2012, «Importance of vision among the Amazonian Shuar». *Chicago Journal, Current Anthropology*, Tome 53, n° 1, pp. 39-79

¹²⁵ Le concept awajún de *Tajimat Pujut*, habituellement traduit comme «vie pleine», et ses formes de réalisation dans l'actualité sont des arguments qui seront développés dans la deuxième partie de la thèse.

doté d'un pouvoir spirituel. On retrouvera ces deux aspects dans la dernière partie de cette thèse, lorsque j'analyserai la relation que tout « politicien indigène » établit avec son « ennemi juré » et dans laquelle la dynamique de défis constants avec l'Alter Ego s'impose comme la principale modalité de développement d'une réalité politique. Cette dynamique, qu'on retrouve dans différents aspects de la vie sociale awajún, revêt un rôle fondamental dans le parcours de construction du pouvoir individuel (comme la consolidation du statut d'autorité du « politicien indigène »), mais aussi dans les enjeux politiques collectifs (comme c'est le cas de la fondation des nouvelles organisations ethno-politiques).

Grâce à l'exemple des formes de dédoublement de contextes politiques inédits, on comprendra que l'espace du « conflit » – c'est-à-dire de la confrontation entre entités ennemies différentes – est constitutif de la société awajún, en ce qu'il génère les conditions pour laisser émerger des réalités toujours nouvelles. Bien plus qu'un épisode de violence ou de destruction, la confrontation ou la dynamique de tensions entre entités hostiles est vital pour l'équilibre socio-politique interne du monde awajún. Si chaque contact de ce type permet de transmettre un certain pouvoir spirituel, la présence de cette dynamique garantit une continuité et un développement de cet univers culturel.

Tous ces concepts sont essentiels à la compréhension de l'analyse que je vais présenter dans les prochains chapitres, mais aussi à celle des modalités du processus d'intégration mis en place tout au long des 80 dernières années entre société awajún et monde externe, notamment dans le domaine politique.

CHAPITRE 2

Dans les mémoires d'Up de Graff : le concept de la guerre et la relation entre pouvoir et écriture

2. 1. Le point de départ d'une histoire commune

S'il est vrai que, entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e, la présence et la diffusion du commerce de caoutchouc dans la zone du Haut Marañón ont joué un rôle central dans la mise en place de changements socio-culturels et économiques au sein de la population indigène, aujourd'hui encore on ne trouve pas de reconstruction historique complète qui puisse nous donner une idée précise de la complexité de ce vaste processus. En effet, on ne dispose pas de documentation suffisamment riche sur les dynamiques d'échanges qui se sont développées entre les commerçants et les Indigènes de la zone, et pouvant nous éclairer sur les différents aspects qui ont caractérisé les contacts de l'époque. Selon les travaux de David Steel¹²⁶, consacrés à la reconstruction des relations économiques entre les commerçants de caoutchouc et les populations Shuar et Achuar en Équateur, les Awajún et les Wampís ont été impliqués dans le « boom de l'or noir » entre 1880 et 1915.

Parmi le peu d'informations disponibles sur le début de cette période, les notes de voyage de Fritz W. Up de Graff¹²⁷ font exception. Il s'agit d'un aventurier d'origine nord-américaine qui, au cours des années 1880, s'est « jeté dans les bras » de la forêt amazonienne, parcourant les fleuves entre le sud de l'Équateur et le nord du Pérou, à la recherche de caoutchouc et de la mythique ville d'El Dorado. À la tête d'une petite expédition, Up de Graff effectue un voyage dans la zone jivaro du nord du Pérou, au cours duquel il réalise une série d'expériences à la fois fascinantes et aventureuses, comme la remontée du Pongo de Manseriche en canoë, son séjour dans une communauté Antipas, ou encore sa célèbre participation à une expédition militaire avec un groupe d'Awajún. Ses mémoires, traduites en espagnol, ont été publiées à Quito dans le livre

¹²⁶ Steel, D., 1999, « Trade goods and Jivaro warfare: the Shuar 1850-1957, and the Achuar, 1940-1978». *Ethnohistory*, Tome 46/4, pp. 745-776.

¹²⁷ Up de Graff., F. W. , 1923 (1961). *Cazadores de cabezas del Amazonas. Siete años de exploración y aventuras*. Madrid, Espasa-Calpe.

*Head Hunters of Amazonas (1923)*¹²⁸ et constituent aujourd'hui l'un des rares accès à la réalité indigène de l'époque. De fait, elles permettent d'explorer non seulement divers éléments qui caractérisaient les groupes jivaro à ce moment-là (à savoir Awajun, Wampís et Antipas), mais nous donnent aussi des informations importantes sur les formes de relation qui déterminaient les échanges entre les étrangers et le monde indien.

À la lecture de son livre, la description du premier contact d'Up de Graff avec un chef indigène Antipas du fleuve Santiago m'a semblé extrêmement intéressante. Certains éléments clés de ce récit vont nous éclairer sur les modalités d'organisation politique indigène de l'époque, ainsi que sur la conception de la « diplomatie indigène » en contexte de guerre. Dans les chapitres suivants, nous verrons comment ces dynamiques ont entraîné un processus de changement à partir des années 1960-1970, au moment de la fondation des premières organisations indigènes. Pour commencer, voici un extrait concernant le contexte des premiers contacts entre l'explorateur et les Indigènes :

“Y entonces vimos seres humanos. Cuatros Antipas, de largos cabellos y completamente desnudos, cruzaban el río frente de nosotros en una piragua. [...] Desde el momento en que empezaron a interesarse por los regalos, todo fue como la seda. Poco a poco el ulular de la tribu, oculta en las empalizadas de las cabañas, fue desapareciendo; la hostilidad cedió el lugar a la confianza; más y más salvajes, animados por el ejemplo, se fueron escurriendo hasta la canoa para ver lo que llevábamos, y poco a poco quedaron entabladas las relaciones amistosas. [...] El hielo estaba, pues, roto. Pero ninguna conversación se había entablado aún, porque la conversación era imposible. [...] No tuvimos que esperar más de una hora la llegada del jefe, un bandido viejo y rechoncho, de ademanes melosos y mirada astuta, que me dio la bienvenida como a su hermano en Cristo, y me alargó un pedacito de papel, cuidadosamente preservado de los elementos por una hoja de palma, en el cual estaba escrito con tinta el nombre de Lázaro. Hacía profesión de haber sido bautizado por un sacerdote jesuita en Macas (adonde nosotros teníamos que dirigirnos dentro de unos meses). [...] Su llegada, sin embargo, salvó la situación, porque hablaba quichua (conocido entre los jíbaros, cosa curiosa, por el lenguaje del hombre blanco, sin duda por hablarse en todos los puntos de contacto entre las tribus salvajes, así como en los puestos civilizados). Siempre nos imaginamos que debería su jefatura al hecho de haber vivido entre los sacerdotes, de los que más tarde se separó, atraído por la llamada de su tierra, adonde volvió con un conocimiento más amplio del mundo que ninguno de sus súbditos.

¹²⁸ Livre successivement traduit en: Up de Graff., F. W. , 1961, *Cazadores de cabezas del Amazonas. Siete años de exploración y aventuras*. Madrid, Espasa-Calpe

Estaba interesadísimo por nuestras cosas. De donde veníamos? Qué buscábamos? A dónde íbamos? Teníamos compañeros? Y de ser así, dónde estaban? En resumen, nos sometió a un atropellado interrogatorio.”¹²⁹

Cette description nous donne à voir un panorama complexe et fait émerger plus interrogations. D’abord, notons que le chef indigène fait état d’une première forme d’instruction dans une mission jésuite, celle de Macas. En Amazonie équatorienne, les missions de Macas et de Canelos ont été mises en place par des jésuites entre 1870 et 1884. La mission de Macas a ensuite été abandonnée à cause des relations difficiles entre les missionnaires et la population Shuar¹³⁰. On peut alors en déduire que le chef indigène connu par Up de Graff était de provenance shuar, et est venu, par la suite, s’installer avec son groupe sur le fleuve Santiago, au Pérou. Comme on le sait, les mouvements indigènes entre les fleuves Santiago et Morona ont toujours été très fréquents, par-delà la « frontière » entre le Pérou et l’Équateur (comme c’est encore le cas aujourd’hui).

D’abord, cette information permet de s’interroger sur un élément clé de la reconstruction des rapports de l’époque entre société externe et monde indigène du Haut Marañón. Alors que les années 1950 sont normalement désignées comme le début de l’œuvre missionnaire chez les Awajún et les Wampís, on peut se demander si cette version est vraiment plausible. En effet, grâce à ce récit – ainsi qu’à d’autres informations de l’époque –, on comprend que les Indigènes instruits dans les missions d’Équateur pouvaient facilement se déplacer le long des fleuves, et certains d’entre eux parvenaient à construire leur propre groupe familial sur les terres (actuellement) péruviennes¹³¹. Comme l’ont décrit Taylor et Descola¹³², les contacts entre les deux sociétés ont toujours existé, mais avec une intensité différente au cours des derniers siècles.

En vue de reconstruire les premières dynamiques socio-culturelles qui ont déterminé les relations entre monde indigène et société externe, il faut commencer par déconstruire l’idée selon

¹²⁹ Up de Graff, F. W., 1923 (1961). *op. cit.*, pp. 241-247

¹³⁰ Tejada, J.M., 2012. « Microhistoria de una sociedad microscópica: aproximación a la misión jesuita en el Alto Napo (Ecuador), 1870-1896 », *Revista Complutense de Historia de América*, Tome 38, pp. 177- 195.

¹³¹ Il faut savoir que c’est seulement à partir de la fin de la guerre entre le Pérou et l’Équateur (Guerre du Cenepa du 1995), que les frontières entre ces deux pays ont été définitivement établies, notamment en ce qui concerne les zones amazoniennes.

¹³² Descola, P. et Taylor, A.C., 1981, *op.cit.* ; Renard-Caseviz, F. M. et Taylor, A.C., Saignez, Th., 1988 (1986), *op.cit.*, pp. 235-239.

laquelle le monde jivaro du Haut Marañón aurait vécu de manière isolée jusqu'au début du siècle passé. Et, si le contact avait déjà été établi au cours du siècle précédent, il convient de repenser l'hypothèse historique qui établit l'année 1950 comme le point de départ de l'« arrivée de la civilisation » dans les communautés indigènes du Haut Marañón, grâce à la fondation de la mission jésuite de Santa Maria de Nieva¹³³ et de l'installation de l'Institut Linguiste de l'Été (ILV).

Qui plus est, cette hypothèse présentait déjà plusieurs contradictions. Elle témoigne d'un débat riche en réflexions sur les dynamiques de monopolisation dans la construction d'une identité historique locale. Ce débat est centré sur l'année 1950, définie comme « le début de la civilisation chez les Awajún et les Wampís »¹³⁴, ce qui est contredit par la date – 1920 – de la fondation de la première mission évangélique Nazarena à Pomara, par le pasteur américain Roger Winans¹³⁵. Le décalage entre ces deux dates et les différentes valeurs socio-historiques qu'elles recouvrent dans l'identité locale sont l'expression d'un processus qu'on peut appeler « accumulation de sens » dans la reconstruction d'une mémoire historique commune. Au fil du temps, la possibilité de l'Église catholique de s'installer dans la zone – en implantant la mission de Santa Maria de Nieva (1949)¹³⁶ après le départ des missionnaires nazarenos du bassin d'Imaza – a permis de réécrire l'histoire de la présence missionnaire dans la mémoire collective, en s'imposant comme le premier acteur d'un processus qui, historiquement parlant, avait déjà commencé avant son arrivée.

Par ailleurs, le témoignage d'Up de Graff a permis d'élargir le débat et d'approfondir la question. Si les contacts entre la population Shuar d'Équateur et les communautés awajún et wampís du Pérou étaient fréquents durant la seconde moitié du XIX^e siècle, et que les zones shuar et achuar d'Équateur était déjà insérées dans le projet d'évangélisation catholique¹³⁷, il devient alors nécessaire de repenser les termes de la définition du panorama socio-culturel et historique de la zone. Tout cela remet en question le concept classique de « frontière » qui aurait séparé la société nationale du monde amazonien, et nous conduit à sortir de la dichotomie entre

¹³³ Guallart, J.M., 1997. *El vicariato de San Francisco Javier de Marañón: 50 años de una misión jesuita*. Lima, CAAAP ; Cuesta, M., 1992. *Entre el Cóndor y el Marañón, memorias misioneras: retazos de la selva aguaruna y jivara*. Lima, CAAAP.

¹³⁴ Guallart, J.M., 1997. *op.cit.*

¹³⁵ Winans, R., 1955. *Gospel over the Andes: notes of Roger S. Winans*. Kansas City, Beacon Hill Press (édition digitale 03/27/98)

¹³⁶ Guallart, J.M., 1997, *op. cit.*

¹³⁷ Tejada, J.M., 2012, *op. cit.*

« société civilisée » et « monde sauvage » – partage communément utilisé pour identifier le point de départ d’une histoire commune.

Au lieu de rechercher le point de départ d’un premier contact entre les deux réalités considérées, il convient de s’intéresser aux éléments qui ont déterminé le changement dans la perception des rapports entre monde indigène et présence missionnaire. En effet, si l’on considère qu’au début du XX^e siècle les rapports entre missions religieuses et Indigènes avaient déjà commencé, il devient dès lors évident que la différence qui apparaît à partir des années 1920 est l’attitude des Indigènes vis-à-vis de l’arrivée des étrangers.

Prenant en compte le fait que les nombreux projets de colonisation et d’évangélisation mis en œuvre dans cette zone entre 1500 et 1700 ont tous échoué¹³⁸, on cherchera à comprendre les dynamiques de changement en jeu dans le contexte indien à partir du début du XX^e siècle, en envisageant les Awajún comme des sujets actifs – et non passifs – dans le processus de construction de nouvelles relations avec le monde extérieur.

À cet égard, les recherches de Daniel Steel¹³⁹ et autres¹⁴⁰ ont constitué une source importante d’inspiration, car elles invitent à considérer l’introduction de biens commercialisés dans la réalité indigène comme l’un des facteurs clés des changements socio-culturels indigènes tout au long de la période du caoutchouc. Par conséquent, dans cette recherche, je viserai à identifier les aspects les plus marquants de la relation et du dialogue entre Indigènes et non-Indigènes, en vue de comprendre le parcours de construction d’une identité politique qui rejoindra finalement les attentes locales, adaptant ainsi la cosmologie indigène au contexte externe.

2.2 Un bout de papier comme forme d’expression du pouvoir spirituel

¹³⁸ Guallart, J.M., 1981. *op. cit.*

¹³⁹ Steel, D., 1999, « Trade goods and Jívaro warfare: the Shuar 1850-1957, and the Achuar, 1940-1978». *Ethnohistory*, Tome 46/4, pp. 745-776.

¹⁴⁰ Taylor, A. C., 1996, « La riqueza de Dios. Los Achuar y las misiones », en Santos Granero, F., *Globalización y cambios en la Amazonía Indígena*, Quito, Abya-Yala, Tome 1, n° 37, pp. 289-395 ; Barclay, F., 1998, «Sociedad y economía en el espacio cauchero ecuatoriano de la cuenca del río Napo, 1870-1930», en P. García Jordán (ed). *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina (Siglos XIX-XX)*. Lima, PUCP/ Universitat de Barcelona, pp.125-238; Ross, E., 1984, « La evolución de la economía de los Jivaros en el contexto de la economía mundial », en Brown, M. (ed.), *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre shuar, achuar, aguaruna y canelos quichua*,. Sucúa, Mundo Shuar, pp. 123-143; Uriarte, L., 1989, *Native blowguns and national guns: the Achuar Jivaroans ans the dialectics of power in the Peruvian Amazon.*, Thèse de doctorat, University of Illinois at Urbana-Champaign, Manuscript inédit.

Afin de comprendre certains des aspects qui ont caractérisé les relations entre Indigènes et étrangers entre les années 1870 et 1930, je vais accorder une attention toute particulière aux dynamiques de négociation et de construction d'un rapport d'alliance politique, au cours d'une période où les frontières sociales propres à la domination coloniale¹⁴¹ et à la hiérarchisation des rapports entre Blancs et Indiens n'avaient pas encore atteint un niveau structurel dans la définition des relations sociales. À ce titre, un certain nombre d'éléments émergeant dans le récit d'Up de Graff, précédemment rapporté, me semblent particulièrement intéressants.

En premier lieu, la figure du chef indigène Lazaro, dont l'explorateur fait la connaissance à son arrivée dans la communauté Antipas, est cruciale. À la lecture du texte, on peut noter la manière dont le chef indigène se distingue des autres par sa connaissance de la langue quichua. Comme le dit l'auteur, à cette époque, le quichua correspondait à la langue « *franca* », c'est-à-dire la langue véhiculaire entre les différents mondes culturels qui occupaient l'espace amazonien. Dans le récit de sa première rencontre avec ce leader, Up de Graff nous informe que Lazaro se présente en montrant un bout de papier sur lequel était écrit son nom. L'aventurier exprime ensuite son impression personnelle – qui paraît tout à fait fondée – selon laquelle l'autorité de Lazaro serait déterminée par sa connaissance de la langue quichua.

Cette expérience est particulièrement significative. Si l'on considère que l'on se trouve face au témoignage le plus ancien de contacts entre un étranger et un leader awajún, on peut alors noter que la connaissance de la langue étrangère et la « possession » de l'écriture – en tant que formes symboliques d'un pouvoir politique supérieur – existaient déjà au début de l'époque du caoutchouc. Si, d'un côté, cette conception s'appuie sur les influences jouées par les contacts avec les missions religieuses, d'un autre côté, il faut également préciser que cette conception s'adapte à celle du pouvoir spirituel propre au monde awajún, dans lequel l'incorporation du savoir de l'Autre et la capacité à s'exprimer à travers le langage de l'*apach* correspondent toutes deux à des modalités privilégiées d'extériorisation d'un pouvoir spirituel exceptionnel.

Revenons aux considérations initiales. Au moment d'approcher un personnage étranger, Lazaro pressent que la manière la plus indiquée pour présenter son statut social est de lui montrer un bout de papier sur lequel est écrit son nom de baptême. Lazaro garde jalousement la petite pièce de papier qui lui permet d'afficher aux nouveaux venus sa proximité avec la culture occidentale. Le bout de papier devient alors un fétiche de son pouvoir, à la fois spirituel et politique. En même temps, ce dernier constitue, aux yeux du leader, la preuve matérielle de sa

¹⁴¹ Rubenstein, S., 2001, «Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian state», *Environment and Planning D: Society and Space*, 2001, Tome 19, pp. 263-293

supériorité spirituelle acquise grâce à une expérience exceptionnelle : son séjour dans une mission. Cette expérience lui permet d'instaurer une communication avec les étrangers, en tant qu'interprète entre sa communauté et les Blancs, mais aussi de marquer sa supériorité spirituelle face aux autres Indigènes.

Pour résumer, parmi les différents éléments de la culture occidentale en circulation à l'intérieur du monde indigène au cours du XIX^e siècle, l'écriture revêt une valeur socio-politique toute particulière, en tant que gardienne d'un savoir secret et supérieur. Or, cette attitude se révélera déterminante pour la construction des relations entre Indigènes et missionnaires tout au long des années suivantes.

En deuxième lieu, la prédisposition de Lazaro à raconter aux étrangers son expérience dans une mission jésuite peut recouvrir une signification spécifique, au vu de l'importance de cette expérience dans les dynamiques socio-politiques awajún. L'un des aspects fondamentaux de la construction d'un pouvoir politique est la narration publique de l'expérience visionnaire que le *waimaku* a réalisée au moment de son voyage onirique avec l'*ayahuasca*. En même temps, la rencontre et l'affrontement avec l'*ajutap* lui donnent un pouvoir exceptionnel qu'il pourra socialement démontrer grâce au récit de sa vision. Au sein d'une société politiquement acéphale, comme c'est le cas de celle des Awajún, chaque individu a la possibilité d'accéder à une condition de supériorité sociale, en fonction de ses capacités personnelles.

Le fait que de Lazaro raconte son expérience vécue chez les jésuites et montre le petit papier avec son nom nous rappelle les façons dont les *waimaku* relatent leurs expériences personnelles du *jinta ainbau* afin de marquer leur supériorité spirituelle. Si cette réaction correspond à une volonté de l'individu de démontrer la supériorité de son pouvoir personnel, on peut se demander s'il n'existe pas, depuis toujours, différentes modalités de construction du pouvoir spirituel à la base de chaque autorité politique.

Toutes ces réflexions permettent d'ajouter un nouveau point à la question de départ. Si, comme on l'a vu auparavant, en 1870, l'écriture et la connaissance de la langue de l'Autre constituaient des modalités d'extériorisation du pouvoir socio-politique des Awajún, il faut envisager la disposition des Indigènes face à l'évangélisation à partir du XX^e siècle comme une volonté d'élargir cette forme de pouvoir, en rendant cette connaissance accessible à un plus grand nombre et non plus aux seuls privilégiés. On peut en effet dire que la construction d'un pouvoir politique, nécessairement lié à une formation individuelle de type spirituelle, compte depuis toujours différentes modalités de formation, parmi lesquelles le chemin à la cascade n'est

qu'une possibilité parmi d'autres. Au fil du temps, la préférence et la diffusion de l'une ou l'autre des modalités seraient déterminées par la conjonction de différents facteurs étroitement liés au contexte ainsi qu'aux initiatives du sujet intéressé.

2.3 La parole trompeuse : entre guerre et diplomatie indigène

Le deuxième point à prendre en considération est la dynamique de négociation, caractérisée par une série de ruses qui, tout au long du récit, déterminent la relation entre le narrateur et les Indigènes. Selon les mots d'Up de Graff, une fois installé dans la communauté Antipas, le groupe d'étrangers¹⁴² raconte à Lazaro qu'ils ont amené avec eux une grande quantité de présents, mais qu'ils les ont laissés à l'embouchure du fleuve Santiago, c'est-à-dire à Borja. Les Indigènes se sont montrés intéressés par une alliance avec les étrangers et ont accepté de les accueillir pendant quelques jours dans leur communauté. La perspective d'obtenir une bonne quantité de fusils et de machettes a motivé le chef indigène, Lazaro, à organiser une expédition de guerre pour accompagner les étrangers jusqu'à Borja afin de recevoir leurs cadeaux. Comme le montre l'extrait ci-dessous, une fois arrivés aux abords de Borja, les Indigènes ont refusé de poursuivre le voyage et d'accompagner l'équipe de l'explorateur dans d'autres expéditions, par peur d'entrer dans la zone de groupes ennemis. Un jeu de mensonges se met alors en place dans les dialogues entre étrangers et Indiens, car aucun d'eux ne veut renoncer au butin, mais, en même temps, chacun cherche à défaire le lien qui les unit. Avant de poursuivre l'analyse, laissons place à l'un des extraits les plus intéressants du récit :

“Entonces se presentó un problema más arduo aún, el de acabar de persuadir a nuestros remeros para que penetraran en el corazón del territorio enemigo. Durante muchos días estuvimos tratando de conseguirlo y de convencer al viejo Pitacunca¹⁴³ que era cosa que le convenía mucho concedernos el venir con nosotros durante treinta días, a cambio de una hacha y un machete para él y otro tanto para cada uno de sus hombres. [...] Ellos sabían, y nosotros también, que no tenían intención ninguna de cumplir el contrario, a pesar de la solemnidad de los términos en que fue propuesto y aceptado. Recuerdo que Jack hizo notar entonces que aquello era un ensayo para ambas partes para ver quienes eran los más tontos. Pero nosotros nos llevábamos nuestra idea con querer que el contrato se hiciera efectivo. [...]

¹⁴² L'équipe que conduit Up de Graff dans son voyage d'exploration en zone jivaro est constituée de quatre personnes, à savoir un autre étranger d'origine américaine, qui s'appelle Game, et deux Péruviens, Pedro et Evaristo, qui servent de navigateurs du canoë et d'interprètes avec les Indigènes.

¹⁴³ Selon le récit d'Up de Graff, Pitacunca est un homme de pouvoir reconnu comme chaman de la communauté et qui conduit l'expédition avec Lazaro.

Durante aquella guardia, Pedro no tuvo un momento de paz. A cada dos o tres minutos se renovaba el asedio. Con caras sonrientes, nuestros amigos se dirigían a él para pedirle una canoa con que atravesar el río para ciento y pico de cosas distintas, alegando para ello motivos tan urgentes, que no les permitían ni siquiera esperar hasta el amanecer. Habían oído el ruido de una partida de monos en la otra orilla; habían divisado un magnífico leño para el fuego a 500 yardas río abajo; se les había ocurrido que era una buena idea coger peces para el desayuno; estaban seguros de que había tortugas andando por el otro extremo de la playa y podían acercarse cautelosamente en la canoa... [...] Los traté de la única manera posible, como a niños pequeños, poniéndome en el mismo terreno; pero estoy seguro de que ninguno engañó a su contrario, ni mucho menos a sí mismo. Sin embargo el juego de los engaños tenía que ser jugado como cualquiera hasta que lo ganase el más diestro. Así pasaron las primeras series de noches como ésta, representándose siempre la misma farsa: maquinaciones sin fin, rechazadas por argumentos interminables. [...]

Ya hacía dos horas que se habían ido, cuando se nos ocurrió abrir una de las cajas para ver si todo estaba en orden. La mitad de las hachas y machetes habían desaparecido junto con las tres cuartas partes de veneno. Y el caso era que las cajas y los cajones en que iban estaban hechas a propósito y se cerraban con tornillos largos, cuyo secreto nunca pensamos que los salvajes descubrieran; pero (demasiado tarde ya) caíamos en la cuenta de que yo mismo cometí la indiscreción de abrir una caja cuando el viejo bandolero Pitacunca estaba mirando. Así que, día tras día, a medida que avanzábamos por el Santiago, iban los indios sacando cuidadosamente más y más cosas (usando como destornilladores los machetes, exactamente igual que nosotros hacíamos siempre), y ocultándolas en la tupida espesura que bordea las orillas de este río. Había ocurrido pues, que en fin de cuentas, se habían llevado diez veces más del jornal contratado.”¹⁴⁴

Malgré la longueur de ce récit, il m’a paru opportun de ne pas le couper afin de transmettre la sensation de fatigue et de tensions que le narrateur a vécu tout au long de cet exténuant jeu de ruses qui domine la relation entre étrangers et Indigènes. Le plus intéressant est, à mon sens, le fait que ceux qui pensent être les menteurs – soit le narrateur et son équipe – se rendent finalement compte qu’ils ont été trompés.

Tout au long du récit, une dynamique très intéressante se met en place : chacun des acteurs connaît les intentions de l’autre et, malgré cela, chacun accepte de jouer le jeu de ruses, comme la stratégie la plus adéquate pour atteindre ses objectifs. Si, d’un côté, les Blancs veulent retourner à Borja avec l’aide des Indiens, afin d’avoir une grande quantité de marchandises pour le commerce, d’un autre côté, les Indigènes cherchent à récupérer le plus de biens possibles, tout en rentrant chez eux sains et saufs. Comme on le verra plus loin, les deux acteurs auraient pu établir un accord sincère et direct, puisque les intérêts qui les motivaient n’étaient pas en contradiction (du moins, pas au départ). Mais, dans la dynamique des rapports politiques entre

¹⁴⁴ Up de Graff., F. W. , 1923 (1961). *op. cit.*, pp. 297-306

les deux, le climat de suspicion et de méfiance qui règne dans la perception de l'Autre empêche l'instauration d'un dialogue honnête et direct. Bien au contraire, cet aspect-là met en place une dynamique de ruses, ce qui nous permet d'identifier certains éléments propres à la « diplomatie indigène » de l'époque.

Au cours de l'histoire, on peut noter l'existence de deux niveaux de relation entre les acteurs. À un niveau superficiel, les sujets se déclarent « alliés » et « amis », en maintenant des attitudes amicales. À un second niveau, ils se considèrent comme ennemis ou, pour le moins, se méfient l'un de l'autre. Une situation de défiance se met alors en place, de laquelle celui qui se montre « le plus intelligent » sortira vainqueur :

“ [...] pero estoy seguro de que ninguno engañó a su contrario, ni mucho menos a sí mismo. Sin embargo el juego de los engaños tenía que ser jugado como cualquiera hasta que lo ganase el más diestro.”¹⁴⁵

Une dynamique de guerre s'installe donc entre les deux supposés alliés, qui voyagent ensemble comme collaborateurs, mais, en même temps, n'ont de cesse de se méfier l'un de l'autre. Si l'on considère la perspective indigène, on comprend que leur attitude correspond à celle mise en scène dans le contexte de la guerre. En d'autres termes, la dynamique qu'ils instaurent avec les étrangers nous permet de voir comment les mécanismes de concurrence et de compétition se sont déclenchés, mais, cette fois-ci, contre des étrangers et non contre d'autres groupes indigènes. Le jeu politique revient alors à maintenir l'alliance jusqu'à ce qu'elle ne soit plus nécessaire. C'est ainsi que s'installe un mécanisme en chaîne à l'intérieur d'une succession continue de ruses.

À cet égard, il est possible de distinguer, tout au long du récit, deux étapes dans la relation entre les Indigènes et les étrangers. Au début, suite à la proposition de Lazaro d'accompagner les étrangers jusqu'à Borja et de récupérer les cadeaux, les deux « chefs » étaient alliés. Le jeu de ruses était subtil et les étrangers avaient la sensation de dominer la situation. En effet, tout au long du voyage, les deux groupes semblent partager le même objectif et sont conscients d'être interdépendants. Cependant, la situation se modifie lorsqu'ils arrivent à proximité de Borja. Dès lors, les objectifs des deux groupes changent radicalement : d'un côté, les étrangers veulent se débarrasser pacifiquement des Indiens, sans leur donner le butin promis, de l'autre, les Indigènes veulent récupérer leur butin et se débarrasser des étrangers.

¹⁴⁵ Up de Graff., F. W. , 1923 (1961), *op. cit.*, p. 300

Cette situation permet de mettre en lumière un aspect fondamental de la « diplomatie indigène » : l'instrumentalisation de la parole. Les Indigènes montrent clairement qu'ils savent manier les mots en vue d'atteindre leur objectif. Dans ce contexte, la relation entre la parole officielle d'un chef et sa véracité fait perdre aux mots leur signification. Si, comme on l'a vu lors de l'analyse du *jinta ainbau*, la voix constitue l'élément essentiel de la relation entre le novice et la vision de l'*ajutap*, elle représente en même temps la force spirituelle incorporée par le guerrier. Dans le cas considéré ici, son rôle dans la relation avec l'adversaire change complètement. Dans le cadre du conflit, les termes et l'attitude adoptés deviennent en effet les moyens privilégiés pour mettre en jeu l'ingéniosité et l'intelligence du leader, qui peut alors atteindre son objectif sans nécessairement passer par une extériorisation de la force brutale. Si l'affrontement se déroule principalement dans le champ d'un jeu mental, la parole devient l'un des principaux instruments du combat.

Cette question permet d'introduire une réflexion sur le concept de « conflit », ainsi que sur ses modalités au sein de la société awajún. L'espace du conflit constitue le cadre idéal pour l'élaboration de réalités toujours nouvelles et répondant aux besoins de la collectivité à ce moment-là¹⁴⁶. En tant que facteur créateur, le conflit joue un rôle prioritaire dans le processus de construction de la force individuelle du *kakajam*, lui donnant les conditions pour mettre ses capacités à l'épreuve, pour exhiber ses forces et pour franchir toutes les étapes de son *jinta ainbau*.

Selon la perspective indigène, la possibilité de passer par des zones ennemies en compagnie d'un groupe d'étrangers constitue un autre élément significatif. En effet, au cours du voyage, Up de Graff note qu'ils ont constamment la sensation d'être observés, mais qu'aucun Wampís n'a eu le courage d'attaquer les Indigènes accompagnés par des Blancs¹⁴⁷. Cet aspect confirme une fois de plus l'importance de l'extériorisation du pouvoir dans le cadre du jeu politique. Pour les Indigènes, naviguer en compagnie d'un groupe d'étrangers est un moyen de donner à voir à leurs ennemis leur capacité d'alliance avec des patrons, et donc de gagner en autorité politique et en prestige personnel. On comprend alors que les deux dimensions – celle de la confrontation avec un ennemi et celle de la construction du prestige personnel – vont toujours de pair.

¹⁴⁶ Clastres, P., (1977) 2013, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*. Editions de l'aube, Paris.

¹⁴⁷ Up de Graff., F. W. , 1923 (1961), *op cit.*, p. 279

2.4. Le concept de conflit : l'écart entre Nous et les Autres

L'expérience racontée par Up de Graff permet de réfléchir au concept de « conflit » tel qu'il est envisagé par les Awajún. À cet égard, quelques pages plus loin, à l'occasion de sa participation à une expédition de guerre, Up de Graff écrit :

*“Pero nuestras ideas de guerra son muy diferentes de las de ellos. El largo esfuerzo de un combate es cosa con la que ni sueñan estos aficionados a la astucia y la sorpresa. Para nosotros, significaría una cuestión de días y semanas; para ellos, es cuestión de unos minutos”*¹⁴⁸

Selon le narrateur nord-américain, le concept indigène de « guerre » revêt un sens totalement différent de celui qu'il a dans la vision occidentale. La guerre n'est pas ici destinée à conquérir un territoire ou à éliminer un peuple ennemi. L'occasion d'affrontement paraît au contraire motivée par une volonté de « performance » des capacités des leaders à surprendre l'adversaire, à l'attaquer par surprise et à capturer le plus de têtes possible. Selon cette perspective, toute action a pour finalité de démontrer la supériorité militaire, en termes d'astuce et de pouvoir spirituel, et de redéfinir – à un niveau qu'on peut dire « rituel » – une certaine hiérarchie des forces. Ensuite, les *kakajam* doivent retourner rapidement dans leur zone de sécurité, en attendant l'attaque de l'Autre. Allant dans ce sens, les dynamiques mises en scène par les Antipas face à l'équipe d'Up de Graff ne paraissent pas différentes de celles que le narrateur décrit à propos de l'affrontement entre un groupe d'Awajún et un village wampís ¹⁴⁹.

Ces réflexions permettent d'esquisser les premiers éléments du concept de « conflit » chez les Awajún à la fin du XIX^e siècle. Il faut d'abord rappeler que, dans le contexte jivaro, la guerre constitue un moyen de se réaliser à travers la mise en scène d'une série de jeux et de ruses plutôt que par une extériorisation de la force brutale. Dans ce cadre, c'est celui qui saura le mieux mettre en jeu les stratégies les plus adaptées qui sortira vainqueur. La dimension de la guerre se transforme en une partie où l'intelligence et l'astuce jouent les rôles principaux.

Cette perspective est clairement liée à la construction de l'individu et de sa force spirituelle dans le cadre du *jinta ainbau*. La supériorité d'un *kakajam* est alors entendue comme

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.329

¹⁴⁹ Up de Graff., F. W. , 1923 (1961). *op. cit.*, pp. 325-331.

une force spirituelle en relation avec les connaissances qu'il a pu accumuler au cours de ses expériences dans les *jinta ainbau* précédents. Encore une fois, on peut observer que la perspective individuelle s'impose face à toute action collective.

L'astuce, l'observation, le maniement de la parole face à l'adversaire, la capacité à prévoir l'action de l'ennemi, et la relation profonde avec l'Environnement sont autant d'éléments qui déterminent la construction de la force d'un leader, témoignant de la présence d'une vision de puissance en son sein et signifiant ainsi son prestige personnel au sein du groupe d'appartenance.

Dans le récit d'Up de Graff, la victoire du groupe d'Indigènes se réalise par une manœuvre militaire faite sans se confronter directement aux époux des victimes. Par conséquent, l'action de guerre vise à créer un scénario permettant de montrer la force de l'attaquant – qui est évaluée en termes de ruse et de pouvoir spirituel –, plutôt qu'à établir une hiérarchie de forces entre les deux groupes. Puis, la condition des guerriers – qui doivent retourner rapidement dans leur zone de sécurité en vue des prochaines attaques de la part des victimes souhaitant se venger – démontre une fois de plus l'équilibre fragile et précaire de la relation entre victimes et agresseurs, ne donnant pas lieu à une situation définie dans la hiérarchie des forces.

En d'autres termes, on verra que la construction d'un espace de confrontation avec un ennemi externe sert à maintenir et à préserver l'équilibre interne d'un même groupe familial. À l'intérieur de cette dynamique, le rôle du leader est de construire, peu à peu, les conditions nécessaires pour démarquer un espace de mise en scène de la force de ses combattants, le moment de la confrontation physique avec un adversaire étant toujours précédé par l'observation et l'étude de ce dernier. Connaître l'adversaire et réaliser toute une série de rituels propitiatoires sont des aspects fondamentaux de la définition de la scène du combat et, en même temps, ces éléments permettent au chef d'exhiber la force spirituelle dont il est doté.

Passons alors à l'étude de la description d'une expédition de guerre qu'Up de Graf nous propose – expérience qu'il a vécue en qualité d'accompagnateur d'un groupe awajún auquel il s'était rattaché au cours de son voyage. Voici la première partie du texte:

“Pitacunca guiaba el camino bogando en su propia canoa, que hacía avanzar con gigantescos golpes de remo. Sentado en la popa, el sitio del capitán, con la larga cabellera flotando en el aire, vigilaba la marcha tan cuidadosamente, que ni el más leve ruido ni el movimiento más insignificante le pasaban por

alto. A medida que transcurrían los minutos y se alejaba más del poblado, iba viendo un Huambisa en cada rumor de la orilla. [...] La aparición de enemigos en escena hubiera sido, en efecto, un motivo de mutua consternación, y nosotros, los hombres blancos, habríamos tenido que hacer esfuerzos inauditos para impedir que, tanto amigos como enemigos, desaparecieran por lados opuestos.”¹⁵⁰

Cette description nous permet de comprendre le niveau de tension et de suspicion qui caractérisait la vie quotidienne des Awajún et des Wampís de l'époque. Le conflit représentait une menace constante, mais aussi l'une des principales modalités d'approche d'un groupe envers un autre. Comme on peut s'en douter, les différents groupes rivaux – Antipas¹⁵¹, Awajún et Wampís – partageaient un même espace vital. Un jeu subtil d'actions/réactions caractérisait toute la dynamique de cohabitation entre ces groupes, déterminant une réalité dominée par un climat de tension très élevé. Dans la mesure où un affrontement violent est susceptible d'apparaître à tout moment, les trois groupes indigènes se devaient d'être toujours prêts à se défendre. En outre, sortir de cette situation, et donc instaurer une relation pacifique entre voisins, était absolument impensable. Toute la dynamique quotidienne reposait sur une tension constante, dans laquelle on pouvait choisir de se positionner comme attaquants ou comme défenseurs. D'ailleurs, le passage de la condition d'attaquant à celle de défenseur est continuuel : après chaque attaque, il faut se préparer à se défendre contre les actions de vengeance des victimes. On peut alors dire que l'exhibition de la force – qu'elle vise à attaquer ou à se défendre – est une condition structurelle de l'existence-même de ces groupes, car elle constitue l'un des éléments centraux de la vie sociale indigène, aussi bien dans le domaine individuel que dans le collectif.

C'est proprement la condition conflictuelle qui permet à chaque individu de mettre en jeu ses qualités de *kakajam*, à savoir l'astuce, le courage, la rapidité de réaction et la capacité à établir des alliances stratégiques. Au cours des étapes qui précèdent l'éventuelle confrontation physique, le rôle du chef est alors de gérer la situation entre son groupe et le rival, afin de créer les conditions idéales à la mise en marche d'une action collective puissante et, par là, à la

¹⁵⁰ Up de Graff., F. W., 1923 (1961), *op. cit.*, p.279

¹⁵¹ Antipas : il s'agit d'un groupe ethnique jivaro, reconnu comme faisant partie des Awajún (Brown, M., 1984, *op. cit.*, p. 19) et aujourd'hui disparu.

revitalisation de l'*Ipaamamu*¹⁵². L'identification d'un ennemi et la mise en scène de toute une série de rituels qui démontrent la force du leader sont alors des actions nécessaires au passage de l'état de *waimaku* à celui de *kakajam*. On comprend dès lors que la présence d'un adversaire est nécessaire au déroulement des processus internes à la société awajún, et non la conséquence de dangers concrets.

Examinons maintenant les principaux extraits dans lesquels Up de Graff décrit le conflit :

“Terminada la comida, los indios desaparecieron en la selva, que llegaba hasta el borde de la arena. Al cabo de unos momentos estaban de vuelta, cada uno con una rama de un árbol que da una pequeña baya verde (nunca pude acertar lo que era). Arrancaron unas cuantas de las ramas y plantaron éstas en la arena, en una larga línea recta, paralela al río. Tuhimpui se dirigió hacia mí con aire indiferente: “Vamos a hacer que llueva” dijo con sencillez.¹⁵³ [...]

“Al cabo de media hora cayó una lluvia ligera. Por primera vez desde había tres semanas se había formado una nube no sé donde. Tal vez no fuera más que una coincidencia; pero al mismo tiempo, era muy raro que los manejos de Tuhimpui hubieran producido un efecto tan chocante, después de tantos días buenos seguidos. [...] Morse y yo tratamos con los indios acerca del proceso de llamada de lluvia, descubriendo entonces que Tuhimpui había estado haciendo una prueba del favor le dispensaba el dios Yacu-Máman, el que gobierna los ríos y la lluvia, y que si el dios hubiera dejado que las ramas recién cortadas se secaran y murieran, nunca hubiéramos dado el ataque. Sin la ayuda del dios del río el desastre habría caído sobre nosotros”¹⁵⁴

“[...] Momentos después de dejarnos, Tuhimpui volvió a decirnos que la patrulla de exploradores había vuelto sana y salva. El enemigo había sido descubierto. Los espías se habían acercado hasta unas cuantas yardas de un pequeño poblado (dos o tres chozas), y ya habían dejado contados los guerreros. Con consumada habilidad, se escurrieron sin ser vistos.”¹⁵⁵

Comme on le verra, la majorité du récit est consacrée à la description de l'expédition militaire et aux rituels propitiatoires qui ont précédé l'attaque de l'ennemi. Selon les mémoires

¹⁵² “*Ipaamamu*” : « *Ipaamamu* » : terme awajún qui signifie « tous réunis » et qui fait référence à une activité réalisée collectivement, dans le domaine agricole ou militaire. Selon la définition donnée par Brown, «*Tradicionalmente y hasta en la actualidad, el intercambio de trabajo está basado en la institución del Ipáamamu (del verbo invitar), una invitación a trabajar. Ipáamamu ocurre cuando un individuo necesita apoyo en alguna tarea importante, por ejemplo, la construcción de una casa nueva, el rozo de una chacra, o la preparación de una canoa. Uno o dos días antes de empezar el proyecto, la persona suele visitar las casas de la comunidad para invitar a los hombres a que le ayuden. [...] el Ipáamamu es más que una invitación a trabajar : es un acontecimiento social festivo* » (Brown, M., 1984, *op.cit.*, p. 110).

¹⁵³ Up de Graff., F. W. , 1923 (1961), *op. cit.*, p.321

¹⁵⁴ *Ibid.* pp.322-323

¹⁵⁵ *Ibid.* pp.323-327

de l'explorateur américain, c'est un *brujo* ou un chaman qui guide le groupe de combattants et établit des relations avec les esprits de la Nature, afin de connaître au préalable le déroulement du conflit. Dès le début, le cadre du conflit n'est pas déterminé par une confrontation entre forces physiques, mais plutôt par la mise en scène des forces spirituelles qui caractérisent le groupe d'attaquants, et en particulier les qualités personnelles du chef.

On reconnaît ici des éléments propres à la vision awajún liée à la construction de l'individu, tel qu'on l'a observé précédemment. En premier lieu, l'expédition de guerre, c'est-à-dire la dimension du « voyage », joue un rôle central dans l'histoire. Or, chez les Awajún, tout processus visant à réaliser un changement de la condition de l'être, aussi bien dans le domaine individuel que collectif, est toujours dominé par l'expérience d'un voyage, qui peut être réel comme mystique, ou les deux à la fois. On a également vu, dans la réflexion autour du *jinta ainbau*, que la possibilité de réaliser une expérience dans des endroits externes au lieu d'origine constitue toujours l'opportunité privilégiée d'incorporer de nouveaux savoirs, ce qui correspond à l'accès à un statut de pouvoir plus important. Qu'il s'agisse d'un voyage à la cascade – élément caractéristique du rituel du *jinta ainbau* – ou d'un déplacement entre différentes dimensions du réel (une expérience onirique ou un séjour dans des endroits géographiquement éloignés), le voyage est une expérience nécessaire à l'acquisition du statut de *waimaku*. De façon similaire, le passage de la condition de *waimaku* à celle de *kakajam* se fait par le biais d'une expédition vers la zone où se trouvent les ennemis. Ce parallélisme vient confirmer que l'expérience du voyage se trouve toujours au cœur de chaque processus de changement de statut d'un individu – changement à la fois social et spirituel.

Selon le récit d'Up de Graff, le voyage pour l'expédition militaire s'achève au moment où le chef du groupe, Tuhimpui, considère qu'ils sont arrivés à l'endroit le plus approprié pour passer à la deuxième étape du « cheminement du conflit » : la définition rituelle du cadre de la confrontation à l'Autre. Une fois la position des ennemis identifiée, le chef exécute une série de rituels visant à rentrer en communication avec les esprits de l'Environnement: ces derniers lui transmettront des informations au sujet de l'issue de la confrontation. Les messages des esprits sont donc essentiels pour pouvoir définir les prochaines étapes de l'expédition, s'il faut progresser vers l'ennemi ou pas et, si oui, comment le faire. Toute une série d'éléments qui faciliteront la communication entre le chef et les esprits est alors mise en place. À l'intérieur de ce dialogue, les éléments météorologiques deviennent des ressources symboliques qui annoncent le futur, la pluie et les petits bâtonnets représentant une victoire future.

L'étroite relation entre le chaman et l'Environnement – dans laquelle un soudain changement météorologique apparaît comme la meilleure représentation scénique possible – a pour objectif de convaincre ses combattants, Indigènes comme étrangers, du pouvoir spirituel dont le chef est doté. Ce rituel permet indirectement au chef de consacrer son rôle dans l'expédition, dans la mesure où il montre qu'il bénéficie d'un allié spécial : les esprits de l'Environnement.

On comprend ainsi que le pouvoir du leader est essentiellement défini par deux conditions : d'abord, par sa capacité à marquer le moment du passage d'une étape à une autre, puis par l'élaboration de relations personnelles avec les esprits surnaturels qui lui permettent d'accéder à la connaissance du futur. La force et l'autorité du leader démontrent alors que ces conditions sont déterminées par le contrôle d'une connaissance exclusive, grâce à laquelle il peut maîtriser la situation. Dans le cadre de cette dynamique, on peut noter que le chef de l'expédition, qui détient une connaissance exclusive et particulière, est en effet le seul à connaître les actions que la collectivité doit réaliser pour atteindre le but initial, c'est-à-dire battre l'adversaire et récupérer le plus grand nombre de têtes possible.

On peut alors analyser deux autres aspects de ce scénario. En premier lieu, la condition d'« ennemi » ne résulte pas de faits concrets ; elle se présente plutôt comme la réponse à une nécessité interne de la société jivaro. De ce fait, le choix d'attaquer un groupe au lieu d'un autre répond à des raisons abstraites liées aux relations que le chef a établi avec les esprits, et non à des querelles réellement présentes entre les deux groupes. On comprend ainsi que faire la guerre est indispensable au prestige du leader, en ce qu'elle lui procure un espace privilégié où mettre en scène tous les pouvoirs dont il est doté, tant ses compétences militaires que ses savoirs spirituels. Contrairement à ce qu'on aurait pu penser au départ, ce n'est pas face à ses adversaires que le leader exhibe ses pouvoirs, mais face à son groupe de combattants. Ce n'est donc pas au moment de l'affrontement avec les ennemis que son pouvoir est affiché, mais pendant les préparatifs de la scène du combat, tandis qu'elle finit par disparaître au moment du passage à l'étape suivante, celle de l'affrontement physique.

En effet, une fois tous les aspects concernant l'action militaire définis, le *kakajam* a déjà accompli les tâches qui lui incombent et peut à présent se mêler à l'ensemble des combattants. Si l'espace du conflit sert à récupérer l'unité collective du groupe, il est évident que la tâche principale du leader est alors de construire l'espace le plus approprié afin que ce processus puisse se réaliser. Pendant cette étape, il peut donner à voir tout son pouvoir spirituel, en

établissant des relations préférentielles avec les esprits surnaturels qui lui transmettront des connaissances particulières. Comme on vient de le voir, le public auquel le chef s'adresse au moment de réaliser les rituels – soit de mettre en scène son pouvoir spirituel – n'est pas constitué des ennemis mais de ses combattants. Si le conflit est le meilleur moyen de rétablir l'état de supériorité du leader, il n'est pas surprenant que ce dernier souhaite faire état de son pouvoir spirituel à son groupe familial, afin de montrer son statut d'autorité politique et spirituelle. La réussite de l'expédition militaire lui garantira la préservation de cette condition de supériorité après la fin du combat, soit au moment de retourner dans le temps de la vie sociale ordinaire.

2.5. La construction de l'*Ipáamamu* : l'imposition d'un ordre dans le désordre

Tel qu'on l'a vu dans le récit d'Up de Graff, au début du siècle passé les dynamiques de cohabitation et d'échange des biens entre Métis et Awajún reposaient sur un climax des tensions constantes. A tel propos, un évènement particulièrement dramatique a eu lieu en 1904, lorsque les Indigènes réalisent une attaque de grande envergure contre différents établissements commerciaux le long du fleuve Marañón¹⁵⁶. Selon les journaux de l'époque¹⁵⁷, cet évènement provoque la mort de soixante-dix Métis et la capture de quinze femmes. Cet affrontement reste gravé dans la mémoire collective des communautés awajún du Haut Marañón et constitue à présent l'occasion de transmettre des images et des souvenirs liés au passé, mais aussi aux piliers-mêmes de l'univers culturel awajún.

Ce cas illustre la marginalité de ces groupes de Métis vis-à-vis des réseaux sociaux indigènes, ce qui les fragilise en en faisant les cibles préférentielles des dynamiques de force et de compétition locales. Le plus souvent, cette situation donnait lieu à des tensions irrésolues entre colons et Indigènes, à des formes de vengeances suite au harcèlement des Blancs vers des femmes awajún¹⁵⁸ ou en réponse au besoin des *múun* de consolider leur autorité en dirigeant une expédition militaire. Comme on le verra dans les prochaines pages, les nécessités de la société indigène, telle la reconstruction cyclique d'une unité sociale et collective, poussent les *kakajam* les plus prestigieux à diriger des expéditions contre un ennemi commun, qui peut être identifié dans un groupe de Wampís, d'Antipas ou de colons. Ainsi, la nécessité individuelle – soit la

¹⁵⁶ El Comercio (1991) ; Greene, S., 2009, *op.cit.*, p.159; Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p. 229.

¹⁵⁷ Informations recueillies dans les articles présents dans le « Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima », Tome 18, p. 71. Informations confirmées par les écrits de Guallart, J.M. (1990, *op.cit.*, p. 229).

¹⁵⁸ Guallart (1990 : 139, 144, 154); Serrano Calderón del Ayala (1995).

réalisation d'un *jinta ainbau* – se conjugue à l'exigence collective – c'est-à-dire la revitalisation d'un *Ipaamamu*.

Pour saisir la perspective indigène présente dans cet événement, il convient de nous appuyer sur des récits que j'ai pu recueillir au cours de mon enquête ethnographique. Les souvenirs du *múun* Emilio Nayap, dont il m'a fait part au cours de l'une de nos conversations dans la communauté de Numpatkaim, est un bon exemple d'histoires qui sont actuellement transmises pour se remémorer ces épisodes de lutte. Il s'agit là d'un récit qui a été transmis à Emilio par un membre de sa famille qu'il appelle « *mi abuelo* ». L'attribution de la voix principale à une troisième personne pour transmettre le contenu du discours correspond à une technique narrative largement répandue dans l'art oratoire des peuples jivaro¹⁵⁹. Qui plus est, il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'une conversation à trois voix, auxquelles il faut ajouter la présence de l'anthropologue. Cela a donné lieu à une situation assez intéressante en termes de dynamique de transmission et de partage des souvenirs du passé entre les membres de divers groupes familiaux, qui représentaient des générations et des perspectives fort différentes. Si, tout au long de la conversation, le narrateur principal a toujours été le *múun* Emilio Nayap, un rôle clé a également été joué par la présence de Luciana Dekentai¹⁶⁰. Cette dernière étant très jeune, au fil de la narration, Emilio s'adressait à elle selon l'habituelle manière de raconter un mythe, c'est-à-dire un récit riche en messages et en images considérés importants pour la formation des nouvelles générations¹⁶¹. Une troisième voix est celle d'Alberto Tiwi¹⁶², qui participe à la conversation comme interprète et intervient en proposant les histoires que lui a transmises « *su abuelo* ». La combinaison des trois voix (et des trois générations) offre alors aux Awajún une occasion particulière de faire revivre la mémoire collective de Numpatkaim et, pour l'anthropologue, d'observer les modalités de transmission de l'identité awajún à travers des récits de guerre.

¹⁵⁹ Hendricks, J. 1993, J., *To drink of Death. The Narrative of a Shuar Warrior*, London, Tucson & London, The University of Arizona Press.

¹⁶⁰ Luciana Dekentai est une jeune femme awajún, originaire de la communauté de Yamayakat, qui à l'époque jouait le rôle de présidente de l'OCCAAM. Il s'agit de l'un des rares cas de femmes awajún se trouvant dans une position politique et bénéficiant de l'approbation de la plupart des communautés de la zone.

¹⁶¹ Mader (1999); Brown (1984).

¹⁶² Alberto Tiwi est un leader awajún d'environ 40 ans et natif de la communauté de Numpatkaim. Allié stratégique de Luciana Dekentai, les deux constituent les principaux points de force du panorama politique du bassin d'Imaza.

Luciana: “Y cuando se exterminó los mestizos, fue antes o después que llegue el Gringo¹⁶³?”

Emilio: “Yo no he visto esto. Esto sucedió cuando yo no existía. Antes que yo nazca.”

Alberto: “Por Numpatkaim, o más arriba, mi abuelo decía que vivían españoles. Como una ciudad para invadir la tierra. Tenían ganados, también gallinas, pavos... Eso es de Numpatkaim.”

Emilio: “Si en Numpatkaim, pero casi a la orilla, casi al puerto. Donde actualmente está la escuela, era tierra de ganados.”

Alberto: “También vivían en Nieva?”

Emilio: “Si, en Nieva también. También en San Pablo. Estaban en todos lugares”

Luciana: “De eso te habrá contando tu padre?”

Emilio: “Si, mi abuelo. Para que los exterminen, estando ahí. Hasta enamoraban las Awajún. Y se burlaban de los Awajún. Nos mataban en vano”

Luciana: “(Los Awajún) Porqué se cansaron de los engaños. Porqué a los Awajún no le gusta mentir”

Emilio: “Nuestros viejos cuidaban, atendían bien bonito, pero al detestar este acto, es que hicieron matanza. Al detectar sus malcriadeces. Decían: « Nos están perjudicando. Hay que acabar con todos». Bajando allá en Nieva, también actuaban igual. Ahí en San Pablo, igual. Por eso hay muchos mezclados. Cuando escucharon que en Nieva estaban acabando, decidieron por acá también. Dijeron: «Hay que convocar un almuerzo, y para eso hay que traer gallinas también». Preparamos esto y en el momento del almuerzo, eliminemos los abusivos. Eso iban diciendo. Porqué se comportaban mal, robando. Por eso comenzaron. Desde ahí respetaron a los Awajún.”¹⁶⁴

À la demande de Luciana, l’ancien initie une narration à mi-chemin entre mémoires de famille et récit mythologique. Dans le jeu des trois voix, le passé commence à prendre corps et le fil du discours se répand en images d’un « autre temps ».

Si la structure du récit semble facile à comprendre, les différentes figures qui caractérisent le cours de la narration sont beaucoup plus complexes, comme le révèle l’analyse détaillée qui nous permettra de saisir leur rôle et fonction dans l’organisation militaire awajún. Dans le jeu des oppositions qui dominent le récit, les Autres – c’est-à-dire les Métis – apparaissent comme « menteurs », « malhonnêtes » et « mauvais », raison pour laquelle les Awajún ne peuvent établir aucune forme d’alliance avec eux. Cette perspective nous amène à élargir la question au concept de « violence », tel qu’il est présenté dans le récit d’Emilio Nayap. Comme on peut l’observer, les Métis sont accusés d’être mauvais car « ils séduisent les femmes awajún et se moquent des hommes ». Autrement dit, ces étrangers ne respectent pas les règles sociales indigènes et « tuent les Indigènes en vain ». C’est justement sur ce dernier terme – « en

¹⁶³ “El Gringo” : appellatif utilisé pour désigner le missionnaire Roger Winans, d’origine américaine.

¹⁶⁴ La conversation a eu lieu dans la communauté de Numpatkaim, le 3 juin 2014. Elle a été entièrement traduite en espagnol grâce au travail d’Isaac Paz Suikai.

vain » – que je souhaiterais attirer l'attention. Juste après, Emilio déclare que les anciens prennent la décision de « tuer les ennemis ».

Il existe alors un profond décalage entre les deux conceptions de la violence présentées ici : tandis que les tueries perpétrées par les étrangers sont « sans signification », la *matanza* organisée par les Indigènes revêt une connotation particulière, s'élevant au rang d'action presque spirituelle. Si les manifestations de force individuelle sont souvent reconnues et appréciées par les Indigènes, en tant qu'extériorisation d'une force spirituelle, à l'intérieur d'un « cheminement du conflit » – soit d'un processus de construction d'un pouvoir spécifique –, la manifestation d'une violence généralisée est, en revanche, perçue d'une toute autre manière. Il convient alors de noter que les étrangers ne sont pas accusés de commettre une tuerie, mais de la perpétrer « en vain », soit sans aucune finalité particulière, simplement comme une forme d'exaltation de la force brute et comme une offense envers les formes d'autorité indigènes. Ce type d'action est considéré comme la pire des actions envisageables, étant donné que, dans le cadre d'une relation entre différents groupes, cette action brise la chaîne des relations toujours liée à une perspective d'accumulation de pouvoir spirituel et de prestige politique. Si la mort d'un ennemi n'a pas pour objectif l'accroissement du pouvoir spirituel du meurtrier, l'événement ne rentre pas dans les catégories de relations telles qu'elles sont conçues par les Awajún, c'est-à-dire d'alliés ou d'ennemis. Pour rétablir l'ordre social et cosmique, il devient dès lors nécessaire de passer par l'élimination physique de l'élément de distorsion de cet équilibre. Le meurtre des étrangers n'est donc pas une action dictée par une réaction impulsive, mais plutôt par une décision prise de manière collective, avec pondération et rationalité, grâce à l'appui spirituel de la force d'un *ajutap*. Il est d'ailleurs plus que probable qu'elle soit prise à l'issue d'une cérémonie d'*ayahuasca*, avec la lecture des visions qui détermine la décision prise par les anciens. Dans ce cadre-là, le meurtre des adversaires devient un « meurtre ayant du sens », en tant qu'élément de reconstruction rituelle de l'ordre cosmique, au travers des différentes parties qui constituent la formation d'un *Ipáamamu*.

En outre, il convient de noter un dernier aspect qui émerge du récit d'Emilio Nayap et qui nous donne des informations significatives sur l'organisation des groupes indigènes de l'époque. Le narrateur dit : « *Cuando escucharon que en Nieva estaban acabando, decidieron por acá también* »¹⁶⁵. Cette phrase révèle différents éléments qui, à ce moment-là, constituaient

¹⁶⁵ Emilio Nayap, communauté de Numpatkaim, le 03.06.2014.

l'organisation de l'action militaire. En premier lieu, le verbe « écouter » fait référence à l'utilisation des *manguarés*¹⁶⁶ comme forme de communication à grande distance. En effet, à cette époque, il existait un système de transmission des sons à travers le jeu de ces tambours, qui permettait d'envoyer rapidement des informations d'un coin à l'autre des cinq fleuves¹⁶⁷. Comme nous l'explique le *miun* Hugo Shajian¹⁶⁸, chaque son avait une signification particulière : il y avait un son pour avertir de l'arrivée d'un étranger, un autre pour informer de la présence d'un ennemi, un en cas de fête et, finalement, un son spécifique pour annoncer le début d'une bataille. C'est précisément à ce dernier son qu'Emilio fait référence.

Lorsqu'ils entendent parler de l'élimination des étrangers par des Awajún de la zone de Nieva, les leaders du bassin d'Imaza décident de passer eux aussi à l'action et convoquent à un *Ipáamamu*. Cette dynamique est particulièrement significative, car elle nous montre que l'action militaire de différents groupes tribaux n'était pas coordonnée entre eux, mais répondait plutôt aux habituelles dynamiques de concurrence et de compétition qui régulaient les relations. C'est pourquoi, en découvrant que d'autres groupes étaient en train d'attaquer les colons, les Indigènes d'Imaza décident de passer à l'action contre d'autres Métis. On retrouve ici une logique de compétition entre les différents groupes, dans laquelle l'expédition vers un conflit constitue une occasion idéale pour extérioriser la force militaire (et donc spirituelle) qui renforce l'identité et le prestige politique de chaque groupe.

Cette perspective permet d'expliquer que la dynamique d'alternance entre la dimension conflictuelle et celle d'unité – qui caractérise l'histoire des groupes awajún – est depuis toujours un élément de leur identité collective. En même temps, cette conception prend appui sur les études qui mentionnent l'inexistence, dans le passé, d'une véritable « armée jivaro » qui aurait empêché toute domination étrangère¹⁶⁹. L'image d'une puissante armée de guerriers awajún défendant leurs terres doit être remplacée par celle de petits groupes guidés par un ou plusieurs *kakajam* charismatiques, qui agissaient en des occasions spécifiques, pour défendre des intérêts étroitement liés au contexte local. On voit alors que la relation de concurrence pour l'extériorisation du pouvoir joue toujours un rôle socio-politique de premier chef, unissant les

¹⁶⁶ « *Manguaré* » ou « *tuntui* » est un type particulier de tambour utilisé par les groupes jivaro (Instituto Lingüístico del Verano, 2000, *Diccionario Aguaruna- Castellano, Castellano-Aguaruna*, Serie Lingüística Peruana, Lima).

¹⁶⁷ Karsten (1935) ; Brown (1984) ; ILV (2007).

¹⁶⁸ Conversation personnelle réalisée dans la communauté d'Uut le 04.05.2014.

¹⁶⁹ Descola, P., et Taylor, A.C., 1984, *op. cit.*

différents groupes de la zone entre eux et étant capable de déclencher toute une série d'affrontements en chaîne.

2.6. *Ipaamamu* : forme d'organisation awajún unissant passé et futur

Pour retourner au récit d'Emilio, notons que l'élément essentiel du récit se trouve dans la phrase suivante : « *Cuando escucharon que en Nieva estaban acabando, decidieron por acá también. Dijeron: “Hay que convocar un almuerzo, y para eso hay que traer gallinas también”* ». Cette phrase est particulièrement importante car elle nous permet de comprendre certaines des règles qui régissaient les relations d'alliance entre les guerriers au moment de la convocation d'un conflit. Observons d'abord la construction de la phrase en langue awajún :

“*Ish maámi auk tusag, yujumka inagkan*” (Emilio Nayap, communauté de Numpatkaim, 3.06.2014)

“*Nosotros también hay que matar diciendo, preparando comida*” (Isaac Paz Suikai, Lima, 25.06.2014).

Cette formule ouvre la réflexion sur l'importante relation entre le partage de l'alimentation (la préparation d'un repas) et les préparatifs d'un conflit : relation qui est communément définie par le terme « *Ipáamamu* ». Que signifie ce concept ? Comment peut-on le traduire en espagnol, pour mieux rendre compte de sa signification et de son rôle dans l'équilibre socio-politique awajún ? La notion d'*Ipáamamu* constitue un élément central de la construction d'une action collective dans le contexte awajún. Voici la définition qu'en donne Cesar Sarasara :

“*Para poner en práctica el Ipáamamu debe contener principios de solidaridad, y en el caso de la defensa étnica, debe tener la visión guerrera. [...] El Ipáamamu es un compuesto de dos palabras: ipáa que significa “entre todos” y “mamu” que significa “solucionar problemas”, o “eliminar problemas”. Entonces podemos decir que significa: poner fin a un problema colectivamente*” (Cesar Sarasara, Lima, 5.05.2013)

Les Awajún emploient le mot « *Ipáamamu* » pour associer deux termes : « *ipaama* » qui signifie « entre tous » et « *mamu* » qui veut dire « résoudre un problème »¹⁷⁰. Ainsi, selon l'*Ipáammamu*, la convocation des alliés se réalise à partir d'un repas collectif, suite auquel les

¹⁷⁰ Cesar Sarasara, Lima, 4. 05. 2013.

participants se mettent d'accord pour effectuer une action en commun, afin de « résoudre collectivement un problème ». L'*Ipáamamu* peut être convoqué pour diverses raisons, généralement liées aux nécessités d'un groupe familial, à savoir l'édification d'une nouvelle maison, la construction d'une embarcation, un travail agricole, ou encore un conflit. Mon intérêt portant sur ce dernier cas, il me faut préciser deux aspects. En premier lieu, la structure de la phrase en langue awajún nous montre que les deux actions – la prise de décision d'une expédition de guerre et la convocation à un repas – sont clairement pensées en parallèle. Cela signifie qu'il existe, dans la pensée awajún, une simultanée entre les deux actions, la convocation au repas marquant déjà le premier pas vers la construction de l'action collective – dans ce cas, une expédition militaire. Cette dynamique est actuellement perceptible dans le langage quotidien, notamment en ce qui concerne l'organisation d'un travail collectif réalisé par une famille. En voici quelques exemples :

“Como teníamos que sembrar la chacra, mi abuelo dijo «Vamos a convocar un almuerzo! Hay que hacer un Ipáamamu. Para que la gente nos ayuden en la chacra»” (Ana Maria T., communauté de Nazareth, 28.05.2014).

“Para la gente, siempre se dice «vamos hacer un Ipaamamu». Y ahí, tu vas. Tienes que participar. Tu sabes que eso significa de un trabajo colectivo, como una cosecha, una casa nueva, algo en común que se necesita mucha gente” (Rebeca Detem, Santa Maria de Nieva, 24.05.2012)

Ces témoignages viennent confirmer que, selon la perspective indigène, la tactique de guerre n'a pas pour finalité l'élimination définitive de l'adversaire ; il s'agit plutôt d'une façon d'exhiber la force, autrement dit d'une « performance » dans laquelle le pouvoir spirituel du *kakajam* est démontré à travers sa capacité à gérer de nombreux guerriers alliés. Il s'agit d'une étape clé, d'un moment à l'intérieur d'un parcours plus large de « cheminement du conflit ».

Selon la perspective awajún, tout cela serait alors motivé par la nécessité de rétablir « l'ordre » dans la zone en question, c'est-à-dire de reconstruire et de renforcer les relations de forces et d'alliances qui régulent la structure sociale de chaque groupe familial. Il est également probable que la nécessité circonstancielle de rétablir une certaine relation hiérarchique de soumission de tous les guerriers envers celui qui se montre le plus fort (grâce à la vision de l'*ajutap* puis à l'obtention des têtes ennemies en guise de trophée) constitue aussi un facteur. On comprend dès lors que le concept d'*Ipáamamu* est étroitement lié à l'idée d'« imposition d'un

ordre ». Voici les paroles utilisées par le *múun* Hugo Shajian pour nous expliquer la signification de cette expression :

“Hay dos formas de Ipáamamu. Hay Ipáamamu para hacer trabajos o mingas, y otros para solucionar problemas, o sea donde hay muerte. Al enemigo número uno, hay que darle muerte. Y por eso había el Ipáamamu. Entonces todos los que tienen una visión para eliminar un enemigo, forman un ejército. Cuando quisieron venir los caucheros, o apaches, nosotros formamos un ejército y los eliminamos. Y se desaparecieron cada uno con sus pueblitos” (Hugo Shajian, communauté d’Uut, 4.06.2014)

À la lumière de ces explications, la notion d’*Ipáamamu* nous aide à mieux comprendre l’organisation sociale, qui est perçue comme fondée sur l’idée d’un ordre préformé dans l’univers, qui se reflète dans la relation entre l’Homme et l’Environnement. Selon le point de vue awajún, chaque individu a le devoir de répliquer cet ordre dans le monde, chaque fois qu’il se trouve en danger. Dans la phrase « *La chacra de un Awajún es un orden adentro de un desorden: es un orden que parece un desorden, pero es un orden* »¹⁷¹, se trouve l’idée d’une loi « naturelle » que l’individu doit apprendre pour sa cohabitation avec l’environnement. En même temps, à la base de cette perception, se trouve également l’idée d’« unité ».

Ce concept est donc étroitement lié à l’expression du pouvoir de l’« homme fort ». En effet, comme on le verra, la capacité d’un *kakajam* à réunir son groupe dans un *Ipaamamu* correspond au moment phare du parcours de consolidation du pouvoir personnel. Tout au long de cette thèse, on observera que la relation entre *Ipaamamu* et expression du pouvoir des « hommes forts » est restée en vigueur jusqu’à des jours plus récents. En effet, l’idée d’un « tout réuni » (*“todo unido”*), entendu comme la base de la réalité et de l’ordre secret du monde sensible, est une conception qui réapparaît constamment dans les discours des leaders indigènes actuels¹⁷².

D’un autre côté, cette nécessité d’« imposition d’ordre », associée à celle d’« unité totale », est extrêmement fragile et limitée dans le temps, et donc toujours susceptible de revenir à l’état de chaos initial. De fait, dans les relations socio-politiques quotidiennes, l’union collective de groupes différents ne bénéficie que d’une durée extrêmement limitée. Dès que les alliés commencent à acquérir un surplus de pouvoir, ils constituent une menace pour l’autorité du

¹⁷¹ Cesar Sarasara, Lima, 16.05.2013.

¹⁷² Dans les prochains chapitres, je reviendrai plus en détail sur l’adaptation du concept d’*Ipáamamu* dans les performances politiques des organisations indigènes et la présence de la vision d’un « tout réuni » dans les discours des leaders indigènes actuels.

chef et leur condition change ; ils deviennent de parfaits « ennemis ». À ce moment-là, le chef indigène réactive l'*Ipáamamu*, c'est-à-dire qu'il convoque tous les alliés pour partager un repas et organiser l'attaque de l'adversaire. L'élimination de l'ennemi constitue donc une nécessité que l'on peut définir de « rituelle » et qui recouvre deux buts à la fois. D'un côté, elle vise à rétablir les relations d'alliance entre le chef et ses adeptes et, de l'autre, elle sert à fortifier l'autorité du guerrier sur les autres combattants. Le besoin d'un pouvoir spirituel pouvant guider l'expédition militaire pousse les guerriers à se soumettre cycliquement aux rituels du *jinta ainbau* pour entrer en contact avec l'*ajutap*. Ce faisant, le processus de perfectionnement spirituel du guerrier suit son chemin sans fin.

Je conclurai en disant que le concept d'*Ipáamamu* est étroitement lié à celui d'« imposition d'ordre » ou de « rétablissement d'un ordre naturel ». L'*Ipáamamu* joue alors un rôle important dans ce processus, en tant que moment de réunion, de renforcement de l'unité sociale et de construction, au fil du temps, du perfectionnement spirituel de l'« homme fort ».

Comme je l'ai dit plus haut, Cesar Sarasara présente l'*Ipáamamu* comme la base de l'organisation socio-politique jivaro :

“El Ipáamamu es una institución fundamental, que podemos aproximar que fue propia de la nación Jivaro. Esta institución ha funcionado para actos de defensa, para actos de individualismo y para actos de solidaridad. Es la estructura fundamental para la existencia de la nación jivaro. Con esta ejercían guerras, tanto inter-étnicas que contra otros grupos tribales.” (Cesar Sarasara, Lima, 5.05.2013)

Voyons à présent comment est définie cette notion dans la production ethnographique jivaro¹⁷³. On trouve une réflexion pertinente sur l'étymologie de ce terme et sur sa fonction à l'intérieur de la structure sociale awajún dans l'ouvrage de Micheal Brown¹⁷⁴, qui dit que :

“tradicionalmente y hasta en la actualidad, el intercambio de trabajo está basado en la institución del ipáamamu (del verbo ipáamat "invitar"), una invitación a trabajar. El Ipáamamu ocurre cuando un individuo necesita apoyo en alguna tarea importante, por ejemplo, la construcción de una casa nueva, el rozo de una chacra, o la preparación de una canoa. Uno o dos días antes de empezar el proyecto, la persona suele visitar las casas de la comunidad para invitar a los hombres a que le ayuden. [...] Además

¹⁷³ Une recherche plus approfondie sur cette notion fait défaut dans la production ethnographique réalisée par Descola et Taylor.

¹⁷⁴ Brown, M., 1984, *op. cit.*

*del ipáamamu organizados por individuos, con una frecuencia creciente, los residentes de un lugar tienen que trabajar colectivamente para realizar proyectos en beneficio de toda la comunidad.”*¹⁷⁵

À ce propos, Jaime Regan reconnaît l'importance de la fonction de l'*Ipáamamu* en tant que structure d'organisation pour chaque activité collective, qui est normalement traduite par le terme quichua « *minga* »¹⁷⁶. Pour bien comprendre le concept d'*Ipáamamu*, il convient dès lors de prendre en considération le fait que, dans la cosmovision awajún, ce concept s'inscrit dans une conception beaucoup plus complexe des relations sociales et de leur lien avec le rétablissement périodique d'un ordre cosmique. En ce sens, la traduction par « *minga* » ou « travail collectif » réduit le sens de ce concept qui est, en réalité, bien plus large. Dans un même ordre d'idées, dans les années 1980, l'ethnologue Siverts¹⁷⁷ montrait que, chez les communautés awajún du Haut Marañón, le concept d'*Ipáamamu* se trouvait étroitement lié à la préparation du *masato* – bière de manioc qui constitue un élément clé dans la construction des relations d'alliance. En effet, de nombreuses études sur le monde jivaro mentionnent le rôle joué par le *masato* dans la fortification des relations sociales au sein de la société awajún¹⁷⁸. Si l'étroite relation entre le concept d'*Ipáamamu* et sa fonction dans la construction de relations d'alliance apparaît comme évidente, il est particulièrement intéressant d'élargir la réflexion en introduisant le rapport entre le terme « *Ipáamamu* » et la conception de la construction de l'individu.

Les réflexions d'Alexandre Surrallés¹⁷⁹ sur l'étroite relation qui, chez les Candoshi, unit les terminologies désignant les différentes parties du corps humain – notamment le cœur – à la conception du monde externe et aux actions quotidiennes, nous montrent que le mot « *Ipáamamu* » désigne le processus de développement qui amène l'embryon à se former comme être humain, à partir du cœur¹⁸⁰. Dans le cadre de notre discussion, cette réflexion nous éclaire quant à la profonde relation qui unit la perception de la construction de la personne awajún, en tant que *kakajam*, à la dimension de l'*Ipáamamu*, en tant qu'action collective. Cela implique que

¹⁷⁵ *Ibid.* pp. 109-110.

¹⁷⁶ Regan, J., 2010. «Los awajun y wampis en contra del Estado». *Investigaciones Sociales (UNMS/IIHS)*, Tome 14, n° 24, pp.19-35 (p.27)

¹⁷⁷ Siverts, H. , 1972. *Tribal Survival in the Alto Marañón: the Aguaruna Case*, Copenhagen, IWGIA

¹⁷⁸ Brown (1984) ; Greene (2009).

¹⁷⁹ Surrallés, A., 2009. *En el corazón del sentido*, Lima, IFEA

¹⁸⁰ “L'embryon humain se développe à travers un processus appelé *ipáamama*, c'est-à-dire à partir du cœur, premier organe qui se constitue comme tel, lequel produit le premier germe du squelette et du tronc, pour ensuite se ramifier dans les différentes parties de l'anatomie” (Surrallés, A., 2009. *op. cit.*, p. 94).

l'*Ipáamamu* joue un rôle de premier ordre dans le processus de construction de la personne : après une dimension structurellement individuelle – de la confrontation avec l'*ajutap* –, le guerrier doit se former en tant que meneur d'une action collective, tant militaire qu'agricole. Émerge alors l'importance de la solidarité dans la construction de la personne au sein du réseau social d'appartenance. La construction de la personne, en tant que *kakajam*, *múun* et leader politique, implique à la fois une dimension spirituelle purement individuelle – comme on l'a vu dans le premier chapitre – et une dimension plus collective, dans laquelle la capacité d'établir un réseau d'alliances stratégiques, de consolider la solidarité entre les groupes, ou encore d'assumer le rôle de guide en tant que leader charismatique, sont autant d'éléments qui permettent au sujet de se réaliser comme adulte et d'accroître son prestige personnel.

Tout cela permet finalement de dire que le *jinta ainbau* vient unir les dimensions individuelle et collective, afin d'atteindre l'union et la « totalité » telles qu'elles sont entendues dans le concept de *Tajimat Pujut*. On retrouve cette réflexion dans l'explication proposée par Cesar Sarasara :

“Para alcanzar esta visión [de Ipáamamu] solo era posible a través del waimat, que significa camino a la visión. La labor pedagógica guerrera, o el camino por la adquisición de fuerzas sobrenaturales. Para eso se usaba el Ipáamamu. El Ipáamamu solo servía para el cumplimiento de metas, y no servía para acciones sostenibles de largo plazo. Como los Awajún vivían dispersos en clanes familiares, cuando un grupo se amargaba con otro, ahí venía el conflicto o brujería... Antes esta situación, hacen convocatoria porque los dos tienen parentesco. La convocatoria es el Ipáamamu. Las familias se juntan, se dicen sus vidas y solucionan.” (Cesar Sarasara, Lima, 6.05.2103)

Cette description mentionne tous les éléments considérés jusqu'ici. On remarque d'abord le rôle joué par la dimension de l'*Ipáamamu* dans la construction de l'individu, étroitement liée à son chemin spirituel. À ce titre, selon Cesar Sarasara, la compréhension de la dimension profonde – ou « cosmique » – de l'*Ipáamamu* au sein de la société awajún n'est accessible qu'à travers une vision ; elle privilégie donc un *waimaku*. En passant d'une perspective individuelle à une collective, le rôle joué par l'*Ipáamamu* dans la cosmovision awajún est donc celui de « rétablir l'ordre ».

Le concept d'*Ipáamamu* permet d'ailleurs d'entrer au cœur de la société jivaro. Avant l'« arrivée » de la scolarisation, la consommation de plantes visionnaires était considérée comme un moyen privilégié pour acquérir une connaissance profonde de la réalité, en dépassant les dichotomies qui caractérisent le monde sensible. De la même manière, seule une personne dotée

d'une connaissance supérieure – un *waimaku* – pouvait parvenir à comprendre l'intime relation qui unit les différents groupes constituant le peuple awajún.

Par conséquent, la tension entre factions opposées – soit les dynamiques de séparation et de confrontation entre différents groupes familiaux – ne constitue que l'aspect le plus superficiel de l'identité jivaro. En allant au-delà de cette dimension, on comprend l'étendue de cette identité ethnique qui, grâce au lien rétabli à l'occasion de l'*Ipáamamu*, élève la dynamique de la solidarité au rang de principal garant de l'unité d'action.

En résumé, on peut dire que, au début du XX^e siècle, les relations entre Indigènes et commerçants ont été déterminées par les exigences de la structure sociale awajún, dans laquelle l'*Ipáamamu* jouait un rôle de premier chef. On peut alors imaginer qu'aux yeux des Indigènes l'image des Métis oscille entre celle d'« alliés stratégiques », ou d'« *amik* » – permettant d'accéder à des biens manufacturés –, et celle d'« ennemis » à éliminer. À ce propos, les écrits de Roger Winans¹⁸¹ nous informent que les groupes awajún respectaient une sorte de « calendrier » annuel, dans lequel les expéditions militaires contre un groupe ennemi constituaient une priorité dans l'équilibre de l'ordre social. Cet aspect ne serait pas anecdotique dans l'univers amazonien, où plusieurs peuples indigènes distinguent, sur une année, les moments d'actions collectives des moments strictement individuels, en donnant à chacun d'eux une signification différente en fonction de l'équilibre socio-culturel. De ce fait, on peut supposer que les colons constituaient un substitut de la figure des Wampís, ou autres groupes indigènes définis comme « ennemis ».

Cette réflexion nous conduit donc à deux considérations. D'une part, le statut d'« ennemi » est toujours négociable et se trouve étroitement lié aux conditions extérieures. À ce titre, les commerçants étaient considérés comme de « bons alliés », grâce à leur activité commerciale, jusqu'au moment où ils sont devenus soit gênants pour les *múun* de la zone, soit « plus intéressants » en tant qu'ennemis, permettant aux groupes locaux d'extérioriser leur force et de mettre en place des mécanismes locaux d'alliance contre l'ennemi externe. Il est intéressant de noter que les Métis ne sont pas perçus comme des ennemis en raison de leurs activités commerciales, mais à cause de leur présence dans la zone, ce que les Indigènes perçoivent comme une tentative d'usurpation. En d'autres termes, on peut dire que, dans l'imaginaire awajún, l'ennemi est celui qui cherche à occuper leur terre et, par là, à mettre en danger la

¹⁸¹ Winans, R., 1955. *op. cit.*, p.47.

relation de domination entre l'Indigène et son espace vital. Étant donné que les faits racontés remontent au début du XX^e siècle – soit un moment historique où on ne peut pas encore parler d'un véritable phénomène migratoire des andins vers l'Amazonie –, il faut préciser que le langage et l'imaginaire awajún choisissaient nécessairement leur ennemi en fonction d'un conflit centré sur la domination de leur espace vital.

CHAPITRE 3

Histoires de voyages, chemins de vie

3.1 Introduction

Dans ce chapitre, je vais m'intéresser à la nouvelle modalité de formation de l'individu awajún, qui débute dans les années 1930-1950 et qui conduira à la définition d'une nouvelle figure de pouvoir, celle du professeur bilingue puis du « politicien indigène ».

Dans la vision propre aux sociétés amazoniennes, la relation à l'Autre est une relation constituante : l'incorporation des aspects de l'Autre est prioritaire dans la construction de l'identité¹⁸². De ce fait, la volonté des nouvelles générations d'Awajún de suivre un parcours de formation scolaire a toujours pour objectif l'acquisition de nouveaux savoirs, qui constitueront les principaux éléments de leur identité en tant que *kakajam*, ou « hommes de pouvoir ». Au fil du temps, cet effort d'incorporation de savoirs externes, notamment ceux issus de la société occidentale, mènera à un changement inattendu : une profonde modification de la pensée indigène, en particulier en ce qui concerne les concepts de « pouvoir » et d'« homme fort », ainsi que les formes d'expression du pouvoir.

L'analyse des récits des premières générations de professeurs bilingues, qui grâce à cette expérience ont pu s'imposer comme les nouvelles figures de référence dans le scénario politique indigène des soixante dernières années, constituera une voie d'accès privilégiée à la compréhension de ce changement. Le recueil des mémoires et souvenirs des anciens *míun*, conjuguée à l'analyse des formes narratives adoptées, nous offriront les éléments pour mener à bien la réflexion sur les mouvements de fusion et de syncrétisme réalisés par la pensée indigène afin de combler l'écart présent entre ces deux mondes culturels.

Vers la moitié du siècle passé, les termes de la relation entre la société métisse et le monde indigène vont connaître un tournant progressif, en raison de plusieurs facteurs internes et externes. D'un côté, à partir des années 1950, les missions religieuses évangéliques et

¹⁸² Erikson, P., 1993, *op.cit.*, p. 51; Erikson, P., 1986, *op.cit.*, p. 191.

catholiques¹⁸³ vont rapidement s'étendre dans tous les principaux bassins de la zone, à savoir Chiriaco, Nieva, Imaza, Cenepa et Santiago. D'un autre côté, en 1941-1942, l'affrontement militaire entre le Pérou et l'Équateur¹⁸⁴, ainsi que le contexte de post-conflit, entraînent non seulement la prolifération de différentes bases militaires dans les principaux bassins de la région, mais aussi l'arrivée massive de colons dans l'ensemble de la zone. La rapide diffusion d'une série de points commerciaux permet de consolider un premier circuit d'économie locale basé sur l'échange et la commercialisation de produits de la forêt et, plus encore, sur l'exportation de matières de valeur comme l'or et le caoutchouc, échangées contre des armes ou des objets de manufacture externe¹⁸⁵. L'ensemble de ces facteurs va provoquer des bouleversements dans les modalités de relations entre monde indigène et société externe, modifiant les dynamiques socio-politiques et économiques qui sous-tendaient l'équilibre social local.

À l'intérieur de ce scénario, je vais m'intéresser à la manière dont les Indigènes perçoivent tous ces changements, et notamment au travail de redéfinition opéré par la pensée indigène au croisement entre ces événements et les piliers de leur structure sociale.

La formation individuelle, en tant que parcours de construction de l'« homme fort », mais aussi les notions de « cheminement du conflit » et de confrontation avec un Alter Ego, sont des éléments clés dans la perspective awajún. L'analyse des nouvelles modalités que ces notions assument dans les récits des premières générations des professeurs bilingues nous éclairera sur les processus de changement qu'a connu le concept de « pouvoir » et ses formes expressives – thématique au cœur de l'attention de la société awajún du passé et d'aujourd'hui.

Comme on le verra plus en détail dans les prochains chapitres, l'effort d'évangélisation mené par la mission religieuse de l'Église Nazarena¹⁸⁶ entre 1930 et 1950 offre à un petit nombre de jeunes Indigènes l'opportunité d'aller se former chez des familles nazaréennes de la côte,

¹⁸³ Tandis que la mission évangélique de l'Église nazarena est présente dans la zone awajún du Haut Marañón à partir de 1924 grâce à la fondation de la première école à Pomará (Winans, 1955), l'ordre des jésuites de la mission San Javier de Marañón est officiellement présent à partir de 1949, avec l'implantation de la mission de Santa Maria de Nieva (Guallart, 1997: 132). A tel propos, en 1945 le père jésuite Martin Cuesta, fondateur de la mission de Santa Maria de Nieva, écrivait : « *Je suis le premier missionnaire moderne à entrer chez les Jibaros, réducteurs de têtes humaines* » (Favier, I., 2014, *op.cit.*, p.126).

¹⁸⁴ En 1941, le Pérou et l'Équateur s'affrontent dans la Guerre de Frontière. Il s'agit de l'un des conflits armés qui ont marqué l'histoire de cette zone de frontière autour d'un conflit territorial de veille date. Cette guerre non déclarée commence le 5 juin 1941 et prend fin le 29 janvier 1942, avec la signature du Protocole de Paz, Amistad y Limites de Rio de Janeiro.

¹⁸⁵ Abad Gonzales, L., 2006, *Resistencia india organizada: el caso del Perú*. Quito, Abya-Yala

¹⁸⁶ La présence et les formes d'intégration adoptées par l'Église Nazarena dans le Haut Marañón, et plus particulièrement dans le bassin d'Imaza, sont des points sur lesquels je reviendrai dans les prochains chapitres.

notamment dans les villes de Chiclayo et de Trujillo. Il s'agit d'une expérience particulière pour des Indigènes qui se sont montrés particulièrement réceptifs à l'enseignement de l'espagnol et qui semblent disposés à connaître le modèle de vie des missionnaires.

Alors que, dans les petites et rudimentaires structures scolaires des missions de Tsutsunsa et d'Yamayakat, les missionnaires souhaitent réunir le plus grand nombre possible d'étudiants indigènes, ils choisissent chaque année un petit nombre d'entre eux (trois ou quatre) pour les amener à la ville, afin qu'ils passent quelques mois ou années dans des familles de la communauté nazarena. Pour les missionnaires, ces jeunes Awajún, une fois de retour dans leur communauté d'origine, devaient devenir les représentants d'une nouvelle élite socio-politique et religieuse. Avec les connaissances acquises pendant leur formation, ces jeunes auraient pu constituer un soutien aux différentes activités menées par la mission dans le cadre de la conversion religieuse et de l'instruction, mais aussi dans les domaines commerciaux, agricoles et artisanaux.

Un petit groupe de jeunes Indigènes inaugure ainsi les voyages hors de la forêt, qui s'accompagnent d'expériences en contexte urbain et d'une approche différente de la société externe. Ces nouveautés jetteront les bases de dynamiques de relations et d'échanges toujours plus complexes – aux niveaux socio-politique, culturel et religieux –, entre perspective indigène et réalité externe.

L'analyse des histoires de vie des représentants des premières générations d'Awajún qui ont vécu cette expérience permettra de comprendre les modalités de réinterprétation de celle-ci, devenue une alternative aux rituels d'initiation à la cascade. L'investigation se focalisera plus particulièrement sur les anciens Awajún de la zone du Haut Marañón, entre les bassins des fleuves Marañón, Chiriaco, Imaza et Nieva, soit le siège principal de l'expérience missionnaire nazarena entre 1920 et 1950¹⁸⁷.

L'expérience de formation dans les écoles missionnaires et l'installation en ville se sont toutes deux imposées comme les éléments constitutifs d'une nouvelle figure de prestige et d'autorité chez les Awajún ; il s'agit là des premiers pas vers la consolidation de la figure du professeur bilingue, soit le nouveau modèle d'« homme puissant ». Pour comprendre les points de passage conduisant à la modification de l'aspect rituel de la construction d'un leadership, je

¹⁸⁷ Pour cette analyse, je me suis appuyée sur les histoires de vie d'anciens *múun* awajún âgés de 70 à 80 ans et originaires – et actuellement résidents – des provinces d'Imaza et de Condorcanqui, et plus particulièrement des communautés de Yamayakat, Nazareth, Uut et Numpatkaim, toutes situées le long des fleuves Chiriaco, Haut Marañón et Numpatkaim. Parmi eux, mentionnons les noms de David Kuñachil, Emilio Nayap, Roman Shajían, Alejandro Paati, Marciano, ou encore Cesar Inoach.

ferai dialoguer le rituel d'initiation du *jinta ainbau* – précédemment analysé – avec les pratiques de formation des deux premières générations des Indigènes scolarisés¹⁸⁸, c'est-à-dire les premiers professeurs bilingues, puis les premiers « dirigeants politiques ».

3.2 Un nouveau rituel d'initiation : le voyage à la ville

La perte progressive de la centralité de la dimension militaire, ainsi que de la fonction du *kakajam* comme modèle de leadership au sein de la société awajún, a été le moteur principal de nombreux changements, tant dans le domaine socio-politique que dans le champ culturel et religieux. En ce qui concerne l'aspect rituel, on peut observer, à partir des années 1940, le début d'un déclin des pratiques de recherche de visions à travers la consommation de plantes hallucinogènes¹⁸⁹. Le rituel de formation de la force spirituelle des jeunes *kakajam* à travers la confrontation avec l'*ajutap* laisse place à une formation dans les missions, où la connaissance des formes de communication de la société péruvienne s'accompagne de la participation aux activités économiques qui y sont réalisées.

À partir des années 1940, la conjonction de toute une série de facteurs historiques, culturels et économiques, a conduit à l'introduction d'un processus visant à présenter l'étude de la langue espagnole comme la nouvelle forme de construction de l'individu, entendu comme « homme fort », qui, grâce à ses connaissances de la culture occidentale, allait être capable d'établir des relations plus solides avec le monde externe¹⁹⁰.

Si, au début, la relation entre missionnaires et Indigènes était plutôt liée aux anciennes modalités d'alliance entre *múun* et « partenaires commerciaux »¹⁹¹, à partir des années 1940 (et en particulier dans les années 1950, avec l'arrivée de la mission jésuite et de l'ILV), elle va

¹⁸⁸ Dans cette thèse, je vais chercher à reconstruire les histoires de vie des représentants de deux générations d'Awajún, c'est-à-dire ceux qui ont été formés entre 1950 et 1960, et ceux formés entre 1960 et 1980. Ces deux groupes constituent la deuxième et la troisième génération d'Indigènes choisis par les religieux pour accéder aux écoles de la mission, et surtout pour réaliser un séjour d'études en contexte urbain. Dans la plupart des cas, les individus pris en compte dans cette analyse sont les fils ou les descendants du premier groupe d'Indigènes scolarisés et convertis au cours des années 1940. Daniel Danducho, Shilas Kufñachil, Kaikat, Jacob Shajían et Elias Danducho font partie des premiers Indigènes scolarisés et ont été les protagonistes du scénario politique du bassin d'Imaza au cours de la première moitié du siècle passé. Suite à leur première formation à l'Eglise nazarena et après les contacts avec l'ILV, ils ont joué un rôle particulièrement influent dans la consolidation d'un nouveau modèle d'« homme de pouvoir » caractérisé par la connaissance de l'espagnol. Les représentants de cette première génération étant actuellement tous décédés, j'ai cherché à récupérer leurs histoires de vie et les messages qu'ils ont transmis à travers les mémoires de leur fils et descendants.

¹⁸⁹ Brown, M. 1984, *op. cit.*

¹⁹⁰ Vision particulièrement proposée par les projets éducatifs menés par l'Institut Linguistique d'Été (Instituto Lingüístico del Verano), en accord avec le ministère de l'Éducation du Pérou.

¹⁹¹ Relation analysée dans le chapitre 4.

s'établir sur la base d'une collaboration commerciale et d'un accès facilité à l'éducation scolaire¹⁹². Comme le dit fort justement Chaumeil¹⁹³, apprendre à lire et à écrire la langue des dominants, en plus de sa propre langue (grâce au projet de formation de l'ILV), s'est peu à peu converti en une arme politique puissante détenue par une élite indigène¹⁹⁴. C'est précisément ce virage qui va constituer l'élément clé de la définition du pouvoir du *kakajam* dans la société awajún, en marquant le début de l'« époque moderne ».

Au fur et à mesure, l'expérience de formation dans les missions devient la voie d'accès à la compréhension des formes de pensée des Blancs, dont les modes d'organisation socio-économique et religieuse constituent rapidement un nouveau savoir, synonyme de pouvoir mystérieux et attractif. Pour leur part, les dynamiques de confrontation, qui déterminent les relations entre groupes familiaux awajún rivaux, vont définir les différentes formes de compétition entre les Indigènes scolarisés.

Cette dynamique et l'intérêt des Indigènes pour la connaissance de l'espagnol ne sont que le résultat complexe d'une double tension : d'un côté, la vision awajún selon laquelle le savoir provenant de l'extérieur est le moyen d'incorporer un pouvoir supérieur¹⁹⁵ et, de l'autre, les missionnaires qui proposent la scolarisation comme l'accès à une intégration plus solide à la société externe¹⁹⁶.

D'ailleurs, contrairement aux attentes des projets éducatifs, les nouveaux leaders montrent une attitude inattendue, en proposant des reformulations inédites et originales des messages proposés par la formation scolaire. Le savoir lié à la langue espagnole, écrite et orale, ainsi qu'à l'imitation des Blancs dans le ton de la voix, les attitudes corporelles et l'esthétique-même, sont autant d'aspects qui viennent marquer l'autorité des nouvelles figures politiques. Tandis que les connaissances limitées de la société externe étaient auparavant converties en

¹⁹² Point développé dans le chapitre 5 et 6.

¹⁹³ Chaumeil, J.P., 1990. « Les nouveaux chefs: pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne ». *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 96, pp. 96-113

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 108

¹⁹⁵ Hendricks, J. , 1996, «Poder y conocimiento: discurso y transformación ideologica entre los Shuar», en Santos Granero, F., 1996, *Globalización y cambio en la Amazonía Indígena*. Vol.1, Quito, Biblioteca Abya-Yala, pp. 131-171, (p. 196).

¹⁹⁶ Comme l'explique bien Rubenstein, dans la construction de la nouvelle société au sein de la mission, les missionnaires proposent un modèle de société hiérarchisée. À l'intérieur de cette pyramide, le pasteur évangélique occupait le rôle principal, tandis que, chez les individus se trouvant au bas de l'échelle sociale, le niveau de connaissance de l'espagnol déterminait la position de chaque Indigène (Rubenstein, 2001, «Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian state», *Environment and Planning D: Society and Space*, Tome 19, pp. 263-293).

éléments-symboles d'un pouvoir spirituel incorporé – au même titre qu'une expression de pouvoir transmise par l' « *ajutap* » –, pour les nouvelles générations, ces connaissances vont devenir des formes structurelles de leur propre formation individuelle. On peut dire que la frontière qui séparait le monde indigène des Autres se modifie profondément, devenant de plus en plus floue et flexible.

L'expérience de la scolarisation et une participation de plus en plus importante aux institutions de l'État et dans les circuits commerciaux transforment profondément la perception que les Indigènes ont de la société externe. À partir des années 1970, le syncrétisme des formes d'autodéfinition des individus – processus qu'on pourra analyser à travers les formes expressives et le langage adoptés par la nouvelle figure d'autorité incarnée par les premiers « dirigeants politiques »¹⁹⁷ – s'intensifie.

Comme on le verra dans la dernière partie de cette thèse, à la fin des années 1970, les leaders les plus jeunes vont faire preuve d'une complexe appropriation de ces savoirs, en proposant des formes inédites de fusion entre les deux mondes culturels, ainsi que des formes différentes d'autodéfinition. Ils se sentent à la fois awajun et péruviens, et sont en mesure d'établir une relation directe avec les institutions de l'État. Ils vont alors redéfinir leur position de pouvoir, ainsi que le concept-même de pouvoir. Ces capacités leurs permettra de se déplacer d'un système de pensée à un autre et de se positionner consciemment entre les deux sociétés, comme des médiateurs politiques et culturels, jouant ainsi différents rôles à la fois¹⁹⁸.

En considérant que la mémoire collective prend forme à partir des expériences personnelles¹⁹⁹, j'avancerai l'hypothèse selon laquelle ces histoires de vie finissent par se présenter comme le nouveau bagage de mémoires collectives. Ces narrations se proposent alors comme de futurs récits mythologiques, des ressources que les nouvelles générations pourront utiliser pour la construction de nouveaux chemins d'identité.

¹⁹⁷ Argument traité dans le chapitre 7.

¹⁹⁸ Je développerai ces points dans la troisième partie de la thèse.

¹⁹⁹ Severi, C., 2002. «Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language». *Social Anthropology*, 2002, Tome 1, n°10, pp. 23–40 (p.123)

Sachant que, dans la perspective jivaro, le savoir incorporé dans un contexte étranger acquiert une valeur hautement supérieure à ce qui a été appris dans le contexte local²⁰⁰, on peut comprendre que la construction d'un nouveau modèle de leader indigène – celui du professeur bilingue – soit directement lié à la possibilité de réaliser un voyage de formation dans une réalité socio-culturelle externe au monde amazonien : le contexte urbain.

En considérant la perspective des Awajún des années 1940, on peut facilement comprendre la complexe signification que ces expériences ont fini par acquérir : bien plus qu'un simple voyage, elles marquent la rupture avec une vision qui opposait l'univers indigène au monde des Blancs. L'inauguration de « l'époque de l'éducation », comme l'appelle Roman Shajian, mène à une redéfinition idéologique de l'identité indigène, à partir d'une modification de la dynamique d'opposition entre « Nous » et l'« Autre », soit le monde des Blancs ou des *apach*²⁰¹. Les dimensions de l'espace et du temps connaissent un bouleversement, dans lequel la vision de la vie et celle des modalités de formation des jeunes Indigènes s'adapte au nouveau contexte socio-culturel.

Grâce à l'analyse des histoires de vie, on verra que ces personnages – actuellement des *múun* ou intellectuels awajún très respectés et influents – ont fini par interpréter leurs précédentes expériences de scolarisation dans les termes d'un *jinta ainbau* extraordinaire. Le voyage à la ville, la formation scolaire et l'étroite relation avec un tuteur ont été réélaborés comme des preuves exceptionnelles de courage et de force spirituelle, consolidant une autorité spéciale, celle des professeurs bilingues.

“Para nosotros, en aquel tiempo, ir a estudiar a Chiclayo era un viaje tremendo. Era como ir al extranjero. O mas allá, a la luna!” (Roman Shajian, Santa Maria de Nieva, 28.11.2012)

Comme on peut le voir dans cet extrait, dans le souvenir de l'expérience du voyage à la ville, la difficulté majeure que les jeunes devaient affronter demeurait avant tout dans l'adaptation aux nombreuses différences culturelles, bien plus que dans la distance géographique. En effet, il est important de rappeler que les contacts entre le monde awajún et la société externe ont toujours existé. Les études historiques et ethnoarchéologiques montrent qu'à l'époque

²⁰⁰ Hendricks, J. 1988, « Power and Knowledge: Discourse and Ideological Transformation among the Shuar ». *American Ethnologist*, vol. 15, n. 2, pp. 216-238 (p.222)

²⁰¹ “*Apach*” : Terme awajún utilisée pour identifier le Métis ou l'étranger, c'est-à-dire le non-Indigène.

précoloniale nombre d'Indigènes étaient déjà habitués à se déplacer jusqu'à la côte pour le commerce et les alliances politiques²⁰².

À partir des années 1930, et plus encore vers les années 1950, les Indigènes commencent à occuper différemment l'espace urbain : d'une présence purement passagère et sporadique, ils viennent s'y installer de manière plus continue, en établissant des relations socio-politiques et économiques toujours plus solides. Ce processus va alors revêtir deux projets différents à la fois. D'un côté, c'est là le résultat du projet d'« intégration des sauvages » à la société civile, mené par les religieux, et, d'un autre côté, il répond aussi aux nouvelles exigences de la société indigène désireuse d'établir un nouvel équilibre des forces entre société native et monde externe.

3.3 Le voyage à Bellavista : un chemin de souffrance

Pour revenir à l'analyse de l'expérience du voyage au centre urbain, je vais donner la parole aux protagonistes. Les extraits des récits qu'on découvrira au fil des pages suivantes sont le fruit d'un long parcours d'investigation qui s'est étendu sur quatre ans (de 2011 à 2014), ce qui m'a permis d'instaurer une relation de confiance mais aussi une amitié sincère avec les narrateurs. Au travers des paroles des anciens *múun*, je chercherai ainsi à reconstruire et à comprendre non seulement les aspects et les difficultés du déplacement géographique des candidats tout au long de ce voyage, mais aussi et surtout les conséquences de cette expérience en termes de changements dans le monde intérieur des individus.

Avant de lire leurs récits, il convient de rappeler que les narrateurs avaient entre six et douze ans au moment où ils ont vécu les événements narrés :

“Para nosotros, en aquella época, la misión era a Yamayakat. Había que pasar el pongo...era lejísimo llegar hasta allá. Salimos de madrugada. Mi madre llorando en la casa. Nos quedamos donde el pongo para almorzar, y llegamos para las 6 de la tarde a Yamayakat, cuando hoy día en dos horas ya estas ahí”
(Emilio Nayap, communauté de Numptakaim, 3.06.2014)

“Viajé ochos días a pie. Ese camino fue duro. Mi padre me envió con un señor que venía, el viejo Niukuag, con él me mandó. Hasta Bellavista. De Bellavista en omnibus hemos llegado hasta Chiclayo. Primera vez que salí en un bus! Primera vez que me separaba de mis padres, primera vez que salía de la comunidad! Otra vida! Otra comida! Otros costumbres, otro lenguaje... Era difícil! El señor Baltazar, en su casa, me dio hospedaje y ahí empecé a estudiar.” (Roman Shajian, Bagua, 26.05.2014)

²⁰² Renard Casevitz, F.M. et Taylor, A.C., Saigonz, Th., 1988 (1986) *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*, Ediciones Abya-Yala, Quito

“Los mismos misioneros nos llevan, acompañados por los papás. Canoa desde aquí hasta Yupicus, por parte de San Rafael. Por ahí se dormía. Al día siguiente hasta Wawais, segundo día. Tercer día, hasta Montenegro, otro lado del Marañon. Sexto día: Yunga! Caminando. Quinto día: cerca de Chinchipe. No teníamos zapatos, nada nada. Por trochitas nomás, andando. De Bellavista en omnibus hasta Chiclayo. A ver el omnibus por primera vez, un choque! Llorando. Puros apach por ahí. Mi madre, llorando. Todo era sitio virgen! Cebolla no podía comer, ceviche hasta ahora no me gusta...queso tampoco. Como he llorado!” (Cesar Inoach, communauté de Yamayakat, 30.05.2014).

Au moment de me transmettre ces souvenirs, les narrateurs commençaient généralement en pleurant et le récit était par la suite interrompu par un moment de grande émotion. Comme l’a bien décrit Taylor²⁰³, le fait de se rappeler ne relève pas seulement d’une reconstruction du passé ; c’est aussi le moment de revivre les émotions qui ont caractérisé ce souvenir.

De ce fait, ces récits sont particulièrement émouvants en raison de la richesse des émotions qu’ils présentent. Dans une atmosphère particulièrement sensible, qui rejoint le temps présent et le passé, l’auditeur peut aisément imaginer la peur et les fragilités qui ont caractérisé l’état émotionnel des jeunes au moment de se séparer de leurs proches pour aller explorer un monde inconnu, comme l’était à l’époque la société des *apach*.

La première destination du voyage est Bellavista : il s’agit d’un petit centre commercial qui, à cette époque-là, marquait la frontière entre la forêt amazonienne et la zone semi-désertique, c’est-à-dire le monde des *apach*. Le chemin apparaît comme long et extrêmement difficile. Il s’agit d’un trajet qui, avec les moyens de l’époque, nécessitait plusieurs jours de voyage, faits de navigation puis de plusieurs de marche dans la forêt.

En considérant le voyage à Bellavista comme la première partie d’un rituel d’initiation – plus exactement l’étape de la « séparation » –, on peut identifier les éléments dominants dans tous ces récits, à savoir les sensations de peur, de fatigue et de souffrance. À cela s’ajoute l’image d’un chemin extrêmement difficile, notamment pour un enfant. Ce dernier aspect peut étonner car beaucoup de ces enfants avaient déjà réalisé ce même trajet avant, afin d’accompagner des membres de leur famille à Bellavista. En effet, étant donné que Bellavista constituait à l’époque le principal point d’échanges commerciaux entre la forêt et le monde externe, les Indigènes de la zone correspondant à l’actuelle province d’Imaza avaient l’habitude d’aller à pieds jusqu’à ce petit centre urbain, pour faire leurs affaires commerciales. Par

²⁰³ Taylor, A. C., 2003, «Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro». *L’Homme*, n° 165, pp.223-248

conséquent, la nouveauté présente dans les récits se trouve non pas dans le parcours en soi mais plutôt dans la signification que ce chemin va acquérir pour le narrateur, comme première étape du voyage d'initiation, ou *jinta ainbau*, des « temps modernes ». C'est peut-être là une des raisons pour lesquelles les narrateurs affichent, au moment de rappeler ces expériences, une certaine fierté. En frappant du poing sur la table pour marquer le rythme du récit, leurs yeux humides accompagnent une voix faible et puissante à la fois, pour présenter, en un seul récit, différentes dimensions temporelles : l'onirique, l'actualité et le passé.

Le parallélisme entre cette expérience et les rituels d'initiation du *jinta ainbau* semble d'autant plus justifié que des descriptions très similaires de sensations de peur et de fatigue sont présentes dans les témoignages des premiers voyages à la cascade. Voici, par exemple, un fragment des souvenirs que Roman Shajian nous livre sur son expérience d'initiation au *jinta ainbau* :

“Uy! cuanto he llorado! Como he sufrido! Caminar de noche y de día, en ayuno. Y yo me preguntaba: “Porqué me mandaron? Qué había hecho de mal para que tenga una tal punición?” El me disciplinó duro.” (Roman Shajian, Bagua, 26.05.2014)

“Yo, sufrí bastante. Cuando me fui a la catarata y tomé por primera vez” (Alejandro Paati, communauté Uut, 29.05.2014)

“Mi padre se despidió de mi. Recuerdo que era noche cuando salimos de la casa. Me fui con unos ancianos. Caminamos y caminamos. Todo era puro barro! Uy, qué cansancio. Ya no podía más. Me gritaban! Ya no podía volver.” (David Kuñachil, communauté de Nazareth, 13.05.2013)

Dans tous ces cas, la souffrance du protagoniste occupe l'aspect central de la première étape de l'expérience, qu'il s'agisse du voyage à Bellavista ou du trajet vers la cascade. Roman souffre tellement qu'il se demande si le voyage ne serait pas une sorte de punition. Mais la souffrance permet de consolider la relation entre les deux expériences et d'ouvrir la réflexion sur le signifié de son rôle dans le chemin d'initiation.

Comme on l'a vu précédemment, la souffrance constitue l'un des éléments caractéristiques de tout rituel d'initiation, notamment dans sa première étape. Ce moment comprend toute une série d'actions qui représentent l'éloignement de l'individu vis-à-vis de son groupe d'appartenance, soit de son point de référence dans la structure sociale à laquelle il

appartient depuis sa naissance²⁰⁴. Dans les rituels d'initiation, l'expérience de la souffrance est étroitement liée à la transmission de secrets propres au fonctionnement de la société en question. Cette expérience devient alors fondamentale pour le candidat, en vue de l'acquisition d'un savoir lié à l'équilibre structurel de sa société ; elle lui permettra donc de renaître, à la fin du rituel, avec une conscience aigüe de son nouveau rôle social²⁰⁵.

Un deuxième aspect commun aux différents récits étudiés se situe dans la description du voyage réalisé par les protagonistes. Il s'agit d'une distinction très claire entre la première et la deuxième partie du voyage, c'est-à-dire entre le chemin de la communauté jusqu'à Bellavista et le parcours de Bellavista jusqu'à la ville de Chiclayo. En effet, on peut noter un profond décalage entre ces deux parties du récit : tandis que la première est riche de détails et de sensations clairement exprimées par les protagonistes, la deuxième est plutôt pauvre en images et en émotions. Dans la plupart des cas, cette partie du trajet est résumée en une phrase : « *En Bellavista salimos en un omnibus hasta Chiclayo* »²⁰⁶. Cela semble particulièrement surprenant puisque, pour les jeunes Awajún, il s'agissait de leur première expérience hors de la forêt, de leur premier contact avec un paysage différent, des moyens de transports étonnants et des personnes totalement étrangères à leur cadre habituel. On peut dire que, pour les novices, c'est à partir d'ici que commence le « véritable voyage » en termes d'expériences dans un « monde étranger ». Contrairement à ce que j'imaginai au départ, le premier contact avec le monde externe ne paraît pas laisser de souvenirs particuliers dans la mémoire des protagonistes.

On peut imaginer que, dans la lecture sensible des événements réalisée par les jeunes Awajún, le départ de Bellavista correspond à la fin d'une étape importante dans leur « expérience de vie » précédente. Avec la sortie du monde de la forêt et la séparation du père et des autres membres de la famille qui l'ont accompagné jusque là, la première partie du rituel s'achève. Il s'agit du moment de la « séparation », qui marque le passage à la deuxième partie du rituel, appelée « marginalisation »²⁰⁷. L'arrivée dans le contexte urbain correspondrait alors au début de l'étape de marginalisation – ou étape « liminale ». Dès lors, le protagoniste se focalise sur les

²⁰⁴ Turner, V., 1969. «Liminality and communitas», en *Ritual Process : Structure and anti-Structure*, Chicago, Aldine Publishing, n°125-130, pp.94-113 (p. 359)

²⁰⁵ Houseman, M. (et Bertomé, F.), 2010. «Ritual and emotions: moving relations, patterned effusions». *Religion and Society: Advances in Research*, Tome 1, pp. 57-75 (p.69)

²⁰⁶ Cesar Inoach, communauté de Yamayakat, 30.05.2014

²⁰⁷ Van Gennep, A., 1909, *op. cit.*

changements opérés dans son monde intérieur, plutôt que sur sa présence dans la société extérieure. Dans ce cadre, les mots prononcés par les parents à leur fils, au moment de la séparation pour le voyage à la ville, sont particulièrement significatifs :

“Mis padres me habían dicho: “No tengas miedo!” “Toma el valor!” “Porqué nosotros somos inteligentes, así vamos a lograr!” (Cesar Inoach, communauté de Yamayakat, 30.05.2014)

Il est intéressant de confronter ces discours avec ceux que les membres de la famille prononcent aux novices au moment de commencer leur chemin d’initiation à la cascade, ou lors des marques de courage dont ils font preuve pendant l’absorption des plantes hallucinogènes. Dans tous ces cas, on retrouve des discours visant à transmettre aux jeunes le courage et la force de volonté. En ce sens, ces propos sont très proches des témoignages précédemment cités :

“La idea del camino es cruzarse con alguien o algo que te dará el mensaje del poder. Si te cruzas con alguien, No tengas miedo! Así te decían” (Emilio Nayap, communauté de Numptakaim, 3.06.2014)

“ «Es que tienes que tener visión!» Así me decía mi tío. Y me incitaba: «No tengas miedo, barba blanca!»” (Roman Shajian, Santa Maria de Nieva, 28.11.2012)

“Yo caminaba y caminaba hasta el lugar indicado. Como era una enseñanza hacerme tomar, con su pié derecho pisó a mi pié derecho, el líder, y me hacía tomar, y pronunciaba diciendo: «Hijo mío no temas! Porque eso va a ser tu futuro!» (José Lirio, Lima, 23.04.2013)

À ce titre, bien que les novices aient réalisé leur voyage jusqu’à Bellavista au sein d’une expédition constituée de plusieurs personnes – à savoir le père ou d’autres parents, d’autres enfants du même groupe familial, ainsi qu’un missionnaire ou un commerçant responsable de la mission –, les noms de ces compagnons de voyage sont rarement cités dans les récits. De la même manière, du fait de la présence des jeunes Awajún dans une même école primaire et de l’étroite relation entre les familles nazarenas qui les accueillait, tout au long de leur séjour à Chiclayo ou à Trujillo, les jeunes Awajún vivaient très certainement en contact entre eux, mais, malgré cela, on trouve peu de traces de ces relations dans les récits des protagonistes.

L’analyse des discours socio-politiques des organisations Shuar, réalisée par Janet Hendricks²⁰⁸, présente des réflexions importantes quant à la place de l’« individualisme jivaro »

²⁰⁸ Hendricks, J. 1988, *op. cit.*

dans la narration des conflits. Ces récits visent à exalter la force et le pouvoir personnels d'un héros unique, et non pas à rappeler la présence réelle de tout le groupe de guerriers qui a participé au conflit. Selon Hendricks, cette attitude refléterait la structure atomisée de la société Shuar, telle qu'elle se trouvait avant la formation des récentes fédérations socio-politiques. Cette structure éclaire l'un des aspects structurels de cette société, à savoir le rôle central d'un leader unique, chef de tous les groupes familiaux présents dans la zone et guide d'une unité socio-politique autonome²⁰⁹. Par conséquent, le pouvoir politique, représenté par chacun de ces chefs de famille, était considéré comme une entité tout à fait indépendante²¹⁰, qui retrouve dans l'« individualisme » sa juste représentation, tant dans la narration individuelle que dans la mémoire collective. De même, selon la perception du narrateur, ce récit constitue la preuve la plus évidente du pouvoir spirituel qu'il a pu incorporer pendant sa formation, c'est-à-dire au fil de son parcours de *jinta ainbau* dans le contexte urbain.

Or, on retrouve la même dynamique de narration dans les histoires relatives aux rituels d'initiation du *jinta ainbau*. Ici aussi, le narrateur se représente comme l'acteur unique de toute la scène, même si l'on sait que, en général, ces événements se réalisaient à l'intérieur d'un groupe de plusieurs candidats guidés par un ou plusieurs anciens. Dans tous les cas mentionnés, on peut identifier une même modalité de narration : la construction d'une histoire visant à exalter les capacités extraordinaires du héros, à savoir le narrateur lui-même, en laissant de côté tous les autres acteurs de l'expérience.

En conclusion, on voit que l'individualisme constitue un élément central dans le parallélisme entre l'expérience du voyage à la ville et le rituel d'initiation du *jinta ainbau*. Comme on le sait, en termes socio-politiques, le *kakajam* correspond à l'autorité maximale au sein de chaque groupe familial awajún : grâce à sa force physique et spirituelle, il a pu réaliser le message de l'*ajutap* et diriger ainsi une expédition militaire pour tuer finalement son ennemi. Cette forme de pouvoir socio-politique se réalise à l'intérieur d'une structure sociale dans laquelle chaque individu est spécialisé par son propre espace de pouvoir et des savoirs spécifiques, et ce indépendamment des autres. Ce cadre expliquerait la construction d'un réseau social formé par une série de pouvoirs « intermittents »²¹¹, où l'« individualisme » constituerait l'ultime dimension possible du pouvoir socio-politique. La présence de l'« individualisme »

²⁰⁹ Clastres, P., 1974, *La société contre l'Etat*, Paris, Les Editions de Minuit.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Hendricks, J. 1988, *op.cit.*

comme perspective narrative principale dans tous les témoignages considérés montre que les auteurs cherchent à représenter l'expérience du voyage à la ville comme une forme de construction de l'individualité, dans le but de se former comme nouveaux « hommes forts », soit des *kakajam* de l'« époque moderne ».

3.4 L'étape de la marginalisation : l'expérience dans l'espace urbain

Après la reconnaissance de la souffrance et de l'isolement comme éléments centraux de la première étape, je vais analyser la deuxième partie du nouveau processus de formation, qui, selon Van Gennep²¹², correspondrait à l'étape de la marginalisation.

Comme on l'a vu précédemment, l'étape centrale du rituel du *jinta ainbau* se caractérise par l'affrontement entre le candidat et un esprit très puissant, l'*ajutap*. Ensuite, la victoire du novice permet la réception du message de l'*ajutap*, puis l'incorporation d'une connaissance liée à son destin personnel. Il s'agit là d'une épreuve de force et de valeur, qui vise à renforcer l'esprit personnel et les capacités de défense du novice, en vue des épreuves qui l'attendent tout au long de sa vie.

Au cours du rituel du *jinta ainbau*, l'ensemble du parcours de formation du jeune Awajún vise à mettre à l'épreuve ses capacités de résistance, au niveau tant physique qu'émotionnel. La possibilité d'accéder au statut d'« homme adulte » – qui, selon les termes awajún, correspond à un individu *kakajam* – passe par une série d'affrontements avec l'esprit d'un guerrier mort : l'*ajutap*. La valeur du novice se mesure alors par son courage et sa détermination dans des circonstances difficiles, marquées par une série d'expériences physiquement et émotionnellement très difficiles, où les sens sont altérés par l'absorption de substances hallucinogènes. Grâce à cette démonstration de courage, le candidat recevra un message contenant une vérité sur son destin. En d'autres termes, il obtiendra un savoir qui, par le biais de la connaissance du destin de sa mission, le rendra plus fort par rapport aux autres membres du groupe familial.

Par conséquent, si l'on considère le *jinta ainbau* comme un rituel d'initiation individuel, il est d'abord nécessaire de comprendre les divers apprentissages qui le caractérisent, en tant que connaissances liées à l'équilibre de la société awajún, pour pouvoir ensuite évaluer les possibilités de leur transposition symbolique dans l'expérience du voyage à la ville.

²¹² Van Gennep, A., 1909, *Les rites de passage*, Paris, Emile Nourry

Au vu de l'analyse des récits de voyages en ville, j'émet l'hypothèse que l'étape de la marginalisation correspond au moment où les jeunes Awajún vivent dans la société urbaine. Afin de vérifier la validité de ce parallélisme, je vais comparer les divers aspects qui caractérisent cette expérience avec les éléments propres à l'étape de la marginalisation.

Comme le dit Victor Turner, l'étape de la marginalisation est étroitement liée à la dimension de la mort, de l'invisibilité, ainsi qu'à celle de l'obscurité, ou encore aux conditions de vie dans un cadre désertique²¹³. En révisant les souvenirs des premières périodes passées en milieu urbain, on retrouve une certaine proximité entre la condition décrite par Turner et les situations de souffrance et de solitude présentées par les narrateurs. En effet, ces derniers se rappellent de ces expériences comme des épisodes les plus douloureux de leur vie. En voici un exemple :

“En Chiclayo a cada joven le daban vida evangélica en sitios diferentes... Nosotros, cada uno en familias evangélicas. El director del colegio: Manuel Cuba. Yo no entendía nada... nada. Yo sufriendo aprendí letras. Comiendo los avances de la familia en la noche. Trabajando todo el día en limpiar la casa. Y poquita, poquita comida. Como he llorado!” (Cesar Inoach, communauté de Yamayakat, 30.05.2014)

Pour mieux comprendre le sens du récit, il faut d'abord fournir des indications sur le contexte socio-culturel dans lequel l'Indigène se trouve inséré une fois installé en ville. En effet, les jeunes Awajún allaient vivre dans des familles nazarenas, dans lesquelles ils devaient rendre l'hospitalité au travers de travaux domestiques. Pour ce faire, ils devaient répartir leur temps entre l'école et les travaux domestiques. Autrement dit, en ville, la condition de ces jeunes oscillait entre celle de serviteur et celle d'étudiant. Il faut également mentionner les limites liées à la compréhension de la langue espagnole et des aspects propres à la culture péruvienne, qui caractérisaient toute l'expérience et qui rendaient le processus d'adaptation particulièrement complexe et hostile. Les narrateurs décrivent cette situation comme le passage d'une condition de pleine liberté à celle d'un emprisonnement.

Le dépassement de toutes ces difficultés a d'ailleurs une signification particulière : l'accès à un savoir majeur et synonyme d'un pouvoir spirituel particulièrement puissant. À ce titre, la phrase prononcée par Cesar Inoach au moment de commencer le récit de son histoire de vie va dans le sens de la réflexion que je viens de proposer :

²¹³ Turner, V., 1969, *op. cit.*, p. 359

“*Soy nativo, pero tengo estudios... Un poquito. Por eso puedo hablar. Tenemos vista*” (Cesar Inoach, communauté de Yamayakat, 30.05.2014).

Notons que, dans la perspective présentée par Cesar Inoach, ce dernier justifie « le droit de parler » par sa connaissance de la langue espagnole, qui fait de lui un « homme fort », et donc un *míun*. Bien évidemment, dans ce cas, l’utilisation de l’expression « *tenemos vista* » ne peut que renvoyer directement à l’expérience de la vision, c’est-à-dire aux capacités de connaissances que les candidats reçoivent au cours du rituel du *jinta ainbau*. En d’autres termes, Cesar déclare avoir incorporé un pouvoir particulier qui lui donne la faculté de mieux comprendre le présent, le passé et le futur au cours d’un *jinta ainbau* à part : la formation scolaire.

Cette nécessité de justifier, au moment de transmettre un savoir important, l’incorporation d’un pouvoir personnel – qui s’exprime à présent à travers la connaissance de l’espagnol – ne peut que rappeler l’habitude des Awajún à narrer le contenu de leur vision de l’*ajutap* afin d’être socialement reconnus comme *waimaku*. Comme on l’a vu dans le premier chapitre, cette pratique constituait un moment fondamental pour la confirmation du statut social et la construction de l’autorité, en termes tant spirituels que politiques.

Il a rejoint cette condition grâce à la scolarisation, et plus particulièrement grâce à son séjour à Chiclayo. Comme on le verra dans les pages suivantes, la période de la vie en ville est avant tout présentée par les travaux domestiques réalisés, bien plus que par l’expérience au sein de l’institution scolaire. Dans le parcours de formation, l’accent est donc mis sur la relation que l’Indigène établit avec son tuteur, le *dueño* de la maison où il travaillait, et non pas sur la fréquentation d’une école ou d’une communauté religieuse. Encore une fois, c’est donc l’expérience de la souffrance et de la soumission – similaire à l’étape de marginalisation décrite par Van Gennep et Turner – qui caractérise la « formation individuelle », plutôt que l’expérience de la scolarisation.

Il paraît donc surprenant que, malgré cela, durant les années suivantes, ces mêmes sujets décideront d’envoyer leurs fils à la ville, afin que ces derniers puissent vivre cette même expérience. Pourtant, ce choix s’explique précisément par le rôle que cette expérience va jouer dans le projet de formation des jeunes à l’intérieur de la société pluriculturelle qui est en train de naître au cœur du monde amazonien. Les Awajún recherchent donc la souffrance de la période passée en contexte urbain, car elle constitue l’entrée dans un pouvoir spirituel spécifique,

représenté par la connaissance de la pensée des Blancs et la garantie de l'accès à un statut de prestige privilégié dans la société de l'époque.

Dans l'analyse de la réélaboration de l'expérience en ville par les narrateurs, il faut souligner l'étroite relation qui s'instaure entre le jeune Awajún et le tuteur auquel il est confié, normalement un missionnaire ou le chef de la famille qui l'accueille. Malgré le temps qui s'est écoulé depuis les faits, les narrateurs décrivent avec une grande précision la figure de leur tuteur, à travers le souvenir de nombreux détails, tels que le nombre de fils, ses attitudes caractéristiques, ses traits physiques, etc. Ces portraits nous permettent d'imaginer le pasteur nazareno qui suit les études de Roman Shajian ou la *dueña* du jeune Cesar Inoach qui le maltraite en lui infligeant de multiples punitions. La richesse des détails indique l'importance du rôle que ces personnes ont joué en tant que « guides » tout au long du parcours de formation des jeunes Awajún.

Le rôle de ce « guide » n'est pas toujours marqué par des traits positifs ; bien au contraire, dans la plupart des cas, l'adulte est décrit comme une personne inhumaine, dure et souvent très exigeante pour ce qui concerne les services que doit rendre le jeune en échange d'un peu de nourriture. Voici un exemple tiré du témoignage de Cesar Inoach²¹⁴ :

“Volví anoche a casa y casi no tenía nada para comer. Uy! Cuanto he llorado. Yo barría la casa, cocinaba, lavaba todo...todo por ella! También me hacía dormir en el piso, como a un perro. Yo sufriendo aprendí letras.” (Cesar Inoach, communauté de Yamayakat, 30.05.2014).

La reconstruction de ces moments permet d'imaginer des familles nazarenas empreintes de racisme et de méfiance – comportements caractéristiques de la société urbaine de l'époque actuelle envers les Indigènes considérés comme des êtres inférieurs, tels des animaux. Nombreuses sont les études qui témoignent de la condition des enfants indigènes engagés comme serviteurs par des familles bourgeoises dans les contextes urbains des Andes et de la côte, tout au long du siècle passé.

Dans les souvenirs des jeunes Awajún des années 1950, plusieurs récits témoignent d'un aspect particulièrement intéressant, à savoir la double fonction que le tuteur finit par jouer vis-à-vis du narrateur, tout au long de son parcours de formation. Si, d'un côté, l'adulte est représenté comme le responsable de la majeure partie des souffrances du protagoniste, d'un autre côté, son

²¹⁴ Les témoignages fournis par les voix de David Kuñachil, Alejandro Paati, Roman Shajian, etc. vont dans le même sens.

rôle change. À partir de ce moment-là, le rôle du tuteur se transforme et il fait alors preuve de sagesse et de compréhension à l'égard du jeune, en lui adressant des éloges ou des conseils pour résoudre ses problèmes. La réflexion anthropologique visera alors à comprendre les significations que cette expérience a pu recouvrir au cours du chemin de formation des protagonistes, qui ont ensuite réélaboré leur histoire sous une forme narrative à la limite du mythe. L'analyse considérera l'hypothèse selon laquelle la figure du tuteur va incarner, aux yeux des jeunes Awajún, une nouvelle version du guide spirituel qui était auparavant l'*ajutap* dans le cadre de la communauté native.

Voyons à présent l'expérience de Roman Shajian d'un peu plus près. Un moment de son histoire de vie se distingue des autres en ce qu'il est particulièrement touchant : lorsqu'il reprend le discours que son bienfaiteur, Baltazar Rubio, a prononcé au moment de son inscription à l'Université de Trujillo :

“Estoy orgulloso de ti. Has sobrepasado todas mis expectativas.” (Roman Shajian, Bagua, 26.05.2014)

Le souvenir de cette phrase remplit Roman Shajian d'orgueil. Ce bref discours marque un tournant fondamental dans la reconstruction de sa vie, à tel point que les yeux de Roman brillent d'émotion à ce seul souvenir. Dès lors, le jeune Roman commence à construire sa propre personnalité d'homme adulte, en tant que « leader awajún », grâce aux nombreuses connaissances qu'il a pu assimiler tout au long de ses études. Pour cette raison, à plusieurs occasions, il dira avec fierté, en frappant la table de la main :

“Yo he sido el primer Awajún que ha terminado la primaria, primer Awajún que terminó la secundaria. Primer Awajún a ingresar y terminar la Universidad! Yo rompí todo el mito que existía que los Awajún eran unos brutos!” (Roman Shajian, Bagua, 26.05.2014)

En général, dans son histoire de vie, Roman cite ces deux phrases – à savoir les mots d'éloge de son tuteur et la phrase d'autodéfinition – comme les deux parties d'un même discours. Cela pourrait témoigner du lien qui unit étroitement sa relation à son mentor avec son processus de formation, dans le chemin de construction d'un nouveau modèle d'« homme de pouvoir ». Chacun des entretiens que j'ai pu réaliser avec Roman Shajian a été marqué par le souvenir de ce discours, et plus particulièrement par la répétition des mêmes paroles. Il convient alors de

reconnaître la valeur particulière de ces mots dans le processus de construction de son autorité personnelle, ainsi que de sa personnalité en tant que leader et intellectuel awajún.

Au travers de la réalisation de son parcours scolaire dans la société occidentale – de l'école primaire à l'université –, Roman a pu gagner une position de prestige au sein de la société awajún ; ce qui lui vaut d'être communément appelé par les autres Awajún « Le Professeur ». En premier lieu, il a démontré la valeur et la force spirituelle des Awajún, en faisant état de l'égalité entre son peuple et la société occidentale. Qui plus est, il a pu « briser le mythe » qui faisait des Indigènes des êtres inférieurs. Le mérite de Roman est donc d'avoir pu démontrer l'inconsistance de cette représentation, en témoignant, par son exemple, des capacités intellectuelles des Awajún, et donc de l'égalité « naturelle » entre Indigènes et Blancs²¹⁵.

Dans ce témoignage, on remarque que la relation instaurée entre les Awajún et l'Église nazarena permet de fournir aux Indigènes divers moyens utiles à la réélaboration de leur définition identitaire au sein du nouveau contexte socio-politique et culturel du monde externe. Au cours du processus d'intégration dans la société métisse, les Awajún cherchent à utiliser le langage et les formes de communication appris, pour construire de nouvelles façons de s'auto-définir sans pour autant perdre leur spécificité ethnoculturelle, en vue de passer d'une condition de subalternité à celle d'un affrontement plus égalitaire.

Le deuxième cas que je vais mobiliser est tiré de l'expérience racontée par Cesar Inoach. Le souvenir d'une conversation que Cesar a eu avec son institutrice, à Chiclayo, est particulièrement touchant :

“Un día, yo estaba lavando, y ella me conversa así. «Tú no eres ciudadano de acá. No puedes tener esposa acá». Ella se reía. Me dijo: «anda y regresa a la selva, donde hay curas, en la misión católica. Ahí te van a dar tu partida de nacimiento» Yo no sabía donde estaban los curas! Pero ella me explicó y también me dijo como hacer para que ellos me acepten para estudiar en su colegio, en Nieva.» (Cesar Inoach, communauté de Yamayakat, 30.05.2014).

²¹⁵ Voici un exemple de la perception des Indigènes face à la possibilité de redéfinir leur statut social face aux Blancs, et notamment face aux commerçants : « *Danducho fue el primero que estudió. Le enseñó Winans y fue Danducho que me enseñaba a mí. [...] Acuerdo el comprador de caucho, Julian Lara, cuando Danducho vino concluyendo sus estudios, decía: “Como va a terminar [los estudios] un aguaruna? Un sonso! Si la matemática es tan difícil! ¿Cómo va a terminar?! ¿Si yo que domino el español, tengo dificultades!”.* Y se burlaba de Danducho. Cuando yo de lejos estaba mirando que era un tipo de mi tamaño, con cabello crespo. Me impresionó y pensé que tenía la misma cabeza que se puede cortar, y su sangre es lo mismo. Si dicen que la matemática es tan difícil, como es ¿que yo no la aprendería? ¡Hermano, si hasta su hijo repetía! Yo me proponía: “¡Yo también voy aprender!” » (Emilio Nayap, communauté de Numpatkaim, 20.04.2013). Comme le montrent ces paroles, l'exemple du *múun* Daniel Danducho et la possibilité de s'exprimer en espagnol deviennent l'arme la plus puissante pour consolider un nouveau statut social awajún, visant à se positionner au même niveau (social, politique et spirituel) que les Métis.

Ce récit représente parfaitement le changement dans la relation entre le jeune Awajún et son tuteur. Dans ce cas, les paroles de l’institutrice marquent un tournant dans la vie de Cesar. Pour le dire autrement, elles viennent mettre fin à la période de souffrance pour passer à une deuxième étape, cette fois-ci dans son contexte d’origine. En effet, suite à ce conseil, Cesar choisit de retourner dans la forêt et de rejoindre la mission des jésuites, à Santa Maria de Nieva. Une fois installé, il ne demandera pas seulement la copie de son acte de naissance, mais aussi l’autorisation de rester chez les missionnaires catholiques afin de terminer sa formation à l’école primaire. Face aux contestations des jésuites qui ne veulent pas l’accepter, Cesar donne une réponse qu’il a déjà préparée avec l’aide de son institutrice :

“Yo ahí les dije «Pero entonces, si ustedes no están acá para dar instrucción a los indígenas, para que están?» Así le dije. Ellos ahí no pudieron decirme que no. Justamente había sido mi patrona de Chiclayo a darme este consejo. «Así le vas a decir» me dijo «si se oponen». Y como ella ya lo sabía, pues tuvo razón” (Cesar Inoach, communauté de Yamayakat, 30.05.2014).

Alors qu’il se remémore ce moment, un grand sourire illumine le visage de Cesar. Il s’agit là d’un sourire de satisfaction et de fierté. Il a gagné sa lutte personnelle et, de là, sa force spirituelle a été reconnue. Par ailleurs, il a pu passer à la deuxième étape de son parcours de formation, dans un cadre bien plus chaleureux et hospitalier que le précédent. Dans son récit, les années suivantes sont simplement rappelées comme de « bons moments » et ne donnent pas lieu à de plus amples descriptions.

À ce stade de l’analyse, il nous faut regarder de plus près le rôle joué par l’institutrice de Cesar Inoach, en le mettant en parallèle avec celui de l’ancien, ou de l’oncle, comme guide spirituel des candidats dans le rituel du *jinta ainbau*. Tel qu’on l’a vu dans l’analyse du mythe de Turías, l’ancien, en tant que guide du rituel du *jinta ainbau*, détient un pouvoir décisionnel très important tout au long de la formation du novice. Il est, en effet, le seul à pouvoir choisir le moment de clôture du rituel, en décidant si le jeune a pu, ou pas, réaliser le changement intérieur nécessaire au passage vers un nouveau statut social. De la même manière, si l’on observe la relation entre institutrice et serveur, on retrouve toute une série d’humiliations, de punitions et de souffrances imposées. Tout cela reprend les aspects propres au rôle du guide des rituels d’initiation, qui doit diriger un parcours de souffrances afin de mettre en lumière la force morale et spirituelle des candidats.

Pour autant, au vu des différents cas étudiés, la relation entre les jeunes et leur tuteur semble beaucoup plus complexe qu'une simple transposition du rôle de l'ancien comme guide de formation du candidat. Tel qu'on l'a vu dans le cas de Roman Shajian, les paroles de son tuteur sont devenues la base du processus de construction de sa personnalité, en tant que figure d'autorité aux yeux de son groupe social. Le discours prononcé par le tuteur – ou la figure adulte de référence – est central dans la construction de la nouvelle personnalité du jeune Indigène. Au sein de la société occidentale, ce rôle de guide peut s'exprimer à travers des indications sur le futur professionnel du jeune ou des appréciations sur ses capacités physiques et spirituelles. Tout cela pose la question de la relation entre le jeune et la figure d'une force majeure, à savoir l'*ajutap*, qui lui transmet un message important sur la direction de sa réalisation personnelle.

Finalement, un troisième cas, celui de la relation entre Emilio Nayap et le pasteur Roger Winans, va nous fournir des éléments utiles à la compréhension de la nature de la relation établie entre Indigène et missionnaire aux débuts de la mission, ainsi que de la manière dont les Indigènes vont gérer cette relation. Voyons alors des extraits de l'histoire de vie du *míun* Emilio Nayap, où il explique qu'après son expérience à l'école d'Yamayakat il a décidé de continuer sa formation – raison pour laquelle il a suivi le pasteur Winans jusqu'à Iquitos, c'est-à-dire jusqu'au nouveau siège de la mission :

« Yo crecí ahí [Yamayakat]. Fui a los doce años y estuve hasta los veinte años. Ocho años estuve ahí. De ahí, cuando se desapareció ese centro, bajé a Iquitos. Terminé la primaria con la Iglesia Nazareña, con Roger Winans. [...] Como estaban los gringos, ese Winans se peleaba con [...] los gringos se peleaban con los Alemanes. Por eso motivo regresa Winans a su tierra²¹⁶. [...] Es por esto que Winans se va a Iquitos, para trabajar con mucha gente allá. Llevaban un montón de caucho en unas bolsas grandes, y como estaban bajando y yo no estaba estudiando, yo también aproveché para bajar » (Emilio Nayap, Numatkaim, 29.05.2014).

Selon les souvenirs d'Emilio, au début, le pasteur rencontre des difficultés et des tensions avec les autres étrangers – probablement des commerçants déjà installés dans la zone pour l'exportation du caoutchouc. Dans la dernière partie du récit, on peut saisir la motivation qui

²¹⁶ Selon le journal de Winans, en 1938, le pasteur a dû quitter le Pérou lors de la Seconde Guerre mondiale. Il est ensuite rentré au Pérou en 1939. Par la suite, il s'est installé dans la ville d'Iquitos, en 1947, en laissant la gestion de la mission d'Yamayakat au pasteur Baltazar Rubio et celle de Tsuntsuntsa à Elvin Douglass. Comme cela est écrit : *« Finally the time arrived for more practical activities. One of them was to attend our district assembly in Monsefu for the last time. Along with others, Brother Elvin Douglass had made a hasty trip to the Aguaruna work and our thoughts were turning to him and his wife as our successors » (Winans, R., 1955, op.cit., p. 75).*

pousse Emilio à se déplacer jusqu'à Iquitos au travers d'une explication reprenant la perspective du *jinta ainbau*. Suite à ses études à la mission d'Yamayakat, il sent que sa préparation n'est pas encore terminée. De fait, beaucoup de jeunes Indigènes ont déjà fréquenté cette mission. La nécessité de se différencier de ceux-ci par son prestige personnel et de bénéficier d'une préparation « unique » le pousse à chercher le contact avec le pasteur Winans, son tuteur. C'est pour cela qu'Emilio arrive à Iquitos, disposé à suivre le maître dans son projet économique.

D'après les paroles d'Emilio, il est évident que le pasteur vise à instaurer avec lui une relation de type maître-serviteur, en l'impliquant dans ses activités commerciales jusqu'à Iquitos. Mais, contrairement à ses attentes, le pasteur perd bientôt le contrôle sur les décisions du jeune Indigène. En effet, un jour, dans le port d'Iquitos, Emilio rencontre des membres de sa famille qui l'invitent à les suivre pour retourner à Imaza. Emilio demande alors au missionnaire la permission de réaliser le voyage, mais celui-ci s'y oppose. Emilio part pour prévenir ses amis qu'il doit décliner leur proposition. Mais, une fois arrivé au port, il vit une expérience choquante, qui le fera changer d'avis :

« Como ya me despedí, regresé nomas. Y en el centro, muchos miraban... porque lo que llevaba el gringo, un tanque, se había roto y salía mucho y creían que había llevado agua. Y no se terminaba nunca... Pero eso se incendió y... ¡Boom! ¡Ardió muy fuerte! Yo quería acercarme pero había mucha gente. ¿De quien es esa lancha que se ha quemado? “Del gringo” respondían. Al día siguiente, como ya se había quemado la lancha, los hermanos estaban ahí y dije: “Por favor, vámonos, acompáñame para llegar al Marañón”. [...] Así yo vuelvo de los hermanos y me escapo del pastor » (Emilio Nayap, communauté de Numpatkaim, 29.05.2014).

La réaction d'Emilio face à cet incident bouleverse tout le déroulement de l'histoire, en présentant une situation inattendue dans les dynamiques propres aux relations de patronage. L'explosion du bateau d'un étranger (on ignore s'il s'agit de Winans ou d'un autre étranger) est interprétée par l'Indigène comme le signe d'un mauvais présage.

Il est d'abord intéressant de noter la réaction d'Emilio face à l'explosion d'un bateau due à une fuite de pétrole. L'incompréhension de l'origine de cet incendie explique l'interprétation de l'événement comme un fait extraordinaire, similaire à une vision ou à une expérience onirique. Selon la perspective awajún, qu'il s'agisse d'un être de la forêt ou d'événements de la société civile, ce sont là des connexions avec le monde des esprits, qui parlent constamment à l'individu et lui donnent des indications sur les directions qu'il doit prendre pour la bonne réalisation du *jinta ainbau*. C'est alors qu'Emilio revoit sa position initiale et décide finalement de changer

d'avis en partant avec les autres Awajún. Or, en ne respectant pas les ordres reçus, Emilio rompt sa relation d'alliance avec le pasteur et saute dans le bateau de sa famille, vers un nouveau voyage. Très vite, il a su briser sa relation de patronage avec celui qu'il considérait comme son *pamuk* et a repris le contrôle sur ses décisions. Que peut-on en déduire ?

D'abord, on voit que, pour les Awajún, les termes des relations – qu'elles relèvent du clientélisme, du patronage ou de la révérence envers un guide spirituel – sont toujours négociables. Le lien entre individus est respecté tant que chacun a un intérêt à le maintenir. Lorsque l'un d'eux sent que cette relation ne lui convient plus, il peut la briser sans explications.

D'autre part, cet épisode nous montre que le jeune Emilio envisage sa relation avec le pasteur à partir de la perspective du *jinta ainbau*, c'est-à-dire en fonction de la construction de son prestige personnel en tant que futur *kakajam*. De fait, toute la relation prend appui sur les éléments propres à un rapport entre guide spirituel et candidat, où l'activité commerciale joue un rôle principal. En d'autres termes, pour Emilio, le succès de Winans sur le plan commercial n'est qu'une démonstration de son pouvoir, dont il veut comprendre la nature, en le suivant jusqu'à Iquitos.

Selon le point de vue d'Emilio, il n'existe pas de liens religieux entre Winans et lui, ce qui implique que sa relation de dépendance avec le missionnaire soit négociable. Finalement, le savoir d'Emilio et sa compréhension des événements le motiveront à s'éloigner du missionnaire, en allant contre sa décision, afin de poursuivre son *jinta ainbau* vers d'autres directions. Dans la mesure où les termes des relations sont négociables et redéfinissables, la priorité est alors toujours définie dans le cadre du *jinta ainbau*, selon lequel la relation avec la mission n'est qu'une des diverses possibilités qui s'offrent à lui. On reconnaît ici la présence de la logique propre à l'« individualisme jivaro » – aspect culturel que j'ai précédemment analysé et selon lequel la dimension individuelle prédomine sur n'importe quelle relation d'alliance. Dans ce cas, la possibilité de réaliser son chemin spirituel est toujours prioritaire face à tout autre type d'implication personnelle.

3.5. Le rôle de la parole dans la formation d'une nouvelle élite indigène

À la fin de cette analyse, il convient de proposer une réflexion sur la relation entre le jeune et son tuteur, ainsi que sur le processus de re-signification de l'apprentissage de la langue espagnole pour les Indigènes.

Si, comme on l'a vu dans la conclusion du premier chapitre, la relation rituelle avec l'*ajutap* se conclut par l'incorporation par le candidat de la forme du langage de l'esprit – comme manifestation du nouveau pouvoir spirituel acquis –, on peut alors proposer l'hypothèse suivante : pour les Awajún, l'intérêt d'apprendre le langage des *apach*, ainsi que ses formes expressives et son esthétique, repose sur une perspective similaire, reformulant ainsi la dimension spirituelle dans le contexte urbain.

Dès les premières expériences de formation scolaire, la rencontre entre la notion de *jinta ainbau* et la formation de figures professionnelles a donné lieu à la formation de nouvelles figures de pouvoir – à savoir le professeur, l'infirmier, l'artisan, le chauffeur, etc., et ce tant chez les hommes que chez les femmes. En même temps, dans ce scénario, deux figures professionnelles se démarquent en termes d'autorité politique et spirituelle : celle du professeur et celle de l'infirmier. Cela n'est guère surprenant dans la mesure où ces deux figures sont les spécialistes de « la parole » ou « du corps », recouvrant de ce fait les rôles qui incombaient auparavant au *kakajam* et à l'*iwishin*²¹⁷. À ce propos, il est toutefois intéressant de noter que, dans tous les cas étudiés ici, le rôle de leader politique est toujours recouvert par des individus professionnellement préparés pour devenir professeurs bilingues, et non infirmiers²¹⁸. En tant que « spécialistes de la parole » et médiateurs culturels privilégiés dans les communications avec la société externe, les professeurs bilingues s'imposent peu à peu comme les principales figures de référence dans la gestion du pouvoir public²¹⁹.

Tout au long de ce chapitre, on a vu les différents points de jonction qui rapprochent le rituel du *jinta ainbau* des premières expériences de formation en ville. Or, dans le *jinta ainbau*, la finalité principale du parcours spirituel des jeunes Awajún est d'acquérir un savoir qui prend une signification toute particulière en termes de construction d'un pouvoir socio-politique. À son tour, ce pouvoir trouve sa modalité expressive dans la reproduction des formes linguistiques de la force spirituelle que le candidat vient d'affronter. Grâce au travail de transposition de cette dynamique dans la reconstruction de la relation entre les jeunes Awajún et leur tuteur, on peut considérer que la volonté d'apprendre la langue de l'*apach*, outre sa fonction

²¹⁷ *Iwishin* : terme awajún habituellement traduit par «chaman» (Diccionario Awajún- Castellano, ILV, xxx).

²¹⁸ C'est vrai pour les hommes comme pour les femmes.

²¹⁹ Brown, M., 1984, *op.cit.*, pp. 128-129.

métalinguistique, acquiert une valeur spécifique, en tant qu'émanation d'une nouvelle forme d'un pouvoir spirituel obtenu grâce à la relation avec l'*apach*.

Ce n'est certainement pas le fruit du hasard si, dans tous les témoignages étudiés, l'Indigène fait du missionnaire ou d'une personne liée à l'Église – tant la nazarena que la catholique – son « mentor », ce qui n'est pas le cas, par exemple, des commerçants vivant dans les ports de la région. Aussi, tout ce processus de construction d'une relation complexe entre le savoir de la culture externe et les modalités indigènes de construction de l'individu vient se former à partir de l'instauration de relations avec les missionnaires, même si les Métis étaient déjà présents en Amazonie depuis fort longtemps.

On reconnaît là une dynamique de métissage qui a conduit à un mariage entre la perspective de construction de l'autorité indigène et les formes de hiérarchie propres à la structure socio-religieuse des missions. En effet, les missionnaires, catholiques ou évangéliques, proposent, dans l'espace de la mission, une structure sociale pyramidale dans laquelle ils occupent les statuts les plus élevés, en termes d'autorité socio-politique, religieuse et économique²²⁰. Aux yeux des Indigènes, les missionnaires, en tant que représentants de la nouvelle religion et responsables des nouvelles formes de culte, représentent un puissant pouvoir spirituel, qui devient rapidement la nouvelle « proie » des dynamiques de compétition entre leaders awajún. Le pouvoir présent dans la parole des missionnaires revêt la valeur d'un savoir nouveau, dont le pouvoir est incorporé dans la vision de construction de l'individu propre à la société indigène. À ce propos, l'observation de Roger Winans²²¹, premier missionnaire nazareno, relatée dans son journal personnel, au sujet des premières avancées dans la conversion des Awajún à la fin des années 1920, est particulièrement intéressante. En effet, dans ses efforts pour comprendre la langue indigène et établir une communication avec les familles awajún de la zone de Pomará, il écrit :

*“In Aguaruna the same word means pray, converse, or read. When you pray you talk to God; when you read you talk to the book. She understood our meaning, however, and took this way of avoiding the issue. [...]”*²²²

²²⁰ Rubenstein, 2001, «Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian state», *Environment and Planning D: Society and Space*, 2001, Tome 19, pp. 263-293; La Serna Salcedo, J.C., 2009, *Más allá de la parusia: el enfrentamiento al demonio en el bosque: religión, política y sociedad asháninka a través de la presencia misionera adventista en la selva central peruana (1920-1990)*, thèse de master, Lima, PUCP

²²¹ Winans, R. *Gospel over the Andes: notes of Roger S. Winans*. Kansas City, Beacon Hill Press (édition digitale 03/27/98), 1955

²²² *Ibid.* p.55

Ce passage représente un moment fondamental dans la construction de la relation entre Indigènes et religieux au fil de la transmission de la nouvelle langue. Notons que, selon la perspective awajún, il n'existe pas de différences entre « prier », « parler » et « lire », puisqu'il s'agit de trois formes différentes d'utilisation d'un langage puissant, nécessaire pour rentrer en communication avec une forme de pouvoir supérieur. On peut donc comprendre que, dès lors, la construction d'une alliance entre Indigènes et missionnaires passe nécessairement par l'apprentissage linguistique. Cette dynamique va ensuite prendre des significations symboliques et socioreligieuses différentes. Si, dans le contexte des relations socio-économiques, l'apprentissage de la langue espagnole est une ressource nécessaire pour établir des relations toujours plus égalitaires avec le monde externe, en même temps, le parcours d'apprentissage de la langue de l'*apach* est aussi identifié comme l'un des piliers de la réalisation des pratiques sociales indigènes visant à la construction de l'individu, en termes socio-spirituels et politiques.

Pour conclure ce chapitre, notons alors que le processus de transposition du parcours spirituel indigène dans les nouvelles pratiques de formation de « citoyens indigènes », au travers des programmes missionnaires, acquiert, au sein de la cosmovision indigène, une valeur toute particulière. Les différentes missions religieuses offrent finalement aux Indigènes un langage nouveau pour faire face au contexte socio-économique qui vient s'installer dans le micro-univers socio-économique de la forêt. En même temps, cette formation offre des ressources nouvelles qui seront mobilisées dans les anciennes dynamiques de construction de l'individu, dans les domaines socio-spirituels et politiques, et qui se trouvaient déjà à la base de la structure sociale indigène. Les nouvelles relations avec le monde externe sont donc repensées et reconstruites par les Awajún en fonction de leur vision du monde et du parcours de formation de l'individu, toujours dans le cadre d'un processus de développement du pouvoir personnel.

Annexes Première Partie

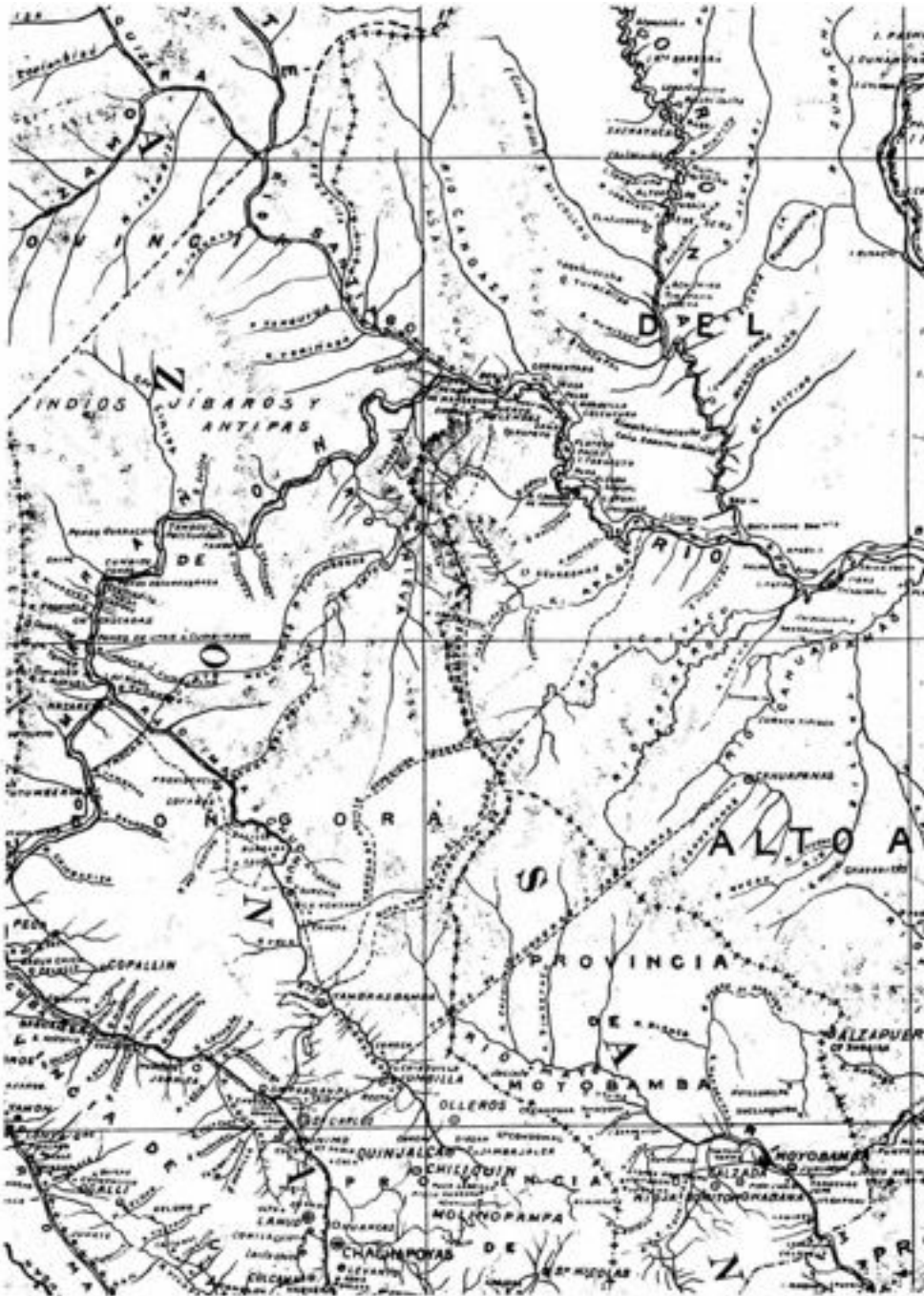


Figure 11 : Carte du Haut Marañón au début du XX^e siècle appartenant aux archives de la préfecture de Loreto. José Maria Guallart lui donne le nom de « *Trocha de los caucheros* : *mapa tomado del Atlas del Coronel Pedro del Portillo, prefecto de Loreto* ». Source : Guallart, J.M., 1990, *Entre pongos y cordillera: historia de la etnia aguaruna huambisa*, Lima, CAAAP, p. 185.



Figure 12 : Cartographie du Haut Marañón dans les années 1950. On peut apprécier la présence des deux ports principaux (Imacita et Santa Maria de Nieva), les principaux sièges des missions (catholiques et évangéliques), les centres éducatifs mineurs (Urakusa, Dominguza et TemashnumImacita) et les premières bases militaires (Ciro Alegria et Chavez Valdivia). Echelle: 1 : 500,000. Source : Siverts, H., 1972, *Tribal Survival in the Alto Marañón: the Aguaruna Case*, Copenhagen, IWGIA, p.41.



Figure 13 : Le *míun* et professeur bilingue Hugo Shajian, son neveu (*apu* de la communauté) et la photo de leur ascendant, le *míun* Antunstai (fondateur de la communauté). Cette photo est accrochée au mur de leur maloca, dans la communauté d’Uut. Photo de l’auteur.

Figure 14 : Le *míun* et professeur bilingue Alejandro Paati face à sa maloca, communauté d’Uut. Photo de l’auteur.





Figure 15 : Le *múun* et professeur bilingue Cesar Inoach avec son épouse et ses neveux dans leur maloca, communauté d'Yamayakat. Photo de l'auteur.

Figure 16 : Le *múun* et professeur bilingue Emilio Nayap et son épouse dans leur maloca, communauté de Numpatkaim. Photo de l'auteur.





Figures 17, 18 et 19 : Trois moments différents de la vie du *múun* et professeur bilingue David Kuñachil. Images 17 et 18 : Images des archives photographiques de l'ILV, réalisées dans la communauté de Nazareth dans les années 1960-1970.

Figure 19 : David Kuñachil avec sa fille et son neveu, face à sa maloca, communauté de Nazareth. Photo de l'auteur.



DEUXIÈME PARTIE.

Le professeur bilingue. Entre leadership spirituelle et capacités commerciales (1920-1960)

CHAPITRE 4

De la guerre au commerce. L'introduction d'une logique de marché comme forme d'expression du pouvoir spirituel (1920-1940).

4.1 Introduction

Dans une société définie comme « guerrière », l'effort pour établir un équilibre socio-politique oscillant entre dimensions militaire et commerciale donne lieu à un large débat au sein de l'anthropologie amazonienne. Parmi les différentes définitions élaborées, mentionnons celle proposée par Claude Lévi-Strauss²²³, selon lequel « les échanges commerciaux représentent des guerres potentiellement bien achevées, tandis que les guerres seraient le résultat de transactions mal réalisées ». D'après cette conception, la guerre naît des activités commerciales, la transaction de biens étant toujours placée au centre du réseau qui gère toutes les relations sociales. Pour sa part, Pierre Clastres²²⁴ considère que la guerre et le commerce ne fonctionnent pas dans le même registre : l'échange serait second par rapport à la guerre, étant donné qu'il s'agit d'une nécessité proprement tactique.

En ce qui concerne les peuples jivaros, pour Michael Harner²²⁵, il est nécessaire de reconnaître le rôle central des conflits armés dans l'organisation socio-politique shuar, où la dimension militaire est prioritaire par rapport à la dimension commerciale. Pour sa part, Philippe

²²³ Lévi-Strauss, C., 1943, «Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud» *Renaissance*, Tome 1, janvier-juin fascicules 1 et 2, pp. 122-139.

²²⁴ Clastres, P., 1977, « Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives », Paris, Les Editions de l'aube, p.33.

²²⁵ Harner, M., 1972, *The Jivaro. People of the Sacred Waterfalls*, New York, Anchor Press.

Descola considère qu'il existe une étroite relation entre vie économique et vie politique des groupes jivaros et que les conflits armés visent à consolider la solidarité entre les groupes alliés. En effet, ils permettent de renforcer les relations sociales de manière bien plus importante que les échanges commerciaux : « L'échange des biens et la vendetta, c'est à dire l'échange des morts, sont en effet régis par des principes identiques : le même terme, *tumash*, s'emploie dans le troc pour désigner l'obligation qui est faite de rendre un objet de valeur équivalent à celui que l'on a reçu, et, dans le conflit, pour caractériser la situation où se trouve le meurtrier d'avoir à payer la vie qu'il a prise à autrui avec la sienne propre ou avec un fusil, lui-même appelé *tumash* »²²⁶.

La réflexion proposée dans ce chapitre sera basée sur la perspective inaugurée par Jean Pierre Chaumeil²²⁷, selon lequel, dans les « sociétés primitives », l'échange ne doit pas être considéré en opposition structurale avec la dimension militaire ; la guerre et le commerce sont plutôt appréhendés comme deux modalités d'un même échange, plus précisément d'un échange d'énergie. En effet, Chaumeil propose de considérer les deux dimensions comme des formes de circulation d'un flux énergétique – mouvement fondamental dans la reconstruction cyclique de l'équilibre socio-culturel tout entier.

Chez les Awajún du Haut Marañón, la proximité entre les dimensions militaire et commerciale est donnée par la nature-même des deux processus, dans la mesure où chacun d'eux est déterminé par l'idée d'une circulation de forces, entendues comme forces spirituelles. D'un côté, dans le cadre des conflits intertribaux, un *waimaku* cherche à éliminer son adversaire afin de réaliser le message de son *ajutap* et, par là, il met en circulation un pouvoir provenant de ses prédécesseurs, afin d'accroître le prestige personnel de ses descendants. Ici, le temps fait un mouvement particulier, le passé et le présent d'un même groupe familial se mélangeant, tout en étant, en même temps, ouvert vers le futur, en vue d'une accumulation constante de pouvoir. D'un autre côté, dans le cadre de l'échange de biens entre leaders indigènes, la circulation des objets contribue à la transmission d'une partie de la force spirituelle du leader.

L'objet donné a pour fonction de rendre visible l'alliance établie entre deux leaders. Symboliquement, il devient le garant du passage d'un savoir entre le *múun* et l'allié, augmentant ainsi le statut spirituel de chacun d'eux. Dans la définition des relations sociales, l'échange d'objets se conjugue à une transmission d'énergie, dans le cadre d'une circulation d'éléments matériels sur lesquels prennent appui les éléments immatériels. Cette relation est

²²⁶ Descola, P., 1993, *Les lances du crépuscule*, Paris, Pocket, p.172.

²²⁷ Chaumeil, J.P., 1985, « Échange d'énergie : guerre identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne ». *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 71, pp. 143-157.

particulièrement évidente dès lors que l'on considère que les pactes d'alliance impliquent tout autant un échange de biens que la promesse implicite d'un échange de savoirs et de pouvoirs – échange qui se fera au cours des années suivantes. En effet, le pacte d'alliance vise à renforcer les relations de soutien réciproque en cas d'expéditions militaires, ainsi qu'à partager les savoirs qui constituent la base du pouvoir spirituel des deux groupes familiaux.

Comme on le verra au fil des pages suivantes, la perception du temps liée aux relations établies par la circulation de biens correspond en plusieurs points à celle présente entre le *waimaku* et l'*ajutap*. Elle ne se limite jamais au seul présent et prend inexorablement en compte les dimensions du passé et du futur, grâce à l'établissement d'une alliance qui se réalise dans un spectre temporel indéfini.

Dans l'effort de reconstruction des conditions socio-politiques qui ont mené à la formation des organisations ethno-politiques awajún (1980), il faut reconnaître le rôle particulièrement marquant joué par les missions à partir des années 1930-1940, non seulement en tant que centres religieux et éducatifs, mais aussi comme les sièges d'une activité économique localement significative. Dans ce panorama, le rôle des Indigènes scolarisés passera par deux étapes. Si, au départ, ils se limitent à recouvrir le rôle qui leur est assigné par les missionnaires, en tant que serviteurs et médiateurs culturels, dans les années suivantes, ils bouleverseront l'équilibre socio-politique local, en s'imposant comme les maîtres d'une activité économique propre²²⁸, fruit de l'adaptation d'éléments externes à leurs codes culturels.

Tout au long de cette analyse, je m'intéresserai aux Awajún du Haut Marañón et à la reconstruction des premières étapes qui les ont conduits à modifier le rituel d'échange de biens avec leur introduction dans le système du commerce local. Si, dans un premier temps, les Indigènes ne négociaient que de petits objets avec les commerçants de caoutchouc²²⁹, peu à peu, ils ont directement participé aux activités économiques de la mission, puis ont fini par gérer une activité économique indépendante – toujours grâce à l'appui des missions. Il s'agissait plus précisément d'une coopérative de commerce de cacao, qui sera d'ailleurs à la base de la création de la première organisation ethno-politique, l'OCCAAM²³⁰.

²²⁸ Il s'agit toujours de réalités encouragées et économiquement soutenues par les missions, particulièrement par l'Institut Linguistique d'Été. Comme on le verra mieux plus en détail dans les prochains chapitres, l'une des principales expressions du pouvoir politique du professeur bilingue est la gestion d'une entreprise commerciale..

²²⁹ Surtout des échanges avec des armes de feu et munitions (Guallart, J.M., 1990, *op. cit.*, p. 194).

²³⁰ OCCAAM : Organisation centrale des communautés Awajún du Haut Marañón (*Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón*).

Dans le présent chapitre, je chercherai à comprendre de quelle façon le système commercial s'est introduit dans la société indigène, jusqu'à constituer l'un des piliers des relations sociales, mais aussi un élément important dans les rapports de pouvoir.

4.2 Nouvelles formes de relation entre Indigènes et commerçants (1870-1930)

De l'époque coloniale jusqu'au début du XX^e siècle, l'espace dominé par les Awajún du Haut Marañón s'est caractérisé par une succession de tentatives de conquête et d'établissements de bases, menées tant par les aventuriers espagnols en quête de l'Eldorado, que par les missionnaires²³¹, ou encore par les commerçants à la recherche de nouveaux points d'échange entre la ville d'Iquitos et les ports de la côte²³². D'ailleurs, ces différentes expériences ont en commun une existence de courte durée, puisqu'elles ont toutes été réprimées par les insurrections de groupes indigènes locaux²³³.

La fin du XIX^e siècle voit arriver une nouvelle vague de commerçants le long des fleuves Marañón et Santiago. Du fait de l'expansion de la « fièvre du caoutchouc » à l'échelle mondiale, ces aventuriers investissent la zone du Haut Marañón en vue de construire un nouveau point de collecte du caoutchouc, ainsi que d'autres matériaux facilement exportables (notamment l'or, le bois, le café et le cacao). Tandis que les familles métisses venant s'installer entrent en conflit avec les groupes awajún voisins – raison pour laquelle elles seront rapidement « chassées » par ces derniers –, les aventuriers qui choisissent d'entreprendre cette même expérience de façon individuelle connaîtront davantage de réussite²³⁴.

Comme on le verra au fil du présent chapitre, la condition individuelle de certains aventuriers a été déterminante dans leur intégration au sein des structures familiales indigènes. La consolidation de liens familiaux avec les *múun* locaux leur ont en effet permis de jeter les bases de leurs activités commerciales, qui ont entraîné un certain mouvement économique dans lequel les Indigènes étaient directement impliqués à différents niveaux. D'ailleurs, cette dynamique allait constituer le point de départ d'un contact solide entre la société indigène et le système

²³¹ Guallart, J.M., 1981. *Fronteras vivas: poblaciones indígenas en la Cordillera de Cóndor*, Lima, CAAAP

²³² Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p. 183.

²³³ Descola, P., et Taylor, A. C., 1981, «El conjunto jivaro en los comienzos de la conquista española del Alto Amazonas». *Bull.Instituto Francés des Etudes Andines*, Tome 10, n. 3-4, pp.7-54.

²³⁴ Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p.183-184.

économique externe²³⁵. Cette perspective nous permet d'entamer une réflexion sur les dynamiques d'intégration qui se sont développées entre certains étrangers et des familles indigènes devenues par la suite les pionniers d'une structure socio-économique nouvelle. La disposition d'une partie des Indigènes à inclure des sujets externes dans leurs réseaux familiaux répond toujours à des exigences d'accumulation de prestige personnel. Il n'en reste pas moins que cela va provoquer des changements significatifs dans l'espace socio-économique local.

Si, d'un côté, les initiatives personnelles de certains aventuriers s'accompagnent de solides alliances avec les *múun* locaux, le sort des relations entre Indigènes et étrangers qui se présentent collectivement est tout autre. Les *múun* considèrent en effet les groupes de colons comme des sujets externes, utiles à la consolidation de l'autorité locale, de la même manière qu'un peuple ennemi – les Wampís, les Antipas, les Shawi ou autres peuples amazoniens. Les relations d'échanges de biens ne garantissent donc pas une certaine stabilité dans les alliances entre colons et *múun* : la présence d'étrangers dans la zone implique toujours un jeu de négociation de forces.

Les documents décrivant l'arrivée de commerçants dans le Haut Marañón, entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e²³⁶, indiquent l'établissement de plusieurs petits carrefours commerciaux dans les principaux bassins de la zone, le long des cinq fleuves de la région – le Marañón, le Nieva, le Chiriaco, le Cenepa et le Santiago. Grâce à la construction de ces centres, les Métis pouvaient réunir de grandes quantités de matériel destiné à l'exportation, à savoir le caoutchouc, le bois, le cacao, le café et l'or. Une fois achetés aux Indigènes, tous ces biens étaient destinés aux grands centres urbains d'Iquitos ou de la côte.

En lisant les écrits de Mildred Larson et d'autres²³⁷, on trouve des détails intéressants sur les dynamiques qui dominaient les relations entre patrons et Indigènes, toujours à mi-chemin entre formes de clientélisme et *padronazgo*. Selon ces récits, les termes de la négociation dans

²³⁵ Uriarte, L., 1989, *Native blowguns and national guns: the Achuar Jivaroans and the dialectics of power in the Peruvian Amazon.*, Thèse de doctorat, University of Illinois at Urbana-Champaign, Manuscript inédit, pp. 203-204.

²³⁶ Guallart (1981) ; Larson (1979) ; Greene (2009).

²³⁷ Mildred Larson était une linguiste d'origine américaine appartenant à l'Institut Linguistique d'Été (ILV). Plus précisément, elle faisait partie des principaux responsables de la base de l'ILV à Yamayakat, dans la province d'Imaza, entre les années 1950 et 1960. Ses mémoires, dans lesquels elle relate cette expérience et qui ont été publiés dans le livre *Educación bilingüe: una experiencia en la Amazonia Peruana* (Larson, 1979, *op.cit.*), sont particulièrement célèbres.

les échanges commerciaux étaient toujours imposés par les commerçants qui cherchaient bien évidemment à payer à moindre coût les objets proposés par les Indigènes²³⁸.

Guallart décrit ces derniers comme des « propriétaires fonciers »²³⁹, qui se sont réparti les zones d'influence entre Pomará (Bellavista) et les actuels districts du Cenepa et de Santiago : leur présence sur le territoire correspondait aux relations établies avec les groupes indigènes locaux²⁴⁰. À ce propos, il est intéressant de noter le large tissu d'affrontements et de vengeances qui caractérisait le scénario de l'époque, dans lequel les diatribes entre groupes familiaux indigènes se mêlaient aux dynamiques de compétitivité entre les commerçants de caoutchouc.

À l'intérieur de ces dynamiques, les *miun*, étant liés à leurs « partenaires commerciaux » par de fortes relations familiales, ont finalement interprété les confrontations entre Métis comme des champs de bataille réactivant les querelles de veille date, mais aussi comme des occasions idéales de renforcer leur zone d'influence. En même temps, le meurtre d'un « partenaire commercial » était perçu comme un défi lancé par un groupe ennemi, déclenchant ainsi de nouvelles expéditions punitives²⁴¹. En d'autres termes, les confrontations entre commerçants de caoutchouc, soutenues par les groupes indigènes qui leur étaient liés, vont s'inscrire dans le panorama des luttes intertribales qui caractérisaient déjà les formes d'interrelations locales, mais également ajouter l'aspect économique et l'échange de biens de prestige (surtout des armes de feu et des munitions) aux tensions qui séparaient les groupes d'Indigènes rivaux.

En dernier lieu, il convient de voir la manière dont cette dynamique a conduit au déclenchement de formes d'interrelations inédites dans les rapports entre monde indigène et société externe, qui seront de plus en plus visibles dans les relations futures. En raison des tueries

²³⁸ Larson, M. (coord. P. Davis & M. Ballena Dávila). 1979. *Educación bilingüe. Una experiencia en la Amazonía peruana. Antología, recopilación y revisión*, Lima, ILV; Uriarte, L., 1989, *op.cit.*, pp. 203-204; Siverts, H., 1974, *op.cit.*, p. 28; Brown, M., 1984, *op.cit.*, p. 112.

²³⁹ « *Encontramos a Burga instalado en Nazareth, de manera estable a partir del 1897. [...] «Amadeo Burga, natural de Chachapoyas, explorador y conquistador de jibaros de las montañas nordeste del Marañón, propietario de la hacienda de Nazareth, y de los puestos de la Merced, Perpetuo Socorro, Lourdes, Imacita y San Rafael.» Así se presentaba a sí mismo el primer cauchero que comenzó a trabajar en el alto Marañón y el que introdujo también, en los mapas de la zona, nombres no aguarunas que perduran* » (Guallart, J.M., 1990, *op. cit.*, p. 183).

²⁴⁰ « *Aguarunas como el viejo Ambúsh lo [Burga] han recibido con una doble condición: «que no les traiga epidemias y que les proporcionen armas y pólvoras para defenderse de los huambisas con quienes sueñan* » (Guallart, J.M., 1990, *op. cit.*, p. 184). « *Para el 1910 la tenue lista de puestos caucheros a lo largo del Marañón parece que va consolidando nuevamente. Poco antes (1906) encontramos documentos que nos confirman la existencia de la Compañía Gomera del Alto Marañón, cuyo propietario es Izquierdo. Su representante en Ambuja es un antiguo conocido de Nazareth, Dapiri, al que los viejos del Nieva han entregado a Suanía como mujer* » (Guallart, J.M., 1990, *op. cit.*, p. 194). « *Como queda insinuado, Oscar del Valle tiene una mujer aguaruna entregada por el famoso curaca Samarén. Con ello, se ha asegurado el apoyo en el mundo nativo y contra él* » (Guallart, J.M., 1990, *op. cit.*, p. 202).

²⁴¹ « *El Comisario del Valle pasa todo el tiempo recorriendo sus puestos de jebe o ejecutando castigos despiadados sobre los levantadizos viejos* » (Guallart, J.M., 1990, *op. cit.*, p. 203).

entre commerçants métis, va s'établir une forme d'alliance et de complicité entre un petit nombre de *míun* et certaines institutions péruviennes, comme par exemple la Préfecture de Loreto²⁴².

En résumé, on verra que les relations familiales entre *míun* et « partenaires commerciaux » donnent lieu à toute une série de relations en étroite continuité avec les formes de lutte et de vengeance propres à ce tissu culturel, tout en établissant des relations préférentielles avec certains circuits commerciaux externes et avec bon nombre d'institutions de l'État. Dans ce cadre, l'écart se creuse entre les perceptions respectives des deux acteurs quant à ces relations. Si, pour les *míun*, il s'agissait d'alliances militaires, dictées par des questions de solidarité entre guerriers et des formes de construction du pouvoir *kakajam*, pour l'État péruvien, cette manœuvre constituait une forme de recrutement de soldats mercenaires, auxquels était confiée la tâche d'une sommaire imposition d'« ordre » à l'intérieur d'un monde inconnu et « sauvage ». Dans cette dynamique, un ensemble d'enjeux commerciaux, économiques, militaires et juridiques se mêlent aux formes d'expressions des jeunes Awajún désireux d'être reconnus comme *kakajam*. Tout cela constituera les premiers pas vers une collaboration entre institutions péruviennes et figures d'autorité awajún, ainsi que vers la participation directe des *míun* awajún au projet de « nationalisation » de la réalité indigène de frontière.

En même temps, dans les réseaux d'alliances intertribaux et intra-tribaux, la circulation de biens de manufacture occidentale connaît, à partir des années 1870-1880, une croissance accélérée²⁴³. Or, il faut préciser en quoi la possibilité de gérer et de distribuer des biens matériels devient l'une des principales formes d'extériorisation du pouvoir politique des chefferies indigènes. Comme le montre Clastres, dans les sociétés acéphales, la position d'autorité d'un leader est toujours déterminée par la bonne prédisposition de ses alliés, et celle-ci est directement proportionnelle aux capacités de distribution de biens du leader. C'est pour cette raison que, dans les systèmes acéphales, le « chef travaille plus que tous les autres », préoccupé à avoir toujours une quantité suffisante de biens à répartir entre ses alliés²⁴⁴.

²⁴² Guallart, J.M., 1990, *op. cit.*, pp. 204-205.

²⁴³ Ross, E., 1984, « La evolución de la economía de los Jivaros en el contexto de la economía mundial », in: Michael Brown (ed.), *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre shuar, achuar, aguaruna y canelos quichua*: 123-143. Sucúa: Mundo Shuar.

²⁴⁴ Clastres, P., 1962. «Echange et pouvoir. Philosophie de la chefferie indienne ». *L'Homme*, Tome 2, 1962, pp.51-65

Un cas exemplaire de cette analyse est proposé par les sociétés jivaro. Michael Harner décrit la figure du *míun* comme celle d'un « *great man* », caractérisé par un pouvoir politique étroitement lié à la relation d'alliance avec les autres guerriers de son groupe d'appartenance. Les relations diplomatiques entre guerriers étaient structurées par une forme de rapports hiérarchiques, selon lesquels le plus fort était celui qui se distinguait par sa capacité de distribution de biens, en échange d'accords pour la protection et l'appui au moment des affrontements avec les ennemis²⁴⁵. Les groupes familiaux étaient organisés autour de la figure d'un ou de deux *míun* alliés.

Dans la perspective des groupes jivaro, trois rôles différents confèrent le prestige social – celui de « *great man* » ou *míun*, celui de chaman et celui de « partenaire commercial » – et tous les jeunes guerriers aspirent à occuper l'une de ces trois positions²⁴⁶. Selon ces études, la figure du « partenaire commercial » était déjà présente à l'intérieur de la configuration sociale jivaro avant l'arrivée des commerçants métis. À partir des contacts avec ces derniers, cette figure prend le nom d'« *amik* » ou d'« *amigri* » – terme d'influence espagnole – et va s'adapter aux nouvelles conditions de commerce et de négociation, à travers un mélange entre codes d'échange indigènes et règles du commerce occidental. À ce propos, Harner observe que la figure de l'*amik* acquiert un certain prestige social, non pas par sa capacité d'accumulation de biens, mais plutôt par sa disposition à les distribuer à ses alliés en échange d'obligations²⁴⁷.

L'ensemble de ces considérations permet de comprendre comment l'introduction des biens de manufacture occidentale est rapidement devenue un élément essentiel de la construction du leadership awajún²⁴⁸. En effet, si le prestige personnel de chaque leader est déterminé par sa capacité à distribuer des biens, la possibilité d'élargir ces biens avec la production externe – fusils, machettes ou munitions – s'impose dès lors comme un élément central pour la reconnaissance sociale d'un pouvoir politique exceptionnel. En ce sens, la figure principale du prestige politique dans la zone du bassin d'Imaza, le *míun* Tsamajen, est souvent évoquée pour sa capacité à établir des alliances avec toutes les autres groupes indigènes de la zone.

²⁴⁵ Harner, M., 1972, *The Jivaro. People of the Sacred Waterfalls*, New York, Anchor Press, pp.111-112.

²⁴⁶ Steel, D., 1999, « Trade goods and Jivaro warfare: the Shuar 1850-1957, and the Achuar, 1940-1978». *Ethnohistory*, Tome 46/4, pp. 745-776. (p.752).

²⁴⁷ Harner, M., 1972, *op. cit.*, p. 155.

²⁴⁸ Guallart, J.M., 1990, *op.cit.* p. 239.

À cet égard, le récit de Cesar Sarasara, qui lui a été transmis par un membre de sa famille – qu’il appelle « *mi abuelo* »²⁴⁹ – lorsqu’il était jeune, constitue un témoignage significatif :

“Al final del siglo pasado, cada cuenca tenía su patrón. Ellos eran los dueños de cada cuenca. Estos patrones hacían pelear a los Awajún y sostenían el comercio de caucho, pieles y maderas. Estos patrones llegaron antes de los jesuitas. Los comerciantes se imponían con las armas que tenían y los Awajún también tenían armas. Compraban armas. Y muchos comerciantes compraban cabezas reducidas. Y muchos Awajún se fueron lejos a matar otro Awajún para tener más cabezas reducidas.” (Cesar Sarasara, Lima, 5.05.2013)

Ce récit confirme ce que nous avons vu plus haut et nous apporte également un détail significatif : l’étroite relation entre l’accumulation de « têtes réduites » et les échanges commerciaux avec les étrangers. Selon cette perspective, les guerriers cherchaient à avoir le plus de « têtes réduites » possible afin de les échanger contre des armes à feu, des munitions ou des vêtements. Tous ces éléments intensifient considérablement le niveau de tension entre les différents groupes indigènes et vont modifier la signification du rituel du *tsantsa*²⁵⁰ dans la construction du pouvoir de la chefferie locale. Au lieu d’être un élément constitutif de la consolidation de la force spirituelle d’un *kakajam*, les « têtes réduites » passent ainsi à recouvrir le rôle de monnaie d’échange, dotée à ce titre d’une valeur commerciale et politique.

Dans ce scénario, de nombreux éléments nous rappellent la situation décrite par David Steel²⁵¹ au sujet des Achuar et des Shuar d’Équateur. Comme il le montre, chaque analyse portant sur la relation d’interdépendance entre commerçants et Indigènes, au cours du siècle passé, doit nécessairement prendre en considération le rôle joué par l’aspect économique, qui modifie profondément l’équilibre entre guerre, prédation et construction de pouvoirs personnels. Tout au long de ce processus, la dimension militaire et l’aspect rituel de réduction des têtes des

²⁴⁹ Il faut rappeler que, selon la conception généalogique awajún, il existe une évidente difficulté à distinguer la figure du « père » de celle du « grand-père ». Tout au long de mon enquête, j’ai pu observer l’utilisation des deux termes par le narrateur pour indiquer une figure virile qui a recouvert le rôle de guide moral et spirituel. Cette complexité peut être comprise lorsque l’on considère que, selon le dictionnaire Awajun-Castellano (ILV, 2000), le mot « père » est traduit par « *apag* », tandis que « grand-père » est traduit par « *apach* ». Comme on l’a vu dans le chapitre précédent, le concept d’*apach* est particulièrement complexe, car il inclut toute une série de concepts liés à la transmission de savoirs, à la relation avec l’Autre et à la vision hiérarchique des relations entre savant et apprenti. On comprend alors pourquoi, chez les Awajún, la relation entre les deux concepts n’est pas déterminée par un lien généalogique, mais plutôt par les savoirs incorporés et par le rôle de guide socio-spirituel que le sujet occupe dans l’espace familial.

²⁵⁰ « *Tsantsa* » : terme awajún qui se réfère aux rituels préparatoires de réduction des têtes. Après le combat, il était d’usage d’emporter la tête des ennemis tués et de la soumettre à toute une série de rituels qui permettaient sa réduction et sa conservation. Pour plus d’informations, voir : Brown, M., 1984, *op.cit.*, p. 30-31 ; Up de Graff, F. W., 1923 (1961), *op.cit.*

²⁵¹ Steel, D., 1999, *op. cit.*

ennemis diminuent, voire disparaissent²⁵². Par conséquent, se met en place une superposition complexe des aspects religieux, militaires et économiques, qui dominent les relations entre groupes indigènes et « partenaires commerciaux », ainsi que l'étroite relation avec le trafic de « têtes réduites » et des armes de feu²⁵³.

Ces informations nous permettent d'esquisser un tableau beaucoup plus complet de l'importance du rôle joué par la circulation de biens manufacturés dans les dynamiques relationnelles entre *múun*, mais aussi à l'intérieur du système de construction du pouvoir personnel de chaque leader. Les matériaux provenant du monde externe se transforment en objets de pouvoir pour les leaders, s'insérant dans une structure d'échanges de biens déjà consolidée dans les relations diplomatiques précédentes²⁵⁴. Ce processus aboutit à une intensification des tensions entre les différents groupes indigènes – motivés par le besoin croissant de trophées (les « têtes réduites ») à échanger – et entre ces derniers et les commerçants.

Cette dynamique de marché ne peut que s'étendre rapidement au sein des jeux de compétition qui lient et opposent les différents *kakajam* entre eux. Ce scénario permet également de renforcer les relations d'alliance et de *patronazgo* avec les étrangers. Le besoin toujours plus diffus parmi les Indigènes d'accumuler des objets de prestige provenant du monde externe unit finalement « partenaires commerciaux » et Indigènes dans une relation de dépendance, mais aussi de violence. Voici un témoignage significatif, qui nous permet de comprendre le niveau d'interdépendance au début du XX^e siècle :

“Cuenta mi abuelo que mataron tantos comerciantes que empezaron a desaparecer los comerciantes y los Awajún empezaron a reclamarse entre grupos tribales. Se decían: “entre ustedes ya no viene gente para comprar ropas”. Buen tiempo dicen que los comerciantes no se avvicinaron. Entonces empezó la escasez de municiones, cartuchos, ropas...” (Cesar Sarasara, Lima, 5.05.2013)

“En un momento, los ancianos se dieron cuenta que con las armas ya no podían ganar. Había que encontrar otras formas para seguir luchando a los enemigos” (Gil Inoach, Lima, 14. 03. 2012)

²⁵² À ce propos, Guallart décrit les expéditions punitives menées par le *múun* Tsamajen contre d'autres groupes indigènes accusés d'avoir tué des « partenaires commerciaux », et précise que celui-ci s'opposait à l'idée de faire une *tsanta* avec les têtes de ses ennemis (Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p. 203).

²⁵³ Guallart, J.M., 1990, *op.cit.* p. 239.

²⁵⁴ Uriarte, L., 1989, *Native blowguns and national guns: the Achuar Jivaroans and the dialectics of power in the Peruvian Amazon.*, Thèse de doctorat, University of Illinois at Urbana- Champaign, Manuscript inédit.

Comme le dit bien Cesar, au début du XX^e siècle, la relation d'interdépendance entre structures de pouvoir indigènes et économie externe était à tel point enracinée que la disparition soudaine des commerçants de la zone a engendré un profond déséquilibre dans les relations socio-politiques entre groupes familiaux locaux. Cette situation oblige les chefs indigènes à se rendre compte que la guerre et l'élimination de l'élément étranger, comme cela se faisait par le passé, ne constituent plus la solution la plus adaptée au nouveau contexte. Au lieu de renforcer les dynamiques de prestige militaire des leaders locaux, la forte réduction des « partenaires commerciaux » dans les environs entraîne un vide important à l'intérieur des formes d'alliance entre le *míun* et ses guerriers. Les dynamiques de confrontation et de mise à mort des éléments étrangers qui, depuis toujours, ont déterminé les relations entre monde indigène et société externe, deviennent en effet inadéquates pour résoudre la situation du moment. Au fur et à mesure, la présence des Métis et les possibilités qu'elle offre sont devenues une ressource principale dans la construction des leaderships locaux, en tant qu'éléments qui sous-tendent la formation de l'autorité individuelle ainsi que l'unité identitaire de chaque groupe familial. Envisageant les dynamiques de compétition et de confrontation avec un ennemi comme les piliers fondamentaux du processus de définition de l'identité socio-politique jivaro, le déclin de l'aspect militaire chez les Awajún ne correspond pas nécessairement à la perte de leur vision du monde, mais plutôt à de profonds bouleversements dans les modalités de relation avec l'extérieur. C'est précisément l'ensemble de ces éléments qui caractérise le milieu indigène qui allait accueillir l'arrivée des missionnaires.

À la lumière de ces informations, on peut noter que les débuts du dit « processus de civilisation », qui se réalise chez les Awajún et les Wampís au cours du siècle passé, ne relève pas seulement des efforts de conversion des missionnaires, mais aussi et surtout d'un particulier rencontre entre les projets des missionnaires et les espoirs de certains chefs indigènes, motivés par un désir d'accumulation de biens matériels, aussi que par le rôle y joué par les « partenaires commerciaux ».

On verra alors que nombre de *míun* vont finir par jouer un rôle déterminant dans la consolidation d'une relation d'alliance entre leadership indigène et autorités externes. Durant plusieurs générations, les *míun* ont en effet considéré qu'il leur était plus bénéfique de modifier certaines des conditions caractérisant leurs rapports avec le monde externe et donc de participer au projet de « civilisation » et de « conversion », afin de poursuivre les logiques d'un pouvoir

personnel, politique et spirituel, déjà instauré et étroitement lié à la circulation de biens manufacturés.

4.3 L'époque du caoutchouc. La construction d'une relation de patronage : le mariage.

Proposer une réflexion sur les dynamiques de construction d'une cohabitation entre la société awajún et les commerçants, entre les années 1870 et 1930, dans le Haut Marañón, revient à consacrer une attention particulière à la reconstruction d'histoires personnelles de voyages et d'expériences de rencontre vécues entre mondes culturels différents. Grâce à un travail de collecte d'histoires de famille ainsi que de rares informations présentes dans les archives historiques, j'ai pu reconstruire certaines des modalités d'intégration adoptées par les Métis²⁵⁵ et les étrangers qui se sont installés dans le Haut Marañón au début du siècle passé. Il s'agit d'un petit groupe d'aventuriers, pour la plupart commerçants, explorateurs ou personnes expulsées de leur société d'origine.

En vue de donner une première définition de ce groupe de nouveaux arrivants, il est nécessaire de séparer deux provenances : d'un côté, les personnes d'origine équatorienne, qui se sont installées dans les zones septentrionales des fleuves Santiago et Cenepa ; de l'autre, celles venant des régions andines de Cajamarca et de Chachapoyas ou de la côte (Chiclayo, Piura), qui se sont principalement établies dans les grands bassins des fleuves Chiriaco et Nieva. Dans tous les cas, il s'agit de jeunes hommes qui, armés d'un fusil et d'une bonne dose de courage, ont su construire leur régime économique et leur nouvelle identité familiale grâce à l'utilisation soit de la force et de la violence, soit d'une remarquable capacité d'adaptation aux mœurs indigènes – capacités qui leur ont permis d'être intégrés dans les réseaux d'alliances locales.

La construction d'un régime économique personnel, grâce à l'exploitation et à la commercialisation du caoutchouc, s'est réalisée au travers d'une cohabitation avec le groupe indigène local, bien souvent à partir d'une alliance matrimoniale avec la fille du chef²⁵⁶. Cette position de prestige personnel permettait à l'étranger de fonder une petite base d'économie locale, à partir de l'appui de son beau-père. Ce dernier lui garantissait la disponibilité de main

²⁵⁵ Péruviens provenant des zones andines ou côtières.

²⁵⁶ Autre aux cas réunis par cette investigation, l'analyse peut compter sur les nombreux cas décrits par Guallart (Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*). Pour faire des citations: "*Dapiri, conocido en la zona, al cual los viejos de Nazareth habían entregado a Suanía como mujer. [...] Don José Lopez tenía el gran recurso de Samarén porque había tomado a una hermana de él por mujer.*" (Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p. 194).

d'œuvre locale, en activant ses relations d'alliance avec les membres de sa famille et les autres groupes de la zone, pour instituer un réseau de collecte de biens destinés à l'exportation.

La présence d'une dynamique matrimoniale comme forme d'alliance entre les deux mondes culturels constitue une voie d'accès idéale à l'inclusion sociale du nouvel arrivant, lui assurant une position spécifique dans les réseaux sociaux locaux. Cet aspect est facilement identifiable dans tous les témoignages que j'ai pu recueillir au cours de ma recherche ethnographique. En voici un exemple :

“Mi padre era un huérfano de una familia de las alturas, por Mendoza. Cuando vino el tiempo de hacer su servicio militar, como él no quería, pues se escapó en la selva. Parece que tuvo un coraje de león. Me contaba que caminó por días y días en la selva, comiendo raíces nomas, y cuando encontraba cadáveres, pues dormía entre ellos, para que los indígenas no lo maten en el sueño. Parece que un día raptó una niña indígena, que se estaba lavando en la catarata. Ahí llegó la familia de ella, para rescatarla. Ellos querían matar a mi padre. Parece que en un primer momento, los indios lo amenazaban con lanzas y escopetas y él puso la niña adelante, como su escudo. Pero en un momento, parece que la niña empezó a hablar a sus familiares para que no maten a mi padre. Efectivamente, parece que, como ella ya estaba embarazada de él, se puso a defenderlo. Ella era la hija del jefe de la zona. Así su padre, puro indígena, sorprendido que ese joven hubiera sido tan valiente en vivir solo por meses en la selva comiendo puras raíces, decidió de aceptarlo como yerno. En los años sucesivos le dio también en esposas sus otras dos hijas. Así mi padre se construyó su casa, y cuidaba sus terrenos. Fue un gran cazador y también recogía oro y caucho y los vendía. Acuerdo que tenía una casa grande, y siempre dormía con una carabina bajo de la almohada y un machete al costado. Uy! Cuantos indígenas y mestizos que ha matado. Todo el mundo por acá lo conocía y le tenía miedo” (Merino Trigoso, Santa Maria de Nieva, 23.11.2012).

Cette histoire est particulièrement intéressante car elle nous montre deux des aspects qui, au début du siècle passé, caractérisaient les relations entre leaders indigènes et « partenaires commerciaux ». Au fil du récit, la violence exercée par l'étranger – père du narrateur – envers la jeune fille indigène – mère du narrateur – va connaître certaines nuances. Le narrateur cherche à souligner la capacité de son père à transformer une situation d'infériorité des forces en une opportunité de survivance, grâce à la construction de liens familiaux avec la jeune et son entourage. En ce sens, la violence sexuelle sur la jeune est alors justifiée et reconnue comme légitime, en ce qu'elle permet au protagoniste d'acquérir le statut d'« homme adulte » et d'être accepté chez les Indigènes, en acquérant une position de prestige.

Le récit est fortement influencé par les formes narratives awajún ; ce qu'on peut notamment noter dans la description de la figure du protagoniste comme celle d'un *waimaku*. Son expérience de la forêt, les souffrances, la solitude et sa capacité à passer d'« orphelin » à

« héros » sont autant d'éléments qui reprennent clairement les caractères d'un *waimaku* particulièrement puissant et prestigieux²⁵⁷. En même temps, l'héroïsation du protagoniste par sa capacité à « dominer » les Indigènes à travers la force physique et sexuelle répond aux éléments clés des récits des voyageurs et explorateurs de l'époque, qui justifiaient leurs quêtes héroïques par leur rôle de « dominateurs et civilisateurs » de « sociétés sauvages ».

À la lecture de ce récit, on trouve des informations importantes quant aux dynamiques d'intégration des étrangers dans le milieu indigène de l'époque. L'expérience vécue par le père de Merino Trigoso n'est guère différente de celle décrite par David Samaniego²⁵⁸ et autres chercheurs d'or équatoriens qui, dans les années 1940, ont choisi de rester vivre sur le sol péruvien²⁵⁹, en s'intégrant à la zone indigène de la société de frontière.

David est un jeune « *lavador de oro* » équatorien, qui, en 1941 est fait prisonnier par les troupes militaires péruviennes récemment installées dans le Haut Cenepa, à la frontière entre le Pérou et l'Équateur, soit une zone presque inconnue des cartes officielles des deux États. Après la fin du conflit, David décide de rester au Pérou ; il retourne dans le Haut Marañón et se marie avec la fille d'un *múun* particulièrement prestigieux de la zone du Numpatkaim²⁶⁰. Il adopte ensuite un style de vie très proche de celui d'un *kakajam*, en se mariant avec plusieurs femmes awajún et en établissant différentes résidences entre le bassin du Numpatkaim et celui de Santa Maria de Nieva. La condition de beau-fils d'un *múun* lui permet d'accéder librement à nombre de ressources locales, passant ainsi du statut de chercheur d'or à celui de « partenaire commercial ». Les expériences des amis de David Samaniego – à savoir Luis Arrobo, Pedro

²⁵⁷ Si d'un côté cette histoire est influencée par la vision awajún de construction de l'individu, de l'autre elle n'est à aucun moment question de contact direct avec un être surnaturel – aspect essentiel des récits indigènes liés aux rituels de formation. On peut donc identifier un certain processus de syncrétisme entre les deux formes narratives, ainsi que l'insistance sur certains points, qui se maintiennent au cours du temps : la construction d'une individualité à travers toute une série de souffrances, la marginalisation et de la solitude. En même temps, d'autres aspects ont disparu : la centralité de l'expérience visionnaire et le contact direct avec un être surnaturel, entendus comme les moments culminants de la transmission d'un pouvoir supérieur.

²⁵⁸ Serrano Calderón de Ayala, E., 1995, *David Samaniego Shunaula: nueva crónica de los indios de Zamora y del Alto Marañón*, Editorial Abya-Yala, Quito.

²⁵⁹ Plus précisément, il s'agit des histoires de David Samaniego, Luis Arrobo, Pedro Valverde et Bormeio. Les quatre, originaires de la province de Loja (Équateur), avaient un peu plus de vingt ans à l'époque et se dédiaient à la recherche de pépites d'or. Au moment de la Guerre de Frontière (1941), ils se trouvaient dans la zone péruvienne et ont été capturés et enfermés par les militaires péruviens. À la fin du conflit, ils ont choisi de ne plus rentrer en Équateur et de rester en Pérou, construisant une famille grâce au mariage avec la fille d'un *múun* de la zone (entre le Cenepa et le Numpatkaim). L'aspect intéressant de ces figures est leur intérêt à s'intégrer dans le secteur le plus marginal de la société ribereña qui était en train de se former dans le Haut Marañón, c'est-à-dire les Awajún, et d'en acquérir aussi tous les aspects de la vie quotidienne.

Tandis que, pour le cas de David Samaniego, la lecture du livre d'Emilio Serrano Calderón a pu être accompagnée des témoignages de ses fils (Salomón Samaniego et Diogenes Samaniego), dans les trois autres cas, je n'ai pu obtenir que les histoires et mémoires des fils et des descendants (Lucia Valverde, Porfirio Arrobo et Jesus Menaces).

²⁶⁰ Serrano Calderón de Ayala, E., 1995, *op. cit.*

Villaverde et Borneo – sont assez similaires à la sienne : ces jeunes Équatoriens deviendront les beaux-fils d'un *múun* et donc des « partenaires commerciaux ».

Les mémoires de Roger Winans nous livrent un autre témoignage similaire : Monsieur Cossio, commerçant métis, faisait sa fortune en exportant des biens provenant de la zone de Tsuntsuntsa, grâce à son mariage avec la fille du *múun* Tsamanjen, chef indigène de la province d'Imaza au début du siècle passé²⁶¹.

En comparant ces histoires avec les mémoires de Merino Trigoso, on voit que la différence se situe dans la forme expressive bien plus que dans le contenu du récit. En effet, tous proposent des façons très similaires de décrire l'intégration d'un Métis dans le réseau social indigène : l'alliance matrimoniale avec la fille d'un *múun* a permis au Métis de développer une activité économique en étroite relation avec le marché externe.

La comparaison de ces différents cas montre que, au début du siècle passé, l'alliance matrimoniale est au centre de la question de l'intégration d'individus externes dans le tissu social indigène du Haut Marañón. Cette forme de cohabitation a permis une certaine diffusion des pratiques commerciales dans les relations de pouvoir entre Indigènes et étrangers, et notamment une première entrée des logiques de marché dans la mentalité indigène. On peut dire que le début du processus d'intégration des Awajún à la société civile passe nécessairement par leur participation – bien que marginale et indirecte au départ – aux circuits du marché local des commerçants métis, grâce à des alliances matrimoniales entre *múun* et commerçants. En effet, ce pacte permet à l'étranger d'être reconnu comme partie intégrante d'un groupe familial – élément essentiel de la conception socio-spatiale. Cette condition est déterminante pour accéder aux ressources socio-économiques locales, ainsi que pour profiter des possibilités de défense fournies par les liens de solidarité interfamiliaux. Il s'agit, bien évidemment, d'un aspect fondamental pour la survie à l'intérieur des dynamiques de conflit intertribales.

Par ailleurs, il est intéressant de noter la manière dont le *múun* établit son alliance avec l'étranger, en prenant en considération les bénéfices que celui-ci pourrait apporter à son groupe familial. On comprend alors mieux pourquoi le *múun* cherche à nouer des liens solides avec le nouvel arrivé, en lui donnant ses propres filles comme épouses. Cette relation a pour objectif de réunir différents aspects dans un seul pacte, à savoir les relations familiales, l'alliance politique et la construction d'un nouveau régime économique (grâce au commerce du caoutchouc et des autres produits locaux). Ce dernier point va être déterminant dans l'entrée progressive de toute

²⁶¹ Winans, R., 1955, *op.cit.*, p. 29 ; Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p. 202.

une série de nouveaux éléments dans la construction du pouvoir personnel et de l'autorité des chefs locaux, les *míun*. Les aspects religieux, économiques et politiques sont alors reformulés au sein de ces nouvelles relations, par le biais d'un travail d'incorporation des sujets externes aux règles du monde indigène.

Au vu des histoires de vie recueillies, il apparaît en effet que les étrangers, afin d'être intégrés dans la réalité awajún, doivent passer par un processus d'adaptation au modèle culturel awajún. Après avoir fait étalage de diverses épreuves de force et de courage, l'étranger devient digne du respect des *míun* et gagne en autorité, pour être finalement reconnu comme un « homme fort », soit l'équivalent d'un *kakajam*. Le courage et la détermination démontrés pour arriver seul sur le territoire amazonien après un long et difficile voyage, la provenance d'un monde culturel lointain, ou encore la condition d'étranger qui lui donne une connaissance différente – et donc fascinante – sont autant d'éléments qui définissent l'étranger comme un *kakajam* fort et visionnaire.

Il s'agit là d'un processus inversé par rapport aux modalités d'intégration des commençants dans les années 1950, où les Awajún seront ceux qui devront s'adapter aux modèles de force et de pouvoir politique proposés par les Métis, afin d'être acceptés et intégrés dans la société nationale.

Ces informations nous permettent d'imaginer que la présence d'étrangers dans la société indigène de la première moitié du XX^e siècle ne constituait pas une exception. Installé dans le milieu social awajún en étant à mi-chemin entre le beau-fils et l'allié stratégique, la figure du « partenaire commercial » finit par s'intégrer parfaitement au système de pouvoir local, en devenant une figure de plus en plus centrale dans l'équilibre socio-politique, économique et surtout spirituel.

4.4 La cohabitation comme forme d'alliance entre leader indigène et *partenaire commercial*

La lecture des mémoires du pasteur américain Roger Winans²⁶² nous offre des détails supplémentaires sur les dynamiques qui définissaient, de 1920 à 1950, les termes de l'alliance entre les chefs indigènes et les missionnaires. À l'instar des commerçants métis, le missionnaire

²⁶² Roger Winans est un pasteur évangélique d'origine américaine qui s'établit au début des années 1920 dans le Haut Marañón. Ses mémoires sont publiées dans l'ouvrage : Winans, R. 1955. *Gospel over the Andes: notes of Roger S. Winans*. Kansas City, Beacon Hill Press (édition digitale 27/03/98)

a pu accéder à cette zone où il a ensuite posé les bases d'une école nazarena à partir de deux appuis : celui du *múun* Tsamajen et celui de Monsieur Cossio, un commerçant métis installé dans la zone de Pomará. Ce dernier, originaire de la province de Jaén (région de Cajamarca), bénéficiait, dans les années 1920-1930, d'une certaine autorité dans les environs de la zone de Pomará²⁶³, grâce à son alliance avec le *múun* Tsamajen, dont il était le beau-fils. L'image de Tsamajen – comme *múun* puissant et visionnaire, et dont l'autorité personnelle était reconnue par presque tous les groupes familiaux présents à l'époque dans le bassin des fleuves Chiriaco, Haut Marañón, Cenepa jusqu'au Santiago²⁶⁴ – est largement présente dans la mémoire des communautés qui occupent actuellement ces zones²⁶⁵. Il faudra mettre en relation ces témoignages avec les récits du pasteur Winans, afin d'obtenir une première description des relations personnelles entre le « partenaire commercial » et les *múun* de l'époque.

*“One day the priest failed to appear at our home and we were told that Shavit, the bald-headed old Indian from Tutumberos, had carried him away. Shavit claimed to be chief in Tutumberos inasmuch as his brother-in-law, Samarin, was chief in Pomar. His one complaint was that he was a huacho (orphan) because he had no patron to finance his section of the tribe. He thought the priest would make a good patron and called on him late one evening with everything in readiness. Would he like to be patron in Tutumberos, or would he not? The priest would have liked a few minutes to consider the proposition and say good-by to his friends, but Shavit would admit of no delay. The canoe was waiting at the river, night was coming on, and it was going to rain. So, gathering up his few belongings, they rushed the priest to the river and into the canoe.”*²⁶⁶

En premier lieu, il est important de remarquer que, pour les Indigènes, il ne semble pas exister de distinctions entre la figure du missionnaire et celle du commerçant : les deux, en tant qu'étrangers, ont une fonction dans le processus de consolidation du prestige personnel des *múun*. On peut alors en déduire que, au début du XX^e siècle, pour les missionnaires comme pour les commerçants, la possibilité d'établir des alliances avec les *múun* était théoriquement la même. Cela nous permet de confirmer l'hypothèse précédemment proposée, à savoir que

²⁶³ Pomará : endroit situé dans l'actuelle province de Bagua, dans le district appelé Aramango. Au début du XX^e siècle, Pomará a été l'un des premiers endroits habités par les Awajún et auquel on avait accès à partir du centre urbain de Jaén (région de Cajamarca). C'était également le siège du *múun* Tsamajen. Le pasteur Winans se rappelle, dans son carnet, avoir marché plus d'un mois pour arriver à cet endroit depuis Jaén (Winans, R., 1955, *op.cit.*, p. 27).

²⁶⁴ “Samarén peleó mucho y castigó a todos sus enemigos. Ayudó a sus parientes de Santiago y, en estas expediciones lo acompañaron a veces sus hijos pequeños para aprender desde niños el arte de la guerra. Y así, en el río Santiago, pudieron presenciar éstos la fiesta del Tsantsa.” (Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p. 239).

²⁶⁵ Greene, S., 2009, *op.cit.* p. 87.

²⁶⁶ Winans, R. 1955, *op. cit.*, p. 32

l'intégration d'éléments externes dans le tissu socio-économique indigène était avant tout liée à la condition individuelle de l'étranger, ainsi qu'à sa capacité d'adaptation aux jeux de pouvoir des leaders locaux, bien plus qu'à ses propositions.

D'après le récit de Winans, le rapport entre les deux aurait été déterminé, dès le départ, par une logique de force. Le *míun* montre qu'il a besoin de la présence d'un étranger dans sa zone d'influence afin de consolider son autorité personnelle, tant à l'intérieur de son réseau familial qu'auprès des groupes ennemis. L'étroite relation avec un commerçant – ou n'importe quel autre étranger – devient la garantie d'un accès à des objets revêtant un prestige particulier du fait de leur provenance externe. Quelques lignes plus loin, Winans montre que la réputation de Tsamajen, en tant que *míun* de différents groupes familiaux de la zone, était déterminée par la proximité géographique de sa zone avec les villes de Bellavista et de Bagua, ainsi que par ses étroites relations avec nombre de commerçants : tous ces éléments lui permettaient d'accumuler des fusils et des munitions pour ses alliés²⁶⁷. Cette dynamique rentrerait dans l'optique d'une alliance effectuée par les leaders indigènes, et dans laquelle l'intérêt d'établir des contacts avec les missionnaires et les commerçants serait motivé par deux raisons principales : il s'agissait, d'un côté, d'augmenter leur autorité à l'intérieur de leur groupe d'appartenance et, de l'autre, d'intensifier l'hostilité avec les groupes voisins²⁶⁸.

Un autre aspect particulièrement intéressant concerne la définition de la relation de pouvoir entre le *míun* et le missionnaire, au moment de l'accord pour la construction de la maison de Winans (et de la première école) à Tsutsuntsa. Comme en témoigne l'extrait ci-dessous, qui relate l'événement en question, Winans doit accepter la présence du nouveau siège du *míun* Tsamajen à côté de sa maison :

*"About this time Chief Samarin told me that on former occasions he had always lived near his patron and that he wanted to build his house just across the brook from us. We had already cleared this land, but granted him a building site, which was duly fenced off, and he made his fields farther up the mountainside. This was a pleasant arrangement for us and for him."*²⁶⁹

Selon ce récit, Tsamajen déclare qu'il construit sa maison à côté de celle de Winans, en l'entendant comme son «partenaire commercial». On peut en déduire que la cohabitation entre

²⁶⁷ Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p. 239.

²⁶⁸ Steel, D., 1999, *op. cit.*, p.748

²⁶⁹ Winans, R. 1955, *op. cit.*, p.37

chef indigène et « partenaire commercial » était déjà une pratique commune à l'époque. En outre, il est important de préciser que la prédisposition à une alliance avec le missionnaire semble s'expliquer par une pénurie de commerçants métis dans la zone. Afin d'assurer leur image de leaders alliés à des « partenaires commerciaux », Tsamajen et les autres *múun* de la zone sont alors disposés à accepter la présence des missionnaires.

D'un autre côté, la mission était là avec deux buts : l'activité pastorale de conversion des âmes et l'établissement d'entreprises d'exportation de caoutchouc et autres biens locaux²⁷⁰. La différence entre eux et les Métis résiderait alors dans la manière de rentrer en contact avec les Indigènes. Tandis que, pour les commerçants, les Indigènes n'étaient que des « sauvages » utiles en tant que main-d'œuvre à bas prix, pour les religieux, ils représentaient un projet vers le futur : la possibilité de les convertir en fervents adeptes de l'Église, mais aussi de compter sur leur appui dans les activités économiques de la mission.

Dès le début, la relation d'alliance entre Indigènes et missionnaires présente une difficulté structurelle : l'impossibilité d'une union matrimoniale entre l'étranger et la fille du *múun* intéressé par l'alliance. Les obligations religieuses du pasteur, ajoutées à sa condition d'homme marié à une femme de son Église, obligeaient les leaders indigènes à trouver une autre modalité d'alliance avec le nouvel arrivant, afin de l'intégrer dans leur réseau social d'influence. Le *múun* Tsamajen résout la question en proposant à Winans le partage du même espace habitable. Qui plus est, le *múun* Tsamajen est prêt à déplacer sa maison à proximité de celle de Winans, et non l'inverse. Ce détail est significatif en ce qu'il révèle l'une des normes qui régissent la structure hiérarchique des relations familiales awajún. En effet, contrairement aux dynamiques habituellement adoptées par les jivaros, selon lesquelles le beau-fils va vivre dans la maison du chef de famille²⁷¹, ici, c'est le *múun* qui se déplace chez l'étranger. Cette flexibilité dans la répartition des rôles de prestige social, c'est-à-dire entre le *múun* et le beau-fils, s'expliquerait par la relation d'interdépendance dans laquelle se trouvent liés le *múun* et le « partenaire commercial ». En effet, si d'un côté l'étranger a besoin du soutien offert par le *múun*, pour s'insérer dans le réseau social de la zone, de l'autre ce dernier doit démontrer son

²⁷⁰ Situation due à deux raisons principales : la chute du prix du caoutchouc, qui détermine la crise mondiale du commerce de ce produit ; et l'affrontement entre Indigènes et Métis en 1904, qui a mené à la destruction d'une série de petits centres comme Borja, aussi que le départ des autres colons de la zone. (Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p. 183 ; Ross, E., 1984, *op.cit.*, p.133; Up de Graff, F.W., 1961, *op. cit.*).

²⁷¹ Brown (1984); Descola (1993).

alliance avec le *patron* afin de renforcer son autorité et son prestige personnels, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de son groupe d'appartenance.

Dans la composition des relations de pouvoir entre chef indigène et étranger, le premier finit par se positionner à un niveau « inférieur » par rapport au second et, par conséquent, il se montre disposé à recouvrir le rôle de gendre, en allant vivre à côté de son « beau-fils ». On peut reconnaître ici une recomposition de la structure de pouvoir qui unit le chef indigène à son gendre, mais cette fois-ci dans une modalité inverse.

En résumé, notons que, dès le départ, le missionnaire (soit catholique qu'évangéliste²⁷²) assume, aux yeux des Indigènes, une position équivalente à celle du « partenaire commercial » et, de ce fait, il est intégré à la structure de pouvoir politique indigène locale, en s'insérant dans les réseaux familiaux comme un pilier fondamental de la consolidation de l'autorité de la chefferie locale.

4.5. Le rôle des « partenaires commerciaux » dans l'arrivée des missionnaires dans le Haut Marañón

À partir des années 1940, la recherche d'un plus grand contrôle du marché économique de la région et les inquiétudes vis-à-vis de la question frontalière avec l'Équateur conduisent le gouvernement péruvien à adopter une véritable « politique de frontière »²⁷³. Au-delà du plan de militarisation de la zone et de l'encouragement de la migration d'agriculteurs andins, cette politique comprend un projet d'inclusion de la population indigène dans le reste de la société civile, et ce par le biais de deux stratégies : d'un côté, la pression pour une rapide urbanisation de la zone grâce à l'arrivée de nombreux colons andins et, de l'autre, un plan d'éducation scolaire pour les Indigènes. La réalisation de ce projet éducatif a été confiée aux missionnaires catholiques et évangéliques.

En vue de comprendre ce mouvement, et plus particulièrement la formation des premiers Indigènes au service des missions, il convient de reprendre la réflexion sur la relation entre les dimensions militaire et commerciale dans la réalité socio-économique des Awajún du début du XX^e siècle. Comme on vient de le voir, l'expérience dans les premières missions, et notamment

²⁷² Si les religieux catholiques ont fait vœu de célibat, les évangélistes, pour leur part, sont habituellement mariés avec des femmes de la même nationalité qu'eux et qui les accompagnent dans l'expérience missionnaire.

²⁷³ Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p.219.

dans la nazarena du bassin d'Imaza au début du siècle passé, a mené à la formation d'une figure de *kakajam* particulier, dont le pouvoir donné par l'*ajutap* est renforcé par l'alliance avec les étrangers.

L'installation des premières missions conduit à un changement progressif des formes de relation entre chefs indigènes et *apach* : au lieu d'un pacte entre alliés – situation qui caractérisait la relation entre *múun* et « partenaires commerciaux »²⁷⁴, l'Indigène va petit à petit se trouver dans une position de soumission et de dépendance face au missionnaire. Une fois inséré dans la structure de la mission, il est pris dans un système socio-culturel qui l'envisage comme un « éternel enfant »²⁷⁵, ce qui lui vaut d'être serviteur, travailleur et croyant. Dans tous les cas, il est toujours condamné à une condition de subalternité et de dépendance face au missionnaire.

Or, à partir des années 1940, suite à plusieurs facteurs socio-historiques, les *múun* deviennent de plus en plus enclins à confier la formation de leur fils aux soins du missionnaire, voyant là-dedans un moyen de consolider leur pacte d'alliance.

Dans ce processus, la mission est également traversée par une dynamique interne de changements. En effet, au fil du temps, le missionnaire va changer la physionomie de cet espace, en ajoutant de nouvelles activités, puis en attribuant différents rôles et tâches aux Indigènes dont il a la responsabilité.

Au regard de l'histoire de la mission nazarena, qui constitue un cas d'étude intéressant, on se trouve face à une réalité complexe qui, au cours de ses quarante années d'activité, va modifier et redéfinir à plusieurs reprises sa physionomie en direction du milieu socio-culturel indigène. Dans un premier temps, cette mission représentait un lieu de production agricole et artisanale familiale, dédié à une activité de conversion et où l'étude de la culture awajún et les échanges de biens de manufacture externe constituaient ses principaux intérêts. Par la suite, au cours des années 1940, elle deviendra le siège d'une véritable entreprise commerciale, liée aux activités d'exploitation et d'exportation des principales ressources locales, notamment l'or et le caoutchouc.

Par conséquent, les Indigènes qui collaboraient avec les missionnaires étaient directement impliqués dans ces activités, ce qui les a conduits à faire des savoirs qu'ils apprenaient les nouvelles expressions du pouvoir du *kakajam*. On verra en effet que l'intérêt pour l'activité

²⁷⁴ Cependant, dans la plupart des cas il s'agit d'un pacte particulièrement désavantageux pour les Indigènes (Uriarte, L., 1989, *op.cit.*, pp. 203-204).

²⁷⁵ Rubeinstein, S., 2001, *op. cit.*

commerciale – constituant une source de prestige pour les nouvelles générations – va devenir un moyen privilégié d'étaler le pouvoir du *kakajam* « moderne », soit le leader formé à la mission.

4.6. La Compañía del Marañón : projets de conversion et intérêts économiques dans la mission nazarena

Suite à la guerre de 1941, la micro-économie locale du Haut Marañón subit des changements significatifs : l'échange commercial entre la forêt et l'extérieur, ainsi que les réseaux de commerce inter-ethnique, sont modifiés en raison de la nouvelle frontière entre le Pérou et l'Équateur²⁷⁶. L'une des conséquences les plus visibles est le retrait des commerçants, mais aussi la perte d'intérêt des colons à venir habiter la zone. Cela conduit à une forte réduction des infrastructures de communication avec l'extérieur et à la perte des moyens habituellement utilisés pour la circulation des biens de manufacture externe. Un témoignage intéressant sur l'activité économique de l'époque se trouve dans les récits de David Samaniego²⁷⁷, qui rappelle que :

*« Los primeros caucheros han entrado por el año 1905 hasta el 1912. Luego ha parado. Luego ha vuelto a partir del 1940. En ese tiempo ya había trabajadores de balata y leche caspi. [...] Lo mejor del negocio fue en el 1943, cuando Inglaterra necesitaba jebe para las llantas »*²⁷⁸

Cette situation conduit à toute une série de difficultés dans l'accès aux biens de prestige, ce qui affecte fortement le statut d'autorité des *múun* de toute la région. De fait, ces derniers doivent se tourner vers d'autres types de relations leur permettant de garantir un nouvel accès à ces objets. C'est à ce moment-là que la relation entre *múun* et missionnaires connaît un virage significatif. Pour la première fois dans l'histoire de la colonisation du Haut Marañón, les missionnaires trouvent un terrain favorable à leur installation, et ce grâce à l'appui et la collaboration de ces nouvelles figures de pouvoir qui se sont récemment consolidées dans le panorama local, à savoir les « partenaires commerciaux ».

²⁷⁶ Il s'agit des accords de délimitation des frontières entre le Pérou et l'Équateur, signés le 29 janvier 1942 dans le Protocole de Rio de Janeiro.

²⁷⁷ Serrano Calderón de Ayala, E., 1995, *op.cit.*

²⁷⁸ *Ibid.*, p.248

Or, le cahier du missionnaire évangélique Roger Winans nous donne le privilège d'accéder à un matériel extrêmement intéressant pour réfléchir aux dynamiques d'interrelations qui se mettaient en place entre les différentes figures d'autorité de la société awajún de l'époque²⁷⁹.

Comme je l'ai mentionné auparavant, chaque missionnaire qui voulait s'installer dans la zone devait demander l'autorisation à un « partenaire commercial » de la *cuenca*²⁸⁰ en question, soit un commerçant déjà établi de façon permanente grâce à des liens familiaux avec un ou plusieurs *míun*. Une fois cette confirmation obtenue, les relations avec le *míun* de la zone se dénouent.

Comme le rappelle Winans, lors de son premier séjour à Pomarà, Monsieur Cossio – « partenaire commercial » et beau-fils du *míun* Tsamajen – s'était montré hostile à son installation, car il avait été baptisé comme catholique. Après quelques mois, Monsieur Cossio a fini par accepter la proposition de Winans en lui donnant l'autorisation de construire son habitation et en le présentant au *míun* Tsamajen²⁸¹.

Dès lors, une collaboration s'instaure entre les trois personnages –Roger Winans, Monsieur Cossio et le *míun* Tsamajen –, essentiellement tournée vers des échanges de biens et d'objets à valeur commerciale, bien plus que vers des activités strictement religieuses. En effet, les mémoires de Winans font mention d'un intérêt particulier pour l'échange de biens matériels avec Monsieur Cossio, qui s'occupait d'objets de grandes dimensions provenant de la ville de Chiclayo. Le pasteur américain nous informe qu'il faisait transporter tous ces biens dans une *chaluppa* de Jaen jusqu'à Tsutsunsa – soit le premier siège de la mission –, tandis qu'il voyageait à pied ou à dos d'âne²⁸². Bien qu'il ne nous fournisse pas de description détaillée de ces biens, on peut supposer qu'il s'agissait d'objets volumineux, servant à aménager la maison de son « partenaire commercial » ou la sienne, mais aussi de possibles activités extractives, principalement d'or et de caoutchouc. La relation entre le pasteur évangélique et Monsieur Cossio revêtait donc deux aspects : le projet d'une conversion des âmes était lié aux intérêts pour l'activité extractive d'or et de caoutchouc, mais aussi pour d'autres ressources locales exportables.

²⁷⁹ Winans, R., 1955, *op. cit.*

²⁸⁰ *Cuenca* : mot espagnol utilisé pour indiquer un bassin idéographique, soit un espace géographique défini par le passage d'un fleuve.

²⁸¹ Winans, R., 1955, *op. cit.*, p. 27

²⁸² *Ibid.*, p.29

La présence d'un nouveau partenaire d'affaire dans la zone, comme le missionnaire américain, vient assurer à Monsieur Cossio une circulation de biens plus importante et une certaine collaboration dans les activités extractives que je viens de citer. Or, dans le récit de Winans, Monsieur Cossio, en tant que beau-fils du *múun* Tsamajen, bénéficie d'un statut d'autorité particulier, qui lui permet de gérer les contacts et les relations entre les étrangers et les chefs indigènes. L'exemple fourni par Winans nous offre l'occasion de comprendre que cette figure recouvrait une position d'autorité à laquelle les Indigènes n'étaient pas indifférents, du fait de sa capacité à accumuler des biens de manufacture externe. Grâce à sa double appartenance culturelle, à sa connaissance des deux langues – l'espagnol et l'awajún – et à son savoir en matière d'affaires commerciales, le « *patron cauchero* » finit par recouvrir un rôle clé dans la consolidation du pouvoir du *múun* : il devient son meilleur conseiller, un médiateur de confiance pour les relations externes et, selon la conception awajún, une nouvelle version de *waisam*. En effet, en se distinguant des autres beaux-fils du *múun*, le « partenaire commercial » ne cherche pas à exercer son autorité dans des dynamiques de type militaire, pas plus qu'il ne souhaite réaliser un *jinta ainbau* en vue de s'imposer comme nouveau *kakajam*. Dans les réseaux sociaux locaux, son statut ne rentre donc en compétition ni avec celui des *múun* ni avec celui des nouvelles générations de *kakajam*. Au contraire, son rôle est strictement lié aux activités commerciales, offrant à son groupe familial une voie pour obtenir des biens de prestige et pour faciliter les relations avec les étrangers.

L'institutionnalisation de cette figure aux côtés des *múun* particulièrement prestigieux s'est donc imposée comme un aspect déterminant dans la manifestation du pouvoir indigène, en se proposant comme une façon différente d'entendre et d'extérioriser le pouvoir : non seulement à travers l'accumulation de trophées issus du champ de bataille ou la recherche d'un pouvoir *ajutap*, mais aussi par la consolidation de relations commerciales privilégiées avec le monde externe.

Pour revenir à la situation socio-politique et économique des années 1930-1940, on comprend que l'importante diminution du nombre de commerçants dans la zone a mis les « partenaires commerciaux » et les *múun* de toute la zone dans une situation délicate. En effet, l'absence d'un mouvement commercial consolidé rend difficile les relations avec l'extérieur. Privés d'un bon circuit de « partenaires commerciaux » et voyant leur accès aux biens de prestige limité, les *múun* perdent en autorité et en pouvoir politique. L'unique solution est alors d'établir de nouvelles relations avec les explorateurs étrangers, afin de voir à nouveau les biens

de prestige circuler dans la zone. C'est donc précisément à ce moment-là que les jeunes missionnaires arrivant seuls – pour la plupart des figures à mi-chemin entre l'explorateur et le voyageur intrépide – trouvent un terrain fertile pour cohabiter avec les groupes indigènes.

La présence de quelques commerçants, d'explorateurs et de biologistes audacieux et prêts à explorer la région n'avait rien de nouveau pour la micro-réalité de la zone. Comme on le sait déjà, l'idée d'une frontière imaginaire séparant la région de Cajamarca de la forêt du Haut Marañón ne correspond pas aux informations fournies par la micro-histoire locale²⁸³. Les carnets de route des voyageurs de l'époque et les registres des petits centres urbains²⁸⁴ de Jaén et de Bellavista mentionnent la présence de personnes de différentes nationalités, prêtes à échanger objets et savoirs recueillis pendant leurs expériences de voyage. Dans ses mémoires, Winans parle ainsi d'un certain nombre de voyageurs qui circulaient dans le Haut Marañón et notamment à Jaén, Pomará et Bellavista : explorateurs, commerçants, chercheurs d'or ou religieux²⁸⁵. L'expérience de Winans ne constitue donc pas un cas isolé de représentant d'une église visant à s'établir dans la zone.

On comprend dès lors la volonté des « partenaires commerciaux » déjà présents de créer les conditions socio-économiques idéales pour convaincre ces voyageurs de s'établir de façon permanente dans la zone, afin de réactiver le flux migratoire récemment interrompu, ainsi qu'un potentiel marché local. Pour ce faire, il devient nécessaire de changer le climat socio-culturel du moment, notamment en ce qui concerne les dynamiques de relations entre Indigènes et Métis, marquées par de fréquentes attaques et tensions. Les « partenaires commerciaux » vont alors chercher à faciliter, à partir des années 1930, l'installation des missionnaires catholiques et évangéliques, considérés comme les individus les plus aptes à s'introduire dans le milieu indigène et à en faire une société « d'Indigènes civilisés ».

En résumé, avec la nécessité de consolider un circuit commercial local plus solide et étendu, la relation de confiance et de collaboration commerciale entre « partenaires commerciaux » et *múun* se présente comme l'un des principaux facteurs permettant l'apparition de projets missionnaires pendant les années 1920-1940.

²⁸³ Winans (1955); Guallart (1981).

²⁸⁴ En particulier les petits centres urbains de Jaén, Pomará, Bellavista, ou encore la zone dénommée Brocamoro.

²⁸⁵ Parmi les individus décrits par Winans, on peut noter la présence de chercheurs d'or, d'ingénieurs intéressés par le pétrole, ainsi que de commerçants de peaux d'animaux, de caoutchouc et d'autres biens. Il évoque aussi des explorateurs cataloguant les espèces naturelles présentes dans la zone (les types de plantes médicinales ou les oiseaux). (Winans, R., 1955, *op. cit.*, p. 27).

4.7. Les premiers Indigènes au service de la mission : une nouvelle forme d’expression du pouvoir

Comme je l’ai dit plus haut, une fois sa mission commencée, le pasteur Winans va développer ses activités dans la zone, en élargissant la mission à différents cadres d’action. Pour comprendre les étapes de l’activité missionnaire de l’Église Nazarena dans le Haut Marañón (1920-1950), je vais m’appuyer sur d’autres sources écrites de l’époque. Bien que le pasteur américain annotait avec dévouement et fierté, dans son carnet, les avancées de son activité missionnaire, en ce qui concerne la scolarisation et plus encore les activités agricoles, il n’évoque en revanche jamais les activités extractives et commerciales auxquelles il se consacrait, à savoir la vente d’or et de caoutchouc. C’est précisément la confrontation de ses mémoires avec les autres sources écrites de l’époque – les mémoires de David Samaniego²⁸⁶ et celles du père jésuite José Maria Guallart²⁸⁷ –, mais aussi avec les sources orales recueillies au cours de mon investigation²⁸⁸, qu’on découvre que, entre 1930 et 1945, le pasteur Winans était aussi le gestionnaire de la Compañía del Marañón, soit une entreprise commerciale spécialisée dans l’exportation d’or et de caoutchouc, et qui constituait le cœur du réseau commercial du bassin d’Imaza :

« En 1918 ha llegado hasta la Yunga un pastor evangélico norteamericano, un tal Mac Henry (Bakerre para los aguarunas). El será quien presente a Winnans al famoso, aunque ya bastante anciano, Samarén: Winnans había sido consagrado oficialmente como misionero para el Marañón [...] El apoyo del viejo Samarén le resulta invaluable y también le ayudan en su trabajo Rubio, Julian Lara y el maestro Toribio de Bagua, que alternarán sus trabajos proselitistas con el de “patrón” de los aguarunas aunque es de justicia consignar que dejaron fama de honradez y justicia con su trato con ellos. El mismo Winans

²⁸⁶ Serrano Calderón de Ayala, E., 1995, *op.cit.*

²⁸⁷ Guallart, J.M., 1990, *op.cit.* p. 226-227.

²⁸⁸ Plusieurs souvenirs d’anciens Awajún de la province d’Imaza rappellent l’activité commerciale menée par le pasteur américain. En voici quelques exemples : “*Estoy diciendo que el gringo anunció, que vendemos caucho. Avisó a la gente, que trabajara. Desde ahí comenzaron. Y mientras estaban trabajando, ese cuñado de Rubio que llamaba Julian Lara, pidió que trabajara y nuestra gente estaba trabajando y a él le vendía...*” (Emilio Nayap, communauté de Numpatkaim, 25.05.2014) ; “*Por eso trabajaban bastante. No vendían cacao en ese tiempo. Más barbasco, caucho. La piel de sajino [chanchito del bosque]. Piel de venado, huangana, mientras en tiempo de ese gringo [Winans] compraba de todo. Todo todo! Este piel de trigrillo, compraban caro, vendían caucho y tantos otros productos. En esa época no habían más peruanos por ahí* » (Alejandro Paati, communauté de Uut, 29.05.2014). ; “*Winans volvió acá porque aquí había hectáreas de plantaciones de caucho, y con eso hacían las llantas de los aviones*” (David Kuñachil, communauté de Nazareth, 13.05.2014)

trabajaré como agente de la Compañía Gomera del Marañón en el lapso del breve repunte del negocio del caucho durante la Segunda Guerra Mundial. »²⁸⁹

*« Los jefes de la Compañía del Marañón eran los Prados y Gambetta [...] pero no produjeron mucho. Así pasaron la administración a los evangelistas. Con ellos si se produjo bastante »*²⁹⁰.

*« Por acá no había noticias de gente blanca. Nunca habían visto gente blanca. Solo contaban los aguarunas de un pastor, Roger Winans, que tenía su puesto en el Marañón, abajito de Pomará, por donde llaman Sunsúsa, que está por lo menos a cinco días de distancia.»*²⁹¹

Vers la fin des années 1930, suite au déclin du marché du caoutchouc en début de siècle et à l'abandon de la zone par plusieurs entrepreneurs, le missionnaire américain élargit son rayon d'influence, en s'occupant d'activités commerciales et en étendant son travail à tout le bassin d'Imaza et du Cenepa. La gestion d'un certain flou commercial va de pair avec les autres activités réalisées, en particulier l'étude de la culture awajún, l'installation d'une série de petits centres éducatifs et religieux, ou encore les activités agricoles dans les propriétés se trouvant autour de la mission²⁹². Le nouvel élan du marché international du caoutchouc, conjugué aux alliances récemment établies avec les *míun*, garantit au pasteur Winans la prospérité de son activité commerciale, et ce jusqu'à la moitié des années 1940²⁹³.

En vue de ce double projet, la Mission Nazarena cherche donc à concilier la conversion des Indigènes à la formation d'une main d'œuvre à bas prix, ce qui était fondamental pour le développement de l'entreprise. Selon cette perspective, les Indigènes, une fois convertis à la religion chrétienne et à la morale calviniste, mais aussi grâce à leurs connaissances de la langue espagnole et des règles du commerce, pouvaient constituer une formidable armée de travailleurs disciplinés et organisés, au service de l'économie locale.

Le rôle social joué par les premiers Indigènes intégrés à la mission évangélique est une question tout aussi complexe qu'ambiguë. À la fois serviteurs des missionnaires, médiateurs

²⁸⁹ Guallart, José Maria, 1990, *op.cit.*, p. 226-227.

²⁹⁰ Serrano Calderón de Ayala, E., 1995, *op.cit.*, p. 248.

²⁹¹ Serrano Calderón de Ayala, E., 1995, *op. cit.*, p. 196.

²⁹² *«El pastor Roger dejó un nombre rodeado de prestigio en el Marañón. Con singular clarividencia, ideó un sistema de escuela que va trasladándose de un lugar a otro proporcionándole sucesivos puntos de apoyo: Pomará, Temashnum, Yamayakat, Urakusa, Kusu, y, en el 1941, Alianza en la boca del Cenepa»* (Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p. 227).

²⁹³ Plus tard, suite à des tensions dans les relations entre la mission et les groupes familiaux awajún, la crise économique mondiale des années 1940, ajoutée aux tensions internationales entre le Pérou et les Etats-Unis durant la Seconde Guerre mondiale, oblige les religieux à quitter la mission et à se retirer à Chiclayo ou à Iquitos. Les sièges locaux seront alors gérés par les nouvelles générations de pasteurs indigènes (Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p.227).

culturels et travailleurs, ils avaient plusieurs tâches qui n'étaient pas toujours clairement définies. En effet, grâce aux rares sources écrites et aux souvenirs des anciens, on peut retracer la physionomie des leaders indigènes dotés d'un pouvoir particulier, exerçant l'autorité d'un *kakajam* envers leur famille, tout en étant l'allié ou le serviteur de missionnaires ou d'autorités de l'armée. La possibilité de s'exprimer en espagnol et d'avoir à leur disposition des armes et munitions leur donnait une autorité sans égale face aux autres Indigènes, même s'ils se trouvaient dans une position de soumission face aux autorités externes.

En outre, il faut rappeler que ces figures seront, à partir des années 1950, choisies par l'ILV pour une formation de professeurs bilingues²⁹⁴ à Yarinacocha, constituant ainsi la première élite de professeurs bilingues de la province d'Imaza. Parmi les cas les plus connus, on peut mentionner les noms des *múun* Shilas Kuñachil, Daniel Danducho et Kaikat²⁹⁵.

Les mémoires du *múun* Emilio Nayap, témoin direct de ces événements car il faisait partie des premiers élèves de la mission d'Yamayakat, viennent confirmer la situation que je viens de dépeindre :

« El múun se llamaba Kaikat. Pedía a la gente que produzca y vendan. También el señor Kuñach, porqué en todo nuestro territorio hay bastante shiringa. Por eso trabajaban bastante. No vendían cacao en ese tiempo. Más barbasco y caucho. Y la piel de sajino, piel de venado, en el tiempo de ese gringo, Winans. Compraba de todo. Todo! Todo! En ese tiempo no había mas peruanos por ahí » (Emilio Nayap, communauté de Numatkaim, 29.05.2014)²⁹⁶.

Dans ce témoignage, on voit que l'expérience au sein de la mission entraîne la création d'un groupe d'Indigènes dont le pouvoir est déterminé par une nouvelle forme de relation avec le missionnaire. D'un côté, ces figures garantissent au missionnaire leur collaboration pour le travail de collecte de biens commerciaux et pour la protection face aux Indigènes hostiles. D'un autre côté, le missionnaire leur offre un accès direct et permanent aux biens de prestige, en particulier les armes, mais aussi aux savoirs externes, comme la gestion du commerce, l'utilisation de l'argent, la compréhension de la logique de marché, ou encore la capacité à s'exprimer en espagnol. Si ces savoirs sont d'un niveau rudimentaire et approximatif, ils n'en

²⁹⁴ Je reviendrai sur ce point au fil des chapitres suivants.

²⁹⁵ "Los nativos los quieren, y en su escuelita estudiarán Kaikat, Danducho, Kuniachi y otros que serán luego puntuales de la obra proselitista del Instituto Lingüístico del Verano." (Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p. 226).

²⁹⁶ Tous les récits d'Emilio Nayap présents dans ce chapitre ont été recueillis en langue awajún. Les enregistrements de la conversation ont ensuite été traduits en espagnol par Isaac Paz Suikai.

seront pas moins reconvertis en un bagage d'éléments structurels permettant de consolider une autorité exceptionnelle, celle du « *kakajam* moderne ».

La figure du *múun* Kaikat est un exemple assez emblématique de ce scénario et peut nous éclairer sur la façon dont les Indigènes ont été introduits aux activités de la mission, ainsi que sur la complexe re-signification de ce statut dans le milieu social indigène. On retrouve son nom dans les écrits de Winans, qui en parle comme le responsable des activités agricoles dans les environs de Tsutsuntsa²⁹⁷. L'autorité et l'influence exercées par ce personnage, des années 1940 au début des années 1980, dans le bassin d'Imaza – et en particulier dans la zone située entre la communauté d'Uut et celle de Numpatkaim –, sont indéniables, comme en témoigne l'opinion collective recueillie dans les districts d'Imaza et du Nieva.

En même temps, ce personnage donne lieu à différentes formes de souvenirs mis en circulation. Si, d'un côté, ses fils l'évoquent comme un *múun* particulièrement puissant et combattif, comme le dernier « *cazador de cabeza* » d'Imaza²⁹⁸, de l'autre, son nom et le prestige de sa famille semblent aujourd'hui avoir perdu leur prestige²⁹⁹. En effet, chez les Indigènes de la zone, le souvenir du *múun* Kaikat provoque rage et mépris, étant donné qu'il est souvent évoqué comme un leader autoritaire et despotique, lié aux militaires pour tirer un profit personnel au détriment des intérêts de la collectivité. Il est d'ailleurs accusé d'avoir facilité la « capture » et la « vente » d'enfants et de jeunes Indigènes³⁰⁰.

L'ensemble de ces considérations nous permet d'esquisser les contours d'un personnage politiquement complexe, recouvrant différents rôles à la fois, entre le leader puissant et autoritaire et le traître violent et impitoyable. On peut supposer qu'il s'agissait d'un *múun* particulièrement despotique, qui a su élaborer une forme d'autorité personnelle grâce à l'union des différents modèles d'autorité qu'il avait rencontrés au cours de sa formation : entre le missionnaire, le chef militaire et le *kakajam*.

²⁹⁷ Winans, R., 1955, *op. cit.*, p. 79

²⁹⁸ Informations recueillies par les entretiens avec Raquel Kaikat, fille du *múun* Kaikat.

²⁹⁹ Rappelons qu'Evaristo Nugkuag, leader awajún des années 1980 et originaire du bassin de Cenepa, considère qu'il est fondamental de se marier avec la fille du *múun* Kaikat, c'est-à-dire Raquel Kaikat, afin de consolider l'autorité politique de sa nouvelle organisation ethno-politique, le Conseil Aguaruna Huambisa (CAH). Cette décision témoigne de l'autorité politique du *múun* Kaikat au cours des années 1980 dans le panorama socio-politique indigène régional. En effet, aux yeux d'Evaristo, son alliance matrimoniale avec Raquel lui aurait permis de bénéficier de l'appui des communautés awajún d'Imaza pour consolider son prestige politique.

³⁰⁰ Informations recueillies auprès de plusieurs informateurs awajún, originaires des communautés de Nazareth et d'Uuth, mais aussi du bassin du Nieva.

Un autre cas particulièrement significatif est celui du *míun* Daniel Danducho, originaire du bassin d'Imaza et fondateur de la première école bilingue (1953) dans la communauté de Nazareth³⁰¹. Bien qu'il soit actuellement reconnu par tous les Indigènes de la région comme « le fondateur » du nouveau modèle d'homme de prestige – le professeur bilingue –, la consolidation de son autorité personnelle remonte à sa relation avec l'ILV. En effet, le nom de Danducho apparaît dans les écrits de Winans et du père Guallart. Si, dans le premier cas, il est mentionné comme un serviteur et un accompagnateur des missionnaires³⁰², le père Gallart, pour sa part, le décrit comme un *míun* sanguinaire et violent, prêt à utiliser sa carabine pour torturer les Indigènes ennemis, et notamment ceux qui étaient hostiles à l'église évangélique³⁰³.

On voit que, pour ces premières générations de leaders indigènes, le modèle de « *kakajam* moderne » ne repose pas sur une véritable formation scolaire. C'est plutôt l'ensemble des expériences quotidiennes dans les activités économiques menées par la mission – principalement dans le domaine commercial et agricole – qui détermine l'alliance entre Indigènes et missionnaires, ainsi que le bagage de connaissances qui constitueront l'autorité de ces nouveaux *míun*.

L'ensemble de ces informations nous permet de comprendre la complexité des relations de pouvoir qui caractérisaient ces nouvelles figures de prestige social : ils rejoignaient le modèle du *kakajam*, grâce à leur relation particulière avec le missionnaire, qui leur assurait un accès privilégié aux biens de prestige mais aussi la participation aux activités économiques de la mission. Il s'agit là du premier pas vers la constitution d'un nouveau modèle de pouvoir : celui du « professeur bilingue ».

Par ailleurs, il convient de rappeler que, pour ces premières figures, la connaissance de la langue espagnole et de l'écriture n'étaient que des savoirs d'un niveau relativement superficiel. En effet, au cours des années 1920-1940, les missionnaires avaient pour priorité de former des Indigènes fidèles et responsables dans les activités et dans les tâches qui leur étaient attribuées, bien plus que des Indigènes scolarisés. À l'époque, la « connaissance de l'espagnol », bien plus qu'un savoir linguistique, consistait essentiellement en l'incorporation d'une esthétique (l'utilisation de vêtements ou de tissus occidentaux, de vestes militaires, la coupe de cheveux,

³⁰¹ Daniel Danducho, formé par l'Eglise Nazarena puis par l'ILV, serait le fondateur de la première communauté native de la région Amazonas, à savoir la communauté de Nazareth, où, en 1953, il aurait jeté les bases de la première école bilingue. Cette figure, qui a profondément marqué le panorama socio-politique du district de Chiriaco, mais aussi de toute la région Amazonas, est aujourd'hui officiellement reconnue comme le « Père de l'Education chez les Awajún », et est célébré le 24 juin, soit le jour de la fête nationale de l'éducation.

³⁰² Winans, R., 1955, *op. cit.* p. 69

³⁰³ Guallart, J. M., 1997, *op. cit.*

etc.) ou de l'attitude des militaires ou des missionnaires (la façon de parler, les activités quotidiennes, les chants nationaux et autres).

“A mis padres, les decían que hablaban español cuando ya se cortaban el cabello. No es que hablaban correctamente el castellano.” (Fermin Paati, communauté de Nazareth, 12.10.2012)

«Cuando volví a la comunidad como profesor, abrí una escuela. Unos de mis primeros alumnos fueron mis padres también. Si, ellos antes habían sido alumnos antes en la misión de Yamayakat, pero no habían aprendido a hablar bien en castellano» (Hugo Shajian, communauté d'Uuth, 3.06.2014).

De ce fait, il existe un écart évident entre les capacités réelles de ces figures et la légitimation symbolique que ce savoir recouvrait dans la construction de leur autorité politique. Ce phénomène est d'autant plus frappant lorsque le nombre d'Indigènes impliqués dans les activités économiques de la mission augmente. En effet, au cours de cette première étape (1924-1930), la mission de Winans n'avait développé que de petites activités liées à la réalité de Pomará et de Tsutsunsa, dans lesquelles les Indigènes directement impliqués ne dépassaient pas la vingtaine³⁰⁴. Comme le décrit le pasteur, la mission apparaît donc comme une maison familiale : sa femme était la responsable d'une petite école, destinée à l'apprentissage de la langue locale et à l'enseignement de quelques mots d'espagnol ; le pasteur et son beau-père s'occupaient des travaux agricoles et de l'artisanat ; tandis que sa belle-mère gérait un petit centre sanitaire³⁰⁵.

Au cours des années suivantes, avec la reprise du marché international du caoutchouc, Winans commence à élargir sensiblement son champ d'activités, en impliquant aussi un plus grand nombre d'Indigènes³⁰⁶. Ainsi, vers la moitié des années 1930, le pasteur fonde Yamayakat – ou « nouveau siège » (*« nuevo campamento »*)³⁰⁷ – c'est-à-dire une nouvelle mission stratégiquement située au point de rencontre entre les fleuves Marañón et Cenepa. Si le pasteur ne nous parle que des facilités pour mener à bien ses activités scolaires, on peut supposer que cette décision était également motivée par des raisons purement économiques. En effet, situé à cet endroit, le siège d'Yamayakat pouvait facilement réaliser les deux tâches de la mission : d'un

³⁰⁴ Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p.226.

³⁰⁵ Winans, R.,1955, *op. cit.* , p. 42 .

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 43

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 58.

côté, rendre l'école facilement accessible aux Indigènes de la zone d'Imaza et, de l'autre, disposer d'un lieu stratégique pour les activités commerciales, en se situant au cœur-même des principaux échanges fluviaux de la région³⁰⁸. Bien que, dans son carnet, Winans ne parle jamais explicitement de ses activités d'exploitation et d'exportation, il émet en revanche certaines remarques qui nous donnent des indications sur sa participation aux deux principales tâches de la mission, à savoir la scolarisation et l'activité commerciale.

Comme en témoignent les paroles ci-dessous, Winans amène avec lui un jeune Indigène pour l'accompagner dans ses activités commerciales, afin qu'il puisse être témoin du pouvoir d'acquisition dû à son rôle et qu'il puisse ensuite en faire part à tous les autres Indigènes. Si cette description est relativement courte, elle nous fournit toutefois des informations sur les moyens adoptés par le pasteur pour donner à voir la valeur commerciale de l'argent, ainsi que les connaissances nécessaires aux Indigènes pour qu'ils puissent participer à la logique du marché :

« On one of my trips to Ja'n I took along an Indian boy, Andwash by name, who spoke considerable Spanish. We went to a store to cash a check and lay in a supply of dry goods for trade purposes. This particular merchant had never dealt in checks, and it required a long conversation and much explanation to sell him the biggest single check I ever negotiated in Ja'n³⁰⁹. As usual, it was to be half in merchandise and half in cash. When cut after cut of cloth, and even whole bolts, were piled on the counter, Andwash's³¹⁰ interest was deeply stirred. Then he noticed the stack of silver coins and all this for one little piece of paper!

After I returned to the tribe a group of Indians wanted to see my book. What book, I wondered, could they be so interested in? They explained that it was the little book Andwash had told them about a single page of which was sufficient to buy a mule-load of dry goods and a pile of silver in addition. I showed them my checkbook and they inquired the value of each blank check. I told them these had no value until I wrote on them. They why didn't I write more? I tried to explain to them the necessity of always having funds in

³⁰⁸ « Business matters and traveling arrangements moved rapidly and we were soon on our way to the interior. It being the dry season of the year, we had a good trip and were soon at our Sunsuntsa mission station. [...] Talking the matter over with the Walworths, it was decided that one couple of us should move downstream while the other remained at our Sunsuntsa station to care for the Indians in the immediate neighborhood and keep up the contact with our coast work and the outside world. It fell our lot to move downstream and open the new mission, which was first called Temashnum and a few years later called Yamá Yakt » (Winans, R., 1955, *op.cit.*, p. 58). Voir figure n°33 dans les annexes de la troisième partie, qui montre le siège de l'OCCAAM actuelle, précédemment siège de l'activité commerciale de la mission nazareña à Yamayakat.

³⁰⁹ « Ja'n » est la transcription de Jaen, ville et centre commercial le plus proche de la zone dénommée Pomarà, siège du *múun* Tsamajen.

³¹⁰ Selon les mémoires de Winans, Andwash est l'Awajún qui a le mieux appris l'espagnol. Pour parvenir à cela, il a vécu avec le missionnaire et l'a aidé dans la médiation avec les autres Indigènes.

the bank, but they could not understand this. With this incident a new interest was created in learning ».³¹¹

Étant donné que l'intérêt des Indigènes pour le monde extérieur est prioritairement motivé par un désir d'accumulation de biens de prestige, le spectacle proposé par le missionnaire en train d'obtenir ces biens en échange de billets apparaît comme le meilleur moyen de les convaincre à participer aux activités de la mission. Aux yeux des Indigènes, le fait que le missionnaire possède le pouvoir d'acheter des biens constitue la preuve évidente de la supériorité de sa force spirituelle. Ainsi, pour pouvoir manier et gérer cette logique de pouvoir de manière autonome, les Indigènes vont d'abord chercher à comprendre son fonctionnement.

D'autre part, le récit de ces événements par le pasteur peut être envisagé comme une manière de justifier l'inclusion des Indigènes dans ses circuits économiques. En d'autres termes, on peut imaginer que le missionnaire cherche à démontrer à sa communauté religieuse – lectrice imaginaire de son carnet – que l'unique moyen de convaincre les Indigènes de participer à l'école est la manipulation de leurs intérêts pour le commerce. Quoiqu'il en soit, ce témoignage constitue pour nous un élément de compréhension significatif pour saisir la relation qui se crée entre l'intérêt des Indigènes pour l'apprentissage de l'écriture et leurs objectifs commerciaux : deux aspects qui finissent par ne faire qu'un dans la construction du pouvoir des nouvelles figures socio-politiques, les « professeurs bilingues ».

Pour conclure cette réflexion, on peut dire que l'aspect économique lié à l'exploitation des ressources naturelles de la zone – l'or puis le caoutchouc – a joué un rôle capital dans la redéfinition du contexte local, entremêlant différents domaines d'action, à savoir le politique, l'économique et le religieux. Les affrontements et les tensions qui caractérisaient auparavant la relation entre Indigènes et commerçants ont conduit à repenser le rôle des Indigènes dans le système commercial : pour garantir un équilibre socio-économique plus stable et éviter les menaces de soulèvements indigènes, il devenait nécessaire de les incorporer au mécanisme de production de richesses – dynamique qui, selon l'optique awajún, s'est progressivement substituée aux précédentes pratiques militaires. Tout cela a conduit à des alternatives aux deux principaux aspects de la société awajún : la réalisation d'un *jinta ainbau* par chaque « individu de pouvoir » et la construction d'un « cheminement du conflit » pour la reconstruction périodique d'une unité collective et identitaire.

³¹¹ Winans, R., 1955, *op.cit.*, p. 43.

CHAPITRE 5

L'« arrivée de l'éducation » chez les Awajún : le mythe de fondation de l'« époque moderne »

5.1 Introduction

Au milieu du siècle passé, suite à divers facteurs³¹², un changement irréversible se produit dans la structure sociale indigène, et plus particulièrement dans sa dimension socio-politique et économique. Il s'agit du passage d'une société structurellement basée sur des dynamiques conflictuelles à une société apparemment pacifiée.

Au cours des années 1950-1960, le processus qui mène à l'identification du rôle du *waimaku* à celui du professeur bilingue³¹³ dans la configuration du pouvoir personnel et dans la définition de la figure de prestige au sein de l'équilibre socio-politique local a joué un rôle important. Tandis que, au cours de l'époque précédente, le premier représentait le modèle suprême d'autorité militaire et spirituelle, avec le processus de scolarisation des années 1950, s'instaure la nouvelle figure de prestige social – le professeur bilingue –, qui représente un modèle de leadership situé entre des éléments propres au *waimaku* et d'autres provenant de la société externe, à savoir la figure du missionnaire, du politicien ou encore celle du commerçant.

Dans ce processus de mélange de différents modèles de pouvoir, celui proposé par le professeur bilingue va progressivement placer la formation de l'aspect spirituel, auparavant centrale, au second rang dans la nouvelle définition de l'« homme fort » (*míun*). L'influence jouée par le travail des conversions religieuses visant à la disparition de toute expression de spiritualité autochtone entraîne une importante baisse des pratiques liées à l'absorption de plantes hallucinogènes et, par conséquent, une redéfinition du rôle joué par la formation des forces intérieures du jeune candidat, entendues comme pouvoir spirituel et capacité à se mettre en relation avec les esprits du passé.

Parmi les principaux éléments caractéristiques du nouveau modèle d'« homme fort », le professeur bilingue, qui va se dessiner à partir des années 1950-1960, on peut noter une

³¹² Sur lesquels nous reviendrons dans les chapitres suivants.

³¹³ Ce processus est extrêmement complexe, c'est pourquoi il fera l'objet d'une analyse dans les chapitres suivants.

prédilection pour les capacités de gestion des affaires économiques. Cela se traduit par la possibilité d'accumuler des biens de prestige de manufacture externe, nécessaires à leur redistribution dans les nouvelles formes de relations de pouvoir entre chefs indigènes. En outre, leur rôle dans la création de relations d'alliance avec les autorités péruviennes et les institutions étrangères leur donne une fonction de « médiateur culturel » entre monde indigène et société externe. Comme le décrivent Brown³¹⁴ et Greene³¹⁵, ces changements seraient le résultat de toute une série de facteurs de différentes natures. En premier lieu, mentionnons l'introduction de l'économie de marché, suite à la fondation de petits centres d'échanges commerciaux gérés par des Métis, ainsi que la mise en place de projets de conversion et d'éducation menés par les missions catholiques et évangéliques.

Le but du présent chapitre sera de comprendre – à travers l'analyse des paroles et des souvenirs de certains *múun* – la façon dont les Awajún perçoivent le passage de l'époque préscolaire à l'« époque moderne ». On observera également comment ce souvenir est transmis aux nouvelles générations en tant que point de départ d'une nouvelle manière de se définir et de communiquer avec l'extérieur. Finalement, il sera intéressant de voir que tout cela va finir par faire partie de ce que l'on considère habituellement comme le domaine « politique ».

Au cours de mon travail de terrain, j'ai pu noter que les intellectuels indigènes s'interrogent constamment sur le point de départ du processus qui a mené à la consécration de l'autorité politique du professeur bilingue, entendu comme le début de l'« époque moderne ». Cette réflexion s'opère par le biais d'une reconstruction du passé et d'un regard sur la réalité contemporaine. En effet, leur discours vise toujours à identifier la clé permettant de définir la réalité contemporaine et de comprendre les problématiques actuelles, et ce afin de fournir des indications aux nouvelles générations. J'ai pu observer que les *múun* les plus anciens, mais aussi les leaders indigènes plus jeunes, cherchent constamment à reconstruire les événements du passé afin de saisir les dynamiques contemporaines. Avec une perception spécifique du temps, dans laquelle le passé est conçu comme une dimension parallèle au présent et riche de significations pour la prédiction du futur, la tâche des intellectuels est de garder la mémoire des événements passés et de les reformuler en tant qu'instruments pour capter le sens de la réalité actuelle et donner une interprétation en lien avec des décisions pour le futur.

³¹⁴ Brown, M., 1984, *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*, Lima, CAAAP.

³¹⁵ Greene, S., 2009, *Caminos y carreteras: acostumbamiento a la indigenidad en la selva peruana*, Lima, IEP.

Tout au long de l'enquête menée entre 2011 et 2014, j'ai pu recueillir différentes versions d'un même récit systématiquement transmis au moment de donner une définition de l'identité socio-politique awajún. Il s'agit de l'arrivée du pasteur Roger Winans à Pomará³¹⁶ et, par là, de l'implantation de la première mission évangélique dans le Haut Marañón. En effet, aux yeux des Indigènes, le souvenir de l'installation de l'Église nazarena dans l'actuel district d'Imaza (province de Bagua) joue un rôle de premier plan dans la reconstruction – et la compréhension – de l'« époque moderne », qui est identifiée comme le point de départ de l'« arrivée de l'éducation ».

Au cours de mon travail, j'ai finalement remarqué que j'étais en train d'assister à un processus particulièrement significatif dans la définition de la mémoire collective de la zone. Transmis de la deuxième à la troisième génération, ce souvenir, constituant jusqu'alors une mémoire familiale, était en train de devenir un récit mythologique – avec la physionomie et les fonctions propres à celui-ci. De ce fait, ces dernières années, j'ai accordé une attention particulière au recueil d'un grand nombre de versions de cette histoire chez les anciens et les jeunes Awajún – soit âgés de 40 à 60 ans – originaires des provinces de Bagua et de Condorcanqui. Ce travail m'a permis d'obtenir un répertoire d'une vingtaine de versions différentes de l'arrivée de Roger Winans dans le Haut Marañón. En parallèle à ce travail, je me suis plongée dans les sources écrites offrant des données historiques plus précises quant aux informations recueillies oralement. Au niveau méthodologique, ce travail visait à fournir des instruments utiles à l'identification des informations historiques présentes dans les récits et des aspects qui avaient été élaborés par l'imagination, les stratégies narratives ou les intérêts personnels du narrateur.

Par ailleurs, dès lors que l'on considère que chaque produit de la mémoire collective naît du mélange complexe de différents aspects – à savoir les informations oralement apprises, les mémoires d'un groupe familial et les perspectives personnelles du narrateur lui-même³¹⁷ –, il devient évident que la méthodologie d'analyse utilisée se doit d'individualiser chaque récit et de les analyser de façon autonome.

³¹⁶ Pomará : zone située dans les environs de la province de Jaén, qui à l'époque correspondait à l'un des premiers points de contact avec les Awajún du Haut Marañón, notamment par des échanges commerciaux. Selon les écrits de Winans, Pomará était aussi à l'un des sièges du *míun* Tsamajen.

³¹⁷ Hendricks J. 1990. «La manipulación del tiempo en una sociedad Amazónica: género y evento entre los Shuar.» en See Basso & Sherzer, pp. 47–70 (p.50).

C'est pour cette raison que j'ai consulté les archives de la mission nazarena de Monsefú (Chiclayo), ainsi que les écrits du fondateur de l'Église nazarena, Roger Winans³¹⁸. La version du carnet personnel de ce missionnaire publiée en 1955 a constitué une source fondamentale pour la compréhension de l'ensemble des faits oralement évoqués, me permettant de confronter la perception que les Indigènes ont du passé à celle proposée par le missionnaire américain. Grâce à ces différentes sources, j'ai pu déterminer la date et le lieu des événements mentionnés dans les récits awajún. Ceux-ci se sont déroulés entre les années 1920 et 1930 et concernent des Indigènes provenant des zones situées autour de la mission nazarena d'Yamayakat, dans le bassin d'Imaza, correspondant actuellement à Tsuntsunsa, Nazareth et Uut³¹⁹, et qui ont joué un rôle privilégié dans la constitution des premières relations de confiance entre le missionnaire et les chefs locaux.

Le présent chapitre sera divisé en deux parties : tandis que, dans la première, je chercherai à reconstruire le processus socio-historique par le biais des sources écrites disponibles, et en particulier grâce aux mémoires de Roger Winans, dans la deuxième partie, je privilégierai la perspective des Awajún. À travers la mémoire collective de la zone, et notamment les récits mythiques et les souvenirs de famille de Roman Shajian, je chercherai à reconstruire ce moment historique : le début de la relation entre Indigènes et missionnaires, et notamment l'implantation de l'école de la mission nazarena chez les Awajún du Haut Marañón. Les mots de Roman, fils de l'un des premiers Indigènes à avoir participé à la formation de la mission nazarena nous conduiront à revivre ces moments et à comprendre la signification qu'ils ont eue dans la construction de l'identité awajún d'aujourd'hui.

5.2. L'« arrivée de l'éducation » chez les Awajún du Haut Marañón

³¹⁸ Winans, R. 1955, *op. cit.*

³¹⁹ La plupart des témoignages utilisés pour cette analyse ont été réunis grâce aux mémoires d'interlocuteurs awajún provenant des communautés d'Uut (principalement), d'Yamayakat, de Nazareth et de Numpatkaim. Toutes ces communautés se trouvent dans le district d'Imaza, province de Bagua.

Parmi les différents témoignages recueillis, les versions de cette histoire proposées par Roman Shajian³²⁰ font partie des plus marquantes. Dotés d'un riche bagage d'images, ils sont le fruit du savoir accumulé par l'ancien professeur tout au long de sa vie. L'ensemble des images présentes dans ces récits, ainsi que la propension de Roman à reprendre cette même histoire dans chacun de nos entretiens, m'a permis de comprendre le rôle que ce souvenir jouait un rôle important dans la définition de son autorité personnelle.

Au fil du temps, j'ai pu noter que « Le Professeur »³²¹ avait pour habitude de reprendre cette histoire, en lui donnant à chaque fois une version différente, tant lors de nos rendez-vous que dans les conversations avec d'autres personnes. Tout au long de mon travail de terrain, j'ai en effet participé à plusieurs situations, dans lesquelles une conversation entre différents amis du Professeur (des femmes ou des hommes toujours plus jeunes que lui) menait ce dernier à reprendre cette histoire et à la transmettre en lui donnant toujours une signification différente³²².

Comme c'est généralement le cas lors d'un travail ethnographique, ma rencontre avec ces récits a été le fruit du hasard. Lors de l'un de nos premiers rendez-vous, j'ai invité le professeur Roman Shajian à me donner son avis sur le panorama socio-politique awajún contemporain, après lui avoir expliqué mon intérêt pour la situation socio-politique indigène de la région. Ces deux questions ont très certainement orienté sa narration. Comme mentionné ci-dessus, l'un des éléments les plus intéressants est sa volonté de re-proposer le même récit – toujours enrichi de

³²⁰ Roman Shajian est un professeur bilingue awajún d'environ 75 ans, originaire de la communauté d'Uut, dans le bassin d'Imaza, résidant entre les villes de Bagua et de Santa María de Nieva. Il est l'un des premiers Indigènes de la zone à avoir réalisé, dans les années 1940, une formation scolaire dans l'espace urbain, grâce à l'appui de l'Église Nazarena, et il est le premier Awajún à accéder et à terminer l'Université. À partir de la Réforme de l'Éducation des années 1970, suite aux changements promus par la dictature militaire de Velasco Alvarado (1968-1975), il a fait partie des principaux leaders indigènes jouant un rôle actif dans la réorganisation de l'éducation pour les Indigènes dans le contexte régional d'Amazonas, au sein de l'institution UGEL (Unidad de Gestión Educativa Local), centre de gestion de l'éducation scolaire de la province de Condorcanqui. Il a passé la plupart de sa vie entre les villes de Jaén, de Bagua et de Santa María de Nieva, assumant des fonctions de gestion et d'articulation du système éducatif indigène régional. Bien qu'il n'ait jamais eu un rôle très visible dans les organisations indigènes, il a été présent dans tous les principaux processus ethno-politiques de la zone, des années 1970 jusqu'à aujourd'hui, du fait de son autorité politique et spirituelle socialement reconnue dans toute la zone, étant cité comme l'un des principaux « intellectuels indigènes ». Reconnu intellectuel et professionnel par tous les Awajún et Wampís, il est communément désigné comme « le Professeur ».

³²¹ «Le Professeur» est le surnom habituellement utilisé par les Awajún de la zone pour s'adresser à Roman Shajian.

³²² Je me suis retrouvée dans une situation similaire dans le bassin de Nieva, avec l'ancien professeur Octavio Shajaima. Étant considéré comme une figure de référence, et l'égal d'un *miun*, par la plupart des Indigènes de Santa María de Nieva, je passais beaucoup de temps en compagnie d'Octavio, lui rendant visite dans sa maison et l'accompagnant à différentes réunions. Dans ce cas, aussi, j'ai pu noter qu'Octavio avait établi une relation particulière avec un événement précis du passé : les souvenirs du conflit entre les jésuites de Santa María de Nieva et le groupe DAM (Desarrollo Alto Marañón) qui avait eu en 1972-1973. Octavio était d'habitude de reprendre et de re-décrire cette même histoire dans presque tous nos entretiens, mais aussi dans d'autres conversations, en en faisant ainsi un moyen préférentiel pour réfléchir aux dynamiques socio-politiques actuelles.

nouveaux détails – à chacune de nos conversations. J’ai alors pu évaluer le sens que ce récit recouvrait pour Roman : d’un côté, il lui permettait de faire état du savoir qu’il avait incorporé tout au long de sa vie et, de l’autre, il constituait une preuve particulièrement forte du pouvoir spirituel qu’il était parvenu à acquérir.

Comme on pourra le voir au cours de l’analyse, les récits de Roman Shajian recouvrent deux fonctions à la fois. D’un côté, sur le plan individuel, ils permettent de définir l’autorité politique et spirituelle du narrateur. De l’autre, dans le cadre de la mémoire collective, ils jouent un rôle prioritaire dans la définition de l’identité politique actuelle des communautés indigènes du Haut Marañón, notamment de celles situées dans le bassin d’Imaza.

Si l’arrivée de Roger Winans est évoquée comme le début de l’« époque moderne », le récit de cet événement joue un rôle particulier pour cette première génération de leaders indigènes, que j’appellerai les « professeurs bilingues », soit ceux qui ont défini pour la première fois leur prestige personnel à partir de l’expérience de la scolarisation. En d’autres termes, on verra que cette histoire constitue le récit mythologique de la création de leur statut d’autorité. Par conséquent, il n’est pas surprenant que la version la plus dense de ce souvenir soit donnée par « Le Professeur », c’est-à-dire par le *míun* le plus représentatif de cette période de changements socio-politiques et culturels.

Venons-en à présent à l’analyse des principaux points qui émergent du récit offert par Roman Shajian le 28 novembre 2012, dans un recoin du bruyant port de Santa María de Nieva. Cette version apparaît comme la plus intéressante de toutes celles qu’il a pu me délivrer, tant pour les nombreux éléments symboliques proposés que par l’effort de syncrétisme réalisé par le narrateur entre les différentes sources culturelles utilisées au fil de l’histoire. Ce n’est certainement pas un hasard si ce récit correspond à la première de nos conversations, étant donné que, à ce moment précis, le narrateur voit dans ses paroles la meilleure des occasions de présenter sa « carte de visite ». Autrement dit, c’est là une opportunité pour lui de proposer à un public étranger un résumé de ses connaissances, afin d’asseoir son statut d’autorité, en tant qu’intellectuel et homme de pouvoir³²³.

³²³ Étant donné qu’aujourd’hui « le professeur » Shajian déclare avoir 73 ans, la mémoire des événements qu’il évoque lui a donc été transmise par son père, Jacob Shajian, qui a été l’un des premiers Indigènes à aller vivre au sein de la mission nazarena d’Yamayakat dans les années 1940, et qui n’était alors qu’un enfant au moment de l’arrivée de Roger Winans.

“[...] Cuando llegan los norteamericanos por la costa, por una provincia de Pacasmayo, en la Libertad, de ahí a Monsefú, en Chiclayo, y de ahí crean una escuela primaria. Estos evangélicos eran de la Iglesia del Nazareno.

De ahí se movilizan estas grandes misiones norteamericanas. Roger Winans creó la escuela y se dirigió a pie de Chiclayo hasta Jaén, por un mes! Muy aventurero. El soñó que tenía que trabajar con una población indígena para salvarla de la intemperie, del olvido de las otras culturas. Llegan aquí, en Jaén, que era zona indígena. Había unos comerciantes españoles. Jaen es altura. Llegan ahí y había comerciantes y traficantes de oro. Ahí se encuentran porque los Awajún daban vueltas en su territorio. Encuentran el señor Winans y se ponen de acuerdo para venir a un pueblo que se llama Pomará. Hasta hoy existe este pueblo, en el distrito de Aramango. Ahí se encuentran y ponen una escuela primaria. ¡Era escuela primaria para Awajún nomas!” (Roman Shajian, Santa María de Nieva, 28.11.2012)

Comme on peut le voir, Roman choisit d'introduire la figure du missionnaire en énumérant les différentes étapes du parcours qui l'a conduit jusqu'à Pomará, terre des Awajún. De la même manière que dans la forme narrative utilisée plus tôt, l'ensemble des endroits traversés par le protagoniste va nous fournir l'image de la force spirituelle de ce personnage. Dans le déroulement du discours, les noms des villes se succèdent, donnant ainsi l'impression d'un long voyage qui part d'un lieu inconnu – l'Amérique du Nord –, passe par différents endroits de la côte péruvienne – Pacasmayo (dans la région La Libertad), Monsefu, près de la ville de Chiclayo, et Jaén (dans le Nord de la région Cajamarca) –, pour s'achever à Pomará, dans la forêt amazonienne, premier point de contact avec les Awajún. Ce dernier lieu deviendra le point principal de ce long voyage, puisque c'est ici que Winans va établir son premier siège pour réaliser l'œuvre de conversion dont il a été chargé par une vision divine. L'étroite relation entre l'image de Winans fournie par Roman Shajian et la dimension du voyage, qui revêt un rôle central dans tout le récit, se consolide alors de façon particulièrement évidente.

D'abord, observons les deux éléments clés qui caractérisent la figure de Winans : sa capacité à accomplir un voyage extrêmement difficile et la présence d'un rêve qui lui aurait inspiré le projet en question. Il s'agit là de deux aspects qui sont communément utilisés dans les récits awajún pour décrire le pouvoir d'un *waimaku*, soit celui d'une figure particulièrement prestigieuse dans l'équilibre socio-politique awajún. Dans une version postérieure du même récit, Roman donne beaucoup plus de détails quant à la vision qui aurait inspiré ce voyage ainsi que l'œuvre de conversion de Winans :

“En la época del caucho un Norteamericano llegó aquí en Perú en 1914, Roger Winans. Y de ahí se dirige a Jaén, Jaen viejo que actualmente se llama Warandoza. [...] De ahí, Winans entra en el año 1916. De Jaen vino a Bellavista, y en Bellavista se encuentra con los paisanos que venían de Pomara. Según él,

tuvo una gran visión: de entrar a trabajar con ellos para hacer llegar la palabra de Dios.” (Roman Shajian, Bagua, 26.05.2014)

Ces paroles illustrent clairement l'étroite connexion entre le projet de conversion de Winans et la force spirituelle dont il est doté grâce à une vision divine. On remarque ici la volonté du narrateur, dans son interprétation des événements passés, de tracer un parallélisme direct entre la vocation religieuse de Winans, dans sa relation avec le Dieu chrétien, et la dimension spirituelle awajún, caractérisée par la quête de contacts avec l'*ajutap*. En ce sens, l'utilisation du terme « *visión* » n'est certainement pas une simple coïncidence : il devient le mot-clé pour désigner le point de jonction entre l'expérience visionnaire propre au pouvoir d'un *waimaku* et la force spirituelle qui a poussé Winans à réaliser son œuvre, à savoir l'introduction de l'« éducation » chez les Awajún.

Comme on l'a vu dans le premier chapitre, la figure du *waimaku* est avant tout définie par trois aspects. D'abord, par la capacité de celui-ci à surmonter des épreuves physiques extrêmement difficiles au long d'un voyage dangereux. En deuxième lieu, apparaît la détermination du *waimaku* à réaliser une mission qui lui a été transmise par une vision, au cours de laquelle il a établi un contact avec un esprit particulièrement puissant, l'*ajutap*. En troisième lieu, on observera ses capacités de grand orateur, qui constituent le meilleur moyen d'extérioriser la force spirituelle qu'il a incorporée au cours de l'expérience visionnaire et qu'il perdra au moment de réaliser sa mission. Comme on le verra, tout le récit de Roman vise à représenter Winans comme un nouveau *waimaku* : selon ce récit, Winans a reçu une vision divine qui lui a montré sa mission – la conversion des Awajún. La force spirituelle de cette vision a transmis à Winans le courage et la force nécessaires pour affronter toutes les difficultés qu'il a rencontrées au cours de son périple de l'Amérique du Nord jusqu'à la forêt amazonienne, en passant par la côte péruvienne. À ce propos, au cours du récit, émerge un élément de première importance : Winans a réalisé tout ce parcours à pied. Il a donc beaucoup souffert pour réaliser sa mission – aspect qui, comme on l'a vu précédemment, est indispensable à la réalisation d'une mission prestigieuse. Tous ces aspects sont fondamentaux pour comprendre le sens de la narration et la signification de l'image de Winans, qui fait écho au *jinta ainbau* de tout grand *waimaku*. Peu à peu, la dimension du récit perd la physionomie d'une histoire de famille, comme on l'a vu dans le paragraphe précédent, pour prendre les contours d'une histoire mythologique, dans laquelle Roger Winans assume le rôle d'un *waimaku* particulièrement puissant, protagoniste de l'« arrivée de l'éducation » chez les Indigènes.

De plus, Winans est un *waimaku* doté d'un pouvoir exceptionnel puisqu'il a su inaugurer un nouveau chemin, en traçant une route entre des endroits jusqu'ici inconnus entre eux : l'Amérique du Nord, puis la côte et la forêt péruvienne. Les Awajún étaient déjà habitués, depuis les temps précoloniaux, à sortir de la forêt pour aller jusqu'aux zones côtières (Chiclayo) et andines (Chachapoyas), notamment pour des échanges commerciaux et des alliances militaires³²⁴. Mais Winans réalise ce chemin en sens inverse afin de construire son pouvoir personnel. En outre, il part d'un endroit inconnu et mystérieux pour les Indigènes : l'Amérique du Nord. Comme le dit Fermin Tiwi : « *Le pouvoir d'un grand leader se définit par sa capacité à toujours savoir ouvrir de nouveaux chemins, que ce soit pour lui-même ou pour les générations futures* »³²⁵. On comprend alors que les éléments de la vie de Roger Winans rejoignent ceux de l'imaginaire lié au pouvoir d'un *waimaku* exceptionnel.

On peut ainsi reconnaître la stratégie narrative adoptée par Roman en ce qui concerne la re-signification symbolique de l'espace de la forêt, monde des Awajún. En effet, dans ce nouveau chemin, le monde awajún n'est plus le point de départ et d'arrivée du rituel, comme c'est le cas lors du rituel du *jinta ainbau*. Ici, il devient, au contraire, l'espace le plus adapté à la réalisation d'un grand projet d'origine étrangère : autrement dit, le monde awajún devient le champ de réalisation de l'œuvre de conversion de Roger Winans. Grâce à cette réinterprétation, l'espace de la forêt apparaît comme le lieu où Roger Winans va mettre en scène toute sa force spirituelle. Une fois sorti du corps du missionnaire, ce pouvoir peut rentrer dans les dynamiques relationnelles des figures d'autorité de la zone. En effet, selon la conception indigène, l'alliance établie entre les chefs indigènes et le pasteur américain va permettre l'incorporation de ce pouvoir dans les réseaux des relations locales, conduisant finalement à un profond bouleversement de la structure socio-politique et culturelle du monde indigène.

Comme on le sait, Winans ne restera qu'une dizaine d'années chez les Awajún, pour disparaître ensuite définitivement de l'Amazonie péruvienne³²⁶, retournant sur sa terre d'origine, de manière tout aussi mystérieuse que celle dont il est apparu. Chez les Awajún, cet aspect joue un rôle important dans l'autorité spirituelle de cette figure et témoigne du pouvoir spirituel qui

³²⁴ Renard-Caseviz, F. M., Taylor, A.C., Saignez, Th., 1988 (1986), *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazonicas y andinas entre los siglos XV y XVII*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

³²⁵ « *Un grande líder se reconoce por su poder de saber abrir nuevos caminos, sea para el mismo que para las futuras generaciones* » (Fermin Tiwi, Lima, 13.02.2014).

³²⁶ À partir de 1947, Roger Winans ira travailler dans la ville amazonienne d'Iquitos. En 1949, il quitte définitivement le Pérou, pour exercer son activité de missionnaire dans différentes villes des États-Unis (Winans, R., 1955, *op.cit.*, p. 83).

caractérisait le pasteur au cours de son séjour chez les Indigènes : tout comme le *waimaku*, une fois sa mission réalisée, il s'est retiré du champ de bataille, car il a perdu la force spirituelle de l'*ajutap*. Au moment de son départ, l'essentiel de sa mission était accompli : grâce à l'instauration d'écoles missionnaires et à la formation d'un groupe de jeunes Indigènes – fils des *míun* locaux –, il a mis en circulation une nouvelle forme de pouvoir spirituel, dotée d'une force si puissante qu'elle allait changer pour toujours la physionomie du pouvoir dans l'équilibre socio-politique et spirituel awajún.

5.3. Le temps du discours, le cours du temps : changements dans la structure narrative

À ce stade de l'analyse, il convient d'ajouter que l'image d'un individu fort et spirituellement puissant recouvre un rôle central dans la reconstruction du passé fournie par Roman Shajían. En même temps, il semble évident que l'ensemble du récit décrit le chemin de formation d'un individu, assimilable au rituel du *jinta ainbau* et nécessaire au pouvoir d'un *waimaku*. La reformulation de l'expérience de Winans en ces termes montre que la formation de l'individu et la définition de son pouvoir spirituel se trouvent toujours au centre de la réflexion indigène, en tant qu'axes de la construction du sens de la réalité, qu'elle soit passée ou actuelle.

Suite à la formation scolaire reçue au sein de l'Église nazarena, Roman a perdu certains des éléments propres à la forme narrative awajún. En effet, il est facile de noter la présence d'une série d'éléments qui marquent une certaine discontinuité entre la perception de Roman et la tradition orale du passé. D'abord, on ne trouve pas de références explicites aux expériences oniriques, ainsi qu'aux contacts avec des êtres extraterrestres. On notera alors la perte d'un langage étroitement lié à la dimension visionnaire qui caractérisait la perception du temps mais aussi le sens de la réalité dans le récit. De même, dans la construction du récit, la perception du temps semble changée, dans la mesure où Roman tente d'ordonner toutes les informations le long d'un temps linéaire, afin de faire référence à des dates historiques précises. Or, comme on l'a vu précédemment, l'utilisation de certaines dates sert à extérioriser le savoir du narrateur, acquis au cours de sa formation dans les écoles de la mission nazarena. Il faut surtout noter l'absence totale, dans tout le récit, de références à la relation entre l'expérience visionnaire et la consommation de plantes hallucinogènes – élément caractéristique de la forme habituelle du *jinta ainbau*. Comme je l'ai déjà montré, à partir des années 1950, tous les rituels liés à l'utilisation de plantes hallucinogènes se font de plus en plus rares³²⁷, sans pour autant avoir

³²⁷ Brown (1984); Greene (2009).

totallement disparu³²⁸. Le choix de Roman de ne pas introduire cet élément dans la conception du passé est lié à sa formation personnelle, profondément influencée par le contact avec l'Église nazarena et la société péruvienne. Conscient que cette forme d'expérience est réprimée et condamnée par les évangéliques auxquels il est profondément lié, il cherche une alternative en dépeignant une réalité plus « civilisée », selon les catégories imposées par l'extérieur.

En d'autres termes, d'un côté, le narrateur continue à lire les événements socio-historiques de son peuple à travers les formes de compréhension déterminées par la conception awajún et, de l'autre, il limite la présence de ces éléments perçus comme « sauvages ». En même temps, l'importance de l'expérience visionnaire – qui témoigne du chemin accompli par chaque individu et qui se trouve à la base de tout processus de formation individuelle – est présente dans tous les récits des *míun*, des anciens comme des jeunes. Mais, la question de l'utilisation des plantes hallucinogènes comme moyen préférentiel pour accéder à cette dimension est devenue un point sensible dans les récits actuels. Les narrations de figures de pouvoir particulièrement importantes tombent alors dans la contradiction, car l'utilisation de plantes hallucinogènes n'est pas mentionnée, pour éviter d'être assimilés à des « sauvages », comme cela est le cas dans la conception imposée par le travail de conversion religieuse – évangélique ou catholique. Les efforts des différents narrateurs pour résoudre cette épineuse question donnent des résultats narratifs très intéressants – éléments que j'ai retrouvés dans les récits d'autres *míun* et professeurs bilingues contemporains de Roman. Voici, par exemple, les mots utilisés par Gil Inoach pour parler de son père et de l'expérience visionnaire qui l'a inspiré dans son activité politique :

“[...] Pero todo esto es nuestra sabiduría. Pero esa sabiduría que nuestros viejos tenían con brebajes, no necesariamente es el camino. Esa sabiduría la podemos encontrar meditando, actuando espiritualmente, lo cual suena a religión. Pero este es el camino para ser perfectos. [...] Así me dijo una vez mi padre. Él tuvo una visión grande, una visión de poder [...]. Pero esta visión la tuvo en sueño, un día, mientras estaba durmiendo. ¡Sin ayahuasca ni nada! Porque él dijo, hay que seguir teniendo visiones, pero sin necesitar de tomar las plantas. [...] Las formas de llegar a ser waimaku. Y si mi padre llegó a ser waimaku sin tomar brebaje, por ahí va el camino. Por eso hay caminos marcados. Y hay que aprender de todas las religiones, si quieres ser salvo (Gil Inoach, Lima, 5.10.2012)”

La réflexion de Gil Inoach sur l'expérience visionnaire de son père et sa volonté de la proposer comme un nouveau type de formation du pouvoir individuel, loin d'une quelconque

³²⁸ De nos jours, ils demeurent en vigueur, bien que, dans les pratiques quotidiennes, ils soient moins centraux et moins fréquents qu'auparavant.

relation avec les plantes hallucinogènes, représente une tentative de syncrétisme entre la conception awajún du pouvoir et les limites imposées par l'éducation évangélique. La proposition d'élever la figure de son père, qui est un *múun* très reconnu dans le Haut Marañón, au rang de modèle d'un nouveau cheminement vers le pouvoir est le fruit de la capacité narrative de Gil. Il réunit alors l'autorité politique et spirituelle représentée par un ancien *pamuk* et une nouvelle façon d'accéder au pouvoir – par une expérience visionnaire obtenue par le biais de la méditation –, afin que l'expérience visionnaire en question puisse être acceptée par les évangéliques et, par extension, par la société externe³²⁹.

Pour revenir à la vision du passé proposée par Roman Shaján, on peut voir que l'introduction de l'« éducation » chez les Awajún n'est pas présentée comme le résultat d'une simple mission évangélique accomplie par un religieux étranger. Bien au contraire, elle est décrite comme la réalisation d'une grande vision de puissance, étroitement similaire aux concepts de pouvoir et de formation individuelle propres à la cosmovision awajún. Dans ce scénario, les Indigènes apparaissent comme des sujets actifs : conscients de la nouveauté que représente le projet éducatif, qui sera un moyen d'accéder à un savoir particulièrement puissant, ils acceptent d'établir une alliance stratégique avec ce nouveau *kakajam* du nom de Roger Winans, connu comme « *Barbe Blanche* »³³⁰. Celui-ci va incarner, aux yeux des Indigènes, le premier exemple d'un nouveau type de *kakajam*, conduisant par la suite à la création d'un nouveau modèle de leadership politique : celui du professeur bilingue. À partir de là, émerge la figure de Daniel Danducho, le premier Indigène qui, en suivant l'exemple de Winans et en acquérant ses savoirs, proposera une autre façon d'entendre le pouvoir politique indigène. En se plaçant au cœur de la connexion entre le pouvoir représenté par le missionnaire et celui du *kakajam*, Daniel Danducho incarnera le passage du pouvoir de Winans vers les circuits de pouvoir du monde awajún, et ce grâce à l'imposition d'une nouvelle figure de prestige politique et spirituel, celle du professeur bilingue.

5.4. L'arrivée de Roger Winans : une histoire de famille

³²⁹ Par la suite, j'ai eu l'opportunité d'établir une relation personnelle avec le père de Gil Inoach, c'est-à-dire le *múun* Cesar Inoach, pendant les mois de mai et juin 2014. Au cours des différents entretiens que j'ai réalisés avec Cesar Inoach, les récits concernant ses diverses expériences oniriques, réalisées grâce à la consommation de plantes hallucinogènes, m'ont définitivement convaincue que l'expérience proposée ici par Gil Inoach ne constitue qu'une stratégie narrative de sa part, afin de proposer une connexion entre les deux différentes formes de construction d'un savoir personnel, et non une expérience véritablement vécue par son père.

³³⁰ « *Barba blanca* » est un surnom que les Awajún d'Amazonas utilisent pour parler de Roger Winans. Cette information a été confirmée par le collègue Simone Garra, qui fait son travail ethnographique chez les communautés Awajún du Haut Cenepa (région Amazonas, province Condorcanqui, district El Cenepa).

Comme je l'ai dit plus haut, lorsque Roman Shajian trace le portrait de Roger Winans, il accorde une place centrale à l'étroite relation entre la figure du missionnaire et la dimension du voyage, parallèle au rituel du *jinta ainbau*. À ce propos, il est intéressant de souligner que cette même image de Winans est également présente dans les récits des autres narrateurs, mais pas de tous. Voici trois exemples que nous allons comparer entre eux :

“La Iglesia del Nazareno llegó en el 1920 acá... [...] Ahí el pastor era el señor Roger Winans. El desde Pacasmayo, llega para Jaen y de ahí a Tsuntsunsa y llega por acá, por Yamayakat” (Hujo Shajian, communauté d'Uut, 4.05.2014)

“Primero, en el año 1914 ha venido un Norteamericano. Ellos han dado oportunidades para que estudie en la ciudad.” (Alejandro Paati, communauté d'Uut, 4.05.2014)

“Se cuenta que fue el pastor Winans, hay un libro escrito. Es de la Iglesia Nazareña. El pastor tiene el libro acá, en Chiriaco. El primer misionero es Winans y su esposa Esther, en Tsuntsunsa.” (David Kuñachil, Chiriaco, 1.06.2014).

Tel qu'on peut le voir, Hugo Shajian est le seul à présenter la même image de Winans que celle proposée par Roman Shajian. En revanche, les autres ne font aucune référence à la dimension du voyage : seuls quelques mots sont consacrés à Winans, qui est assimilé aux linguistes américains de l'ILV³³¹. Ces derniers, comme on le sait, sont arrivés dans la zone en 1953, soit près de trente ans après l'expérience de Winans. L'assimilation des deux événements par certains narrateurs peut être due à deux raisons principales. D'un côté, l'œuvre menée par les linguistiques est entendue, dans la perception locale, comme une continuité de celle du missionnaire évangélique, car les linguistes vont occuper les sièges de la précédente mission nazarena et mobiliser, dans un premier temps, les Indigènes formés par les nazarenos comme les premiers représentants de leur projet éducatif. Deuxièmement, on trouve ici un nouvel exemple de la perception non linéaire du temps passé – aspect narratif toujours présent dans les récits oraux jivaros et awajún –, par lequel différents moments du passé sont réunis dans un même épisode. À ce propos, il faut noter que les narrateurs qui proposent cette similitude – dans ce cas, David Kuñachil et Alejandro Paati – sont des *múun* qui, dans leur jeunesse, ont reçu une formation de la part des linguistes – expérience qui, pour eux, acquiert une valeur particulière dans la définition de leur autorité. On se trouve face à une intéressante manœuvre narrative, où la nécessité de transmettre un témoignage du pouvoir spirituel que les narrateurs représentent les

³³¹ ILV : Institut Linguistique d'Été (Instituto Lingüístico del Verano).

amène à reconstruire le temps passé, en réunissant tous les aspects liés à l'introduction de l'« éducation » dans une seule et unique histoire, et où les étrangers sont représentés par un sujet unique.

Pour le dire autrement, la volonté des narrateurs de se présenter comme les porte-paroles d'un savoir particulièrement prestigieux, comme celui de Roger Winans, et, en même temps, l'intention de reprendre certains des aspects de leur histoire personnelle, liée à la formation de l'ILV, les conduisent à mélanger deux faits historiques dans une unique version du passé. Étant donné que, pour les Awajún, le pouvoir est entendu comme une essence qui circule d'un sujet à un autre, ou d'un être à un autre, par le biais du partage de certaines connaissances, l'autorité d'un chef va nécessairement de pair avec la valeur de son savoir : plus une connaissance est considérée comme potentiellement puissante, plus l'autorité de son détenteur se décuple. Par ailleurs, dans leurs récits, les *múun* les plus autoritaires de la zone d'Imaza cherchent à démontrer leur relation, directe ou indirecte, avec le savoir que Roger Winans a introduit dans les circuits de pouvoir awajún.

Au vue de ces observations, une question de fond émerge : pourquoi Roman Shajian cherche-t-il à ce point à reconstruire en détail la figure de Roger Winans ? Quelles sont les raisons personnelles qui le mènent à consacrer la quasi-totalité de son récit à ce personnage ?

La première des réponses qu'on pourrait proposer est que Roman s'intéresse plus à Winans que les autres narrateurs en raison de son origine différente qui lui aurait permis d'entendre une autre version des mêmes faits. Mais, cette explication n'est pas valide car tous les narrateurs considérés ici viennent d'une même zone : le bassin d'Imaza, dans les environs de l'ancienne mission d'Yamayakat³³². Ainsi, ils ont tous eu d'étroites relations avec la mission nazarena, ainsi qu'avec le travail réalisé par la suite par l'ILV. On peut alors dire qu'au niveau de la formation personnelle, tous les narrateurs partagent une base similaire. Il faut donc se tourner vers les motivations personnelles de chacun d'entre eux et vers leurs histoires de famille, qui constituent les principales causes du décalage entre chaque version du passé.

Rappelons d'abord les liens familiaux entre Roman et Hugo – frères au premier degré – et le pasteur Baltazar Rubio, successeur de Roger Winans. Suite à l'alliance établie entre Roger Winans et le *múun* Antutsai, au début des années 1920, le fils de ce dernier, Jacob Shajían, sera

³³² Roman Shajian, Hugo Shajian et Alejandro Paati sont originaires de la communauté d'Uut, située le long du fleuve Numpatkaim, tandis que David Kuñachil est originaire de la communauté de Nazareth. Les deux communautés se trouvent dans une zone d'influence très proche de la communauté d'Yamayakat, siège principal de la mission nazarena de Roger Winans. En outre, les deux communautés font partie des principaux points de conversion du missionnaire américain, grâce à la relation d'alliance qu'il avait établie avec les *múun* de ces zones.

invité à être l'un des premiers jeunes formés à l'école nazarena d'Yamayakat. Au-delà de cette expérience, il sera invité à s'installer à Yamayakat pour y garder les animaux de la mission. Marié à l'une des jeunes filles indigènes les plus proches de l'épouse de Baltazar Rubio, ses fils feront partie des premiers à être baptisés dans la mission, tandis que Baltazar Rubio et sa femme deviendront leurs « parrains spirituels ». Roman est alors le cadet de Jacob Shajian et, de ce fait, il va bénéficier, dès son enfance, d'une relation très proche avec la famille du religieux. Formé dans la mission, il est invité à aller étudier dans la ville de Trujillo avec les autres fils du missionnaire, lorsque ce dernier décide de quitter la forêt. Les mêmes opportunités seront ensuite données à tous les autres fils de Jacob Shajian, à savoir Francisco et Hugo³³³. La condition des autres Indigènes sera fort différente : ils seront accueillis dans des familles où ils seront obligés de travailler en tant que « *chunchos* », ou « petits esclaves ».

Pour reprendre l'analyse des différentes représentations de Roger Winans, le décalage entre le souvenir proposé par la famille Shajian et les autres témoignages marque la position individuelle de chaque narrateur. Comme on peut le remarquer, la figure du narrateur et son autorité personnelle ne sont jamais ouvertement mentionnées, mais elles se trouvent pourtant à la base des choix narratifs adoptés : la lecture du passé de l'histoire locale va de pair avec la reconstruction d'une histoire de famille. Si cette dernière n'est pas directement évoquée, la reconstruction de l'histoire de vie de Winans permet de mettre en lumière le prestige social de celui-ci. Pour le public auquel ce récit est généralement dirigé, c'est-à-dire les Awajún de la zone d'Imaza, l'étroite relation entre les deux dimensions est évidente : tout le monde connaît déjà l'histoire de la famille Shajian et a donc envie de comprendre l'origine de son pouvoir. Une fois de plus, on peut voir que la transmission d'une mémoire du passé se transforme en un processus particulièrement significatif dans la définition du statut d'autorité, et ce tant au niveau individuel – celui du narrateur – qu'au niveau collectif – celui du groupe familial du narrateur.

Si cette histoire est apparue comme une façon d'attester d'un pouvoir déjà socialement reconnu – à savoir l'autorité politique et spirituelle de la famille Shajian dans les environs d'Imaza –, au fil du temps, la transmission de ce récit d'une génération à l'autre l'a convertie en une version particulière du passé. En passant du statut de mémoire de famille à celui de mémoire collective, elle a fini par acquérir un rôle significatif dans la définition du pouvoir spirituel

³³³ En effet, les trois fils de Jacob Shajian seront parmi les premiers Awajún à avoir l'opportunité d'étudier dans la ville de Trujillo, chez la famille du pasteur Baltazar Rubio, à partir des années 1940. L'analyse des expériences des premiers Awajún dans l'espace urbain sera réalisée dans le prochain chapitre.

initialement représenté par les groupes familiaux proches des missionnaires, puis par la figure de pouvoir la plus emblématique de l'« époque moderne » : le professeur bilingue.

5.5 Les premiers Indigènes formés par l'Église nazarena : le début de l'« époque moderne »

Dans la deuxième partie de son récit, Roman Shaján accorde une attention particulière à la reconstruction des premières relations qui ont consacré l'alliance entre Winans et les nouvelles générations d'Awajún du Haut Marañón. Roman va alors centrer son histoire sur la reconstruction de l'expérience de formation des premiers Awajún au sein de la mission nazarena, et plus exactement dans la petite école de Tsutsunsa, puis au travers du voyage de formation à Monsefú³³⁴.

Comme on l'a vu précédemment, la dimension narrative cherche à mêler une série d'informations historiques à des éléments mythiques propres à l'imaginaire collectif awajún. Au travers de ces manœuvres, les Indigènes visent à élaborer une relecture de la réalité présente ou passée. Ce travail donne alors lieu à un récit multidimensionnel, au croisement du mythe, de l'histoire de famille et de la reconstruction d'événements historiquement vécus.

“De la primera promoción salen tres jóvenes: los mejorcitos de los hijos de los grandes líderes estudiaban ahí. El último gran líder que se fue es mi tatarabuelo o mi abuelo. Se llamaba Tsamajen. Es mucho más que abuelo... Nosotros decimos de ese linaje. Entonces, surgen tres jóvenes sobresalientes. La familia Winans y su esposa Esther Karson, aprendieron a hablar Awajún. Y de los jovencitos, fueron varios, pero tres de los más sobresalientes: se llamaban Nantip, Shawi, Uwarai, que me parece Wampís o no sé... Dos Awajún y un Wampís, pero no sabemos identificar el linaje. Hay descendentes de esos. Todos son parientes, porque los Awajún son una misma familia.” (Roman Shaján, Santa María de Nieva, 28.11.2012)

En premier lieu, on peut noter l'ensemble des sujets évoqués dans la narration. On trouve, d'un côté, trois jeunes Awajún, définis comme les « fils de trois grands chefs indigènes » et, de l'autre, le nom d'un grand *kakajam* du passé, le *múun* Tsamajen, un personnage central dans la micro-histoire locale du début du siècle passé pour avoir joué un rôle clé dans l'installation de la mission de Roger Winans dans le Haut Marañón³³⁵.

³³⁴ Ville située dans la province de Chiclayo où Winans avait précédemment fondé une première mission Nazarena.

³³⁵ Winans, R., 1955, *op. cit.*

En premier lieu, on peut noter que Roman donne des informations spécifiques sur l'identité des trois protagonistes. D'abord, il rappelle leurs noms – Nantip, Shawi et Uwarai : la répétition des noms a une valeur particulièrement importante dans la définition d'un pouvoir spirituel. En effet, c'est grâce aux noms des *kakajam* précédents que l'on peut reconstruire les lignées généalogiques et définir la position de chaque individu à l'intérieur d'un groupe familial étendu. En même temps, les noms des *kakajam* les plus puissants constituent le point de référence dans la définition d'un passé « glorieux » que chacun doit mentionner au moment de définir son identité actuelle dans le réseau des relations sociales.

En ce qui concerne la mémoire des morts et la relation avec le nom des ascendants, l'hypothèse selon laquelle, après leur mort, il ne reste qu'une abstraite et communicable exemplarité, totalement déliée des noms et de la mémoire des gestes individuels³³⁶, rentre d'une certaine façon en contradiction avec les éléments rencontrés durant ma recherche. En effet, j'ai eu l'occasion de rencontrer un nombre non négligeable de cas dans lesquels la mémoire des noms et des gestes des prédécesseurs assument une valeur particulière dans la dimension du temps présent, en tant que référence dans la définition du Soi individuel. C'est par exemple le cas des *múun* qui définissent leur pouvoir et leur identité individuelle à travers le souvenir des noms des grands *kakajam* qui ont fortement marqué la force politique et spirituelle de leur groupe généalogique. Voici d'autres témoignages utiles pour approfondir ce point :

“Siempre mi padre me decía: «Tu eres Pitus y Tsamajen! Tu eres de esa familia y debes comportante como tal!» (Octavio Shakaimé, Santa María de Nieva (La Posa), 15.05.2012)

“En realidad Shajían no existe, todo es Paati. La gran familia es Paati. En lugar de llamarse Paati, un tal señor Shajían pone su nombre natal a sus hijos, como Roman, Francisco, Hugo... Roman y el nombre de su padre. [...] La familia Paati.. no sé si siempre han estado por ahí, o de repente mas arriba. La familia Paati es grande! Creo que tomaron el nombre de su abuelo. Pero en algunos casos tomaron el nombre de su papá. Shajian. Para identificarse entre Awajún se demandaban: “¿Quién es tu abuelo?” o sea el hombre mayor, en un clan. El abuelo, el más anciano, el más sabio. Yo diría: “Soy Isaac, nieto de tal fulano” “¿Quién es él? La referencia de su familia.” De tal fulano. ¿Y tal fulano quién es? ¿Qué habrá hecho? ¿Es un guerrero, un visionario? La cosa va por ahí. En Awajún se dice: “algo de similar ha pasado conmigo. Yo para identificarme diría: “Awananch-i” i= es para decir “hijo de”. Pero mi padre era Paz y puso su nombre a sus hijos. Digo “padre” para decir alguien de más cercano. Mi padre se llamaba Julian, que tenía que llevar el nombre de su papa, que es Awananch. Todos seríamos

³³⁶ Taylor, A.C, 1997, «L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l'histoire chez les Jivaro», *Terrain*, n.29 [mis en ligne le 21 mai 2007]

Awananch, si mi padre hubiera puesto el nombre de su padre a sus hijos. Pero se equivocó. Y malogró todo!” (Isaac Paz, Lima, 23.11.2013)

“«Un Awajún por sus mujeres, da su vida. ¡Y por su territorio ni pensar!» ¡Esto es el mensaje de los grandes líderes, como Antuash, Nayap, Tsamajen! ¡Estos líderes fueron muy buenos conductores! ¡Eran waimakus que hacían cosas! Eran conductores de Imaza.³³⁷” (Roman Shajian, Bagua, 28.05.2014)

Dans le troisième extrait, on peut noter que Roman reconstruit son identité personnelle en relation avec le passé de son groupe familial. Il rappelle tous les noms des *kakajam* devenus immortels par la mémoire collective et qu’il considère comme les responsables directs du pouvoir, passé et actuel, de son groupe familial. Tout cela rentre parfaitement dans le cadre d’un rapport constitutif entre la subjectivité du narrateur et les liens directs qu’il a établis avec les noms de ses ascendants. Cette perspective permet aussi de comprendre pourquoi la vision réciproque, ainsi que le langage et la communication de l’individu avec ses prédécesseurs, rentrent dans une dimension temporelle indéfinie – comme c’est le cas dans les rituels de passage, soit le *jinta ainbau* – en devenant un axe fondamental de la définition du Soi actuel³³⁸.

Pour reprendre la réflexion sur le concept de « groupe familial » chez les Awajún, il convient de préciser que la phrase conclusive de cette partie du récit est particulièrement significative, lorsque Roman dit : « *Hay descendentes de esos. Todos son parientes, porque los Awajún son una misma familia* ». Il utilise le concept de « famille » afin de donner une signification particulière à l’ensemble de son récit. D’un côté, à travers l’image des trois jeunes, qu’il identifie comme les représentants de trois groupes particulièrement puissants, il veut transmettre une représentation du monde indigène du Haut Marañón. D’un autre côté, il établit une relation de descendance directe entre l’un de ces trois *múun* du passé et son groupe familial et, par là, avec son Soi. Cela est confirmé par les paroles de Fermin Tiwi Paati³³⁹, selon lequel la figure d’Uwarai est un prédécesseur du groupe généalogique des Paati, auquel Roman appartient. En effet, au moment de me donner sa version des mêmes événements, Fermin Tiwi raconte que :

³³⁷ Il s’agit d’un moment de grande émotion : lorsqu’il rappelle les enseignements que lui ont transmis les grands *kakajam* du passé, Roman Shajian se met à pleurer.

³³⁸ Taylor, A. C., 2009, «Le corps de l’âme et ses états. L’être et le mourir en Amazonie». *Terrain*, n°52, pp.38-49, p. 42. p. 43.

³³⁹ Fermin Tiwi Paati est un Awajún de quarante ans originaire de la communauté d’Uut et neveu de Roman Shajian.

“Efectivamente Uwarai fue un tío abuelo mío, de Tsuntsunsa, por el río Marañón. Eso es donde actualmente es el límite entre mundo awajún y lo de afuera. Antiguamente abarcaría hasta San Ignacio, Bagua. Tsuntsunsa es el límite, es una cuestión [...]. Mi mamá es de esa parte, todos mis tíos viven ahí. Hubieron tres personajes, pero lo que he entendido es que el primero que habló, que sabía hablar castellano y que tenía los primeros contactos con el mundo apach, era Uwarai. Antes, que se promoviese la educación” (Fermin Tiwi, Lima, 13.02.2014)

Précisons qu’Uwarai est une figure presque mythologique, qui revêt un rôle stratégique dans la reconstruction du lien entre le groupe familial des Shajían (et donc aussi des Paati)³⁴⁰ et la fondation de la mission nazarena, soit l’« introduction de l’éducation » chez les Indigènes du Haut Marañón. En même temps, ce personnage joue aussi un rôle stratégique dans la mémoire collective en raison de la consolidation d’une alliance entre le groupe familial Shajian (ou Paati) et le missionnaire. Autrement dit, on voit qu’Uwarai représente une relation d’amitié entre les deux, qui inaugure la possibilité d’un nouveau parcours de formation pour les jeunes : le voyage vers la ville. De façon similaire, on peut en déduire que les deux autres Awajún présents dans le récit, à savoir Nantip et Shintushu³⁴¹, sont les fils des *kakajam* des environs d’Imacita, liés au groupe familial de Tsamajen, le grand *míun* de la zone. Dans les autres versions de ce récit, Roman semble d’ailleurs donner des indications plus claires sur l’étroite relation qui associe l’identité d’Uwarai à celle de son groupe familial :

“[...] Para escogerlos, escogen los hijos de líderes indígenas. Uwarai, me parece que es wampís... jno de Uut! Shintush es de lo que es Chipe ahora, familia Asankai. Y Nantip es de las alturas.” (Roman Shajian, Bagua, 26.05.2014)

Pour conclure cette section, on verra que, d’un côté, la narration vise à extérioriser le savoir incorporé par Roman Shajian, à travers la reconstruction d’une histoire presque mythologique de la fondation de l’« époque moderne » chez les Awajún. Ce récit se présente

³⁴⁰ Selon l’explication donnée par Fermin Tiwi Paati : “Todos los Shajían son Paati también. En realidad todos somos del grupo Paati, solamente que al momento de poner los apellidos, los que descendían de Jacob Shajían, como sus hijos se llamaban Shajían por su padre, le dieron el apellido Shajían. Pero son Paati ellos también” (Fermin Tiwi, Lima, 13.02.2014). On peut en déduire que l’ascendant de référence du groupe familial qui occupe actuellement la communauté d’Uut et ses annexes est Paati. Au sein de cette lignée généalogique, on peut identifier différents *kakajam* qui ont marqué l’histoire plus récente de ce groupe familial : au début du siècle passé, on retrouve les deux *míun* – Antuntsai et Antuash – qui ont constitué les deux principaux points de l’autorité politique et spirituelle le long du fleuve Nupatkaim, et qui étaient unis par une alliance matrimoniale. De cette alliance est né Jacob Shajían, qui a établi son groupe familial dans la zone appelée Uut, qui, au cours des années 1980, a acquis le statut de communauté native. (voir figures n° 4 - 5 (annexes de l’introduction) et figure 13 dans les annexes de la première partie.

³⁴¹ Comme on peut le noter, les noms des trois protagonistes de l’histoire subissent des variations dans les différentes versions du récit. Tandis que les noms de Nantip et d’Uwarai restent toujours les mêmes, le troisième nom subit des changements, présenté comme Shawi ou Shintush, selon les souvenirs de Roman.

comme le résultat de l'union de différents concepts qui soutiennent la vision awajún du Soi et du monde extérieur. D'un autre côté, grâce à l'analyse des figures présentes, on découvre qu'il s'agit de l'histoire du groupe familial du narrateur, transposée à l'histoire collective des Awajún du Haut Marañón. La relation entre ces deux dimensions – à savoir la reconstruction de l'histoire de sa propre famille et la transposition de cette dernière sur l'histoire du peuple awajún – ne peut que témoigner, une fois en plus, de l'étroite connexion entre la dimension individuelle et la reconstruction narrative de l'histoire collective de la zone. En d'autres termes, on verra que l'incapacité de Roman à reconnaître directement dans la figure d'Uwarai l'un de ses prédécesseurs, et donc à lui donner explicitement le rôle de point de connexion entre sa connaissance de ce récit et son intérêt à le transmettre, n'est pas un hasard. Bien au contraire, c'est le résultat implicite d'une stratégie narrative précise, qui vise à rendre immortel le nom de son prédécesseur, en en faisant un héros dans la mémoire collective locale.

À mon sens, cette « incapacité » ne relève pas du fait que les Awajun cherchent à oublier le nom de leurs prédécesseurs. Au contraire, Roman semble conscient de sa relation de parenté avec le personnage du récit, Uwarai, mais il n'explique pas ce lien³⁴². La difficulté à reconnaître la position d'Uwarai dans les groupes généalogiques locaux est propre à l'anthropologue, tandis qu'un auditeur indigène originaire d'Imaza n'aurait eu, très probablement, aucune difficulté à positionner cette figure dans le réseau des groupes familiaux locaux, et donc à saisir le sens profond qui lie la lecture du passé proposée par Roman à la consolidation d'une image de pouvoir spécifique.

Si Roman n'explique pas sa relation avec Uwarai c'est en raison de la signification qu'il donne au récit. En tant que narration ayant pour but de définir son savoir personnel et revêtant donc implicitement un sens politique, celle-ci cherche à montrer un savoir sous la forme d'un récit mythologique, séparé des liens avec le temps présent. La mémoire de famille acquiert alors une dimension temporelle abstraite et indéfinie, celle du langage onirique présent dans les

³⁴² Comme l'expliquent bien Shane Greene (2009, *op.cit.*, pp. 86-87) et Anne Christine Taylor (1993; 1997), le nom d'une personne ancienne constitue le point d'identification d'un groupe social : normalement, c'est le nom d'un ancien guerrier qui est érigé en tant qu'autorité masculine, et son nom est constamment répété tout au long de la construction narrative. Selon Greene (2009, *op.cit.*, p. 87), les personnes considérées comme importantes au sein d'un groupe social déterminé vivent dans un changement rapide lié au processus de changement générationnel, ainsi qu'au panorama socio-politique indigène, déterminé par l'état de constante tension interfamiliale et intrafamiliale. Par conséquent, l'image du leader du passé choisi pour représenter l'autorité masculine est constamment sujette à un processus de reconfiguration.

Toutefois, certaines figures demeurent de façon stable des modèles de force et de pouvoir militaire, comme les guerriers visionnaires et les leaders dans la mémoire collective (Greene, 2009, *op.cit.*, p. 87). Il faut alors reconnaître une tendance particulière à s'appropriier collectivement certaines mémoires biographiques et à les utiliser comme le meilleur moyen d'honorer un leader du passé. C'est par exemple le cas de Tsamajen et de Bikut.

formes typiques de transmission du savoir dans les communications entre différents *míun* – mode de communication que j’ai analysé précédemment.

L’histoire des premières relations entre les Awajún et la mission nazarena devient aussi le nouveau récit de l’histoire de vie d’« hommes forts », ou *kakajam*, qui deviennent des personnages mythologiques. En même temps, la construction de la subjectivité du narrateur, ainsi que de sa force spirituelle, ne peuvent jamais transcender la profonde relation qu’il établit avec ses prédécesseurs. Chaque individualité se positionnant nécessairement à l’intérieur d’une dimension collective, la réalisation d’une action actuelle n’est que le prolongement d’une action réalisée dans un temps antérieur, dans les temps mythiques.

De ce fait, le monde intérieur du narrateur ne peut que considérer et transmettre le sens des événements externes à travers une relecture de son histoire de famille, marquée par les actions de ses prédécesseurs, lesquels, à leur tour, sont élevés au rang de suprêmes représentants de l’ensemble du groupe ethnique. Une fois de plus, on peut remarquer la position centrale d’Ego dans la construction de la lecture de la réalité des Awajún, tant dans la dimension du temps passé que dans celle du présent. On peut alors dire que, par le biais de ce processus, la personne du temps présent – le narrateur – va nécessairement incorporer les figures de ses ascendants, grâce à une vision de la « famille » déterminée par une dimension temporelle indéfinie et multiple, marquée par un mouvement entre les différentes dimensions qui le caractérisent.

5.6. La fonction narrative des trois héros dans la construction du « pouvoir moderne »

Les concepts précédemment proposés deviendront encore plus explicites au regard des éléments symboliques présents dans cette dernière partie du récit :

“A Monsefú había una escuela americana. Así se llamaba. Entonces estos tres fueron llevados ahí, había becas. Ellos fueron los primeros a estudiar en la primaria, no completaron la primaria pero estudiaron hasta el tercer año de la primaria. Los tres. Y regresaron ya jóvenes a Pomará. Y fueron los maestros de los primeros maestros indígenas. El míun Tsamajen los tenía como contacto con el mundo externo y el mundo awajún, porque sabían hablar y escribir en castellano y Awajún. Nantip era el más guerrero, Shawi era el negociador. Y Uwarai era el intelectual. Y coincide que en toda la filosofía awajún está centrada en tres principios fundamentales. Uno, el principio del trabajo, dos el

principio de la sabiduría, y tres, es el principio de la hermandad, es decir del amor. Eso lo decía Bikut³⁴³, el maestro, guía espiritual para nosotros. Él decía: “en este mundo todo es infierno” él decía: “¡Trabajen! El trabajo es el gran principio. Trabajar es un derecho. ¡Pero no hablen ustedes de derecho al trabajo! Eso es un discurso. Ustedes son hombres de trabajo. ¡Piden ustedes derecho a trabajar! Y si este trabajo no se conduce con el principio de la sabiduría y con el amor al trabajo, es un pueblo muerto, que no tiene ni vida” Eso era su pensamiento. Y qué más decía... Y eso se realiza en la práctica en el Buen Vivir. [...] Y el Bikut dice: “En el Buen Vivir encontramos tres cosas también: el hombre con su trabajo, su sabiduría y su amor. Así encontrará el Buen Vivir. [...]. También en su fuego, hay tres palos. Ahí está el gran principio: trabajo, sabiduría y gran amor.

Entonces, cuando saca, el Tsamajen saca tres jóvenes. Tsamajen es un nombre “tsanga”: maduro. Como principio de inicio y de continuidad o algo así. Saca a los tres, los tres regresan y con ellos empieza a organizar el pueblo en Pomara, luego en Temashnu, luego pasan a Yamayakat, en frente de Imacita. Y ahí se establecen. De ahí a la embocadura del río Cenepa y Marañón, De ahí en un pueblo Wachintsa. Que hubo un gran terremoto. Y de ahí se establecen en Yamayakat.

Estos tres líderes mueren por diferentes razones. Nantip y Uwarai eran muy amigos. Después tuvieron problemas por cuestiones familiares y Uwarai muere en una guerra, Nantip fue eliminado y Shawi también. Ahí termina una generación. Pero hicieron un gran trabajo y más que todo fuera con la doctrina de la religión cristiana. Ellos mismos sacan la segunda generación siempre a tres: sale Danducho, Kuñash y Kaikat. Salen nuevamente a esta escuela americana, el señor Winans y otros. Fueron a estudiar la primaria y regresaron como líderes y dirigentes indígenas. Con ellos funcionó la escuelita en Yamayakat, al frente de Imacita.” (Roman Shajian, Santa Maria de Nieva, 28.11.2012)

Cette dernière partie est particulièrement riche d’images qui réunissent souvenirs du passé, informations historiques et figures mythiques. Elle témoigne d’ailleurs, une fois en plus, de l’intérêt du narrateur à définir les trois jeunes – à savoir Nantip, Uwarai et Shawi – comme les représentants de l’ensemble de la société awajún actuelle et passée.

En ce qui concerne l’identité des trois jeunes, Roman l’esquisse à travers une intéressante manœuvre narrative : un parallélisme avec les principales valeurs liées au concept de *jinta ainbau*³⁴⁴. Autrement dit, les événements sont lus à travers la logique de pensée propre à

³⁴³ Dans la mémoire collective awajún, Bikut constitue actuellement l’une des principales figures de référence d’« hommes forts » du passé. Il est défini comme un guerrier légendaire, caractérisé par une vie dédiée à la recherche de visions militaires en vue de l’incorporation d’un pouvoir spirituel supérieur. Pour ce faire, selon les récits, il vivait dans un état d’absorption constante de plantes hallucinogènes, et notamment de *baikua*. Si, d’un côté, cette condition le rendra fou, en obligeant sa communauté à le tenir attaché à un arbre pour limiter son agressivité hors contrôle, de l’autre, son esprit s’élèvera à un état de connaissance supérieure, qui lui permettra de donner aux Awajún une série de règles de conduite quotidienne, nécessaires à la réalisation du *Tajimat Pujut* – concept qui traduit une condition de plénitude et de réalisation personnelle, traduit par le « bon vivre ». Un fois mort, le corps de Bikut se transforme en une plante de *baikua*.

³⁴⁴ “Nantip era el más guerrero, Shawi era el negociador. Y Uwarai era el intelectual. Y coincide que en toda la filosofía awajún está centrada en tres principios fundamentales. Uno, el principio del trabajo, dos el principio de la sabiduría, y tres, es el principio de la hermandad, es decir del amor” (Roman Shajian, Santa Maria de Nieva, 28.11.2012).

l'univers culturel awajún, dominée par l'exaltation des caractéristiques du *kakajam*, à savoir la force intérieure, la bravoure et l'astuce. Dans cette narration, on peut reconnaître une certaine similitude entre la fonction jouée par le rituel du *jinta ainbau* et l'interprétation des événements liés à la formation des premiers *kakajam* « modernes ».

Selon le récit, les protagonistes de l'histoire sont trois jeunes Awajún choisis par le *míun* Tsamajen pour passer un temps de formation auprès du pasteur Roger Winans. Aux yeux des Indigènes, l'opportunité de voyager jusqu'à la ville de Monsefú apparaît comme une modalité inédite de réalisation du rituel de passage, le *jinta ainbau*, qui permet aux adolescents d'être mis à l'épreuve afin de devenir des *kakajam* dotés d'un pouvoir exceptionnel, grâce à la connaissance du savoir des *apach*. Cette narration propose, une fois de plus, une relecture du passé, et plus particulièrement de l'expérience de formation au sein de la mission évangélique, selon les termes propres à la perspective awajún. On reconnaît alors un intérêt spécifique pour la reconstruction des événements passés à partir de deux thèmes centraux, à savoir la formation de l'individu et la définition de sa force spirituelle, entendues comme les aspects emblématiques du développement des dimensions personnelle et collective.

Comme on le sait, le voyage dans des endroits éloignés et l'apprentissage de connaissances étrangères sont des aspects constitutifs de la conception d'un pouvoir exceptionnel³⁴⁵ – objectif principal de chaque individu dans son parcours de formation. Si le rituel agit comme une sorte d'« intensificateur » ontologique – source d'une vocation qui, bien qu'elle soit la même pour tous les hommes, offre à chacun la promesse d'un accomplissement unique³⁴⁶ –, la possibilité de réaliser un voyage rituel hors de la forêt visant à l'incorporation de connaissances étrangères représente l'unique occasion de définir des identités extraordinaires, tant dans le champ militaire que spirituel. À ce propos, il est intéressant de noter que Roman fournit des indications sur la personnalité de chacun d'eux à un moment précis du récit, à savoir après l'expérience à Monsefú, soit une fois qu'ils sont revenus dans l'espace de la forêt. Autrement dit, ils acquièrent une identité spécifique lorsque leur *jinta ainbau* s'est achevé, devenant dès lors des « hommes forts » et des personnages de prestige politique et spirituel.

³⁴⁵ Hendricks J. 1990. «La manipulación del tiempo en una sociedad Amazónica: género y evento entre los Shuar.» en See Basso & Sherzer, pp. 47–70

³⁴⁶ Taylor, A. C. , 2009, *op.cit.*, p. 42.

Dès le départ, on comprend que la figure des trois jeunes correspond à la représentation narrative des trois dimensions du pouvoir caractéristiques de la société awajún : le pouvoir militaire, la connaissance – synonyme du pouvoir spirituel – et le pouvoir politique. Ce dernier est entendu comme la capacité à établir des relations commerciales afin d’accumuler des biens – élément fondamental à la construction d’un réseau d’alliances qui, à l’époque, allait de pair avec un processus de consolidation.

Si, selon le récit, il est évident que les trois jeunes vont rejoindre cette dimension grâce au voyage à Monsefú – expérience qui, selon la perspective de Roman, allait de pair avec la possibilité d’accéder à une école –, il faut rappeler que, selon une perspective historique, les premiers Indigènes choisis par le missionnaire n’ont jamais pu accéder à une véritable école et encore moins réaliser un séjour de longue durée à la ville de Monsefú. Tel qu’on l’a vu précédemment³⁴⁷, au cours des premières années de consolidation de la mission nazarena chez les Awajún³⁴⁸, la mission avait pour priorité d’établir des relations d’alliance avec le *múun* de Pomará³⁴⁹, c’est-à-dire le *múun* Tsamajen, d’apprendre la langue indigène, de transmettre aux Awajún les bases du message biblique³⁵⁰ et de limiter le plus possible le niveau de violence qui caractérisait les relations intertribales. Pour atteindre ces objectifs, une équipe d’Indigènes a été formée afin de pouvoir répondre aux différents besoins de la mission, notamment dans ses activités économiques.

À ce propos, les écrits de Winans nous donnent de nouvelles informations nous permettant de voir que certains Indigènes jouaient un rôle de médiateurs dans les communications entre le missionnaire et les *múun* de la zone, mais dans un niveau linguistique basique :

“*Sure enough, late in the afternoon three Aguarunas called on me, two of whom understood Spanish.*”³⁵¹

³⁴⁷ Voir chapitre 4.

³⁴⁸ Depuis le 1924 jusqu’à la moitié des années 1930.

³⁴⁹ Winans, R., 1955, *op.cit.*; Priest, R., Priest, R., 1993, *Defilement, Moral Purity and Transgressive Power: The symbolism of Filth in Aguaruna Jivaro Culture*, thèse de Phd en Anthropologie, Université de California (Berkeley), p.3

³⁵⁰ Comme je l’ai dit auparavant, au cours des années 1930, l’intérêt de Winans était d’élargir sa mission dans la forêt et de former *in loco* les fils des Indiens convertis. (Winans, 1955, *op.cit.*, p. 33) La possibilité de construire une élite indigène dotée d’une formation scolaire acquise en ville sera un projet qui ne verra le jour que dans les années suivantes, à la fin des années 1940, et dont la génération de Roman Shajian sera la première à bénéficier. On comprend donc que la vision des trois Indiens formés à Monsefú correspond à l’interprétation de Roman, tandis que, historiquement parlant, l’expérience réelle de ces jeunes se serait limitée à un séjour de quelques jours dans la ville de la côte.

³⁵¹ Winans, R., 1955, *op.cit.*, p. 47.

Comme on peut le voir, Winans ne donne pas d'indications précises sur l'identité de ces médiateurs, pas même leur nom. Il s'agit apparemment de deux natifs qui, grâce à l'apprentissage de certaines notions d'espagnol, pouvaient transmettre les messages de Tsamajen au missionnaire, en les traduisant en espagnol et *vice versa*. L'unique information qui nous est fournie sur ces Indigènes est qu'ils étaient deux : ce nombre nous permet de comprendre qu'il s'agissait d'un rôle assumé par un petit groupe de personnes, qui recouvraient clairement un prestige particulier aux yeux des autres Indigènes.

S'il nous est impossible de savoir si ces personnes correspondent aux figures de Nantip, Uwarai et Shintush, évoquées jusqu'à aujourd'hui dans la mémoire collective awajún, on peut toutefois avancer quelques premières conclusions. D'abord, les paroles de Winans nous confirment l'existence d'un premier petit groupe de jeunes Indigènes qui, grâce à leurs contacts avec la mission nazarena, ont appris à communiquer avec le missionnaire et à jouer le rôle de médiateurs politiques entre les *múun* et le religieux. On peut alors en déduire que tout le récit de Roman vise à reprendre les images de cette expérience telle qu'elle est transmise par la mémoire, en les réélaborant à travers un large bagage d'éléments symboliques. Ce travail lui permet de produire une vision particulière du passé : en présentant les Indigènes comme les protagonistes de ce processus, il leur consacre une position de sujets actifs, et non passifs, dans le début de l'« époque moderne ».

Comme le décrit Roman, l'alliance entre Winans et Tsamajen a été en quelque sorte consolidée par l'engagement du missionnaire dans la formation de certains fils de chefs locaux, en commençant par les descendants directs de Tsamajen. Les attentes du chef local coïncidaient alors avec le projet de conversion du missionnaire. À l'intérieur des dynamiques de négociations entre le religieux et le *múun*, on peut imaginer que la proposition de Winans a dû paraître particulièrement attractive (et un peu bizarre). En effet, dans un premier temps, celui-ci ne semble pas chercher à soumettre les Indigènes dans une relation de dépendance économique qui reposait sur le système de « *deuda por enganche* »³⁵². Au contraire, il voulait établir des relations pacifiques, car une partie de la négociation se basait sur l'échange de savoirs, et plus particulièrement sur l'intérêt du missionnaire à apprendre la langue locale, ainsi que sur sa disponibilité à enseigner sa propre langue³⁵³.

³⁵² Greene, S., 2009, *op. cit.*

³⁵³ Winans, R. 1955, *op. cit.*, p. 33

À ce niveau de la réflexion, il faut souligner la complexité du processus de re-signification actuellement opéré par les Awajún au travers de la mémoire de ce moment historique. De fait, dans la relation entre les *míun* et le missionnaire, un rôle central était recouvert par la question de la transmission de la langue du missionnaire aux Indigènes, entendue comme une forme d'échange de pouvoir. En effet, pour s'installer dans le monde des Awajún, le missionnaire a proposé de mettre en circulation des connaissances liées à sa propre langue et, ainsi faisant, à la lecture du livre sacré, la Bible. D'une certaine façon, cette condition satisfaisait les intérêts des chefs indigènes de l'époque, toujours à la recherche de moyens de consolider leur prestige personnel. Si, d'un côté, Winans avait besoin de former des Indigènes comme médiateurs linguistiques pour ses relations avec les autres Indigènes, d'un autre côté, pour le *míun* Tsamajen, c'était là la meilleure façon de renforcer son autorité politique face aux autres autorités indigènes, soit par l'alliance avec un « partenaire commercial » particulier – le missionnaire –, soit par sa capacité à leur proposer un *jinta ainbau* spécial pour leurs fils, à savoir l'accès aux activités de la mission.

Grâce à la lecture du carnet de Winans, on découvre que, chaque année, le missionnaire devait réaliser un voyage jusqu'à la côte pacifique, pour participer à l'Assemblée annuelle de l'Église nazarena, située à Monsefú (province de Chiclayo)³⁵⁴. À partir de 1925, il choisit d'amener avec lui des Indigènes particulièrement proches de sa mission, lesquels l'auraient aidé dans les difficultés rencontrées au cours du voyage à pied, de Tsutsunsa jusqu'à Monsefú, que ce soit pour transporter les bagages ou pour une éventuelle défense lors d'une attaque de la part d'autres groupes indigènes. Qui plus est, une fois à Monsefú, la présence de ces Indigènes à son service allait lui offrir un témoignage visible de ses résultats de conversion³⁵⁵. Selon le texte, il est accompagné de quatre Indigènes, dont certains resteront quelques jours de plus en ville pour des raisons de santé. Dans ses écrits, on remarque que le pasteur ne voit aucun intérêt à rapporter des précisions sur leur identité, tel qu'il l'a fait pour le *míun* Tsamajen ou d'autres chefs. En ce sens, la mémoire de ces Indigènes ne semble pas revêtir une importance particulière aux yeux du missionnaire. De fait, ce trop peu d'éléments nous empêche d'identifier avec certitude ces accompagnateurs de Winans aux trois protagonistes du récit de Roman. De la même manière, on

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ Winans écrit : "The time was drawing near for our annual assembly in Monsefu, but Esther and little Roger would not be able to go this year. A group of four Indians decided to accompany us, so we formed quite a crowd and drew a great deal of attention along the way. In Chiclayo and Monsefu there was a great deal of excitement and even some criticism. One of the Indians, not being accustomed to the raw, cold winds from the ocean, took pneumonia and narrowly escaped dying." (Winans, R., 1955, *op. cit.*, p. 35)

ne peut garantir qu'il s'agissait des mêmes Indigènes que ceux précédemment évoqués au sujet des négociations politiques entre les deux *míun*, Pujutap et Tsamajen.

Le travail de confrontation entre mémoires écrites et orales nous permet de soutenir que la mémoire collective a fini par associer ces premières figures d'accompagnateurs de Winans à l'image de héros du passé, prédécesseurs des principaux groupes familiaux du bassin d'Imaza et pères des premiers professeurs bilingues, ou « *kakajam* modernes ». Il s'agit alors d'un travail d'abstraction, qui associe la mémoire des accompagnateurs de Winans au souvenir des premiers « *kakajam* modernes », fondateurs de l'« époque moderne », c'est-à-dire d'une nouvelle façon d'entendre et de construire le pouvoir personnel, en étroite relation avec l'incorporation de la pensée des Blancs.

Dans ce cas, l'association du rituel d'incorporation d'un savoir externe avec l'expérience de formation scolaire est purement symbolique : la réalisation d'un voyage exceptionnel – le séjour à Monsefú en compagnie de Winans – et la participation à un événement d'*apach*, comme l'Assemblée annuelle de l'Église nazarena, constituent des éléments essentiels pour justifier du pouvoir extraordinaire que ces figures auraient incorporé.

Selon la perspective des Awajún, l'opportunité qu'ont eu ces premiers Indigènes, capables de comprendre un peu l'espagnol et d'accompagner le missionnaire sur la côte, s'est transformée en une nouvelle modalité de réalisation d'un voyage d'initiation, soit d'un *jinta ainbau*, en faisant le parcours de Winans en sens inverse. Une relation de correspondance vient alors se consolider entre la force spirituelle représentée par le pasteur américain et la recherche d'un pouvoir politique par la nouvelle génération de leaders indigènes.

Au regard des différentes étapes de l'histoire de la mission nazarena, on comprend que le projet de formation d'une élite de jeunes Indigènes à travers un séjour à la ville ne correspond pas aux priorités initiales de cette église. En effet, ce n'est que vers la fin des années 1950 que le projet d'inviter des Indigènes à étudier en ville commence à être envisagé, et ce de façon systématique. Si, au cours des premières étapes de la mission, Roger Winans érige des centres d'études dans les missions de Tsuntsunsa et d'Yamayakat, ceux-ci sont plutôt destinés à l'étude de la langue et de la culture awajún, puis à la formation *in loco* des jeunes candidats, en étroite relation aux besoins des activités économiques de la mission.

Ses successeurs, comme le pasteur Baltazar Rubio, vont en revanche se consacrer à un projet de formation scolaire plus approfondie, à travers l'accueil de jeunes dans les centres

missionnaires de la côte³⁵⁶. Ce projet répondait à la volonté de former une élite de pasteurs indigènes, qui aurait ensuite pu divulguer le message religieux à travers l'exemple de leur autorité personnelle et de leur charisme. La première génération à avoir eu l'opportunité de vivre cette expérience comptera avec les noms de Roman Shajian, David Kuñachil, Cesar Inoach et Eduardo Nayap, soit les fils des *miun* qui avaient précédemment établi un contact plus étroit avec la mission. Il s'agit là de la deuxième génération d'Indigènes à être formée par les missionnaires nazarenos. Si, d'un côté, la première génération – comme c'est le cas de Jacob Shajian, Emilio Nayap, Shilas Kuñachil, Daniel Danducho, Alias Danducho, Alejandro Paati, Kaikat et d'autres – a essentiellement reçu une formation au sein des missions en territoire amazonien et a joui du privilège de réaliser de brefs séjours dans les centres urbains ; d'un autre côté, les fils de ces derniers³⁵⁷ vont réaliser la plupart de leur formation en contexte urbain. À partir des années 1950-1960, ces derniers vont donc officiellement inaugurer les séjours urbains en tant que nouvelles modalités de réalisation du *jinta ainbau*, devenant ainsi les représentants d'un nouveau modèle de pouvoir : les « *kakajam* modernes »³⁵⁸.

Ce décalage nous permet de mettre en évidence la signification présente dans la reconstruction historique faite par Roman. L'élaboration, par ce dernier, d'une mémoire sur l'histoire de Nantip, Shitushu et Uwarai revêt une signification politique particulière, car elle vise à transmettre l'exigence actuelle de formuler un passé mythique, capable de jeter les bases d'une nouvelle modalité de formation du pouvoir du professeur bilingue, étroitement liée à l'expérience du voyage en ville, dont Roman est l'un des principaux représentants. En effet, c'est le besoin de Roman d'inscrire son expérience formative dans une vision mythologique, qui lui donne la sensation de marcher sur les traces de ses prédécesseurs. Grâce à un travail de réélaboration des expériences vécues par les générations passées – prenant les contours d'images mythiques –, il peut alors définir les fondements de son propre pouvoir personnel.

En résumé, on peut voir que, grâce à la séparation entre l'interprétation du passé faite par le narrateur et la reconstruction historique des événements narrés, on reconnaît l'intérêt qu'a Roman Shajian à définir l'origine de la réalité politique actuelle des Awajún, dominée par la

³⁵⁶ En ce sens, le pasteur Baltazar Rubio propose à Roman Shajian et à ses frères de s'établir dans sa maison, à Trujillo, pour aller dans de bonnes écoles, et ce après s'être retiré de la mission d'Yamayakat au cours des années 1950 (Informations obtenues au cours de conversations personnelles avec Roman Shajian et ses frères, Francisco et Hugo Shajian).

³⁵⁷ À savoir: David Kuñachil, Roman Shajian, Francisco y Hugo Shajian, Eduardo Nayap, Otoniel Danducho, Raquel Kaikat, ...

³⁵⁸ Les souvenirs de ces premières expériences en ville ont été abordés dans le chapitre 3.

figure du professeur bilingue et par l'incorporation de la langue des *apach*. On comprend aussi que ces nécessités soient représentées au travers de l'élévation des trois Indigènes, à savoir Nantip, Shintushu et Uwarai, au rang de figures de prédécesseurs mythiques.

Comme cela apparaît dans les écrits de Winans, ces premiers Indigènes ne possédaient qu'un espagnol rudimentaire, à tel point qu'ils parvenaient tout juste à établir une communication basique avec le missionnaire. Cependant, pour Roman, la réalisation d'un voyage à l'étranger prend le sens de l'incorporation d'un pouvoir spirituel nouveau, déterminant l'instauration d'un modèle de leadership sans égal : la communication entre hommes de pouvoir de mondes différents, Tsamajen et Winans. Si, d'un côté, l'épreuve de force dans le rituel du *jinta ainbau* permet d'établir une relation directe avec l'*ajutap* et, grâce à cela, d'acquérir un pouvoir exceptionnel ; d'un autre côté, la possibilité d'un séjour en ville détermine l'accès à la domination d'une forme de communication nouvelle. Cette dernière se traduit par la possibilité de voir circuler un nouveau type de pouvoir chez les Indigènes : le savoir des *apach*. L'expérience du voyage en ville incarne le déplacement d'un monde culturel à un autre, ainsi que le point de connexion entre deux dimensions du pouvoir, à savoir celle du *míun* et celle de l'*apach*. Au lieu d'une connexion intra-dimensionnelle entre le présent, le passé et le futur, le nouveau pouvoir se définit comme une forme de communication entre mondes temporellement parallèles mais culturellement éloignés.

La conclusion du récit de Roman est assez emblématique : il raconte que les trois protagonistes de l'histoire sont morts très jeunes, en se tuant eux-mêmes. Bien qu'ils soient porteurs d'un nouveau pouvoir – par l'incorporation de la pensée des Blancs –, leur incapacité à gérer cette connaissance les mène à périr, en reproduisant les mœurs de la culture awajún, à savoir la violence et le meurtre, et en l'élevant à un niveau extrême : l'autodestruction. Les générations suivantes, dont Roman est l'un des principaux porte-paroles, auront alors pour tâche de diriger ces savoirs vers la « bonne direction », en en faisant de nouvelles expressions de pouvoir, personnifiées dans la figure des professeurs bilingues. Dans cette perspective, on retrouve l'effort de syncrétisme réalisé par le narrateur entre deux formes de pensée : d'un côté, une vision péjorative des coutumes awajún liées aux pratiques militaires et à l'art de la guerre, comparées aux formes d'expression de cultures « primitives », dominées par des forces d'automutilation, visions qui correspondent aux messages diffusés à l'époque par les missionnaires, et notamment par l'Église nazarena.

En même temps, Roman trace une ligne progressive du temps, qui marque les différentes étapes du parcours de construction de la relation entre monde indigène et société externe, et en

particulier le processus d'incorporation de la pensée des *apach* dans la cosmovision awajún. Selon cette perspective, le professeur bilingue assume, de façon implicite, une position immanente dans tout le processus : il a pu gérer la force des savoirs récemment intégrés, en mobilisant ces derniers à des fins positives et non autodestructrices. Autrement dit, cette histoire montre que l'entrée de la pensée externe dans les circuits de pouvoir indigène fait partie d'un processus très complexe, fait de différentes étapes, certaines ayant été particulièrement violentes. La force du nouveau pouvoir aurait, dans un premier temps, conduit à des forces autodestructrices dans l'équilibre de la société awajún. Mais, à partir de la deuxième génération de leaders formés dans les écoles, soit les professeurs bilingues, les Awajún ont pu rétablir un nouvel équilibre social, en joignant la nouvelle force spirituelle à une autre gestion de la parole, expression du pouvoir des « *kakajam* modernes ».

Pour conclure, on peut résumer les différents points évoqués ci-dessus en affirmant que l'ensemble de la narration vise à construire la mémoire de l'origine du temps présent à travers la transfiguration des événements du passé, où les protagonistes, inscrits dans une dimension temporelle ritualisée, jettent les bases de la dimension politique awajún actuelle. Le sens du récit est notamment marqué par la possibilité de représenter l'origine de l'action politique comme une forme de connexion entre les réalités sensible et spirituelle. En partant du fait que le *jinta ainbau* est un rituel qui vise à mettre en relation l'individu avec ses prédécesseurs, en accédant à une dimension extra-sensorielle grâce à la consommation de plantes hallucinogènes, les « temps modernes » sont alors déterminés par la figure de l'Indigène capable de voyager entre mondes culturels différents, où le voyage mystique assume les contours d'un séjour à la ville. Dans ce cadre, l'action politique du médiateur entre divers mondes culturels conduit l'individu à rechercher une nouvelle définition de sa dimension spirituelle, pour atteindre une condition de perfection au travers de l'action politique qui apparaît comme le meilleur moyen d'y accéder.

CHAPITRE 6

De l'art oratoire aux pratiques commerciales : la formation du leadership « moderne » entre pouvoir de la parole et logiques de marché

6.1 Introduction

Comme nous le verrons au cours du présent chapitre, les années 1960 et 1970 correspondent à une période particulièrement intense en termes de construction d'un nouveau tissu social amazonien, marqué par l'implantation de missions de différentes églises, l'immigration de colons et la croissance de la présence militaire dans toute la région³⁵⁹. Dans les environs des bases militaires, l'établissement de centres missionnaires, bientôt accompagnés par l'installation des colons, mène à la consolidation d'un nombre de points portuaires³⁶⁰ de plus en plus nombreux, qui deviendront les noyaux préférentiels des échanges commerciaux et, par là, d'une économie locale en expansion. En parallèle, le nombre de centres urbains ne cesse d'accroître, toujours construits autour d'une école et d'un point de stockage de biens d'exportation, où les religieux sont moins nombreux que les colons³⁶¹. Les Indigènes se trouvent nécessairement et directement impliqués dans ce nouveau réseau de centres urbains, qui réorganise la vie socio-culturelle et géopolitique de la zone, et vont y jouer un rôle de plus en plus actif en tant qu'acteurs dotés d'un pouvoir politique spécifique et d'un certain poids économique.

C'est au cours de cette période que des groupes d'Indigènes scolarisés réalisent leurs premières expériences de gestion d'activités commerciales, ce qui leur fournit de nouveaux moyens et espaces pour déployer les savoirs qu'ils venaient d'apprendre. Il s'agit là de la première génération de leaders préparés comme professeurs bilingues et formés lors d'une longue période d'études dans les missions³⁶² catholiques ou évangéliques. Par le biais d'une

³⁵⁹ Selon les chiffres recueillis par le père jésuite Guallart, les étrangers installés dans la région (soit les colons, les missionnaires et les militaires) peuvent être évalués au nombre de 160. Au début des années 1970, ce chiffre atteint 1800 personnes. (Siverts, H., 1972, *op. cit.*, p. 11).

³⁶⁰ À savoir Imacita, Chiriaco et Santa Maria de Nieva.

³⁶¹ C'est le cas de Huampami, sur le fleuve Cenepa, de Puerto Galilea, sur le fleuve Santiago, d'Urakusa, sur le fleuve Nieva, etc.

³⁶² Une période pouvant aller de quelques mois à plusieurs années.

interaction entre le modèle de pouvoir du *kakajam* et les messages religieux récemment incorporés, ils cherchent à introduire une autre manière d'exprimer leur pouvoir, soit par la parole dans le cadre de l'enseignement, soit par l'action, avec les activités commerciales. Peu à peu, le champ de l'activité commerciale devient le nouveau cadre de manifestation du pouvoir, dans lequel les professeurs bilingues peuvent expérimenter différentes façons de mobiliser la force spirituelle dont ils sont dotés. Les professeurs bilingues font ainsi glisser la tension de l'affrontement frontal avec l'ennemi sur le champ de bataille vers la confrontation commerciale, en élaborant de nouvelles façons de reproduire les rituels de formation de l'identité *kakajam* et de circulation de la force *ajutap*.

Grâce à l'analyse des récits des anciens intellectuels indigènes, on pourra accompagner les débuts de la première entreprise commerciale awajún – l'OCCAAM – et explorer les différentes significations que prend cette expérience chez les Indigènes avec la mise en place de l'« histoire moderne ».

Les protagonistes des événements considérés ici correspondent aux deux premières générations de leaders indigènes formés par les missionnaires dans les années 1950-1960. Ils représentent les premiers résultats de la scolarisation réalisée par les catholiques et les linguistes à partir des années 1950, réunissant ainsi l'héritage des expériences missionnaires précédentes, et en particulier celles de l'Église nazarena.

L'un des principaux objectifs du message de conversion était de réduire les pratiques guerrières et les tensions intra-tribales et intertribales, qui, jusque là, caractérisaient le panorama socio-culturel awajún. En ce sens, le riche répertoire de pratiques rituelles liées à la préparation d'expéditions militaires et à la formation du *kakajam* a été fortement réprimé³⁶³. Les jeunes Indigènes vont alors chercher à élaborer des alternatives pouvant leur garantir le bon déroulement du parcours de formation, toujours caractérisé par les aspects propres au *jinta ainbau*, en vue d'acquérir le statut d'« homme fort », tout en respectant les règles de conduite imposées par les messages religieux.

À ce titre, au cours du présent chapitre, je chercherai à décrire les dynamiques qui ont conduit les premiers professeurs bilingues à adapter les aspects du « cheminement du conflit »³⁶⁴ en transposant les confrontations dans le cadre commercial. On verra ainsi que les dynamiques

³⁶³ Brown, M., 1984, *op.cit.*, p. 32.

³⁶⁴ Concept qu'on verra plus en détail au fil de ce chapitre.

de compétition et d'hostilité que les leaders indigènes proposent dans leurs pratiques commerciales se présentent comme de nouvelles modalités de « cheminement du conflit », dans lesquelles la construction de l'individu à travers la confrontation à une « altérité constituante » demeure centrale, bien qu'elle prenne des contours différents.

Si, comme le propose Clastres, chez les groupes jivaro, la guerre est entendue comme un espace de construction de l'identité³⁶⁵, les Awajún ont, de ce fait, dû réélaborer les formes de cette pratique dans le cadre d'un contexte officiellement non violent. Dans la mesure où cette thèse vise à comprendre le processus de construction d'une pensée politique indigène dans le contexte « moderne », on devra parcourir les premières étapes de l'introduction des logiques de marché dans les formes d'interrelations indigènes. En effet, ces pratiques, introduites par l'œuvre des missionnaires, deviennent rapidement le champ d'expérimentation du processus de fusion entre deux logiques différentes – la vision du « cheminement du conflit » et la logique de l'échange commercial. C'est aussi le cadre idéal pour observer l'effort des Indigènes pour formuler de nouvelles façons de construire l'identité individuelle et repenser les termes de la définition de leur concept de « pouvoir » et d'« homme fort », où l'art oratoire et la force de l'action s'expriment dès lors à travers les jeux de ruse et l'accumulation de biens de prestige, en particulier l'argent.

6.2 Contexte historique (1960-1970) : le conflit religieux, l'introduction de la scolarisation et la Révolution militaire

Comme je l'ai dit plus haut, la « politique de frontière » inaugurée par le gouvernement de Terry Belaunde (1962-1968) réserve un rôle de premier chef aux nouveaux accords établis avec les missions religieuses, afin que ces dernières puissent appuyer le processus d'intégration des Indigènes à la société péruvienne à travers la scolarisation et la conversion religieuse. De ce fait, la fin des années 1940 est marquée par l'arrivée de deux institutions religieuses dans la zone du Haut Marañón, à savoir la mission des jésuites et l'Institut linguistique d'été (ILV).

Tout d'abord, à partir de 1949, les jésuites vont officiellement s'attacher à occuper leur ancien siège situé sur le bassin du fleuve Nieva, en refondant la mission de Santa Maria de Nieva³⁶⁶, par l'œuvre du père Martin Cuesta. À côté de la nouvelle église, ils érigent une école

³⁶⁵ Clastres, P., (1977) 2013, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*. Paris, Editions de l'aube.

³⁶⁶ Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p. 132.

primaire dotée d'un internat, soit un collège destiné à accueillir, pour de longues périodes, les jeunes provenant de lieux éloignés :

*“Cuando en 1949, el padre Martin Cuesta convence a los pocos “cristianos” esparcidos por aquel extremo del Marañón para que se reúnan formando un pueblo, ellos se traen consigo una pequeña escuela elemental que existía en la isla de Canampa. Fundando el nuevo pueblo del Nieva el 12 octubre 1949 el Padre se hace cargo de la escuela como director y establece junto a ella un internado para muchachos aguarunas”.*³⁶⁷

À partir de 1954, les sœurs de l'ordre du Sacré Cœur (*Religiosas Misioneras del Sagrado Corazón*) fondent une école en parallèle, destinée à accueillir les jeunes filles indigènes de la région. Au cours des années suivantes, un deuxième centre est créé dans les environs de Chiriaco – petit centre urbain et actuelle capitale du district d'Imaza. C'est là le premier siège de l'institut connu comme «Chiriaco Misión».

À partir de 1958, ces deux grands centres éducatifs seront accompagnés d'une série de centres meneurs, situés au sein-même des communautés (dans les zones du Cenepa, Santiago et Chiriaco), dont l'ensemble prendra le nom de SEAM. Ce projet visait à proposer un travail éducatif, dans lequel la conversion religieuse et l'éducation scolaire s'accompagnaient d'un projet d'insertion dans la société nationale³⁶⁸, en répondant aux exigences de « la conversion et de la nationalisation »³⁶⁹.

À tous ces endroits, les missionnaires ont mis en place une pastorale destinée tant aux groupes indigènes qu'aux familles métis qui y étaient installées. Dès le départ, la relation entre les missionnaires et les locaux ne se limite pas à la conversion chrétienne et au strict champ religieux : en effet, ils remplissent aussi deux autres fonctions, l'une médicale et l'autre éducative³⁷⁰.

En 1968, le père Guallart établit le collège Valentin Salegui-Fé y Alegría dans la zone appelée Yamakai-entza, où il propose aux jeunes Indigènes³⁷¹ une formation de niveau secondaire, en

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 139.

³⁶⁸ Rocas, F., 2015, «Educar y formar para la fe en tiempos de secularización» en Lozano Diez, J., 2015, *Creer o no creer la Fe en tiempos de transición*. Fondo editorial Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima, pp. 89-101 (p. 13).

³⁶⁹ Favier, I., 2014, *La convoitise des confins. Lutttes foncières et redéfinition du national dans le Haut Marañón péruvien (1946-2009)*, Thèse de doctorat en Histoire, Université de Paris VIII, Paris, p. 137.

³⁷⁰ Favier, I. 2014, *op. cit.*, p. 129.

³⁷¹ Il s'agit d'une école exclusivement destinée aux garçons.

leur offrant une formation « professionnelle » dans différents domaines. En effet, à l'école, au côté des activités de scolarisation, les Indigènes doivent participer à des activités productives de différents ordres, comme l'artisanat, l'agriculture et l'élevage d'animaux. Qui plus est, les missionnaires accordent une attention particulière à la « formation politique », selon un modèle de leadership qui cherche à combiner certaines des mœurs de la société awajún aux attentes de la société externe. Pour ce faire, la plupart de l'enseignement est réalisé par des professeurs indigènes bilingues, constamment appuyés par d'anciens *múun* de la zone. En outre, l'organisation de l'école oblige les étudiants à s'organiser en petits groupes autogérés et à réaliser des expériences de leadership.

D'un autre côté, vers la fin des années 1940, l'Institut linguistique d'été (ILV) s'installe dans le Haut Marañón, et notamment dans le bassin d'Imaza, établissant son siège au sein de la communauté d'Yamayakat. L'ancienne mission de l'Église nazarena devient le centre d'étude et de travail d'un groupe de linguistes américains chargés de différents domaines : la formation professionnelle des professeurs bilingues et aux autres figures (infirmiers, artisans, couturières, mécaniciens, chauffeurs, vendeurs, etc.), l'élaboration d'un premier dictionnaire Awajún-Espagnol, ou encore l'appui technique et économique au réseau d'écoles bilingues présentes dans la zone. Par ailleurs, ils s'occupent également de la mise en marche de projets de production économique et commerciale, dans lesquels les Indigènes sont directement impliqués. Bien évidemment, tous ces projets s'accompagnent d'activités de conversion religieuse, avec une formation biblique bercée par une certaine discipline et un sentiment d'identité nationale.

Le siège national du projet de formation professionnelle, scolaire et religieuse de l'ILV se trouvait à Pucallpa³⁷², plus précisément à Yarinacocha, où se réunissaient chaque année les meilleurs élèves provenant des différents lieux de travail de l'institution. Dans ce centre, de janvier à mars, ces Indigènes recevaient une formation professionnelle de professeurs, ainsi qu'un enseignement religieux. En même temps, ils étaient invités à collaborer à la traduction de la Bible et à la rédaction d'une grammaire de leur langue natale. De cette façon, le projet de former des Indigènes professionnels et bilingues allait de pair avec les études et le recensement des langues et cultures amérindiennes de toute l'Amazonie. Dans le programme de formation des jeunes Indigènes, au côté du séjour à Pucallpa allait bientôt s'ajouter la possibilité d'aller étudier

³⁷² Pucallpa est une ville de la région Ucayali, située au centre de l'Amazonie péruvienne.

dans d'autres centres de recherche de l'Institut, situés dans différentes villes du pays, principalement à Lima.

Après ce séjour de trois mois, l'institut encourageait les Indigènes – notamment en les soutenant au niveau économique – à fonder des écoles bilingues dans leur communauté d'origine, afin de diffuser les connaissances de l'espagnol aux enfants et adultes de leur entourage, et à les orienter vers la vision évangélique du monde. L'exemple du *múun* Daniel Danducho qui, dans les années 1950, a fondé les premières écoles à Nazareth et à Chickais³⁷³, a rapidement été repris par d'autres Indigènes, conduisant à une rapide multiplication d'écoles bilingues dans toute la zone awajún. Les chiffres rapportés par le travail de Robert Priest³⁷⁴ nous donnent une idée assez précise du succès qu'allait connaître ce projet au cours des vingt années suivantes, obtenant des résultats beaucoup plus significatifs que la mission catholique.

Dans l'Haut Marañón, l'Institut linguistique d'été va également construire des lieux de travail et de conversion dans les cinq fleuves, tandis que son siège principal reste Yamayakat. Aux côtés des activités éducatives, les deux institutions religieuses appuient aussi le développement de différentes formes d'activités économiques au sein de leur mission, en soutenant les entreprises commerciales autonomes, basées sur la vente et l'exportation de biens commerciaux locaux, ou encore la création de centres sanitaires ou de confection d'artisanat³⁷⁵. De cette façon, les missions montrent leur volonté de participer activement à la vie économique des centres portuaires émergents, en collaborant – ou en entrant en compétition – avec les activités gérées par les Métis. Sur les pas de la mission nazarena de Roger Winans, les centres catholiques et l'ILV cherchent à fonder des entreprises commerciales pouvant compter sur le travail et le soutien des Indigènes récemment formés dans leurs centres éducatifs.

Dans ce cadre, la différence entre les missions jésuites et celles des linguistes devient évidente, notamment en ce qui concerne la gestion des relations de force entre missionnaires et leaders indigènes³⁷⁶. Il s'agit là d'un élément important dans la transmission de la logique du marché dans les dynamiques de pouvoir des Awajún, ce qui aura des répercussions sur la définition du concept de « pouvoir » et sur ses formes d'expression.

³⁷³ Communautés situées dans le Haut Marañón, dans le bassin d'Imaza.

³⁷⁴ Voir figure n. 32 (dans les annexes de la deuxième partie) : schéma proposé par le père Guallart dans l'œuvre *Entre Condor et Cordillera*, en relation à la croissance des écoles catholiques et évangéliques au cours des années 1970 dans le Haut Marañón (Guallart, J.M., 1990, op.cit., p. 151).

³⁷⁵ Larson, M. (coord. P. Davis & M. Ballena Dávila), 1979, *Educación bilingüe. Una experiencia en la Amazonía peruana. Antología, recopilación y revisión*, Lima, ILV, p. 73.

³⁷⁶ J'analyserai cet aspect plus en détail dans la section suivante, à travers les informations recueillies dans les sources écrites et les mémoires orales des témoins de l'époque.

Comme le rappellent tous les témoins de l'époque, la période comprise entre les années 1950 et 1970 correspond à une phase de compétition violente entre les deux institutions religieuses³⁷⁷ qui caractérisent le scénario local, à savoir les jésuites et les linguistes :

*“En 1958 los misioneros de Nieva, seriamente preocupados, decidieron que tenían que dar la batalla al ILV, en el mismo terreno. Inspirados en la obra escolar de la Prefectura Apostólica estructurada en Indiana por el entonces profesor Andrés Cardó, comenzaron a crear escuelas, organizando un “Centro Educativo de Nieva”, según los principios de la Educación Fundamental entonces en boga”.*³⁷⁸

*“La competición normalmente consistía en que, allí donde nosotros poníamos una escuela, inmediatamente el ILV ponía en sus cercanías una de las suyas. Ellos tenían la cantera inexhausta de maestros de Yarinacocha y los haberes pagados sin regatear por el Ministerio de Educación donde ellos mandaban desde el piso 14, donde poseían una verdadera fuente de poder para obtener sin tasa, plazas rentadas mucho más generosamente que las nuestras”.*³⁷⁹

Cette situation mène rapidement à l'implication des groupes indigènes convertis, transformés en de véritables armées pour la défense de l'une ou l'autre église. Les bassins des cinq fleuves deviennent le vaste théâtre d'une guerre entre les deux factions rivales : les alliés des catholiques contre les partisans des évangéliques. Les dynamiques de compétition entre les deux camps vont rapidement faire revivre les anciennes rancœurs qui caractérisaient les précédentes relations entre groupes indigènes hostiles, conduisant à un niveau de violence bien plus exacerbé que par le passé.

Dans les mémoires du père jésuite Martin Cuesta, fondateur de la mission de Santa Maria de Nieva, on retrouve certaines descriptions des conflits et de l'exceptionnel niveau de tension qui régnait dans la société indigène de l'époque. Étonné par les démonstrations de violence de la part des disciples d'une église à l'encontre de leurs rivaux, il s'attache à décrire des épisodes de tuerie et de torture, dans lesquels la vengeance et la compétition entre groupes familiaux se conjuguent aux tensions idéologiques entre les deux missions :

³⁷⁷ Abad Gonzales, L., 2006, *op.cit.*, p. 116 ; Guallart, J.M., 1990, *op. cit.*, pp. 148-149 ; Greene, S., 2009, *op.cit.*, pp. 119-120.

³⁷⁸ Cet avis correspond à celui des débuts du SEAM, le Système éducatif du Haut Marañón (*Sistema Educativo del Alto Marañón*), dont l'une des tâches est de favoriser l'« élimination de toute tension entre l'élément autochtone et le blanc ou le colon, afin d'appuyer la compréhension mutuelle et de lutter contre chaque complexe d'infériorité et de racisme » (Guallart, J.M., 1990, *op. cit.*, p. 148).

³⁷⁹ Guallart, J.M., 1981, *op. cit.*, p. 149.

“[...] El maestro de aquella escuela, que era de los partidarios de la Misión, organizó en canoa la persecución de los captores, aguas arriba de Chinagos. Hubo una épica competición a tangana, empujando la canoa aguas arriba con pértigas. [...] Hubo algunas cabezas rotas y se capturaron cuatro canoas”.³⁸⁰

“Chinagos con sus cinco escuelas, era una especie de feudo de las Señoritas que respaldaban a Danducho que matoneaba, muy a lo aguaruna, con la carabina automática de calibre 22, la primera que se vio en la zona, traída de Yarinacocha”.³⁸¹

Au cours des années 1960, le Haut Marañón est dominé par une guerre sans issue, impliquant les missions qui en étaient directement responsables. Les perpétuelles menaces, rivalités et violences entre factions d’Indigènes rivaux étaient la preuve la plus évidente de la perte de contrôle des missions, s’éloignant ainsi de plus en plus de leur tâche initiale : la pacification de la société amazonienne.

Or, un évènement national imprévu va changer drastiquement la situation de la société awajún : le coup d’État de Velasco Alvarado du 3 octobre 1968, suivi d’une « dictature militaire », va renverser le sort du pays tout entier et conduire à des changements profonds. Suite à la proclamation de la Réforme Agraire le 24 juin 1969, commence un large processus de confiscation des propriétés foncières des anciennes *haciendas*, dont les terres sont redistribuées aux citoyens, c’est-à-dire, dans la plupart des cas, aux communautés de paysans qui vivaient sur ces terres et y travaillaient depuis l’époque coloniale.

Il s’agit d’une longue et complexe période de changements socio-politiques et économiques, qui conduira à la proclamation de la Constitution de 1979, permettant la reconnaissance légale des communautés paysannes (“*comunidades campesinas*”) des zones andines et des communautés indigènes (appelées “*comunidades nativas*”) de l’Amazonie. L’Amazonie participe aussi à ce processus – bien que de manière très marginale – visant à reconnaître l’existence légale des réalités indigènes, lorsqu’elles se trouvent de manière stable sur un territoire spécifique, et à leur donner la possibilité d’obtenir le titre de propriété des terres sur lesquelles elles ont établi sa résidence. Ce processus conduira les groupes familiaux awajún et wampís à passer du semi-nomadisme à la sédentarité.

De plus, les réformes mises en place par le gouvernement militaire sur le plan de l’éducation (1972), visant à stabiliser la formation scolaire au niveau national, vont marquer un

³⁸⁰ *Ibid.*, p.153.

³⁸¹ *Ibid.*, p.154.

changement décisif dans l'histoire locale. La gestion de la quasi-totalité du système éducatif par les institutions religieuses va être remplacée par la construction, dans tout le pays, de centaines d'écoles primaires. Or, ce nouveau réseau d'institutions publiques va offrir aux Indigènes un autre moyen d'accès à l'instruction et, par là, une autre voie d'entrée dans la société civile.

La Réforme scolaire oblige la mission jésuite à repenser les termes de sa présence et de son œuvre dans la zone des cinq fleuves. En même temps, l'ILV est aussi limité dans son projet de formation scolaire. La rupture des accords avec le ministère de l'Éducation et l'expulsion officielle de l'institution hors du pays obligent les linguistes à redimensionner les activités de chaque mission et surtout à abandonner celles liées à l'enseignement bilingue. L'institut va alors accorder toute son attention à la préparation professionnelle des Indigènes scolarisés pour que ceux-ci puissent rentrer dans le système commercial, et à la formation politique des élèves les plus performants³⁸². Tout cela conduit à une redéfinition des relations entre les deux églises, et notamment à un redimensionnement des affrontements entre les factions indigènes de la zone, modifiant ainsi le climat de tension religieuse et politique qui régnait jusqu'alors.

Si, d'un côté, la tension entre factions religieuses passe au second plan, de l'autre, les tensions entre Indigènes et colons autour des propriétés foncières s'accroissent. Les années 1960-1970 marquent également le début d'une nouvelle vague migratoire de colons andins, qui descendent vers les bassins amazoniens en vue d'établir de grandes plantations de produits d'exportation (riz, cacao, café, etc.). Soutenus par les militaires, ils vont rapidement s'installer sur les zones les plus fertiles, occupées jusque-là par les groupes Indigènes. En même temps, l'ensemble des nouveaux cadres légaux instaurés par le gouvernement militaire permet la reconnaissance juridique de la figure de la "communauté native", ainsi que les droits de propriété sur les terres « ancestrales ». C'est le début d'une nouvelle étape de conflits et de tensions, dans laquelle la lutte physique va de pair avec l'affrontement juridique³⁸³.

Dans ce cadre, les Indigènes se trouvent obligés d'affronter toute une série de difficultés liées à leur intégration dans la nouvelle réalité socio-économique de la zone : privés de la « protection » des missionnaires, le processus d'introduction dans la société nationale se révèle extrêmement complexe. Parmi les difficultés rencontrées, il faut mentionner le faible niveau de connaissance de l'espagnol des Indigènes, mais aussi leur méconnaissance des logiques de la pensée occidentale et des formes d'organisation des institutions publiques. Ajoutons à cela le

³⁸² Davis, P., 2002, *Los Machiguengas aprenden a leer*. Lima, PUCP, Fondo editorial, Edición ILV, p. 55.

³⁸³ Brown, M., 1984, *op.cit.*, p. 127 ; Siverts, H., 1972, *op.cit.*, pp. 30-75.

climat de concurrence dans les relations avec les commerçants externes, les conflits autour de l'occupation des terres par les colons ou encore la défense légale face aux tensions avec les militaires³⁸⁴.

S'ouvre alors un nouveau champ de bataille pour les leaders awajún, leur donnant l'occasion de mettre à l'épreuve leurs capacités de compréhension des logiques externes ainsi que leur désir de s'adapter au nouveau contexte.

6.3 Entre catholiques et évangéliques : les premières expériences dans les entreprises commerciales

Dans le panorama dominé par les catholiques, la mission Santa Maria de Nieva constitue le centre préférentiel de scolarisation mais aussi de construction d'une activité commerciale autonome. En effet, vers la moitié des années 1960, le long du fleuve Nieva, la mission jésuite fonde l'entreprise commerciale appelée Commerce Aguaruna du Jebe³⁸⁵ (CAJ), destinée à exporter les principaux produits locaux, à savoir le bois, le caoutchouc, les peaux d'animaux, l'or, etc. Nombreux sont les témoignages d'Indigènes et de pères jésuites qui rappellent les difficultés des longs voyages dans des petites embarcations transportant de grandes quantités de produits depuis les bassins du Haut Marañón jusqu'aux ports d'Yurimaguas et d'Iquitos :

*“Pero su iniciativa abrió también un campo de posibilidades para nosotros. El padre Gonzalo Puertas, las vio enseguida e ideó organizar también una cooperativa a la que primitivamente dio el nombre de C.A.J. : «Cooperativa Aguaruna del Jebe». Su modo de operar era el siguiente: los Aguarunas entregaban su jebe y sus pieles al P. Puertas, éste les entregaba un talón comprobante y acompañado de un grupo de bogas Aguarunas, bajaba un par de veces al año a Iquitos; primero en balsa, luego en las motonaves que partían de Borja y allí vendían los productos con buenas condiciones y adquiría la mercadería, que habían solicitado los dueños, a precio de mayorista y con la consiguiente ventaja. [...] El CAJ se hizo enseguida muy popular y por primera vez los nativos pudieron adquirir escopetas de retrocarga Stevens. Antes, las únicas de las que podían disponer, eran las de tiempo del caucho”.*³⁸⁶

³⁸⁴ Guallart (1990; 1981; 1997); Siverts (1972, op.cit., pp. 30-69), Serrano Calderón (1995); Brown (1984, op.cit., p. 127).

³⁸⁵ CAJ : « Cooperativa Aguaruna del Jebe » (Cooperative Aguaruna du Jebe). Entreprise jésuite fondée par le père Gonzalo Puerta au cours des années 1960, commercialisant le caoutchouc et autres produits locaux à travers une collaboration avec les Indigènes convertis au catholicisme, auxquels était garanti un paiement plus honnête que celui des commerçants métis.

³⁸⁶ Guallart, J.M., 1990, op.cit., p. 161-162.

“SAYPA³⁸⁷ nace por una observación de un misionero. Vio las circunstancias difíciles del comercio por los Awajún, y creó la Cooperativa Aguaruna del Jebe, se llamaba CAJ. El se llamaba padre Gonzalo Puerto, hizo muchas cosas por los aguarunas. Todavía existe un club con su nombre en Nieva. Cual era su objetivo principal? Enseñar a los Awajún a que aprendan hacer una comercialización directa entre Awajún de Nieva y compradores de Iquitos. Explotando balotas, pieles de felinos, leche, látex de los arboles, venta de aves menores... Este misionero entrenó un grupo de Awajún adultos, veinticinco personas mas o menos. Hace 65 años mas o menos, en los años '40 mas o menos... Los comerciantes abusaban mucho de los Aguarunas. Estos productos hacen un negocio... construían balsas llenos de productos, acompañados por el cura. Pusieron la cooperativa del otro lado del río, donde ahora se llama Velasco Alvarado. Has visto? Era una casa de harina, ahí funcionaba. Pero se logró muy poco por que las distancias de comercialización eran muy grandes. Y tampoco no dominaban mucho el idioma español mis paisanos. Y dominar el calculo y la matemática era complejo. Entonces hubo una serie de factores que hicieron que la Cooperativa no continuara. Pero como prácticamente nunca tuvo una vida orgánica de concepto de cooperativa. El financiamiento lo había el misionero: todo era manejado por él. Como es lógico, los Awajun decían : esto es del padre, no es de nosotros. No había esa capacitación de empoderamiento. El padre era muy practico y quería enseñar mediante practicas cómo y qué se puede hacer. Me cuentan que esto duró como cinco o seis años, pero de ahí probablemente el cura se cansa o algo debe haber pasado... ya no continuó y desapareció.” (Cesar Sarasara, Lima, 4.07.2013)

À ce niveau de l’analyse, je vais m’intéresser à la forme de relation que les pères jésuites vont établir avec les Indigènes, et en particulier avec leurs élèves. La formation des leaders indigènes pour les préparer aux affaires économiques faisait-elle partie du projet des missionnaires ou a-t-elle émergée avec les pratiques quotidiennes ?

Selon les témoignages recueillis, l’entreprise semble, dans son organisation interne, reprendre la structure hiérarchique et la vision paternaliste propres à la mission catholique. À l’intérieur de ce micro-système, le pouvoir de décision est, dans un premier temps, détenu par les

³⁸⁷ SAYPA : « Servicio de Ayuda y Promoción Aguaruna » (Service d’aide et de promotion aguaruna). Cette organisation naît en 1971, à partir des résultats obtenus par le CAJ. Ce dernier laisse place au SAYPA, qui sera de brève durée. Le passage du CAJ au SAYPA se fera avec l’arrivée dans la mission, en 1972, du groupe DAM (*Desarrollo del Alto Marañón*), un ensemble de jeunes volontaires espagnols qui avaient été invités à appuyer le développement du SAYPA. Par la suite, les tensions internes entre les missionnaires et les volontaires vont conduire à une profonde crise, non seulement de la mission, mais aussi de l’ensemble de l’ordre jésuite du Pérou. La question prend fin en 1979, avec l’expulsion des volontaires de l’ordre et le départ de dix-huit religieux. Commence alors une nouvelle étape pour la mission jésuite de Santa Maria de Nieva, qui inaugurerà le SAIPE (*Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica*), une organisation plus proche d’une Organisation non-gouvernementale (ONG). Au sujet de la fondation de cette organisation, le père Guallart écrit : “Mientras tanto, se decide evitar a toda costa el nombre de cooperativa y se crea otro más ceñido a la realidad: el «SAYPA» (Servicio de Ayuda y Promoción Aguaruna) encargandose de su gerencia al grupo voluntarios. Esta gerencia resultó catastrófica y pudo haber resultado pero aún. Casi se perdió todo y lo que se pudo salvar, otra vez a cargo de la Misión, se convirtió en un simple Economato que funcionó desde el año 1972 hasta que se suprimió definitivamente en 1978. Esta es la historia de este esfuerzo del Vicariato para ayudar económicamente a su población nativa. Su resultado más significativo fue que logró hacer saltar en pedazos la argolla de explotación que comerciantes y patrones habían impuesto a los aguarunas y huambisas” (Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p. 164). Pour majeures informations sur ce sujet, consulter : Garra, S., 2009, *op.cit.*; Chirif, A., (ed.) 2015, *Querido Perico: Pedro García Hierro, defensor de los derechos de los pueblos indígenas*. Lima, IWGIA).

religieux, tandis que les Indigènes constituent une main d'œuvre, des intermédiaires culturels, des chauffeurs, des guides, des transporteurs de matériaux lourds, des accompagnateurs fluviaux, ou encore des travailleurs récupérant tout matériau utile. En d'autres termes, la position proposée aux Indigènes était toujours celle d'un individu dépendant et subalterne, bien qu'ils aient déjà acquis des expériences professionnelles et étudié à la mission³⁸⁸.

Un autre extrait des mémoires de Cesar Sarasara va nous aider à saisir le type de relation établie entre missionnaires jésuites et Indigènes, dans la complexe articulation de relations d'interdépendance qui constituait la vie quotidienne des différentes institutions présentes dans la zone à la moitié du siècle passé :

“Yo era comprador y vendedor de madera, en Santa Maria de Nieva, en SAYPA. Antes, nadie te robaba plata. Había un señor que se llamaba Mario. Yo imagino que la madera se vendía carísima. Este Mario se iba de Nieva hasta Lima, al aeropuerto de Ciro Alegría³⁸⁹. Ahí es donde yo tenía que llenar esos... de madera fina. Había caoba, ceoba,... toda madera que ya no hay. Y la plata llegaba en sacos. Estos sacos... nadie robaba cómo te digo. El señor Mario contaba y yo cargaba. Y todos estos sacos los entregábamos al padre Pancho. Yo con toda mi religiosidad de hacer eso. Y los padres confiaban en los que eran más cercanos a ellos. [...]” (Cesar Sarasara, Lima, 5.05.2013)

Dans le récit précédent, les relations entre les différents mondes culturels qui constituaient la société locale apparaissent marquées par la même fluidité que les relations d'alliance entre les groupes indigènes. En revanche, dans le dernier récit cité, une attention particulière est accordée à la circulation des objets de prestige, rappelant la circulation d'énergie entre *múun*, celle-là même qui permettait de définir le pouvoir politique des leaders les plus prestigieux. Du fait de ce parallèle entre les deux formes d'échange de biens, Cesar ne s'attache pas à la valeur économique des objets en circulation ; il cherche plutôt à suivre leur circulation d'une main à une autre. De fait, pour Cesar, comme pour les autres Indigènes de l'époque, les objets qui passent des mains des militaires à celles des religieux sont le véhicule d'un pouvoir politique partageable dans un circuit dont l'Indigène est encore exclu. Bien que le rôle de l'Indigène soit fondamental, car il permet le déplacement des biens d'un propriétaire à un autre, celui-ci n'a aucune possibilité d'accéder à la gestion de ces biens de prestige, ni même de participer à la circulation des énergies en jeu. Invisibilisé par les autorités, il est toujours enfermé

³⁸⁸ Favier, I. 2014, *op.cit.*, p. 130.

³⁸⁹ Ciro Alegría est une base militaire située à quelques kilomètres de Santa María de Nieva.

dans un rôle de main-d'œuvre, et donc exclu de l'accès au pouvoir spirituel offert par la gestion de ces biens.

Cette voix nous offre un témoignage significatif du niveau de soumission des Indigènes envers les religieux. En effet, tout le récit est tourné vers ladite infériorité de l'Indigène par rapport aux Blancs, ainsi que vers son désir de revanche pour accéder à une réalité dont il est exclu. Se crée alors un écart entre la condition de l'Indigène dans le passé, en tant que protagoniste de l'histoire, et sa condition dans l'actualité, en tant que narrateur. En effet, ce dernier établit implicitement une relation de supériorité entre son présent et son passé, la reconstruction de son passé recouvrant un rôle essentiel dans l'extériorisation de son actuelle condition de pouvoir politique et spirituel. Alors que, par le passé, Cesar était exclu de cette circulation de pouvoir, aujourd'hui, grâce à ses études et à ses expériences, il peut établir des relations d'égal à égal avec les autres institutions, et accéder ainsi à un même niveau de prestige que les commerçants et les missionnaires. Dans la narration, on peut identifier une sorte de revendication : grâce aux études et aux expériences accumulées, l'Indigène a su recomposer la hiérarchie sociale et redéfinir sa position, en se situant au même niveau que les missionnaires, leurs précédents tuteurs.

Rappelons que, au fil du temps, et notamment à partir de la création du projet SAYPE qui sera substitué par le SAIPA, les missionnaires vont montrer une certaine ouverture envers une redéfinition de leurs rapports de pouvoir avec les Indigènes. En effet, au cours des années 1970-1980, la mission jésuite d'Amazonas accueille un groupe plus hétérogène de missionnaires, dans lequel les figures les plus « conservatrices » sont accompagnées de jeunes dotés d'une vision et d'une force d'action différente, fascinés par les études ethnographiques et influencés par les propositions de la Théologie de la Libération. L'œuvre et la vision de personnalités marquantes, comme José Maria Guallart, Manuel García-Rendueles et Carlos Diharse, ont fini par bouleverser profondément les termes de la relation entre missionnaires et Indigènes. De la même manière, dans le champ de la préparation scolaire, ils ont été les protagonistes de plusieurs projets de formation de leaders indigènes. Ces derniers, préparés comme représentants politiques ou comme responsables d'activités commerciales, apparaissent aujourd'hui comme des « dirigeants politiques », comme les leaders des générations les plus jeunes.

Le scénario de la communauté d'Yamayakat, dans le bassin d'Imaza et siège de la mission de l'ILV dans le Haut Marañón, est fort différent. La base de l'ILV devient la promotrice de la fondation d'une activité commerciale indépendante, étroitement liée au pouvoir et à

l'activité des leaders indigènes engagés dans la mission. L'élite des leaders indigènes formés par les linguistes finit par trouver dans ce contexte l'espace idéal pour la mise en œuvre des savoirs récemment incorporés, ainsi que pour la consolidation du statut d'autorité gagné grâce au voyage à l'extérieur. En effet, dès le début, l'entreprise est officiellement gérée par un groupe d'Indigènes qui viennent de recevoir une formation spécifique de professeurs bilingues dans le centre de Yarinacocha.

Leur prestige personnel ne se limite donc pas à la maîtrise de la « nouvelle parole », par la pratique de l'enseignement et leur fonction d'intermédiaires dans les relations avec le monde externe ; ils gèrent aussi les activités commerciales, ce qui était jusque-là associé à la force économique des Métis. Avec ce processus, les Awajún pouvaient envisager le savoir incorporé lors de la formation à Yarinacocha comme la garantie d'un statut social particulier, leur permettant d'accéder aux positions de prestige normalement détenues par les Blancs.

Comme l'ensemble de ces informations nous confirment, dans la relation avec les chefs indigènes, l'ILV adopte une stratégie fort différente de celle proposée par les jésuites. À la place d'un strict système hiérarchique et paternaliste, les linguistes cherchent à donner aux Indigènes des espaces d'autorité et de gestion directe, en considérant le parcours de formation réalisé dans leurs centres comme une forme d'« acculturation » et donc de « croissance » des capacités intellectuelles des Indigènes. En d'autres termes, se dessine une profonde séparation entre les deux missions : tandis que, pour les premiers, les Indigènes restaient toujours enfermés dans une condition de dépendance en raison de leur dite « immaturité », pour les seconds, la formation scolaire et la conversion religieuse leur permettaient de progresser dans leur statut social. Ce nouveau statut social était bien évidemment corrélé par leur niveau d'intégration dans le tissu social externe : leur capacité d'assimilation des modèles culturels occidentaux devenait le synonyme de l'accès à la « modernité » et à la « civilisation »³⁹⁰.

Conscients de l'importance que l'acquisition des rôles d'autorité et la prise de parole publique, jouaient dans les relations de pouvoir entre les Indigènes mêmes, les linguistes cherchent à leur accorder plus d'espace dans la gestion des activités et plus de visibilité politique que ne l'ont fait les catholiques³⁹¹.

³⁹⁰ « *A través de la lecto-escritura han preservado su herencia cultural, y se han beneficiado de nuevos conocimientos. Esto le ha servido para integrarse a la vida y la cultura nacional. Cada vez más, actúan como miembros pensantes y autónomos de una nueva sociedad de cuya creación ellos son participantes* ». (Davis, P. 2002, *op. cit.*, p. 10)

³⁹¹ Larson, M. (coord. P. Davis & M. Ballena Dávila). 1979, *Educación bilingüe. Una experiencia en la Amazonía peruana. Antología, recopilación y revisión*, Lima, ILV.

L'implémentation d'activités commerciales et la formation de jeunes Indigènes scolarisés et capables de gérer des affaires économiques, en raison de leur connaissance de la logique du marché et de la valeur économique de l'argent, font partie des premiers objectifs de la mission³⁹². Le projet de former de nouveaux leaders indigènes dotés d'un discours bien structuré et d'un bagage de connaissances approfondies, mais aussi conscients de leurs droits civiques et de leurs compétences sur le plan économique, semble être partagé par les différents pôles de l'ILV présents en Amazonie. Au sein du groupe des professeurs bilingues, les linguistes choisissaient une petite élite faite de ceux qui s'étaient montrés les plus rapides dans l'apprentissage de l'espagnol et dans la compréhension des modes de vie occidentaux, afin de leur transmettre des enseignements spécifiques aux questions commerciales. Qui plus est, l'ouverture d'une activité commerciale au sein de la mission permettait d'intégrer ces jeunes, devenus les figures exemplaires des résultats de l'œuvre missionnaire³⁹³.

Précisons que, suite à la Révolution Militaire et à la Réforme Éducative³⁹⁴, le gouvernement péruvien retire à l'ILV le droit de former les jeunes, provoquant le retrait progressif des différentes missions se trouvant en Amazonie. Toutefois, dans les années suivant ces changements, les bases des linguistes en Amazonie resteront actives, malgré les limites que connaissent leurs activités, notamment celles liées à l'enseignement et à la professionnalisation des professeurs bilingues. Suite à cela, au cours des années 1970, les linguistes vont appuyer le développement d'activités commerciales et la préparation juridique de leurs anciens élèves pour que ces derniers puissent maîtriser le processus de titularisation des terres de leur communauté. Pour le dire autrement, les sièges des précédentes écoles bilingues se transforment en de petits centres de formation politique, visant à transmettre des connaissances d'ordre juridique, administratif et commercial³⁹⁵. Différents centres de l'ILV investissent également dans les moyens de transport (embarcations, voitures, camions, etc.) pouvant appuyer les initiatives

³⁹² «Enseñar a los adultos a contar dinero fue uno de los primeros pasos. Es importante comprender que la motivación no fue la desvalorización de la cultura machiguenga, ni un deseo de “occidentalizarlos” ni “modernizarlos” ni tampoco fue sustrativa- erradicar las costumbres tradicionales para “civilizar”. Sus acciones fueron de carácter aditivo: ayudar a los Machiguengas a adquirir destrezas con las que pudieran relacionarse con la sociedad mayoritaria y participar en el control de su propio destino» (Davis, P. 2002, *op. cit.*, p. 17)

³⁹³ Dans le contexte des Awajún, le *múun* Daniel Danducho était le professeur bilingue de référence, mais aussi le responsable de l'entreprise commerciale fondée par l'ILV à Imacita (Larson, M., 1979, *op. cit.*, p.103; Favier, I., 2014, *op.cit.*, p. 287). De façon similaire, chez les Machiguengas, José Pereira K. était reconnu comme le plus grand professeur bilingue, ainsi que le responsable de l'entreprise commerciale de la zone (Davis, P. 2002, *op. cit.*, p. 35).

³⁹⁴ Décret Suprême 003-ED/73 (1972).

³⁹⁵ «Esos cambios profundos y súbitos alteraron drásticamente el sistema educativo nacional. En consecuencia, gran parte de los esfuerzos de los años siguientes fueron dedicados a resolver la logística administrativa y a reorientar los maestros mediante seminarios y talleres de trabajo en los que, a menudo, la ideología política fue más importante que el aspecto pedagógico.» (Davis, P., 2002, *op. cit.*, p. 55).

commerciales des Indigènes. Dans le cas des Awajún du Haut Marañón, les linguistes achètent un camion qui permettra à l'OCCAAM de transporter les produits commerciaux jusqu'à la ville de Chiclayo³⁹⁶.

Dans ce processus, un élément va jouer un rôle de premier chef : la production d'un large matériel écrit et visuel, grâce à l'usage de la presse et de l'appareil-photo – instruments absolument inédits à cette époque et plus encore dans le contexte amazonien³⁹⁷. Les bulletins réunissant des textes en langue native, écrits par les professeurs bilingues les plus prestigieux et accompagnés de photos, sont devenus un objet de prestige partagé entre Indigènes scolarisés, qui consolidaient ainsi leur pouvoir politique et leur autorité sociale.

La riche production photographique réalisée revêt une grande importance stratégique, en capturant les Indigènes dans leur quotidien, ainsi que dans leur gestion d'activités récemment importées, à savoir la vente de produits externes, la lecture de journaux, l'enseignement dans les écoles, ou encore les activités textiles ou dactylographique³⁹⁸. Il s'agit d'un répertoire d'images unique et inédit, qui vise à alimenter une campagne médiatique répondant à la fois aux attentes externes et aux nécessités de la société indigène³⁹⁹. En effet, si d'un côté les linguistes avaient besoin de preuves de l'avancée de leur œuvre missionnaire, par la diffusion d'un sentiment d'identité nationale et par l'incorporation du modèle de la société nationale, d'un autre côté, ce matériel permettait d'alimenter le désir de pouvoir et d'autorité de l'élite constituée des leaders indigènes émergents. La construction d'un matériel visuel capable d'immortaliser et de diffuser leurs capacités à reproduire le modèle des Autres – soit les Blancs – vient alors fournir la preuve des résultats obtenus par la réalisation de leur *jinta ainbau*, c'est-à-dire le parcours de formation dans les centres missionnaires. Or, l'incorporation du savoir des *apach* ne se limitait pas à la maîtrise de la langue espagnole ou à la reproduction d'un discours similaire à celui des

³⁹⁶ « Los miembros del ILV - al ya no participar en el programa bilingüe- dedicaron sus mejores esfuerzos al desarrollo comunal: establecer una cooperativa y un sistema de transporte para productos agrícolas; enseñar a la población a organizarse y elegir sus propias autoridades; llevar libros de cuentas y a tener representación propia de acuerdo con las nuevas pautas del gobierno.» (Davis, P. 2002, *op. cit.*, p. 55)

³⁹⁷ «Para mantener el interés en la lectura, se distribuía esporádicamente un boletín de noticias escritas por los mismos indígenas. El boletín contenía artículos cortos, muchos de ellos preparados y ilustrados por machiguengas deseosos de compartir algunas experiencias interesantes. Dicho boletín tuvo gran aceptación entre la población» (Davis, P. 2002, *op. cit.*, p. 55).

³⁹⁸ Voir figures 27- 28- 29- 30 des annexes de la deuxième partie.

³⁹⁹ Chaumeil, J.P, et La Serna Salcedo, J.C., 2016, *El bosque ilustrado : diccionario historico de la fotografia amazónica peruana (1868-1950)*, IFEA- CAAAP, Lima.

missionnaires ; ces changements concernaient aussi l'aspect physique, corporel, gestuel et esthétique des nouveaux leaders⁴⁰⁰.

6.4 La négociation : stratégie de lutte awajún à l'« époque moderne »

Parmi les principales tâches de l'ILV, le but de former une société indigène « moderne » passait par la préparation d'une élite de leaders indigènes, ayant à la fois les compétences d'un professeur et celles d'un entrepreneur⁴⁰¹. La formation d'un groupe de professeurs bilingues religieusement préparés allait donc de pair avec la création d'un groupe d'Indigènes entrepreneurs et commerçants, professionnellement prêts et économiquement indépendants.

Le principal résultat de cette opération a été la naissance d'un comité pour la commercialisation du cacao à Yamayakat, dirigé par un groupe de leaders indigènes formés au sein de la mission. Selon les sources orales, c'est vers le début des années 1970 que le *múun* Daniel Danducho, déjà fondateur des principales écoles bilingues de la zone et autorité suprême du bassin d'Imaza, invite deux autres *múun*, Salomon Katip et Adolfo Juep, à créer avec lui une entreprise commerciale du nom d'OCCAAM. En s'insérant dans le marché fluvial de la zone, l'activité des Indigènes rentre inévitablement en compétition avec les entreprises des commerçants métis et étrangers déjà présentes, mais aussi avec celle récemment fondée par les jésuites, c'est-à-dire le CAJ⁴⁰².

*“El Instituto promovió también una Cooperativa del Jebe para los aguarunas a cuyo frente puso nada menos que a Purus Danducho, el primer maestro y, ahora, promotor de las escuelas del Lingüístico. La Cooperativa durara solo lo necesario para la propaganda. Muy pronto no se volverá a saber nada de ella”.*⁴⁰³

⁴⁰⁰ «Su Cooperativa funcionó escasamente dos años, recibiendo amplia propaganda en revistas, pero se desvaneció de un modo fantasmal, después de haber conseguido sus efectos propagandísticos dentro y fuera del mundo aguaruna. Pero su iniciativa abrió también un campo de posibilidades para nosotros» (Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p. 161).

⁴⁰¹ Davis, P. 2002, *op. cit.*, p. 55-56.

⁴⁰² La présence des institutions religieuses dans le commerce du caoutchouc de la zone est confirmée et décrite par le rapport de l'ONRA, l'Office de contrôle du ministère de la Défense, qui écrit : « *Quizás el rumbo de mayor significación económica (en la zona) está representado por la de la abundante fauna silvestre de la zona, pues casi toda la actividad comercial gira alrededor de estos productos que, en forma indiscriminada y sin ningún control se viene explotando desde hace muchos años, siendo ejercida principalmente por las misiones adventistas, los jesuitas y algunos comerciantes particulares establecidos en las orillas de los ríos Santiago* ». (Guallart, J.M., 1997, *op.cit.*, p.132).

⁴⁰³ Guallart, J.M., 1990, *op. cit.*, p. 147.

À mon sens, ce n'est pas le fruit du hasard si le *míun* Daniel Danducho se trouve à la tête de cette activité commerciale, en tant que professeur bilingue le plus reconnu dans tout le bassin d'Imaza et symbole du projet de formation de l'ILV. En effet, il a été choisi pour assumer la gestion de la première compagnie commerciale, la Coopérative de caoutchouc, appelée « Cooperativa Purus»⁴⁰⁴. L'accumulation de tâches et de pouvoirs recouvrant différents domaines à la fois, venant caractériser les professeurs bilingues, correspond à une stratégie politique explicite de l'ILV. Dans le projet des jésuites, les professeurs bilingues devaient constituer un nouveau modèle de leadership indigène, caractérisé par le monopole du pouvoir dans tous les cadres socio-politiques et économiques en formation. De ce fait, ces jeunes leaders exerçaient leur autorité et manifestaient leurs connaissances dans tous les domaines relevant de la gestion des communautés naissantes, où ils venaient se positionner comme les uniques figures de pouvoir, se substituant aux anciens *míun*. Dans la hiérarchie de valeurs propre au monde awajún, la possibilité qu'ont les « professeurs bilingues » de recouvrir les rôles de responsabilité et d'autorité dans des activités économiques similaires à celles gérées par les Métis a une signification toute particulière. Reprendre et imiter les activités qui définissaient l'identité des *apach* de la zone – comme la gestion du commerce, l'échange d'objets de manufacture externe, l'accumulation d'argent – revêt un rôle spécifique dans la consolidation de leur prestige politique, plus encore de leur autorité spirituelle.

Le « *kakajam* moderne », c'est-à-dire le professeur bilingue, est doté d'une autorité et d'un savoir mobilisés dans différents domaines et caractérisant la nouvelle réalité socio-culturelle awajún en contact avec la petite société urbaine qui était en train de se consolider. Pour autant, si le nombre de nouveaux professeurs bilingues va rapidement s'élargir, avec l'expansion de l'ILV et des jésuites, seuls ceux ayant le plus d'autorité géraient les nouvelles entreprises commerciales. On voit ici que, dans la société awajún, il faut constamment marquer une séparation entre une élite de *kakajam* avec un grand pouvoir et la majorité des *waimaku* actuellement incarnés par les Indigènes scolarisés, les professeurs bilingues et les Indigènes « entrepreneurs ». On dira alors que si, au fil du temps, l'accès à un nouveau parcours de formation au travers de la scolarisation ou de la professionnalisation, s'ouvre à un nombre de plus en plus important d'Indigènes, ce groupe est divisé entre les simples professeurs bilingues et ceux dotés d'un pouvoir spirituel supérieur, soit ceux qui font un usage exceptionnel de la parole – en langue awajún ou en espagnol – et qui ont établi des relations de confiance avec les

⁴⁰⁴ Favier, I. 2014, *op.cit.*, p. 209.

autorités externes. Ces derniers vont alors recouvrir les rôles clés dans la construction d'un nouvel espace, à la fois économique, politique et spirituel.

En résumé, les activités commerciales se définissent comme le champ le plus approprié pour la mise en scène du pouvoir spirituel qui caractérisait ces nouvelles figures socio-politiques, en leur permettant de se démarquer au niveau socio-politique interne. La dichotomie entre ces deux groupes de professeurs devient dès lors le nouvel espace de tension qui sépare – et unit – ceux faisant partie du même circuit de pouvoir, en rétablissant des dynamiques de compétition et de mise en scène de la force physique, des connaissances et du pouvoir spirituel, mais aussi en re-proposant des formes de relation propres au parcours de formation de l'individu awajún et de la construction du pouvoir en tant que *kakajam*.

Je vais reconstruire les étapes de cette période à travers la mémoire des jeunes Indigènes, soit les premiers professeurs bilingues et entrepreneurs nés dans l'une des deux missions. Il sera particulièrement intéressant d'observer l'importance que revêt leur participation aux activités commerciales dans la reconstruction du passé, se plaçant au premier plan devant leurs expériences dans le domaine de l'éducation.

On concentrera alors notre attention sur la reconstruction des principaux événements qui ont conduit à la naissance de la première fédération ethno-politique awajún : l'OCCAAM. Les mémoires de José Lirio, président et vice-président de l'OCCAAM de 1975 à 1986⁴⁰⁵, nous permettront d'accéder aux souvenirs du passé, en privilégiant la perspective awajún dans la reconstruction d'un moment historique particulièrement significatif.

“OCCAAM nació como Comité de Comercialización del Cacao, presidido por el señor Daniel Danducho Pinchinam. Fue según mis datos el 23 de mayo 1975: ahí inician los fenómenos organizativos en el pueblo Awajún. Nació eso porque había muchos abusos de compradores de cacao que no eran indígenas, no compraban con balanzas, si no que sus manos eran balanzas. Traían algo de cacao, solamente por pulso nomás, no era calculado. “Y eso pesa tanto!” Y te pagaban: precios irrisorios. Ahí nació. Pero conducido por el señor Salomon Yujua Katip Nantip. El era el vicepresidente. Estos dos personajes idearon para que se organice. En vez de vender cada uno, dijeron: «Podemos acumular mediante comité, vender un mejor volumen mediante un mejor precio en la ciudad de Chiclayo». Fue así que se organizaron cada familia y cada individuo, acumularon cacaos a poco a poco. Hicieron un gran volumen como tres toneladas o cuatros toneladas y primera vez hicieron esa acumulación.” (José Lirio, Lima, 23.04.2013)

⁴⁰⁵ Dates qui font référence aux informations fournies par José Lirio.

Notons d'abord, dans ce témoignage, que la naissance de l'organisation est considérée comme une réponse des Indigènes aux abus précédemment perpétrés par les commerçants de caoutchouc. José Lirio offre une histoire qui bascule entre passé et présent, hors d'un déroulement linéaire du temps ; il expose plutôt un enchaînement entre causes et effets au sein d'un climat de tensions et de violences. La naissance de l'activité commerciale se présente comme une forme d'opposition des Indigènes aux relations basées sur le clientélisme, afin de récupérer leur prestige politique au sein de leur propre espace vital. Seul le cadre de l'affrontement s'est déplacé : de la confrontation militaire, les Indigènes passent à une dynamique de concurrence commerciale, en tant que professionnels autonomes.

Dans la deuxième partie du récit, l'entreprise est considérée comme un projet familial géré par le groupe le plus puissant d'Yamayakat, dont la figure principale est représentée par le *múun* Salomon Katip. Son nom, Salomon Yujua Katip Nantip, nous permet de déduire qu'il s'agit du fils de deux des groupes les plus significatifs du bassin d'Imaza : les Katip, qui résident dans la zone d'Yamayakat, et les Nantip, de la zone de Numpatkaim. Puis, au travers d'une alliance matrimoniale, Salomon Katip a consolidé le lien entre son groupe et celui du prestigieux professeur bilingue, Daniel Danducho – *múun* de la zone correspondant à l'actuel *distrito* de Chiriaco.

Ce réseau socio-politique, qui réunit les *múun* à la tête des trois principaux points du bassin d'Imaza, à savoir Chiriaco, Imacita et Numpatkaim, se caractérisait par l'alliance avec l'ILV et était engagé dans la consolidation de cette zone comme avant-poste de l'institution.

En troisième lieu, on comprend que la manière de gérer l'activité commerciale naît grâce aux liens entre tous ces groupes familiaux. Cet aspect vient appuyer notre réflexion sur les formes d'organisation des « temps modernes » en étroite continuité avec les habituels modes d'organisation de la société awajún, dont le mariage constitue toujours le meilleur moyen de consolider des alliances pour tisser des forces politiques favorables⁴⁰⁶.

C'est alors le réseau d'alliances entre familles puissantes qui va devenir la base de l'activité commerciale – soit l'OCCAAM –, avec des modalités très similaires à celles adoptées auparavant pour la préparation d'une expédition militaire. Le rôle recouvert par la figure du chef de famille, ou *múun*, correspond à celui d'un *kakajam* en contexte de guerre, c'est-à-dire celui de

⁴⁰⁶ Taylor, A.C., 1983, « La alianza matrimonial y sus variaciones estructurales en las sociedades jivaros (Shuar, Achuar, Aguaruna y Huambisa) », *op. cit.*, p. 100.

créer l'espace le plus adapté pour mettre en scène la force spirituelle et le pouvoir militaire qui les caractérisent lui et ses alliés. Ce n'est pas un hasard si, dans le récit de José, n'apparaissent pas les éléments externes qui ont rendu possible la réalisation du projet commercial, comme l'alliance stratégique avec l'ILV ou l'appui technique fourni par les jésuites. De façon similaire aux modalités narratives des récits de guerre – dans lesquels, rappelons-le, l'action collective est toujours sacrifiée au profit de la mémoire du héros en tant qu'unique acteur de toute la scène⁴⁰⁷ –, dans l'histoire de l'OCCAAM, les seuls noms qui sont quotidiennement transmis par la mémoire collective sont ceux des « hommes forts », à savoir les représentants des principaux groupes familiaux de la zone.

Voyons alors la reconstruction des faits fournie par José au cours d'une autre conversation :

“Y por primera vez dijeron: ¿Cómo llevar [la mercancía]? Y, en ese tiempo, era bastante notorio que los ejércitos nos apoyaban. Y conversaron con el campamento militar de Mesones Muros y hablaron con el mayor, y acordaron para que hicieron el servicio de movilidad, primera vez, con camiones militares, para Chiclayo. El Ministerio de Guerra, en ese entonces, dejó camiones de guerra llenos de cacao!!! [éclat de rire] Llegaron a la ciudad de Chiclayo y para que hagan marketing, como no sabíamos qué era marketing, el ejército ayudó los Awajún porque el Comité lo presionó. Porque el Ministerio de Guerra, estando en territorio Awajún, nos presta ayuda por lo menos. Restando en esta idea, le convencieron. Primera vez cargando cacao a la ciudad de Chiclayo. Y fue una experiencia grande y sabían que no era su rol hacer eso. Sabían ellos también, y en dos o tres oportunidades vendieron. Y de ahí, ya dejaron. Entonces vendieron”. (José Lirio, Lima, 04.05.2013)

Selon la perspective proposée dans cet extrait, l'OCCAAM se consolide grâce aux compétences des leaders indigènes en termes de négociation. Dans ce récit, ces derniers parviennent à établir une relation particulière avec les militaires : pour le dire autrement, ils les soumettent à leurs propres intérêts. Dans leur évocation du passé, les fondateurs de la coopérative de cacao se révèlent être de parfaits *kakajam*, en imposant leur autorité sans avoir à recourir à la force. Grâce à leurs capacités de négociation, ils obligent les militaires à reconnaître leurs abus dans la zone et, par là, conduisent ces derniers à « se racheter » en soutenant les affaires commerciales des Indigènes. Selon ce discours, les *míun* ont pu reconstruire la hiérarchie sociale « antérieure », dans laquelle les Indigènes se trouvaient au sommet du pouvoir social, tandis que les militaires étaient confinés au niveau le plus bas – raison pour laquelle ils

⁴⁰⁷ Hendricks, J., 1988, *op. cit.*, pp. 216-238.

devaient se plier aux conditions des premiers. La preuve de cet accord est donnée par les camions de militaires prêtés aux Indigènes pour transporter les marchandises jusqu'aux villes les plus proches. Il existe, dans le regard indigène, une sorte de dérision vis-à-vis des militaires : les Indigènes – toujours selon le récit – ne se contentent pas de rétablir l'ordre hiérarchique au sein de la société civile naissante, mais vont aussi ridiculiser le symbole du pouvoir de l'armée, en utilisant les camions pour leurs activités commerciales. On comprend dès lors qu'il s'agit d'une nouvelle version d'un récit de guerre.

Dans la reconstruction proposée par José Lirio, la génération des premiers professeurs bilingues, représentée par Daniel Danducho, Salomon Katip et Adolfo Juep – des leaders formés par la mission évangélique et convertis à l'idéal d'une société pacifique –, aboutit à un scénario qui, d'un côté, présente tous les éléments d'un conflit et, de l'autre, ne compte pas de manifestations explicites de violence. Dans ce récit, les *miun* exhibent leur force – à la fois militaire et spirituelle – au travers d'une négociation avec l'autre présence armée de la zone, c'est-à-dire les forces armées. La complexité de la relation qui s'installe entre les Indigènes et l'armée apparaît clairement dans les paroles de Roman Shajian, lorsqu'il rappelle que l'établissement d'une alliance avec ces voisins se fait toujours dans des conditions circonstanciées :

“Nunca hubo una alianza entre el Awajún y el ejército. Lo único que hubo es en momentos difíciles, cuando ya entraron los extranjeros⁴⁰⁸. [...] Nunca hemos tenido una buena relación con el ejército. Nosotros buscamos un dialogo, una relación con el ejército. Para que ellos no se metan en las comunidades indígenas. Pedir y negociar.” (Roman Shajian, Santa Maria de Nieva, 28.11. 2012)

Au fil des souvenirs de Cesar, dans lesquels il cherche à reconstruire le panorama socio-économique des années 1970, émerge toute une série d'éléments qui permettent de déchiffrer la complexité des relations socio-politiques et économiques entre colons, missionnaires, Indigènes et militaires, autour du commerce de biens locaux.

“También a los 13 años trabajé en Cenepa, y me dolió mucho. Porqué allá, todos los hermanos míos estaban vestidos con ropa del ejército. Todos. No había una comunidad sin eso. Porqué el ejército intercambiaba con comida y otro tipo de necesidades que ellos tenían. También frazadas del ejército en todas las casas.” (Cesar Sarasara, Lima, 5.05.2013)

⁴⁰⁸ Il y a là une référence à la participation awajún dans l'armée péruvienne à l'occasion de la guerre de frontière Pérou-Équateur en 1991-1992, appelée la « Guerra del Cenepa ».

La complexité de la relation entre Indigènes et militaires émerge de façon particulièrement évidente dès lors que l'on s'intéresse aux groupes vivant dans les environs des bases militaires et pris dans un réseau de dépendance socio-politique et surtout économique. Le besoin des leaders de répartir de grandes quantités de biens parmi leurs alliés va déterminer la création de relations de dépendance et de clientélisme des Indigènes vis-à-vis des militaires.

La complexité du réseau de ces relations apparaît aussi dans les mémoires de David Samaniego, lorsqu'il rappelle les échanges d'or avec les militaires contre un peu de nourriture. En outre, il décrit le temps qu'il passe à travailler comme guide pour les soldats à l'intérieur de la forêt⁴⁰⁹. On retrouve une vision similaire dans les travaux de l'ethnologue Siverts⁴¹⁰ qui, dans les années 1980, réalise son investigation dans le Haut Marañón. Il décrit une réalité dominée par des relations sociales qui mêlent collaboration pour l'échange de biens et concurrence dans le cadre du marché local :

*“Of course overcharging for consumer goods, the classic ingredient of Indian-White relations, is not lacking in the picture: a box of cartridge which the Jesuit Economic Service sells at 125.00 soles some merchants offer at 300,00 soles, and the garrison store of Chaves Valdivia at 250.00 soles. A box of pain relieving pills sold in the Jesuit dispensary for 90,00 soles, merchants sell at 150,00 to 180,00 soles”.*⁴¹¹

Cette citation nous montre que les différentes figures de pouvoir qui caractérisent le scénario socio-politique du Haut Marañón à ce moment-là vivent dans un équilibre d'interdépendance, quel que soit le caractère de l'institution qu'elles représentent. La nécessité de survivre dans un environnement hostile, d'en extraire le plus de ressources possible pour le marché et de partager le peu de moyens disponibles pour les déplacements entraîne une certaine fluidité dans la définition des relations politiques entre les institutions, ainsi qu'entre monde natif et société civile.

En effet, la relation entre les Awajún et l'armée péruvienne est depuis toujours marquée par un équilibre précaire, basculant entre l'amitié et la rivalité. Pour les Indigènes, l'armée représente le groupe de militants de l'État Péruvien, avec lequel il est avantageux de maintenir des relations d'alliances, comme cela se passe entre *kakajam* appartenant à des groupes ethniques différents. Or, la possibilité de gérer cette situation devient, pour les leaders indigènes,

⁴⁰⁹ Serrano Calderón de Ayala, E., 1995, *op.cit.*

⁴¹⁰ Siverts, H., 1972, *op.cit.*, p. 28.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 28.

l'occasion la plus appropriée de mettre à l'épreuve leurs qualités de *wálsam*, soit celles des autorités indigènes capables d'établir la paix et de mener des négociations à leur avantage. Si la situation conflictuelle entre Awajún et Wampís n'est plus centrale dans l'équilibre socio-culturel indigène, la nécessité de négocier avec les militaires et de vivre dans une constante redéfinition des termes de la relation avec ces derniers devient le champ de bataille préférentiel du nouveau modèle de leadership indigène. Dans la fluidité qui caractérise la séparation entre les catégories d'« ennemis » et d'« alliés », la nécessité de rétablir constamment de nouveaux accords entre *kakajam* et armée, et de marquer à nouveau le pouvoir des *múun* face aux autorités militaires, devient une priorité absolue, dont la nouvelle génération de leaders assumera officiellement la responsabilité.

Le récit de José Lirio montre que les leaders indigènes gagnent face à l'ennemi, à savoir l'armée péruvienne – victoire publiquement démontrée par l'utilisation des camions militaires. Il s'agit d'une victoire symbolique, résultant d'une dialectique dans laquelle les militaires reconnaissent être coupables de l'usurpation des terres indigènes. La possibilité de mettre publiquement en scène la soumission des adversaires devient la priorité des chefs indigènes, dans la mesure où cette exhibition est le moyen idéal de consolider leur prestige militaire et leur autorité spirituelle. En contrepartie, dans la reconstruction du passé, l'attention pour les résultats commerciaux de l'entreprise passe au dernier rang.

Cet aspect confirmerait, une fois de plus, que, pour les Indigènes, la coopérative de commerce de cacao est redéfinie comme le nouvel espace de mise en scène des habituelles dynamiques de lutte, visant à donner à voir le pouvoir politique et spirituel des leaders. Dans ce contexte, la reconstruction du passé s'exprime au travers d'un récit qui permet d'énoncer l'enchaînement des événements comme les étapes d'un conflit.

Il faut toutefois mentionner que, au cours de ma recherche ethnographique, je n'ai pu trouver d'autres sources témoignant d'un accord formel entre les leaders de l'OCCAAM et les militaires, au sujet de la concession de camions à des fins commerciales. L'unique point confirmé par différentes sources est la présence d'un camion chez les Indigènes d'Imaza – camion qui aurait été donné par les linguistes de l'ILV. La présence de ce véhicule à l'OCCAAM a certainement généré des dynamiques de compétition et de prestige entre les différents leaders, consolidant l'autorité de ceux qui en avaient la gestion et rendant envieux les groupes voisins. Il est d'ailleurs intéressant de noter que, dans le récit considéré, rien n'est explicitement dit au sujet de ces dynamiques ; en revanche, le camion devient l'instrument venant symboliser la

soumission des concurrents des Awajún, les militaires⁴¹². Apparaît alors un doute quant à la version considérée ici sur l'accord entre les Indigènes et les militaires – accord qui pourrait n'être qu'une stratégie narrative de José Lirio, afin de transmettre l'ensemble des messages que je viens de présenter.

La confrontation du récit de José Lirio avec celui d'autres témoins de l'époque constituera un instrument d'analyse extrêmement efficace pour identifier les diverses constructions idéologiques qui sont quotidiennement transmises à travers la mémoire de la première étape de l'OCCAAM – événement qui recouvre désormais un rôle central dans la définition de l'identité politique awajún actuelle dans la zone d'Imaza.

Voici la version des mêmes événements donnée par une voix différente, celle de Cesar Sarasara :

"[...] entonces empieza una competencia entre estos núcleos [jesuitas y ILV] y la población se ubicaba alrededor de estos núcleos educativos. Tenías a la vista: estos son los católicos y estos son los evangélicos. Pasa ese proceso y viene la Revolución de Juan Velasco Alvarado, el 3 octubre 1968. En esta revolución se crea SINAMOS, que dice que se acabó los dos sistemas educativos: ahora el Estado va a tener el control. Salomon Katip dice: "¿Por qué no creamos un comité de productores? Y constituyen el comité de productores para la venta de productos, ubicado en Yamayakat frente a Imasita". Ante esta situación, aparecen los gringos de ILV, y le dan apoyo. Le dicen: "okay, pero no van a venir ustedes a trabajar acá". Se pelean y se separan. Pero ya habían tenido una plata de la "Iglesia mundial del destino"... Y con esa plata se compran un camión chiquito..." (Cesar Sarasara, Lima, 1.05.2013)

La reconstruction proposée par Cesar est extrêmement complexe, en ce qu'elle résulte d'un regard capable de réunir différents cadres à la fois, à savoir le local et le national. Selon la perspective proposée ici, le parcours de formation du leadership de Salomon Katip s'entremêle avec les grands événements historiques du Pérou des années 1970, à savoir l'instauration de la dictature militaire et la fondation de l'agence de la mobilisation sociale SINAMOS. Dans le déroulement du discours, l'un et l'autre sont résumés en quelques mots : leur présence est toujours définie en fonction de la naissance de l'OCCAAM. Encore une fois, on peut noter que l'attention du récit porte sur la description de la figure de Salomon Katip, qui détermine tous les autres événements, tant au niveau national que local.

⁴¹² Une situation similaire est décrite par Patricia Devis, à propos des conséquences de l'achat d'une embarcation chez les Machiguengas : "En los hombres se produjo un despertar a nuevas ideas que se pudo percibir en sus rostros. Posteriormente este hecho se manifestó en sus actividades: los Machiguengas, como los otros peruanos, podían poseer algo de valor. *Podían ser alguien*" (Davis, P. 2002, *op. cit.*, p. 28).

Émerge ici un aspect qu'on ne retrouve pas dans les souvenirs de José Lirio, permettant de comprendre le sens de toute la narration : l'appui économique de l'Institut linguistique d'été (ILV), qui permet à l'organisation indigène d'acquérir un camion pour transporter les produits commerciaux et réaliser ses différentes activités. Cet élément témoigne de l'existence d'une très forte relation entre les deux univers, à savoir les Indigènes et les linguistes, et, par là, de la position de l'OCCAAM dans la lutte religieuse de l'époque. Si le SAYPA représente l'activité commerciale des jésuites dans le bassin du Nieva, l'OCCAAM devient, pour sa part, le symbole des capacités entrepreneuriales des Awajún évangéliques d'Imaza.

Par conséquent, on peut noter une certaine similitude entre la perspective adoptée par Cesar et celle de José Lirio. En effet, dans la mémoire collective, l'ILV n'est jamais représenté comme une mission religieuse ou comme une institution « protectrice » au niveau politique, ni même comme un soutien économique. Au contraire, elle est évoquée comme une institution alliée, qui fournit aux Indigènes un moyen de transport, grâce aux capacités de négociation de leurs leaders. Le paternalisme, le clientélisme ou les liens de type religieux disparaissent totalement dans la perspective indigène, laissant place à une forme d'alliance entre égaux. Dans la logique du récit, les Indigènes sont toujours les protagonistes de l'action, porteurs d'une nouveauté absolue : le début de leur présence dans un nouveau champ de confrontation, le commerce. Dans ce cadre, le nouveau modèle de leadership est une fois de plus caractérisé par l'utilisation d'une parole capable de faire plier l'ennemi en faveur des intérêts des Indigènes, et ce sans avoir à recourir à la force.

Dans la deuxième partie du récit, il est intéressant de voir que la relation entre les Indigènes et l'ILV va finir par se briser. Encore une fois, les Indigènes se montrent victorieux, car ils obtiennent un camion avant de mettre fin à leur relation avec les étrangers.

En arrière-plan du récit, on peut également noter la présence d'une subtile ironie : les Awajún gagnent contre leur adversaire, grâce à leur force militaire, à leur capacité de négociation, mais aussi à leur ruse. Cette dernière leur permet de mettre un terme aux relations lorsqu'elles ne sont plus intéressantes pour eux, mais seulement après avoir su tirer avantage de la relation. L'espace du conflit s'élargit à plusieurs domaines de bataille, parmi lesquels l'utilisation de la raison joue toujours un rôle prioritaire. La compétition entre ces deux parties s'appuie aussi sur la possibilité d'une mise en scène des compétences tactiques ainsi que de l'intelligence. Comme dans un grand jeu d'échecs, seul le leader qui se montre le plus audacieux pourra obtenir une victoire particulièrement prestigieuse, c'est-à-dire vaincre son adversaire et le

ridiculiser en même temps. Cette perspective rejoint finalement le précédent discours sur la diplomatie indigène. En d'autres termes, on dira que l'histoire de l'OCCAAM devient un bon moyen de transmettre d'importantes informations sur le rôle de la diplomatie dans le nouveau modèle de leadership indigène.

Contrairement à ce que nous dit Cesar, les sources écrites de l'ILV⁴¹³ nous informent que celui-ci restera présent dans la zone durant les vingt années suivantes, poursuivant son rôle central dans l'appui des activités économiques et scolaires des Indigènes évangéliques⁴¹⁴. L'écart entre l'histoire d'une rupture, telle que racontée par Cesar, et la collaboration historiquement confirmée entre Indigènes et linguistes démontre que les choix narratifs adoptés sont toujours déterminés par la finalité des histoires. Ces dernières visent à transmettre une image d'indépendance et d'autorité des Indigènes – que l'OCCAAM cherche à représenter –, plutôt qu'à reconstruire des événements passés avec exactitude.

En conclusion, on peut affirmer que la reconstruction du passé à travers toute une série d'éléments symboliques – pas nécessairement fidèles aux événements historiquement vécus, mais utiles à la transmission d'une vision spécifique du passé – devient un moyen de transmettre l'actuelle identité politique awajún. Dans ce cas, le modèle du leadership indigène relève du bon usage de la parole – celle des Awajún comme celle des étrangers – et des pratiques, de commerce et de négociation, pour parvenir à une victoire exemplaire et militairement prestigieuse malgré l'absence d'une manifestation directe de la violence.

6.5 Les différentes phases de la dynamique du « cheminement du conflit »

Voici à présent un troisième récit sur la naissance de l'OCCAAM, proposé cette fois-ci par le professeur Roman Shajian :

⁴¹³ Danny Olson, 1992, «Community development through indigenous leadership : My Experience with the Aguarunas of Northern Peru» (article non publié, donné par l'aimable générosité de l'auteur) ; R., Priest, R., 1993, *Defilement, moral purity, and transgressive power: The symbolism of filth on Aguaruna Jivaro culture*, thèse de doctorat, Berkeley, University of California ; Stoll, D. 1985, *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?: el Instituto Lingüístico de Verano en Perú*. Quito, Abya-Yala.

⁴¹⁴ D'une certaine façon, à travers le soutien des autres institutions religieuses chrétiennes, on peut dire que l'appui économique et logistique reste présent jusqu'à aujourd'hui.

“Para vender a los comerciantes, toneladas de pieles y caucho llevaban a Iquitos. Entonces Daniel Danducho creó una cooperativa: entonces él mismo llevaba los productos que él escogía. Él se iba hasta Iquitos y traía material para los indígenas. Y ¿qué pasa? La verdad es incomoda. La misión católica crea una cooperativa paralela. Crea su cooperativa, SAYPA⁴¹⁵, y su explotación para venta y compra de madera. En Juan Velasco, frente a Nieva. ¡Tremendo taller de madera! Como ellos tenían plata... desaparecieron la cooperativa de Danducho. Es por esto que la gente, cuando recuerda, se molesta. ¡No se puede seguir con la misma lógica!” (Roman Shajian, 28.5.2014, Bagua)

Le récit de Roman Shajian présente une version différente des mêmes événements, ce qui nous permet de repérer d’autres aspects qui ont constitué les relations de pouvoir de la société indigène dans les années 1960-1970. Comme on peut le voir, le premier point de discordance avec les souvenirs précédemment analysés est la définition du protagoniste du récit : si, pour José Lirio, le rôle principal dans la fondation de l’OCCAAM a été joué par Salomon Katip, dans la version de Roman Shajian, ce rôle est attribué à Daniel Danducho. D’autres sources nous indiquent que l’organisation est née grâce à un accord entre ces deux leaders et Adolfo Juep ; il s’agit donc d’un pacte d’alliance entre les trois principaux *múun* de la zone d’Imaza.

On comprend alors que la priorité accordée à l’une ou l’autre figure est davantage déterminée par les exigences personnelles des narrateurs que par des raisons socio-historiques. Les histoires généalogiques des narrateurs nous permettent de comprendre que cette différence relève en effet de questions familiales. D’un côté, José Lirio évoque Salomon Katip comme le héros de toute la narration, car il s’agit de son beau-père ; de l’autre, Roman Shajian fait de même avec Daniel Danducho, dont il était familialement très proche. Ce dernier cas nous montre que toute production narrative, qu’elle traite d’événements militaires ou commerciaux, vise toujours à fortifier le prestige familial d’un groupe ou d’un autre et à définir ainsi la force spirituelle du *múun* qui se trouve à la tête de sa propre coalition familiale. Encore une fois, tous ces récits confirment la présence d’une logique politico-familiale – aspect caractéristique de l’organisation sociale awajún, se trouvant à la base de la définition du nouveau contexte commercial. La construction d’une image de *kakajam* fort et puissant, qui s’impose comme le point de référence d’un groupe familial au cours des différentes générations, en combinant un

⁴¹⁵ À ce propos, le père Guallart écrit : “Pero su iniciativa abrió también un campo de posibilidades para nosotros. El padre Gonzalo Puerta, las vio enseguida e ideó organizar también una cooperativa a la que primitivamente dio el nombre de C.A.J. : «Cooperativa Aguaruna del Jebe»” (Guallart, J.M., *Entre pongo y cordillera: historia de la etnia aguaruna huambisa*. Lima, CAAAP., 1990, p.161). De toute évidence, il existe une certaine relation entre les deux initiatives, soit dans l’idée à la base du projet, soit dans le climat de compétition qui caractérisait la dynamique entre les deux institutions religieuses. Par ailleurs, dans son récit, Ramon Shajian confond les noms CAJ et SAYPA. En effet, le projet de SAYPA viendra après l’entreprise pour le commerce du caoutchouc, explicitement appelée CAJ. Le SAYPA naît dans un second temps, comme base des projets d’ordre éducatif et professionnel, gérés par le groupe DAM (*Desarrollo Alto Marañón*), au cours des années 1970.

pouvoir individuel et collectif, est toujours l'objectif principal de la reconstruction du passé telle qu'elle est réalisée par tous les narrateurs considérés.

En deuxième lieu, le récit de Roman Shajian nous offre une perspective différente du déroulement des événements en question, à savoir la relation entre la fondation de l'entreprise commerciale des jésuites et l'initiative des Awajún d'Imaza. Selon le point de vue de Roman, les deux entreprises sont liées entre elles par une dynamique de concurrence commerciale : les jésuites, animés par leur jalousie face au succès des Awajún, vont reproduire le même projet sur le bassin du fleuve Nieva. Ils veulent alors impliquer les Indigènes convertis au catholicisme dans leur projet. De cette manière, ils entrent en compétition avec les Awajún d'Imaza qui, pour leur part, sont soutenus par l'ILV. Par conséquent, la définition de la relation entre les deux parties suit encore une fois la logique de la confrontation religieuse entre catholiques et évangéliques, qui oppose les missionnaires et les Indigènes convertis à l'autre église. Si, dans le récit de Cesar Sarasara, précédemment analysé, la participation de l'OCCAAM au conflit religieux restait un élément implicite, dans la version de Roman Shajian, elle prend un rôle central dans la définition du contexte général.

Selon ce dernier, l'appui économique de l'Église catholique à l'entreprise aurait pu supprimer le poids de l'OCCAAM sur le marché. Cette dynamique expliquerait la chute de l'OCCAAM, qui a finalement été éliminée par son adversaire. À ce propos, il faut préciser que Roman n'essaie pas de décrire les faiblesses du protagoniste de l'histoire, mais se contente de les laisser sous-entendre. De fait, les histoires de guerre sont toujours des histoires de victoires : si la mémoire collective vise à transmettre une identité ethnique faite de modèles de force militaire et spirituelle, le souvenir d'un échec devient un élément difficile à expliquer. Si, dans les témoignages sur l'« époque moderne », les récits d'entreprises commerciales se substituent à ceux d'histoires de guerre, on verra que la logique discursive de fond est toujours la même. La faiblesse commerciale assume alors le même rôle qu'un échec sur le champ de bataille.

Dans cette version, on peut noter la présence de différents points qui nous éclairent quant à la perspective adoptée par les Awajún dans leur lecture et leur transmission des événements du passé. Cette vision awajún de la gestion du conflit, que j'appelle le « cheminement du conflit », servira de fil conducteur tout au long des prochaines sections, en reprenant la lutte perçue comme un parcours rituel visant à former l'individu, au travers de la succession d'une série

d'étapes, parmi lesquelles on compte l'affrontement physique entre les adversaires – aspect qui n'est pas le plus important.

Le point le plus intéressant dans cette version est que Roman identifie un rapport de concurrence entre les deux initiatives commerciales, ce qui incarne cette même logique propre à la stratégie de lutte awajún. Qu'il s'agisse d'une confrontation militaire, religieuse ou commerciale, les formes de réalisation du conflit sont toujours les mêmes. Elles suivent une séquence précise composée de différentes étapes : lorsqu'une initiative a du succès, elle va susciter l'envie chez un groupe concurrent. Ce dernier va alors l'observer et l'étudier avec attention, jusqu'à ce qu'il soit capable de reproduire la même activité de manière autonome. Ensuite, le groupe rival va chercher à créer un réseau d'alliances plus étendu que celui de son ennemi, afin de pouvoir rivaliser avec beaucoup plus d'alliés, certains évidents et d'autres seulement supposés. La construction de ce scénario vise à générer l'instabilité et l'incertitude au sein du premier groupe.

Vient ensuite une phase de compétition silencieuse entre les deux parties, pendant laquelle chacune doit exhiber sa force militaire, à travers le succès commercial, l'extériorisation du nombre d'alliés (grâce à la convocation de grandes réunions) et, finalement, la diffusion de toute une série de récits capables de répandre une image de force militaire et de supériorité spirituelle. À tous ces éléments, s'ajoutent toujours différentes stratégies de menaces et d'avertissements, directs ou indirects. Cette étape est marquée par des phases de dialogue et de négociation entre les deux parties, qui ne visent normalement qu'à créer de futurs espaces d'exhibition du pouvoir de chacune. On peut dire que, dans cette étape, l'objectif est de trouver une solution non violente grâce à un véritable rituel d'extériorisation du pouvoir. Si tous ces éléments n'ont pas pu mener à une résolution « pacifique » du conflit, c'est-à-dire à la disparition de l'une des deux parties, on passe alors à l'étape conclusive du conflit, soit la confrontation directe et violente.

La confrontation entre deux réalités similaires mais distinctes – d'abord pacifique puis violente – se trouve à la base de chaque processus de formation individuelle, ou *jinta ainbau*, mais aussi de toute création d'une nouvelle réalité socio-politique. La compétition et l'exhibition du pouvoir, à la fois militaire et spirituel, se trouvent à la base de la construction du pouvoir politique indigène qui s'auto-génère en permanence.

Si, d'un côté, on peut reconnaître un parallélisme entre la construction du pouvoir individuel (*kakajam*) et celle d'une identité collective (*Ipaamamu*), de l'autre, on verra que ces

deux dimensions vont finalement se rejoindre pour constituer le point final d'un unique parcours : le « cheminement du conflit ». En effet, selon cette conception, le parcours de construction d'une identité se réalise par la succession de différentes étapes, commençant avec le rituel du *jinta ainbau* et se terminant avec l'expression suprême du pouvoir *kakajam*, soit la réalisation du message de l'*ajutap*. Pour le dire autrement, cela signifie que chaque individu rejoint le statut de *kakajam*, soit la condition la plus élevée de sa force spirituelle, à travers la conduite d'une action collective, et notamment en étant le guide d'une expédition militaire. Dans ce cadre, comme on l'a vu dans les chapitres précédents, l'*Ipaamamu* correspond au moment de réunion des différentes factions qui constituent le tissu social awajún, en les rejoignant en une unique armée, guidée par un unique chef, le *kakajam*. La possibilité de suspendre temporellement les habituelles divisions et tensions internes, et de reconnaître l'autorité d'une hiérarchie interne, correspond aux moyens préférentiels de la société awajún pour reconstituer une unité sociale et reconsolider le sentiment d'appartenance à une seule identité culturelle commune. Le point final d'un « cheminement du conflit » atteint alors deux buts à la fois, deux buts complémentaires : d'un côté, la consécration d'un individu en tant que *kakajam*, grâce à la réalisation de son parcours de formation personnelle et, de l'autre, la réactivation collective de la plus prestigieuse organisation sociale awajún, c'est-à-dire l'*Ipaamamu*.

L'ensemble de ces perspectives ne peut que confirmer les définitions de l'*Ipaamamu* que j'ai données jusqu'ici : la tension vers la construction d'une unité d'action est toujours une condition extra-quotidienne dans la réalité socio-politique awajún. Après le moment rituel de l'*Ipaamamu*, la société sépare ses individus en deux groupes distincts, afin de recréer une situation de conflit permanente, dominée d'un côté par la compétition au travers de la ruse et de l'autre par la mise en scène de la force militaire de ses héros. C'est là la meilleure façon de définir un *jinta ainbau* et de fortifier ainsi un pouvoir spirituel toujours plus puissant.

Pour revenir au cas initial – c'est-à-dire la confrontation entre les Awajún catholiques et les évangéliques, et les relations entre leurs respectives entreprises commerciales –, la perspective narrative adoptée par Roman nous montre une dynamique très similaire à celle de l'*Ipaamamu*. L'association de ces deux réalités nous permet de passer à un autre aspect de l'analyse des formes d'incorporation des logiques de marché chez les Awajún. La tension qui sépare les Indigènes catholiques des évangéliques apparaît comme une nouvelle version des formes de construction d'un « cheminement du conflit » ayant toujours pour finalité de proposer

un *Ipaamamu*, concept qui donne un sens et un « ordre » à ces relations de pouvoir. Bien que convertie aux messages religieux, la société indigène montre encore une fois un intérêt spécifique à poursuivre les deux tâches principales de sa vie culturelle : la réalisation de « chemins de formation » vers la construction d'« hommes forts » et la re-proposition sporadique d'un ordre social unitaire, l'*Ipaamamu*. Le cadre commercial et les pratiques d'échange de biens vont alors faire partie d'un nouveau bagage d'expériences de « cheminement du conflit », offrant à fois le terrain de formation de nouvelles générations d'« hommes forts » et un cadre privilégié pour la construction de visions et de perspectives sur le passé et le futur.

6.6. La diplomatie indigène comme arme de prédilection des professeurs bilingue

La réflexion précédemment inaugurée nous permet de comprendre un élément essentiel dans la définition du pouvoir politique awajún : le rôle joué par la diplomatie indigène. Comme le dit Pierre Clastres, dans les sociétés primitives, parmi les trois propriétés essentielles d'un bon leader, se trouve en premier lieu celle d'être un « faiseur de paix » : « Il est l'instance modératrice du groupe, ainsi que l'atteste la division fréquente du pouvoir en civil et militaire »⁴¹⁶. Dans la société jivaro, si l'extériorisation de la force sur le champ militaire n'est qu'une étape nécessaire au bon déroulement de la formation individuelle (surtout au niveau spirituel), la capacité à reconstruire l'unité sociale, c'est-à-dire l'organisation d'un *Ipaamamu*, qui gère tout l'équilibre socio-culturel et politique, correspond à une autre étape du même parcours. En effet, cette dernière constitue la dernière étape d'un processus extrêmement complexe, visant à rééquilibrer les forces en jeu dans la négociation des torts subis par les différentes parties engagées.

Apparaît alors un concept clef, qui réunit les différents aspects de la culture awajún que nous avons vus jusqu'ici et qui sera au cœur des analyses à venir dans cette thèse : il s'agit du « cheminement du conflit ». Les parcours de formation individuelle ne se limitent pas aux moments rituels du *jinta ainbau* ; bien au contraire, ces occasions sont le point de départ d'un processus de longue haleine, pour ne pas dire de toute une vie. Fait de différentes étapes, chaque « cheminement du conflit » vise à la consolidation du pouvoir spirituel d'un individu, en lui permettant de passer de la condition de *waimaku*, donc d'« homme doté du pouvoir de la vision » à celle de *kakajam*, « homme fort » ou « individu qui a réalisé le pouvoir de l'*ajutap* ». Le

⁴¹⁶ Clastres, P., 1962, « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », *L'Homme*, Tome 2 n°1, pp. 51-65, (p. 53).

passage de l'une à l'autre de ces deux conditions se réalise grâce à la séquence de différents moments d'expression du pouvoir, lors desquels l'individu doit démontrer la force spirituelle incorporée au moment des épreuves qu'il a eu à surmonter. La preuve la plus significative, venant conclure tout le « cheminement du conflit », est le fait de mener son groupe vers une expédition militaire, soit l'affrontement d'un ennemi. Mais cette étape est précédée par d'autres, où l'individu doit exhiber ses capacités d'« homme fort » en mettant en scène ses qualités de leader, à savoir l'art oratoire, la ruse et la négociation. Il s'agit d'un jeu de forces dans lequel le protagoniste mesure sa force en défiant l'Autre, en le provoquant, sans jamais tomber dans une démonstration de violence. Finalement, la capacité à élaborer un bon plan d'attaque, permettant à tout son groupe de se réunir pour reconstruire un *Ipaamamu* et sortir victorieux de l'affrontement, est la dernière épreuve qui consacrera l'image de l'individu comme *kakajam* victorieux, puis comme *pamuk*.

Revenons aux travaux de Clastres qui nous propose une réflexion sur les deux formes de pouvoir qui caractérisent les sociétés primitives, en se référant notamment à la réalité jivaro⁴¹⁷. Selon lui, le pouvoir militaire, représenté par l'autorité d'un guerrier particulièrement puissant, est une forme de domination qui n'émerge que dans des contextes conflictuels. Dès lors que la paix est revenue, la gestion se fait de manière plus démocratique.

En ce qui concerne la réalité awajún du Haut Marañón, on peut se demander si ces deux formes de pouvoir ont toujours coexisté, en revêtant chacune, en alternance, un rôle de prestige au cours des diverses époques historico-culturelles. Nous pouvons imaginer que, entre la fin du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e, l'autorité militaire a bénéficié d'un prestige particulier, tandis que, à partir des années 1940, suite au processus de conversion religieuse et de pacification sociale, l'attention s'est focalisée sur le pouvoir de la parole dans le cadre de négociations pacifiques et d'alliances matrimoniales. Cette hypothèse pourrait expliquer l'écart entre le sens des rituels awajún du passé, liés à l'incorporation du pouvoir, et les pratiques politiques actuelles, qui font de la parole la forme la plus élevée de manifestation du pouvoir spirituel. Autrement dit, on pourrait comprendre pourquoi la plupart des rituels de l'époque préscolaire sont liés à la célébration du pouvoir militaire, tandis que la majorité des discours politiques visent à marquer les qualités de négociation et de « faiseurs de paix » des leaders actuels.

⁴¹⁷ *Ibid.*

“*La única manera es dialogar, para ganar bien*” (Roman Shajian, 12.07.2013, Santa Maria de Nieva)

Dans les discours des *múun*, la capacité de négociation apparaît comme une caractéristique propre au leadership « moderne », selon lequel les compétences de dirigeant militaire sont liées au passé, tandis que celles de bon négociateur sont mises en relation avec la politique contemporaine. Comme je viens de le dire, l’art de la négociation n’est pas nécessairement un aspect nouveau dans la définition du pouvoir awajún, mais il vient à recouvrir une signification particulièrement puissante dans le contexte socio-politique qui se met en place à partir des années 1960, et ce pour différentes raisons.

D’abord, on peut noter que le rôle du leader en tant que « faiseur de paix » réunit deux aspects des principales matrices culturelles qui ont déterminé la naissance du leadership « moderne ». Si, d’un côté, il reprend l’un des éléments historiquement dominants dans la définition du pouvoir politique, à savoir la capacité à rétablir la paix, comme l’une des tâches du *wálsam*, de l’autre, il réadapte les exigences du leadership indigène au message proposé par les missionnaires. Ces derniers, avec leur œuvre de conversion religieuse et de pacification sociale, ont appuyé la valorisation du discours politique et des relations diplomatiques de la nouvelle génération de leaders, plutôt que les expressions de la force physique et spirituelle propres au précédent modèle de *kakajam*. Enfin, dans ce panorama, on peut supposer que les messages proposés par les religieux ont joué une influence de premier ordre dans l’importance qui est actuellement accordée à cet aspect.

En dernier lieu, il est intéressant de noter que, à travers l’instauration du modèle politique du professeur bilingue, les aptitudes diplomatiques vont acquérir un rôle de plus en plus important dans la définition d’un bon leader, assumant officiellement le rôle de médiateur linguistique entre des mondes culturels différents. Au fur et à mesure, le rôle de médiateur du leader va être interprété comme la capacité à apprendre rapidement le code culturel de l’Autre et à le manipuler en faveur de ses propres intérêts. La relation entre les compétences diplomatiques du leader et sa capacité à apprendre des langues étrangères, notamment l’espagnol, va alors se consolider.

“*Tengo vista. He estudiado. Por eso puedo hablar*” (Cesar Inoach, communauté de Yamayakat, 23.05.2014)

“Estamos preparados. Podemos comer en el suelo, podemos estar en una cultura más sofisticada. ¡Allá estamos! con ellos! Estamos preparados. Si tengo que sentarme en una mesa con Juan Carlos, tengo que sentarme en una mesa como Juan Carlos. Si tengo que ir a un reposo, tengo que sentarme como ahí hacen. Si tengo que hablar y sentarme con los guerreros, también ahí con los guerreros. Esa es interrelación. Así me formaron mis abuelos también. Así son los Jivaros.” (Octavio Shajaimé, Nieva, 30.05. 2012)

La capacité du leader « moderne » à être un bon négociateur va de pair avec l'apprentissage de stratégies de communication qui lui permettront de gérer l'échange avec l'Autre, afin d'orienter le discours vers ses objectifs. On peut donc dire que la conversation entre leaders, au lieu de jouer le rôle d'une réelle négociation entre deux parties égales, relève plutôt d'un affrontement non violent, mais toujours agressif. L'espace de la négociation se convertit donc dans la nouvelle modalité de mise en scène d'un conflit, qui se joue avec des armes différentes, cette fois-ci l'art oratoire et la ruse, mais qui est toujours orienté vers les mêmes finalités, à savoir la consécration et le renforcement du pouvoir spirituel d'un leader en opposition à un autre.

“Los aguarunas son grandes diplomáticos. Pueden estar divididos, llega un enemigo que quiera matarme, yo llego y digo “No, hermano. Discúlpame, pero quiero conversar. “ Empiezo a conversar de otras cosas. Empiezo con hacer bromas y después arraigamos... entramos al tema.” (Evaristo Nugkuag, Santa Maria de Nieva, 13.05.2012)

Les paroles d'Evaristo transmettent parfaitement la manière dont les Awajún envisagent le rôle recouvert par la négociation politique. En effet, bien plus qu'une confrontation égalitaire avec l'Autre, qui devrait être un allié stratégique, le moment de la négociation acquiert la physionomie d'un espace d'affrontement entre rivaux, où celui qui se montrera le plus intelligent gagnera. Dans ce cadre, la force du leader sera représentée par sa capacité à apprendre les formes de communication de l'Autre et à savoir les manipuler afin d'en faire des moyens stratégiques pour atteindre ses intérêts.

Une explication particulièrement intéressante du rôle recouvert par la diplomatie à l'intérieur de la politique indigène a été proposée par Gil Inoach, au cours de l'une de nos premières conversations :

“Los dos waimakus puede ser que hayan peleado bastante, pero llega un momento en que se necesitan. Y este... Por ejemplo, hablemos de liderazgo de cuenca. Cada waimaku tiene su propia cuenca. Entonces

Cenepa está liderado por un waimaku, Nieva también, etc... Este líder es un déspota en ese espacio. Pero cuando sale por Nieva, es pacífico. Es diplomático. Porque sale a hablar de muchas cosas. Para planificar una alianza contra unos de las otras cuencas, para resolver problemas sociales, etc... A lo mejor, un hijo de ellos se ha casado con una mujer de la cuenca y en algún momento hay problemas de matrimonio. O alguien se corrió llevándose la chica. Así el líder negocia para el retorno de la señora.” (Gil Inoach, Lima, 3.12.2013)

Selon ces paroles, le concept de la double, ou plus exactement des multiples identités qu’un leader doit savoir recouvrir, en fonction du contexte dans lequel il se trouve, est un aspect essentiel de la consolidation de son pouvoir. La possibilité d’être un chef de famille autoritaire ne rentre pas en conflit avec la capacité à adopter une attitude pacifique lorsqu’il se trouve hors de sa zone d’influence, afin d’être accepté par les autres *míun* et perçu comme un ami et non comme un adversaire. Si ces deux aspects peuvent sembler contradictoires, ils représentent les deux qualités principales dont un *kakajam* doit faire preuve pour obtenir la reconnaissance sociale d’un grand leader. La frontière entre les deux dimensions – autoritaire et diplomate – est donc profondément flexible, de même que la distinction entre les statuts de *waimaku*, de *kakajam*, de *wáisam* et de *míun*. Si, d’un côté, chacun de ces derniers correspond à un statut de pouvoir – à la fois militaire et spirituel –, de l’autre, ils correspondent aussi à des moments différents dans la condition de l’être d’un même individu. Pour parvenir à atteindre un niveau de *Tajimat Pujut*, chaque *míun* doit passer par les conditions de *waimaku*, de *kakajam* et de *wáisam*, et ce plusieurs fois au cours de sa vie.

Parmi les différentes conditions mentionnées, le moment du *waimaku*, c’est-à-dire de l’être doté du pouvoir de la vision, est clairement celui de plus grand pouvoir de la personne. Mais, cette condition est temporellement limitée, et l’exigence de mettre en action le pouvoir incorporé déterminera le passage de l’état de *waimaku* à celui de *kakajam*. La fluidité qui caractérise le passage entre ces divers états de pouvoir ne permet pas de marquer une séparation précise entre un rôle et un autre, mais on peut toutefois les considérer comme des aspects différents d’un même état, à savoir une condition de pouvoir, chacune caractérisée par l’incorporation d’un pouvoir qui est unique et multiple à la fois.

Enfin, pour revenir au contexte des années 1960-1970, on voit que tous ces aspects se rejoignent dans la figure des professeurs bilingues, qui savent exprimer leurs rôles et pouvoirs tant par l’« exhibition de la parole » que par la « force de l’action », principalement mises en jeu dans les pratiques commerciales. Ce nouveau cadre d’action est caractérisé par la capacité des

nouvelles générations à incorporer, réunir et reformuler les différents savoirs qu'elles viennent d'apprendre dans la société urbaine et avec l'expérience de formation scolaire, en reformulant des pratiques permettant de poursuivre la recherche d'incorporation du modèle de l'« homme fort ». La possibilité, pour le leader scolarisé, d'exprimer sa force intérieure à travers le succès économique et surtout commercial est quelque chose d'inédit, qui définira le « pouvoir » formé au cours de l'« époque moderne ».

Les espaces créés par les missionnaires, tant les écoles que les entreprises commerciales, finissent par être reformulés par les Indigènes, en fonction de leur logique et perspective, pour constituer de nouvelles possibilités de croissance spirituelle et de formation de l'« homme fort ». Au-delà de leur attitude de fidèles au message religieux, ces individus font preuve d'une grande capacité à remodeler les contenus des messages proposés et à redéfinir les nouveaux lieux d'action, pour élaborer un discours propre, entre continuité et mélange de pratiques du passé et de perspectives de changement.

Annexes Deuxième Partie



Figure 2.1 : Carte du Haut Marañón dans les années 1970, montrant la présence des missions religieuses, les bases militaires, mais aussi l'effort de cartographier toutes les communautés présentes dans la province. Source : Guallart, J.M., 1981, *Fronteras vivas: poblaciones indígenas en la Cordillera de Condor*, Lima, CAAAP, p. 120.



Figure 22 : Le pasteur Roger Winans et sa famille. Source : site internet : <http://www.peru.sil.org/es>



Figure 23 : Une des premières écoles bilingues du district d'imaza. Photo des archives de l'ILV (années 1960-1970). Source : collection privée de la famille Danducho.



Figure 24 : Awajún en train de lire des textes de l'ILV. Localité : district d'Imaza. Photo des archives de l'ILV (années 1960-1970). Source : collection privée de la famille Danducho.



Figures 25-26 : Le *míun* et professeur bilingue Daniel Danducho. Localité : district d'Imaza. Photo des archives de l'ILV (années 1960-1970). Source : collection privée de la famille Danducho.





Figures 27-28 : Deux moments de l'activité scolaire. Image 27 : Le jeune David Kuñachil en train de donner des explications de méthodologie d'éducation scolaire à d'autres professeurs. Localité : district d'Imaza. Photo des archives de l'ILV (années 1960-1970). Source : collection privée de la famille Danducho.



Figures 29 : Linguiste américaine en train de donner des cours de couture à une fille awajún. Localité : district d'Imacita. Photo des archives de l'ILV (années 1960-1970). Source : collection privée de la famille Danducho.



Figure 30 : Jeune awajún en train d'écrire avec une machine à écrire. Photo des archives de l'ILV (années 1960-1970). Source : collection privée de la famille Danducho.



Figure 31: Professeur bilingue et son groupe d'étudiants en train de défiler. Localité : district d'Imacita. Photo des archives de l'ILV (années 1960-1970). Source : collection privée de la famille Danducho.

Presentamos a continuación la relación de escuelas de 1951-1972.

Escuelas Año	SEAM.	CEC	CES	Escuelas del I,L,V.	
	CEN			CECH	ILV
1951	1				
1952	2				1
1953	2				3
1954	2				67
1955	2				7
1956	2				8
1957	2				9
1958	7	1	4	0 (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	49
1970	?	?	?	?	?
1971	?	?	?	?	?
1972	16	8	16	13 (53)	60

CEN, CEC, CES CECH eran las iniciales de los Sub-Centros Educativos de Nieva, Cenepa, Santiago y Chiriaco.

Figure 32 : Tableau de la diffusion des écoles bilingues dans la région d'Amazonas entre 1951 et 1972. On peut noter la comparaison entre les écoles catholiques (SEAM) et celles de l'ILV. Source : Guallart, J.M., 1997, *El vicariato de San Francisco Javier de Marañón: 50 años de una misión jesuita*. Lima, CAAAP, p. 135.

TROISIÈME PARTIE.

La force du discours du «politicien indigène» (1970-1980)

CHAPITRE 7

Le discours des « dirigeants politiques » : entre langage du pouvoir et foi religieuse

7.1. Introduction

Vers la moitié du XX^e siècle, l'installation des missions religieuses dans le tissu socio-culturel du Haut Marañón marque le point de départ d'une nouvelle période, dénommée l'« époque moderne ». Lors de la reconstruction proposée au fil des chapitres précédents, j'ai montré que l'apparition de ces missions dans la société indigène s'est révélée extrêmement complexe, impliquant plusieurs acteurs, souvent en lutte entre eux et animés par des objectifs différents. Dans ce processus fait de diverses étapes, les vises d'ordre religieux ont toujours été accompagnés d'intérêts économiques et politiques. Durant près de cinquante ans, la relation entre les missionnaires et la société indigène ira vers une inclusion de ces derniers, la gestion des principaux flux commerciaux de la zone s'accompagnant d'un désir de contrôle des âmes.

Cette relation repose sur différents points de connexion établis entre les projets des religieux et les exigences de la société awajún. Comme on l'a vu précédemment, dans bon nombre de cas, les *múun* – ou chefs de familles – jouent un rôle de premier ordre dans l'accueil des missionnaires. Leur intérêt à établir des alliances avec les étrangers démontrent une certaine disponibilité lorsque celles-ci leurs paraissent favorables à la consolidation de leur autorité et prestige politique personnels.

Bien que la communication entre les deux réalités se soit bien souvent révélée houleuse et fragmentée, l'analyse réalisée jusqu'ici a pu mettre en lumière la perception indigène, selon laquelle cette dynamique est entendue comme une étape significative du parcours d'ascension du

pouvoir spirituel des Awajún du Haut Marañón. Comme le rappelle Greene⁴¹⁸, dans la mémoire collective de la plupart des leaders indigènes, cette période vient souvent associée à l'apprentissage du pouvoir spirituel contenu dans la parole écrite, désignée comme la capacité à « parler au papier », ou « *papi ausata* »⁴¹⁹. Au-delà de la découverte des savoirs religieux liés à la Bible, les Indigènes sont surtout attirés par l'acquisition d'un savoir externe, celui de parler à travers la « parole écrite ». Cette capacité se transforme en une arme puissante, qui caractérise la définition des pouvoirs spirituels d'une figure socio-politique émergente, celle des « dirigeants politiques ».

L'analyse des histoires de vie des leaders indigènes qui ont marqué cette période nous permettra de voir l'influence de la formation religieuse sur les nouvelles pratiques politiques. Je chercherai alors à répondre à la question suivante : si le travail missionnaire a formé les premières générations de leaders indigènes de l'« époque moderne », en quoi cette formation a-t-elle marqué la figure de ses anciens élèves ? Quelles empreintes a-t-elle laissées sur les pratiques politiques des premiers « dirigeants politiques » ?

En effet, au cours des années 1970, le scénario politique local se montre dominé par des jeunes scolarisés qui possèdent des titres professionnels et d'importantes connaissances sur la vie urbaine. Cette élite au pouvoir a pour particularité de savoir convertir l'ensemble de ses expériences dans l'espace urbain en un nouveau bagage d'outils et de pratiques politiques utiles pour satisfaire aux exigences de la nouvelle structure administrative de la communauté.

L'étude de la dialectique discursive et des constructions narratives adoptées par les « dirigeants politiques » constitue d'ailleurs une voie d'accès privilégiée pour saisir les changements socio-politiques en cours, tant dans leurs aspects concrets que dans la perception de la signification du « politique » par les Awajún. À travers l'analyse des formes expressives adoptées, nous pourrions identifier la façon dont la première étape de ce leadership est perçue, ainsi que le travail de manipulation et de redéfinition que les premiers « dirigeants politiques » ont su réaliser en réponse aux différents besoins contextuels.

7.2. L'expérience dans les missions : entre formes de clientélisme et relations de paternalisme

⁴¹⁸ Greene, S., 2009, *op.cit.*

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 167.

Dans les chapitres précédents, on a pu voir que, dans la mémoire collective awajún, l'arrivée de Roger Winans représente un moment particulièrement marquant, considéré comme le point de départ de l'« époque moderne ». De fait, l'expérience de l'Église Nazarena serait probablement tombée dans l'oubli – comme cela a été le cas pour d'autres missionnaires aventuriers⁴²⁰ – si elle n'avait tissé cette étroite relation avec l'Institut Linguistique d'Été (ILV)⁴²¹. Ce dernier a, en effet, donné une certaine continuité à l'œuvre des Nazarenos en proposant à ses meilleurs élèves une formation de professeurs bilingues⁴²².

Comme on l'a déjà mentionné auparavant, la récente installation de militaires péruviens⁴²³ et l'immigration croissante de commerçants et de chercheurs d'or⁴²⁴ rend urgente et nécessaire la présence de missions religieuses qui ont été chargées par l'État de faciliter le contrôle de la situation et d'appuyer l'effort d'intégration entre Péruviens et Indigènes⁴²⁵.

À partir de la fin des années 1940, les missions de l'Église catholique et de l'ILV en cours d'installation se révèlent dotées d'une base économique et d'une perspective d'expansion beaucoup plus structurées et solides que celles des expériences missionnaires précédentes. Les accords avec le ministère de l'Éducation, la présence d'un projet de conversion coordonné avec la Vicaria de Jaen (pour les jésuites) ou avec le siège central situé à Lima (pour l'ILV), ou encore

⁴²⁰ Dans son carnet de mémoires, Winans décrit que, au début de son expérience, il a croisé d'autres missionnaires, évangéliques ou catholiques, qui cherchaient à établir une zone d'influence à travers des relations personnelles avec les *múun* locaux (Winans, R., 1955, *Gospel over the Andes: notes of Roger S. Winans*. Kansas City, Beacon Hill Press (édition digitale 03/27/98), p. 31-33). De façon similaire, grâce aux récits de Guallart, dans lesquels il réunit les mémoires des pères missionnaires qui lui ont précédé, il montre que, tout au long du XIX^e siècle, le diocèse de Jaén avait pour habitude d'envoyer cycliquement des missionnaires en voyage dans les communautés indigènes du Haut Marañón, afin d'établir des relations personnelles et de ne pas perdre définitivement le contact entre les deux mondes. Le voyageur était alors chargé de réaliser le plus grand nombre possible de baptêmes chez les Indigènes qu'il allait rencontrer le long de son chemin. Il s'agissait là d'une relation sporadique, sans contrôle systématique ni connaissance approfondie de la région (Guallart, M.J., 1989. «Tres crónicas aguaruna», in *Amazonia Peruana* n° 16, Lima, CAAAP, pp. 145-165).

⁴²¹ Priest, R., 1993, *Defilement, Moral Purity and Transgressive Power: The symbolism of Filth in Aguaruna Jivaro Culture*, thèse de Phd en Anthropologie, Université de California (Berkeley), p.5.

⁴²² Priest, R., 1993, *op. cit.* ; Taylor, A.C., 1996, *op. cit.*.

⁴²³ Abad Gonzales, L., 2006, *Resistencia india organizada: el caso del Perú*. Quito, Abya-Yala, p. 89; Siverts, H., 1972. *op.cit.*, p. 24-25.

⁴²⁴ “The latest report, for which Uriarte and his associates are responsible (Uriarte, 1972), confirm substantially this figure in so far as they have actually registered 16,005 Aguaruna and 2.092 Huambiza, but adding a comment to his to the effect that some eight settlements are still lacking. Possibly he figure per 1972 will approximate 20.000 in the whole Cenepa district. Not only has there been an increase in the native population. Since 1964 the number of persons of foreign origin has gone up from 160 settlers (colonos), including traders, missionaries, ect.. to an estimated 1,800 of settlers only in 1970. In addition approximately 1.000 floating residents were recognized; and in none of these 1970 categories were the troops and technical staff of the Ministry of Agriculture included, neither were the police force (Guardia Civil), nor the missionaries of various denominations (Guallart, 1964, Varese, 1970)” (Siverts, H. 1972, *op. cit.*, p. 11).

⁴²⁵Guallart, J.M., 1997, *El vicariato de San Francisco Javier de Marañón: 50 años de una misión jesuita*. Lima, CAAAP.

des ressources économiques conséquentes sont autant de facteurs qui leur permettent de créer des missions devenant rapidement des centres économiques, commerciaux et de formation scolaire de grand impact, mais aussi des centres de construction et de circulation du pouvoir politique.

Parallèlement à ces phénomènes, au niveau local, les missionnaires catholiques et évangéliques, dans leur effort d'étendre leur projet éducatif à toute la région, établissent des alliances avec les groupes familiaux de différents bassins, ce qui conduit à d'importants changements dans l'équilibre socio-politique local. Si la géopolitique du Haut Marañón reposait jusque-là sur la position de groupes familiaux rivaux ou alliés, le travail de conversion réalisé par les missionnaires va avoir une incidence sur cet équilibre des forces, entraînant des bouleversements et renforçant les inimitiés déjà existantes⁴²⁶.

Dans l'impossibilité de mettre un terme à la logique de confrontation qui caractérisait les relations intertribales, les religieux vont alors chercher à déplacer le champ des dynamiques de confrontation pour que celles-ci se fassent par le biais de la concurrence commerciale et non plus par des combats physiques.

Au regard de cette géopolitique locale, on peut voir que la mise en place d'une relation pacifique avec les religieux et la diffusion d'un réseau d'échange de biens commerciaux va entraîner une multiplication des relations d'alliances entre groupes familiaux de bassins différents et géographiquement très éloignés. Par la suite, la répartition des premiers professeurs bilingues dans les écoles primaires de la région constituera, à ce titre, de nouvelles formes d'alliances matrimoniales.

Parmi les différentes formes d'alliance établies entre Indigènes et missionnaires, l'accord lié à la formation des jeunes au sein de l'école de la mission revêt toujours un rôle prioritaire. De fait, pour développer leur projet de conversion, les missionnaires se devaient d'établir des pactes d'alliance avec les *múun*, qui acceptaient ainsi de déléguer aux religieux la formation des jeunes de leur groupe familial. En effet, la présence missionnaire dans la région était aussi due à l'acceptation de celle-ci par les *múun* qui envisageaient l'expérience scolaire comme une nouvelle forme de *jinta ainbau*. Dès lors, les jeunes intéressés étaient séparés de leur famille et conduits à la mission, où ils fréquentaient l'école et travaillaient dans les activités productives.

⁴²⁶ Comme on verra dans les prochains chapitres, l'inimitié présente entre Evaristo Nugkuag et José Lirio, leaders indigènes des années 1970-1980, se base sur la confrontation entre les deux Eglises rivales, mais tient ses racines profondes sur une rivalité historiques des deux groupes familiaux.

Cette pratique, inaugurée par Winans au cours des années 1940, allait devenir le cœur de l'activité de conversion des missions successives et connaître un véritable boom dans les années 1960-1970.

Tandis que les petites écoles fondées par Winans n'accueillaient qu'un nombre limité d'élèves, le projet de scolarisation des années 1960 vise à toucher bien plus d'Indigènes, en s'implantant dans tous les principaux bassins de la région. Apparaissent alors deux différents types de centres de formation : d'un côté, l'école – ou « *internado* » – se trouvant dans la mission et, de l'autre, plusieurs petits centres de scolarisation se trouvant dans les plus grandes communautés de la zone⁴²⁷. Dans ce deuxième cas, la présence du religieux est sporadique ; l'enseignement est prodigué par d'anciens élèves de la mission, auxquels est attribué un rôle de guide, tant dans le cadre scolaire que dans le domaine religieux. À ce propos, voici les souvenirs d'Octavio Shajaime, l'un des premiers élèves awajún de la mission de Santa Maria de Nieva :

“El padre Guallart me bautizó en mi comunidad. Y él me llevó acá, en Santa María de Nieva, al internado. Tenía seis años. Me quedé para mucho tiempo. Mi padre quiso eso, para que aprenda la cultura y la lengua de los jesuitas. Él decía: «Mejor aprendas el español de ellos! Porque es su idioma!» No voy aprender de los peruanos. Mi papa era amigo del padre Guallart, del padre Puerta y Hernandez. Los muchachos los traían acá de las comunidades. Había 350 niños, unos verdaderos becarios. Era un internado. Recién entraban los evangélicos. Las monjitas también tenían su internado.” (Octavio Shajaime, Santa Maria de Nieva, 30.05.2012)

Ces paroles nous rappellent que, en raison du manque de centres de formation et des difficultés liées aux déménagements, nombreux sont les *múun* déjà convertis qui confient aux missionnaires le soin de former leurs fils. C'est pour cette raison que les jeunes Indigènes vont de préférence dans les centres éducatifs de la mission de Santa Maria de Nieva ou de Chiriaco,

⁴²⁷ Il faut rappeler comme, vers la fin des années 1950, le personnel catholique entame un travail de fondation d'écoles primaires dans certaines communautés (une dans la zone du Cenepa, une dans le district de Chiriaco, quatre dans la zone du Santiago). Tel projet réponde aux attentes de répandre les centres d'éducation directement à contact avec la réalité indigène. Le numéro de ces petites écoles va croissant au cours des années suivantes. L'ensemble de toutes ces réalités constituera le *Sistema Educativo del Alto Marañón*, dénommé SEAM. (Favier, I., 2014, *op.cit.*, p. 137).

où ils résident pendant plusieurs années⁴²⁸. Une fois leur période d'études achevée, ils sont invités à retourner dans leur communauté d'origine, pour recouvrir le rôle de responsable spirituel, mais aussi d'éducateur⁴²⁹ de leur groupe familial, toujours en étroite collaboration avec la mission.

Comme je l'ai dit auparavant⁴³⁰, le projet des missionnaires consiste à faire de leurs élèves des intermédiaires stratégiques dans l'œuvre de conversion et de contrôle des flux commerciaux de la région. Autrement dit, les Indigènes convertis se seraient transformés en une élite d'individus scolarisés et soumis, qui, grâce à leur connaissance de l'espagnol et à leur formation religieuse, jouent le rôle de médiateurs⁴³¹, tant dans la conversion des autres Indigènes que dans le recrutement d'une main d'œuvre locale nécessaire aux différentes activités de la mission.

Pourtant, contrairement aux attentes des religieux, les projets de conversion et de préparation politique n'atteindront jamais les buts espérés, car, une fois dans leur communauté d'origine, les Indigènes font preuve de subversion et/ou de résistance envers les missionnaires.

En effet, tout au long des années 1970⁴³², ces projets ont progressivement montré bon nombre de faiblesses, provoquant des conséquences imprévues, comme des luttes internes, des

⁴²⁸ Il faut en outre considérer la présence de centres éducatifs mineurs dans les principaux bassins de la région, à savoir à Chiriaco, notamment dans la mission appelée « Chiriaco Misión » (dans le bassin d'Imaza), le long du Cenepa, dans la communauté d'Huampami, et sur le Rio Santiago, dans la communauté de Puerto Galilea. Il existait toutefois une certaine relation hiérarchique entre les différentes écoles, la mission de Santa Maria de Nieva se trouvant au sommet de cette hiérarchie. Les élèves pouvaient être déplacés d'un centre à l'autre, en fonction de leur conduite ou pour des causes internes liées à l'administration. Les études réalisées jusqu'à ce jour ne me permettent pas de dire s'il existait ou pas une préférence pour les fils des *míun* les plus puissants des cinq bassins au moment de choisir les élèves de Santa Maria de Nieva. On peut cependant noter que, parmi les Indigènes de formation catholique, les leaders les plus marquants des vingt années suivantes ont tous étudié au sein de la mission de Santa Maria de Nieva. Dans les années 1980, un collège de garçons est construit sur les terres de la communauté d'Yamakentza (Imaza). Ici, la formation scolaire est liée au projet de formation d'un leadership particulier.

⁴²⁹ Pendant que les linguistes de l'ILV formaient les jeunes élèves à devenir professeurs bilingues et pasteurs évangéliques, lors des séjours à Pucallpa ou dans les autres centres de formation, les jésuites avaient créé la figure de l'*etzekein*, soit l'équivalent d'un « catéchiste » qui assumait toute l'autorité politique et spirituelle nécessaire pour guider sa communauté d'origine. Si la réalité évangélique visait à former une élite d'Indigènes politiquement et spirituellement indépendants, capables de s'imposer comme centres du pouvoir dans leur propre réalité, la figure de l'*etzekein* restera dépendante de l'autorité du missionnaire catholique. Du fait de la reproduction du système hiérarchique propre à l'Église catholique dans l'équilibre de la mission, l'*etzekein* sera toujours relégué à une position d'infériorité et de dépendance spirituelle, politique et économique par rapport au missionnaire.

⁴³⁰ Voir chapitre 4, section 4.6.

⁴³¹ Greene, S. 2009, *op. cit.*

⁴³² Parmi les différentes raisons historico-politiques et économiques, il faut rappeler le rôle de premier ordre joué par la Révolution Militaire (1968-1980), qui s'accompagne de toute une série de réformes éducatives, géopolitiques et administratives dans tout le pays. Ces réformes amènent des jeunes Indigènes scolarisés à se tourner vers les nouvelles structures administratives régionales et locales (dans les districts), au dépend du système éducatif d'État dans les zones de province, ce qui affaiblira profondément le pouvoir politique détenu auparavant par les institutions religieuses. En outre, la création de la figure législative de la Communauté Native (Décret-Loi 20653) conduit à la formation de nouvelles figures de responsables, en accord avec le modèle administratif des communautés andines.

divisions, l'expulsion des individus les plus hostiles et le départ de nombreux jésuites. Les multiples affrontements et divisions internes finiront par placer la mission catholique dans une condition très critique, tant à l'égard de la société de Santa Maria de Nieva que face au Vicariato de Jaén. Ces tensions atteignent leur apogée vers les années 1972-1973, lorsqu'un groupe d'Indigènes se révolte contre l'autorité jésuite et met publiquement fin à toute relation avec eux.

Le père Guallart, dans ses souvenirs, parle de cet événement en le définissant comme un « *capitulo antipatico* »⁴³³. Cette crise commence par la rupture avec le groupe de volontaires espagnols appartenant au collectif appelé « *grupo DAM* »⁴³⁴ et se termine par la révélation de toutes les faiblesses de l'œuvre missionnaire, tant dans le cadre de sa relation avec les Indigènes que dans sa gestion des ressources de la zone. Selon les différentes sources consultées, cette fracture a provoqué le départ d'au moins 16 personnes, parmi lesquelles on compte des jésuites de Lima et autres résidents de la mission de Santa Maria de Nieva⁴³⁵. Le père Guallart conclut ainsi le sujet : « *Algo más grave, con motivo de aquello, tres de los religiosos que trabajaban con el grupo abandonaron su vocación y/o el sacerdocio. Y otros tres lo hicieron también con escándalo y diversión de los nativos, sobre todo de los que eran evangelistas. Resultado: un daño irreparable para la Misión* »⁴³⁶.

⁴³³ Guallart, J.M., 1997. *op. cit.*, p. 206.

⁴³⁴ Grupo DAM : Grupo de Desarrollo del Alto Marañón (Groupe de Développement du Haut Marañón). Il s'agit d'un groupe formé par différents volontaires professionnels d'origine espagnole et arrivant à la mission en 1972, sur l'invitation des jésuites à collaborer dans leurs projets économiques dans la région. Très vite, les idéaux politiques des volontaires se heurtent aux pratiques des religieux, et notamment à leur façon de gérer les relations avec les Indigènes. Ce désaccord interne se conclura par l'expulsion du groupe DAM de la mission, qui sera suivi de leurs principaux alliés, principalement des Indigènes mais aussi quelques religieux. Suite à cela, le groupe décide d'implanter son nouveau siège à Mamayaque, communauté située le long du fleuve Cenepa et où résidaient les Indigènes les plus hostiles à la présence des missionnaires. C'est aussi le début du projet "La Centrale", une coopérative de production et de vente de produits locaux, mais aussi un centre de formation pour les jeunes Indigènes. En effet, pendant les dix années suivantes, le groupe DAM se consacrera à la formation de jeunes Indigènes, à la fois au niveau économique et politique, et notamment en ce qui concerne les nouveaux droits des Indigènes obtenus avec la Constitution de 1979.

⁴³⁵ Les souvenirs de cette époque sont aussi présents dans les mémoires des anciens leaders, qui s'en rappellent comme d'un moment marqué par une exceptionnelle confrontation de forces rivales. Voici un exemple des nombreux témoignages recueillis sur le sujet : « *Vinieron aquí unos españoles, que los jesuitas los trajeron. Por Cenepa y después pelearon. Pero cómo hubo una revolución de Velasco, medio socialista, y este español también era medio socialista europeo. El golpe de Estado de Bermudez, el plan Inca: querían devolver unas haciendas... Pedro García se da cuenta que a estar así nomás lo iban a sacar, y entonces se pone a organizar el CAH, para sacar el jugo a los curas. Justamente se encuentra con Evaristo, que deja de estudiar medicina en Lima. El ILV que era de la misión, le quitaron la beca porque tenía mujer... El vuelve a la selva para buscar trabajo, necesitaba plata... Y estaba bien amargo. Y se encuentran los dos amargados, Pedro García y Evaristo. Y Pedro García tenía su laboratorio ahí donde hay ahora la oficina de ODECOFROC. Ahí empiezan los dos a organizar. "Vamos a organizar el CAH" dicen, y después lo cambian a Napuruka. Napuruka porque Evaristo era de ahí, y era mucho mejor para los contactos...* » (Octavio Shajajime, Santa Maria de Nieva, 15.06.2013)

⁴³⁶ Guallart, J.M., 1997, *op.cit.*, p. 208 .

Durant cette période d'affrontements entre évangéliques et groupes d'Indigènes insurgés, les anciens élèves de la mission font bien souvent partie de ses pires ennemis⁴³⁷. Tout ce processus conduit un groupe d'Awajún, soutenu par le groupe DAM, à expulser les jésuites de la zone du Cenepa⁴³⁸ – zone qui sera interdite à ces derniers jusqu'à la moitié des années 1980.

De fait, les efforts pour consolider une élite de futurs chefs indigènes dévoués et soumis aux volontés des religieux n'obtiendront jamais les résultats escomptés. L'histoire montre que, dès lors qu'ils ont atteint une position de prestige, ces derniers rejettent le système hiérarchique de la mission, en se rebellant vis-à-vis du contrôle et de l'autoritarisme propres à leurs précepteurs. Une fois « adultes », ils se sentent autorisés à exiger beaucoup plus d'autonomie dans la gestion de leurs affaires économiques, ainsi qu'une certaine indépendance pour les décisions politiques de la zone. Se met alors en place une sorte de mouvement « indépendantiste », rejoint par bon nombre de leaders de cette génération. Une dynamique de tensions et de négociations s'instaure, dans laquelle les missionnaires évangéliques et catholiques sont souvent contraints de rester prudents et de se soumettre, afin que leurs alliances ne croisent pas celles de leurs précédents élèves.

Or, dans le contexte culturel du Haut Marañón, cette attitude n'a rien de nouveau. Au contraire, ces difficultés sont semblables à celles connues par les missionnaires précédents (à l'instar de l'Église Nazarena), ce qui avait fragilisé leur présence⁴³⁹. En reprenant la perspective du développement du « cheminement au conflit », on peut considérer cette réaction des Indigènes comme une réponse à plusieurs facteurs. D'un côté, rappelons que, avant d'exhiber son autorité, chaque jeune doit se confronter à toute une série d'exigences. De fait, il doit à la fois faire publiquement état de ses connaissances acquises à l'extérieur et afficher son indépendance vis-à-vis des relations de domination. C'est alors cette tension qui le conduit à rompre publiquement avec les missionnaires. Ce n'est certainement pas un hasard si les leaders catholiques, qui jouissent actuellement d'un certain pouvoir grâce à leurs liens d'amitié avec la

⁴³⁷ Je développerai cette thématique dans les prochaines pages.

⁴³⁸ En 1973, la communauté de Mamayaque (Haut Cenepa) devient le siège administratif de « La Central », une organisation socio-politique et économique autonome, fondée et gérée par un groupe de professionnels volontaires (le groupe DAM) et par des Indigènes auparavant élèves des jésuites. Leur objectif principal est de poser les bases pour des activités économiques et scolaires autogérées par les Indigènes, afin que ceux-ci puissent se libérer des relations de dépendance qu'ils entretenaient avec les évangéliques et les catholiques. L'activité commerciale mise en œuvre dans « La Central » connaîtra, pendant une dizaine d'années, une période de croissance économique qui prendra fin à la moitié des années 1980. Son exemple inspirera toutefois le Conseil Aguaruna Huampisa pour créer des projets économiques. De même, au cours des années 1980, l'équipe de techniciens de « La Central » constituera un appui significatif pour la gestion du CAH et l'activité politique d'Evaristo Nugkuag.

⁴³⁹ Priest, R., 1993, *op. cit.*; Priest, R., 2007, « Worship in the Amazon: the case of the Aguaruna Evangelical Church », in Charles E. Farhadian, *Christian Worship Worldwide: Expanding Horizons, deepening Practices*, Cambridge, U.K.

mission, souffrent continûment d'une certaine critique de part des Awajún de la zone, en étant accusés d'être « au service » des religieux et donc dotés d'un faible pouvoir spirituel. En même temps, la rivalité constante avec les Métis et l'intégration dans la société urbaine de la zone les obligent à repenser leur relation de soumission envers les religieux et à remettre en question les conditions de « *paternalismo* » et de « *dependencia* » dans lesquelles ils ont toujours été.

Finalement, le besoin d'activer des dynamiques de compétition et de rivalité avec des Alter Ego – thématique que j'aborderai plus avant –, ainsi que celui de donner à voir l'individualité de chacun mènerait certains leaders à changer drastiquement les termes de leurs relations avec la mission, en mettant les jésuites dans une condition délicate.

7.3. La formation dans les écoles des missions ou la construction d'identités-frontières ?

En reprenant certains des concepts précédemment analysés, il convient de rappeler que les années 1970 sont marquées par une série de bouleversements dans la société awajún du Haut Marañón, et plus précisément dans l'équilibre socio-politique et spirituel de celle-ci. La consolidation des relations de confiance entre les communautés indigènes et les missions religieuses a favorisé la rapide prolifération de centres éducatifs le long des principaux bassins de la région⁴⁴⁰. Dans l'organisation catholique, comme dans l'évangélique⁴⁴¹, le système éducatif de l'époque se présente comme une structure solide, capable d'engager comme professionnels des Indigènes précédemment formés dans la même institution. Dorénavant, ce système est prêt à se reproduire de manière autonome, avec des élèves représentant la deuxième ou la troisième génération d'Indigènes scolarisés d'un même groupe familial.

Au sein de la mission, les religieux cherchent à mettre en œuvre des activités de différentes natures. Au cours des années 1960 et 1970, la mission catholique va rapidement s'agrandir et enrichir sa structure résidentielle, en créant des espaces capables d'accueillir diverses activités⁴⁴². Aux côtés des espaces réservés aux fonctions religieuses vont alors s'ajouter

⁴⁴⁰ Selon les chiffres rapportés par le père Guallart, en 1968, la mission de Santa Maria de Nieva comptait deux écoles principales au sein de la mission, ainsi que 12 Centres d'Alphabétisation (Guallart, J.M., 1997, *op.cit.*, p. 151). (voire figure numéro 32, annexe partie deuxième).

⁴⁴¹ De 1960 à 1980, l'éducation scolaire évangélique est plutôt gérée par les linguistes de l'ILV, bien qu'il existe aussi des organisations de moindre envergure.

⁴⁴² Informations recueillies par les missionnaires jésuites : Carlos Diarse, Fermin Campoamor, Fernando Rocas ; les sœurs du Sacré Cœur de la mission de Velasco Alvarado (Santa Maria de Nieva) ; les sœurs de la mission Chiriaco Misión (Chiriaco) ; et de nombreux indigènes anciens élèves de la mission, à savoir Julian Taish, Octavio Shajaimé, Santiago Manuin, Cesar Sarasara, Rebeca Datem et bien d'autres.

des structures destinées aux activités scolaires, économiques, mais aussi sanitaires, ou encore agricoles. Au-delà de l'église et des écoles, va apparaître un internat de garçons, un de filles⁴⁴³, une infirmerie⁴⁴⁴, des bureaux pour les activités commerciales ⁴⁴⁵ et des zones consacrées aux activités agricoles, à la pêche et à l'élevage⁴⁴⁶.

Dans tous ces champs, la figure du missionnaire revêt un rôle central, accumulant le prestige spirituel du religieux et le pouvoir de gestion dans différents domaines. Comme le décrit Rubenstein⁴⁴⁷, le processus d'inclusion mené par les missionnaires vise à placer la structure de l'école à l'intérieur d'un espace réorganisé, celui d'une communauté modèle⁴⁴⁸. Dans ce cadre, l'Indigène est invité à participer à cet espace en tant que sujet subalterne et jouant différents rôles à la fois : celui de fils, de croyant, d'élève, mais aussi de travailleur. En comparaison avec les générations précédentes, la relation entre les missionnaires et les Indigènes scolarisés est devenue beaucoup plus complexe, impliquant une dépendance à la fois morale, économique et affective. Le projet des missions catholiques était bercé par la volonté de voir les Indigènes grandir dans cette structure, afin qu'ils puissent ensuite reproduire le même système dans leurs groupes familiaux, qui se transformeraient ainsi en de petites cellules de scolarisation et de conversion religieuse, toujours dépendantes de la mission central. De ce fait, les missionnaires vont privilégier la formation des enfants plutôt que celle des adultes⁴⁴⁹, en proposant une catéchisme dirigé plus aux familles indigènes qu'à ces des Métis.

⁴⁴³ Ces deux structures, ainsi que la cuisine de la mission, étaient gérées par les sœurs missionnaires de l'ordre du Sacré Cœur, installées à Santa Maria de Nieva depuis 1953.

⁴⁴⁴ Activité gérée par les sœurs, tout comme les ateliers féminins de couture et de broderie.

⁴⁴⁵ Dans le livre intitulé *La tierra de los cinco rios* (Guallart, J.M., 1997.), le père jésuite J.M. Guallart nous fournit une petite description de la mission de Santa Maria de Nieva telle qu'elle apparaissait au début des années 1990, ce qui nous permet de voir que celle-ci s'est significativement agrandie depuis 1949. En 1993, la population de Nieva compte 2 252 habitants – natifs, colons, militaires, policiers et missionnaires confondus. La mission a une école secondaire (120 élèves), une école primaire (240 élèves), un Centre d'éducation initiale, une Unité administrative de services éducatifs (USE), un Bureau sanitaire, un Bureau de projets spéciaux, etc. (*Ibid.*).

⁴⁴⁶ Dans toutes les activités économiques de la mission, les Indigènes présents comme étudiants travaillaient quotidiennement, en guise de contribution à leur permanence au sein de la mission.

⁴⁴⁷ Rubenstein, 2001, «Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian state», *Environment and Planning D: Society and Space*, Tome 19, pp. 263-293

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p.265.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 265.

Comme on vient de le voir, dans le contexte de la mission, les religieux monopolisent toutes les formes de pouvoir, le spirituel comme le matériel. En outre, les activités commerciales vont faire de la mission l'un des épicentres de la circulation de biens de prestige dans toute la région. Or, pour les Indigènes, la figure du missionnaire bénéficie d'une condition de supériorité incontestée et qui se manifeste au quotidien, non seulement dans le cadre des pratiques religieuses et de l'enseignement, mais aussi et surtout dans les rôles politiques assumés et dans la gestion directe des affaires économiques liées à la mission. En effet, les missionnaires détiennent ouvertement le monopole des principaux flux de biens de prestige de toute la zone⁴⁵⁰. Les activités économiques et agricoles de la mission permettent, par ailleurs, de produire un surplus de biens destinés à la vente et à l'exportation. Ces échanges commerciaux, auxquels il faut ajouter l'exportation d'or, de bois et d'autres biens locaux, assurent à la mission des rentrées financières conséquentes. Seuls les religieux ont alors la capacité de gérer les fonds, de payer des médecins et d'investir dans l'achat de vêtements, de moteurs et autres biens de fabrication externe. De ce fait, une certaine dynamique économique se met en place autour de la mission qui en est le cœur. Pour sa part, le rôle joué par les Indigènes est ambigu : bien que tout l'équilibre économique dépende étroitement du travail réalisé par les Awajún, ceux-ci n'en restent pas moins exclus. Ils sont toujours placés dans une position de main d'œuvre et de serviteurs, étroitement dépendants des volontés et des ordres des missionnaires.

Aux yeux des Indigènes, l'impossibilité de posséder et de gérer cet objet mystérieux qu'est l'argent – générateur de grandes quantités de biens – va prendre une signification particulière. En tant que représentation matérielle d'un pouvoir inconnu et de provenance externe, l'argent devient un objet de prestige extrêmement enviable et désiré⁴⁵¹, et ses détenteurs – les missionnaires – passent à acquérir une condition particulière, incarnant en quelque sorte le statut de *kakajam*. Les missionnaires étant à l'époque les seuls à pouvoir communiquer

⁴⁵⁰ Rubenstein, S., 2001, *op. cit.*

⁴⁵¹ À ce propos, Taylor écrit : “La escolarización es la institución que inculca la ideología consciente o inconscientemente vehicular por las organizaciones misioneras. Esta ideología está, a su vez, más o menos abierta a los valores que son característicos de la ideología dominante nacional. La eficacia de los mensajes, explícito o implícito, que transmiten los maestros se basa en parte en los signos que estos ostentan de un “acercamiento exitoso” al mundo de los blancos. En efecto, este éxito se manifiesta en la acumulación de bienes de consumo y dinero y en el dominio de la escritura y del habla castellana. Este beneficio, que se considera deriva de la asociación con las áreas de poder de los blancos, confiere a los maestros un importante estatus que los habilita para desempeñar roles vitales en campos que están fuera de su competencia. En efecto, los maestros desempeñan un papel clave en la mayoría de los procesos de transformación vinculados al contacto directo con el mundo de los blancos.” (Taylor, A.C., 1996, *op. cit.*, pp. 327-238). Bien que la situation décrite par Taylor concerne les Shuar et les Achuar d'Équateur, divisés entre les missions catholiques des Salesiani et la mission évangélique protestante dirigée par l'Unión Misionera Evangelizadora, on retrouve beaucoup de points communs avec la réalité observée chez les Awajún et la relation entre les jésuites et les linguistes.

directement avec un esprit supérieur, Dieu, et ce grâce à leur connaissance d'un langage spécifique – le langage écrit⁴⁵² –, ils incarnent un autre modèle d'extériorisation et de manifestation du pouvoir, à mi-chemin entre le *kakajam* et le religieux. En d'autres termes, on pourrait dire que, selon la perspective awajún, la supériorité du missionnaire est imputée à sa capacité à gérer de grandes quantités de biens de prestige, en raison de l'argent qu'il possède. L'admiration et le respect envers cette figure passe alors par la reconnaissance de sa fonction dans l'équilibre socio-économique local, bien plus que par des justifications d'ordre religieux.

Dans un second temps, cette forme d'administration des Indigènes se transforme en une sorte de tension vers une *mimesis* : la volonté d'émuler le missionnaire pour, finalement, se substituer à lui dans sa position de pouvoir. Dans l'impossibilité de prendre la place des religieux dans la gestion de la mission, les Indigènes cherchent alors à créer des espaces alternatifs – comme les organisations ethno-politiques – dans lesquels ils peuvent eux aussi occuper des positions de prestige et gérer des affaires. Vers la fin des années 1970, les Indigènes vont donc créer des activités commerciales et des organisations politiques pouvant leur garantir l'accès direct à la gestion de l'argent, mais aussi la possibilité d'entrer en compétition avec les activités de la mission.

Si le CAH est né d'une confrontation directe avec les jésuites, l'OCCAAM, quant à lui, est apparu pour des motivations opposées. De fait, cette organisation est créée sur la base d'une activité commerciale fondée grâce aux linguistes de l'ILV. Par la suite, dans les années 1980, les leaders indigènes à la tête de l'organisation vont faire appel à l'appui des jésuites pour gérer l'aspect financier mais aussi pour régler les questions légales. Mais cette alliance allait être de courte durée : dès lors que les « dirigeants politiques » vont se sentir menacés par la présence des missionnaires, notamment en ce qui concerne l'autorité politique et le pouvoir de décision, ils les chasseront de l'organisation⁴⁵³.

Si je ne dispose pas d'un grand nombre d'informations directes sur la réalité des missions évangéliques des années 1960-1980, il faut tout de même rappeler que le projet éducatif mené par les linguistes de l'ILV s'est toujours distingué du modèle proposé par la mission catholique. Comme on l'a déjà vu, cette institution constituait la plus importante présence évangélique de la

⁴⁵² Ce qui se traduit par la capacité de pouvoir lire les livres sacrés, notamment la Bible.

⁴⁵³ Suite aux tensions entre les jésuites et les Indigènes de l'OCCAAM, au milieu des années 1980, le père Juan Manuel Manolo est obligé de quitter la mission d'Imaza, Chiriaco Misión, et de déplacer son siège à Puerto Galilea, sur les rives fleuve Santiago, où il résidera jusqu'à sa mort.

région, tant par son poids que par son étendue. Dans le panorama de l'Amazonie péruvienne, l'ILV est investi tout particulièrement auprès des Awajún, tant en termes de projets de scolarisation que pour leur intégration dans le tissu social national. Si les linguistes américains se sont en premier lieu focalisés sur les Shipibos, les Awajún ne sont pas en reste⁴⁵⁴.

Les linguistes américains, refusant les internats (*internados*), ont opté pour la diffusion de petites écoles bilingues au sein de chaque groupe familial indigène. Ces écoles étaient directement gérées par des natifs, et plus exactement par des professeurs bilingues qui avaient précédemment reçu une formation professionnelle et spirituelle au centre de l'institution à Yarinacocha (Pucallpa, région Ucayali) au cours d'un séjour de trois mois, chaque année⁴⁵⁵. Il s'agissait d'une élite d'Indigènes scolarisés, avec une faible préparation professionnelle mais une importante ferveur religieuse⁴⁵⁶.

Les projets économiques menés par l'ILV avec les peuples amazoniens visaient à transmettre un sentiment de « développement communautaire » (*Desarrollo comunal*) en donnant aux Indigènes les moyens idéologiques et pratiques de se libérer de leurs relations de dépendance à l'égard des commerçants et autres colons de la zone⁴⁵⁷. Dans un premier temps, l'ILV s'est consacré à l'ascension professionnelle des jeunes professeurs bilingues et à leur autorité politique, en vue d'en faire les chefs des nouvelles réalités socio-culturelles établies autour des écoles, mais aussi des citoyens instruits et conscients⁴⁵⁸. Pour y parvenir, les jeunes élèves étaient soumis à une période de préparation, au cours de laquelle les enseignements religieux allaient de pair avec un discours fortement nationaliste. C'est d'ailleurs chez les Awajún que l'ILV a développé l'un de ses projets éducatifs les plus conséquents, tant par le nombre de linguistes mobilisés que par les différents projets mis en place. Une preuve évidente de cette position nous est offerte par l'étonnante augmentation du nombre de professeurs bilingues entre 1960 et 1980,

⁴⁵⁴ Greene, S., 2009, *op. cit.*.

⁴⁵⁵ Larson, M., 1979, *op. cit.*

⁴⁵⁶ Taylor, A.C., 1996, *op. cit.*, p.236

⁴⁵⁷ Greene, S., 2009, *op. cit.*, p.161

⁴⁵⁸ *Ibid.*

ainsi que par la rapide prolifération de petits centres de formation bilingue le long des cinq fleuves de la région⁴⁵⁹.

7.4. La relation personnelle entre Indigènes et missionnaires

Au sujet de la mission catholique, il nous faut approfondir le type de relation que les Indigènes ont tissé avec les missionnaires – relation qui va par la suite influencer profondément leur conduite personnelle et leurs pratiques politiques. Il convient d’ailleurs de rappeler que les relations entre le monde indigène et la société externe ne se limitaient pas à des formes de dépendance socio-politique et économique. La structure hiérarchique de l’institution et les longs séjours des jeunes dans les internats vont complexifier les termes de la relation entre Indigènes scolarisés et missionnaires, en posant les bases d’une dépendance à la frontière entre liens familiaux et soumission personnelle :

“Yo nací en Ciro Alegría, en el ’68, cuando todavía la base militar no existía. Después estuve tiempos a lado de mi madre. Hice la primaria en el internado, a los cinco años, en Nieva con los jesuitas. [...] Volví luego en el internado y me pusieron el rol de “Brigadier General”. Había un internado, adentro estábamos organizados a grupos, y los más grandes comandaban a los más pequeños. En realidad yo los voy a agradecer. Es que nos daban un sistema por lo cual nosotros mismos trabajábamos todos los días, que salíamos del internado con una forma, de tipo militar. Teníamos horarios precisos, donde trabajábamos, luego en la tarde íbamos a la escuela. Limpieza en la chacra, sembrar plátanos, etc. una ganadería también. Crianza de pollos. Y eso lo vendíamos a las hermanas que cocinaban por nosotros...! Un sistema por lo cual todos los productos que cultivábamos luego teníamos que vender a las monjas, que finalmente eran para nosotros también, para comer. [...] Ellos tenían una lista y decidían quien iba a estudiar, como secundaria, a Fé Alegría, y quién no. A mí me dijeron que no. Pero de ahí me escapé y me fui a estudiar a Jaén de mi cuenta. Igual, a la fin, yo los agradezco porque sin ellos mi vida hubiera sido diferente.” (Julian Taish, Lima, 10.03.2014)

Les expressions utilisées par Julian Taish pour décrire sa relation avec les pères missionnaires nous éclairent sur les formes de dépendance et de sujétion apprises durant sa jeunesse. Julian, comme les autres Awajún, fait partie, depuis son enfance, du système hiérarchique de la mission en étant formé à la fois comme travailleur et comme élève. La

⁴⁵⁹ “En 1953 comenzaron con un maestro aguaruna en una escuela bilingüe. Hacia 1975 había 133 maestros aguarunas enseñando en 67 diferentes comunidades nucleadas, la mayoría de las cuales se había formado de manera espontánea a la llegada de un maestro y la construcción de una escuela” (Larson, M., 1979, op.cit., p. 338). “La escuelas aguarunas juntas representaban más de un tercio del sistema escolar del ILV en la selva” (Stoll, D., 1982, op.cit., p.159).

dévotion et le respect des Indigènes à l'égard des missionnaires – attitude étroitement liée au respect et à la soumission réservés aux *míun* de leur groupe familial – les prédisposent à accepter les règles de conduite et les exigences de main d'œuvre imposées par la mission. Comme certains s'en souviennent, parmi les conditions les plus difficiles, se trouvait le respect des horaires fixés par le calendrier de travail de la mission, qui consacrait la matinée aux travaux agricoles et l'après-midi aux activités scolaires. Le système de punitions établi par les missionnaires exigeait, en outre, une certaine discipline et rigueur vis-à-vis des tâches à accomplir – aspect totalement absent des formes éducatives présentes dans leurs réalités d'origine.

Dans ce cadre, les jeunes ne pouvaient que se considérer comme dépendants et inférieurs par rapport au pouvoir des missionnaires qui contrôlaient et géraient leur temps et leurs forces. De fait, les missionnaires jouaient deux rôles à la fois, celui de maître et celui de professeur. La consolidation de cette relation se basait sur la dépendance affective et le respect que les jeunes formés à la mission développaient vis-à-vis des religieux.

Comme les études de Rubenstein⁴⁶⁰ le montrent, le système des missions va provoquer des changements dans l'équilibre social. D'abord, le système hiérarchique introduit se caractérise par une certaine rigidité, et l'écart entre les générations devient une condition de subordination des groupes sociaux. En deuxième lieu, la perception statique selon laquelle les Indigènes seraient des « enfants » va être renforcée par leur apparente impossibilité de sortir de cette condition d'infériorité, et donc de dépendance, vis-à-vis de l'autorité des missionnaires⁴⁶¹. Pour ces jeunes, ce sont là les premières expériences d'un système social hiérarchique et pyramidal : un exemple de ce qui les attendait avec l'intégration à la société péruvienne.

Le récit proposé par Cesar Sarasara, lorsqu'il reconstruit son adolescence au sein de la mission de Santa Maria de Nieva, ainsi que ses relations avec les pères jésuites, offre un exemple éloquent de ce processus et notamment des relations affectives établies entre les missionnaires et les Indigènes. Comme le dit Rubenstein, la création d'un espace protégé et isolé va de pair avec l'imposition d'une relation basée sur l'autorité paternaliste des religieux envers les Indigènes⁴⁶².

⁴⁶⁰ Rubenstein (2001); Taylor (1996).

⁴⁶¹ Rubenstein, S., 2001, *op. cit.*

⁴⁶² «The creation of bounded space was not enough, missionaries wanted to establish themselves as paternal authorities over this space» (Rubenstein, S., 2001, *op. cit.*, p.270).

“[...] Estos jesuitas tenían poder de decisión. Nosotros crecíamos como hijos de ellos. Te hablo de quinientos niños y niñas que crecían así. Muchos terminaban su primaria allá. Las secundarias se han construido luego. Te decían “Mejor cástate! Te vamos ayudar. Te vamos hacer profesor”. Y el padre lo casaba. Y él lo seguía para que sea profesor. Y la gran mayoría se hizo profesor. No quiere decir que todo era pacífico. Estos curas de miércoles te castigaban de lo peor. Eran como un ejército!” (Cesar Sarasara, Lima, 5.05.2013)

Les paroles de Cesar nous montrent clairement le niveau d’influence et de contrôle que les pères jésuites cherchaient à obtenir au travers de la formation de leurs élèves. Or, cette relation de dévotion et de dépendance ne prend pas fin lorsque le jeune quitte la mission et retourne dans sa communauté d’origine. Bien au contraire, cette formation vise à former chacun d’entre eux comme des petites cellules de diffusion de la religion catholique, afin de construire un solide réseau de communautés liées au pouvoir spirituel et politique de la mission.

7.5. La formation scolaire : une forme d’identité, une nouvelle façon d’être Awajún

Pour autant, le projet initial des missionnaires – de former une élite indigène capable d’appuyer leur œuvre de scolarisation et de conversion, de garantir le contrôle d’une zone frontière stratégique pour leurs intérêts nationaux et internationaux – va rapidement changer. La “Révolution Militaire” (1968) et ses conséquences aux niveaux politiques et économiques, mais aussi dans l’administration du système scolaire, vont sensiblement réduire les possibilités d’expansion et de monopole du pouvoir socio-politique des religieux dans le Haut Marañón. Cependant, dans un premier temps, ces changements socio-politiques ne semblent pas affaiblir le contrôle déjà établi sur certains cadres de la chefferie indigène locale. En effet, la formation au sein de la mission et les savoirs appris dans les structures religieuses ont déjà modelé et consolidé la manière de penser des jeunes Indigènes sortant des écoles missionnaires. Ce n’est qu’à la fin des années 1970, avec la deuxième génération d’Indigènes scolarisés, qu’un nouveau modèle de leadership local voit le jour, ce qu’on appelle les « dirigeants politiques ». Très vite, ces derniers allaient se distinguer par leur désir d’indépendance, tant à l’égard de la mission où ils ont été formés qu’envers les messages des religieux. Grâce à un travail de réélaboration des enseignements reçus au cours de leurs études, ces jeunes vont combiner les concepts de pouvoir transmis dans leur groupe familial avec le langage religieux appris lors de leur formation scolaire. À cela, s’ajoutent aussi les notions et les savoirs appris lors des formations en ville – séjours particulièrement favorisés par l’ILV. Grâce à cette nouvelle façon d’envisager la relation

entre monde indigène et société externe, cette élite sera aussi la créatrice d'un nouvel espace d'action, hors de portée des missionnaires, à savoir l'organisation ethno-politique indigène.

Par ailleurs, la création juridique du statut de « communauté native » et l'appareil bureaucratique qui l'accompagne vont donner lieu à un nouvel espace d'action pour les professeurs indigènes, qui recouvrent dès lors des rôles à responsabilités dans les centres d'administration politique ou d'éducation présents dans chaque communauté native – centres qui, dans la plupart des cas, ne sont plus directement contrôlés par les missionnaires.

Il faut d'abord prendre en compte le fait que le nouveau panorama socio-politique indigène va multiplier les différents rôles et fonctions. Très vite, la nouvelle génération d'Awajún scolarisés va occuper ces nouveaux espaces de pouvoir politique et en faire un espace privilégié pour l'extériorisation du pouvoir spirituel qu'elle cherche à représenter. Bien que, dans le cadre de la présente thèse, j'ai privilégié l'analyse des figures de « dirigeants politiques » liés aux organisations ethno-politiques, il ne faut pas oublier qu'à l'époque d'autres espaces d'exercice du pouvoir politique existaient. À partir de la fin des années 1970, la définition du statut juridique des *comunidades nativas* (CCNN)⁴⁶³ conduit à la formation de diverses figures professionnelles, responsables de la nouvelle réalité sociale. Selon la loi, chaque communauté devait se doter d'un conseil exécutif constitué de cinq figures : un *apu*, un *vice-apu*, un secrétaire, un trésorier et un *vocal* (ou porte-parole). Ces fonctions sont attribuées à la suite d'élections qui se réalisent tous les 3 ou 5 ans.

Bien évidemment, les premiers à occuper ces postes sont des Indigènes professionnellement préparés comme professeurs bilingues, transformant ainsi le Conseil d'administration de la communauté en une assemblée élargie de professeurs bilingues appartenant à la même communauté. Différents « dirigeants politiques » vont alors se succéder à ces postes pour se mettre à l'épreuve et exhiber leur pouvoir spirituel.

D'autre part, les jeunes Indigènes formés par les missionnaires, dès lors qu'ils assument une quelconque autorité politique ou religieuse, se montrent désireux de sortir du contrôle des religieux. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si ce sont ces mêmes Indigènes qui sont choisis par les jésuites pour devenir les premiers Awajún religieux qui deviendront les adversaires les plus redoutables de la mission. En effet, pour ces jeunes, la possibilité d'accéder aux meilleures

⁴⁶³ Dans la Constitution péruvienne de 1979 a été adopté le Décret-Loi 20653 (1975), habituellement appelé « *Ley de Comunidades Nativas* ».

écoles et de suivre un long parcours de formation représente un instrument particulièrement puissant pour construire leur pouvoir personnel, ainsi que pour développer leurs capacités à gérer une dialectique publique qui allait miner l'autorité des missionnaires.

Les dynamiques d'affrontement et de négociation établies entre les « dirigeants politiques » et les missionnaires sont diverses, donnant lieu à un panorama extrêmement complexe et fait de situations qui, dans la plupart des cas, ont obligé les missionnaires à remettre en question nombre de leurs positions initiales⁴⁶⁴.

Dans ce scénario, les anciens élèves de la mission adoptent deux types de postures pour gérer leurs relations avec les missionnaires, à savoir une nette opposition ou un « double visage » (« *doble cara* »). L'écart entre ces deux prises de position vient principalement de l'institution religieuse à laquelle le leader indigène se sent lié. En effet, bien que, dans l'analyse des faits, il apparaît que la plupart des « dirigeants politiques » comptent avec une formation dans les deux institutions religieuses, à savoir la catholique et l'évangélique, ils vont privilégier l'une ou l'autre des deux institutions, qui définira alors leur identité personnelle. Ce processus est particulièrement évident lorsqu'on analyse les histoires de vie de chaque leader. En effet, chaque narrateur débute son discours en précisant son appartenance à l'une ou l'autre des deux missions. En voici quelques exemples :

“Yo soy alumno de los jesuitas. Mi suerte fue que todos mis profesores han sido españoles.” (José Lirio, Lima, 23.04.2013)

“Yo soy de los jesuitas. Ellos me dieron mi primera formación, en la escuela de la misión en Nieva” (Cesar Sarasara, Lima, 5.05.2013).

“A mí, me formaron los jesuitas. Muy buena preparación! Estudié como doce años. [...] Evaristo ha sido formado por los evangélicos, es uno del ILV, mientras que José Lirio es de los católicos. Nunca podrán entenderse” (Octavio Shajaima, Santa Maria de Nieva, 20.11.2012)

Ces affirmations ont pour but de définir le profil de formation du narrateur, mais aussi les relations d'alliances à partir desquelles il a construit son autorité personnelle. On peut ainsi noter que les leaders se sont ensuite consacrés à la lutte contre l'autre mission, celle à laquelle ils s'opposent. L'un des exemples les plus frappants est celui du leader Evaristo Nugkaug, formé par les linguistes de l'ILV. Au cours de la première partie de sa vie professionnelle à la tête du

⁴⁶⁴ Cette thématique, extrêmement significative pour la compréhension du panorama socio-politique actuel, mérite de faire l'objet d'une future analyse plus approfondie.

CAH, Evaristo s'oppose fermement au travail de la mission catholique et à une éventuelle alliance avec les autres leaders qui lui sont opposés, afin de « chasser » cette mission hors du Haut Marañón. Cette posture lui permet de réunir, lors de l'Assemblée du CAH, tous les *míun* opposés à la présence des jésuites. Il s'agit là d'une coalition de forces gérée grâce à l'identification d'un seul ennemi externe : la mission catholique. Mais, dans ce panorama, l'arrivée du cinéaste Werner Herzog et de son équipe va changer le sort de la mission⁴⁶⁵. L'urgence de résoudre ces nouvelles tensions oblige le CAH à modifier ses priorités et à mettre la confrontation avec les jésuites au second plan. Plus encore, l'opposition aux jésuites sera surmontée pour la lutte contre le cinéaste allemand, qui allait devenir l'ennemi commun. Ce contexte offre également à Evaristo l'occasion de tisser des alliances avec presque tous les autres *míun* de la zone, se trouvant au cœur des cinq principaux fleuves de la région.

D'autre part, la deuxième posture, celle que l'on peut dénommer « *doble cara* » est plus ambiguë. Il s'agit, dans les cas observés⁴⁶⁶, de « dirigeants politiques » ou de « professeurs bilingues » ayant reçu une formation et se montrant capables de développer différents discours contradictoires à la fois, ce qui apparaît comme des actions stratégiques pour consolider leur autorité personnelle. Contrairement à la plupart des autres élèves, ceux-ci, grâce à leurs propres aptitudes, ont été choisis pour recevoir une préparation spécifique, impliquant soit des voyages à l'étranger soit un long séjour dans les écoles de Lima ou de Jaén, en vue de les orienter vers un chemin sacerdotal. Comme je l'ai dit auparavant, il s'agit là d'individus sélectionnés pour devenir les premiers jésuites awajún. Dans les cas considérés ici⁴⁶⁷, une fois les études achevées, les Indigènes ont choisi de sortir du « séminaire » et de rentrer dans leur communauté d'origine⁴⁶⁸. C'est alors qu'ils ont commencé à jouer un rôle professionnel en tant que professeurs dans les écoles de la mission, mais aussi à occuper des postes de prestige dans des

⁴⁶⁵ Ce point sera développé dans le prochain chapitre. (Voir chapitre 8, section 8.5)

⁴⁶⁶ Afin de respecter la confidentialité, je ne noterai pas les noms des leaders indigènes évoqués dans cette partie de l'analyse.

⁴⁶⁷ J'ai retenu les histoires de vie de : Octavio Shajaime, José Lirio, Evaristo Nugkuag, Santiago Manuin Valera, Julian Taish, Gil Inoach, Cesar Sarasara, Francisco Shaján.

⁴⁶⁸ À ce propos, voici un témoignage significatif : *“Luego de muchos estudios, doce años!, para ser sacerdote... pero no estaba seguro. Así que dejé los estudios. Me vine por acá, estuve un tiempo, y de ahí me iba a Lima para salir para Israel. En ese tiempo había la guerra entre Palestina y Israel. Yo quería luchar contra los árabes, luchar para el rey, ganar, casarme y estar por allá. Pero después se enteraron los jesuitas y se opusieron. Que no vaya! Bueno, de ahí me fui a estudiar a la Cantuta, terminé y pensé o sigo a trabajar por esta zona o me voy a sacerdocio. O entro en el ejército. En ese tiempo había la guerra en Vietnam. Siempre tenía la gana de luchar!”* (O.S., Santa Maria de Nieva, 30.05.2012)

organisations ethno-politiques ou des activités développées par le gouvernement local et régional. Bien que l'étroite collaboration avec les jésuites ait été maintenue au fil du temps, ces leaders ont fini par créer une deuxième identité, dans laquelle ils assument des positions politiques en opposition à leur posture publique, se moquant ainsi des responsabilités assumées face aux religieux.

On voit alors la complexité de la relation que l'individu établit avec son ancien professeur et maître, en reformulant les différentes dimensions culturelles qui le caractérisent dans le cadre tant professionnel que personnel. Si, d'un côté, le leader continue à se sentir dépendant du pouvoir politique et spirituel du missionnaire – qui devient soit un père confesseur soit un conseiller lors des relations avec le monde externe –, de l'autre, il doit faire preuve d'une certaine indépendance et autonomie d'action face à son groupe familial. Comme on l'a vu précédemment, cela peut s'expliquer par l'une des principales caractéristique du *kakajam* : son besoin de donner à voir son indépendance et son autonomie, aspects centraux de la confirmation de son statut de prestige et d'autorité⁴⁶⁹. L'autorité spirituelle de ces jeunes dépend alors de leur capacité à transiter entre ces deux dimensions, sans tomber pour autant dans la contradiction publique, qui pourrait conduire à la perte de leur alliance avec les religieux.

Dans les années 1970-1980, l'ensemble de ces dynamiques joue un rôle particulièrement important dans la redéfinition du leadership indigène, qu'on appellera les « dirigeants politiques », posant ainsi les bases d'une pratique qui perdure jusqu'à aujourd'hui⁴⁷⁰.

7.6. Les nouvelles expressions du pouvoir : la rhétorique chrétienne dans les discours des « dirigeants politiques »

Dans les sources écrites dans les années 1970, j'ai pu trouver les notes de Danny Olson, l'un des premiers linguistes américains arrivés dans le Haut Marañón et chargé d'étudier le degré

⁴⁶⁹ Voir chapitre 1, section 1.5.

⁴⁷⁰ Un bon exemple est celui du rôle joué par certains leaders catholiques vis-à-vis de l'épineuse question de la présence de projets d'exploitation pétrolière sur les territoires des communautés de la zone. Dans la continuité de la position d'hostilité assumée par les organisations indigènes soutenues par les catholiques, ces leaders ont officiellement refusé toute forme de négociation avec ces entreprises. En parallèle, dans les espaces de leur vie privée, ils assument une position fort différente, en établissant des relations d'alliance et des pactes avec les dirigeants des entreprises, afin d'appuyer économiquement les membres de leur famille. Tous ces faits font référence aux événements qui ont eu lieu lors des négociations entre les communautés de la zone Kaship (fleuve Santiago) et l'entreprise extractive Morel Prom entre 2012 et 2014.

de diffusion du message chrétien dans les communautés indigènes, suite à l'expérience de l'Église Nazarena⁴⁷¹. Dans ses écrits, on peut notamment lire cette intéressante réflexion :

*“What were some of the elements that made a good Aguaruna leader? A good leader was humble, ready to serve, and would ask others opinions. He was not pushy: he did not have to be in charge, nor did he force his ideas on others. A man also had to be of a certain age in order to be respected and able to lead.”*⁴⁷²

Ce passage évoque les attentes des linguistes à l'égard du modèle d'Indigènes qu'ils allaient former. En même temps, les caractéristiques du « bon sauvage » proposées par Olson reprennent clairement les formes expressives et les aptitudes mentionnées par Evaristo Nugkuag, mais aussi par d'autres leaders indigènes déjà évoqués. Or, cette similitude est révélatrice du niveau d'assimilation de l'image du « bon sauvage » par les « dirigeants politiques ». Pour autant, cette acceptation du modèle proposé par les missionnaires n'implique pas nécessairement une position passive de la part des Indigènes.

On peut noter, dans le discours d'Evaristo Nugkuag, une construction narrative caractérisée par un langage complexe qui, grâce à l'union de différents cadres de discours, transmet plusieurs informations à la fois. Dans un premier temps, on comprend qu'Evaristo détient une connaissance approfondie de l'approche chrétienne de la vie et de la relation à Dieu, ce qu'il utilise pour lire les événements qui ont marqué son parcours professionnel. Le langage choisi et les formes expressives reprises permettent, en outre, d'identifier, dans sa formation, la présence marquante de l'Église évangélique et, par conséquent, son étroite relation avec l'ILV. Pour les Indigènes, toutes ces informations offrent l'occasion unique de mettre en scène le savoir et le pouvoir spirituel du narrateur, mais aussi de rappeler les solides liens que le leader a su tisser avec cette institution étrangère.

L'analyse de plusieurs productions discursives d'Evaristo nous permet en effet de constater que ce leader est habitué à mélanger des expressions awajún avec celles du langage des missionnaires. La recherche d'une fusion entre les deux modes d'expression, ainsi que d'une connexion profonde entre les deux formes de pouvoir, l'amènent à attribuer aux *múun* des paroles propres aux pasteurs évangéliques. Ainsi, il dira par exemple :

⁴⁷¹ La plupart de ses mémoires ont amené à la rédaction de l'article “Community development through indigenous leadership” (Olson, D., 1992, «Community development through indigenous leadership», ICW Conference, Dallas, ILC)

⁴⁷² Olson, D., 1992, «Community development through indigenous leadership», ICW Conference, Dallas, ILC, p.2 (article non publié et accessible grâce à l'aimable collaboration de l'auteur, Danny Olson.)

“Estas son nuestras creencias. Pero también en creencia, siempre he dicho que existe Dios poderoso, que nunca se puede borrar. Mis padres también decían: «es Dios quien te ayuda, y te fortalece». Estas son dos precedentes. Nuestra creencia indígena y la fe como creyente. Yo adquirí las dos.” (Evaristo Nugkuag, Santa Maria de Nieva, 10.05.2012)

Dans son discours, Evaristo reprend le vocabulaire des missionnaires nazarenos, dans lequel la figure de Dieu est celle du pouvoir absolu et de la connaissance supérieure de l’ordre des choses – humaines ou pas –, recouvrant alors le rôle narratif habituellement attribué à un *ajutap*. Evaristo utilise souvent des expressions étroitement liées à la morale chrétienne ou des citations bibliques, parfois reformulées, afin d’expliquer les événements qui ont marqué sa vie personnelle :

“Ama tu próximo como tú mismo” Entonces si yo lo amo, tengo que dedicarle. Yo le dediqué treinta años seguidos a ese proyecto, puse todo mi mismo tiempo. Tengo que buscar la manera de cómo se soluciona los problemas de ellos. Puse del tiempo exclusivo. Yo pasé mi vida ahí.” (Evaristo Nugkuag, Santa Maria de Nieva, 18.05.2012)

“No es el dinero lo que hace. El hombre que tiene voluntad, el hombre que tiene iniciativa es lo que puede armar y que busca recursos para poder hacer.. adentro de los requisitos que han sido establecidos.” (Evaristo Nugkuag, Santa Maria de Nieva, 10.05.2012)

Dans cette image de leader qu’il nous propose, on reconnaît la présence de deux messages différents. D’un côté, on retrouve la priorité de tout Awajún : devenir un leader et mettre en marche le pouvoir spirituel qu’il a reçu à l’occasion de son premier *jinta ainbau*. D’un autre côté, il prend ses distances vis-à-vis des formes d’expression liées à la force et à la violence, soit celles utilisées par les *kakajam* du passé. Tandis que le *waimaku* se caractérisait auparavant par l’incorporation d’un pouvoir spirituel, qu’il devait socialement exhiber à travers toute une série d’expressions de force, le leader « moderne », quant à lui, assume une posture ferme et réflexive, patiente et tranquille, à l’égard des événements externes. Son discours est doté d’une force mystique qui lui permet d’accepter les différentes difficultés que la vie lui réserve. L’écart entre les deux formes d’expression orale devient alors particulièrement étonnant, cristallisant ainsi la nouvelle image du pouvoir que les jeunes leaders souhaitent incarner. On peut d’ailleurs relever que la position assumée par Evaristo répond aux exigences des modèles

éducatifs proposés par les missionnaires dans les années 1960-1970, soit celles liées à l'image du « bon sauvage » civilisé et fidèle croyant.

En deuxième lieu, ce discours mène à l'élaboration d'un langage complexe, basé sur une forme narrative très proche de celle d'un missionnaire ou d'un religieux, soit d'un *apach*. Comme je l'ai dit précédemment, ce récit doit être envisagé comme la mise en scène du pouvoir spirituel du narrateur. Autrement dit, la construction narrative relève d'une « performance » politique. De ce fait, on verra que la conjugaison de différents registres linguistiques est une façon de prouver que les diverses expériences de formation lui ont permis de consolider son pouvoir spirituel, de la même manière que dans le cas des *waimaku*. Si la reproduction des formes d'expression de l'*ajutap* permet au *waimaku* d'attester de sa nouvelle condition spirituelle, de la même façon, lorsqu'Evaristo reprend à son compte le langage des missionnaires, il témoigne du pouvoir spirituel qu'il a su construire au cours de sa vie.

À ce propos, la comparaison des expressions utilisées par Evaristo avec celles employées par d'autres leaders est l'occasion d'aborder un autre aspect de cette pratique politique qui consiste à préciser l'institution religieuse dans laquelle ils ont réalisé leur formation. De fait, cette attitude n'est pas propre à Evaristo ; on la retrouve dans les discours d'autres leaders politiques de l'époque. Voici, comme exemple, les témoignages de Gil Inoach et de Santiago Manuin :

“Desde joven analizaba la Biblia, pero de viejo llego a pensar que Jesús en verdad era un político. Porqué el verdadero político es sabio, el verdadero político habla de la vida, el verdadero político habla de la verdad. Así eran nuestros viejos: como verdaderos políticos solucionaban sus problemas.” (Gil Inoach, Lima, 3.12. 2013)

“Yo soy de una nueva generación. Yo valoro lo que es el toé y el ayahuasca. Pero lo interpreto de manera diferente. Yo tengo una visión diferente. Si he tomado ayahuasca, lo he hecho para tomar contacto con seres superiores. Yo entiendo que adentro de esta búsqueda, es una búsqueda de una comunicación con el gran Ajutap, de lo que Ajutap ha estado en mi pueblo, ha comunicado a través de la naturaleza. De muchas maneras y diferentes tipos. Y él ha dicho “yo soy”, y lo ha dicho en mi pueblo, y sigue estando en mi pueblo, donde Jesús, el verdadero Ajutap, está y sigue comunicándome. Así que esta visión que mis antepasados han tenido que el ser ha hablado en forma de anaconda, es que siempre ha estado presente el “Yo soy”. Ahora este ajutap ha tomado cuerpo, para seguir hablándome de una manera diferente, de lo del pasado. Es como una visión directa.” (Santiago Manuin, Santa Maria de Nieva, 3.12.2014)

L'utilisation d'un langage religieux fait état de la formation du leader au sein d'une mission, mais révèle aussi la mission à laquelle il a appartenu, une catholique ou une évangélique. La différence entre les expressions utilisées par Evaristo et par Gil Inoach, tous deux formés chez les linguistes, et celles de Santiago Manuin, formé chez les jésuites, est à tel point évidente qu'elle nous oblige à nous interroger sur le sens de l'utilisation de ce langage pour les narrateurs.

Comme on vient de le voir, tout leader commence le récit de son histoire de vie en précisant dans quelle mission il a été formé, afin d'expliquer, de façon indirecte, à quel allié externe il est lié. Cette stratégie narrative se révèle fort utile pour indiquer quelle forme de pensée des *apach* le jeune a incorporée et quels sont ses possibles alliés. Comme Evaristo le précise dans l'un de ses discours :

«... La persona la conoces por como habla en el discurso, por lo que actúa» (Evaristo Nugkuag, Santa Maria de Nieva, 10.05.2012).

“Mi padre me decía: “entre guerreros hablemos así y así!”. Hasta la sociedad tiene sus voces, tú también tienes que comenetrar con ellos, como sea.” (Octavio Shajaime, Santa Maria de Nieva, 30.06.2012)

On voit alors que la capacité oratoire joue un rôle fondamental dans l'expression du pouvoir awajún, tant pour le *waimaku* du passé que pour les « dirigeants politiques » d'aujourd'hui. En même temps, l'instrumentalisation consciente de ce langage par les nouveaux leaders répond à un jeu politique. Si, dans le cas des *waimaku*, la démonstration d'une expressivité forte et décisive était synonyme du pouvoir spirituel qu'ils avaient incorporé par le contact avec l'*ajutap*, pour les « dirigeants politiques », la construction d'un langage politique est bien plus complexe, dans la mesure où celui-ci vient refléter le degré d'assimilation des pratiques discursives des missionnaires, leurs anciens professeurs.

Bien que, dans le cas des *waimaku*, l'utilisation des formes expressives d'un être considéré supérieur soit entendue comme une extériorisation de leur pouvoir spirituel acquis par l'incorporation de la force de l'*ajutap*, pour les « dirigeants politiques », la situation est quelque peu différente. En effet, il serait profondément fallacieux de faire un parallèle à l'identique entre la relation qu'ils ont établie avec les missionnaires et celle qui unie le *waimaku* à l'*ajutap*. Tout d'abord, la figure du missionnaire peut revêtir différentes significations à la fois, à savoir celle d'un *apach* – donc d'un ennemi ou d'un allié stratégique –, celle d'un *kakajam* particulièrement puissant ou celle d'un adversaire dont il faut récupérer l'énergie spirituelle. Au sein d'une société

où la violence et le meurtre de l'adversaire sont interdits, la recherche, par les « dirigeants politiques », d'alternatives pour se confronter à leurs adversaires et pour mettre en circulation l'énergie spirituelle entre un individu et son ennemi donne de nouveaux contours aux relations de transmission du pouvoir. Dans le cadre de ce processus, l'accent est mis sur la relation conflictuelle entre le protagoniste de l'action et son Alter Ego⁴⁷³. Dans le cas de la relation entre leaders indigènes et missionnaires, le politicien adopte une pratique discursive dans laquelle il se réapproprie certaines formes expressives de son Alter Ego.

Evaristo et Santiago Manuin reprennent en effet les formes discursives d'un pasteur évangélique ou d'un missionnaire catholique. Pour mettre en scène leur pouvoir, les « dirigeants politiques » mobilisent un nouveau langage politique. Il ne s'agit pas seulement de reprendre les formes expressives de leurs enseignants, mais aussi de récupérer la force politique et le pouvoir spirituel de ces derniers. Si le pouvoir d'un leader se reconnaît à ses formes expressives, les discours religieux proposés par les « dirigeants politiques » constituent une forme visible du pouvoir accumulé, ainsi que du rapport de force établi avec leur Alter Ego. On dira alors que ces pratiques discursives permettent de mettre en scène le pouvoir spirituel du narrateur, en montrant à quel point il a su s'approprier le pouvoir de son ennemi. De cette manière, il a donc accompli l'une des tâches les plus importantes de son *jinta ainbau*, à savoir celle qui consiste à esquisser une nouvelle façon d'incorporer et de remettre en circulation le pouvoir des *apach* – qui étaient auparavant leurs guides spirituels – sans recourir à la violence.

7.7. Nouvelles formes de réalisation du *jinta ainbau*

Tel qu'on l'a vu précédemment⁴⁷⁴, les premières générations de leaders scolarisés ont toutes reçu une introduction au *jinta ainbau*, comme cela se faisait avant leur départ pour la ville. Très jeunes, ils ont été conduits à une cascade, où ils ont reçu une initiation grâce à l'utilisation de plantes sacrées, à savoir l'*ayahuasca*, le *toé* et le *tabaco*. Ils sont ensuite partis en ville pour recevoir une formation scolaire et acquérir le savoir des *apach*.

Il est intéressant de noter, parmi cette nouvelle génération, un certain changement dans la façon de relire l'expérience de formation en ville, en comparaison aux anciens professeurs

⁴⁷³ La relation des nouveaux leaders avec leur Alter Ego indigène fera l'objet du prochain chapitre.

⁴⁷⁴ Voir chapitre 3, section 3.2

bilignes. En effet, dans les paroles d'Emilio Nayap ou de Roman Shajian – deux « dirigeants politiques » –, cette expérience est évoquée comme une rupture avec le chemin aux cascades, soit les *jinta ainbau* classiques. La plupart des « dirigeants politiques » soulignent le fait qu'ils aient vécu les deux formes d'initiation à la vie adulte, à savoir le voyage à la cascade accompagné de la consommation de plantes hallucinogènes, ainsi que les études. Ces deux expériences sont considérées comme les deux faces d'un même parcours de formation. En revanche, Emilio insiste sur la discontinuité entre la préparation en tant que *kakajam* et la fréquentation des écoles évoquée comme un « abandon » des anciennes pratiques de formation. Cette dichotomie semble toutefois dépassée par les jeunes des années 1970 qui, bien qu'ils ne cherchent plus à devenir *kakajam*, considèrent les rituels à la cascade comme de bons moyens d'acquérir le pouvoir nécessaire à leur réalisation en tant que « dirigeants politiques ».

Voyons maintenant les souvenirs d'Evaristo Nugkuag, soit l'un des « dirigeants politiques » les plus représentatifs de l'époque considérée. Lui aussi a reçu une formation religieuse au sein de l'école de la mission :

“Para una explicación, uno para ser líder tiene que tener su vocación. Yo antes de irme a la escuela, ya había tomado ayahuasca, ya había ido a la catarata, ya había tenido mis visiones. A siete, ocho años. Mi papá dijo que uno no tiene que esperar de ser grande para tener sus visiones. Antes de tener sus primeras relaciones sexuales, hay que tener esa etapa. Pero, si tu tendrás relaciones con una mujer, nunca tendrás visión, porque tu cuerpo está contaminado. Yo ahora no me acuerdo de mis visiones, pero tenía muchos sueños buenos. Y muchos estaban ligados a mis futuros viajes en ciudades europeas. En ese momento no podía entender, pero luego sí, entendí.” (Evaristo Nugkuag, Santa Maria de Nieva, 10.05.2012).

Evaristo Nugkuag est le fondateur du Conseil Aguaruna Huampisa (Consejo Aguaruna Huampisa), organisation ethno-politique créée en 1977 dans la communauté de Napuruka (dans le Haut Marañón)⁴⁷⁵. La préparation personnelle d'Evaristo a été animée par la volonté d'accumuler le plus de savoirs possible, allant des enseignements reçus par les membres de sa famille à ceux appris dans la société externe. C'est au cours de son premier *jinta ainbau* qu'Evaristo apprend son futur rôle de leader : la vision qu'il a eue lui a révélé des scènes de sa vie d'adulte, marquée par des voyages dans des villes étrangères.

Dans la mesure où la fonction de ces cérémonies est de transmettre aux jeunes une connaissance de leur destin, afin de leur fournir des indications sur la façon de gérer leurs

⁴⁷⁵ “El Consejo Aguaruna y Huambisa se fundó en Napuruka el 25 de mayo del 1977 asegurando casi de inmediato su personería jurídica (1980).” (Guallart, J.M., 1997 *op.cit.*, p, 32).

expériences à venir, on peut noter des changements entre les expériences visionnaires du passé et celles des « dirigeants politiques ». Bien que la vision demeure une forme de transmission du savoir le plus déterminant pour la formation de l'individu, la nature-même du message va cependant changer. En voici deux autres exemples :

“Yo estudié en Jaén. Y también de grande me invitaron a viajar a Alemania, y Bruselas. Pero, yo ya lo había visto, estos lugares, en sueño. Cuando tomaba ayahuasca de niña, yo me veía pasear en ciudades... Pero es que no sabía que eran ciudades. Cuando fui ahí, de grande, ya reconocí esos lugares y entendí la visión que había tomado de pequeña” (Rebeca Detem, Santa Maria de Nieva, 16.05.2013)

“Luego yo fui a viajar por Europa y varios lugares de Estados Unidos... Pero cuando me encontré ahí, me acordé que esos lugares ya los había visto en mis sueños, de niño.” (Roman Shajian, Bagua, 28.05.2014)

Ces paroles sont révélatrices du changement qui s'est opéré dans la manière dont les Indigènes scolarisés expriment le message reçu au cours du *jinta ainbau*, ainsi que dans le parcours de réalisation de ces nouveaux *waimaku*. Les anciens messages liés à la mort de l'adversaire et aux victoires militaires ont laissé place à un langage bien plus pacifique, lié à des images de voyages dans des endroits inconnus et exotiques ou à des scènes de pouvoir politique dans des cadres institutionnels. La perception de la relation avec le monde externe vit alors une profonde modification : au lieu d'une confrontation frontale, c'est l'exploration d'endroits inconnus qui est désormais privilégiée, au travers de voyages dans le monde des *apach* – voyages qui viennent confirmer l'autorité personnelle.

7.8. Retour à la communauté: la relation entre les « dirigeants politiques » et les anciens

Après l'expérience de formation dans une école en contexte urbain, le retour dans leur communauté d'origine représente, pour les jeunes Indigènes, l'étape de manifestation du savoir incorporé, afin d'être reconnus comme détenteurs d'un statut social supérieur. Par ailleurs, le désir d'exprimer leur nouvelle condition et de trouver un espace adapté à leur pouvoir les mène à prendre leur distance vis-à-vis des professeurs bilingues plus âgés, soit ceux de la génération formée dans les années 1950-1960. Jusqu'alors, ces derniers occupaient les rôles de prestige social et d'autorité politique dans les communautés naissantes : monopolisant toutes les tâches,

ils ne laissent aucune place aux nouvelles générations⁴⁷⁶. Cette dynamique, qui correspond au moment du passage du pouvoir d'une génération à une autre, va modifier les formes d'incorporation du pouvoir par un *kakajam*. Une compétition et confrontation s'installe alors entre les nouveaux *waimaku* et les figures d'autorité plus âgées. Or, comme on l'a déjà vu, cette étape est l'un des moments centraux dans la réalisation de chaque « cheminement du conflit », ainsi que dans le parcours de formation des jeunes *kakajam*.

Tandis qu'avant le *waimaku* pouvait exhiber son nouveau statut en dirigeant une expédition militaire contre des ennemis externes au groupe, l'intérêt pour les activités commerciales et professionnelles – notamment l'enseignement – mène désormais les jeunes à se focaliser essentiellement sur le contexte interne à la communauté. On assiste alors à un mouvement endogène des forces au sein de chaque groupe familial, entraînant une exacerbation des tensions entre les différents acteurs en jeu.

Face à cette situation faite de changements importants, diverses réponses vont être mobilisées. D'abord, les zones d'influence vont se scinder en deux : d'un côté, on trouve le centre commercial et économique de la communauté native, géré par les jeunes scolarisés et, de l'autre, des zones plus éloignées, toujours dominées par l'autorité des *múun*. Pour autant, un certain niveau de collaboration demeure entre les deux formes de pouvoir : chaque année, tous les professeurs bilingues se réunissent pour définir le programme des futures activités éducatives. À cette occasion, ils prennent aussi des décisions liées à l'équilibre et à l'organisation de la vie communale. Ces décisions sont ensuite soumises à l'opinion du Conseil des anciens, établissant de la sorte une collaboration et une répartition des rôles⁴⁷⁷.

En ce qui concerne la première génération des professeurs bilingues, on peut observer que la plupart d'entre eux préfère se retirer des espaces publics – liés à la communauté ou à la carrière professionnelle – et reconstruire des cadres d'autorité hors de l'influence des jeunes.

“Yo era profesor y también fui apu de la comunidad varias veces. Pero luego, he decidido alejarme. He renunciado a mi profesión como profesor. También a mi pensión, porque era demasiado temprano para la pensión. Así, he dejado, para que trabajen los jóvenes” (Alejandro Paati, communauté d'Uut, 4.06.2014)

⁴⁷⁶ Les rôles de chef de la communauté, comme *aphu* ou comme *múun*, pasteur évangélique ou catéchiste (selon l'église d'appartenance), le médecin et aussi le responsable des affaires commerciales de la communauté.

⁴⁷⁷ Brown, M., 1984, *op. cit.*, p.122.

“Llegaron los jóvenes... habían muchos chismes... Ya, ahí, yo me retiré. Ya no más! Dije. Los del ministerio no querían, porque todavía me faltaban unos años a la pensión. Pero yo no. Lo dejé. Y me fui para mi casa, con mi chacra” (Emilio Nayap, communauté d’Uut, 3.06.2014)⁴⁷⁸

Tel que ces exemples le montrent, le professeur plus âgé se sent menacé par la confrontation avec les jeunes et décide alors de se retirer de l’enseignement ou des activités professionnelles pour aller vivre dans sa *maloca*, selon les coutumes des *múun* du passé.

Comme on l’a vu plus haut, une fois de retour dans leur communauté d’origine, les jeunes doivent démontrer le nouveau droit de parole qu’ils viennent d’acquérir. C’est face aux *múun* de leur groupe familial, au sein du Conseil des anciens, qu’ils racontent leur expérience en ville et expliquent les nouvelles relations qu’ils ont tissées avec les institutions de l’État. Les connaissances qu’ils ont acquises leur permettent aussi de donner des indications sur la manière dont la communauté peut défendre ses droits⁴⁷⁹.

Le jeune leader, futur « politicien indigène », montre ainsi qu’il est encore profondément lié au système du pouvoir des anciens qu’il considère plus puissants que les institutions péruviennes, car c’est l’évaluation de son discours par les anciens qui lui permet d’assumer un statut de pouvoir plus important, à mi-parcours entre le *kakajam* et le dirigeant politique. Autrement dit, à ce moment-là, toute expérience de relations avec la société civile est lue et évaluée sur la base des critères propres à la formation d’un *kakajam*, et son objectif est d’acquérir le pouvoir spirituel qui caractérise l’« homme fort », ou *múun*. Avec cette nouvelle génération, sont toutefois introduits des éléments nouveaux dans la construction du pouvoir personnel : ceux représentant le pouvoir externe, à savoir les papiers, l’écriture, ou encore les institutions de l’État.

À la fin des années 1970, la nouvelle génération de leaders, bien qu’elle ait étudié à l’école et ait été formée dans des contextes urbains, démontre donc son lien encore profond au système de valeurs représenté par les *múun*, soit à la forme de pouvoir précédant l’introduction de l’éducation. La connaissance de la langue espagnole et celle de l’écriture commencent à constituer des conditions préférentielles pour établir leur position dans la hiérarchie sociale, qui

⁴⁷⁸ Traduction en espagnol réalisée par Isaac Paz.

⁴⁷⁹ Informations tirées de différentes histoires de vie de leaders appartenant à cette génération. Je voudrais plus particulièrement rappeler celles de José Lirio, d’Evaristo Nugkuag et d’Eduardo Nayap.

ne peut être confirmée que grâce à l’approbation des *múun*. Cette réflexion est confirmée par les paroles de Pedro Garcia Hierro⁴⁸⁰, lorsqu’il rappelle que :

“Las Leyes gubernativas en el 1978 marcan unos espacios formales, que la gente de alguna manera aceptaba. En ese tiempo, hubo tantas peleas serias, sobre el tema de la defensa del territorio. En todo esto, el papel del mayor era tan importante y del guerrero joven que tiene que hacerse una fama también. Esto era lo más importante. Así que otras cosas no tuvieron mucha importancia, como la pelea entre generaciones. El otro seguía funcionando tal cual. Había un espacio formal donde actuaba antes que saber leer y escribir, mientras que al otro lado estaba el poder tradicional. Había una forma de organización comunal, con gente que sabía leer y escribir. Y, de otro lado, la otra forma de organización, que no era comunal. Era de construirse su espacio. [...]”

Se hizo una especie de círculo de gente, habitualmente con poca validez tradicional, que ocuparon un espacio formal, creado por la Ley. En el Cenepa y en el Marañón esta cuestión no fue muy sentida, porque hubo tantas peleas contra los colonos, que los jefes, que tenían que ser mayores, tuvieron que asumir la palabra. Y como los jóvenes también querían hacerse su nombre en estas peleas, hubo bastante confusión. Los líderes eran los serios y fuertes, los jóvenes tenían que ser los guerreros tipos. La posibilidad que hubo un enfrentamiento generacional era pendiente, porque la Ley había creado un espacio afuera del poder. Pero, en aquel tiempo, no se dio”. (Pedro García Hierro, Lima, 13.04.2013)

Comme le montre le témoignage de Garcia, au lieu d’un affrontement entre les deux générations – qui correspondent à deux façons différentes d’entendre et de représenter le pouvoir politique –, on assiste à une reformulation du savoir appris par les nouvelles relations dans le monde externe à travers des concepts propres au système culturel indigène.

On donc en déduire que, dans le cadre politique de l’époque, les premières organisations ethno-politiques indigènes n’étaient qu’un soutien (ou un prolongement bureaucratique) de l’autorité représentée par le Conseil des « hommes forts ». Il semble qu’à ce moment-là elles étaient loin d’être autonomes vis-à-vis du Conseil des *múun* et ne constituaient pas un espace à part. Au début de leur existence, les organisations ethno-politiques n’étaient que des formes différentes de reproduction du système du pouvoir précédent, orientées vers la recherche d’un pouvoir comparable à celui d’un *kakajam*.

⁴⁸⁰ Pedro Garcia Hierro est un avocat espagnol qui, en tant que volontaire, a vécu, de 1978 à la fin des années 1980, en contact avec les Awajún du Haut Marañón, et en particulier dans la zone du Cenepa.

“Lo que hay en la Central⁴⁸¹ son los cuatros dirigentes, que normalmente son jóvenes. Eran a cargo de una central de servicios. Porqué luego, en el río, las autoridades importantes eran los mayores, todos. Eso se ha demostrado qué luego, en una asamblea, estos cuatro no hablaban ni una palabra, nada. Yo me di cuenta. Luego algunos han sido importantes, pero luego, cuando han sido mayores. En ese tiempo⁴⁸² eran cuatro o cinco personas que eran líderes reales del río, como por ejemplo Cesar Marciano. Qué su palabra sí tenía peso. Todos los problemas serios, él había un control muy serio de esos.” (Pedro García Hierro, Lima, 13.04.2014)

Une fois de plus, les paroles de Pedro Garcia confirment que le pouvoir décisionnel le plus significatif de l'époque était toujours détenu par le Conseil des *míun*, ou des « hommes forts », qui représentaient les familles les plus puissantes des lieux de référence. L'OCCAAM semble alors avoir pour rôle d'exprimer la force politique de cette organisation, qui n'était convoquée que pour des raisons spécifiques. En étudiant les concepts déjà évoqués ici, on peut voir que la dépendance de l'OCCAAM à l'égard du Conseil des *míun* démontre la supériorité de ce dernier sur le premier. En même temps, cet écart témoigne aussi de la priorité accordée aux valeurs représentées par les *míun* pendant cette première étape de formation d'un nouveau leadership, dans laquelle le professeur bilingue deviendra la base du modèle du « politicien indigène ».

En résumé, on peut dire que, au cours des années 1970-1980, on assiste au début des « dirigeants politiques », soit un groupe de jeunes dotés d'un savoir nouveau et capables de gérer la médiation entre la réalité indigène et la société externe. En même temps, ils montrent leur volonté de définir un espace par lequel ils pourront asseoir leur prestige social au sein de leur structure sociale d'appartenance.

La relation avec les formes d'autorité précédentes – soit le Conseil des anciens, ou des *míun* – sont maintenues car elles sont nécessaires à la réalisation du rôle social et de la responsabilité politique accordés par leurs études. En même temps, la nécessité de se débarrasser de l'autorité des professeurs bilingues de la génération antérieure se fait également sentir. Cet

⁴⁸¹ Pedro García Hierro fait référence à l'entreprise d'exportation de produits locaux qui s'appelait « La Central » et était située à Mamayaque, une communauté le long du fleuve Cenepa. Après la séparation entre les jésuites et le groupe DAM, les bénévoles espagnols vont s'établir à Mamayaque et fondent une entreprise autonome d'exportation basée sur la participation des communautés indigènes locales. Toute l'activité du groupe DAM, qui se déroule dans les années 1980, vise à fonder une forme d'auto-soutien économique aux groupes indigènes du Cenepa, afin qu'ils puissent s'affranchir des précédentes relations de dépendance économique avec les institutions externes, qu'elles soient religieuses, militaires ou civiles. Parmi les différentes activités qui y sont réalisées, soulignons la formation dans le cadre politique, juridique et commercial, destinée à la nouvelle génération d'Awajún qui avait déjà bénéficié d'une première expérience de scolarisation et qui venait d'être réinsérée dans le tissu social du groupe d'appartenance.

⁴⁸² Soit entre 1979 et 1985.

ensemble de besoins engendre différents types de réponse : d'un côté, les professionnels plus anciens s'éloignent du centre de la vie de la communauté et, de l'autre, les jeunes cherchent à créer un espace de conflit hors de la communauté – à l'instar des confrontations avec les colons et autres acteurs externes à la zone –, afin d'exhiber le pouvoir qui les caractérise. La priorité des « dirigeants politiques » est donc d'activer des dynamiques de forces, qui puissent leur permettre d'être reconnus par les *múun* comme des « *kakajam* modernes » sans tomber dans les limites imposées par le système judiciaire externe.

Au lieu d'une scission entre les formes précédentes d'expression et de gestion du pouvoir et les nouvelles, les jeunes « dirigeants politiques » cherchent à jongler entre les attentes des deux mondes culturels. Ce travail – qui, tel qu'on le verra au fil des prochains chapitres, se révélera extrêmement difficile et parfois incohérent – sera aussi la base de la construction d'un nouvel espace de gestion du pouvoir et de construction de l'autorité politique : l'organisation ethno-politique.

7.9. Une relation difficile entre pères et fils : deux générations de professeurs bilingues en confrontation

L'analyse des histoires de vie des premiers « dirigeants politiques » nous offre l'occasion de comprendre les débuts de la formation d'un nouvel équilibre socio-politique, qui à l'époque se montre encore très fragile et en pleine définition. L'analyse visera à comparer les différents choix et positions personnelles que ces jeunes ont assumés à leur retour dans leur communauté d'origine, en vue de répondre aux attentes de leurs parents mais aussi à celles des institutions externes. Cette perspective nous permettra aussi de comprendre que la définition de la figure du « politicien indigène » est le résultat d'un effort d'accumulation de différents savoirs et fonctions politiques issus de divers mondes culturels, conjugués à la créativité de chaque acteurs.

À ce propos, nombreux sont les récits de vie qui rappellent les difficultés de cette période, en particulier la tension qui vient à s'établir entre pères et fils. En effet, le moment de réintégration des jeunes scolarisés dans leur communauté d'origine conduit parfois à des tensions intergénérationnelles à cause d'attentes différentes des deux côtés.

Précisons que, dans beaucoup de cas, la confrontation a lieu entre anciens professeurs bilingues et jeunes « dirigeants politiques ». Ce conflit existe surtout dans les communautés touchées par l'ILV, où les anciens ont été précédemment convertis par l'Église Nazarena, constituant à présent l'élite sociale des premiers professeurs bilingues. Dans la zone d'influence

catholique, la situation est quelque peu différente. Dans ce cas, l'écart entre les deux générations d'Indigènes scolarisés est moins important, dans la mesure où la mission s'était installée là dans les années 1950.

Précisons d'abord que la perspective professionnelle proposée par la formation dans les missions – soit le statut de professeur bilingue – ne correspond guère aux espoirs d'exhibition de force militaire et de pouvoir spirituel que les pères avaient lorsqu'ils ont confié leurs fils aux soins des missionnaires. Au lieu de reconnaître dans leur fils un *waimaku* doté d'une force spirituelle exceptionnelle, les *múun* retrouvaient des jeunes formés par l'Église afin de devenir des professeurs ou des « presque prêtres », soit des Indigènes professionnellement et spirituellement engagés et donc peu disposés à s'impliquer dans des expéditions de guerre ou dans les équilibres socio-spirituels qui régissaient la vie quotidienne awajún de l'époque. Grâce au long parcours de scolarisation reçu, ces derniers considéraient le système juridique comme le moyen adéquat, dans beaucoup de cas, de résoudre les questions internes ou les tensions avec les colons. Comme le dit Shane Greene, cette génération a été préparée à lutter avec la plume plutôt qu'avec les lances⁴⁸³. Voici, par exemple, les mots d'Octavio Shajaime, l'un des premiers Indigènes formés par la mission jésuite de Santa Maria de Nieva :

“Mi padre nunca quiso que yo fuese profesor. Cualquier puesto de control, de poder... autoridad! Él quería que yo estudiara algo de Ley, abogado...que discuta sobre las leyes de esta sociedad... que las cosas no queden así...” (Octavio Shajaime, Santa Maria de Nieva, 30.05.2012).

À cet égard, l'histoire de vie de Francisco Shajian nous montre une manière intéressante de gérer les complications et les tensions qui, à l'époque, caractérisaient la relation entre pères et fils. Francisco⁴⁸⁴, leader awajún originaire de la communauté d'Uut, est un personnage connu pour sa personnalité particulière, très impulsive et violente. Malgré les efforts de son père pour lui donner une formation scolaire et religieuse au sein de la famille du pasteur Baltazar Rubio, à Trujillo, son caractère impulsif et irascible l'ont conduit à être écarté des espaces religieux. Par la suite, son expérience à l'école gérée par les militaires, dans la base de Chavez Valdivia, a connu le même dénouement. Son obstination à mener une vie solitaire et à refuser toute forme d'autorité – attitude en continuité avec le modèle du *kakajam* et du *Tajimat Pujut* – vont de pair

⁴⁸³ Greene, S., 2009, *op. cit.*, p. 225-226.

⁴⁸⁴ Francisco Shajian est l'un des frères de Roman Shajian, intellectuel awajún que j'ai mentionné à plusieurs reprises dans les chapitres précédents.

avec son besoin de s'éloigner du modèle de l'Indigène scolarisé que lui proposaient son père et son frère. Tout cela a généré différentes tensions avec son entourage, entraînant des souffrances pour le leader qui se sent finalement exclu et rejeté par son groupe d'origine. Par ailleurs, le père de Francisco est Jacob Shajian, un *múun* autoritaire et spirituellement très reconnu dans le bassin d'Imaza, en tant que fondateur de la communauté d'Uut et figure exemplaire de l'œuvre de conversion menée par la mission nazarena de Yamayakat. Qui plus est, à partir des années 1950, Jacob devient un fervent collaborateur de l'école fondée par les linguistes de l'ILV :

“Mi papá estaba preocupado... Cuando a una reunión él estaba en Lima, el ILV se levantó y dijo «Tenemos un joven bastante joven pero que habla bastante feo...» Y escribieron mi nombre. Imaginase señorita el dolor de mi padre en ese momento! Siempre él peleaba con mi mamá, tenía bastante problemas por mí, mi papá decía: «Ese joven... que anda así! que hará en la vida?» Todo el mundo iba diciendo que yo era un violento. «Él es muy violento» Decían los Awajún «Este hay que botarlo».” (Francisco Shajian, Imacita, 9.06.2013)

On retrouve ici les termes d'une question très épineuse et peu évoquée, à savoir la tension présente chez les jeunes Awajún partagés entre l'aspiration à se réaliser selon le modèle du *kakajam* et les limites imposées par leurs pères récemment convertis à l'Église évangélique. Il s'agit là d'une autre forme de tension intergénérationnelle entre « dirigeants politiques » et « professeurs bilingues », les premiers refusant le modèle de formation proposé par les missionnaires et recherchant leur identité dans les concepts de la société indigène. Dans le cas de Francisco, tous ses efforts ont pour objectif de se démarquer des modèles proposés par les missionnaires. Cette position l'amène inévitablement à se retrouver seul et isolé. Il trouve finalement un début de solution en collaborant avec l'ILV, qui lui offrira les bases pour assumer le statut de professeur bilingue et donc détenir l'autorité politique et le pouvoir spirituel nécessaires au respect et à la reconnaissance sociale. C'est ainsi que commence son parcours personnel entre différents modèles d'autorité politique, et dans lequel les organisations indigènes seront le théâtre privilégié d'exhibitions du pouvoir des *kakajam* « d'un autre temps ».

Au début des années 1950, c'est-à-dire à l'époque de son père, Jacob Shajian, plusieurs manières d'entreprendre et de réaliser le parcours de formation pour devenir *kakajam* coexistaient : la possibilité d'aller étudier dans une mission ou à la ville est un privilège dont peu de ces jeunes bénéficiaient ; la plupart d'entre eux réalisaient des *jinta ainbau* communs pour se spécialiser comme *kakajam*. Pour les générations suivantes, la situation change fortement, en

raison de l'apparition de multiples écoles et de la diffusion de programmes de scolarisation permettant à un nombre plus important de jeunes d'accéder à l'incorporation du savoir des Blancs. La réalisation d'une formation de professeurs bilingues n'est donc plus réservée à une élite. En même temps, le projet de scolarisation et d'intégration sociale des missionnaires provoque une véritable scission chez les Indigènes scolarisés : la figure se situant entre l'Indien converti et le guerrier – soit celle développée par la génération précédente – est fortement combattue par les missionnaires qui poussent leurs élèves à s'éloigner drastiquement des modèles du *kakajam*. Francisco Shajian nous propose alors un cas pour aborder les différents modèles de pouvoir que les jeunes de cette époque avaient à leur disposition, ainsi que le conflit intérieur qu'ils pouvaient connaître. Fallait-il suivre les chemins indiqués par les anciens et devenir un nouveau *kakajam* ou était-il préférable de proposer un modèle de leader répondant aux exigences des missionnaires et impulsé par les professeurs bilingues ?

“Yo, en Pucallpa, acepto de ser profesor. Por exhortación del pueblo, para tratar con la gente de los rincones. Gente llorando por sus hijos y sus hijas. Muchas veces venía gente llorando con su chanco, que no sabía cómo ir a pagar. Ahí mi reacción. Cuando mi papá decía: «Matar? Eso ya no. Hacer revolución? Tampoco... Lo que tenemos que hacer es buscar jóvenes y niños, sembrar, aprender a leer y escribir. No ser explotados por nuestros territorios, hacer respetar gente, llegar a ser organizados frente al gobierno... ese es ser hombre. No, como tú dices, hombre es matar gente». [...] Mis padres son carnes y huesos de la Iglesia. Son adoptados a los tres, cuatro años por los misioneros que les enseñaron la religión. Predicaban también. [...] Mi padre no fue un guerrero pero mis tíos, mis primos, sí fueron. Agarraron las tropas hasta Jaén, hasta Chiclayo!” (Francisco Shajian, Imacita, 8.06.2013)

Le souvenir que Francisco garde de la confrontation avec son père se situe, me semble-t-il, au cœur de cette question : chez les Awajún, que signifie être un « homme fort » ? Un individu peut-il devenir *múun* sans passer par l'extériorisation de sa force ? Bien que le discours de Jacob Shajian soit en partie modelé par la doctrine évangélique, il traduit, à mon avis, la réflexion qui caractérise la pensée indigène de l'époque.

Si la génération de Jacob a accueilli la formation des missions comme une possibilité d'incorporer un message nouveau – symbole d'un statut de pouvoir déjà atteint –, la nouvelle génération hérite de la tâche de mettre en scène les conséquences du discours pacifiste. De fait, la disparition du conflit intertribal va avoir des conséquences particulièrement marquantes sur les formes d'expression de cet univers socio-spirituel. La perte des aspects propres au monde culturel awajún est un pas de plus vers l'intégration des Indigènes à la société péruvienne.

À mi-chemin entre ces deux mondes culturels, les jeunes s'efforcent de définir un espace nouveau, légalement reconnu, dans lequel pourrait avoir lieu la lutte armée, tout en évitant une condamnation éthique et des poursuites judiciaires. Cette perspective, acceptée par José Lirio et Evaristo Nugkaug, est, en revanche, inacceptable pour Francisco, qui cherche, pour sa part, des espaces de conflit et de tension ouverte pour mener à bien son parcours personnel.

La figure de Francisco Shajian est particulièrement complexe et fascinante. Bien que, de l'avis de plusieurs intellectuels awajún du Haut Maraón, il soit reconnu comme un « authentique Awajún » ou « *el ultimo kakajam* », il reste en conflit avec son groupe familial d'origine. Rejeté par sa première épouse, il ne peut retourner dans la communauté d'Uut, où il est né et où réside tout son groupe familial. Il devient alors difficile, pour les Awajún, de trouver une place spécifique et honorable pour un leader qui, bien qu'il soit caractérisé par un esprit « combattant », se trouve privé d'un espace de référence, ce qui le condamne à se déplacer constamment et à ne jamais pouvoir mettre son pouvoir au service de son groupe d'origine. De ce fait, il représente la difficile et contradictoire condition d'un leader qui, tout en défendant les expressions du pouvoir propres à un *kakajam*, refuse publiquement tous les enseignements de non-violence ainsi que les garanties liées à l'autorité du « politicien indigène ».

“Francisco es del modelo de los viejos líderes. De lo que él hizo, yo lo respeto. Él ha cambiado la mentalidad de los Awajún. Hay que ser independientes económicamente, no depender de las ONG u otras instituciones. Para hacer eso, hay que tener fuerzas administrativas.” (Gil Inoach, Lima, 10.12.2013)

“Francisco no tiene carisma. La característica que tiene Francisco es que él es el tipo de líder Awajún de 50 años atrás. El líder awajún tiene que ser guerrero y poco conversador. [...] Esa es la categoría de guerreros de los tiempos antiguos. Por qué la gente decía: ¿a quién le mató?” (Roman Shajian, Bagua.)

“Francisco Shajian? El ya no representa a nadie. Es solamente un violento, que cree de poder imponer su opinión con la fuerza. Es un violento y un borracho” (Clementina Paati, Imacita, 10.05.2013)

Bien que Francisco soit critiqué pour sa conduite personnelle et professionnelle, il suscite aussi une certaine admiration dans tous les bassins de la région. Privé d'une situation stable dans le tissu social, il est décrit comme un combattant, toujours à la recherche d'un champ de lutte et capable de s'engager dans chaque situation de conflit qu'il est susceptible de rencontrer sur son chemin. Son besoin d'exprimer sa force est si important que ça en fait un *kakajam* particulièrement charismatique, capable d'attirer de nouveaux alliés pour le suivre dans des

batailles victorieuses. Grâce à cela et à ses relations avec les militaires ou avec les institutions étrangères (gouvernement péruvien, entreprises extractives, ILV, etc.), il jouera un rôle décisif dans toutes les batailles qui ont marqué l'histoire récente de la région⁴⁸⁵.

Les questionnements autour des modalités d'exhibition du pouvoir et du rôle que le jeune doit assumer dans le tissu social sont les principales sources de confrontation avec ses parents. Cette dichotomie conduit à toute une série de tensions entre les leaders des différents bassins – tensions comprises comme les nouvelles formes d'exhibition de leur pouvoir spirituel. En deuxième lieu, la pratique de déclarer la guerre aux institutions religieuses présentes dans la zone – identifiées comme le nouvel ennemi – se consolide ; il devient nécessaire de mettre en scène une lutte contre ses anciens précepteurs pour les expulser afin de pouvoir consacrer sa propre autorité politique.

Forts du prestige social incorporé grâce à la réalisation d'un *jinta ainbau* chez les *apach*, les « nouveaux chefs »⁴⁸⁶ commencent à négocier avec les missionnaires leur position de pouvoir et leurs relations d'alliance, provoquant ainsi des situations complexes dans lesquelles l'alliance initiale est toujours remise en question ou sujette à des redéfinitions. Très vite, les missionnaires finissent par se retrouver impliqués dans le jeu de luttes et de confrontations, parfois violentes, propre au système d'accumulation du pouvoir de la société indigène⁴⁸⁷. En cherchant à exhiber le pouvoir spirituel qu'ils ont assimilé au cours de leur formation personnelle pour être les « nouveaux *kakajam* », les nouvelles générations se confrontent en permanence aux formes de pouvoir représentées par les religieux. Ces derniers, à leur tour, se trouvent alors dans une situation toujours plus critique et instable, voyant la présence de la mission dans la zone menacée⁴⁸⁸. Pour autant, aucune lutte frontale n'est menée contre la mission, pas plus qu'une tentative d'expulsion, mais la menace est toujours constante. On peut alors interpréter ces tensions comme des espaces de réalisation de nouveaux « cheminements du conflit », c'est-à-

⁴⁸⁵ Selon les différentes histoires recueillies, il apparaît que Francisco Shajian a participé à bon nombre de luttes contre les colons, les militaires et les missions, chez les Awajún présents dans les régions d'Amazonas, de Loreto et de Cajamarca. Il a notamment participé à la Guerre de Frontière (1995), ainsi qu'aux Grèves Amazoniennes du 2008 et de 2009. Il est toujours sorti victorieux de ces batailles.

⁴⁸⁶ Chaumeil, J.P., 1990, « Les nouveaux chefs: pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne ». *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 96, pp. 96-113

⁴⁸⁷ Guallart, J.M., 1997, *El vicariato de San Francisco Javier de Marañón: 50 años de una misión jesuita*. Lima, CAAAP.

⁴⁸⁸ À plusieurs occasions, surtout après la fondation du CAH, la mission catholique se voit menacée d'être attaquée par une armée d'Indigènes dirigée par ceux qui avaient été leurs meilleurs élèves.

dire des formes de « confrontation » entre factions opposées, similaires à celles qui opposaient auparavant groupes familiaux indigènes et colons.

L'opposition entre les deux générations de leaders indigènes va se manifester dans différents champs, le professionnel comme le personnel. Par exemple, la question des alliances matrimoniales et le besoin pour les jeunes d'assumer le statut d'homme marié en tant qu'adulte sont les principales difficultés qu'ils rencontrent en revenant dans leur communauté de naissance.

L'histoire de vie de Roman Shajian offre un cas exemplaire pour aborder les difficultés et les dynamiques qu'implique ce retour chez soi. Dans sa jeunesse, ce leader passe de longues périodes à Trujillo, pour réaliser ses études, et fait de brefs séjours dans sa famille, dans la communauté d'Uut (fleuve Numpatkaim) pendant les vacances scolaires. Peu à peu, son *abuelo* commence à s'inquiéter de sa condition de célibataire. La réalisation d'un *jinta ainbau* va de pair avec la construction d'un foyer familial en tant que démonstration visible de l'accès à l'état d'adulte du jeune *waimaku*. Or, tous les efforts réalisés pour conclure une alliance matrimoniale entre le jeune Roman et la fille d'un autre *míun* échouent inexorablement. Les longues absences de Roman pour ses études en ville vont en effet entraîner l'annulation de toute négociation matrimoniale menée par son *abuelo*, empêchant ainsi la célébration d'un bon mariage :

“Para tres veces conocí a una chica Awajún, una prima, conversé con ella y con los padres y estuvimos de acuerdo. Pero luego... Nada. Cuando volvía de mis estudios, la chica se había escapado con otro, ya se había casado o no sé. Al final dije: “Ya abuelo, ya he cumplido con todo pero no ha funcionado. Ya buscaré mi pareja. No será lo que hemos querido, pero así será”. Y al final, mi abuelo aceptó y yo me casé con una mujer mestiza de Bagua.” (Roman Shajian, Bagua, 26.05.2014)

Dans ce cas, on peut voir que Roman accepte les propositions de sa famille, afin de ne pas s'opposer aux attentes générales. Pour autant, son « étrange » mode de vie, partagé entre deux mondes différents, l'empêche de construire une relation sentimentale stable avec une femme indigène. Pour ne pas le condamner à rester célibataire – ce qui aurait freiné la réalisation de son *jinta ainbau* – son *abuelo* accepte son mariage avec une femme métisse. Si, d'un côté, la possibilité de s'allier à une famille d'*apach* fournit à Roman un argument supplémentaire pour renforcer son autorité personnelle, d'autre part, ce mariage l'oblige à demeurer, tout au long de sa vie, dans une condition intermédiaire, car, comme le lui reprochent la plupart des Awajún de la zone, suite à cette relation, il n'a jamais établi résidence dans sa communauté. Le refus de sa

femme d'aller vivre dans la forêt l'a conduit à construire sa maison dans la ville de Bagua, à la frontière entre le monde des *apach* et l'espace des Awajún. Bien qu'il travaillera toujours en étroite relation avec la société indigène, sa condition de voyageur permanent entre les deux mondes l'éloignera des membres de sa famille, qui le considèrent à la fois comme un intellectuel digne du plus grand des respects mais aussi comme un *kakajam* non accompli.

L'histoire de Roman est singulière, en ce qu'elle concerne l'un des premiers professeurs bilingues ayant choisi de se lier officiellement avec une femme métisse, en cherchant en même temps à conjuguer les attentes de sa famille avec son statut professionnel et social. Un autre cas plus récurrent est celui de la double vie, c'est-à-dire des leaders qui ont deux épouses, l'une dans leur communauté d'origine et l'autre, métisse, dans l'espace urbain. Bien que la polygamie d'un leader politique soit habituellement acceptée et valorisée par les Awajún, en ce qu'elle démontre la force et le pouvoir politique de l'individu⁴⁸⁹, le mariage avec une femme métisse reste toujours condamné et perçu comme une trahison envers les racines culturelles⁴⁹⁰. À cet égard, on peut noter que la polygamie de Santiago Manuin, marié à deux femmes awajún, a renforcé son statut de leader politique, bien qu'elle aille à l'encontre des enseignements catholiques. Au contraire, dans le cas d'Evaristo Nugkuag ou de Francisco Shajian, l'union avec une femme métisse (relation initialement cachée) les a conduits à la rupture avec leurs épouses awajún précédentes, ce qui a d'autant plus compliqué leurs relations avec leur groupe familial. Suite à cela, ces deux leaders ont fini par résider dans des contextes urbains.

On peut effectivement dire que le mariage avec une femme métisse finit toujours par affaiblir sensiblement l'autorité politique du leader de cette génération, en l'empêchant de fonder sa première maison dans son groupe d'origine et donc, d'une certaine façon, d'avoir un « sol sous leurs pieds ».

⁴⁸⁹ Siverts, H., 1974, *op.cit.*, p.15 ; Brown, M., 1984, *op.cit.*, p. 70.

⁴⁹⁰ Brown, M., 1984, *op.cit.*, p. 126 .

CHAPITRE 8

Histoires de guerre ou parcours de formation ? Le conflit comme moment de création des organisations ethno-politiques

8.1 Introduction

Comme on l’a vu dans les chapitres précédents, à la fin des années 1970, l’équilibre de la vie socio-politique et spirituelle awajún connaît de profonds bouleversements⁴⁹¹. Les différentes formes de relation et de cohabitation que les Indigènes doivent établir avec les acteurs sociaux récemment arrivés sur le territoire – à savoir les colons, les militaires et les missionnaires – sont accompagnées d’importants changements dans les pratiques quotidiennes, mais aussi et surtout en ce qui concerne les concepts de “conflit”, de “formation personnelle” et de “construction d’alliances”. Le mouvement socio-culturel et politique qui conduit à l’imposition du “professeur bilingue” comme nouveau modèle de *kakajam* est, en effet, lié à une lourde réflexion sur les modalités que le leader “moderne” doit assumer, tant dans sa confrontation avec l’Autre que dans l’exhibition de sa force politique et/ou spirituelle. Comment le “politicien indigène” peut-il s’affirmer dans la continuité de ses prédécesseurs, tout en se forgeant une place dans la société récemment pacifiée ? Comment peut-il se confronter à son Alter Ego sans passer par la démonstration de la force ? Ce sont là les principaux défis que les leaders de la nouvelle génération doivent affronter pour pouvoir imposer leur autorité et prestige personnels.

Le projet de pacification sociale mené par les religieux à partir des années 1950 a provoqué un changement socio-culturel affectant la réalité indigène du Haut Maraón dans son ensemble. Parmi les conséquences les plus évidentes, mentionnons la rapide disparition des dynamiques de conflit et de *venganza* qui caractérisaient auparavant les relations intertribales

⁴⁹¹ Brown, M., 1984, *op. cit.*, p.113-114.

dans cette zone géographique⁴⁹². En parallèle, la sédentarité imposée aux communautés⁴⁹³ fait apparaître de nouvelles problématiques dues à l'étroite proximité entre les différents groupes familiaux.

D'un côté, les tensions intra-tribales, définies comme formes de "vengeance"⁴⁹⁴ et visant à régler l'équilibre socio-politique local, ne disparaissent jamais totalement et viennent alimenter les dynamiques de "*brujeria*"⁴⁹⁵. D'un autre côté, dans le cadre des relations intertribales, les relations avec l'Autre (*shiwari*)⁴⁹⁶ passent d'une forme de confrontation militaire à une compétition d'ordre commercial et à la lutte pour la défense de la propriété foncière. Par le biais d'un ensemble de jeux de pouvoir soutenus par les nouvelles stratégies de négociation avec les institutions externes, ces dynamiques ont pour objectif d'accroître l'autorité politique du nouveau chef du groupe, l'*apu*, qui devient officiellement le responsable de toutes les activités économiques de la communauté. Dans ce processus, de nouveaux intérêts de provenance externe, qu'ils soient économiques, politiques ou religieux, voient le jour dans la vie sociale des Indigènes. Le contact – ou la cohabitation – avec des Métis de plus en plus nombreux implique un important mélange entre les formes d'expression de la société awajún et les modalités de pouvoir issues de l'extérieur. C'est alors le début d'une prolifération de diverses lectures des formes de visibilisation du pouvoir politique, étroitement liées à l'accumulation de biens matériels ostensibles – mais aussi et surtout de l'argent –, le pouvoir économique venant dès lors consolider l'autorité politique.

Pour mieux comprendre le contexte socio-culturel de l'époque, il faut rappeler que la réalité indigène de la fin des années 1970 est déjà marquée par une étroite relation de

⁴⁹² Brown, M. (1984 : 122); Harner, M. (1972); Siverts, H. (1972) Descola, P. (1993; 1993a).

⁴⁹³ L'imposition du Statut Légal de Communauté Native à partir de 1974 permet la reconnaissance légale des droits à la propriété foncière des Indigènes, ce qui constitue l'unique moyen de se défendre légalement contre les invasions de terres par les colons. De ce fait, un processus de sédentarisation se met en place – processus largement appuyé par les missionnaires catholiques – afin d'obtenir, grâce à la constitution en *Comunidades Nativas (CCNN)*, un titre de propriété des terres. En même temps, cette dynamique s'accompagne d'un profond changement dans l'équilibre socio-culturel, politique et économique de chacun des groupes familiaux passant du semi-nomadisme – impliquant une économie de subsistance – à la sédentarité – impliquant d'autres pratiques économiques et sociales. Les divers groupes familiaux sont alors amenés à cohabiter et la production agricole se développe, ce qui pousse les Indigènes à repenser et à reformuler leurs formes d'expression politique et de convivialité. Rappelons que l'État péruvien impose ainsi des structures gouvernementales issues du modèle des Communautés Andines, c'est pourquoi chaque Communauté Native compte un Conseil, constitué de cinq figures d'autorité : l'*apu*, le *vice-apu*, le secrétaire, le trésorier et le *vocal*. (Siverts, H., 1972, *op.cit.*, p. 24-25).

⁴⁹⁴ Taylor, A.C., 1985, *op.cit.*, pp. 167-168 ; Descola, P., 1993, *op.cit.*, p. 172.

⁴⁹⁵ Brown, M., 1984, *op.cit.*, p. 55.

⁴⁹⁶ Taylor, A.C., 1985, *op.cit.*, pp. 167-168 ; Brown, M., 1984, *op.cit.*, p.19 ; Greene, S., 2009, *op.cit.*, p. 73.

dépendance avec la société externe, que ce soit sur le plan économique ou au niveau de la construction du pouvoir et de l'affirmation des formes d'autorités locales. À mi-chemin entre l'espace interne et la société externe, le "politicien indigène" est directement appelé à prendre position dans la lutte pour la défense territoriale de son groupe familial contre l'avancée des invasions des colons. L'urgence historique d'assumer le rôle de guides dans la défense de ses familiaux contre les étrangers – ainsi que dans les autres conflits de l'époque – a permis aux « politiciens indigène » de consolider rapidement leur autorité politique. La connaissance de la langue espagnole écrite et orale, et une certaine compréhension de la logique bureaucratique propre au système institutionnel péruvien, apparaissent comme les outils les plus appropriés pour diffuser une autre façon d'envisager le pouvoir, ainsi que pour définir leur rôle au sein des nouveaux réseaux de sociabilité.

Dans ce contexte socio-politique, le "politicien indigène", en jouant un rôle auparavant rempli par les missionnaires, devient le représentant officiel de son groupe familial, notamment lorsqu'il s'agit de se confronter aux colons pour la défense de la propriété foncière. Cela ne passe plus par la guerre contre les ennemis, mais par le contrôle des moyens de production et des biens de prestige devenus fondamentaux dans la définition du pouvoir politique et spirituel indigène, mais aussi par la détention de connaissances dans le domaine juridique et commercial.

Au vu de toutes ces considérations, les prochaines pages vont être dédiées à une réflexion sur le concept de "conflit" et sur les changements qu'il a connus entre les années 1975 et 1985. Dans un second temps, j'analyserai le rôle socio-politique et symbolique du conflit dans le développement et la consolidation de l'idée de "conflit non violent" au sein de l'équilibre socio-culturel de la société awajún. Enfin, grâce à l'analyse de la mémoire des principaux leaders de l'époque, nous pourrions identifier la continuité et les changements que connaît la notion de "conflit" lors de la formation des deux premières organisations ethno-politiques awajún du Haut Marañón, à savoir le CAH et l'OCCAAM.

8.2. Création des organisations indigènes : la collecte de récits de guerre

Tout au long de ma recherche ethnographique, le travail de recueil de la mémoire collective concernant la formation des premières fédérations ethno-politiques awajún a donné lieu à une quantité considérable de souvenirs concernant des conflits de différentes natures :

affrontements entre organisations indigènes, conflits avec les colons, mais aussi tensions entre Indigènes, militaires et religieux. Mais ce n'est qu'au moment du travail de transcription des échanges avec les leaders indigènes que je me suis rendue compte que je disposais de tout un ensemble de récits de guerre.

Lorsque l'on s'intéresse au panorama socio-historique des années 1975-1980, on remarque qu'il s'agit d'une période extrêmement délicate en ce qui concerne la définition des relations de pouvoir entre le monde indigène et la société civile. L'instauration de la dictature militaire, le conséquent système d'aménagement territorial au travers de la création du statut juridique des "Communautés Natives" (*Comunidades Nativas*- CCNN), l'intégration socio-économique croissante de la société indigène dans le réseau national, la colonisation territoriale par les andins et l'importante présence militaire sont autant d'éléments qui obligent les Indigènes à repenser leur façon d'envisager les relations avec l'extérieur.

Pour les Awajún du Haut Marañón, ce qui, jusqu'ici, garantissait leur suprématie face aux étrangers – soit leur supériorité numérique et leur usage du conflit – ne constitue plus un moyen de défense efficace. La présence de colons toujours plus nombreux dans la zone, mais aussi dotés d'armes à feu et protégés par la police et les militaires, met à mal l'autorité des Indigènes qui se voient forcés de repousser constamment la limite entre leurs terres et celle des envahisseurs. C'est justement le souvenir de ces situations qui constitue le cœur des récits qui sont aujourd'hui transmis aux nouvelles générations par les anciens. Au travers d'un effort de traduction de ces expériences en récits de guerre, la mémoire des conflits avec les colons et les policiers devient une nouvelle forme de "cheminement du conflit", dans laquelle la recherche d'une formation individuelle se conjugue à l'élaboration d'un nouvel équilibre avec la société externe.

L'analyse de ces récits met en lumière la place jouée par la formation individuelle et plus précisément la position ambiguë de celle-ci. D'un côté, le "cheminement du conflit" demeure au centre de la définition indigène du pouvoir individuel et reste fondamental dans la dynamique de rétablissement cyclique de l'ordre social. D'un autre côté, les formes d'expression du "pouvoir de l'homme fort" doivent inévitablement être reformulées afin qu'elles puissent s'adapter aux exigences du nouveau contexte socio-politique et culturel.

C'est alors dans ce cadre qu'émergent les premières organisations ethno-politiques destinées à donner une représentation institutionnelle du monde indigène. Elles vont profondément marquer l'activité politique indienne. Dès le début, et dans la continuité des

précédentes expériences commerciales, l'organisation ethno-politique se propose comme l'espace le plus "moderne" et le plus "civilisé" de la vie politique indigène, capable de dialoguer en tant que pair avec les institutions politiques externes, qu'elles soient péruviennes ou étrangères.

Dans un premier temps, cet espace se trouve confronté à sa propre définition : d'un côté, il constitue le champ d'action des organisations ethno-politiques, de l'autre, c'est l'arène de pratiques officiellement non-violentes. Les organisations ethno-politiques sont essentiellement tournées vers des activités de nature commerciale, vers la gestion de procès pour l'obtention de titres de propriétés des CCNN, ou encore vers la mise en œuvre de projets économiques autour de la production locale. De ce fait, on observe un écart évident entre la façon dont les anciens évoquent actuellement cette période et ce qui est rapporté dans les registres des réunions des organisations. Tandis que ces derniers font état d'une intense activité commerciale et diplomatique de la part de l'organisation envers les institutions externes⁴⁹⁷, la mémoire locale décrit ce moment comme celui d'une violente confrontation entre Indigènes et étrangers – colons, militaires, commerçants ou missionnaires.

Les organisations ethno-politiques naissent comme une sorte de réponse à diverses questions d'envergure. D'ailleurs, elles se présentent comme un espace légalement protégé, dans lequel les Indiens peuvent échafauder des stratégies de défense ou de résistance à l'avancée des colons. En effet, chaque organisation est gérée par un groupe de leaders qui compte sur l'appui d'une équipe de techniciens et autres professionnels externes. Au CAH, comme à l'OCCAAM, toutes les activités commerciales et politiques sont gérées par des professionnels chargés soit de l'aspect économique, soit de l'aspect juridique. Dans la plupart des cas, cette équipe est composée de jeunes volontaires de différents domaines – à savoir des avocats, des anthropologues, des agronomes, des religieux ou des artistes – et animés par la volonté de soutenir la cause indigène contre toute forme d'invasion territoriale ou d'éviction physique et/ou culturelle⁴⁹⁸.

Les différentes institutions et acteurs impliqués dessinent un panorama extrêmement hétérogène, fait de multiples objectifs et logiques d'action : ceux des missionnaires et des premières ONG étrangères, ceux des organisations locales ou des partis politiques, ou encore

⁴⁹⁷ Voir les Actes du CAH. (annexes partie troisième, photo n. xx).

⁴⁹⁸ Ces mouvements ont vu le jour suite aux Accords de la Barbade (1969) et profondément influencés, d'une façon directe ou indirecte, par l'idéologie de la Théologie de la Libération (Espinosa, O., 2004, Thèse de Phd, Manuscrit inédit; Greene, S. 2009, op.cit., p. 237).

ceux d'initiatives individuelles. Il faut rappeler qu'on se trouve alors dans les années 1970, soit dans une période caractérisée par des discussions internationales sur les responsabilités politiques et humanitaires des pays occidentaux envers le "Tiers Monde" – discussions qui circulaient chez les sympathisants de la vision politique de la gauche. Le congrès de la Barbade, la Théologie de la Libération, les mouvements politiques antifranquistes, ainsi que la Révolution des coutumes des années 1970 sont les signes d'une étape faite d'importants mouvements culturels et politiques, qui vont également traverser certains groupes amazoniens. Or, l'arrivée en Amazonie de toutes ces personnes se mettant au service des organisations ethno-politiques indigènes provoque la diffusion de messages et d'idéologies qui allaient profondément orienter la pensée et les pratiques des futures générations d'Indigènes.

Dans le Haut Marañón, les "dirigeants politiques" coordonnent des stratégies d'attaque ou de défense par rapport aux colons, avec l'appui de volontaires au service des missionnaires, mais aussi de jeunes avocats du groupe DAM, qui vont leur offrir des conseils juridiques et administratifs. De même, des missionnaires et des agronomes aident certaines communautés désireuses de développer des activités économiques, en leur permettant de mettre en place de petits projets locaux.

Si l'on envisage les histoires de vie comme la récréation rétrospective de l'expérience d'un individu en fonction de ses objectifs, le principal but de l'étude de ces récits ne peut être que l'identification des intentions subjectives de l'individu et donc des perceptions et notions qu'il désire transmettre⁴⁹⁹. En examinant le matériel oral que j'ai recueilli, je ne peux que reconnaître la volonté des narrateurs de transmettre une image spécifique de cette période : celle d'un moment marqué par des tensions extrêmement violentes. Ces narrateurs ont en effet tendance à privilégier, parmi les différents épisodes vécus, le souvenir des moments durant lesquels ils ont pu exhiber leur force intérieure – force qui représente la clef de leur pouvoir politique. En accord avec les précédentes formes de transmission de la mémoire awajún, qui privilégiaient les souvenirs de combats pour transmettre l'histoire du passé personnel, les récits de création des organisations indigènes se présentent comme de nouvelles histoires de guerre, dans lesquelles le président de l'organisation recouvre le rôle de *kakajam*.

⁴⁹⁹ Hendriks J. 1990. *op.cit.*, p. 50.

Parmi les différents témoignages recueillis au fil des dernières années, j'ai choisi de privilégier l'analyse de deux d'entre eux, à savoir la lutte menée par José Lirio – à l'origine de la création de l'OCCAAM – contre les colons et en défense de la communauté de Wawas ; et la confrontation entre les Awajún et le cinéaste Werner Herzog, dirigée en 1979 par Evaristo Nugkuag – événement qui a profondément marqué les débuts du CAH, ainsi que l'histoire politique des organisations amazoniennes au niveau national.

Pourquoi avoir fait ce choix ? D'abord, ces récits se révèlent des portes d'entrée pertinentes pour saisir la logique narrative adoptée par le leader pour reconstruire le temps passé en fonction du présent, c'est-à-dire pour consolider son pouvoir actuel. En effet, dans les deux cas, ce sont des récits mobilisés à plusieurs reprises par les narrateurs afin d'évoquer leur passé, mais aussi et surtout pour donner à voir leur propre pouvoir politique et spirituel. En second lieu, ces histoires sont aussi des sources d'information privilégiées pour comprendre le passé et plus encore la façon dont les Indigènes envisagent leurs relations avec les institutions externes et les réinterprètent en fonction de leur propre perception du monde et de l'univers social. Il s'agit donc d'une voie d'accès idéale à la réflexion sur les changements qui ont eu lieu à cette époque en vue de redéfinir les termes des relations entre monde indigène et société externe – thématique qui demeure d'actualité.

Il faut toutefois garder à l'esprit que les narrateurs pris en considération appartiennent à la deuxième génération de jeunes Awajún formés dans des centres urbains, sous l'influence des missions catholiques ou évangéliques. L'identification des différents éléments qui constituent ces récits nous permet de reconnaître le travail de syncrétisme qui s'est produit entre les formes narratives héritées du passé – qui reprennent la structure d'un récit de guerre – et les messages de non-violence assimilés lors de la formation scolaire et venant conclure chaque récit.

Dans son récit, José Lirio reprend l'une des innombrables situations de conflit entre communautés indigènes et colons, et en fournit une lecture étroitement liée aux visions du "cheminement du conflit" et du "*jinta ainbau*" propres au monde awajún, tout en intégrant des messages appris récemment dans la société externe. Le récit proposé par Evaristo Nugkuag va dans la même direction, mais relate un cas singulier, qui, aujourd'hui encore, a son importance dans la mémoire collective locale : le mémorable conflit entre les Awajún du Haut Marañón et le

cinéaste allemand Werner Herzog à la fin des années 1970⁵⁰⁰. En effet, en 1978, Werner Herzog décide de tourner sa nouvelle œuvre cinématographique, *Fitzcarraldo*, en Amazonie péruvienne et c'est dans le bassin situé entre les fleuves Numpatkaim et Cenepa, au cœur du Haut Marañón, qu'il trouve l'endroit idéal pour tourner la plupart des scènes. Mais ce territoire appartient à la communauté native de Wawaim qui, à l'époque, venait tout juste d'obtenir son titre de propriété foncière.

En raison des constantes tensions entre Indigènes et colons andins ainsi que de la manière irrespectueuse avec laquelle Herzog s'adresse aux autorités indigènes locales, les *míun* de Wawaim refusent la présence de la compagnie cinématographique dans la zone et demande à Evaristo Nugkuag et à sa nouvelle organisation, le CAH, de les soutenir pour expulser la compagnie en question. En avril 1979, Herzog pénètre dans la zone, confiant du fait des accords signés avec le gouvernement péruvien et de l'appui des militaires. Il construit son campement dans les environs de Wawaim et offre des présents aux Indigènes de la zone ainsi qu'un bon salaire pour qu'ils participent aux tournages. Il ignore alors qu'allait commencer une longue histoire de débats et de confrontations qui allaient s'achever le 1^{er} décembre avec l'attaque de sa compagnie et l'incendie de tout son campement par un groupe constitué d'environ 500 Indigènes.

Pour les Awajún, le projet artistique de Werner Herzog est vite associé aux nombreux cas d'invasion territoriale par les colons andins et apparaît comme un manque de respect supplémentaire envers les autorités locales. En même temps, la reconnaissance internationale du projet d'Herzog offre à Evaristo Nugkuag l'occasion de sortir des enjeux de pouvoir locaux et d'exposer sa lutte au regard de la politique nationale, obtenant ainsi une visibilité et une attention médiatiques inédites.

8.3. Une forme de victoire “moderne” : l’alliance entre «politicien indigène» et pouvoir judiciaire

Dans le chapitre précédent, nous avons déjà eu affaire à la figure de José Lirio, leader awajún à la tête de l'organisation OCCAAM dans les années 1975-1985. Il constitue sans doute l'une des figures les plus représentatives de cette période, en s'imposant comme l'un des premiers modèles de “dirigeants politiques”, notamment dans le bassin d'Imaza. Au cours de son

⁵⁰⁰ Sabourin (1980) ; Monod (1980) ; Brown (1985, op.cit., pp.182, 183); Romio (2016); Greene, S. (2009, op.cit., pp. 250-251) .

mandat, l'OCCAAM, jusqu'ici une entreprise commerciale indigène du Haut Marañon, devient la première organisation à caractère ethno-politique⁵⁰¹. Avec ce changement, l'organisation élargit ses perspectives d'action et devient l'institution responsable des intérêts des communautés du bassin d'Imaza, en soutenant ces dernières dans leurs procès pour la titularisation des terres ainsi que dans leur défense contre les invasions de colons. Par la suite, grâce à l'appui d'institutions alliées⁵⁰², l'OCCAAM devient la promotrice de toute une série de projets de production agro-économique locale, avec pour objectif de diffuser les productions autonomes et durables des communautés représentées.

José Lirio – qui à l'époque n'était qu'un jeune d'une vingtaine d'années – vit la période de la Révolution Militaire lors de son séjour à Chiclayo où il suit une formation professionnelle au sein d'un institut privé⁵⁰³. Selon ses récits, les *múun* fondateurs de l'OCCAAM ressentent le besoin de l'intégrer dans leur réseau d'alliances, en lui promettant un rôle de prestige pour le développement de nouvelles activités dans l'entreprise. Les rapides changements socio-économiques de l'époque, qui sont en train de bouleverser les relations entre monde indigène et société civile, obligent les anciens à chercher une collaboration avec un représentant de la nouvelle génération afin que celui-ci puisse les aider à comprendre tous ces mouvements.

L'incorporation d'Indigènes scolarisés dans leurs activités commerciales est alors motivée par différentes raisons. Au besoin d'avoir à disposition des jeunes maîtrisant la langue et l'écriture espagnoles, s'ajoute la nécessité d'acquérir de nouveaux savoirs – des savoirs que les jeunes détenaient. En d'autres termes, on peut dire que le mouvement de régénération de la dimension spirituelle dans la société awajún passe à être réinterprété comme l'union des connaissances locales avec celles provenant de l'extérieur et représentées par les jeunes récemment scolarisés.

Par ailleurs, il est intéressant de noter que, au cours des différents entretiens réalisés avec José Lirio, celui-ci accorde toujours la priorité au premier conflit qu'il a géré. Il s'agit d'un affrontement qu'il a mené afin de défendre son groupe familial – la communauté de Wawas – contre deux menaces, à savoir l'occupation des terres par les colons et un projet de recherche

⁵⁰¹ Guallart, J.M., 1997, *op.cit.*

⁵⁰² En premier lieu l'ILV.

⁵⁰³ Informations obtenues grâce au récit de José Lirio, qui l'appelle « Institut franco-péruvien », mais qui ne fournit pas plus de détails sur l'institut ou sur la finalité de ses études

réalisé par l'Université Pedro Ruiz Gallo de Lambayeque. Dans la description de cet affrontement, qui s'est déroulé pendant les années 1971-1975 (toujours d'après les propos de José Lirio), la figure de l'OCCAAM, en qualité de représentante politique de la communauté de Wawas, devient le fond de toute la description. En effet, bien que le but de la conversation soit d'évoquer l'histoire de l'organisation, le récit se transforme en une véritable histoire de "cheminement du conflit" dans laquelle le protagoniste, José Lirio en personne, occupe le rôle de *kakajam* « moderne », solitaire et victorieux, qui parvient à vaincre l'ennemi et à répondre ainsi aux attentes de son groupe.

Observons également que, à chacun des deux entretiens réalisés, le narrateur me donne deux versions du même événement. De fait, alors qu'au cours du premier rendez-vous il reconstruit un affrontement dont l'OCCAAM est sortie victorieuse, lors du second entretien, ce même scénario prend une autre fin. Dans l'une des deux versions, il est question d'un conflit frontal entre les Indigènes et l'université, tandis que, dans l'autre version, les Indigènes affrontent des colons qui avaient envahi les terres de la communauté⁵⁰⁴. De plus, dans la première version, la fin est décrite comme violente, tandis que, dans la seconde, l'université aurait accepté de se retirer pacifiquement du champ de bataille et de rendre les terres aux Indigènes, sans qu'un recours à la force n'ait été nécessaire⁵⁰⁵.

Pour comprendre cet usage de deux versions différentes, il convient de rappeler que la mémoire de José Lirio a été modulée afin de permettre de diffuser une image bien spécifique de lui-même et du pouvoir qu'il détient. Par conséquent, ses paroles ne peuvent être appréhendées comme l'exacte reconstruction des faits du passé ; je les envisagerai donc plutôt comme un ensemble d'éléments utiles à la compréhension des messages que le narrateur est désireux de

⁵⁰⁴ Grâce à la transcription des principaux conflits entre colons et Awajún au cours des années 1960-1970 par Henning Siverts, j'ai pu consulter l'Acte de la Résolution Ministériel (Acte n° RM-0096-68-DC), dans lequel se trouve la fin du conflit juridique entre la communauté de Wawas et l'Université de Lambayeque. Selon ces informations, l'université aurait revendiqué la propriété privée du terrain où vivait la communauté, grâce à un acte de propriété acheté à un colon. Les précédentes tentatives des Awajún de la zone pour que leurs droits de *comunidad nativa* soient reconnus par le décret législatif n° 22175 n'ont pas abouti. En 1968, le verdict final du procès oblige les Indigènes à quitter la zone dès lors mise à disposition de l'université. Au cours des années suivantes, l'université, dans l'impossibilité de réaliser les projets d'agriculture qu'elle avait prévus, revient sur sa décision et laisse les terres aux groupes indigènes qui y résidaient (Siverts, H., 1972, *op. cit.*, p. 42). Dans le cadre de la présente analyse, ce document est particulièrement important car, d'un côté, il permet de vérifier la véracité historique des faits présentés par José Lirio au sujet de l'affrontement entre sa communauté et l'université, et, de l'autre, c'est un témoignage clé pour mettre en lumière le travail de réélaboration narrative opéré par José Lirio autour de faits historiques (auxquels il a très probablement pris directement part), afin de consolider son image actuelle de « politicien indigène ». Si, selon ce document, c'est l'université qui a obtenu la propriété officielle du territoire en question, dans le récit de José, les Indigènes sont toujours les grands vainqueurs, tandis que les Métis – l'université ou les colons – doivent quitter la zone.

⁵⁰⁵ Dans le cadre de la présente analyse, je vais privilégier la première version de l'histoire récitée par José Lirio le 23 avril 2013.

transmettre. L'ensemble de son discours illustre son effort pour esquisser une image particulière de lui-même, celle d'un homme à la recherche d'une nouvelle façon de réaliser sa mission, en répondant aux attentes des deux sociétés auxquelles il appartient. Dans une période historique particulière, comme c'est le cas des années 1970, le "politicien indigène" se veut celui qui représente la cause de son groupe familial et reprend le contrôle sur son territoire face aux colons. L'expédition militaire a lieu en même temps que la négociation politique avec la société externe dans laquelle la priorité est donnée au discours pacifiste. Le décalage entre ses actions et ses paroles ne peut alors que témoigner de la complexe réalité de l'époque : la dichotomie entre les tâches que les leaders assument dans chacune des deux sociétés – une dichotomie qui se traduit au niveau narratif par l'incohérence entre les paroles et les actions du protagoniste de l'histoire. À mon sens, cet écart représente, d'une certaine façon, une tension non-résolue et propre à la position politique du leader indigène, que ce soit à cette époque-là ou à l'heure actuelle⁵⁰⁶.

Analysons à présent la partie centrale du récit de José Lirio, dans laquelle il décrit l'affrontement entre les Indigènes et l'Université Pedro Ruiz Gallo :

"Aprobamos en Asamblea. El juez de Jaén tiene que hacer una sentencia y la ganamos a favor nuestro. Como normalmente por Ley, capitaba que tenía que dar precio de todas las plantas... Sacamos los precios. Al final el juez dijo: "Señores colonos, los propietarios son Awajún, ustedes son invasores. Por esto, antes de tres meses, ustedes salgan pacíficamente, si no habrá desalojo". Ellos resistían, que no y que no. Llegó el día indicado, y quien habla traía mucha gente, como 500 personas del Alto Marañón. Y a la comunidad organizamos bien que no haya violencia, organizamos bien....

A las mujercitas su rol, a los jóvenes su rol, a los mayores y adultos su rol. Y inventamos un sonido que ni los apaches podrían copiarlo... que solamente tenían que entenderlo los indígenas... Bien organizado, ¡estratégico! Organizado, muy bien organizado. Y amaneció el día. Y aquí nadie es el líder, porque si nos obedecemos a la voz de alguien, todo se va a malograr. Dejen todas las chaquetas de sus comunidades porque si no todos quieren ser líderes. Él también quiere comandar. Aquí no: dejen chaquetas en sus casas. " (José Lirio, Lima, 23.04.2013)

⁵⁰⁶ Ce n'est qu'à partir des années 1980, et en particulier après la lutte du CAH contre le projet d'Herzog, qu'apparaît la première organisation amazonienne à caractère national et menant publiquement une politique indienne de défense des droits de propriété sur la terre. Ce processus est appuyé par les politiques guidées par les Organisations non gouvernementales (ONG) nationales et internationales, qui s'attachent à diffuser une image de l'Indien comme protecteur de l'environnement, à l'instar de l'organisation amazonienne nationale AIDSESEP, qui allait devenir le premier représentant national de l'Amazonie péruvienne.

Dans cet extrait, le récit est consacré à la description des préparatifs de l'affrontement entre Indigènes et colons, une lutte destinée à chasser ces derniers des terres reconnues comme la propriété de la communauté de Wawas. En examinant la forme narrative proposée ici, on retrouve bon nombre d'éléments en commun avec les aspects soulignés par Janet Hendricks lorsqu'elle analyse des récits Shuar, et en particulier dans l'histoire de vie du guerrier Tukup⁵⁰⁷. On peut tout d'abord identifier la présence conjointe de différentes formes narratives au sein d'un seul et même discours, surtout en ce qui concerne la dimension temporelle des événements passés. Ce syncrétisme provoque un certain mélange entre faits et paroles : il devient presque impossible de distinguer le discours direct de l'indirect. À cela s'ajoute toute une série de commentaires du narrateur sur les faits passés : le temps du discours vient alors se confondre avec le temps des faits narrés⁵⁰⁸. Qui plus est, le déroulement du temps n'est pas clairement explicité : les différents faits mentionnés, qui appartiennent à des moments distincts, sont réunis à l'intérieur d'un unique tableau, extrêmement complexe au niveau temporel.

Or, en reconstruisant la succession des faits, on comprend que toute la narration propose deux cadres de conflit différents. D'un côté, on trouve le déroulement de l'affrontement dans le contexte judiciaire, c'est-à-dire le processus de la justice institutionnelle déclenché par la dénonciation de José Lirio à SINAMOS. De l'autre, on a le développement de dynamiques propres à la justice awajún, selon laquelle le Conseil des *múun* est l'organisme légitime pour imposer l'ordre nécessaire au bon déroulement de la société. En ce qui concerne le premier cas, on pourrait croire que, après la reconnaissance légale des droits de cette communauté, le procès s'est conclu par la sentence du Tribunal de Jaén en faveur des Indigènes de Wawas. Au même moment, au sein de la communauté de Wawas, la deuxième phase de ce que j'appelle le "cheminement du conflit" a commencé. Suite au témoignage de José Lirio sur son expérience avec le SINAMOS, le Conseil des *múun*, sûr de l'appui des institutions externes, décide de mettre en marche son propre mode de gestion de l'ordre interne en expulsant toute présence étrangère.

On peut voir un certain parallélisme entre les deux formes de gestion du conflit : la justice institutionnelle va de pair avec celle des Awajún. Selon ce récit, il existe une certaine relation entre les deux : l'intérêt du jeune leader (mais aussi du Conseil des *múun*) de rechercher un soutien légal pour mener à bien sa lutte marque un changement significatif dans la relation que le pouvoir indigène établit avec le monde externe. En effet, dès le début de ce processus, qui

⁵⁰⁷ Hendriks, J. , 1990, *op.cit.*

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 50

commence avec le voyage de José Lirio à Lima, la volonté de l'ensemble du groupe d'établir une alliance avec une force externe – les institutions péruviennes – pour affronter leurs ennemis – les colons – apparaît comme évidente⁵⁰⁹.

Ainsi, dans la perspective du récit, on voit émerger une forte relation entre la justice ordinaire et la justice indigène. Or, José Lirio joue un rôle de première importance dans cette relation : il en est le médiateur et, parfois, le pacificateur. Il s'agit là d'un élément central pour saisir le sens de toute l'histoire, car il illustre la volonté du narrateur d'expliquer la fonction sociale recouverte par le « politicien indigène », tout en soulignant son propre rôle dans la définition de ce modèle de pouvoir. Cette perspective est très probablement dictée par le besoin de se définir comme le point de contact entre les deux réalités culturelles. Afin de dessiner une certaine uniformité entre les deux institutions, le jeune leader joue finalement différents rôles en même temps. Si, d'un côté, les institutions péruviennes le considèrent comme un représentant de la réalité indigène, mais aussi comme un chef et un médiateur culturel, de l'autre, pour les *múun* de Wawas, il est en train de parcourir son chemin de formation personnel comme *kakajam*, dans lequel la capacité à gérer une alliance stratégique avec les institutions judiciaires constitue la preuve évidente de son pouvoir spirituel.

Comme on l'a vu auparavant, au cours d'un « cheminement du conflit », le moment de l'affrontement physique ne correspond qu'à la dernière étape d'un long parcours, précédée de plusieurs phases visant l'exhibition du pouvoir de l'attaquant à travers la mise en scène de bon nombre de menaces et provocations. Cette étape, que le narrateur ne décrit pas, vient normalement avant la prise de décision d'un affrontement physique. Il faut alors rappeler que la lutte, dans sa version précédente⁵¹⁰, ne se réalisait que lorsque le groupe d'attaquants avait déjà accompli toute une série de rituels d'extériorisation de son pouvoir militaire et avait pu réunir toutes les informations nécessaires à sa victoire sur l'ennemi. Ainsi, on peut retenir que l'observation de l'ennemi et l'évaluation de la stratégie de lutte à adopter étaient considérées comme des aspects fondamentaux de la définition du scénario du conflit. De même, aux yeux des Indigènes, elles correspondaient à la partie la plus intéressante dans la définition du pouvoir spirituel du *kakajam*, guide spirituel et chef politique de toute l'action. Or, l'ensemble de ces

⁵⁰⁹ Selon les paroles de José Lirio, il est très probable que la recherche d'un appui légal ait été soutenue par le père jésuite José Maria Guallart qui, à la tête de la mission de Chiriaco dans les années 1970-1980, a constitué une aide essentielle dans les problèmes de titularisation des territoires indigènes et de défense légale contre les invasions de colons.

⁵¹⁰ Voir chapitre 2.

aspects soulignés plus haut, lors de l'analyse du texte d'Up de Graff, est également présent dans le récit offert par José Lirio, tout en prenant d'autres formes. Le "politicien indigène", leader de toute l'action, semble assumer un rôle différent de celui communément attendu d'un chef charismatique, soit d'un grand *kakajam*. C'est bien dans ce sens que vont les paroles de José Lirio, lorsqu'il dit : "*Y a la comunidad organizamos bien que no haya violencia, organizamos bien.... [...] Bien organizado, ¡estratégico! Organizado, muy bien organizado*".

Dans ces expressions, nous voyons clairement se dessiner sa volonté de souligner son rôle en tant qu'auteur de la stratégie. De fait, sa capacité à élaborer une stratégie et à réfléchir à tous les détails de l'attaque apparaît comme fondamentale pour la construction de son pouvoir personnel. Ceci viendrait alors confirmer le fait que, dans le passé comme à l'« époque moderne », la capacité à être un intellectuel et un penseur recouvrent une position centrale dans la définition d'un « bon » leader indigène. Ainsi, en se présentant comme le stratège de l'action militaire, José peut exhiber ses qualités intellectuelles et donc s'affirmer auprès du groupe familial comme un leader particulièrement puissant, dans la continuité du modèle de *kakajam* du passé.

Par ailleurs, ce moment est également particulier en ce que José se définit par sa capacité à transmettre aux Indigènes les moyens de réaliser une confrontation physique avec l'adversaire tout en étant en bonne entente avec le pouvoir judiciaire, c'est-à-dire en étant appuyé par l'autorisation du juge de Jaén. Les paroles du juge de Jaén nous révèlent alors que les Indigènes ont remporté le combat et que José Lirio est devenu le nouveau *kakajam*. Au fil du récit, le jeune José, grâce à ses talents de négociateur, vient décrit comme celui qui a pu établir des alliances avec plusieurs institutions externes, à savoir les jésuites, le SINAMOS, l'ILV et finalement le juge de Jaén. Tous ces éléments ont amené à un déploiement de forces dont la faction indigène est ressortie nettement supérieure à celle des colons. La stratégie de José Lirio consistant à chercher un appui externe pour régler les problèmes avec les colons a donc donné les résultats escomptés : d'un côté, l'expulsion des étrangers occupant les territoires de la communauté et, de l'autre, la définition d'un nouvel espace de conflit, celui de l'affrontement final.

On peut faire une observation similaire du cas proposé par Evaristo Nugkuag – Président de l'organisation CAH –, à savoir son affrontement avec le cinéaste allemand Werner Herzog (1979). Ici aussi le protagoniste cherche à marquer les différentes étapes du "cheminement du conflit", appuyé par les anciens de sa communauté d'origine, Napuruka. Bon nombre de témoignages mettent en lumière la volonté d'Evaristo de témoigner de ses affrontements verbaux

avec le cinéaste et les autres membres de l'équipe du tournage – affrontements dans lesquels il se montre toujours réfractaire à toute négociation, exhibant ainsi sa force spirituelle. En même temps, l'espace des réunions avec les institutions externes et le long et exténuant jeu de refus d'accords se transforme en un théâtre public, où le leader peut exhiber son pouvoir personnel, soit la force de soumettre publiquement l'ennemi à sa volonté.

Par ailleurs, la production et la diffusion d'un premier *boletín*, ou journal local, essentiellement consacré à la description des avancées d'Evaristo dans son combat contre les projets de l'équipe Wildlife Film Company, illustrent ses efforts pour informer les anciennes et nouvelles générations de leaders des cinq bassins de la région de ses actions⁵¹¹. Le leader témoigne ainsi de sa capacité à réaliser les deux tâches qui caractérisent tout « cheminement du conflit » : d'une part, au niveau individuel, la consolidation d'un pouvoir personnel et, d'autre part, le fait de permettre à toute la collectivité awajún de retrouver une certaine unité d'action et de lutter contre un ennemi externe.

8.4 L'étape de l'affrontement : les différents rôles du «politicien indigène»

Nous allons maintenant nous pencher sur la dernière partie du récit de José Lirio, soit celle où il décrit l'expulsion des colons hors des terres de la communauté de Wawas.

Une nouveauté apparaît dans ce récit : le narrateur introduit une structure narrative jivaro, celle des récits de guerre, tout en évoquant un contexte socio-historique différent, à savoir la société indigène de la fin des années 1970. La relation d'interdépendance entre le monde indigène et la société externe, ainsi que la difficulté à élaborer un discours sur le pouvoir qui s'inscrive dans la lignée du passé, sert les nouvelles exigences socio-culturelles et constitue la toile de fond sur laquelle se déroule toute l'histoire narrée.

Contrairement aux histoires de guerre que j'ai précédemment mentionnées et dans lesquelles la dimension temporelle était indéfinie, le récit de José Lirio se montre complètement ancré dans le tissu socio-historique de l'époque. À ce titre, José présente d'ailleurs les difficultés et les défis que la nouvelle génération de leaders doit affronter.

⁵¹¹ Romio, S., 2016, «Los Awajún contra Herzog . El uso del conflicto en la construcción del liderazgo indígena», en Correa, F., Surrallés, A., Erikson, P. (ed.), *Política y Poder en la Amazonía. Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos*, Bogotá, Publicaciones Universidad Nacional de Colombia, pp. 209-232.

Sachant que le discours sur le pouvoir *jivaro* passe nécessairement par la description de soi et des autres en termes de *kakajam*, entendu comme une force vitale nécessaire à la survie⁵¹², l'ensemble du récit analysé ici se tisse donc autour de la figure du narrateur lui-même :

“Vinieron policías de respaldo. Día era. La gente esperaba ahí. Juez de tierra y mi persona.

Por eso dije: «Dejen sus chaquetas en sus casas y escuchen una sola voz. Si no, va a ser todo un laberinto. Donde hay un fracaso es donde todos quieren ser líderes». Así el juez de tierra dijo: «Señores, ya hace tiempo hay orden de desalojo. Hay orden de derrumbar las casas. Aquí el señor Lirio y yo hemos hecho un trabajo. Aquí se cumplen unas leyes, los mandatos». Así que dieron una orden. Yo, a veces, lloro, porque a veces la justicia comete errores. Y en verdad, viví una experiencia cruda que se tenía que cumplir.

«!No toquen a nadie! ¡Ni una vez! Aquí no quiero ver una sola cosa de los colonos. Se supone que queremos hacer una justicia limpia. Lo hagamos» «Aquí hemos venido a recoger cosas».

Hemos hecho bien desalojo. ¡Como las niñas lloraban! Lo hicieron las policías y los indígenas. Los policías miraban una parte, y los indígenas lo demás”. Las casas derrumbadas. Todas hechas a calaminas. Pero fue un trabajo, y no era un trabajo ilegal. Claro, hubo denuncias penales de otras partes, pero nosotros teníamos a la Ley en la mano. Después de eso, ya se acabó. Y la tierra quedó auténticamente Awajún, y la indemnización, como la Ley manda, depositamos al Banco en nombre de tal persona elegida. Entonces ya ellos habrán visto cómo habían peleas internas entre ellos.

Había terminado la bella jornada y así quedó la tierra para la comunidad.

Una parte de la platita la damos a la comunidad para que compren un poco de ganado y ahí quedó todo un trabajo que hicimos en nombre de OCCAAM. Pero después me compré líos y amenazas de muerte, de parte de los colonos. Nos denunciaron penalmente. Pero, a quien no debes, no temes. Y me descarté de todo. Por eso, OCCAAM hizo trabajo. Después hubo otras problemitas, pero esto fue el asunto. Después de esto, el liderazgo.” (José Lirio, Lima, 23.04.2013)

Commençons par noter que, tout au long du récit, le rôle joué par José Lirio présente un intéressant paradoxe, dans la mesure où ses mots vont dans une autre direction – parfois même opposée – que ses actions. Tandis que, d'un côté, il organise le combat entre Indigènes et envahisseurs, de l'autre, il évoque le champ de bataille avec des mots visant à la non-violence, comme on peut le voir dans ces propos : « [...] *organizamos bien, que no haya violencia...*»; « *No toquen a nadie! ¡Ni una vez!* »; « [...] *Aquí hemos venido a recoger cosas* ». Dans cette reconstruction des faits, José Lirio cherche à souligner l'effort pour freiner l'élan de colère des

⁵¹² Hendricks, J., 1988, *op. cit.*, p. 218

autres Indigènes présents. On trouve là un premier aspect contradictoire entre le rôle qu'un *kakajam* doit assumer sur le champ de bataille et le contenu du discours proposé par José. Si, d'un côté, en continuité avec le reste du récit, le narrateur reconstruit ce moment en vue de justifier sa position de "médiateur culturel" adressé à deux mondes, le sein et le notre, – soit sa "nouvelle façon d'être *kakajam*" –, de l'autre, son discours prend une direction opposée. En ce sens, contrairement aux devoirs qui incombent à son rôle, son discours est explicitement opposé à l'extériorisation de la violence.

En outre, on peut constater qu'au cours du récit la figure de José Lirio est décrite dans un état de souffrance : le narrateur se rappelle avoir pleuré en voyant l'expulsion des occupants, ce qui rentre en contradiction avec l'émotion qu'il ressent face à sa première grande victoire militaire. En empathie avec les souffrances des colons, il dit : « *Así que dieron una orden. Yo, a veces, lloro, porque a veces la justicia comete errores. Y en verdad, viví una experiencia cruda que se tenía que cumplir* » (José Lirio, Lima, 23.04.2013). L'écart entre ces deux aspects est si important qu'il entraîne toute une série de questions concernant le sens du récit de José et les messages qu'il cherche à nous transmettre.

Avant de poursuivre l'analyse, précisons qu'Evaristo Nugkuag adopte la même position que José, lorsqu'il reconstruit son rôle de leader lors de l'affrontement avec le cinéaste allemand Werner Herzog :

"[...] Todo era bien hecho. Yo dediqué unas semanas para organizar bien esto. Para que no ocurra nada a nadie. [...] La gente estaba ahí parada a protestar, gritando.. ¿Qué va a ocurrir? Llego yo y digo: «Eso es lo que ocurre. Eso es lo que ocurre. Han pasado, han dicho un montón de cosas. Pero nosotros... nuestro objetivo era lograr a organizarnos y lograr a plantear lo que buscamos, lo que necesitamos, en frente al Gobierno»" (Evaristo Nugkuag, Santa Maria de Nieva, 18.05.2012)

Ici aussi, on retrouve la même logique dans la reconstruction narrative des faits. En effet, si le narrateur expose une histoire de guerre, il décrit son rôle comme ambigu. Il affirme faire en sorte que tout se passe le plus tranquillement possible, sans problèmes, violences ni blessés, tout en occupant le rôle de *kakajam*. Ce contraste entre les différentes postures assumées par le leader nous oblige à considérer le double rôle que celui-ci – le narrateur-protagoniste de l'histoire – cherche à assumer.

Premièrement, notons que l'on se trouve face à un élément central de l'analyse. L'apparente incohérence présente dans le fait que le protagoniste du récit soit à la fois un

kakajam fort et victorieux et un leader pacifiste et pacificateur vise, me semble-t-il, à représenter la tension qui se trouve dans la définition du pouvoir politique indigène à l' "époque moderne", soit celui des « dirigeants politiques ». Il s'agirait donc d'une stratégie narrative permettant d'ouvrir la question sur le pouvoir du leader indigène qui, de *kakajam*, passe à être "politicien indigène".

La représentation de l'autorité politique selon les moyens et les attentes de la société awajún se confronte en effet aux aspects propres à la société externe, ce qui crée un marqué espace de réflexion – mais aussi de tension –. Or, cette thématique, qui se trouve au cœur du récit de José Lirio comme de celui d'Evaristo Nugkuag, constitue, à mon sens, une reproduction d'une question particulièrement délicate dans la définition du pouvoir politique awajún, aussi bien à l'époque où se déroule le récit – soit à la fin des années 1970 – qu'à l'époque actuelle. Si, comme nous l'avons vu précédemment, l'effort des narrateurs pour reconstruire le passé vise prioritairement à fournir des instruments utiles à la compréhension de l'actualité, il est évident que la place que José et Evaristo accordent à cette thématique dans leurs réflexions n'est pas fortuite.

En ce qui concerne la dimension du "conflit", pour cette nouvelle génération d'Indigènes, le discours se révèle difficile, car il se positionne de manière ambiguë entre la législation institutionnelle et l'ordre imposé au niveau local selon la vision du Conseil des *múun*. Ces jeunes leaders sont bien conscients que rester dans la "légalité" – condition nécessaire à l'appui légal que les droits constitutionnels leur assurent – implique aussi d'entrer en contradiction avec un certain nombre de valeurs propres à leur société d'origine. En même temps, sortir de la "légalité" pour suivre les mœurs indigènes liées à l'extériorisation de la force pourrait entraîner des poursuites, voire même l'emprisonnement. De ce fait, dans ce contexte, la place à accorder à la dimension du conflit, ou du "cheminement du conflit", devient une affaire complexe, un défi majeur auquel ces jeunes leaders sont confrontés.

L'écart entre les deux modèles culturels – celui du *kakajam* et celui du pacificateur social – se présente alors comme un problème essentiel, et parfois dramatique, hier comme aujourd'hui. D'une part, l'impossibilité de se définir isolément des modèles indigènes passés les oblige à élaborer des discours précis et à réaliser des actions qui leur permettent d'être reconnus comme *kakajam* par leur société d'origine. D'autre part, ils se doivent de mettre en œuvre une forme de confrontation non-violente avec leurs ennemis afin de conserver leur rôle de médiateurs culturels entre les deux sociétés. On comprend ainsi pourquoi l'écart entre ces deux dimensions constitue

l'une des problématiques centrales du processus d'affirmation du nouveau leadership, où chaque leader cherche à proposer une solution personnelle.

À ce propos, José Lirio, propose une solution narrative intéressante et inédite : il établit une relation particulière – que l'on qualifiera de parallélisme – entre sa propre image et celle du juge de Jaén. Les deux figures finissent par apparaître comme les deux faces d'un même pouvoir. Dans le récit, cette dichotomie apparaît dans la relation ambiguë qui unit et sépare le juge de Jaén et José Lirio. Le juge est représenté comme un chef fort et résolu, responsable de faire respecter les ordres et donc d'expulser les colons des terres occupées. Ses paroles directes font autorité : c'est en elles que se trouve le sort des colons devant être jugés. Parallèlement, José Lirio est là pour garder sous contrôle l'armée d'Indigènes présente mais, contrairement à ce que l'on pourrait croire, ses paroles sont celles d'un pacificateur et il semble particulièrement ému.

Les paroles prononcées par le juge – « *Aquí el señor Lirio y yo hemos hecho un trabajo. Aquí se cumplen unas leyes, los mandatos* » – sont significatives en ce qu'elles proposent une solution narrative au décalage présent entre les deux fonctions que le politicien indigène est appelé à recouvrir. Grâce à ces mots, José Lirio réalise un déplacement entre son propre rôle de *kakajam* et le discours prononcé par le juge, manœuvre qui lui permet d'atteindre deux buts à la fois. D'un côté, il se définit comme le nouveau leader awajún, initiateur d'une nouvelle époque dans la relation entre Indigènes et société civile. De l'autre, il est en train d'esquisser l'endroit où la dimension du conflit indigène peut trouver une position acceptable pour l'extérieur. En effet, au moment-même où l'institution externe reconnaît l'autorité de José Lirio en le considérant comme un allié de même envergure et comme le co-réalisateur de ce scénario, celui-ci est consacré nouveau leader des Awajún de Wawas. Il a accompli une mission des plus ambitieuses, aussi bien comme *kakajam* que comme médiateur culturel : il est parvenu à trouver une façon permettant à son peuple d'extérioriser sa force non plus par le recours à la "barbarie" mais par la mise en scène de la volonté du juge, dans le but de rétablir l'ordre social décrété par les lois civiles. L'affrontement entre natifs et colons n'est donc pas représenté comme la dernière des révoltes indiennes mais comme une action venant consolider l'ordre social voulu par la société péruvienne et dans laquelle les *kakajam* awajún apparaissent comme des soldats de l'État. Tout cela correspond à la représentation narrative d'un message très clair : les jeunes leaders awajún sont en train de progresser dans le travail de négociation entre l'espace de la forêt et celui des institutions externes, symbole du pouvoir politique des Blancs.

Ces deux figures d'autorité – le juge et José Lirio – se trouvent dans une position à la fois centrale et surélevée : eux seuls possèdent le droit de parole. Qui plus est, ce sont eux qui

dirigent l'expulsion des colons, durant laquelle le déroulement de la justice ordinaire finit par se mêler à une scène de combat indigène. En effet, pour le narrateur, les deux perspectives finissent par se confondre inexorablement : la destruction des biens des colons est tout autant le résultat d'une action légalement reconnue que celui d'une exhibition de la force des *kakajam*, soit le rétablissement d'un ordre social et spirituel.

La division des pouvoirs entre ces deux figures n'est qu'un moyen narratif qui, à posteriori, permet de représenter la dichotomie qui se trouve dans le rôle que José Lirio, en tant que « politicien indigène », devait recouvrir à l'époque. On peut en effet remarquer qu'il transfère le pouvoir autoritaire sur le juge, en lui donnant le rôle d'orateur – rôle qui est normalement tenu par le *kakajam*.

Dans la définition du leadership "moderne", les capacités de négociations prennent le pas sur les actions militaires, notamment dans les discours des leaders de la fin des années 1970 et des années 1980. Voici un autre témoignage qui nous transmet cette même idée :

"[...] a los jóvenes líderes, a veces yo les digo: no hay que ser conflictivos. Hay que ser un poco diplomáticos. Claro que es bueno, pero con eso no quiero decir que uno no sea fuerte. Ya uno tiene que decir como uno es, de acuerdo a las leyes que nos protegen. Es nuestro derecho y está bien...los derechos como pueblos indígenas, tenemos que conocer y entender. Así un poco los oriento yo" (Raquel Kaikat, 5.07.2013, Santa Maria de Nieva)

Dès lors, il devient donc essentiel, pour le bon déroulement du cheminement personnel puis professionnel, de connaître les lois de la société externe qui défendent la figure du leader indigène. Il est par ailleurs intéressant de noter que, entre les deux figures du pouvoir présentes dans le récit, José Lirio s'attribue celle de *wálsam*, tandis qu'il donne au juge un rôle en contrepoint : celui de *kakajam*.

8.5. Les Awajún contre Herzog : quand la lutte devient la meilleure forme d'autodéfinition

Tel qu'on a pu le voir jusqu'ici dans ce chapitre, la thématique du conflit se trouve au cœur de la question de la fondation des organisations ethno-politiques. Bien qu'on se trouve alors dans un espace d'action et de représentation politique d'une société déjà pacifiée, aux yeux des Indigènes, chaque début d'une nouvelle réalité doit nécessairement passer par une

expérience conflictuelle – constituant l'accès à son "statut d'existence" – de laquelle, dans tous les récits, les Indigènes finissent toujours par sortir vainqueurs.

Comme je l'ai précisé plus haut, les récits de José Lirio portent sur un conflit local qui caractérise le scénario socio-politique de l'époque, à savoir la lutte des Indigènes pour la défense de leurs terres contre les envahisseurs externes. Ainsi, l'histoire met toujours en scène un jeune leader et des colons, mais aussi les interrelations entre ce leader et différents éléments externes à la réalité indigène, comme le SINAMOS, l'Université de Lambayeque, la police et le juif de Jaén⁵¹³.

Les mémoires de José Lirio nous permettent en effet de réfléchir au débat du moment entre la dimension du conflit dans le *modus vivendi* indigène et la tentative de trouver une façon d'être "légalement" accepté. Dans le récit précédent, on a pu voir que José Lirio établit un point de jonction entre la figure du *kakajam* et le rôle du juge, les deux entendus comme les garants de l'équilibre social. Il propose également une vision pacifique du mouvement d'intégration du monde indigène à la société externe, grâce à une collaboration entre les « dirigeants politiques » et les institutions de l'État, ainsi qu'à une "légalisation" de la lutte indigène contre les envahisseurs. Or, la présence de cette perspective dans son discours révèle la forte influence des messages de "progrès" et d' "intégration pacifique" qui, à l'époque, ont été diffusés par l'ILV.

Il convient par ailleurs de rappeler que la négociation stratégique avec l'État n'était pas l'unique solution proposée par les jeunes "dirigeants politiques". C'est par exemple ce qu'illustre la lutte du Conseil Aguaruna Huampisa contre le cinéaste allemand Werner Herzog, en 1979. Dans ce cas, toute la dynamique de l'affrontement devient, pour le leader, Evaristo Nugkuag, le moyen idéal pour établir son autorité personnelle et garantir la visibilité de sa force spirituelle, tant auprès des autres communautés indigènes du Haut Marañón qu'auprès des institutions externes. Or, contrairement à José Lirio, Evaristo Nugkuag ne cherche pas à s'allier avec les institutions judiciaires ou autres organismes de l'État. Dès le début du conflit, il privilégie un affrontement direct, tout en allant à Lima pour établir des alliances avec des institutions non

⁵¹³ Comme on le sait, des années 1960 à une période plus récente, les confrontations violentes entre colons et Indigènes ont été nombreuses. Dans ces conflits, les colons se servaient habituellement d'armes à feu pour affronter leurs adversaires, ce qui a provoqué la mort de plusieurs chefs indigènes, sans qu'aucune justification ne soit fournie, tandis que d'autres ont été emprisonnés suite à ces tensions (Brown, M., 1984, op.cit., p.127 ; Guevara, R., 2013, op.cit.; Siverts, H., 1972, op.cit., pp. 30-65 ; Guallart [1981; 1990]). En revanche, le soutien de la police et des institutions judiciaires garantissait aux colons un bon degré d'impunité et un appui inconditionnel pour leur occupation des meilleures propriétés indigènes.

gouvernementales, soit des ONG environnementalistes, des anthropologues et des associations politiquement indépendantes. Conscient des droits dont jouit la communauté intéressée, il prend ouvertement position contre des décisions de l'État et ses alliés, à savoir la compagnie cinématographique Wildlife Film Company. Grâce à l'appui économique de certaines organisations étrangères et à la collaboration d'une équipe de professionnels volontaires, Evaristo peut s'opposer au projet cinématographique d'Herzog et, par là, aux décisions de l'État. Sa gestion du conflit en question dépasse aussi le seul cadre local pour s'étendre à l'échelle nationale par le biais de multiples réunions avec les représentants de ses ennemis. Il rédige également des lettres et autres documents visant à dénoncer publiquement l'invasion d'Herzog dans la communauté de Wawaim, en établissant un parallèle entre l'attitude du cinéaste allemand et les invasions plus courantes de la part des colons andins. Grâce à un langage qui mêle images symboliques et revendications politiques, Evaristo amène sa cause sur la scène publique nationale, en s'imposant dans le débat avec les représentants de l'État péruvien. C'est la première fois dans l'histoire du Pérou qu'un leader amazonien s'oppose ouvertement aux décisions de l'État et assiste aux tables des négociations avec des autorités nationales :

“ Como es que el Estado llegó a reconocer mi pueblo como pueblo indígena. Yo no tuve nada de ideas que eso existe. Yo tuve que improvisarlo. La idea que queríamos... Dentro de este proyecto quisiéramos decir... con ustedes, con las ONG, con todos los que querían acercarse... más todavía cuando tuvimos conflicto con Herzog. Tuvimos visitas de la revista Pogrom de Alemania. Y ahí un periodista fotógrafo que llegó también donde era el lugar elegido, y llevó las fotos en Alemania. Decían ellos que en Alemania Herzog era considerado un progresista, pero cuando llegó aquí era un conservador. Porque cuando llegó acá, él actuó aún que la comunidad negó que el obtenga espacio para su campamento en Wawaim. Él llegó con su gente, su ejército disparó frente a los Awajún reunidos en asamblea. Disparó dos veces. Y dijo: “Si ustedes vuelven otra vez a acercarse a la compañía, yo le voy a acoger así”. Fue un impacto fuerte con la comunidad.

Pasaron seis meses, cuando el Consejo se paralizó para dedicarnos a ese tema... Decíamos que salgan de la comunidad, pero no salieron. Llegaron a un kilómetro de la comunidad, a Wachintsa. Ahí hicieron sus campamentos, veinte casas de maloca. Nosotros pedíamos al Presidente del Perú que no le dieron permiso. Exigieron en una reunión de la comunidad, dispararon para que la gente por el miedo le acepte, para que trabajen. Pero no aceptaron las comunidades. Este tipo de atrito permaneció seis meses.” (Evaristo Nugkuag, Santa Maria de Nieva, 18.05.2012)

Comme je l'ai déjà précisé, Evaristo gère sa stratégie de lutte grâce à l'appui d'un réseau d'alliances avec des institutions externes sensibles aux thématiques des droits des Indigènes et à la défense de leur propriété foncière. Grâce à ces personnes, il rédige divers textes qui donnent à voir le caractère légal de l'affrontement, tout en diffusant l'information dans différents coins de l'Amazonie péruvienne⁵¹⁴. C'est là le début de la production d'un matériel audio et visuel, qui permettra à Evaristo et à son organisation – le CAH – d'obtenir une visibilité et une célébrité sans égales, en déplaçant sa lutte au niveau national et international⁵¹⁵ et en s'imposant comme modèle de résistance et d'opposition aux négligences de l'État.

D'autre part, notons également qu'Evaristo semble toujours chercher à construire et à diffuser une image spécifique des communautés awajún du Haut Marañón: celle de communautés ayant un fort pouvoir. Comme nous le verrons, la plupart de ses activités politiques visent plus particulièrement à produire un matériel visuel et écrit permettant de consolider sa figure en tant que “*kakajam* moderne”, ou « politicien indigène », en pleine réalisation personnelle. La lutte contre Herzog devient alors l'espace parfait pour mettre en scène un nouveau “cheminement du conflit” et réaliser ainsi son propre parcours de formation comme nouveau leader.

Rappelons que, selon les modalités de réalisation du “cheminement du conflit”, toutes les étapes précédentes le conflit sont déterminées par le rôle central d'un *kakajam* qui exhibe sa force intérieure grâce à un jeu de défis et de discussions avec l'ennemi. De façon similaire, on peut ainsi comprendre la logique d'Evaristo, qui se consacre à *mecer*⁵¹⁶ Herzog et les représentants de l'État, à travers toute une série de discussions qui n'aboutiront jamais à un accord. En effet, tout défis et confrontation avec les institutions externes devient le scénario idéal pour exhiber sa force intérieure – condition nécessaire pour qu'il devienne célèbre et apprécié, tant des *múun* de tout le Haut Marañón que des jeunes indigènes scolarisés.

⁵¹⁴ Parmi les différents professionnels qui se trouvent aux côtés d'Evaristo pendant cette lutte, on peut citer Erick Sabourin (français), Dominique Temple (français), Pedro Garcia Hierro (espagnol) et tout le groupe DAM, ou encore Kathe Meentzen (allemande). Au niveau des institutions missionnaires, ils ont aussi reçu des aides de la part de l'ILV et des jésuites de la mission de Santa Maria de Nieva.

⁵¹⁵ Il faut rappeler le débat que cet événement a suscité en France, avec l'arrestation d'Erick Sabourin (article du journal *Le Monde*), ainsi qu'en Allemagne, avec l'intervention du journaliste xx qui a publié un article avec de nombreuses photos dans le journal *Pogrom*. L'information provoque un scandale dans lequel sont confrontés deux versions des faits : celle donnée par le cinéaste Herzog et celle des Indigènes, représentés par la voix d'Evaristo Nugkuag.

⁵¹⁶ *Mecer* : terme appartenant à l'argot péruvien qui signifie “repousser une action, avec une intention mensongère”.

Comme le rappelle Roger Rumrill, qui a été interpellé alors qu’il était médiateur dans les négociations entre Evaristo Nugkuag et Werner Herzog :

“Como los comuneros de Wawain amenazaron con expulsar al equipo de la zona, me llamó Werner Herzog para interceder y me pidió una reunión con Evaristo Nukuag Ikanán, presidente en ese entonces del Consejo Aguaruna-Huambisa (CAH). La reunión entre Herzog, Evaristo y yo se realizó en un hotel de Lima. Herzog le pidió autorización a Evaristo para la filmación de la película y ofreció apoyar a los pueblos indígenas. Evaristo se ofreció de consultar con la comunidad. Terminada la reunión, yo me fui con Evaristo y allí él me confesó que no había solución y que ellos arrojarían al equipo de Herzog de la comunidad de Wawain, en el Cenepa, porque necesitaban un enemigo externo a quién enfrentar para tejer la unidad de los Awajún y Wampís. La organización CAH acababa de nacer, y estaba pasando por una crisis muy grave” (Roger Rumrill, Lima, 11.10.2012)

Ces paroles nous indiquent que le conflit avec l’État péruvien et le projet du cinéaste allemand permet au jeune leader d’établir son autorité et de devenir “nouveau leader awajún”, que ce soit dans le scénario politique national ou face aux communautés du Haut Marañón. Il s’agit là d’une nouveauté, tant par les espaces d’action occupés que par les modalités adoptées, c’est-à-dire l’utilisation instrumentale des moyens de communication de masse. Or, c’est justement l’ensemble de tous ces éléments qui va lui permettre de jeter les bases d’une alliance à venir avec les représentants indigènes des autres ethnies amazoniennes, ce qui conduira à la création, en 1980, de l’AIDSESEP, soit la première organisation inter-ethnique de la forêt amazonienne péruvienne d’envergure nationale.

“Pasaron seis meses, cuando el Consejo se paralizó para dedicarnos a ese tema... Decíamos que salgan de la comunidad, pero no salieron. Llegaron a un kilómetro de la comunidad, a Wachinas. Ahí hicieron sus campamentos, veinte casas de maloca, entonces desde ahí dijeron que.. pedíamos al Presidente del Perú que no le dieron permiso. Exigieron en una reunión de la comunidad, dispararon para que la gente por el miedo le acepte, para que trabajen. Pero no aceptaron las comunidades. Este tipo de atrito permaneció seis meses. Informamos el Ministerio de Agricultura, para que no le dieron permiso. Pero ellos exigieron. Por eso en una asamblea de la comunidad dispararon, porqué la comunidad acepte por miedo. No aceptaron. Este tipo de conflicto permaneció seis meses.

El gobierno tenía conocimiento, se reunía desde Lima, todos los días salían columnas, pero el gobierno no le hizo caso.

A fines de noviembre, que es asamblea del Consejo, ahí tomamos una asamblea de acuerdos. Ahí dijimos: “¿Qué Hacemos?” Como de ahí el gobierno no puede solucionar, entonces nosotros solucionamos solos. Nosotros tomamos medidas para solucionar.” (Evaristo Nugkuag, Santa Maria de Nieva, 18.05.2012)

Comme nous allons le voir, dans son effort pour reconstruire les faits, Evaristo finit toujours par donner la priorité à l'espace d'action et de décision qu'est le Conseil des anciens, tandis que les institutions de l'État n'apparaissent qu'en second plan. Pendant les discussions et les négociations, les Awajún observent le gouvernement péruvien afin de voir comment il va résoudre la situation. Autrement dit, ils étudient les façons d'agir du gouvernement face à cette tension. S'agit-il d'un allié stratégique ou d'un bon adversaire ? En fin de comptes, en voyant qu'Herzog campe sur ses positions et que le gouvernement ne semble guère intéressé à défendre la cause indigène, les Awajún décident de passer à l'action directe. Ils tournent alors le dos aux organismes de l'État et deviennent les responsables de leur propre espace ainsi que les protagonistes d'une action exemplaire "d'imposition d'ordre". Cette décision va alors marquer la "bonne" conclusion du "cheminement du conflit" d'Evaristo et le début des préparatifs d'un nouvel *Ipaamamu*, c'est-à-dire une action collective visant à expulser l'envahisseur.

"Nos acordamos desde acá. La solución es excepcionalmente solamente del Consejo Aguaruna Huampisa. No había presencia ni de mestizos, ni de extranjeros, nadie... Para que no nos acusen de ser manipulados. Gente que trabajaban acá, todos los mandamos a Lima. Que no se quedan acá. Fue tan estricto. Solamente éramos Awajún y Wampís, y ahí sacamos la decisión. Argumentos teníamos a suficiencia. Teníamos copias de los memoriales presentados a los ministerios y no habían tomado ninguna medida de solución. Entonces nosotros optamos: no pueden hacer ninguna acusación, eso era bien analizado y bien fundado." (Evaristo Nugkuag, Santa Maria de Nieva, 18.05.2012)

Le coeur de l'action politique qui s'est tenue de septembre à décembre 1979 est occupé par un nouveau groupe d'acteurs politiques : les jeunes constituant l'équipe de l'organisation Consejo Aguaruna Huambisa. Evaristo, occupé à gérer son action publique à Lima, délègue à ses amis awajún la tâche de réunir les combattants pour créer une armée et lancer l'attaque contre Herzog.

"Yo me acuerdo bien. Estuvimos varios meses pasando de comunidad en comunidad, para hablar con los apus y los ancianos. Para convencerlos y explicarle nuestro plan. Bien bonito! Escuchábamos también sus discursos y ellos nos daban razón a los nuestros" (Hernan Shawit, Santa Maria de Nieva, 23.05.2013)

Au cours de cette période, les réunions et les assemblées dans les différents bassins du Haut Marañón se multiplient. À cette occasion, le petit groupe de jeunes leaders – qui constituaient le noyau dur de la naissante organisation Consejo Aguaruna Huambisa – discutent

avec les anciens, leur expliquent leurs plans et leurs propositions. C'est là le début d'une nouvelle étape dans l'histoire politique des Awajún du Haut Marañon, marquée par le rôle public des «dirigeants politiques» : les jeunes vont se forger un espace dans la physionomie socio-politique locale, en tant que médiateurs culturels mais aussi véritables leaders politiques. En mettant leurs connaissances à disposition d'un besoin commun, ils commencent à élaborer les stratégies pour expulser l'envahisseur étranger – Herzog et sa compagnie cinématographique – qui incarnent alors toutes les invasions en cours de la part de la société externe.

C'est ainsi que se consolide une étroite collaboration entre les précédentes figures du pouvoir, les *míun*, et les nouvelles générations, tous réunis autour d'un seul et même objectif. Commencent alors les premières étapes d'une grande action de guerre qui, dans l'imaginaire awajún, prend les contours d'un nouvel *Ipaamamu*⁵¹⁷. Prévoyant, Evaristo se focalise sur la construction d'une coalition de forces entre les dimensions locale – où il se propose comme le guide d'un conflit en répondant aux attentes du monde awajún – et nationale – en se plaçant à la tête d'un débat public avec les représentants de l'État et la compagnie cinématographique. Il consolide ainsi son image en tant que plus haute expression de la force du "politicien indigène", qui est à la fois médiateur culturel et combattant indigène. En même temps, il offre également aux jeunes Indigènes l'occasion de se projeter dans les futures possibilités de mise en scène du pouvoir au-delà des espaces de la forêt.

Finalement, sans le savoir, c'est Herzog lui-même qui donne le « coup d'envoi », en décidant de mettre fin à la phase des fausses négociations et marquant, par là, le passage à une attaque violente. En septembre 1979, au cours d'une réunion qui se tient à Wawaim, le cinéaste, fatigué des discussions stériles, dans un geste de rage, prend le fusil d'un policier et tire⁵¹⁸. Le coup est dirigé vers le toit de la *maloca*, afin d'inspirer la terreur chez les Indigènes pour qu'ils acceptent son projet. Mais, contrairement à ses attentes, Herzog donne aux Indigènes la raison qui leur manquait pour passer à l'affrontement direct, les Awajún interprétant ce geste comme un véritable défi de guerre⁵¹⁹.

⁵¹⁷ Je reviendrai sur cette association entre le CAH et l'*Ipaamamu* dans le chapitre 10.

⁵¹⁸ Sabourin, E. 1980, «L'affaire Herzog». *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 67, pp. 441-460

⁵¹⁹ Comme le rappelle Pedro Garcia Hierro, témoin direct de tous ces événements : "*Herzog no sabía que de esa forma, había firmado su condena a muerte. Esa noche ningún Awajún durmió por la emoción. Ahora sí, iba a empezar la guerra de verdad*" (Pedro García Hierro, Lima, 13.04.2013).

“Decían ellos que en Alemania Herzog era considerado un progresista, pero cuando llegó aquí era un conservador. Porqué cuando llegó acá, él actuó aún que la comunidad negó que el obtenga espacio para su campamento en Wawaim. El llegó, su ejército disparó frente a las asambleas. Disparó dos veces. Y dijo: “Si ustedes vuelven otra vez a acercarse a la compañía, yo le voy a acoger así”. Fue un impacto fuerte con la comunidad. Ahí votamos en una asamblea. Desde ahí dijimos que se vayan. Porqué la comunidad no iba a aceptar la compañía. Que no íbamos a aceptar nunca, dijimos. Significa que íbamos a rechazar.” (Evaristo Nugkuag, Santa Maria de Nieva, 10.05.2012)

À ce niveau de l’analyse, il me semble opportun de nous attarder quelque peu sur l’aspect réellement inédit qu’Evaristo introduit lors de cette première confrontation contre Herzog et le gouvernement péruvien. Il s’agit de la construction médiatique de son image comme “guerrier” et “leader politique”, en conjuguant les traits propres à un bon *kakajam* aux possibilités proposées par les moyens de communications de l’époque. En effet, grâce à l’appui technique offert par les ONG alliées, Evaristo se retrouve à la tête d’un projet de production d’images et d’articles qui donnent à voir les différentes étapes de sa lutte. L’utilisation consciente des moyens de communication de masse – à savoir l’appareil-photo, la presse et la radio – lui permet de produire et de diffuser un riche et complexe bagage d’images et de messages, constituant un ensemble d’instruments extrêmement utiles, tant pour la consécration de la force de son action politique que pour transmettre l’image d’une lutte légale et légitime pour les logiques internes et externes. De fait, dans chacune de ces images, Evaristo apparaît comme un héros solitaire, capable de défier des forces internationales et de se battre pour la défense de son groupe. Or, tout ce matériel et les messages qu’il contient sont rapidement diffusés dans différents réseaux de communication, au niveau local, national, mais aussi international⁵²⁰.

Notons qu’Evaristo se consacre en priorité à la consolidation de son image de “*kakajam* moderne” auprès de l’opinion collective de son groupe d’origine, les Awajún du Haut Marañón. Cette attitude viendrait d’ailleurs expliquer sa volonté de montrer en permanence ses avancées dans son parcours de formation personnelle en tant que leader “moderne” : pour accéder à un statut de pouvoir, il faut nécessairement jouir de la reconnaissance de la part du pouvoir local, à savoir les *míun* et le Conseil des anciens de sa communauté. Ainsi, s’il est vrai qu’Evaristo a élargi le champ de l’action militaire par rapport à celui des générations précédentes, il cherche aussi à maintenir un lien étroit avec les expressions du pouvoir propres à un *kakajam* et donne

⁵²⁰ Sabourin (1980) ; Monod (1980). Les articles liés à ce débat ont été publiés dans des journaux allemands, espagnols et français, apportant ainsi la discussion sur la scène internationale.

clairement la priorité au pouvoir des *múun* sur celui des institutions externes. Encore une fois, on voit que les espaces externes au monde indigène sont utilisés, manipulés et adaptés en fonction de la perception awajún de la “formation de l’individu” et de la “construction du pouvoir personnel”, en en faisant des moyens utiles pour rejoindre ces conditions et non pas le but ultime du parcours en question.

Les nombreuses photos⁵²¹ prises par l’équipe d’Evaristo à cette époque sont des témoignages d’exception pour montrer le lien entre le pouvoir que son image – et indirectement celle du “politicien indigène” – vise à établir et les instruments mis à disposition par les moyens de communication modernes⁵²². Ces photos, prises par un photographe professionnel allemand⁵²³, sont extrêmement riches en ce qu’elles contiennent la construction d’un imaginaire particulier : celui de la force awajún incarnée par les nouvelles générations désormais capables de dominer la force des sources écrites.

Si l’on s’attarde un peu sur la photo numéro 36, on peut voir deux figures d’exception – le *múun* de la communauté de Wawaim et un jeune scolarisé (probablement l’*apu* de la communauté de Wawaim) qui représente la nouvelle génération scolarisée – tenant dans leurs mains la plus haute représentation du pouvoir bureaucratique de l’État péruvien : le texte de loi de la propriété foncière. Cette photo détient un pouvoir expressif extrêmement fort, en ce qu’elle réunit les deux formes du pouvoir qui gèrent à ce moment-là le scénario politique awajún, à savoir la force spirituelle des anciens et le pouvoir politique des jeunes. En même temps, c’est aussi la capacité des leaders awajún à traduire leur pouvoir dans le contexte contemporain – soit par l’écrit qui, jusqu’ici, était habituellement utilisé contre eux et qui devient finalement leur meilleure arme de défense –, qui est exprimée dans cette photo. En effet, les jeunes et les anciens se rejoignent dans la lutte contre la tentative d’invasion, en se réappropriant les armes légales produites par la société externe. On retrouve donc ici une autre proposition du processus d’incorporation du savoir de l’Autre – ou de la logique prédatrice des Jivaros⁵²⁴ –, ce qui représente un élément constitutif de tout *kakajam*, du passé comme du présent. Les logiques de

⁵²¹ Voir photos n°. 38-39, dans les annexes de la troisième partie.

⁵²² Voir photos n°36-37- 40-41-42, dans les annexes de la troisième partie.

⁵²³ Manfred Schafer.

⁵²⁴ Surrallés, A., 2009, op.cit., p. 202; Taylor, A.C., 1985, op.cit., p.161.

lutte des Awajún – c’est-à-dire l’incorporation du savoir de l’Autre pour en faire un élément important de l’identité du *kakajam* – sont donc adaptées au débat socio-politique national de l’époque, soit celui sur la titularisation des terres pour les communautés. En même temps, cette stratégie de lutte est aussi un moyen, pour le leader intéressé, de s’assurer de la « bonne » conclusion de son parcours de formation, car il démontre ainsi qu’il a bien incorporé les savoirs externes et sait les mettre au service de son groupe d’appartenance.

D’autre part, lorsque l’on confronte cette photo avec celle de Daniel Danducho en train de lire un journal⁵²⁵, on comprend un peu plus encore l’important travail que les Awajún ont réalisé pour s’approprier l’écrit. Cette photo, prise par des linguistes de l’ILV au début des années 1960, met en scène le plus important *múun* du moment, Daniel Danducho, adoptant l’attitude d’un professeur ou bureaucrate péruvien ; la volonté du photographe étant de donner à voir le travail de conversion et de “civilisation” que l’ILV est en train de réaliser. Cette scène, construite pour l’occasion, a une valeur symbolique d’autant plus importante que le journal est visiblement rédigé en langue awajún : le *múun* est donc en train de lire un périodique rédigé dans sa langue maternelle qui, grâce à l’ILV, s’est transformée en une langue écrite. Ici, la finalité de l’image répond pleinement à la logique interne de l’ILV qui a besoin de construire des preuves visibles de son travail en Amazonie pour les transmettre à leur base aux États-Unis. L’Indigène devient alors un objet d’exhibition et la photographie vient « illustrer » sa condition de subalternité.

Pour revenir aux photos prises pour la campagne médiatique de la lutte contre Herzog (1979), il convient de souligner la profonde transformation qui s’est opérée dans un laps de temps très réduit. En l’espace d’environ dix ans, les Indigènes ont acquis les compétences nécessaires à l’usage de l’image à des fins spécifiques, en en modulant sa signification. L’appareil-photo devient aussi pour eux un moyen de démontrer leur investissement dans la relation à l’écrit. Autrement dit, l’image photographique se transforme en un instrument utile au parcours de formation d’un leader.

En conclusion, on peut dire que, dans la perception awajún, la possibilité d’utiliser le langage juridique comme forme de défense dans la lutte politique, celle de déplacer la confrontation d’un cadre local à un niveau national et international, mais aussi celle de traduire ce conflit en un langage visuel et médiatique avec un fort impact, est inédite et vient tracer les

⁵²⁵ Voir figure n°. 26, dans les annexes de la deuxième partie.

contours d'une nouvelle définition du concept de "lutte" et de "cheminement du conflit". Or, dans ce processus de fusion entre pensées politiques et mondes culturels différents, mais aussi dans l'utilisation instrumentale des moyens de communication de masse pour exprimer le langage du pouvoir awajún, Evaristo se révèle être un formidable chef d'orchestre. En effet, en se positionnant comme le modèle du leader qui met ses connaissances au service des besoins de son groupe d'origine, qui répond aux attentes des *míun* et qui montre aux jeunes une voie nouvelle pour instrumentaliser les connaissances apprises, il consolide l'association entre son image personnelle et une nouvelle forme d'expression du pouvoir, celle du "politicien indigène".

8.6. Le rôle du discours politique dans le leadership "moderne"

En analysant le récit de l'affrontement entre les Indigènes de Wawas et les colons, on peut noter un deuxième aspect contradictoire dans la position de José Lirio. Selon ses propres mots, au moment du conflit, il intervient pour contenir l'assaut des guerriers indigènes et non pour les pousser à agir individuellement : "*Por eso dije: «Dejen sus chaquetas en sus casas y escuchen una sola voz. Si no, va a ser todo un laberinto. Donde hay un fracaso es donde todos quieren ser líderes».*" (José Lirio, Lima, 23.04.2013).

Comme on le sait, l'identification du lieu du conflit constitue le moment où le *kakajam* peut accomplir sa mission et donc réaliser le message précédemment transmis par l'*ajutap*, ce qui lui permettra d'avancer dans sa formation personnelle. Or, le *kakajam* reconnu comme le guide de l'expédition perd toute son autorité au moment où commence l'affrontement physique entre son groupe et les ennemis. En effet, son autorité est étroitement liée aux préparatifs du combat, à la coordination des différentes étapes précédant le moment de l'affrontement final, bien plus qu'à la préparation de l'armée au combat. Le rôle du leader est donc évalué au moment qui précède le conflit et non pas pendant ce dernier. Le fait que, pour les Awajún, la bataille corresponde au moment de l'exhibition de la force spirituelle du *kakajam* – là où il peut finalement unir étroitement ses dimensions physique et spirituelle – illustre bien cette perspective. L'individualisme qui caractérise chaque guerrier atteint alors son expression la plus élevée car il accomplit à ce moment-là une action correspondant à la force des esprits de son groupe familial – de ses prédécesseurs ou de ses successeurs. L'énergie qui se développe à cet instant précis apparaît comme le résultat de l'union de toutes les dimensions, conduisant ainsi à

la recréation d'un ordre cosmique. Cette perspective viendrait expliquer pourquoi, au moment de l'action militaire, le chef du groupe perd le rôle de commandant et se confond avec les autres *kakajam* de l'expédition. Lorsque l'espace du conflit est défini, le leader a déjà atteint le but de sa mission et doit laisser place à l'émanation des forces individuelles de chaque guerrier, afin que chaque "cheminement du conflit" puisse être « correctement » conclu. De ce fait, il n'est donc pas surprenant qu'Evaristo Nugkuag, lorsqu'il reconstruit l'affrontement avec Herzog, fournisse bien plus de précisions sur les moments de négociation et de consolidation d'alliances, ainsi que sur la façon dont il a défini l'attaque du campement, que sur le combat en lui-même :

"A las cinco y media teníamos que entrar en el acampamiento de ellos. Porqué ahí que ellos dormían y no se esperaban nada. Como se decían que tenían armamentos, entonces dijimos que lleven 50 escopetas de casería. La gente hacía el monte estaban acá, escondidas, en caso que la compañía nos iba a disparar, ellos iban a ir. Todo era bien hecho. Yo dediqué más de un mes para organizar bien esto. Porqué no ocurra nada a nadie. La compañía se asustó. No reaccionaron ni nada. Herzog no estaba ahí. Subieron al bote, no hicieron nada. Fue todo muy rápido, como yo había programado. Fue una victoria total. Yo me fui a Lima, para hablar con la prensa... [...]" (Evaristo Nugkuag, 18.05.2012).

On le voit dans cet extrait, l'accent est avant tout mis sur sa capacité à déterminer la meilleure solution possible, à observer attentivement les mouvements de l'ennemi pour le connaître au mieux. En d'autres termes, ce sont ses capacités intellectuelles qui sont soulignées car elles jouent un rôle central dans la figure du "politicien indigène". De même, la possibilité de mener une longue négociation avec les ennemis, d'établir des accords avec de nouveaux alliés – locaux, comme les *míun* des autres bassins, mais aussi externes, comme les volontaires étrangers, les ONG à Lima et autres institutions péruviennes – vient définir un bon leader, soit celui qui étudie avec attention les plus infimes détails de la stratégie de lutte, qui parvient à cerner l'ennemi pour ensuite l'attaquer lorsqu'il est le plus vulnérable. C'est donc, une fois de plus, durant les étapes précédant l'affrontement direct que le leader peut mettre en scène ses qualités de *kakajam*.

Une fois le moment de lancer l'attaque venu, le *kakajam* semble perdre toute sa visibilité et son importance : il se confond désormais avec les autres combattants. En effet, à ce moment de l'action, le *kakajam* a déjà accompli son rôle en construisant les conditions idéales pour le combat, dont son groupe peut sortir victorieux. En suivant cette même logique, Evaristo consacre toute son attention dans les étapes précédentes de l'attaque au campement de l'équipe cinématographique. Son rôle comme "politicien indigène" se joue dans toute la dynamique de

négociations et contra-négociations en Lima, avec les représentants de l'État et de la compagnie, mais aussi dans sa capacité de contracter alliances avec les autres leaders politiques du Haut Marañón. Cette perspective ressort d'ailleurs dans les nombreux témoignages awajún et wampis que j'ai pu recueillir au cours de mon investigation ethnographique et dans lesquels, pour chaque conflit évoqué, le narrateur cherche à expliquer l'absence d'un dirigeant militaire, car, pendant l'expédition militaire, le *kakajam* ne détient aucun pouvoir supérieur dans le cadre d'une éventuelle structure hiérarchique :

"[...] Esto es lo que introduce como una fuerza a toda la población. Los unifica a todos y ya nadie representa la organización, sino el pueblo mismo. Cuando el pueblo asume esto... Silvia, no me creerás pero nadie dice: «Hay que hacerle caso a Salomón... hay que hacerle caso a Pizango...». No. Ya el pueblo no te obedece. La mayoría que decidan, el pueblo toma la decisión, en acuerdo a la mayoría. Todos. Esta es la vida cultural que vive el pueblo. Ahí es donde entran los waimakus, los kakajam, los pamuk. A través de sus visiones, ellos dan el poder a todos aquellos que están ahí en la plaza, en las comunidades. Y todos dicen: «Tenemos que defender nuestros territorios». El pamuk es el anciano que ha tenido la visión, el kakajam es lo que organiza y el waimaku lo que ejecuta, el que promueve. Que llama..que junta..todo. Todos han tenido visiones, pero de niveles distintos. En ese nivel diferente, ya Alberto Pizango no es ni pamuk, ni waimaku, ni kakajam. El es solamente un vocero, un vocero y nada más. Estas personas de la comunidad si toman la autoridad, pero ellos no van en el conflicto, ellos se quedan en la comunidad y dan como ordenes. El pamuk se reúne con todos. Y ahí es donde vienen que «Tenemos que defender todos», ahí sale una sola voz. Y esto sale en todos los puntos de la Amazonía... en otras palabras podríamos decir que ellos creen en una sola visión y un solo camino. En su ajutap. Ellos creen en su ajutap, y esto es el poder que tienen." (Salomón Awanash, Bagua, 27.05.2014)

"También hay el tema de "quien manda", quienes fueron los líderes. Como sabes, en el sistema Awajún, no funciona así. Puedes admirar una persona, respetarla, etc... pero nunca hay un mando. Esto desarma toda la teoría de los fiscales de poder encontrar el líder máximo ⁵²⁶" (Gina N., Bagua, 26.05.2014)

"El líder no es quien manda o quien predomina, sino es quien intenta de impulsarte para que tú también crezcas como persona. Y trata que la colectividad, la familia, esté ahí. Ese mismo funcionaba con los conflictos entre Awajún y Wampís: siempre había alguien que iba adelante en el camino. Ese alguien era como el primero que se enfrentaba con los enemigos." (Rebeca Deten, Santa Maria de Nieva, 27.10.2012)

"En la guerra, no hay nadie que manda. No hay comandantes. Eso sería un deshonor para cualquier guerrero Awajún. Ningún kakajam te viene a decir: «yo obedecí a este, o yo ejecuté los órdenes de ese

⁵²⁶ Dans ce discours, Gina N. fait référence à la discussion qui s'est tenue au cours du jugement final du cas de la "Curva del Diablo" dont l'objectif était d'identifier les commanditaires militaires parmi les Indigènes qui s'étaient affrontés avec la police péruvienne le 5 juin 2009, au cours de l'affrontement qui a pris le nom de "Baguazo".

señor». ¡No! Eso es imposible. Nadie obedece a nadie. Cada uno es comandante de su mismo, cada uno se asume la responsabilidad de sus propias acciones” (Isaac Paz, Lima, 10.12.2014)

On comprend dès lors que, en raison de cette conception, José Lirio et Evaristo Nugkuag, tandis qu’ils reconstruisent les conflits du passé, privilégient la description de la négociation antérieure au conflit, plutôt que le déroulement d’une véritable scène de violence.

Quant à l’affrontement en lui-même, les paroles de José Lirio – chef de l’expédition en question – font état d’une démonstration de force semblable à celle d’un groupe de soldats bien ordonnés et disciplinés, suivant le modèle de l’armée péruvienne, et non d’une mise en scène de la force individuelle répondant aux mœurs awajún. Cela peut s’expliquer par le fait que José Lirio ait besoin de se distancier de son monde culturel d’origine et de montrer (à l’auditeur) qu’il est le représentant d’un leadership “moderne”. Il cherche alors à présenter l’exercice de la violence comme un exercice “civilisé”, aux allures d’une armée occidentale, en opposition avec les mœurs “barbares” des *kakajam*. En effet, considérer la lutte où “chacun cherche à être leader” comme vouée à l’échec revient à reprendre la vision d’ordre et de désordre propre à une perspective militaire du monde occidental, selon laquelle l’action collective doit nécessairement répondre aux décisions d’une structure hiérarchique qui sépare l’aspect intellectuel de l’aspect exécutif. Selon cette perspective, l’organisation de toute l’action est réservée à une figure intellectuellement supérieure au reste du groupe, qui reste normalement en dehors du combat, tandis que les soldats sont tenus de respecter le rôle de simples mains-d’œuvre, soit des exécuteurs des ordres donnés par une autre personne, sans aucune autonomie d’action.

Ainsi, au vu du rôle joué par José Lirio, on peut affirmer que sa figure réunit finalement les deux fonctions du pouvoir militaire : celle du *kakajam* et celle du commandant militaire. En effet, alors que ses actions reprennent celles d’un *kakajam*, garantissant par là une certaine continuité avec les modèles du passé, ses paroles reproduisent quant à elles le discours de la société dont elles sont issues. Pour le dire autrement, il utilise le langage des *apach* pour imposer un nouveau modèle de leadership, dans lequel il réintroduit les concepts d’ordre et de désordre propres à la vision awajún. Le pouvoir de José Lirio lui est donné par sa capacité à incorporer la pensée des Blancs, ce qui s’exprime dans ses discours où il reprend les perspectives du monde externe. Mais, il faut toutefois rester prudent. Si José mobilise ce discours, cela ne signifie pas qu’il partage cette vision. Au contraire, l’unique fonction de ce discours est de montrer les

connaissances qu'il a assimilées. La capacité de José à reproduire ce type de discours et à le mobiliser au service des intérêts des Indigènes correspond en effet à une sorte de démonstration de ses capacités en tant que *waimaku*, soit un leader qui a incorporé le message (et, dans ce cas, le langage) d'une force externe afin de développer la meilleure stratégie possible pour défendre son groupe familial contre les colons.

La dualité présente dans la performance politique de José Lirio correspond donc aux deux formes de pouvoir qu'il vise à représenter et qui sont à la base du nouveau pouvoir : celui du « politicien indigène ». Son discours sert à renforcer l'autorité qu'il a acquise par ses actions précédentes : il est doté d'un pouvoir supérieur grâce à ses connaissances du monde des *apach*. Néanmoins, ses paroles ne prennent pas la même valeur qu'un ordre militaire, comme on pourrait le croire. Bien au contraire, selon la perspective indigène, il s'agit là ni plus ni moins d'une exhibition du pouvoir incorporé, d'une mise en scène de son pouvoir spirituel.

En résumé, on peut dire que la nécessité de ces jeunes leaders d'être reconnus par leur groupe familial comme figures de prestige politique, dans la lignée des caractéristiques propres à l' "homme fort", vient se heurter au besoin de se proposer comme des leaders pacifiques et pacificateurs, selon le modèle d'autorité des missionnaires. Cette dichotomie mènera justement à un débat interne quant à la définition du pouvoir des « dirigeants politiques », dans lequel la recherche d'une nouvelle façon de réaliser le "cheminement du conflit" en tant que dimension d'un "affrontement non violent" apparaît comme l'unique solution possible.

CHAPITRE 9

L'ennemi parfait : construction du pouvoir du « politicien indigène » à travers la confrontation avec son Alter Ego

9.1 Introduction

Après avoir atteint son apogée, le rôle et les tâches du professeur bilingue au sein de la société indigène vont se complexifier. À partir des années 1970 – moment culminant de la deuxième génération d'Indigènes scolarisés –, le « politicien indigène » s'impose comme la nouvelle expression du pouvoir dans la société indigène, devenant l'une des figures emblématiques de l'« époque moderne ». Si, au fil des chapitres précédents, j'ai analysé les formes de construction du pouvoir de ces « dirigeants politiques » dans les réseaux socio-politiques de l'époque, les derniers chapitres de cette thèse seront consacrés à cette même thématique abordée cette fois-ci sous un angle différent : celui proposé par les narrateurs awajún eux-mêmes, soit le point de vue des protagonistes des événements racontés.

L'analyse de l'histoire de vie de José Lirio, ainsi que d'autres leaders de l'époque, nous offre l'opportunité de voyager dans le temps et de rassembler nombre de détails et d'émotions qui ont caractérisés les événements les plus marquants des époques passées. Leurs paroles deviennent donc une voie d'accès privilégiée à l'exploration du regard réflexif et de la logique d'interprétation adoptés par les Awajún pour observer le monde externe et les changements dus au processus d'intégration : il s'agit d'une posture intellectuelle qui débute à ce moment-là pour s'étendre jusqu'à une époque plus récente. En d'autres termes, étudier les histoires de vie des premiers « dirigeants politiques » va nous permettre de connaître la perspective des leaders, leurs pensées et leurs attentes. C'est alors l'occasion d'identifier des aspects qui leur permettent de s'auto-définir comme leaders : leur autorité est étroitement corrélée à leur aptitude à être des « hommes dotés d'une pensée particulière »⁵²⁷. On le sait, le pouvoir politique des leaders amazoniens est toujours fortement lié à leurs capacités réflexives – aspect qui leur permet de fournir une lecture particulière de la société contemporaine, à partir d'une profonde connaissance de leur passé.

⁵²⁷ Surrallés, A., 2009, *op.cit.*, p. 119.

À ce propos, rappelons que, dans la forme expressive awajún, le récit autobiographique est fréquemment mobilisé pour exprimer plusieurs contenus à la fois, directement liés au statut d'autorité et au pouvoir spirituel du narrateur. On peut donc considérer les histoires de vie comme de véritables pratiques politiques : en reconstruisant le passé, le narrateur cherche à fournir, de manière condensée, ses réflexions intellectuelles, nées des connaissances qu'il a pu accumuler au fil du temps. La narration devient alors un moment privilégié pour mettre en scène le pouvoir spirituel dont il est doté : en cherchant à impressionner son auditeur, son récit autobiographique se transforme en une expression particulière de son autorité politique, exhibition directe de son pouvoir spirituel. Pour atteindre ces objectifs, l'intrigue du récit est particulièrement complexe, riche de détails et d'imaginaires symboliques.

Si chaque leader se distingue par ses capacités intellectuelles, José cherche à ré-agencer ses expériences passées et ce pour deux raisons. D'un côté, les moments qu'il sélectionne pour être, selon lui, les plus significatifs constituent un moyen de témoigner au mieux de son pouvoir spirituel.

Notons, par ailleurs, l'écart qui sépare les récits des leaders plus anciens de ceux des plus jeunes. Dans le cas de Roman Shajian⁵²⁸ que nous avons vu précédemment, la reconstruction du passé se fait par la réélaboration d'une histoire de famille ; la mémoire de la figure de Winans et des premiers Awajún scolarisés se transformant en une mise en scène du savoir personnel du narrateur. Le lien entre ce dernier et le sujet de l'histoire n'est pas évident : il a fallu analyser le contenu du discours pour saisir le sens du récit, à savoir une démonstration du pouvoir personnel du narrateur. Dans ce cas, la voix de ce dernier est dépersonnalisée pour donner place au récit. Autrement dit, le recours à la mémoire collective permet de donner à voir une histoire de famille, mais aussi l'autorité de celui qui partage son récit.

Ainsi, les histoires de vie des « dirigeants politiques », telle que celle de José Lirio, proposent une grande nouveauté : la voix du récit se positionne, explicitement, au centre de l'histoire. Pour ce faire, les narrateurs placent leur propre individualité au cœur du récit, en recourant à la première personne et en mettant ainsi de côté la voix du collectif. Le narrateur, en tant qu'ego narrateur et figure principale du récit, devient, de la sorte, le point de départ – et le centre – des événements externes⁵²⁹.

⁵²⁸ Voir chapitre 5.

⁵²⁹ En ce sens, pensons à la manière dont José Lirio raconte l'histoire de fondation du CAH à partir de sa propre expérience dans l'Assemblée. Or, selon d'autres sources orales recueillies, José Lirio n'aurait pas été présent à cet événement. Pourtant, la lecture du passé naît de la nécessité de toujours se situer au centre du récit, comme point de départ du déroulement des événements qui ont marqué l'histoire collective de la zone.

Cette nouvelle construction du récit peut être attribuée à différents facteurs. D'une part, on peut y voir l'influence de la formation au sein de la mission évangélique, qui propose la perspective individualiste comme la meilleure forme de réalisation personnelle. Cet aspect-là a, semble-t-il, participé à l'exaltation de l'individualisme dans la culture awajun – aspect propre à toutes les sociétés jivaros⁵³⁰. D'autre part, les modèles provenant de la société externe, comme la figure du missionnaire au cœur de l'équilibre de la mission ou l'individualisme et l'affirmation personnelle propres aux commerçants et aux colons, apparaissent comme un autre facteur important.

L'analyse des récits autobiographiques constitue donc un moyen pour comprendre le processus d'intégration du monde indigène à la société externe, opéré au cours des premières générations de professeurs bilingues. Saisir les perspectives des leaders politiques, ainsi que les modifications de l'orientation de leurs pensées, est le moyen idéal pour identifier les changements en cours dans la pensée politique de la société étudiée.

Par ailleurs, la reconstruction de sa propre vie devient pour le narrateur une opportunité pour transmettre des formes de lecture et de compréhension de la réalité, en redonnant un sens et un ordre à l'hétérogénéité de l'expérience passée, faisant de celle-ci une forme de construction du pouvoir personnel. Pour le dire autrement, son expérience personnelle devient le modèle d'un nouveau « cheminement du conflit » et donc de parcours de formation personnelle. L'ensemble de l'histoire est, en effet, toujours organisée autour de la description d'un « cheminement du conflit ». Faisant écho au chapitre précédent, on peut noter que le récit awajún réorganise l'hétérogénéité des expériences vécues autour d'une logique spécifique qui consiste en la reconstruction d'un chemin de formation individuel, entendu comme un parcours de construction du pouvoir politique et spirituel.

Au vu de ces considérations, le présent chapitre sera consacré à l'analyse d'un aspect particulier des récits autobiographiques des « dirigeants politiques » : la façon dont les narrateurs choisissent de décrire leur pouvoir spirituel. On verra alors que l'aspect central de ces productions orales consiste en la description d'une rivalité entre le protagoniste de l'histoire et son Alter Ego, également identifié comme son « ennemi juré ». Cette construction du récit est étroitement liée à celle de l'individualité entendue dans sa dimension hautement individualiste et marquée par un défi constant vis-à-vis des fragilités de son intériorité. Il s'agit d'une réflexion

⁵³⁰ Taylor, A. C., 2003, *op. cit.*, pp. 224- 225; Descola, P. 1993, *op.cit.*, p. 172.

que j'ai déjà abordée au moment de l'analyse du mythe de Turías⁵³¹ dans lequel était présentée la confrontation entre le protagoniste et son ancien ami, Wajuyat - confrontation qui se trouvait au cœur de la construction de son pouvoir personnel.

La relation ambiguë entre un sujet et son Alter Ego, oscillant entre attraction et répulsion et pouvant aller jusqu'à l'élimination du dernier, est une thématique complexe et récurrente dans la plupart des sociétés amazoniennes. Tout au long de ce chapitre, nous allons explorer la place centrale de cette dimension dans la définition actuelle du pouvoir des « dirigeants politiques ». Pour ce faire, je m'intéresserai tout autant aux leaders d'hier qu'à ceux d'aujourd'hui. Le grand défi de l'entrée dans l'« époque moderne » – passant par la définition du pouvoir personnel au travers d'une confrontation avec l'Autre sans recourir à une action violente ou une élimination physique – constitue une fois de plus le cœur de la question. La reconstruction des histoires de vie des « dirigeants politiques » – véritables pratiques politiques en soi – repose essentiellement sur la description d'un « cheminement du conflit » particulier : la confrontation avec l'« ennemi juré », cet Alter Ego. C'est à l'occasion de cette confrontation, qui correspond à l'épreuve la plus difficile et emblématique d'un individu, que le leader moderne teste ses capacités à atteindre une condition d'autorité et de respect dans sa société d'origine, comme à l'extérieur de celle-ci.

Parler d'Altérité et de relation d'Alter Ego dans le contexte politique des cultures amazoniennes, nous renvoie nécessairement aux épineuses thématiques liées aux pratiques du chamanisme et aux réseaux d'accusations de sorcellerie⁵³². Tel que le dit Descola, dans ce contexte, il faut appeler politique cette forme d'influence sur la vie collective, que beaucoup de sociétés amérindiennes accordent aux praticiens du chamanisme⁵³³. En effet, pour reprendre la position de Clastres, si le politique est une affaire de pouvoir (qu'il soit réel ou privé des moyens de s'exercer), il faut convenir que, dans de nombreuses sociétés acéphales sud-américaines, les chamans sont les seuls à exercer sur autrui un pouvoir spécifiquement différent des rapports définis par les liens de parenté⁵³⁴. Pour ma part, au fil de ma recherche, j'ai choisi d'approfondir les relations d'Alter Ego entre leaders indigènes, qui sont liés entre eux par une relation de compétition, en écartant *a priori* toute accusation de sorcellerie et les possibles liens avec le

⁵³¹ Voir Chapitre 1, section 1.5.

⁵³² Chaumeil, J.P., 1998, *Ver, poder, saber*, Lima, CAAAP.

⁵³³ Descola, P., 1988, «La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique». *Revue Française de Sciences Politiques*, 1988, Tome 38, n°5, pp. 818-826 (p. 825).

⁵³⁴ Clastres, P., 1974, *La société contre l'Etat*, Paris, Les Editions de Minuit, p.131.

chamanisme. Cette décision a été motivée par un élément essentiel, à savoir l'absence de fortes relations, chez les leaders politiques, avec les pratiques de chamanisme. Parmi les multiples cas étudiés, seuls deux présidents d'organisations ont été accusés de sorcellerie au cours de leur parcours professionnel, mais il n'y a pas eu de suite car ils ont pu se défendre avec des déclarations publiques⁵³⁵. Pour tous les autres, les rapports de compétition ont toujours donné lieu à des accusations de corruption et non de sorcellerie. Les différentes conversations et échanges avec le collègue Simone Garra⁵³⁶ m'ont alors convaincue que les réseaux d'accusations et de contre-accusations liés à la sorcellerie sont bien présents au sein des pratiques politiques awajún, mais sont confinés au cadre intracommunautaire, sans atteindre – ou du moins pas encore – l'extra-communautaire.

9.2 L'Alter Ego : un aspect fondamental de la construction du pouvoir du « politicien indigène »

Dans les chapitres précédents, j'ai cherché à reconstruire les formes d'autoreprésentation et d'expression du pouvoir des trois premières générations de leaders awajún, élaborées par le biais de contacts avec les missionnaires, à savoir, les premiers participants à la mission, qui constituent aujourd'hui des images presque mythiques : les professeurs bilingues et les dirigeants politiques.

Vers la fin des années 1940, le travail de formation réalisé par l'ILV consacre autorité sociale et spirituelle à ces jeunes Indigènes qui ont déjà reçu une première scolarisation au sein de la mission de l'Église Nazarena⁵³⁷. Or, le processus de sédentarisation de la société indigène, par le biais de la création de centres sociaux autour des petites écoles, contribue à la consécration de l'autorité du professeur bilingue. Cette figure mobilise alors presque toutes les formes du pouvoir ; il maintient l'équilibre encore fragile d'une réalité sociale dont il est le fondateur, le responsable et le contrôleur, monopolisant ainsi toutes les formes d'expression du pouvoir.

⁵³⁵ Fait exceptionnellement rare dans ce genre de pratique, il serait intéressant de le développer plus en profondeur dans le futur.

⁵³⁶ Simone Garra est anthropologue spécialiste des pratiques de pouvoir et de chamanisme. Il réalise actuellement sa thèse de doctorat sur les accusations de sorcellerie chez les groupes awajún du Haut Marañón.

⁵³⁷ Pour la zone d'Imaza, il faut rappeler les noms de : Daniel Danducho, Shilas Kuñachil, Francisco Kaikat, Jacob Shaján. (Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p. 227).

Cette réalité connaît un premier bouleversement vers la fin des années 1970, suite à l'introduction de la deuxième génération de jeunes Indigènes formés par les missionnaires. Ce moment correspond à l'arrivée d'une autre élite dans la société indigène, celle formée par les Indigènes scolarisés entre les années 1960 et 1970⁵³⁸.

Dès le départ, ces derniers cherchent, par différents moyens, à se distinguer des professeurs bilingues plus âgés, en marquant leur autonomie et leur prise de distance vis-à-vis des aspects propres à la génération précédente. En premier lieu, ces jeunes Indigènes ont passé de longues périodes dans les centres urbains où, avec l'appui d'institutions religieuses, ils ont pu accéder aux écoles primaires et secondaires. Certains sont aussi allés à l'université⁵³⁹. Leur connaissance de la société péruvienne, leur capacité à se déplacer facilement dans les centres urbains et leur compréhension des processus légaux liés à la titularisation des terres⁵⁴⁰ sont autant d'aspects qui facilitent la consolidation de leur pouvoir politique et de leur prestige spirituel. Grâce à ce soutien idéologique, les jeunes apparaissent rapidement comme les représentants officiels du monde indigène, tant au niveau local que face aux institutions externes. C'est alors le début d'un nouveau modèle de leadership awajún, celui de ceux qu'on appellera les « dirigeants politiques ».

Comme on peut facilement le deviner, l'apparition de cette nouvelle élite va entraîner une certaine tension au sein du tissu social des communautés d'origine, où le pouvoir se trouvait jusque-là réparti entre les *múun* et les professeurs plus âgés. De ce fait, la vie politique de la société indigène de la fin des années 1970 est marquée par une importante confrontation intergénérationnelle, qui conduira à une série de subtils jeux de pouvoir entre les jeunes « dirigeants politiques » et les plus anciens « professeurs bilingues » – tension qui n'ira toutefois jamais jusqu'à l'affrontement violent.

Ce contexte va exiger de la nouvelle génération qu'elle définisse la place la plus appropriée à la mise en scène de leur savoir – et par là de leur pouvoir spirituel. Les jeunes leaders se trouvent ainsi impliqués dans la définition d'un nouveau statut de pouvoir, caractérisé par de nouveaux espaces d'action et de nouvelles formes d'expression. Les organisations ethno-

⁵³⁸ José Lirio et Evaristo Nugkuag sont les représentants les plus importants de cette génération.

⁵³⁹ C'est le cas de Roman Shajian, comme on l'a vu dans le chapitre 3.

⁵⁴⁰ Aspect qui joue un rôle fondamental dans la défense des droits constitutionnels des nouvelles communautés.

politiques – les premières étant l'OCCAAM⁵⁴¹ et le CAH – constituent des cadres de premier choix pour exhiber leur pouvoir. À l'intérieur de ces espaces, ces leaders se retrouvent au cœur d'une tension consistant à concilier les aspects propres au pouvoir entendu comme *kakajam* avec les règles et concepts d'« ordre » et de « justice » provenant de la société externe.

Comme je l'ai dit plus haut, ce chapitre va reposer sur l'analyse de la dimension individuelle de la construction du pouvoir personnel, par une confrontation avec l'Alter Ego qui devient l'« ennemi juré », soit un dédoublement de soi. Cette pratique n'est pas nouvelle dans le monde awajún : comme on l'a vu dans le premier chapitre, cette étape – qui est la plus difficile – se situe au cœur-même de tout chemin de formation d'un *kakajam*⁵⁴². Mais une nouveauté apparaît à la fin des années 1970 : les dirigeants politiques vont donner une autre issue à cette confrontation, à savoir une conclusion sans gagnants ni perdants, venant remplacer l'élimination de l'adversaire.

Comme on le verra au fil de ce chapitre, la condition socio-historique et culturelle des « dirigeants politiques », en tant que médiateurs culturels et représentants politiques de deux sociétés, oblige ceux-ci à repenser et à modifier les termes de la conclusion du conflit, et notamment l'affrontement le plus emblématique : celui qui les oppose à leur Alter Ego.

Commençons donc par reprendre l'histoire de vie de José Lirio, à partir de la fin de la reconstruction de la lutte contre l'Université Ruiz Gallo et de la fête qui a suivi cette victoire⁵⁴³ :

“Antes de eso había nacido una ONG del grupo DAM, Desarrollo Alto Marañón. Uno de los iniciadores fueron personas españolas, que se asentaron en río Cenepa, en 1968. Trabajaron grupos peruanos, españoles, y se asentaron en Mamayaque, en río Cenepa. Y Grupo DAM termina su trabajo y personas del grupo DAM, cuando ya estaban dejando, no podían pensar de reconstruir de cero, y toman idea de constituir el Consejo Aguaruna Huampisa. Y lo colocan como líder a Evaristo Nugkuag. Ahí fue. OCCAAM ya había nacido y el Consejo, gracias al grupo DAM, ya había nacido: entonces había dos brechas entre los indígenas: con José Lirio y con Evaristo Nugkuag.” (José Lirio, Lima, 23.04.2013)

⁵⁴¹ Comme on l'a vu dans les chapitres précédents, l'OCCAAM existe depuis le début des années 1970. Mais, grâce au travail de José Lirio, cette organisation subit, à partir des années 1980, un important changement, en devenant la base organisatrice de toute une série de projets locaux de différentes natures (économique, agricole, de santé ou juridique), au lieu de reposer sur une activité purement commerciale comme c'était auparavant le cas. En général, ces projets sont économiquement soutenus par des institutions internationales.

⁵⁴² Rubenstein, S., 2012, op.cit., pp. 51-53.

⁵⁴³ Il s'agit du récit de José Lirio que j'ai analysé dans le chapitre 8.

À la lecture de ce premier extrait, on peut noter la présence d'une série d'éléments qui vont caractériser l'identité de l'« ennemi juré », c'est-à-dire l'adversaire de José Lirio, le protagoniste de la nouvelle étape de son parcours de formation.

D'abord, on peut remarquer deux éléments clés qui marquent le début de l'histoire et finissent par s'entremêler entre eux. D'un côté, José Lirio cherche à définir l'identité de l'autre organisation qui est en train de se former dans le bassin du fleuve Cenepa et qui allait devenir son « ennemi juré » : le Conseil Aguaruna Huambisa (CAH). Il fournit une lecture de la réalité divisée en deux entités distinctes, opposées l'une à l'autre, et dans lesquelles les deux présidents finissent par s'auto-identifier comme représentants de chacune des deux organisations. Il s'agit là d'une lecture de la réalité fortement dichotomique et simplifiée, dans laquelle le panorama socio-politique est réduit à l'affrontement entre les deux leaders, protagonistes de l'événement. De fait, l'ensemble du scénario se polarise autour de l'opposition entre ces deux entités.

D'un côté, cette opposition n'est qu'une reformulation de la logique dualiste que les Awajún mobilisent habituellement pour lire les relations sociales, celle divisant « familiaux » et « ennemis »⁵⁴⁴. Ici, la nouveauté réside dans l'adaptation de cette logique à la réalité politique du moment, à savoir celle des organisations ethno-politiques. À mon sens, ce n'est pas un hasard si, au début des années 1980, seules deux organisations sont créées – l'OCCAAM et le CAH⁵⁴⁵ –, instaurant rapidement en place une dynamique de lutte et de compétition entre elles. Ainsi, dans ce cas, l'opposition ne concerne plus des « étrangers » mais se fait, au contraire, au sein d'un même groupe. Si, d'un côté, comme Brown l'a observé, les Awajún tendent à reproduire des dynamiques de lutte et de compétition internes plutôt que dirigées vers les étrangers⁵⁴⁶, d'un autre côté, il existe également des règles qui conduisent à l'identification d'un ennemi au sein des réseaux sociaux indigènes. Or, comme nous le révèle la comparaison des histoires de vie des différents leaders indigènes, cet adversaire particulier, qui assume le rôle d'« ennemi juré », se doit d'avoir un parcours très proche de celui de l'intéressé. Cette proximité constitue la base et la condition-même de cette relation de confrontation et de lutte.

On peut dès lors voir que leur relation d'inimitié se base sur une sorte de parallélisme entre les deux. Une analyse détaillée des histoires de vie de chacun des leaders va nous permettre d'identifier toute une série d'autres éléments qui, bien qu'ils ne soient pas aussi évidents que

⁵⁴⁴ Brown, M., 1984, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁴⁵ *Idem.*, p. 194.

⁵⁴⁶ Brown, M., 1984, *op. cit.*, p.122; Harner, M., 1972, *op. cit.* ; Siverts, H., 1972, *op. cit.*, p. 17; Descola, P., 1993 a, p. 186.

ceux que l'on vient de voir, jouent également un rôle de premier ordre dans la consolidation de la relation – tant dans un cadre réel qu'imaginaire – de compétition entre les deux.

Comme on le verra au fil récit, José débute le récit de son deuxième parcours de formation, ou « *jinta ainbau* », par l'identification d'Evaristo comme le « parfait ennemi », soit l'adversaire le plus approprié pour lui permettre de progresser dans son statut de *kakajam*, qui correspondrait aujourd'hui à la condition de « politicien indigène ». La mise en place d'une rivalité entre les deux joue un rôle de premier chef dans la configuration d'une nouvelle étape dans leurs parcours de formation, en marquant le point de départ de leur statut de « dirigeants politiques ».

Le choix du nouvel adversaire ne se fait plus, cette fois-ci, de la même manière que dans les conflits évoqués jusqu'ici. En effet, il ne s'agit plus d'un ennemi appartenant au monde des *apach*, comme c'était le cas avec l'Université Ruiz Gallo ou les colons, mais d'un individu de la même ethnie que José Lirio, à savoir Evaristo Nugkaug Ikanan, leader awajún originaire du bassin du Cenepa. La frontière qui sépare « société externe » et « monde interne » ne joue donc plus un rôle de premier ordre. Qui plus est, en comparant les deux histoires de vie, nous allons voir que les points communs entre ces deux adversaires ne se limitent pas à l'aspect culturel : ils partagent aussi un parcours de formation très similaire⁵⁴⁷.

De la même manière que dans le parcours de José Lirio, Evaristo se présente à l'époque comme un jeune Indigène de presque vingt ans, récemment de retour dans la région après avoir réalisé un long parcours de formation à Lima, chez les linguistes de l'ILV. Comme José, il a connu une longue période de formation en ville⁵⁴⁸, où il avait commencé à fréquenter l'université et à faire des études de médecine. En 1977, suite à quelques expériences professionnelles au sein d'ONG catholiques⁵⁴⁹, Evaristo remet en question ses choix de vie et décide alors de quitter l'université et de rentrer dans sa communauté natale. Fort de l'autorité gagnée grâce à ses

⁵⁴⁷ Le pouvoir du « politicien indigène » se construit donc au travers de plusieurs étapes marquées par la souffrance. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, les entités de la société civile sont souvent considérées comme moins « puissantes » que des *kakajam* qui sont, pour leur part, porteurs d'une énergie similaire à celle du protagoniste.

⁵⁴⁸ Tandis que José Lirio fréquente une école à Trujillo, Evaristo Nugkuag a vécu à Lima, grâce à l'appui économique de l'ILV.

⁵⁴⁹ Evaristo rappelle : « *Yo decidí colaborar voluntariamente con uno del CAAAP (Centro Amazonico de Antropología y Aplicación Practica), porque yo quería conocer también como trabajaban ellos.* » (Evaristo Nugkuag, Santa Maria de Nieva, 10.05.2012)

expériences, il convoque les autorités indigènes locales à une grande réunion, dans laquelle il propose d'inaugurer un nouveau réseau d'alliances socio-politiques : c'est là le début de l'organisation ethno-politique appelée CAH⁵⁵⁰, Conseil Aguaruna Huambisa.

Pour revenir au conflit entre les deux individus, attardons-nous quelque peu sur la similitude des parcours de formation de José Lirio et d'Evaristo Nugkuag – similitude qui ne peut être le fruit du hasard. Si, d'un côté, les deux jeunes leaders ont tous deux une importante expérience des centres urbains et une préparation scolaire, de l'autre, chacun d'entre eux représente une église différente. En effet, José Lirio s'auto-définit à travers sa relation à l'Église catholique, tandis qu'Evaristo Nugkuag se présente comme le représentant d'une Église rivale : l'ILV.

La comparaison des histoires de vie des deux leaders met, une fois de plus, en lumière le fait que leur identification à l'une des deux missions comporte certaines ambiguïtés, puisque tous deux ont aussi connu des expériences dans l'Église opposée à la leur. On peut alors dire que la formation du « politicien indigène » repose sur un effort d'accumulation de savoirs et d'expériences dans tous les champs de formation disponibles, et en particulier dans les espaces proposés par les missionnaires. En même temps, ces expériences deviennent des facteurs structurels du pouvoir, toujours défini dans une dynamique de confrontation avec une autre entité. Or, cette accumulation de connaissances est toujours plus importante que la préférence pour une foi ou une autre. De ce fait, le rattachement à l'une des deux Églises fluctue fortement en fonction des circonstances dans lesquelles le narrateur se trouve au moment de reformuler son passé.

Par ailleurs, les autres Indigènes de la zone signalent eux aussi la relation d'altérité et de dichotomie qui unie ces deux figures, en les décrivant comme les représentants de deux réalités tout à fait distinctes et ne pouvant dialoguer entre elles :

“José Lirio es amigo de los católicos, mientras que Evaristo estaba con los lingüistas. Nunca pudieron entenderse entre ellos. Es algo imposible” (Santiago Manuin, Santa Maria de Nieva, 28.11.2012)

⁵⁵⁰ Informations recueillies grâce à différents entretiens, réalisés notamment avec Evaristo Nugkuag Ikanan, son fils Danny Nugkuag, son ex-épouse Raquel Kaikat, différents Indigènes très proches de lui (Santiago Manuin Valera, Octavio Shajaime, Cesar Sarasara, Diogene Ampam et d'autres), ainsi que des individus qui ont collaboré avec lui au cours des premiers temps de sa carrière politique (les noms les plus significatifs sont ceux de Pedro García Hierro, de Richard Smith, de Kathe Meentzen et d'Erick Sabourin). Il existe aussi des documents non édités qui sont consacrés au recueil de l'histoire de vie d'Evaristo Nugkuag.

Le caractère multiple et hétérogène des formations est alors mis de côté au profit de l'homogénéité présentée dans les discours. En effet, si, au cours de sa vie, le leader fréquente en réalité deux ou plusieurs Églises, il ne s'identifie cependant qu'à l'une d'entre elles. Comme je l'ai signalé dans le chapitre 7⁵⁵¹, cet écart entre réalité et récit se retrouve dans la grande majorité des récits autobiographiques des leaders de cette époque. Une fois de plus, il faut y voir la volonté du narrateur d'assumer une position spécifique dans le panorama politique du Haut Marañón de l'époque. Là encore, cette utilisation de l'histoire de vie se révèle hautement politique. Les expériences passées, et plus particulièrement celles liées aux parcours de formation, servent en effet d'outils pour exprimer les alliances réalisées et les savoirs acquis, tous deux associés au prestige politique et à une position spécifique dans un panorama – socio-culturel, géographique, mais aussi imaginaire – fortement politique.

Afin de retracer les aspects clefs de son pouvoir personnel, José Lirio, tout au long de son récit, se focalise sur la description de sa confrontation avec Evaristo Nugkuag. C'est là un moyen narratif utile pour parler de soi et consolider sa position personnelle à travers la description du pouvoir de l'Autre, son adversaire – pouvoir essentiel à la mise en évidence du sien. Ce n'est qu'à cette condition que le public pourra comprendre tous ses efforts et la souffrance qu'il a traversée pour établir sa propre autorité. La compréhension de ce parcours permet de consolider une certaine alliance entre le narrateur – sujet de l'histoire – et le public. De la sorte, l'auditeur participe activement à la reconnaissance de l'autorité de José Lirio, en lui attribuant l'autorité d'un grand *kakajam*, c'est-à-dire de celui qui a pu affronter et vaincre son Alter Ego.

Il convient à présent de préciser quelques-uns des aspects sur lesquels repose la relation qui oppose le sujet – dans ce cas, le narrateur de l'histoire – à son « ennemi juré », soit son Alter Ego. L'analyse de la perspective proposée par José Lirio dans son discours, mais aussi par d'autres tels que Santiago Manuin, nous permettra de mieux saisir la lecture que les Awajún se font de la réalité et, plus particulièrement, la façon dont l'« ennemi juré » est identifié. Ce dernier aspect est essentiel car leur perception des relations sociales se base principalement sur une logique binaire et dialectique, qui oppose les amis – correspondant dans la plupart des cas aux membres de la famille – aux ennemis. Tel qu'on l'a vu précédemment, la dynamique

⁵⁵¹ Voir chapitre 7, section 7.4.

narrative se heurte à la réalité des pratiques quotidiennes. Cependant, au lieu d'être distinctement séparées, la frontière entre ces deux catégories est à la fois fluide et poreuse : la position de chaque sujet est constamment remise en question dans les pratiques awajún quotidiennes. Toutefois, cela est surtout valable pour les relations sociales « ordinaires », tandis que la définition de l' « ennemi juré » ne semble pas faire l'objet de cette remise en question. Autrement dit, l'identification d'un individu en tant qu' « ennemi juré » constitue un aspect essentiel de la dynamique de construction du pouvoir personnel du *kakajam* « moderne », le « politicien indigène ».

9.3. Les éléments de la rivalité : confrontation autour de questions géopolitiques de longue date

Je vais à présent m'attacher à identifier, dans la façon dont les premiers dirigeants politiques déterminent l' « ennemi juré », les points communs avec les pratiques du passé et éléments qui apparaissent à la fin des années 1970. Sur quoi cette relation entre individu et « ennemi juré » se base-t-elle ? C'est ce à quoi je vais chercher à répondre dans les prochains paragraphes.

D'abord, le contexte d'origine des deux individus est extrêmement important dans la définition de cette relation d'hostilité. Dans le texte rapporté, on peut noter l'attention que le narrateur accorde à la description du lieu de provenance de son adversaire, car il existe une sorte d'identification entre l'individu et son lieu d'origine qui va même jusqu'à déterminer son identité. Si cet aspect est si important pour José c'est parce que la rivalité entre les deux se justifie par d'anciens enjeux géopolitiques.

En lisant l'extrait du récit de José Lirio cité ci-dessus, on apprend alors que son ennemi est originaire de la zone du Cenepa⁵⁵². De plus, en situant l'activité du groupe DAM dans la communauté de Mamayaque (Cenepa), José Lirio nous transmet des informations sur le panorama socio-politique de l'époque. Comme on le sait déjà, José est originaire du bassin d'Imaza⁵⁵³, où il développe son activité politique dans le centre portuaire d'Imacita, soit le siège politique et administratif de l'OCCAAM. Ses paroles nous indiquent qu'il détient de nombreuses

⁵⁵² Le district du Cenepa se trouve au nord de la province de Condorcanqui. Traversé par le fleuve Cenepa, ce district se caractérise par la présence de la chaîne montagneuse Cordillera del Condor qui marque la frontière entre le Pérou et l'Équateur. En 1995, le district du Cenepa est l'amphithéâtre du conflit frontalier entre ces deux pays, appelé « Guerra de Frontera ».

⁵⁵³ José Lirio est originaire de la communauté native de Wawas.

informations sur les activités politiques et économiques des communautés situées le long du fleuve Cenepa – espace géographiquement éloigné du bassin d’Imaza et politiquement hostile à ce dernier.

Il est important de noter, dans le récit de José Lirio, la position qu’il adopte vis-à-vis des informations qu’il fournit. En effet, son regard révèle un intérêt certain pour les événements qu’il décrit, à savoir les activités du DAM réalisées dans les communautés du Cenepa. Pour comprendre le sens de cette perspective, il nous faut remonter le temps et reconstruire le panorama des réseaux socio-géographiques qui caractérisaient les relations politiques à la fin du XIX^e siècle. Comme on l’a vu dans le chapitre 4, il existe, depuis le temps du caoutchouc – et probablement avant –, une ligne de frontière qui séparait et opposait les groupes awajún d’Imaza de ceux du bassin du Cenepa.

Au fil des chapitres précédents, j’ai cherché à reconstruire le travail politique du *múun* Tsamajen qui, au début du XX^e siècle, a mobilisé son pouvoir, tant matériel que spirituel, pour consolider un réseau d’alliances entre groupes indigènes résidant entre les principaux affluents du fleuve Marañón⁵⁵⁴. Ce positionnement de forces a permis aux Indigènes du bassin d’Imaza (Haut Marañón) de s’opposer, de façon à la fois défensive et offensive, aux groupes du Cenepa et du Bas Marañón, identifiés comme leurs principaux ennemis. Reprendre ici cette analyse peut nous être utile pour saisir la logique de la pensée de José Lirio lorsqu’il reconstruit sa propre histoire de vie et explique les décisions qu’il a prises à l’époque.

Précisons que le fait d’identifier un leader à un lieu précis ne fait pas de lui le représentant officiel de sa communauté d’origine. En effet, comme je l’ai déjà mentionné, les Communautés Natives (CCNN) sont des constructions assez récentes dans l’histoire géopolitique locale et ne correspondent pas à la manière dont les Awajún perçoivent cet espace. Je dirais plutôt qu’il existe une correspondance entre un individu – qui devient le porte-parole d’une coalition de forces politiques ou de groupes familiaux – et un espace géographiquement amplifié, qui correspond à un réseau d’alliances. En d’autres termes, José Lirio nous décrit Evaristo Nugkuag à travers la reconstruction d’un ensemble de relations d’alliances, qui comprend aussi des références géographiques.

Le groupe DAM se situe dans le Haut Cenepa (communauté de Mamayaque), tandis qu’Evaristo est originaire de la communauté de Wawaim (bas Cenepa), bien qu’il ait passé une large partie de sa vie à Napuruka (communauté native se trouvant dans le Haut Marañón)⁵⁵⁵. La

⁵⁵⁴ Voir chapitre 4, section 4.4.

⁵⁵⁵ Informations recueillies à travers des conversations personnelles avec Evaristo Nugkuag et ses familiers.

relation qui unie ces trois points géographiques entre eux correspond à une alliance de veille date : le père d'Evaristo est originaire de la zone correspondant à l'actuelle Napuruka (dont il est aussi le fondateur), tandis que sa mère est de Wawaim. Or, son père avait établi des relations d'alliance avec les *míun* du Haut Cenepa. En s'appuyant sur les histoires de vie de son ennemi et de sa famille – histoires qu'il connaît bien –, José Lirio donne un sens historique à la reconstruction des relations politiques actuelles.

Mais, parler de l'Autre, n'est qu'un moyen de parler de soi ; la présentation de cet Autre constitue alors un moyen idéal de décrire sa propre histoire et son propre pouvoir. Ainsi, au sujet de l'autre protagoniste de l'histoire, Evaristo Nugkuag, il faut mentionner qu'il est originaire de la communauté de Wawaim, dont les Nugkuag constituent l'un des principaux groupes familiaux. Cette communauté de Wawaim se situe dans la partie basse du fleuve Cenepa, au point de rencontre entre le Numpatkaim, affluent du Marañón, et le Cenepa. Par la suite, une partie de ce groupe familial s'est déplacé à Napuruka, point de jonction entre la zone du Cenepa, celle du Bas Marañón et celle du Nieva, où ils ont fondé une école et une nouvelle zone d'influence. Il s'agit là d'un endroit stratégique pour dominer la dynamique géopolitique de la zone ainsi que pour gérer les flux commerciaux en provenance de la partie haute du Cenepa⁵⁵⁶.

Par leur position géographique, ainsi qu'en raison d'une histoire de luttes et de confrontations de veille date, le groupe indigène y résidant constituait une sorte de barrière aux désirs d'expansion et aux menaces émises par les groupes indigènes du Numpatkaim qui, à leur tour, se reconnaissaient dans la faction d'Imaza⁵⁵⁷. On peut alors dire qu'il existe une ligne de démarcation imaginaire entre la zone d'Imaza et celle du Cenepa, dont la communauté de Napuruka constitue le point de guet entre les deux factions, en raison de sa position stratégique dans le contrôle des mouvements commerciaux entre les deux bassins⁵⁵⁸. On comprend dès lors que le groupe des Nugkuag, représentant les *míun* des communautés de Napuruka et de

⁵⁵⁶ L'autorité du groupe familial Nugkuag est célèbre dans tout le bassin du Cenepa, à tel point que le nom de Nugkuag se trouve dans la liste des grands *míun* présentée dans les notes du père Guallart (Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p. 237). De fait, dès la première moitié du XX^e siècle, le père d'Evaristo, le *míun* Nugkuag, détient une autorité politique et spirituelle reconnue dans tout le bassin. Célèbre pour avoir collectionné un nombre indéterminé de têtes d'ennemis, il semblerait que, vers la fin de sa vie, il se soit rapproché du travail de conversion proposé par l'ILV. Suite à cette relation, il aurait accepté de quitter l'activité militaire et donné ses deux fils aux soins des linguistes.

⁵⁵⁷ Guallart, J.M., 1990, *op.cit.*, p. 240.

⁵⁵⁸ Voici d'autres paroles de Pedro García Hierro qui illustrent la position stratégique assumée par la communauté de Napuruka au cours du processus de croissance économique et commerciale du bassin du Cenepa : "*El río Cenepa estaba muy famoso en ese momento, porque tenía bazares en todos los puntos principales del río Marañón. En Napuruka, en Hebrón,... tenía puntos bases, es decir bazares que dependían del Cenepa. La economía fue una cuestión que se fue formando entre todos y por casualidad*" (Pedro García Hierro, Lima, 13.04.2014)

Wawaim, va jouer un rôle clé dans la construction du nouveau panorama socio-politique et spirituel du Cenepa.

Si José Lirio choisit Evaristo Nugkuag comme « ennemi juré », on comprend maintenant que ce choix est aussi motivé par des raisons propres au panorama socio-géographique local. Au vu de la logique géopolitique de la zone, la relation d'inimitié établie entre Evaristo Nugkuag et José Lirio prend tout son sens, car elle répond à diverses exigences à la fois. D'un côté, cette situation géopolitique fournit aux deux sujets un adversaire doté d'un pouvoir spirituel égal au leur, ce qui permet à chacun d'eux de mesurer sa force contre un adversaire de même niveau. De plus, cette « égalité » offre le moyen de maintenir le conflit ouvert, en restant ainsi dans une dynamique de tension constante. Il s'agit alors d'un *jinta ainbau* sans issue, où la consolidation de l'autorité des deux leaders – soit l'objectif-même du *jinta ainbau* – se fait par le biais de cette tension permanente et toujours ouverte. D'un autre côté, dans le contexte actuel, cette tension devient un outil pour réélaborer l'espace du conflit dans le cadre d'une lutte qui perdure depuis fort longtemps et qui fait partie intégrante de l'identité des deux groupes impliqués.

Pour comprendre la logique des équilibres et des tensions qui déterminent le panorama socio-politique du Haut Marañón, ainsi que la formation des organisations ethno-politiques et de leur identité dans la zone, il est nécessaire de connaître le réseau des relations familiales et le lien entre ces familles et le panorama géopolitique local. La démarcation d'un espace de conflits intra-tribaux constitue également un élément central pour comprendre la dynamique des actions politiques successives. L'entrée dans l' « époque moderne » et l'interdiction de réaliser les habituelles luttes entre groupes familiaux ouvrent la voie à une nouvelle dynamique dans les relations intra-tribales, basées cette fois-ci sur l'échange de biens et la concurrence en termes commerciaux⁵⁵⁹. Ce nouvel équilibre donne lieu à l'apparition de nouveaux acteurs socio-politiques, qui reprennent, à travers un profil différent, des fonctions sociales s'inscrivant dans la continuité du panorama socio-géographique du passé.

Pourquoi ces relations de conflit ont-elles connu un tel changement ? La formation reçue dans les missions empêche les jeunes d'envisager la lutte violente comme une voie possible pour régler leurs conflits personnels – l'élimination physique du partenaire n'étant plus envisageable. De ce fait, la gestion du conflit doit désormais se faire différemment, en maintenant une tension constante. C'est alors la concurrence commerciale ou politique qui devient le théâtre de la mise

⁵⁵⁹ Brown, M., 1984, *op. cit.*, p. 112.

en scène des pouvoirs personnels et de la confrontation non-violente avec l'adversaire. Dans les « temps modernes », l'utilisation de la parole et la gestion des réseaux d'alliances – surtout avec les institutions externes – deviennent les armes les plus appropriées pour gérer les conflits.

Les deux jeunes leaders – José Lirio et Evaristo Nugkuag – vont alors être les principaux représentants de la nouvelle génération de *kakajam* des deux groupes rivaux. Finalement, la perception du temps permet de relier des événements du siècle passé avec des événements plus récents, en leur attribuant une signification explicitement symbolique. Au sein de ces enjeux de pouvoir, les deux organisations ethno-politiques – le CAH et l'OCCAAM – vont ainsi donner une physionomie socio-politique « moderne » à un conflit qui perdure depuis la nuit des temps.

9.4. La confrontation d'un point de vue religieux

La relation de rivalité entre leaders – dans laquelle la confrontation se fait grâce à l'identification de l'adversaire en un Alter-Ego – se présente donc comme l'un des éléments clés de la consolidation du pouvoir personnel des « dirigeants politiques ». Au travers de l'analyse d'un autre cas – le conflit entre Evaristo Nugkuag et Santiago Manuin⁵⁶⁰ –, nous allons voir que cette pratique s'impose comme partie intégrante de la définition du leadership indigène des années 1970-1980 :

“Yo ya era estudiante en la Compañía de Jesus, y nunca fue de acuerdo con la teoría de Evaristo. Nunca discutimos, nunca nos enfrentamos. En el sentido que ya no valía la pena, en la altura que él era el Presidente. Yo trabajaba en ese momento como formador de catequistas indígenas, y me dieron ese cargo. Para mi era totalmente frustrante escuchar a jefes de comunidades en contra de todos los

⁵⁶⁰ Santiago Manuin Valera est un Awajún originaire de la communauté de Villa Gonzalo, située à proximité de la mission Santa Maria de Nieva, dans le Haut Marañón. L'étroite relation entre cette communauté et les jésuites fait que Santiago sera formé, dès son enfance, au sein de la mission, avec les élèves préférés des religieux. Ses prédispositions pour l'apprentissage de l'espagnol et du message chrétien vont faire de lui le modèle de l'« Indien converti au catholicisme » ; il sera alors choisi pour devenir l'un des premiers jésuite awajún. Malgré ces attentes, son parcours de formation religieuse sera interrompu à cause des bouleversements que la mission a connus au cours des années 1980, suite à la fondation du CAH et à la rapide croissance du pouvoir politique d'Evaristo Nugkuag. En effet, tout au long de la première période du CAH, Evaristo inaugure un discours politique qui propose l'élimination des catholiques dans les territoires indigènes, en les identifiant comme les principaux obstacles aux efforts d'avancées de la société indigène. Face au risque d'une révolte indigène anticatholique, les jésuites proposent de mettre en jeu leur meilleur adepte, Santiago Manuin, afin qu'il puisse devenir le leader des Indigènes catholiques et s'opposer à Evaristo Nugkuag et ses alliés. La stratégie adoptée par les jésuites réussira, lors de l'absence d'Evaristo dans la zone, à introduire Santiago Manuin dans l'Assemblée du CAH et, grâce à ses alliés, à l'imposer comme le nouveau président de l'organisation, à la place d'Evaristo. À partir du 1988, Santiago Manuin, alors président du CAH, va inaugurer une deuxième étape dans la vie politique de l'organisation – étape symboliquement marquée par le déplacement du siège de Napuruka, communauté étroitement liée au travail de l'ILV, vers Urakusa, communauté située dans le centre de la zone d'influence des catholiques. Comme on le verra, la relation conflictuelle entre missions religieuses – relation qui a caractérisé le scénario socio-politique du Haut Marañón des années 1950-1970 – constitue la base des enjeux politiques qui opposent les organisations indigènes au cours des années 1970-1980.

misioneros. Y no tenían pues un buen conocimiento de la historia de los misioneros. [...] Yo ya estaba trabajando ahí, estaba en Tunás, y en unos de mis retiros yo definí: «Yo tengo que irme al costado de Evaristo». Y conseguí entrar en la dirigencia del Consejo para dar este cambio. Porqué no era bueno para los dirigentes que estén manipulados por una sola persona. [...] Entonces yo decidí entrar en el Consejo Aguaruna Huambisa.

Para entrar en el CAH, hay que ser jefe de la comunidad. O delegado del Consejo. Y como delegado, puedes ser parte del Consejo Aguaruna Huambisa. Yo en Villa Gonzalo, acepté de ser jefe de la comunidad. Y en una reunión del CAH, tuve que asistir como jefe de la comunidad. La gente me conocía, pero no podía decir nada porque yo era jefe de Villa Gonzalo. Yo entré y postulé. [...] En una reunión había muchos conocidos míos, pero no me pudieron apoyar si yo me enfrentaba directamente.
” (Santiago Manuin, Santa Maria de Nieva, 3.12.2013)

Le récit que nous livre Santiago Manuin sur son entrée au CAH – dont il deviendra le président dans les années 1990 – offre une réflexion sur la confrontation entre dirigeants politiques. Tout comme José Lirio, Santiago propose une reconstruction narrative dans laquelle l’identification de son ennemi, à savoir Evaristo Nugkuag, devient l’occasion de définir son Alter-Ego. C’est donc là une façon indirecte de nous fournir une représentation de son pouvoir personnel, à travers la description des épreuves et des souffrances qu’il a dû affronter pour s’imposer face à Evaristo.

En analysant son récit, on peut noter qu’il situe l’origine de sa lutte contre Evaristo au moment d’un rituel à Tunás⁵⁶¹. Indirectement, Santiago nous précise ainsi que sa décision de s’engager dans une activité politique au cœur du CAH a été prise suite au message reçu au cours d’une expérience visionnaire – expérience vécue grâce à la consommation de plantes hallucinogènes, qui l’ont conduit à se dire : « *Yo tengo que irme al costado de Evaristo* ». Ces paroles témoignent de la valeur accordée à la relation onirique avec un être supérieur. Ce processus fait directement écho au « cheminement du conflit », dans lequel l’expérience visionnaire d’un *waimaku* avec un *ajutap* peut donner au premier les informations nécessaires à sa formation personnelle, dont l’élimination d’un adversaire constitue un aspect essentiel. Dans ce cas précis, la possibilité pour Santiago d’acquérir du prestige politique est étroitement liée à

⁵⁶¹ Tunás : il s’agit d’une propriété foncière gérée par la mission jésuite et située à quelques kilomètres de la mission Santa Maria de Nieva, le long du fleuve Nieva. Dans cette propriété, une petite maison accueille les activités de formation des catéchistes indigènes. Au cours de ces activités, des rituels avec la consommation de plantes hallucinogènes, et notamment l’*ayahuasca*, sont réalisés. Les expériences visionnaires induites sont considérées comme de bons moyens de renforcer les relations entre les Indigènes et la mission, ainsi que de donner aux Indigènes convertis des indications sur les modalités du déroulement des tâches des catéchistes. De la sorte, les missionnaires catholiques se réapproprient les pratiques rituelles visionnaires de la société indigène. Les mots de Santiago Manuin présentés ici font justement référence aux messages reçus au cours de l’une de ces expériences visionnaires.

l'identification d'un ennemi, qui est ici le leader politique le plus puissant du moment, Evaristo Nugkuag. Cela correspond à l'étape d'identification d'Evaristo comme son « ennemi juré ».

Ce passage du récit de Santiago Manuin nous donne aussi la possibilité d'enrichir la réflexion avec une série d'éléments portant sur les nouvelles formes de consolidation du pouvoir mises en place par les « dirigeants politiques » au cours des années 1980. Comme on peut le voir dans les paroles de Santiago, la définition de sa stratégie militaire ne passe plus par une offensive directe dirigée contre son adversaire. La volonté de rentrer en compétition avec l'ennemi de son propre champ d'autorité, c'est-à-dire l'Assemblée du Conseil Aguaruna Huambisa, l'amène à cumuler progressivement plusieurs tâches politiques – chef de la communauté, délégué du Conseil et vice-président de l'organisation – afin de prendre la place de son adversaire.

Comme on le verra, l'identification de l' « ennemi juré » est un élément fondamental de chaque parcours de formation, car c'est cette identification qui justifie le déclenchement de toutes les expériences qui caractérisent le *jinta ainbau* d'un individu. On peut dire que, sans « ennemi juré », l'individu ne peut se hisser au statut de « politicien indigène ». De la même manière que dans le cas de José Lirio, si Santiago Manuin peut s'imposer comme le nouveau *kakajam* du Haut Marañón c'est grâce à l'identification de son adversaire dans la figure d'Evaristo Nugkuag.

Or, cette identification se base sur toute une série de raisons de différentes natures, à savoir la tension historique entre Indigènes du Cenepa et Indigènes du Marañón, la lutte entre Indigènes catholiques et Indigènes évangélistes, mais aussi la longue formation scolaire et les nombreux séjours en ville. L'impossibilité d'éliminer physiquement l'adversaire et de réaliser le rituel d'incorporation de son énergie – comme dans le *tsantsa*⁵⁶² – conduit les « dirigeants politiques » à affronter leur adversaire d'une autre manière, apparemment « pacifique ». Si José Lirio délimite son champ d'action contre Evaristo en menant, tout au long de sa vie, une lutte politique entre l'OCCAAM et le CAH⁵⁶³, Santiago Manuin va gérer le conflit d'une autre façon. Dans son cas, l'élimination de l'adversaire est aussi motivée par une lutte d'ordre religieux. En effet, Manuin, en tant que leader indigène catholique, cherche à éliminer un adversaire officiellement formé et soutenu par l'Église évangélique, et plus particulièrement par l'ILV. Ce conflit le conduit à se présenter comme un bon remplaçant d'Evaristo et donc à mettre en œuvre

⁵⁶² Taylor, A.C., 1985, *op.cit.*, p. 167.

⁵⁶³ Compétition qui prendra par la suite une dimension nationale, avec la lutte entre les organisations AIDSESEP et CONAP.

une dynamique silencieuse de compétition au sein de l'Assemblée du CAH, siège du pouvoir de son adversaire.

En comparant cet exemple de Santiago Manuin avec les autres « cheminements du conflit » précédemment présentés⁵⁶⁴, on observe que, à partir des années 1980, le contexte interne des organisations indigènes devient l'espace le plus approprié pour le parcours de formation des nouveaux leaders. Au lieu d'affronter des ennemis externes, les jeunes leaders vont définir leur pouvoir personnel par le biais de la confrontation avec le « politicien indigène » le plus puissant du moment. On peut finalement reconnaître dans cette pratique un moyen novateur de redéfinir les précédentes pratiques de construction du pouvoir personnel du *kakajam*.

Pour conclure, on peut dire que le moment de la définition de l' « ennemi juré » est fondamental dans la définition du pouvoir d'un leader « moderne ». En tant que professeur bilingue ou « politicien indigène », cette nouvelle figure d'autorité doit montrer qu'elle est capable de mener à bien une lutte, mais aussi de s'éloigner des images de « sauvages » et de « réducteurs de têtes » associées au passé. En effet, cette dynamique se caractérise précisément par la non-résolution de la confrontation : le conflit entre les deux adversaires est voué à perdurer tout au long de leurs vies. Pour le *kakajam* « moderne », c'est là le moyen le plus approprié de démontrer sa force spirituelle, sans passer par une action violente et légalement réprimée. C'est ce que confirment les paroles par lesquelles José Lirio conclut son récit, lorsqu'il décrit le départ de son groupe de l'Assemblée du CAH :

« Ahí fue una ruptura total. Le dije “Hermanos, no he venido para pelear, si no para escuchar, dialogar las buenas propuestas para el pueblo Awajún. Nadie puede renunciar a una iniciativa, nadie. Así que sigan con su gestión y yo sigo con mi gestión.” Así la gente que estuviera conmigo, con la fuerza, rompieron paredes de pincha, hubo empujones fuertes, y nos despedimos. No fue un acuerdo. Recuerdo una ruptura total, que OCCAAM siga su gestión y CAH siga con su gestión.

En ese tiempo teníamos un camioncito propio de la empresa. Y con ese camioncito regresamos contentos, cantando, aplaudiendo.» (José Lirio, Lima, 23.04.2013)

À la lecture de ces deux extraits, on peut noter un certain paradoxe entre la première et la deuxième partie du récit. Bien que le groupe représentant l'OCCAAM ne soit pas parvenu à un

⁵⁶⁴ Je fais ici référence à la lutte de José Lirio contre les colons et à l'affrontement d'Evaristo Nugkuag contre Werner Herzog – soit deux conflits analysés dans le chapitre 7.

accord et ait été impliqué dans un affrontement avec les membres du CAH, celui-ci semble – selon les souvenirs de José – à la fois heureux et satisfait. Les Awajún d’Imaza paraissent en effet plus enclins à célébrer cela qu’à regretter. Or, sachant que ce récit correspond à une partie des souvenirs de José Lirio quant à son chemin de formation, nous devons nous interroger sur le sens qu’il attribue à cet événement dans son parcours personnel et, par là, dans son histoire de vie. Ici encore, le fait de pouvoir affronter ouvertement son « ennemi juré » est un moment glorieux, car il représente, pour le narrateur, la confirmation de son entrée dans une nouvelle étape de sa vie, celle du « politicien indigène ».

En résumé, on voit que la dynamique d’inter-relation entre monde culturel *awajún* et société externe mène à une redéfinition des formes de construction du pouvoir du *kakajam*, dans laquelle les dynamiques d’affrontement avec l’adversaire et la victoire sur le champ de bataille se transforment en une confrontation continue et sans issue entre « ennemis jurés ». En raison du panorama socio-politique et culturel des années 1970-1980 – période durant laquelle se consolide l’autorité du « politicien indigène » –, on peut se demander si cette dynamique ne vient pas se substituer aux anciennes pratiques d’élimination de l’adversaire et aux victoires sur le champ militaire. Pour les nouvelles générations, il devient essentiel de se défaire de l’image de « réducteurs de têtes » et de « sauvages », et de démontrer leur assimilation des valeurs de la société externe.

9.5 La relation entre le leader et le Conseil au sein de l’organisation ethno-politique

Le témoignage de Santiago Manuin que j’ai cité plus haut⁵⁶⁵ nous offre l’occasion de réfléchir aux formes de pouvoir adoptées, dans un premier temps, par le Conseil Aguaruna Huambisa, ainsi qu’au rôle des jeux de pouvoir entre « ennemis jurés » dans les dynamiques politiques de l’organisation. On peut citer une certaine circulation du pouvoir à l’intérieur de l’Assemblée du CAH, où la pratique du vote collectif est associée à un pouvoir de coercition exercé par la parole du leader charismatique. Ceci entraîne alors une situation assez ambiguë.

⁵⁶⁵ “ Para entrar en el CAH, hay que ser jefe de la comunidad. O delegado del Consejo. Y como delegado, puedes ser parte del Consejo Aguaruna Huambisa. Yo en Villa Gonzalo, acepté de ser jefe de la comunidad. Y en una reunión del CAH, tuve que asistir como jefe de la comunidad. La gente me conocía, pero no podía decir nada porque yo era jefe de Villa Gonzalo. Yo entré y postulé. [...] En una reunión había muchos conocidos míos, pero no me pudieron apoyar si yo me enfrentaba directamente.” (Santiago Manuin, Santa Maria de Nieva, 3.12.2013)

D'un côté, pour être membre de l'Assemblée et exercer une certaine autorité, l'individu doit faire preuve d'un « professionnalisme » représenté par le cumul de plusieurs rôles et la coalition avec des alliés. En d'autres termes, le débat se fait par la participation d'une élite formée par des « professionnels » du politique. D'un autre côté, l'autorité du leader, soit Evaristo Nugkuag, est confirmée par un pouvoir supérieur, qui lui garantit l'appui des autres membres du Conseil.

Ainsi, la démocratisation de l'exercice du pouvoir au sein du CAH ne serait qu'apparente, car tous les membres du Conseil sont de fait des alliés ralliés à la parole du leader charismatique. Le pouvoir est donc représenté et détenu par un *kakajam* exceptionnel – dans ce cas Evaristo Nugkuag, fondateur et président de l'organisation, et dont l'autorité est consolidée par une relation d'alliance avec les autres membres de l'Assemblée, c'est-à-dire les *apus* des communautés alliées.

Le Conseil du CAH – qui s'impose comme un organe d'exercice « moderne » du pouvoir dans lequel sont réunies des figures professionnelles – propose finalement une sorte de Conseil de *múun* amplifié, combinant ainsi les modalités d'un Congrès avec celles de la société awajún. On peut dire qu'il existe une sorte de fusion entre une forme apparemment « démocratique » de répartition du pouvoir (la présence d'un président et d'une assemblée) et un système plutôt hiérarchique et totalitaire, où le pouvoir décisionnel est détenu par un seul chef.

Ce qui est intéressant ici c'est le chevauchement entre les logiques de relation entre le *kakajam* et son groupe de référence et les règles de pouvoir établies par les membres du Conseil du CAH. Le rapport qui s'opère entre ces deux logiques ne débouche pas sur une issue équilibrée et cohérente. Au contraire, le langage propre aux formes politiques externes est adopté pour cacher des pratiques politiques directement liées aux notions du pouvoir, telles que *kakajam*, *múun* et force spirituelle. En effet, chez les Awajún, le pouvoir est considéré comme une énergie transmise par une entité supérieure, soit l'*ajutap*, avec laquelle le *waimaku* crée une relation personnelle. Par conséquent, lorsqu'il fait un discours ou une performance publique, il extériorise une condition intérieure. Or, la relation de supériorité entre le *kakajam* et les autres membres du Conseil va de soi et ne fait donc généralement pas l'objet de remises en cause, car ses alliés n'ont d'autre choix que de reconnaître la condition intérieure du *kakajam*.

D'un autre côté, la logique de répartition démocratique du pouvoir au sein d'une assemblée, selon le modèle proposé par la société occidentale, est fort différente de celle que nous venons de décrire. Ce modèle apparaît dans les communautés en réponse aux exigences des

projets de « civilisation » mis en œuvre par les missions religieuses, en particulier l'ILV⁵⁶⁶, et en raison des formations politiques réalisées par certaines ONG. De plus, le groupe DAM – un groupe de jeunes avocats et anthropologues espagnols de gauche⁵⁶⁷ – a également participé à la formation du CAH comme structure du pouvoir, mais l'ILV reste l'acteur majeur de cette formation professionnelle. Ainsi, dans les documents de l'ILV, il est écrit que l'un de ses objectifs est la transmission d'une vision du pouvoir « moderne », c'est-à-dire caractérisé par la participation et par une gestion collective du pouvoir politique, conçu comme l'expression d'une autorité transmise par un savoir professionnel – et donc universellement accessible –, et non par une expérience visionnaire. Les concepts de « progrès » et de « modernité » répandus par les linguistes sont toutefois associés aux formes de répartition du pouvoir entre les membres d'un congrès. À ce propos, dans ses notes, Mildred Larson reconnaît les difficultés de la mise en place de ce modèle qui se confronte alors à la perspective awajún, selon laquelle les votes se doivent d'aller en faveur du leader charismatique, et non pas relever d'une initiative individuelle⁵⁶⁸.

Revenons aux mémoires de Santiago Manuin⁵⁶⁹ où sont décrits les efforts d'Evaristo Nugkuag et des autres leaders awajún de l'époque pour promouvoir un espace réunissant différentes modalités de gestion du pouvoir. Dans la partie finale de son récit, celui-ci mentionne une certaine résistance de la part des autres *miún* face à sa proposition, car ils préfèrent rester fidèles à Evaristo Nugkuag et ne souhaitent donc pas s'opposer à lui. Cette précision est particulièrement importante en ce qu'elle met en lumière l'autorité et le prestige d'Evaristo au sein du Conseil – autorité qu'il allait conserver jusqu'à la fin des années 1980, époque où Santiago débute son parcours politique.

De ce fait, pour imposer son point de vue, Santiago n'a qu'une seule solution : évincer Evaristo de la présidence du CAH. Or, à la fin des années 1980, Evaristo Nugkuag, en tant que président de l'AIDSESEP et du COICA, ne résidait que sporadiquement à Napuruka. Dans

⁵⁶⁶ Larson, M., 1979, *op. cit.*

⁵⁶⁷ Je reviendra sur le groupe DAM dans les pages suivantes.

⁵⁶⁸ «La idea de un liderazgo democrático es totalmente nueva para los aguarunas: estaban acostumbrados a un sistema basado en el poder, el temor y las fuerzas sobrenaturales. Así, la idea de votar como un medio para determinar el liderazgo les resultaba inimaginable. Cuando llegó el momento de votar, se leyó el primer nombre y todos alzaron el brazo. Se leyó el tercer nombre; una vez más todos votaron. Hubo que explicarles una y otra vez hasta hacerles entender los principios de una elección.» (Larson y Dodds, 1985, *op.cit.*, p. 57).

⁵⁶⁹ Informations confirmées dans les Registres du CAH. Ce livre qui rassemble les registres allant de 1979 à 1995, n'existe qu'en deux exemplaires, l'un se trouvant au siège du CAH, dans la communauté d'Orakusa, et l'autre au bureau de l'institution SERNANP, à Santa Maria de Nieva.

l'impossibilité de recouvrer physiquement le rôle de chef de l'organisation, Evaristo avait alors confié le rôle de guide du CAH à un jeune leader wampis, Andrés Noningo, afin que sa parole et sa position ne soient pas altérées. Mais, avec l'élection de Santiago Manuin – jeune leader de formation catholique et provenant d'une coalition de forces différentes –, Evaristo perd son autorité au sein du Conseil du CAH, ce qui marque un tournant décisif dans l'histoire de l'organisation.

Or, cette opposition entre les deux personnages reprend la même logique que celle qui caractérise la relation entre un « politicien indigène » et son « ennemi juré », comme on l'a vu dans le cas de José Lirio. En effet, si Santiago peut imposer son leadership c'est grâce à l'identification d'Evaristo Nugkuag comme « ennemi juré », soit son Alter Ego. De nombreux éléments viennent confirmer cette relation. D'un côté, les expériences de vie et les parcours de formation des deux leaders sont similaires, et, de l'autre, elles se distinguent par leur appartenance respective à des églises ouvertement opposées, mais aussi en raison de logiques géopolitiques de longue date.

Le fait que le principal soutien de Santiago soit apporté par des membres de la communauté d'Orakusa – communauté awajún située sur la rive gauche du fleuve Marañón – vient confirmer cet ancrage géopolitique du conflit. Précisons qu'Orakusa a été fondée à cause de la présence de la base militaire de Ciro Alegria sur le port d'Orakusa et de l'unique route praticable pour rejoindre la mission de Nieva. Orakusa devient donc très vite un point stratégique pour la conversion des pères jésuites. Or, il se trouve que la communauté de Napuruka – premier siège du CAH – se situe précisément en face de Orakusa, soit de l'autre côté du fleuve, et constitue l'un des principaux points d'ancrage du travail de conversation de l'ILV. Qui plus est, Napuruka est aussi la communauté d'origine d'Evaristo – fondée par son père – et le siège historique du CAH qui, dans sa seconde étape, prendra Orakusa pour symbole dès lors que Santiago Manuin dirigera l'organisation.

L'ensemble de la dynamique de transmission du pouvoir se base donc sur une logique binaire d'opposition entre deux forces ennemies, justifiée par la géopolitique locale. Bien qu'il s'agisse d'hommes politiques, le rôle des plantes hallucinogènes et de l'expérience visionnaire joue encore un rôle fondamental dans l'identification du « chemin » que le leader doit suivre dans son parcours de formation, soit plus exactement dans l'identification de son « ennemi juré ».

Le positionnement des sujets dans l'espace n'est jamais le fruit du hasard et les relations de force entre les leaders reprennent inévitablement les dichotomies en cours entre groupes familiaux, chacun alliés à des institutions ennemies. On peut alors considérer l'élection de Santiago Manuin à la présidence du CAH au début des années 1990 – mais aussi le successif déplacement du siège de l'organisation à Orakusa – comme une attaque menée par les alliés indigènes des catholiques contre le leadership d'Evaristo, légitimant de la sorte leur pouvoir. On retrouve ici la logique de l'« ennemi juré » qui pousse Santiago Manuin à rentrer en compétition avec Evaristo. Par ailleurs, la mission jésuite joue également un rôle important, en exerçant une certaine influence sur les décisions de Santiago – et de ses alliés –, considéré comme leur meilleur représentant. En effet, la mission a pour but d'affaiblir l'autorité d'Evaristo par le biais de la figure de Santiago qui doit assumer le contrôle de l'organisation et en changer l'orientation politique. En transférant le siège de l'organisation dans la communauté d'Orakusa, la mission jésuite peut ainsi gérer directement les positions politiques professées dans le Conseil du CAH en s'imposant à la tête de l'organisme politique le plus influent de la société awajún et wampís de l'époque.

En outre, si d'un côté ce changement signe la revanche des catholiques sur le mouvement indépendantiste soutenu par le groupe DAM depuis les années 1970, de l'autre, il représente aussi une « victoire » sur l'ILV ; le CAH étant l'institution indigène la plus représentative de la formation professionnelle proposée par les linguistes, notamment dans le cadre entrepreneurial.

En dernier lieu, soulignons que l'espace politique interne du CAH, auparavant dominé par les *múun* de formation évangélique, passe à être géré par une coalition de leaders liés à la mission. En d'autres termes, le panorama socio-politique du Haut Marañón s'inverse : l'institution opposée aux catholiques devient sa principale représentation politique, grâce à son intégration dans les activités politiques. Cette manœuvre allait avoir un impact important sur l'opinion collective indigène qui passe à reconsidérer l'autorité représentée par les catholiques et à ouvrir des barrières qui étaient pourtant fermées depuis les années 1970.

9.6 Une fin idéale : une confrontation sans conclusion

Pour conclure cette première partie, il convient de reprendre certains des aspects qui définissent le rôle du « parfait ennemi » à l'intérieur du « cheminement du conflit » des nouveaux leaders indigènes. En même temps, on cherchera aussi à comprendre les nouvelles modalités par lesquelles le « cheminement du conflit » va intégrer la relation d'hostilité entre

ennemis jurés, afin de fournir des instruments utiles à la construction du pouvoir spirituel des « dirigeants politiques » indigènes.

« Ahí fue una ruptura total. Le dije “Hermanos, no he venido para pelear, si no para escuchar, dialogar las buenas propuestas para el pueblo Awajún. Nadie puede renunciar a una iniciativa, nadie. Así que sigan con su gestión y yo sigo con mi gestión.” Así la gente que estuviera conmigo, con la fuerza, rompieron paredes de pincha, hubo empujones fuertes, y nos despedimos. No fue un acuerdo. Recuerdo una ruptura total, que OCCAAM siga su gestión y CAH siga con su gestión.

En ese tiempo teníamos un camioncito propio de la empresa. Y con ese camioncito regresamos contentos, cantando, aplaudiendo. Contentos de esta experiencia que pasó, de cuando Evaristo Nugkuag, liderando el Consejo Aguaruna Huambisa, quiso hegemonizarnos con su lógica de asistencialismo». (José Lirio, Lima, 23.04.2013)

L'impossibilité d'arriver à l'élimination physique de l'un des deux adversaires, et donc à une victoire définie et définitive du *kakajam*, conduit à une transformation du sens-même de la dynamique de l'affrontement. Pour le dire autrement, cette condition empêche de déterminer un vainqueur et un perdant, dans la mesure où la confrontation se transforme en un équilibre entre forces contrastantes – condition qui va déterminer l'identité des deux leaders impliqués.

La condition d'hostilité déclarée fait alors de cette fin de l'événement apparemment inachevé une conclusion parfaite, avec l'inauguration d'un parcours de formation caractérisé par toute une série de conflits entre les deux rivaux. Souvenons-nous de la manière dont José clôture le récit de son premier affrontement avec Evaristo Nugkuag au sein de l'Assemblée du CAH. Il décrit une situation qui peut sembler assez ambiguë ; bien qu'ils aient essuyé une défaite, José rappelle que lui et son groupe sont rentrés chez eux avec un sentiment de bonheur et de satisfaction : « [...] *regresamos contentos, cantando, aplaudiendo* ».

Ce dernier nous permet de voir que, bien qu'il ait été vaincu par son adversaire lors du débat à l'Assemblée, José Lirio a su préserver l'indépendance de son organisation – prestation qui lui permettra par la suite d'assumer le rôle de président. Il a donc remporté le premier conflit contre son « adversaire légitime » et, de cette façon, il a pu conclure « victorieusement » son « cheminement du conflit ».

Bien que l'affrontement frontal avec Evaristo ait publiquement montré l'infériorité de la force de l'OCCAAM, José Lirio sait qu'il a su relever un défi important, à savoir le début de son parcours personnel comme leader de l'OCCAAM. En effet, au niveau de la confrontation personnelle, José Lirio a pu affronter valeureusement son adversaire, en défendant la cause de

son organisation et en exprimant publiquement son opposition à l'autorité de celui-ci. C'est justement l'ensemble de toutes ces épreuves qui vont lui permettre de consacrer cette nouvelle victoire et de franchir une autre étape dans sa formation personnelle, à savoir la consolidation de sa figure comme « politicien indigène ».

À ce propos, la phrase prononcée par Evaristo Nugkuag lorsqu'il reconstruit son histoire de vie est particulièrement emblématique :

“En mi experiencia, es que prefiero tener conflictos con los mestizos, y voy solucionando con propuestas. Pero si tengo conflictos con mis paisanos es hasta mi muerte. Nunca se soluciona fácilmente.” (Evaristo Nungkuag, Santa Maria de Nieva, 10.05.2012)

Comme on peut le voir, ces paroles vont dans le sens de la théorie que l'on vient d'esquisser. Pour le narrateur, l'identification de l'ennemi passe par une scission évidente entre *apach* et familiaux. Chacun des deux recouvre une position socio-politique très différente et, à l'intérieur de chaque « cheminement du conflit », ils jouent des rôles symboliques distincts. Quoi qu'il en soit, l'aversion du leader awajún sera toujours dirigée vers un adversaire du même niveau spirituel que lui, afin que le parcours de croissance spirituelle puisse se dérouler correctement.

À la fin de l'affrontement, l'absence d'un accord pacifique entre les deux organisations marque le début d'une nouvelle étape dans le parcours de formation de ces deux leaders. Ils peuvent dès lors considérer la première étape de leur parcours de formation comme achevée, en raison de la consécration de leur statut personnel en tant que « dirigeants politiques ». Vient alors le moment de la dernière étape qui vise à consolider la définition d'une place spécifique et à cristalliser la dynamique de tension avec l'« ennemi légitime ». Les bases sont donc posées pour dessiner le terrain des futures batailles, afin que les deux leaders puissent réaliser leur parcours personnel.

CHAPITRE 10

L'OCCAAM contre le CAH : le début d'une confrontation historique

10.1 Introduction

Au cours du siècle passé, le mouvement d'interaction entre les expressions du pouvoir spirituel et celles de l'autorité politique proposées par la société civile a mené à une profonde redéfinition de la « pensée politique » indigène, qui a progressivement conduit à la configuration de nouvelles dynamiques de pouvoir chez les Awajún. Tout au long de cette thèse, nous avons pu observer la complexité de ce parcours, ainsi que ses conséquences sur le plan idéologique comme au niveau des relations sociales. Le fait de privilégier une reconstruction basée sur la mémoire des anciens leaders nous a permis de réaliser un voyage dans le temps – un temps à la fois historique et visionnaire.

Au fil des premiers chapitres, j'ai analysé les formes expressives élaborées par la première génération d'Indigènes scolarisés⁵⁷⁰, qui se servent d'une forme narrative étroitement basée sur les modalités d'un langage onirique. Bien que ceux-ci s'expriment en espagnol, cette langue devient le véhicule d'expressions de langue awajún. En effet, dans la construction du discours, la dimension du temps, la succession des événements, les images utilisées et les formes de lecture adoptées sont clairement des moyens provenant directement du précédent langage onirique.

Dans les derniers chapitres, grâce à l'analyse des récits des « dirigeants politiques » protagonistes de cette recherche⁵⁷¹, nous avons observé une nouvelle manière de construire le discours. Si, d'un côté, on peut noter la continuité de certains éléments narratifs – tels que, par exemple, l'auto-représentation au travers d'une reconstruction du passé entendu comme « cheminement du conflit » ou la prédilection pour le récit autobiographique dans le but de donner à voir l'autorité spirituelle du narrateur –, d'un autre côté, on remarque également toute une série de différences par rapport aux productions orales antérieures.

⁵⁷⁰ Comme c'est le cas de Roman Shajian, d'Emilio Nayap, de Cesar Inoach, de David Kuñachil et d'Alejandro Paati.

⁵⁷¹ À l'instar de José Lirio, Evaristo Nugkuag, Santiago Manuin, Hugo Shajian, Octavio Shajaime, Julian Taish, Gil Inoach, Hernan Shawit, Raquel Kaikat, Rebeca Detem, Amalia Longinote, Francisco Shajian, Francisco Juwau, Cesar Sarasara, Joel Katip, ou encore Eduardo Nayap.

D'abord, les fondateurs des organisations indigènes se servent de la langue espagnole et des nombreux concepts issus de leur formation, enrichissant ainsi l'histoire proposée avec des images inédites, et ce d'une façon beaucoup plus intégrée que celle des leaders plus anciens. L'utilisation de l'espagnol n'est plus seulement une manière d'extérioriser le pouvoir spirituel du narrateur, elle devient aussi un moyen privilégié pour traduire des concepts et des notions de première importance. De fait, cette langue est quotidiennement utilisée par ces personnes qui, en raison de leur scolarisation, sont déjà bilingues. Par conséquent, dans les récits, le vocabulaire utilisé est bien plus riche que dans le passé et l'adhésion à la logique discursive occidentale est plus importante.

De la même manière, on peut noter que les notions de temps linéaire et de succession des événements réunis dans un lien de cause à effet se révèlent proches des modes de communication occidentaux. En revanche, les références aux expériences oniriques ou aux contacts avec des êtres surnaturels, comme l'*ajutap*, sont quasiment absentes de ces discours. La dimension du quotidien et des relations sociales, notamment de type commercial ou économique, deviennent le cœur de l'action.

Finalement, bien que la forme expressive continue à utiliser une combinaison complexe d'images symboliques pour exprimer des concepts et des notions d'ordre idéologique, il faut toutefois souligner une certaine prédilection pour les images de provenance externe. Le mouvement de syncrétisme que connaît le langage politique de l'époque entraîne en effet l'adoption d'images et d'imaginaires propres à la société civile, qui passent par un profond travail de redéfinition et de manipulation en fonction des intérêts et perspectives du narrateur.

Les récits qui constitueront l'objet d'analyse du présent chapitre sont un bon exemple de ce changement qui traverse les formes d'expressions. Nous allons avoir affaire à un corpus d'histoires orales fournies par des « dirigeants politiques » : à travers la description de la création des organisations ethno-politiques, ces derniers réélaborent les concepts de « cheminement du conflit », de *jinta ainbau*, d'*ipaamamu*, ou encore de *tajimat pujut*, tout en offrant une réflexion sur ces réélaborations.

On verra par ailleurs que les organisations indigènes constituent l'espace le plus approprié pour la confrontation « moderne », dont le but est de consolider les nouvelles entités politiques. Encore une fois, on voit que la « guerre » apparaît comme un élément fondamental de la construction de l'identité, la dynamique de confrontation avec une altérité étant constitutive de

la définition de l'être⁵⁷². En se penchant sur la réalité des groupes amérindiens jivaro, on retrouve celle-ci au cœur du processus de reproduction sociale, à travers un mouvement de capitalisation des relations qui servent à produire pleinement le modèle de l'identité individuelle et collective⁵⁷³.

Cette perspective semble confirmer le rôle essentiel du cadre des confrontations entre organisations dans la définition de l'espace le plus adapté à la mise en scène des pouvoirs spirituels des « dirigeants politiques ». On dira alors que, si le conflit est le moteur de la création de réalités socio-politiques toujours nouvelles, à l'« époque moderne », la dynamique de lutte et de confrontation entre les organisations ethno-politiques s'inscrit dans la continuité des précédentes formes d'interaction, en particulier celles séparant des factions ennemies.

C'est dans ce jeu constant – de confrontations, compétitions et affrontements – que sont mises en place des actions répondant à la définition « occidentale » du « politique », tout en s'inscrivant dans la logique du « cheminement du conflit », ce qui permet l'expression du pouvoir spirituel des leaders.

Raconter la naissance des organisations ethno-politiques constitue, pour les anciens leaders, un moyen de parler d'eux et notamment du parcours de construction de leur pouvoir. La manœuvre narrative consiste donc à personnaliser l'histoire de l'organisation. Au fil du récit – surtout dans le cas des fondateurs des deux organisations considérées ici –, le parcours de formation du narrateur est reconstruit en lien avec un épisode de recomposition de l'identité de son groupe d'appartenance. L'aspect intéressant ici est justement l'union des dimensions individuelle et collective au sein du « cheminement du conflit », ce qui implique d'évoquer l'histoire collective de l'organisation.

Comment reconstruire un *Ipaamamu* à l'« époque moderne » ? Quelles fonctions peut-il remplir ? Si cette organisation correspond au plus haut niveau d'organisation indigène – soit un pouvoir spirituel atteint par toute la collectivité –, la nouvelle forme d'*Ipaamamu* se doit donc de tenir compte des nouvelles connaissances que la société awajún vient d'incorporer par le biais de la scolarisation, mais aussi de la redéfinition des relations avec le monde externe. Or, c'est aux « dirigeants politiques » que revient la tâche de mettre en marche ce changement.

⁵⁷² Taylor, A.C., 2006, «Devenir Jivaro. Le statut de l'homicide guerrier en Amazonie», en D'Onofrio, S., Taylor A.C., *op.cit.*, p.69.

⁵⁷³ *Ibid.*

Parmi les différentes mémoires que j'ai pu recueillir, j'ai choisi, pour l'analyse, de privilégier les récits liés à la fondation du Conseil Aguaruna Huampisa⁵⁷⁴, soit l'organisation ethno-politique awajún qui a le plus marqué l'histoire politique indigène locale, mais aussi régionale et nationale. Cette histoire sera relatée au travers de différentes voix, celles de témoins directs de ces événements.

Ces récits nous permettront de mettre en lumière les nouvelles modalités selon lesquelles les « dirigeants politiques » s'auto-représentent, à travers la reconstruction du passé. En même temps, le retour sur la fondation des organisations ethno-politiques, ainsi que sur le début de leur relation d'inimitié, nous donne également accès à la « pensée politique » indigène. Nous verrons ainsi comment les leaders actuels conçoivent les relations de pouvoir qui se trouvent à la base de la société, ainsi que toutes les modifications dues aux contacts avec le monde externe. De quelle façon la « pensée politique » indigène a-t-elle intégré les connaissances provenant de la société civile ? Comment, suite à l'expérience dans les écoles, les savoirs acquis se sont-ils transformés en un nouveau moyen de donner forme aux concepts qui régissent le monde awajún ?

Pour revenir à l'histoire de la fondation du CAH, précisons que ce récit présente toute une série d'aspects particuliers, en raison de l'utilisation d'un certain nombre d'images et de notions apprises dans la société externe, mais adaptées aux formes expressives et à la logique propres au monde awajún. Cette hybridation met d'ailleurs en lumière une nouvelle étape dans la vie socio-politique awajún, caractérisée par une façon de s'exprimer à la fois inédite et fascinante. Au travers d'un langage visionnaire et symbolique qui s'est approprié la langue et les expressions de la société externe, les dirigeants politiques mettent en œuvre une nouvelle modalité de représentation des concepts qui régissent leur propre vision du monde et de la société. De cette façon, ils témoignent également des avancées en termes d'intégration dans la société civile.

Dans le cadre de cette réflexion, j'appréhenderai, à travers l'analyse des prochains récits, une perspective particulièrement présente dans la lecture awajún de la réalité. Selon cette conception, dans le passé comme dans le présent, la relation de confrontation entre des réalités concurrentes génère un mouvement d'énergies qui doit être préservé et jalousement défendu, car il sert à garantir l'équilibre socio-politique et spirituel de la société awajún. De fait, cette dynamique permet de maintenir active la circulation d'énergie entre les individus ou entre les

⁵⁷⁴ Événement qui s'est tenu lors d'une Assemblée Générale organisée en 1978 dans la communauté de Napuruka.

groupes. Les histoires ici proposées nous permettront de réfléchir à l’ambiguïté et à la complexité de la relation d’interdépendance qui renvoie aux concepts de *Tajimat Pujut* et d’*Ipaamamu*, mais aussi à la transposition de celle-ci dans la réalité politique actuelle, basée sur la lutte entre organisations ethno-politiques appartenant à différents bassins.

10.2. Les mémoires de un début: la fondation du CAH

La dynamique de compétition qui s’établit rapidement entre la zone du bassin d’Imaza et celle du Cenepa et du Haut Marañón – l’une représentée par l’OCCAAM et l’autre par le CAH – va constituer le point de départ du panorama socio-politique qui, dès les années 1970, caractérisera l’histoire régionale, et ce jusqu’à la fin des années 1990.

Selon cette perspective, le succès économique que connaît l’OCCAAM à la fin des années 1970, ajouté aux premières batailles menées pour la titularisation des terres des communautés du bassin d’Imaza, a provoqué l’apparition de nombreuses tensions et jalousies entre groupes indigènes rivaux, notamment chez les communautés situées le long du Cenepa et dans le Haut Marañón.

Comme je l’ai dit auparavant, José Lirio, pour relater le début de sa relation avec Evaristo Nugkuag, inscrit celle-ci dans un événement particulièrement marquant de l’histoire régionale du Haut Marañón : l’Assemblée organisée en 1977 par Evaristo Nugkuag dans la communauté native de Napuruka⁵⁷⁵. À ce propos, dans les différents discours recueillis au cours de mon investigation, il apparaît qu’Evaristo – qui, à l’époque, venait de revenir dans la zone après ses études à Lima – aurait invité un grand nombre de *múun* des cinq bassins de la région à se réunir dans sa communauté de naissance.

“Entonces nos invitaron en asamblea general en la comunidad de Napuruka. Fue ahí que... recuerdo perfectamente que fue el 28 noviembre 1978. Fue esta fecha, convocada por Evaristo Nugkuag tramite el CAH y nos invitó a presenciar.” (José Lirio, Lima, 23.04.2013)

“Era el 27 de mayo del 1977. En Mamayaque estaban los españoles del grupo DAM. Quería organizar con ellos. Ahí llegaron los aguarunas de Cenepa, Marañón y Santiago. Así continué. Así fue para

⁵⁷⁵ Information confirmée par J.M. Guallart (Guallart, J.M., 1997, *op.cit.*, p. 32).

constituirse en una organización. Pero primero dijimos «vamos a seguir conversando y rotando». ” (Evaristo Nungkuag, Santa Maria de Nieva, 10.05.2012)⁵⁷⁶

Voici un autre discours, celui d'un témoin direct de l'événement :

“En algún momento determinado... el hombre tuvo la habilidad que la reunión se hizo en su comunidad. Evaristo era un joven con un montón de defectos pero... es un animal político claro. Él tiene una capacidad como pocos de tomar decisiones políticas rápidas y bien tomadas. Tiene una percepción de lo que está pasando... En esto, él ha sido un genio. [...] Evaristo vino a la zona con unos franceses. Él consiguió que la reunión con los apus de los cinco ríos se haga en Napuruka. El, desde ahí, decidió que su enemigo era el OCCAAM, y su enemigo número uno José Lirio. Y de ahí viene todo... AIDSESEP y su lucha con CONAP⁵⁷⁷. Todo el problema viene de esa fecha. La cuestión ha sido siempre una pelea entre el Cenepa e OCCAAM, y José Lirio era quien estaba capitaneando el OCCAAM en ese momento. Y se trata de una decisión que se alarga hasta la fecha actual.

La parte más fuerte fue en esta discusión. En la reunión, Evaristo logró ilusionar a la gente de los demás ríos y juntar Aguaruna y Wambisa. Y eso fue el inicio del CAH. ” (Pedro García Hierro, Lima, 13.04.2014)

On peut d'ailleurs noter que les souvenirs de García Hierro, ainsi que ceux d'autres témoins de l'époque⁵⁷⁸, confirment que c'est bien à cette occasion qu'a commencé le conflit qui allait marquer la vie politique des deux leaders, Evaristo Nugkuag et José Lirio. Si la date mentionnée par les deux narrateurs n'est pas la même, elle nous permet toutefois de situer leurs souvenirs dans un panorama historique plus précis et de voir que ces récits, loin de se baser sur des expériences oniriques – comme c'est le cas des récits des leaders plus anciens –, sont construits à partir de faits historiques précisément datés.

Si la relation de confrontation entre le CAH et l'OCCAAM est historiquement confirmée, il est intéressant de réfléchir aux identités socio-politiques que les deux organisations sont en train de mettre en jeu à ce moment-là. On verra que ces deux institutions cherchent à proposer

⁵⁷⁶ Evaristo donne une version différente du même événement. Selon ses paroles, l'Assemblée s'est tenue le 27 mai 1977, tandis que pour José Lirio elle a eu lieu en 1978. Cette discordance entre les souvenirs des deux narrateurs n'a rien de surprenant, dans la mesure où le fait de préciser des dates répond avant tout à une exigence de forme dans la logique du discours, plutôt que de viser à correspondre aux faits passés.

⁵⁷⁷ CONAP : Confédération de nationalités amazoniennes du Pérou (Confederación de nacionalidades amazónicas del Perú)

⁵⁷⁸ J'ai également pu compter sur les témoignages d'autres personnes présentes à cet événement, à savoir Erik Sabourin, Evaristo Nugkuag, Raquel Kaikat, Hernan Shawit, Rebeca Detem, etc.

des perspectives d'action très différentes et à se définir dans l'imaginaire collectif en mobilisant des concepts distincts.

Au sujet du projet politique proposé par chacun des deux leaders, il faut rappeler que chaque organisation se distingue l'une de l'autre par des cadres de représentation politique différents. D'un côté, l'OCCAAM cherche à proposer une représentation de la réalité locale, en réunissant presque toutes les communautés awajún du bassin d'Imaza⁵⁷⁹. Cette institution vise à se consolider à travers un tissu d'alliances entre groupes familiaux du même bassin. Le réseau social ainsi créé repose sur une dynamique d'échange de femmes, d'objets de prestige, mais aussi d'argent, ainsi que sur des formes de collaboration, notamment par la participation à des projets commerciaux et agro-économiques. En outre, les membres de l'OCCAAM s'auto-définissent à partir de l'opposition à un ou plusieurs ennemis en commun, tels que les communautés situées le long du Cenepa et du Haut Marañón. On peut alors voir que, au départ, le projet politique de l'OCCAAM propose une dynamique très similaire à celle qui caractérisait l'action politique des grands *múun* du début du XX^e siècle, dont le *múun* Tsamajen constitue l'exemple le plus éloquent⁵⁸⁰.

D'un autre côté, le CAH se caractérise pour être une institution désireuse de représenter un panorama socio-politique beaucoup plus complexe et géographiquement plus étendu que son rival. Dès ses débuts, il se présente comme le point de rencontre du plus grand nombre possible de communautés présentes dans toute la région, en proposant de dépasser les divisions internes à la société indigène et, ainsi faisant, en décrétant la suspension des habituelles tensions intra-tribales⁵⁸¹.

En deuxième lieu, le CAH veut aussi prendre en compte, dans son Assemblée, les communautés wampís situées le long du fleuve Santiago. C'est là un moyen de remettre en

⁵⁷⁹ "OCCAAM: esta es la presente denominación de la segunda organización de nativos presente en la zona a la cual queremos referirnos. Anteriormente fue conocida con otros varios nombres, pero exhibe el actual desde 1984, año en que registró su personería jurídica. Agrupa solo a 30 organizaciones (menos que las 90 del CAH), pero resulta mayoritario en el distrito de Chiriaco. Su finalidad programática se expresa en la siguiente forma: «Integración multilocal. Origen: comunidades productoras de cacao. Unificar nuestros esfuerzos e ideales para afrontar nuestros problemas en diferentes aspectos hacia el sendero de conducir nuestra autonomía sin que otros estén explotando y aprovechándose de nuestros privilegios»". (Guallart, J.M., 1997, *op.cit.*, pp. 32-33).

⁵⁸⁰ Voir le chapitre 4, section 4.3.

⁵⁸¹ "Su finalidad reconocida es la recuperación del poder étnico, en primer lugar en las esferas educacional, sanitaria y económica, saliendo así de la alienación y recuperando de hecho el poder fáctico. Une y relaciona entre sí a todos los componentes de la etnia, los concretiza, los hace así el único interlocutor válido para todos los asuntos relacionados con la sociedad envolvente, convirtiendo al nativo en agente de su propio desarrollo. Esta palabra, desarrollo, es la consigna que se repite una y otra vez. De hecho el CAH es una fuerza considerable en la zona y cuenta con votos mayoritarios para imponer sus candidatos en las elecciones municipales. El Consejo agrupa actualmente a 90 comunidades." (Guallart, J.M., 1997, *op.cit.*, p. 32).

question l'habituelle frontière socio-culturelle qui sépare les Awajún des Wampís et qui caractérise les dynamiques d'autodéfinition de ces deux groupes, marquées par une série de luttes et de tensions interminables. De ce fait, le rassemblement des intérêts politiques awajún et wampís au sein d'une même Assemblée constitue un moment exceptionnel dans l'histoire récente de ces deux peuples⁵⁸². C'est d'ailleurs en partie cet aspect qui donnera au CAH une supériorité sur l'OCCAAM, tant pour son autorité politique que pour le prestige personnel de son leader.

La capacité du CAH à réunir dans une même organisation les différents représentants des groupes familiaux awajún et wampís va d'ailleurs rapidement prendre une signification particulière dans l'imaginaire collectif. La plupart des leaders rencontrés offrent une série d'images et de discours venant exprimer un étroit parallélisme entre le CAH et le concept d'*Ipaamamu*, cette organisation étant perçue comme la proposition d'un *Ipaamamu* à l'« époque moderne ». Comme on l'a déjà observé dans les chapitres précédents⁵⁸³, les Awajún définissent en effet cette organisation collective comme la reconstruction d'un « *orden adentro de un desorden* »⁵⁸⁴. Or, il convient de rappeler que la dimension d'*Ipaamamu* permet d'accéder à une condition particulière dans le déroulement du temps ordinaire de la société awajún. La possibilité de suspendre toutes les luttes et divisions internes qui constituent le tissu social indigène est circonscrite à un contexte temporel clairement défini. Dans cette parenthèse, la reconstruction d'une unité sociale, politique et spirituelle s'impose comme la meilleure réponse possible à un problème qui menace l'existence du groupe tout entier. Le caractère particulier de cette institution tient au fait qu'elle soit née à l'initiative d'un grand *kakajam* guidé par une force visionnaire transmise par un *ajutap*. Ce pouvoir spirituel lui permet alors d'assumer la direction de l'Assemblée et de conduire celle-ci vers la reconstitution de l'« ordre » social. Expression visible de la force spirituelle de son peuple, l'*Ipaamamu* permet à la société awajún de reconstruire, dans un laps de temps limité, un « ordre » ou une unité désignée par l'expression « *todo unido* ».

⁵⁸² Selon leur conception de l'espace, les Awajún considèrent un groupe familial en relation à l'espace qu'il occupe. À partir de la fin des années 1970, suite à l'instauration de la figure légale des *comunidades nativas (CCNN)* et donc au processus de sédentarisation des groupes familiaux dans des zones spécifiques du territoire, les réunions du CAH avec le plus grand nombre possible de communautés de la région vont progressivement se substituer, dans la perception indigène, aux réunions de groupes familiaux dans une seule assemblée, comme cela se faisait auparavant dans un contexte de guerre dirigée par un *kakajam* particulièrement puissant.

⁵⁸³ Voir les chapitres 5 et 6.

⁵⁸⁴ Conversation personnelle avec Cesar Sarasara, réalisée à Lima le 16.5.2013.

L'utilisation constante de l'expression « *todo unido* » – formule habituellement utilisée afin de rappeler la force de l'*Ipaamamu* – pour évoquer le CAH jette alors les premières bases d'un parallélisme entre ces deux entités, à savoir le concept d'*Ipaamamu* et l'image du CAH, et, par là, celles d'une étroite relation, dans la mémoire collective awajún, entre la figure d'Evaristo Nugkuag et celle d'un *kakajam* exceptionnellement puissant.

Grâce à différents témoins awajún qui évoquent le CAH au travers d'images nettement liées au concept d'*Ipaamamu*, on comprend la force politique et l'autorité spirituelle que cette institution passe à assumer dans l'imaginaire collectif awajún, tant de cette époque que des jours plus actuels. En voici quelques exemples :

"[...] Con Evaristo Nugkuag en el CAH, antes, estábamos unidos, éramos uno solo. Pero después se dividieron" (Roger Timías, Santa Maria de Nieva, 17.07.2013)

"El CAH ya no es como antes. Ya no es poderoso. Antes eran todos unidos. Era una sola fuerza! Ahora, ha bajado bastante." (Eduardo T., Santa Maria de Nieva, 13.05.2011)

"El enfrentamiento con Herzog. Eso fue la primera acción del CAH. Tienes que hablar de eso con Evaristo: él fue el promotor. Todavía estábamos en la costa. Pero el caso se da en Chikais y Wawaim. [...] Es que los Awajún no querían recordar y como las empresas se impusieron, es ahí donde se levanta el pueblo. Se unificó mucho el pueblo: una sola acción! Todo el pueblo awajun se unificó en una sola acción. Yo, por donde voy, a veces escucho: "Ay! Que el pueblo awajun ya está dividido". Yo, a estos chibolos⁵⁸⁵, no digo nada. Porque el Awajún lo que lo une es: su ser humano, su existencia. Dos, su territorio." (Roman Shajian, Santa Maria de Nieva, 28.11.2012)

"La organización era importante, antes. Las organizaciones eran fuertes. Ellas pensaban de vender. Tenían una idea de defender a los pueblos, lo que es nuestro territorio. Ahora tienen la misma idea [...] El CAH es viejísimo. Fuerte! Excelente como organización y muy famoso. Pero ahorita... no hay. Desmantelado." (Alejandro Paati, communauté d'Uut, 4.06.2014)

Comme on peut le remarquer, tous les exemples rapportés ici offrent la même perspective : le CAH est représenté comme une institution de longue date, dont l'actuelle fragmentation interne contraste avec son unité et sa force dans le passé. Dans les discours rapportés ci-dessus, le CAH – évoqué avec nostalgie et respect en raison de sa force politique et spirituelle – semble avoir marqué un moment particulier de l'histoire « moderne » awajún. Selon le point de vue des Awajún, le moment de l'apogée du CAH correspond à une phase extra-ordinaire et de très courte

⁵⁸⁵ « *Chibolos* » : mot péjoratif utilisé au Pérou pour désigner les « jeunes » comme « ceux qui manquent d'expérience ».

durée, caractérisée par l'unité sociale et la force collective. Mais, comme le veut le caractère du temps amazonien, cette dimension est vouée à disparaître rapidement pour laisser place à une période de fragmentations et de luttes internes.

Au vu du panorama socio-historique régional des années 1970-1980, il est évident que les conflits et les tensions entre Indigènes et colons offrent au CAH un contexte idéal pour se définir comme le plus grand défenseur de la souveraineté indigène du Haut Marañón contre les colons et les militaires⁵⁸⁶. La nécessité de se défendre contre les nouveaux habitants de la zone conduit les Awajún et les Wampís à accepter de collaborer entre eux et à reconnaître dans le jeune Evaristo la figure la plus apte à guider cette lutte.

Cela se traduit alors par la consolidation d'une unité sociale et politique avec la convocation d'une Assemblée générale. Seule la réunion des principaux *pamuk* de la région permet d'obtenir la force spirituelle nécessaire pour mettre fin à cette menace qui pèse sur leur espace vital, c'est-à-dire l'avancée progressive des invasions territoriales et la recrudescence des tensions sociales. Il faut reconnaître dans cette manœuvre la proposition d'une image particulièrement puissante issue de l'univers socio-politique et spirituel indigène, à savoir celle de l'*Ipaamamu*.

À ce propos, notons que le CAH, à l'exception de la lutte contre Herzog et d'autres occasions de confrontation locale contre les envahisseurs, n'avait jamais mené de grandes expéditions militaires. Au regard de cet état de fait, comment peut-on justifier cette association ?

D'abord, il faut savoir que le CAH présente une nouveauté absolue, en redéfinissant les concepts d'« ordre » et d'« unité collective » – soit des concepts qui correspondent aux tâches de l'*Ipaamamu*. Au lieu de former un Conseil de *míun* ou de *pamuk* destiné à coordonner une armée de guerriers visionnaires, le CAH met en place un Conseil d'*apus*, soit les présidents des communautés de la région. Une ou deux fois par an, les jeunes « dirigeants politiques » – représentants de leur communauté – se rendaient à Napuruka, dans le Haut Marañón, pour se réunir au siège du CAH. Ils étaient en effet invités à participer à une grande Assemblée générale, où ils prenaient des décisions collectives et écoutaient les conseils de leur guide politique, Evaristo Nugkuag. Il s'agissait de jeunes scolarisés, qui assumaient les tâches politiques que les institutions péruviennes leurs avaient données, en tant que représentants officiels de leur

⁵⁸⁶ Il faut considérer que cette époque-là correspond également à l'entrée dans la zone de la compagnie pétrolière Petroperu, accompagnée par le megaprojet de construction d'un oléoduc (Oleoducto Norperuano). Pour la réalisation de ce projet, l'État péruvien a autorisé l'expulsion des communautés indigènes des terres considérées comme prioritaires pour la construction de l'oléoduc en question. Cette opération va générer, dans toute la région, une exacerbation des tensions et des luttes entre Indigènes et étrangers.

communauté de provenance. Ces nouvelles figures, qui incarnent à la fois le prestige des *waimaku* et l'autorité accordée par la formation scolaire, trouvent dans l'espace du CAH, la confirmation de leur statut social, tout en participant à un projet de large envergure.

Regardons de plus près le discours d'Octavio Shajaime qui nous éclaire quant au parallélisme établi entre le concept d'*Ipaamamu* et l'image du CAH :

“El CAH ahora tiene a Leo Timías como Presidente. Pero antes, el CAH era importante, tenía todos unidos, no como ahora que es un tren que no suena a nada. FECONARIN⁵⁸⁷ tiene 58 comunidades tituladas, el río Santiago está dividido en tres organizaciones, el Cenepa también, y el Marañón... uff! Cantidad! Antes no era así. Antes todos estaban en el CAH. Porque el mundo Awajún siempre funcionó así: tantos grupos separados, cada uno con su jefe. Y cuando había la necesidad, todos se unían. Después, todos volvían a separarse. Esto es lo que está pasando ahora, siguiendo la realidad organizativa de nuestro mismo pueblo.” (Octavio Shajaime, Santa Maria de Nieva, 30. 05.2013)

Bien qu'il reprenne certaines des images déjà présentées ici, le discours d'Octavio se distingue des autres par une description très lucide de la conception du temps passé, ainsi que par la logique adoptée pour analyser les organisations indigènes. Ses paroles nous donnent l'occasion de comprendre la manière dont les Awajún perçoivent leur réalité socio-politique. En même temps, ils établissent une relation entre le sens des événements socio-politiques locaux et la place de ces derniers dans un cadre plus large, lié à leur perception circulaire du temps. De fait, pour Octavio, les organisations indigènes sont passées par un moment d'unité – correspondant à l'apogée du CAH – puis par un moment de fragmentation, caractérisé par la prolifération d'organisations plus petites⁵⁸⁸.

Ce discours nous permet aussi de voir que, pour lire la réalité actuelle ou passée, les Indigènes se servent de concepts clés, tels l'*Ipaamamu* ou le *Tajimat Pujut* (sur lequel je reviendrai plus loin). Pour le dire autrement, si cette génération de « dirigeants politiques » a intégré une conception linéaire du temps et des instruments analytiques propres à la société péruvienne, elle mobilise aussi des concepts qui gouvernent la perception awajún du temps et de l'équilibre socio-spirituel, de telle sorte que les narrateurs élaborent une forme de mélange narratif extrêmement intéressant et original. À travers la manipulation des nouveaux instruments

⁵⁸⁷ FECONARIN : Federación de las Comunidades Nativas Awajún por el río Nieva.

⁵⁸⁸ À l'époque actuelle, le scénario socio-politique du Haut Marañón est fragmenté entre une quantité toujours plus élevée d'organisations indigènes locales, au nombre de 18 selon les derniers calculs (Guevara, R., 2013, *Bagua. De la Resistencia a la utopía indígena*, Lima, Guevara).

de lecture de la réalité, les Indigènes semblent chercher à reconstruire un temps sacré à l'intérieur d'une dimension historique. C'est précisément cette relation qui va donner un sens profond à toutes les expériences vécues, tant au niveau individuel que collectif, en les insérant dans une dimension atemporelle.

Au cours de ma recherche, je me suis demandée à plusieurs reprises si l'association du CAH au concept d'*Ipaamamu* résidait seulement dans la relecture du passé actuellement adoptée par l'opinion collective awajún – dans son habitude à séparer le temps en deux dimensions, à savoir celle de l'unité et celle de la division – ou si ce parallélisme se basait aussi sur une pratique du langage politique adoptée par les leaders au moment de la fondation de l'organisation. Cette dernière hypothèse impliquerait qu'il ait existé, chez les « dirigeants politiques » des années 1970-1980, une volonté d'instrumentaliser cette association, afin de consolider l'autorité de cette dernière et, indirectement, la leur.

En même temps, cette manœuvre relève de la construction d'un langage politique propre à la figure du « politicien indigène ». Grâce à un travail de syncrétisme entre pensée indigène et formes expressives externes, cette dynamique permet de réunir les concepts d'« ordre » et d'« équilibre » à ceux de bureaucratisation et d'institutionnalisation du pouvoir. À ce propos, on peut voir qu'Evaristo a pour habitude de s'exprimer sur le CAH en reprenant l'image du « *todo unido* », en étroite relation avec l'autorité propre à l'*Ipaamamu* :

“En los años 1977-1978, el CAH era la única organización de la zona. Los otros nacieron luego del 1995... Mientras que el Consejo Aguaruna Huambisa es del 1977... El Primero. Y Abarcaba todo. Por eso había mucho respeto y autoridad... Justamente después que habían pasado problemas con Herzog” (Evaristo Nugkuag, Santa Maria de Nieva, 23.06.2012)

À la lecture de ces paroles, on constate que le fondateur du CAH établit une étroite correspondance entre son organisation, l'image de l'*Ipaamamu* et le conflit avec Herzog⁵⁸⁹. La possibilité de gérer un « cheminement du conflit » contre un adversaire étranger a, sans doute, permis à son organisation d'incorporer une autorité et une force politique sans précédents, dans un cadre local, national mais aussi international. Cette position aurait aussi garanti une association privilégiée avec l'image de l'*Ipaamamu*, en se proposant comme la nouvelle forme de revitalisation d'une unité sociale temporaire contre un ennemi externe.

⁵⁸⁹ Voir Chapitre 8, section 8.5.

Au cours de mon travail de terrain réalisé en juin 2013, la lecture des registres de la fondation du CAH⁵⁹⁰ m'a permis de découvrir le premier texte officiel donnant une définition précise de l'image de l'organisation. Dans ces pages, l'image du CAH et le concept d'*Ipaamamu* sont associés. Ces documents nous permettent de consolider l'idée selon laquelle la relation entre ces deux réalités ne reflète pas seulement la perspective récemment adoptée par les Awajún ; elle a aussi été officiellement « institutionnalisée » par ses fondateurs dès le début de l'organisation. En d'autres termes, la rédaction des registres de la création de l'organisation constitue sans doute un pas décisif dans ce processus⁵⁹¹.

En premier lieu, il faut noter que le langage adopté, dans les premières parties de la Constitution, pour décrire l'identité de l'organisation vise à établir une profonde relation avec les concepts propres à la vie politique et spirituelle awajún, comme on peut l'observer dans l'exemple suivant :

“El presidente podrá ser llamado waisam, el vicepresidente kakajam, el tesorero chichamin, el secretario etsejin, sin que esta nominación modifique la naturaleza de sus cargos” (Acta de Constitución de CAH, 1979, p. 14).

Sans aller plus en avant dans la relation établie entre les concepts de l'univers socio-politique awajún et les tâches institutionnelles, il faut toutefois reconnaître la volonté de proposer, dans l'espace du CAH, une réélaboration des principales figures du pouvoir spirituel awajún. À mon sens, l'association de la figure du président avec celle du *waisam*, au lieu de celle du *kakajam* – comme on aurait pu l'espérer –, n'est pas le fruit du hasard. Bien au contraire, elle constitue une preuve évidente du rôle particulier que le CAH cherche à assumer vis-à-vis de la société. En effet, pour les Awajún, le *waisam* représente la figure d'un intellectuel, une personne qui, grâce à son passé de *kakajam*, a déjà confirmé son pouvoir social et vise à retrouver une certaine autorité intellectuelle.

La possibilité de placer un *waisam*, et non un *kakajam*, à la direction de l'Assemblée symboliserait la volonté de ne pas placer le conflit au centre de l'identité de l'organisation. En effet, bien qu'elle ait pour objectif de défendre la réalité indigène contre les envahisseurs, elle cherche à prendre ses distances vis-à-vis de l'image du « guerrier » associée au passé et dont le

⁵⁹⁰ Livre présent au bureau du SERNANP, comme propriété privée de Diogene Ampam. (voir photos n. 43-44, annexes partie troisième).

⁵⁹¹ Romio, S., 2014, «Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las organizaciones indígenas Awajún y Wampís (1977-1979)». *Anthropologica. Antropología Política Contemporánea en la Amazonía Occidental*, n° 32, Lima, PUCP, pp. 139-158

kakajam est le principal détenteur. Le *wáísam* est alors appelé à gérer un Conseil particulièrement élargi, celui des *apus* des communautés awajún et wampís. Or, on verra que les références explicites à ces deux réalités sont, dès le départ, présentes dans les discours des leaders de l'organisation⁵⁹².

En deuxième lieu, les deux premiers points de la Constitution de l'organisation cherchent à définir l'identité-même de celle-ci. Dans ces lignes, l'accent est mis sur les expressions « *todo unido* » et « *unidad de acción* » qui constituent ses objectifs principaux :

“Artículo segundo: Su objetivo es favorecer y apoyar comunidades nativas tanto aguarunas como huambisas en el desarrollo de acciones sociales y culturales que sirvan para fortalecer una unidad étnica.

*Artículo tercero: Unificar las acciones de todas las comunidades aguarunas y huambisas y de quienes conforman este grupo étnico promoviendo su desarrollo económico, social y cultural, para definir una política coherente y unitaria que aproveche al máximo los recursos actualmente existentes tanto económicos como institucionales, en tanto que no se afecte la unidad étnica, su autonomía y sus valores culturales.”*⁵⁹³

Ce texte est révélateur du caractère qu'Evaristo Nugkuag et son équipe veulent donner à la nouvelle institution, en se rapprochant ouvertement des concepts qui caractérisent l'*Ipaamamu*. Dans ce texte, on peut reconnaître la nécessité historique de se proposer comme une forme de défense contre les problèmes qui menacent leur hégémonie dans cette zone. Face au danger de perdre le contrôle et la souveraineté sur leur propre espace vital, Evaristo appelle ses alliés à collaborer dans une même organisation, le CAH. À travers l'espagnol écrit et les formules linguistiques du langage juridique, les mots sont mis en scène de manière à toucher la sensibilité des personnes présentes et à permettre ainsi la révocation de l'image de l'*Ipaamamu*⁵⁹⁴. Il me semble peu probable que cette pratique soit hasardeuse ; elle relève plutôt d'un projet politique bien défini et appuyé par les professionnels étrangers qui constituaient leurs équipe technique.⁵⁹⁵

⁵⁹² Romio, S., 2014, *op.cit.*

⁵⁹³ Registres du CAH, consultés le 23.06.2013.

⁵⁹⁴ Romio, S., 2014, *op. cit.*, p. 151.

⁵⁹⁵ *Ibid.*

La mise par écrit de l'association entre ces deux concepts vient officiellement confirmer un changement fondamental dans la relation entre pouvoir indigène et écrit. Contrairement aux générations précédentes, qui se servaient des écrits comme d'un instrument symbolique du pouvoir spirituel, la nouvelle génération représentée par les « dirigeants politiques » marque un changement radical, en faisant de l'écrit une arme qui consacre leur pouvoir politique et spirituel, et surtout leur permet de revitaliser l'*Ipaamamu*. De fait, les « dirigeants politiques » se caractérisent pour être ceux qui savent gérer les écrits en fonction de leurs propres intérêts, et ce de manière consciente et politiquement orientée.

10. 3. L'OCCAAM : une représentation « moderne » du *Tajimat Pujut*

À ce stade de la réflexion, il faut rappeler que l'assimilation du CAH à l'image de l'*Ipaamamu* n'est pas l'unique forme de représentation du pouvoir politique. Une deuxième image, particulièrement forte, est constituée par le concept de *Tajimat Pujut*. Dans la prochaine analyse, on observera donc la manœuvre narrative de José Lirio pour associer le concept du *Tajimat Pujut* à l'image de l'OCCAAM. Cette relation sera un moyen de consolider la force de cette représentation, en donnant à l'OCCAAM les caractères d'une identité autonome et économiquement efficace. En même temps, cette association permettra également de consolider la relation d'opposition entre cette organisation et le CAH qui, pour sa part, est associé à l'image de l'*Ipaamamu*.

Il est toutefois important de rappeler que l'utilisation du concept de *Tajimat Pujut* en vue de la construction d'une identité politique est une pratique assez commune dans les discours awajún, et n'est pas exclusivement employée pour parler de l'OCCAAM. Elle peut en effet être utilisée pour décrire l'identité de certaines institutions, mais aussi celle de certains leaders qui se sont montrés exceptionnellement autoritaires et solitaires dans la construction de leurs réseaux d'alliance⁵⁹⁶. Si le recours à l'image de l'*Ipaamamu* pour parler du CAH est synonyme de l'autorité de cette institution, l'utilisation de l'image du *Tajimat Pujut* pour décrire l'OCCAAM vient, pour sa part, signifier un pouvoir auto-nommé et économiquement indépendant.

⁵⁹⁶ L'exemple le plus évident est la façon dont est représenté le leadership de Francisco Shajian, leader awajún originaire de la communauté d'Uut et l'un des protagonistes du scénario politique régional des dernières vingt années. (informations relevées au cours de plusieurs entretiens avec Roman Shajian, Hujo Shajian, Raquel Kaikat, Rebeca Detem et autres leaders de la zone). Cette analyse sera objet de publications futures.

La prochaine partie du récit de José Lirio nous permettra de rentrer au cœur du discours du narrateur. Au début, il évoque l'identité de l'OCCAAM en utilisant toute une série d'images extrêmement significatives :

“Pero la filosofía de la organización OCCAAM nació con el pensamiento económico, empresarial. Luego convirtiéndose en OCCAAM, que impulsaba la producción y la comercialización del cacao, estando en OCCAAM también. [...] Entonces OCCAAM liderado por mí, escogió 30 personas capaces de dialogar y nos presenciamos en Napuruka. Nos encontramos con una masa de gente alrededor de 500 personas en una casa comunal, grande. Nos decidieron y nos ocurrió una locura... los de OCCAAM llegaron uniformados de verde, no teníamos idea del porqué... nos ocurrió así. Bueno, nos querían invitar a una olla común y los de OCCAAM querían ir a comer. No. Nosotros no teníamos... y como ganamos la fama que los de OCCAAM tenían una fama empresarial, todo ganamos... «Ahí viene gente de plata» decían entre los Awajún. «A ellos hay que cobrarle» decían. Así organizamos nuestra propia olla común, hay gente que compraba gallinas, pollos, arroz, también veníamos preparados y había personas encargadas por nuestro propio almuerzo... Era una muestra de capacidad, de no fastidiar a los que viven ahí. Eso era importantísimo para nosotros. Comprábamos plátanos... cabezas. Eso fue nuestra alegría también.” (José Lirio, Lima, 23.04.2013)

Comme on peut le voir, José décrit l'OCCAAM comme une organisation à l'esprit « économique et entrepreneurial »⁵⁹⁷. Il explique ensuite que cette capacité aurait permis à ses représentants de résoudre rapidement toutes les difficultés rencontrées au cours de leur séjour à Napuruka. Dans son discours, on peut noter que José Lirio utilise plusieurs termes clés visant à consolider l'image de l'OCCAAM comme « organisation caractérisée par un esprit d'entreprise ». Autrement dit, José reprend ici la tradition orale qui reconnaît dans l'identité de l'OCCAAM une nouvelle proposition du concept de *Tajimat Pujut*, aspect qu'il manipule dans son discours afin qu'il fasse sens avec son propos. Cela implique que José Lirio ait anticipé la finalité de son discours, soit celle de mettre en avant la capacité de l'OCCAAM à gérer de façon autonome ses ressources et, grâce à cela, à pouvoir résoudre toute sorte de problème. Lorsqu'il dit « *pensamiento económico empresarial* », il établit, au-delà du sens donné à ces termes dans le vocabulaire espagnol, une correspondance directe entre l'OCCAAM et le *Tajimat Pujut*⁵⁹⁸.

⁵⁹⁷ Lorsqu'il dit : « Pero la filosofía de la organización OCCAAM nació con el pensamiento económico, empresarial. Luego convirtiéndose en OCCAAM, que impulsaba la producción y la comercialización del cacao, estando en OCCAAM también ».

⁵⁹⁸ J'ai déjà présenté l'étroite relation entre l'identité d'entreprise autonome de l'OCCAAM et le concept de *Tajimat Pujut* dans le chapitre 7. À cette occasion, nous avons réfléchi à l'important parallélisme, dans la mémoire collective awajún, entre le processus de naissance de l'organisation et les aspects du *Tajimat Pujut*. Selon cette perspective, l'autonomie et l'indépendance, mais aussi la capacité à résoudre tout problème grâce à l'utilisation de ressources propres, sont entendues comme les moyens d'atteindre la « perfection », c'est-à-dire la pleine réalisation du pouvoir politique et spirituel, dans un cadre tant collectif qu'individuel.

Ce qui est nouveau dans ce récit c'est le fait que le concept de *Tajimat Pujut* soit mis en relation avec le succès commercial. Cette association correspond à une nouvelle étape dans le parcours d'hybridation de la pensée indigène avec la conception de réalisation personnelle de la société externe et particulièrement diffusée par les missions évangéliques de l'époque.

Lorsque José Lirio reprend ce concept dans le contexte particulier de l'affrontement avec le CAH, celui-ci revêt des aspects symboliques très particuliers. Comme on le verra au cours de l'analyse, la volonté de José Lirio de souligner l'autonomie et l'indépendance économique de l'OCCAAM – en opposition à son rival, le CAH – marque une relation intéressante entre les concepts de *Tajimat Pujut* et la représentation awajún de l'art du commerce. D'abord, il faut rappeler que, selon la perception indigène, le commerce représente l'une des principales formes de domination de la société des *apach* et donc aussi une forme d'expression du pouvoir des Autres. Dans le discours de José Lirio, la capacité de l'OCCAAM à développer une activité commerciale – la vente de nourriture – devient la meilleure des stratégies possibles pour consolider, chez ses alliés, l'image de l'OCCAAM comme une représentation « moderne » du *Tajimat Pujut*. En même temps, les Awajún d'Imaza font ainsi état du niveau d'incorporation du savoir des Blancs.

En décrivant cette scène, José donne à la préparation de la « *olla común* » pour les participants de l'OCCAAM une signification très particulière, en associant certains aspects propres au « cheminement du conflit » à l'activité commerciale telle qu'elle est perçue par les Indigènes.

Selon le sens du récit, les Indigènes de Napuruka (communauté située dans le Haut Marañón et siège du CAH) auraient accueilli l'événement en faisant de l'hébergement des invités – aspect propre à la société awajún⁵⁹⁹ – l'occasion de vendre de la nourriture. En effet, selon les souvenirs de José Lirio, le repas est ici vendu aux invités et non pas offert. En réponse à cette attitude, José Lirio et les autres membres de l'OCCAAM font étalage de leur capacité d'entrepreneurs et passent à renverser cette situation. Ils s'imposent alors comme les nouveaux vendeurs de nourriture à Napuruka, en entrant de la sorte en concurrence avec l'initiative du CAH. Ainsi, les représentants de l'OCCAAM consolident leur relation d'inimitié avec les Awajún du CAH, et ce à travers une dynamique commerciale. Grâce à leur « *pensamiento económico empresarial* », ils improvisent une activité commerciale au sein du siège-même de leurs adversaires, soit la communauté de Napuruka, en s'imposant comme les gagnants de

⁵⁹⁹ Brown, M., 1984, *op.cit.*, pp. 124- 125; Siverts, H., 1974, *op.cit.*, p. 14 ; Descola, P., 1993, *op.cit.*

l'affrontement. Or, cette initiative est un moyen efficace de renforcer l'image de l'OCCAAM en tant qu'exemple de *Tajimat Pujut* – image qui va rapidement se répandre chez tous les participants.

Il s'agit là d'une nouvelle version de la logique d'observation de l'adversaire et de proposition de stratégies de lutte que l'on a analysée plus haut comme un aspect propre au concept de « cheminement du conflit »⁶⁰⁰. L'activité commerciale devient donc le cadre d'une confrontation politique entre entités rivales. Comme on l'a vu précédemment⁶⁰¹, l'affrontement militaire tend à être transposé dans des confrontations d'ordre commercial – le militaire et le commercial étant tous deux entendus comme des espaces de mise en scène du pouvoir spirituel qui caractérise chacun des deux groupes.

10.4. Confrontation verbale et affrontement idéologique : les nouvelles armes des « dirigeants politiques »

Venons-en à présent à la partie centrale du récit de José Lirio, qui nous mène au cœur de la confrontation entre les deux organisations, le CAH et l'OCCAAM. Comme on le verra, il s'agit là d'un texte très long et complexe, riche d'éléments de différentes natures et chargé de plusieurs significations. Par l'impossibilité, dans le présent chapitre, de réaliser une analyse approfondie de tous les niveaux de lecture de cette fascinante narration, je consacrerai les prochaines pages à la réflexion d'un aspect particulier : la dynamique de confrontation entre le CAH et l'OCCAAM, ainsi que la correspondance avec les concepts d'*Ipaamamu* et de *Tajimat Pujut*. Grâce à la comparaison des deux discours, à savoir celui du *múun* Mayan et celui d'Evaristo Nugkuag, nous pourrons réfléchir ensemble aux rôles symboliques des deux organisations, en étroite continuité avec les deux principaux concepts qui régissent la vie sociale awajún, à savoir l'*Ipaamamu* et le *Tajimat Pujut*. En deuxième lieu, je m'intéresserai à la relation établie entre ces deux dimensions dans la vision awajún d'« unité » et de « fragmentation », ainsi qu'aux implications de leur reformulation à l'« époque moderne ».

“Y al día siguiente hubo asamblea. Se llamaba a las 7-8 de la mañana. Pero el objetivo de Evaristo era que la asamblea apruebe que exista una sola organización. Mira! Donde fue la falla de él! El objetivo de Evaristo era que desaparezca OCCAAM para mantener su liderazgo él solo. Y bajar a otra persona. Que

⁶⁰⁰ Voir chapitre 7, sections 7.7 et 7.8.

⁶⁰¹ Voir chapitre 6, section 6.2.

el CAH exista él solo. Para que haya una sola organización que haya capacidad que sé yo... firmar convenios exteriores... qué sé yo. Qué él había viajado a Países europeos... qué sé yo.

Entonces, ahí fue. Empezó la asamblea, y dijeron “La única agenda es tratar sobre OCCAAM” eso dijeron. La idea era hegemonizar su tendencia política indígena, mantener su liderazgo. Qué se pierda OCCAAM. Único tenía que estar el Consejo Aguaruna Huambisa. Englobar OCCAAM. Yo entré, saludé a todos. Todos estaban ahí esperando, con su agenda. Como una manera de saludo, llamamos a múun Mayan. Como andábamos con esta idea de empresa, el múun Mayam Atmajin, autentico Awajún, habló. El dio mensaje.

Él dijo: «Nosotros venimos de OCCAAM, hay capacidad de tener plata, hay capacidad que un Awajún sea empresario».

Contó una historia. «La historia de una familia awajun que tiene chanchos, masato, chacras, mujeres, ganado. Él se llamaba Tajimat, es él Awajún que si tiene autosuficiencia. Él se llamaba Tajimat Pujut.» Él contó esta historia.

«El Awajun si puede captar, hacer crecer su vivencia de Tajimat, para poder tumbarse en nuevos caminos hacia la economía». Recuerdo que sacó de su bolsillo dos billetes de cien soles. Sacó y dijo: «Miren mi plata. Así ganamos los de OCCAAM. Esa plata es mi esfuerzo, lo que mi cacao me da. Y nosotros vendemos directamente a Chiclayo. Y así queremos crecer. Si alguien quiere apoyar a los Awajún, apoyen a fortalecer a esta iniciativa».» (José Lirio, Lima, 23.04.2013)

Rappelons d’abord que ce récit vise à reconstruire l’Assemblée convoquée par Evaristo Nugkuag à Napuruka, soit celle qui a mené à la fondation du CAH. À cette occasion, un grand nombre d’*apus* et de *múun* provenant des différentes zones de la région sont réunis, parmi lesquels on compte les membres de l’OCCAAM, représentés par José Lirio. Or, en raison du succès connu par cette initiative et des buts ambitieux qu’elle s’était fixés, les chefs indigènes ont commencé à assimiler l’image du CAH à celle d’*Ipaamamu*. D’un autre côté, comme on l’a vu précédemment, l’OCCAAM se présente comme une reformulation « moderne » du concept de *Tajimat Pujut*. Les formes d’autogestion et les activités économiques développées par les Indigènes d’Imaza sont apparues comme une preuve évidente de leurs capacités de commerçants.

Analysons alors les modalités de l’affrontement entre les deux institutions, telles que les évoque José Lirio. Mais précisons d’abord que José, une fois de plus⁶⁰², a recours au discours indirect en laissant la parole à une troisième personne, dans ce cas le *múun* Mayan. José définit ce dernier comme un « *autentico Awajún* » : c’est donc à un ancien – autorité par excellence de la société awajún – qu’il donne la responsabilité de représenter une réalité « moderne » telle que l’OCCAAM.

⁶⁰² Voir chapitre 8, section 8.3.

Analysons donc le contenu du discours rapporté du *míun* Mayan. En premier lieu, on est frappé par l'éloquence et le charisme que revête ce discours, tant par les concepts mobilisés que par la force spirituelle évoquée. Au travers d'une narration qui reprend directement le langage onirique des *míun* de l'époque, il définit les éléments clés du concept de *Tajimat Pujut*. Il montre que le chemin à suivre pour l'identité awajún est celui du pouvoir personnel de chaque individu, dès lors qu'il est capable de faire preuve d'autonomie et d'indépendance, ce qui peut aussi se traduire par un succès dans le domaine économique.

Bien évidemment, les paroles du *míun* Mayan sont le reflet de la vision politique de José Lirio. Cette perspective est donc le résultat du parcours de formation de José Lirio. Le discours rapporté du *míun* Mayan doit alors être considéré comme un moyen de donner à voir le pouvoir spirituel de José Lirio. Or, cette stratégie narrative est propre à la forme du discours awajún, dans lequel le discours indirect n'a pas pour vocation de reproduire exactement les mots d'une autre personne, mais vise, au contraire, à représenter la pensée du narrateur⁶⁰³.

En ce qui concerne l'association entre l'OCCAAM et le *Tajimat Pujut*, on reconnaît l'influence des messages divulgués par l'Église évangélique et l'ILV – messages que José Lirio a assimilés au cours de sa formation. De fait, l'importance accordée à la réalisation personnelle par le biais du succès professionnel, et notamment par l'accumulation d'argent, est une thématique qui relève de la logique calviniste, selon laquelle le projet divin se réalise au travers du succès économique et professionnel. L'arrivée et la prolifération de ces perspectives dans la société awajún commence avec l'Église Nazareña puis seront consolidées par d'autres missions telles que l'ILV.

Selon cette perspective, c'est l'image de l'homme *Tajimat* qui motivera les Indigènes au moment d'affronter le cheminement vers cette dimension appelée « modernité », marquée par une nouvelle manière d'envisager les relations avec la société des Blancs. Or, cela est totalement nouveau dans le discours awajún, révélant, de la part de José Lirio, la conjugaison des concepts clés des deux mondes culturels de sa formation, à savoir la société indigène et la formation scolaire chez les Blancs.

L'élément central du discours du *míun* Mayan est l'exhibition de deux pièces de 100 *nuevos soles*, en tant que démonstration symbolique du niveau de richesse matérielle. Le support

⁶⁰³ Hendricks, J., 1993, *op.cit.*, p.172

d'un objet matériel prend tout son sens, car il témoigne du rôle que le commerce et l'argent vont jouer dans le système de valeurs indigènes. Cette attitude nous rappelle d'ailleurs celle de l'indien appelé Lazaro, décrit par Up de Graff au moment de son arrivée dans la communauté shuar au début du siècle passé⁶⁰⁴. Dans ce cas, ce dernier avait montré un papier écrit afin de démontrer son pouvoir personnel, mais aussi en tant que symbole d'une force spirituelle atteinte grâce à la fréquentation d'une mission catholique. Dans la situation qui nous intéresse à présent, le *múun* Mayan adopte une attitude similaire, dans laquelle l'analogie se base sur la transposition de la preuve de son pouvoir personnel vers la possession d'un document écrit converti en argent – symbole du pouvoir économique des Blancs et témoignage de la force spirituelle acquise par les Awajún grâce à la formation scolaire. Tel qu'on l'a vu, le discours est encore une fois dominé par l'effort de re-signification pour établir une corrélation directe entre deux des capacités des Indigènes : celle de reproduire efficacement les activités commerciales et celle d'incorporer le pouvoir spirituel des Blancs.

On remarque alors que tout le discours est dominé par une forte relation entre trois images – le *Tajimat Pujut*, le commerce et l'OCCAAM – qui deviennent synonymes l'une de l'autre.

Notons également, dans le discours du *múun* Mayan, l'utilisation de différents adjectifs possessifs servant à souligner chacune de ses réussites. Il dit par exemple : « *Esa plata es mi esfuerzo, lo que mi cacao me da* ». Cette répétition permet de marquer l'étroite corrélation entre la réalisation d'une activité commerciale et le concept de *Tajimat Pujut*. Tel qu'on l'a vu précédemment, le *Tajimat Pujut* correspond à une condition de totale autonomie et d'indépendance à tous les niveaux de l'existence d'un Awajún, à savoir l'économique, le politique et le spirituel. Pour un *múun*, la possibilité d'être économiquement productif, tant face aux missionnaires que face aux commerçants, permet de s'éloigner des habituelles relations d'interdépendance économique, faites de clientélisme et de paternalisme. Autrement dit, cette condition devient la plus prestigieuse des formes de déroulement du *jinta ainbau* qu'un *kakajam* puisse espérer, car elle lui permet de devenir le représentant du concept de *Tajimat Pujut*.

On peut donc dire que, selon l'optique proposée dans ce discours, à l'« époque moderne », la reconstruction du concept de *Tajimat Pujut* – à savoir la forme de réalisation optimale de l'homme awajún – n'est possible que par le biais de la gestion du commerce.

⁶⁰⁴ Voir Chapitre 2, section 2.2.

La deuxième partie de la narration – soit le discours prononcé par Evaristo Nugkuag – est très complexe, notamment du fait de la longue série d’images issues de différentes origines :

“Bueno, ahí fue. Luego Evaristo paró. Dijo... él tenía una idea paternalista. .. «Para pasar al otro río se necesita topas, se necesita botes, unos puentes, y para pasar al otro lado del mar se necesita barcos y se necesita, algunas veces, avión...”

Pero se llega al mismo punto. Pero a veces usamos los pies. Si vamos a pie, se llagaríamos a lo mismo punto. Pero lo que es importante es la rapidez! Hay muchos puntos que hay que tomar. Yo, para ir al otro lado necesito de otras personas, y yo debo pasar. Pasar porque tengo que pasar.»

Él dijo que... toda cosa va a funcionar igual! Recuerdo que su secretario dijo “nosotros tenemos suficientes amigos del lado del extranjero. Que nos da plata regalada” Mira! Así dijo! “A nosotros nos dan plata... donación! En vez de sufrir trabajos, nosotros vamos a promover que hay más donaciones, para vivir mejor”. Ese vendió las ideas! Cuando nosotros hicimos un trabajo que nuestra tierra, nuestros sembrillos, generaría economía.”

Entonces, él dijo así: «Ustedes hermanos delegados, ya saben porque han venido (todo ya estaba preparado). Aquí se va a tratar sobre OCCAAM. Van a existir dos organizaciones o va a existir una sola organización? Porque en la experiencia en otro País, solo existe un Consejo, y no hay otros más. Y no podemos tener paralelismo cómo hace José Lirio. José Lirio está impulsando una idea equivocada, haciendo creer que la gente va a tener plata. Eso es erróneo. Nosotros no podemos perder oportunidades, que nos quieren alcanzar las manos. Que nos quieren extender a las manos. Y nosotros vamos a continuar con los contactos internacionales, etc. etc. Lo que hace Lirio está bien, pero mejor que se desaparezca OCCAAM y se desaparezca la gestión de José Lirio. Mejor que se haga una sola organización». Así dijo. En letras grandes, Evaristo.” (José Lirio, Lima, 23.04.2013)

Soulignons la richesse des images liées aux différentes façons de parcourir un chemin, entendu comme un parcours de formation. En effet, tout le discours d’Evaristo est traversé par la notion de « parcours », ou de « chemin », utilisée comme synonyme du concept de *jinta ainbau*, et donc de la vision de « formation personnelle » et de « construction de l’individualité » qui se trouve toujours au cœur de la pensée politique indigène. On est face à un discours qui vise à tracer les nouvelles possibilités de réalisation du cheminement personnel proposées aux Indigènes avec les relations d’alliance établies avec le monde des Blancs. En d’autres termes, il s’agit d’une réflexion sur les différentes formes que le *jinta ainbau* peut assumer à l’ « époque moderne ».

Ainsi, dans son discours, Evaristo élargit le champ des possibles formes de réalisation de ce chemin, en incluant des paysages inconnus et des éléments inédits dans l’imaginaire awajún. D’abord, dans l’analyse du contenu du discours d’Evaristo, on voit que le parcours a été majoritairement réalisé sur l’eau, et non pas sur une « *trocha* »⁶⁰⁵, c’est-à-dire sur la terre ferme. Dans la vie quotidienne de l’Amazonie, en l’absence de routes et de longs chemins tracés dans la forêt, la navigation sur les fleuves constitue le moyen privilégié pour réaliser de longs déplacements.

En deuxième lieu, aux côtés d’images de fleuves, de ponts et de petites embarcations – éléments typiques de l’environnement amazonien –, le narrateur ouvre l’imaginaire de son public en introduisant des scénarios étrangers au panorama local, comme la mer, les grands bateaux et les avions. Ces éléments sont particulièrement mystérieux pour le public auquel il s’adresse, mais ils captent l’attention celui-ci et éveillent sa curiosité, car ils constituent des savoirs énigmatiques et puissants qui caractérisent la représentation du monde des Blancs. La savante manipulation des images par Evaristo témoigne de sa profonde connaissance des intérêts et désirs de conquête qui animent l’opinion collective awajún, et notamment celle des *miun* et des *pamuk* réunis dans cette assemblée.

Evaristo Nugkuag poursuit sur une réflexion autour de la signification que le *jinta ainbau* doit assumer dans le contexte actuel, mais en lui donnant une connotation et un sens totalement différents de ceux précédemment formulés. En effet, grâce à ses mots, l’imaginaire lié à la réalisation personnelle de chaque *kakajam* s’amplifie, incluant désormais des paysages et des mondes culturels inconnus, voire même deux des plus mystérieux objets qui représentent le pouvoir des Blancs : les bateaux et les avions.

On retrouve ici la représentation de la nouvelle position que l’individu « moderne » doit assumer pour faire son *jinta ainbau*. Le *kakajam* « moderne » se réalise d’une façon solitaire et autonome, dans l’espace externe. L’aspect inédit est lié à la configuration de l’espace de réalisation du *jinta ainbau*, et aussi à sa relation avec le parcours de formation du jeune homme de pouvoir. On peut noter que l’espace externe à la forêt – identifié comme le contexte urbain, en tant que représentation par excellence de la société des Blancs – n’est plus simplement synonyme d’un lieu de souffrances, où le jeune doit avancer tant bien que mal dans son parcours de formation, c’est aussi l’espace de consécration de l’individu adulte, en train de mobiliser la force que le *jinta ainbau* lui a transmise.

⁶⁰⁵ « *Trocha* » : mot espagnol qui signifie “chemin de terre, sentier, piste en forêt”.

Or, l'une des particularités du « politicien indigène » réside dans sa relation au contexte urbain, considéré comme le lieu préférentiel pour le bon déroulement de son parcours personnel, sans qu'un retour à son lieu d'origine soit nécessaire. Selon cette perspective, le *Tajimat Pujut* peut aussi être atteint hors des confins familiaux, à travers une apparente intégration à la société des Blancs. Cet aspect-là marque le passage vers une exaltation de l'individualisme de l'« homme de pouvoir (*kakajam*) moderne ». De ce fait, les moyens adoptés pour cette consécration ne s'inscrivent plus dans la dimension collective de référence.

Cela témoigne par ailleurs d'un métissage entre message évangélique et vision awajún des modalités de réalisation individuelle. La réunion de ces différentes perspectives a conduit à tracer le profil d'un individu qui peut se réaliser hors de son contexte culturel de provenance, et donc sans avoir à tisser des relations de confiance et de réciprocité avec ses parents. Il peut alors se projeter dans n'importe quel contexte culturel.

Finalement, on remarque que, dans cette perspective, l'étroite relation entre la dimension individuelle et la collective disparaît. Comme on a pu le voir dans les premiers chapitres, la force spirituelle qui guidait les décisions d'un *waimaku* était gérée par la force transmise par un esprit – ou *ajutap* – semblable à un aïeul. Dans ce contexte-là, le *waimaku* se positionnait sur une ligne de succession dans l'expression du pouvoir, il était l'expression visible d'une dimension extra-sensorielle unissant passé et futur dans une unique lignée généalogique. Désormais, le « politicien indigène » peut cesser toute relation avec son groupe familial, en s'imposant comme l'unique responsable de ses décisions et actions.

La phrase conclusive de son monologue me semble particulièrement éloquente, lorsqu'il dit « *Porqué pasar, tengo que pasar* ». En effet, ces paroles expliquent le rôle assumé par la formation scolaire dans les valeurs socio-culturelles indigènes. Selon la réflexion des *múun* sur la manière de gérer les contacts entre Indigènes et *apachs*, la signification de cette expérience doit nécessairement être intégrée dans la vision de réalisation du pouvoir personnel, toujours en relation avec le concept de *jinta ainbau*. À ce niveau de l'analyse de contenu, on se trouve clairement face à un intéressant mouvement de syncrétisme entre perception awajún et messages de provenance externe.

D'autre part, Evaristo introduit une manière spécifique de comprendre les formes de réalisation du cheminement personnel, ou *jinta ainbau*. Au côté des modalités habituelles, il présente un nouvel aspect, à savoir la « rapidité », des « temps courts » – ce qui illustre l'influence des notions de « progrès » et de « modernité » de la société externe. Si, jusqu'alors, la

capacité à surmonter les souffrances était, pour les Awajún, le meilleur moyen d'évaluer le pouvoir spirituel d'un individu, l'aptitude à se « déplacer rapidement » et à « changer rapidement » sont de nouveaux critères pour évaluer un leader.

Pour y parvenir, il a d'abord fallu changer le sens profond du concept de *jinta ainbau*, notamment en ce qui concerne son étroite relation avec la souffrance. Dans le cadre de l'« époque moderne », où l'autorité d'un leader doit faire face à un nombre infini d'adversaires parfois difficiles à identifier – parmi lesquels se trouvent les membres de sa famille, les Indigènes scolarisés des autres ethnies et les concurrents *apach* –, les termes de la confrontation et de la mise en scène du pouvoir doivent nécessairement changer. Dans ce contexte, la capacité à s'imposer rapidement et efficacement dans plusieurs contextes sociaux est essentielle pour un leader, ce qui est étroitement associé aux qualités d'un « homme d'affaires », d'un « commerçant à succès » ou d'un « politicien rusé ».

Le discours d'Evaristo est clairement doté d'une importante force de persuasion et joue différents rôles à la fois. D'une part, il stimule l'imaginaire et les envies de puissance des *míun* présents, en réutilisant des éléments propres à la narration *awajún*. D'autre part, ce discours se présente comme une mise en scène du savoir qu'Evaristo a pu accumuler grâce à ses expériences au sein de la société civile.

Bien évidemment, il est actuellement impossible de savoir si le discours d'Evaristo Nugkuag, tel qu'il est rapporté par José Lirio, concorde avec celui qui a été prononcé au cours de l'assemblée. Ainsi rapporté, ce discours repose vraisemblablement sur un mélange entre les souvenirs de ces événements et des idées liées aux intérêts du narrateur⁶⁰⁶ qui cherche à justifier la naissance d'un nouveau leadership indigène, celui du « politicien indigène ». On peut en effet considérer ce discours comme une illustration des stratégies narratives adoptées par les jeunes leaders de l'époque pour convaincre les anciens de la valeur de leur parcours de formation, ainsi que de leurs propositions politiques.

En repensant à l'époque de la fondation des organisations ethno-politiques awajún – moment où la figure du « politicien indigène » a été élaborée –, José Lirio propose une interprétation personnelle pouvant expliquer les problématiques actuelles. On peut également voir apparaître en filigrane une critique de José Lirio envers la mauvaise conduite des

⁶⁰⁶ Hendricks, J., 1993, *op. cit.*, p.172

« dirigeants politiques », et notamment d'Evaristo Nugkuakg, dans une période plus récente. Comme je l'ai dit auparavant, l'une des principales tâches de la reconstruction du passé vise à transmettre la réflexion du narrateur autour du scénario socio-politique actuel, en identifiant dans les choix du passé les raisons des problèmes actuels. Selon cette perspective, on peut voir, dans l'histoire de José, la volonté de proposer une explication de l'une des pires accusations dont les dirigeants politiques indigènes sont actuellement accusés, à savoir la corruption, l'égoïsme, la vénalité, ou encore la recherche constante d'un bénéfice individuel au détriment des intérêts de la communauté.

Ces comportements, propres au scénario politique actuel, auraient eu de graves conséquences sur les relations sociales de confiance et de réciprocité dans la société awajún, ainsi que sur la délégation du pouvoir à des figures d'autorité publique. Ce sont là des problématiques que, de façon particulièrement emblématique, Evaristo Nugkuakg incarnerait depuis les années 1990⁶⁰⁷. En effet, sa carrière professionnelle se conclut de façon « peu glorieuse », à tel point qu'il est aujourd'hui cité pour être le plus mauvais exemple de grand *kakajam*.

Selon le récit proposé ici par José Lirio, tous ces aspects caractéristiques de la situation actuelle des « dirigeants politiques » seraient liés, dès le départ, à une mauvaise incorporation des messages provenant de l'extérieur. L'excessive exaltation de la dimension individuelle et de l'autonomie de l'« homme moderne » aurait provoqué la perte progressive du respect des formes d'expression du pouvoir d'un *kakajam*, ainsi que de l'intérêt pour le dialogue avec les *múun*, et, finalement, la fin de la transmission d'un pouvoir lié à un *Ipaamamu*. Cette nouvelle forme de pouvoir apparaît alors plus proche de celle des « hommes d'affaires », telle qu'elle est proposée par la société externe, que de celle des *waimaku* respectueux du message de l'*ajutap*.

Bien que les deux organisations ethno-politiques – l'OCCAAM et le CAH – soient le fruit du processus de mélange entre l'expression de la force spirituelle chez les Indigènes et les messages de succès et d'autorité provenant de l'extérieur, elles présentent aussi l'épineuse question des différentes formes de réalisation de ce processus. José Lirio propose indirectement, par le biais de la description de l'affrontement verbal entre les deux orateurs, une reformulation de la dichotomie entre les diverses manières de comprendre et d'appliquer les messages incorporés lors de la formation dans les écoles. À ce titre, il n'est pas surprenant que le *múun*

⁶⁰⁷ Greene, S., 2006, « Getting over the Andes : The Geo-Eco-Politics of Indigenous Movements in Peru's Twenty-First Century Inca Empire ». *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 38, pp. 327- 354.

Mayan soit présenté comme le représentant de l'OCCAAM, c'est-à-dire comme un modèle de force acquise grâce à l'incorporation de la « modernité », ce qui le distingue de l'image d'Evaristo Nugkuag. Si nous revenons aux paroles et gestes de Mayan, on voit qu'il représente en effet, en tant qu'« *auténtico Awajún* », une façon de combiner les enseignements liés au commerce et à l'accumulation d'argent avec les valeurs du monde awajún. S'il est *míun* – exposant donc son argent pour afficher son pouvoir –, il respecte toutefois les formes habituelles du pouvoir awajún. En ce sens, il parle au nom d'un groupe, dont il est le responsable spirituel et le guide politique. À l'inverse, Evaristo Nugkuag est décrit comme un leader solitaire, donnant la priorité à sa force individuelle et proposant aux nouvelles générations un parcours de réalisation de soi ne se terminant pas par un retour dans le contexte géographique et familial d'origine.

En conclusion, on notera l'intéressante manœuvre narrative proposée par José Lirio, qui propose une réflexion sur les problèmes qui traversent actuellement la réalité indigène. Le succès politique qu'Evaristo a connu pendant les années 1980-1990 sera par la suite sali par les accusations de corruption et de mauvaise gestion de l'argent détourné à des fins personnelles. C'est pourquoi il achèvera sa carrière professionnelle en ayant perdu toute autorité politique et spirituelle, ce qui l'oblige à sortir du scénario politique local et national.

En relatant la confrontation entre les représentants de l'OCCAAM et du CAH, José Lirio nous offre alors une réflexion sur les différentes formes d'incorporation des messages issus du contact avec la société externe. La phrase « *Pasar, tengo que pasar* » montre que le syncrétisme des deux formes de pensée était tout aussi nécessaire qu'inéluctable, de la même manière que l'intégration d'une logique de marché et de l'idée d'une autorité basée en partie sur le succès économique. Or, on voit que, à l'époque, ces changements pouvaient être gérés de différentes façons. En fin de compte, la proposition de l'OCCAAM, qui conciliait pensée externe et message des *míun*, aurait pu permettre d'éviter à la société indigène de connaître son sort actuel, marqué par des divisions et une mauvaise gestion de la part des « dirigeants politiques » ayant suivi le modèle d'Evaristo Nugkuag.

Les réflexions présentées jusqu'ici nous permettent d'identifier deux aspects que José Lirio a cherché à nous transmettre à travers le discours d'Evaristo Nugkuag. D'un côté, il expose les qualités oratoires qui caractérisaient l'autorité politique de ce jeune leader. Par le biais de cette manœuvre narrative, il souligne l'autorité spirituelle de son adversaire, et donc indirectement les difficultés qu'il a dû affronter. D'un autre côté, ce récit nous informe sur les

caractéristiques que les générations les plus jeunes devaient posséder pour asseoir le pouvoir qu'elles voulaient représenter.

Pour le dire autrement, la confrontation entre le *múun* Mayan et Evaristo Nugkuag permet à José Lirio de recomposer le débat qui caractérisait le panorama socio-politique de l'époque, c'est-à-dire le conflit intergénérationnel autour des différentes formes de pouvoir. Grâce à cette stratégie narrative, le discours d'Evaristo Nugkuag vient représenter la pensée adoptée par les leaders de l'époque, dont José Lirio faisait partie. Selon cette perspective, les paroles d'Evaristo deviennent un moyen d'exprimer les différentes formes que pouvait assumer la relation avec les Blancs dans un futur proche, ainsi que la manière de mettre en valeur les savoirs scolaires récemment acquis. On se trouve alors face à un parfait exemple des capacités oratoires qui caractérisaient les « dirigeants politiques ».

De ce fait, la relation entre les deux discours en jeu est fortement dichotomique. On verra que, dans le discours du *múun* Mayan, le parallélisme entre l'OCCAAM et le *Tajimat Pujut* est basé sur la possibilité de réaliser des activités d'agriculture puis de commerce. Il propose donc d'incorporer le savoir extérieurement acquis et de reformuler les formes de représentation du pouvoir local.

En revanche, dans la deuxième partie du récit, la vision du *jinta ainbau* proposée par Evaristo Nugkuag est complètement différente, puisque l'incorporation d'un nouveau savoir n'a plus pour finalité d'alimenter les formes de gestion du pouvoir local, mais vise à accroître les possibilités d'expansion et de mobilité des *kakajam* « modernes », entendus comme des acteurs autonomes et indépendants. Selon cette perspective, le pouvoir incorporé par la nouvelle génération de leaders n'est plus forcément compatible avec les formes de pouvoir collectivement reconnues ; il sert plutôt à consolider le pouvoir spirituel de l'individu, en lui permettant d'accroître à l'infini les formes de réalisation possibles.

Par ailleurs, l'accès à ces deux modèles de gestion du pouvoir diffère également. Comme je l'ai dit auparavant, la réalisation personnelle à travers les activités agro-économiques – telle qu'elle est proposée par le *múun* Mayan – est un chemin auquel la plupart des Indigènes ont accès, quel que soit leur niveau de scolarité. En revanche, le projet d'Evaristo, basé sur un mouvement d'expansion vers l'extérieur, implique un parcours de formation qui, à l'époque, n'était accessible qu'à une élite de jeunes scolarisés. José trace alors une ligne invisible entre les deux formes de gestion du pouvoir : l'une repose sur les possibilités agro-économiques que la société indigène a obtenues grâce à ses contacts avec les Blancs et grâce à l'introduction de projets de « développement » proposés par les institutions étrangères, tandis que l'autre consiste

en l'expression par excellence du nouveau modèle de leadership indigène, à savoir les « dirigeants politiques ».

10.5. Une dynamique de confrontation, un mouvement vital

Tel que je l'ai dit plus haut, tout le récit analysé⁶⁰⁸ jusqu'ici n'est que le résultat des souvenirs des expériences de José Lirio à Napuruka en 1978. Bien qu'il base toute la narration sur des faits historiquement vécus, il se sert aussi des souvenirs de ces événements pour transmettre des messages particuliers, liés à la vision du monde et du rôle que le politicien indigène doit y assumer. Pour déchiffrer ces messages, il convient de séparer les différents niveaux de lecture coexistant dans le récit et de passer d'un niveau de reconstruction du passé à un autre.

En ce sens, il est important de confronter le récit de José à celui de Joel Katip. Ce dernier, fils de Salomon Katip⁶⁰⁹ et beau-frère de José Lirio, est originaire de la communauté de Yamayakat et toute sa famille est étroitement liée à l'histoire de la fondation de l'OCCAAM. La version des faits proposée par Joel présente un intéressant renversement de perspective. Dans cette histoire, c'est son père, Salomon Katip, en tant que président de l'OCCAAM, qui aurait proposé à Evaristo d'unir les deux organisations, ce à quoi ce dernier s'est opposé.

“Cuando se crea OCCAAM, se crea como forma de competencia el CAH. A pesar que mi padre siempre quería que se cambiara el nombre y se fuese una sola organización, ni OCCAAM ni CAH. Buscamos una sola organización, un nombre que aglutine a todos. Pero Evaristo no entendió, y quedaron separados” (Joel Katip, Santa Maria de Nieva, 13.06.2013)

⁶⁰⁸ Partie finale du récit de José Lirio: *«Y la gente reaccionó. La gente mía, o sea de mi cuenca, reaccionó. Ya veía que me estaban atacando. De esta manera yo dije: “Esta mentalidad, de dónde viene? De ILV, de quién? Yo vengo del Instituto Perú-Francia y me han enseñado diferentemente”.* Hicieron propuesta de voto y votaron para que desaparezca, y yo era minoritario frente a 500 personas, y 30 personas no eran nada.

Ahí fue una ruptura total. Le dije “Hermanos, no he venido para pelear, si no para escuchar, dialogar las buenas propuestas para el pueblo Awajún. Nadie puede renunciar a una iniciativa, nadie. Así que sigan con su gestión y yo sigo con mi gestión.” Así la gente que estuviera conmigo, con la fuerza, rompieron paredes de pincha, hubo empujones fuertes, y nos despedimos. No fue un acuerdo. Recuerdo una ruptura total, que OCCAAM siga su gestión y CAH siga con su gestión.

En ese tiempo teníamos un camioncito propio de la empresa. Y con ese camioncito regresamos contentos, cantando, aplaudiendo. Contentos de esta experiencia que pasó, de cuando Evaristo Nugkuag, liderando el Consejo Aguaruna Huambisa, quiso hegemonizarnos con su lógica de asistencialismo». (José Lirio, Lima, 23.04.2013)

⁶⁰⁹ Salomon Katip est l'un des fondateurs de l'OCCAAM. Son mandat aurait pris fin avant l'arrivée de José Lirio, dont il est son beau-fils.

La circulation de deux versions du même évènement – versions à priori similaires mais finalement opposées – nous offre, me semble-t-il, l’opportunité de réfléchir au message de fond que chacune d’elles vise à transmettre. Rappelons que, selon les récits, le président d’une organisation joue le rôle de représentant physique de l’organisation. En même temps, dans l’imaginaire collectif, les deux organisations – le CAH et l’OCCAAM – sont communément considérées comme des représentations « modernes » de deux concepts structurels de la société awajún : l’*Ipaamamu* et le *Tajimat Pujut*. On voit alors une contradiction entre deux forces distinctes et opposées : d’un côté une volonté de réunion et de l’autre une exaltation de la dimension individuelle. Réunir les deux entités en une seule semble alors impossible.

Pour sa part, Joel propose une version similaire à celle de José, mais le sens qui lui est donné est différent. Selon ses paroles, c’est son père, Salomon Katip, représentant de l’OCCAAM, qui aurait proposé la fusion de ces deux organisations, et non pas son adversaire. Ce projet aurait toutefois été rejeté par Evaristo, conduisant à la situation de scission et de confrontation que nous avons vue auparavant.

Le changement de perspective proposé par Joel facilite la compréhension des deux principaux aspects qui marquent la mémoire collective de cet évènement. D’abord, bien qu’il soit le représentant du projet de réunification, ce rôle reste attribué à un leader qui cherche à étendre son pouvoir personnel. D’autre part, le dénouement demeure le même dans les deux récits. Même s’il est le protagoniste du récit, la dynamique proposée ne change pas, c’est-à-dire que l’un des deux rivaux refuse de renoncer à son espace de pouvoir.

Comme on peut le voir, cette dynamique empêche de mettre en œuvre un *Ipaamamu* capable de réunir les diverses réalités socio-politiques de la zone. Bien que, par la suite, le CAH consolide son autorité dans les cinq bassins de la zone, il se sentira toujours menacé par la présence de cette réalité qui lui est hostile, l’OCCAAM. Effectivement, si cette dernière est moins importante que le CAH, elle constituera toutefois un frein à la consolidation de celui-ci comme *Ipaamamu*⁶¹⁰, soit cette condition d’« ordre » et de « totalité » (le « tout réuni »).

Mais quelle est donc la signification que José Lirio veut donner au souvenir de cet évènement ? En vue de répondre à cette question, il convient de passer à un autre niveau

⁶¹⁰ La singularité de cette condition est confirmée par Pedro García Hierro, lorsqu’il dit que : “Para todo el curso de su vida, el gran problema del CAH siempre fue el OCCAAM. Si bien que este último era una organización pequeña, frente al gran número de comunidades reunidas por el CAH, siempre José Lirio y su organización representaron la espina en el flanco de Evaristo Nugkuag” (Pedro García Hierro, Lima, 13.04.2013).

d'analyse du récit, en nous penchant sur les rôles recouverts par l'OCCAAM et le CAH en tant que représentants de deux concepts : l'*Ipaamamu* et le *Tajimat Pujut*. Pour ce faire, j'envisagerai le récit de José Lirio comme une histoire qui met en jeu ces deux concepts comme deux forces qui régissent l'équilibre socio-culturel et spirituel awajún. Cette histoire peut alors être réinterprétée comme une forme narrative visant à expliquer la relation qui, selon le point de vue awajún, gouverne l'équilibre entre ces différents aspects de la vie sociale indigène.

Il faut commencer par rappeler que, selon les enjeux de la société jivaro, l'action politique est une forme de célébration de la dimension individuelle du « grand homme », ou *kakajam*, c'est pourquoi l'idée d'un pouvoir partagé entre différents leaders ne fait pas sens.

D'autre part, les formes de délégation du pouvoir par le biais de la représentation politique sont difficilement comprises et acceptées à l'intérieur d'un monde qui fait de la concurrence l'arme la plus efficace pour consolider l'autorité politique⁶¹¹. De ce fait, toute forme de représentation politique passant par la délégation du pouvoir personnel à d'autres est exclue. Il faut en effet rappeler que le *kakajam* est le représentant exclusif de son groupe familial, car son autorité politique est le reflet du pouvoir spirituel qui lui a été confié par un *ajutap*, soit l'esprit d'un prédécesseur⁶¹². Le rôle politique d'un leader awajún est alors le fruit du pouvoir spirituel qu'il représente, expression de la force spirituelle de ses prédécesseurs et successeurs.

Par conséquent, bien qu'un leader puisse travailler dans une organisation indigène, son activité est toujours considérée comme une mise en scène du pouvoir spirituel qui le caractérise. À partir de là, on peut comprendre l'aversion des différents *kakajam* à reconnaître une autorité supérieure dans la figure d'un seul leader, ce qui provoquerait un déséquilibre dans la répartition du pouvoir entre les différents pôles qui soutiennent la société awajún. En d'autres termes, la possibilité de combiner diverses formes de représentation de pouvoir dans une même unité mène nécessairement à la disparition de plusieurs réalités autonomes. De ce fait, ce mouvement rendrait impossible la réalisation de plusieurs *kakajam*, qui disparaîtraient de la scène afin de laisser le rôle principal à un seul leader. De toute évidence, cette perspective joue, d'un côté, en faveur du parcours spirituel du leader émergent et, de l'autre, en défaveur des intérêts de tous les autres *kakajam* en cours de formation.

⁶¹¹ Voir le chapitre 8.

⁶¹² Taylor, 2009. «Le corps de l'âme et ses états. L'être et le mourir en Amazonie». *Terrain*, n°52, pp.38-49

À ce stade de l'analyse, il faut rappeler le rôle de l'OCCAAM dans le récit et, plus largement, dans la conscience collective awajún : cette organisation représente le concept de *Tajimat Pujut* des « temps modernes », tandis que le CAH symbolise celui d'*Ipaamamu*. Comme on l'a déjà vu, ces deux concepts correspondent aux points culminants des deux aspects qui caractérisent la vie sociale awajún, à savoir la dimension collective et l'individuelle. Si la forme de réalisation idéale à laquelle la vie sociale peut aspirer est l'*Ipaamamu* – en tant qu'unique représentant d'un modèle d'« ordre » et d'« unité » collectifs –, pour sa part, le *Tajimat Pujut* représente la conclusion idéale de la vie d'un *kakajam*, qui acquiert une totale autonomie et une quantité enviable de biens de prestige.

Dans cette perspective, la dynamique qui se met en place lorsque, au lieu de se réunir dans une seule unité, ces deux dimensions sont séparées, peut sembler quelque peu étrange puisque, dans ce cas, le représentant du *Tajimat Pujut* refuse de s'unir à un autre individu similaire, son Alter Ego, afin de réaliser un *Ipaamamu*. La conclusion de l'histoire mène alors à la consolidation de plusieurs sujets autonomes, chacun représentant une forme de réalisation du *Tajimat Pujut*. Pour autant, bien qu'ils soient chacun autonomes, à la fin du conflit, ces individus restent liés entre eux par une relation d'interdépendance.

Il faut d'ailleurs noter que ce conflit jette les bases de la consolidation d'une relation entre les deux protagonistes du récit, étant donné qu'à partir de ce moment-là ils consacreront leur vie entière à lutter l'un contre l'autre. Le lien entre les deux est alors établi, mais prend un sens opposé au concept d'*Ipaamamu*. Autrement dit, les deux sujets, protagonistes de la vie politique et socio-culturelle awajún, demeurent liés l'un à l'autre, comme des Alter Ego adversaires, dans le cadre d'une dynamique de lutte et non pas de collaboration.

En transposant cette perspective dans une hypothétique lecture de l'histoire, on remarque que la vie sociale awajún est tournée vers deux directions différentes, opposées et contraires. D'une part, chaque individu est poussé à réaliser un *jinta ainbau* à travers la célébration d'un esprit individualiste et autoritaire, afin d'assimiler la plus grande quantité possible du pouvoir spirituel en circulation. D'un autre côté, l'identité collective aspire à atteindre, de façon rituelle, l'unité et la collaboration, à travers la disparition de la division entre divers centres de pouvoir et la mise en place d'un monopole pacifique du pouvoir. L'une et l'autre des deux perspectives visent à une même condition : la consécration d'un statut de hiérarchisation du pouvoir à travers la reconnaissance de la supériorité d'un seul individu. Dans les faits, l'une des deux dimensions demeure toujours dans entre-deux, car la force de l'une empêche le processus de l'autre d'aboutir.

D'ailleurs, en y regardant de plus près, les conséquences générales de ces conditions seraient catastrophiques pour la stabilité de la société awajún, car elles mèneraient à la perte de la circulation du flux d'énergie d'un sujet à un autre, ou d'un groupe à un autre. Comme on a pu le voir tout au long de cette thèse, la dynamique de construction du pouvoir de chaque *kakajam* conduit à une relation d'opposition pour certains et d'alliance pour d'autres. Qu'elle soit d'opposition ou de collaboration, cette relation mène nécessairement à un échange d'énergie entre les différents sujets impliqués. On sait en effet que les pratiques d'alliance se caractérisent par un constant mouvement d'échange de biens de prestige, tandis que les actions militaires ont pour finalité de reconstruire le *tsantsa* – rituel qui permet d'incorporer l'énergie de l'adversaire après sa mort⁶¹³.

Ces deux formes de relation ont donc un même but, à savoir l'alimentation permanente du mouvement de circulation d'énergie entre les groupes. La tension vers la réalisation de son propre *jinta ainbau* pousse alors chaque individu à accumuler toujours plus d'expériences, ce qui constitue le principal moyen d'atteindre la condition de *Tajimat Pujut*. Par ailleurs, le partage d'une même perspective par tous les *kakajam* de la société est un moyen de réguler l'énergie en circulation. En empêchant la monopolisation de l'énergie dans les mains d'un seul *kakajam*, elle garantit la circulation de l'énergie d'un individu à un autre et, implicitement, d'un groupe familial à un autre. Dans ce cadre, les formes de confrontation violentes, telles la guerre et la vengeance, agissent comme des instruments permettant d'alimenter cette dynamique, en incitant les individus à se réunir entre alliés et à lutter contre leurs adversaires. Pour le dire autrement, la lutte devient le cœur-même de la mise en circulation de l'énergie, en assurant sa circulation entre les individus, alliés comme ennemis.

Dans ce scénario, la figure de l'*Ipaamamu* joue un rôle fondamental, en tant que stabilisateur de l'équilibre social. Sans le retour à une condition de paix et de collaboration, la société serait vouée à l'autodestruction. La tension vers une accumulation toujours plus importante de pouvoir spirituel – espoir constamment alimenté par le concept-même de *Tajimat Pujut* – pourrait mener, dans son cas limite, à la perpétration d'une tuerie sans fin de tous les autres *kakajam*. À son tour, cet état de fait représenterait une menace pour la survivance de tout le monde culturel awajún, car elle mettrait fin à la circulation de l'énergie et conduirait à un ordre hiérarchique géré par un tyran. C'est alors que rentre en jeu le rôle de l'*Ipaamamu*, c'est-à-

⁶¹³ Taylor, A.C., 1985, «L'Art de la réduction. la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro ». *Journal de la Société des Américanistes*, 1985, Tome LXXI, pp. 159-173; Rubenstein, S. L., «Importance of vision among the Amazonian Shuar». *Chicago Journal, Current Anthropology*, 2012, Tome 53, n° 1, pp. 39-79

dire la suspension temporelle de tous les conflits internes, afin de reconsolider les relations sociales et de reconstruire rituellement l'unité entre les différents centres du pouvoir social. Mais, la durée de chaque *Ipaamamu* doit être limitée, afin d'éviter une congélation du mouvement de l'énergie, moteur de la vie spirituelle awajún. Comme on peut le voir, cette dynamique a une raison d'être, car elle permet de conserver l'équilibre de la société awajún.

Pour finir, notons que, dans le récit de José Lirio, la représentation des organisations indigènes – l'OCCAAM et le CAH – au travers des concepts de *Tajimat Pujut* et d'*Ipaamamu* permet de reprendre et de consacrer la dynamique que je viens de décrire. En d'autres termes, la présence constante d'une réalité adverse empêche l'une et l'autre des deux entités de se réaliser complètement et garantit la circulation de l'énergie entre les différents réseaux sociaux. En revenant à la situation précédemment décrite, on comprend que l'existence d'un « ennemi juré » pousse le protagoniste à avancer dans son « cheminement du conflit ». Dans la dynamique de compétition et de mise en scène du pouvoir spirituel – éléments qui caractérisent chaque « cheminement du conflit » –, s'opère aussi un flux d'énergie constant, qui se trouve au cœur de la vie sociale, culturelle et surtout spirituelle des Awajún.

Dans ce cadre, le récit de José Lirio permet d'asseoir le rôle joué par les organisations indigènes dans l'établissement de l'« époque moderne ». En étroite continuité avec les mœurs et les équilibres socio-spirituels précédents, le nouveau scénario est constitué de deux entités qui peuvent donner un nouveau visage à ces formes d'interdépendance qui dominaient l'équilibre social précédent. On comprend alors que, pour les Indigènes, les organisations offrent de nouveaux espaces pour exprimer leur pouvoir spirituel et avancer ainsi dans leur parcours de formation personnel.

Annexes Troisième Partie



Figure 33 : Siège de l'OCCAAM, situé sur la rive du fleuve Marañón, face au port d'Imacita, et précédemment le siège de la Compagnie du Marañón de la mission nazareña. Localité : communauté d'Yamayakat (district d'Imaza). Source : Photo de l'auteur.

Figure 34 : Vue actuelle du port d'Imacita. Localité : district d'Imaza. Source : photo de l'auteur.





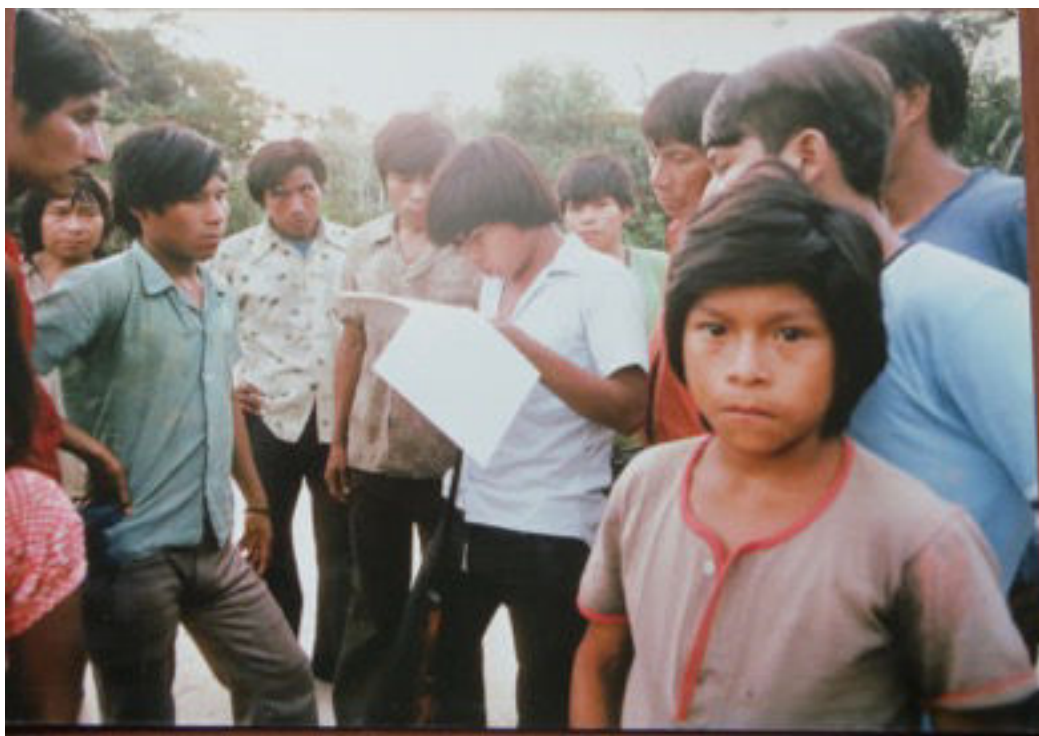
Figures 36-37 : Photos réalisées par le photographe Manfred Schafer pour la campagne de défense de la communauté de Wawaim. On peut noter la présence de l'*apu* de la communauté de Wawaim montrant l'Acte de propriété de la communauté. Source : collection privée de Kathe Meentzen.





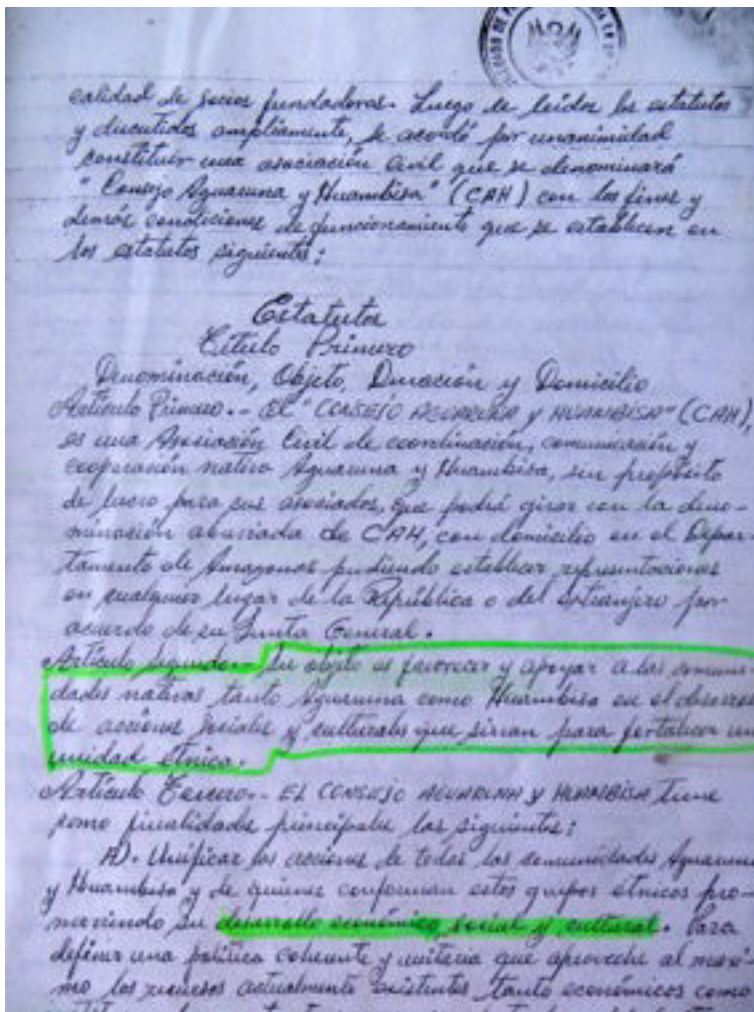
Figures 38, 39 et 40 : Différents moments de l'assemblée du CAH dans la communauté de Wawaim pour discuter de la lutte contre le cinéaste Herzog (juin-septembre 1979). Images 38-39 : Evaristo Nugkuag en train de présenter la situation de l'affrontement au Conseil du CAH. À ses côtés, on peut noter la présence de son père.
Source : collection privée de Kathe Meentzen.



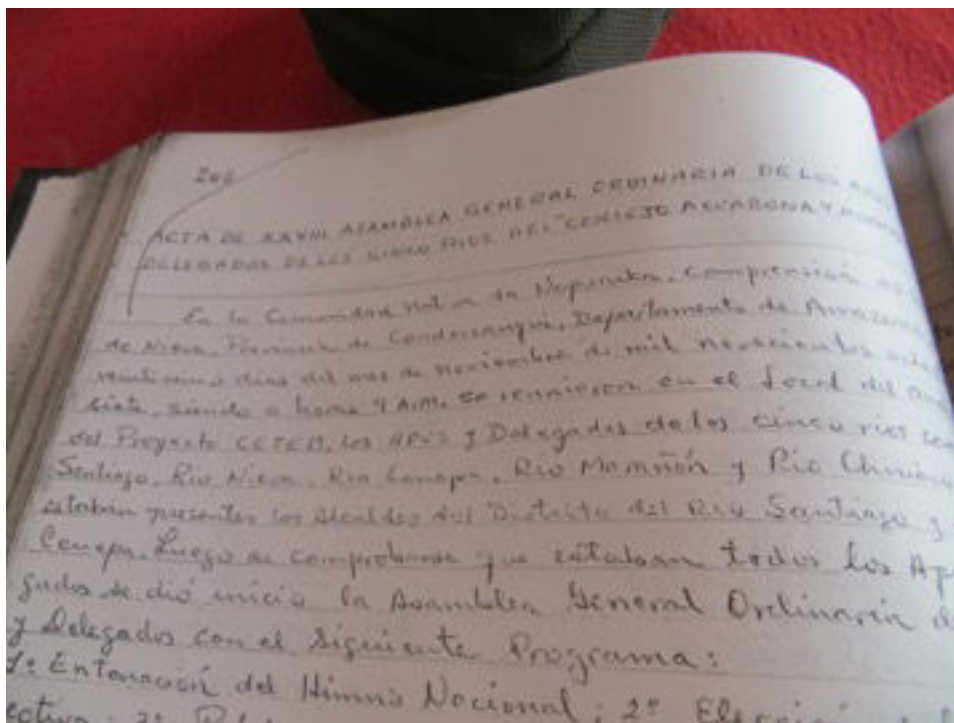


Figures 41-42 : Photos utilisées pour la campagne informatique en faveur du CAH, contre le projet cinématographique de Werner Herzog (1979). Figure 41 : Awajún en train de lire le bulletin du CAH rapportant les dernières informations sur l'affrontement. Figure 42 : Toit d'une maloca à Wawaim. On peut y voir le coup de feu tiré par Werner Herzog pendant le débat avec le Conseil de la communauté et les représentants du CAH.
Photographe : Manfred Schafer. Source : collection privée de Kathe Meentzen.





Figures 43-44 : Premières pages du livre des Actes du Conseil Aguaruna-Huambisa (1980-1995). Actuellement, il n'en existe que deux copies, l'une se trouvant au siège du CAH (communauté Urakusa) et l'autre étant la propriété privée de Diogenes Ampam (SERNANP).
 Source : photos de l'auteur.



CONCLUSIONS

1. Sur la mémoire et le langage du pouvoir

Au fil de cette thèse, l'analyse des récits et des mémoires indigènes nous a offert un vaste éventail de formules expressives et d'images symboliques utilisées par les deux premières générations d'Indiens scolarisés⁶¹⁴. La reconstruction du passé s'est alors accompagnée d'une observation du processus de changement qu'a connu le langage des narrateurs au fil du temps, notamment avec l'acquisition de la langue espagnole et de toute une série d'images et de références provenant du monde externe. Les récits de vie des anciens leaders ont donc constitué un témoignage direct des processus de syncrétisme opérés par le monde awajún avec la société péruvienne, tant au niveau spirituel que dans les valeurs socio-économiques liées aux dynamiques commerciales.

Au fur et à mesure de l'analyse, la confrontation des diverses sources recueillies – orales et écrites – a permis de reconstruire la manière dont le narrateur établit sa relation personnelle avec le bagage de connaissances qu'il a acquis. Cette étude a mis en lumière cette relation à la fois créative et stratégique que le narrateur peut avoir avec la reconstruction des faits de son passé, notamment afin de (ré)affirmer son prestige et son pouvoir personnel. La relation entre l'expérience vécue et l'imaginaire, mais aussi entre les souvenirs réels et les images symboliques, a été l'un des aspects les plus intéressants de la réflexion proposée ici. On a ainsi pu voir comment les éléments structurels propres au langage onirique awajún s'entremêlent avec les initiatives concrètes du narrateur, fruit de l'influence des écoles et du contexte urbain.

Ce travail a conduit à l'identification d'un certain parallélisme entre, d'une part, le pouvoir visionnaire du *waimaku* et ses capacités oratoires et, d'autre part, le prestige du professeur bilingue et les récits des actions politiques menées. Dans les deux cas, en effet, le sujet élabore un discours spécifique, capable de donner une juste représentation de son statut spirituel – qui se traduit ensuite par son prestige social. La mémoire orale des événements

⁶¹⁴ C'est-à-dire ceux que j'ai appelés les professeurs bilingues et les « dirigeants politiques ».

auxquels il a participé se transforme en une ressource privilégiée pour consolider son pouvoir politique ; c'est pourquoi celle-ci est reprise et réadaptée dès que l'occasion se présente.

C'est en ce sens que la compréhension de la relation entre un leader politique et sa production orale s'est révélée centrale pour l'analyse, en ce qu'elle a permis d'étudier le lien que ces nouvelles figures du pouvoir – les Indigènes scolarisés – établissent entre leur discours et l'image d'eux-mêmes qu'ils souhaitent transmettre. Dans cette perspective, la relation entre langage et vérité est passée au second plan, au profit de l'analyse de l'usage créatif du langage par les nouveaux leaders – langage qui joue un rôle central dans la définition du pouvoir des leaders scolarisés.

2. La « politique » et le « pouvoir » : une relation ambivalente

Au cours de l'analyse, on a pu observer la manière dont le contact établi entre Indigènes et Blancs dans le cadre de la scolarisation a constitué un aspect central dans le processus de changement du concept de « pouvoir » chez les Awajún. L'étude des dynamiques de formation des premières générations de professeurs bilingues⁶¹⁵ a permis de remettre en question les points de connexion entre le concept de « pouvoir » et celui de « politique ». En sortant d'un parallélisme facile, j'ai cherché à développer une réflexion plus complexe sur la relation qui se met en place entre la figure du *kakajam* et celle du « politicien indigène », entre continuités et discontinuités. À cet égard, les paroles du *múun* Alejandro Paati, lorsqu'il évoque le concept de politique et la gestion de ce dernier dans l'équilibre socio-culturel awajún, sont particulièrement intéressantes :

“La política es como el deporte. En el deporte, ya tú ves quien gana. Y... quien gana, gana. Triunfa a todos los partidos y entonces sale que es un ganador. En política, también es igual. (Alejandro Paati, communauté d'Uut, 04.06.2014)”

Comme on peut le voir, l'action politique est ici entendue comme une compétition – la performance visant à consolider la suprématie d'un individu sur les autres. Le parallélisme que le *múun* fait entre la politique et la pratique du sport est significatif de la façon dont les règles de l'action sociale sont conçues. Autrement dit, l'ensemble de la réalité est toujours dirigé vers une

⁶¹⁵ Au cours de cette thèse, j'ai distingué la première génération, celle des professeurs bilingues, de la deuxième génération, soit celle des « dirigeants politiques ».

consécration de la figure du *kakajam*, en offrant à ce dernier les meilleures conditions pour exprimer ses qualités spirituelles. L'exercice de la guerre ou l'art de la diplomatie sont alors tous deux entendus comme des moyens différents, mais tout aussi efficaces, d'atteindre un même objectif, à savoir la réalisation d'un « cheminement du conflit » conduisant au passage de l'état de *waimaku* à celui de *kakajam*. En d'autres termes, on voit que la collaboration entre les membres d'un même groupe ou l'exercice de la représentativité dans le champ politique sont des aspects étrangers à la perspective awajún qui vise à réinterpréter les espaces de pouvoir de la société externe comme de nouvelles modalités de célébration et de consolidation d'un pouvoir toujours entendu comme *kakajam*.

L'ensemble de toutes ces considérations nous a d'ailleurs conduits à une question très épineuse mais pleinement d'actualité : est-il toujours pertinent de parler d'« action politique » pour évoquer l'espace d'action considéré ici ? Insérée dans les interrelations entre monde indigène et institutions externes, l'action politique se révèle être un champ de négociations et de pratiques d'échanges entre les formes du pouvoir spirituel du monde awajún et les moyens de gestion du pouvoir économique et politique de la société externe. En y regardant de plus près, celui que j'appelle « politicien indigène » apparaît comme le fruit d'une dynamique complexe de médiation entre mondes culturels distincts. En tant que figure capable de changer ses propres formes expressives pour répondre aux exigences de cette interrelation entre réalité locale et société nationale, le « politicien indigène » a la capacité de gérer différents rôles et pouvoirs à la fois, en proposant un discours différent selon le contexte dans lequel il se trouve. Cette capacité lui permet de gérer de façon autonome et individuelle ses possibilités et connaissances, dans une perspective plutôt individualiste et avec pour objectif d'atteindre une condition spirituelle spécifique. Il s'agit là d'une condition de base fort éloignée des caractéristiques propres à une représentation politique entendue comme l'expression d'un pouvoir coercitif, soit l'aspect le plus caractéristique de la relation de pouvoir entre politiciens et citoyens dans la société péruvienne. L'écart entre ces deux manières de comprendre et de réaliser l'« action politique » devient alors flagrant et nous oblige à remettre en question plusieurs des points de connexion entre le concept de « pouvoir politique » et ses formes de représentations chez les Awajún d'hier et d'aujourd'hui.

À ce titre, il n'est donc pas surprenant que, pour mes interlocuteurs, il n'y ait pas, dans la langue awajún, de mot équivalent à celui de « politique »⁶¹⁶. De ce fait, il existe une intéressante

⁶¹⁶ Notons que le dictionnaire Awajún-Castellano confirme la non-existence d'un terme awajun pour traduire « politique » (Instituto Lingüístico del Verano, 2000, *Diccionario Aguaruna- Castellano, Castellano-Aguaruna*, Serie Lingüística Peruana, Lima, Ediciones ILV).

discordance entre les différentes traductions du mot « politique » vers la langue awajún, mais aussi dans l'utilisation de ce concept pour lire la réalité quotidienne. Voici certains des exemples les plus significatifs que j'ai pu recueillir au cours de mon investigation :

“Político es «palabra no cumplida» para nosotros. «Político» no es un término indígena. Político es «los que escuchaban de las otras culturas». Político es en awajun: chichámtin: «lo que organiza». No existe una palabra en Awajún que corresponda a «político», pero lo que entienden es «quien actúa por intereses personales». [...] Cualquiera persona puede decirte: «Yo soy waimaku». Pero tiene que demostrártelo. «Sin el poder, no vas hacer nada», siempre nos dicen así.” (Rebeca Detem, Santa Maria de Nieva, 27.11.2012)

“Y muchas personas piensan que política es poder. Si, por un lado, tienen razón, pero depende. Depende por que lado fluye esta política. El término «política» podríamos reducirlo en la palabra chichámtin que significa «lo que tiene la palabra». Otro concepto de política en awajún es «anéntai», es decir el corazón. Literalmente: «razonar con el corazón». Nosotros decimos: «Piensa con tu corazón». Entonces en la palabra y en el corazón está la lógica de la política.” (Gil Inoach, Lima, 05.10.2012)

Bien que ces deux témoignages traduisent le terme « politique » par le mot « *chichámtin* », chacun en donne une interprétation différente. Si, d'un côté, l'étroite relation entre l'action politique et la parole est évidente, de l'autre, le lien entre parole et vérité – qui caractérise normalement le statut de *waimaku* – n'est pas tenu pour acquis. Selon le dictionnaire Awajún-Castellano rédigé par l'ILV⁶¹⁷, le mot *chichámtin* signifie « *Orador, dotado para hablar en las entrevistas, destacado o identificado por sus palabras de autoridad* », car c'est un substantif du mot *chícham* qui est traduit par « *palabra, voz, idioma, lengua* ». Cette définition confirmerait que l'action politique se caractérise essentiellement par l'art oratoire, l'exercice du pouvoir étant étroitement lié à l'utilisation de la parole. Mais, comme l'explique Gil Inoach, il ne faut pas forcément associer l'art oratoire à la détention d'un pouvoir. Le terme « *chichámtin* » désigne une personne dotée d'une bonne capacité oratoire, mais pas nécessairement d'un pouvoir spirituel. En effet, un bon orateur est capable de donner l'apparence d'un pouvoir sans nécessairement l'avoir. Seule la capacité à réunir un esprit rationnel et le savoir du cœur, ou *anéntai*, peut garantir le statut d'un vrai *kakajam*, soit un homme doté de pouvoir.

On retrouve ici des témoignages directs du profond écart entre le concept de « politique » tel qu'il est entendu par les Occidentaux et le sens qui lui est donné par la société awajún. De ce

⁶¹⁷ Instituto Lingüístico del Verano, 2000, *Diccionario Aguaruna- Castellano, Castellano-Aguaruna*, Serie Lingüística Peruana, Lima, Ediciones ILV.

fait, pour les Indigènes, le mot « politique » sert à définir ceux qui cherchent à « imiter les Blancs ». Ce terme peut alors être associé aux pires défauts des figures d'autorité de la société externe, comme l'absence de cohérence entre les paroles et les actions des politiciens péruviens, surtout en ce qui concerne leur relation avec la société indigène.

Cette dichotomie marquerait une profonde différence entre l'image du pouvoir du *waimaku* et celle du « politicien péruvien » en ce qui concerne la relation implicite entre pouvoir spirituel et force de la parole. Bien que les deux figures fondent leur prestige personnel sur leurs dons d'orateurs, il existe un sensible écart entre les paroles d'un *waimaku*, soit d'un individu doté du pouvoir de la vision, et celles d'un politicien, soit quelqu'un qui se base sur un discours de pouvoir qui n'est pas nécessairement accompagné d'une vision. De fait, la concordance entre le *waimaku* et ses paroles – ces dernières agissant comme témoignage absolu de la force spirituelle de l'individu – disparaît forcément dans la définition du pouvoir des politiciens. Aux yeux des Indigènes, les politiciens n'agissent que pour des raisons matérielles, animés notamment par un désir insatiable d'accumulation d'argent et donc de biens matériels. Il existe ainsi une profonde dichotomie entre les individus dominés par ce désir qui caractérise la force des *apach*, sans aucun objectif de croissance spirituelle, et ceux qui suivent leur propre *jinta ainbau*, aspect caractéristique de l'être awajún.

La transposition de la signification du *jinta ainbau* à l'expérience du voyage à la ville et de la formation scolaire, ainsi qu'à la capacité des nouveaux leaders à reproduire le charisme et l'éloquence des figures de pouvoir de la société externe, a entraîné des conséquences imprévues dans la société indigène. La formation scolaire et les longs séjours en milieu urbain ont donné aux jeunes l'accès à une autre forme d'expression du pouvoir, mais ils leur ont aussi montré d'autres modalités de gestion de la parole et d'extériorisation du pouvoir. Dans le cadre de ces dynamiques, la parole d'un homme de pouvoir ne correspond plus nécessairement à une preuve irréfutable d'une puissance spirituelle intériorisée, de la même manière que chez les Blancs. Pour cette raison, les intellectuels indigènes, dans leur effort de compréhension de la réalité contemporaine, regardent avec suspicion et inquiétude les modalités d'action et les performances discursives des jeunes leaders scolarisés. Comment évaluer les paroles et les gestes des dirigeants politiques, dès lors qu'ils ne constituent plus une garantie de la condition spirituelle de l'orateur ? De quelle façon discerner ceux qui parlent grâce à un pouvoir interne de ceux qui ont simplement repris à leur compte le modèle des étrangers, leurs paroles perdant ainsi tout intérêt pour la consolidation d'une force intérieure ?

“Desde joven analizaba la Biblia, pero de viejo llego a pensar que Jesus en verdad era un político. Porqué el verdadero político es sabio, el verdadero político habla de la vida, el verdadero político habla de la verdad. Así eran nuestros viejos: como verdaderos políticos solucionaban sus problemas. Entonces mis abuelos también eran políticos, no politiqueros. Porqué el político es lo que habla con espiritualidad, el politiquero habla porque hay plata.” (Gil Inoach, Lima, 05.10.2012)

“Hay grupos que piensan que eso, hay otros que piensan diferente. Entonces hemos creado una cierta incertidumbre, adentro del ámbito político. Porqué esa situación es política. También nuestros paisanos tienen tendencias políticas diferentes, lo que no se tenía antes. Desde cuando yo empecé a trabajar, siempre he dicho que «no nos mezclemos nuestros asuntos, nuestros problemas, con la política partidaria... de ahí no nos hacemos una torta o un ... cheviche!»” (Evaristo Nugkuag, Santa Maria de Nieva, 18.05.2012)

“De A. K.⁶¹⁸, yo no lo conozco personalmente, pero he leído muchos artículos que él ha escrito. Él se piensa como Awajún, como indígena, pero mucha gente lo ven como Patria Roja. Porqué él tuvo una formación política. Y todos los que han estudiado afuera, son de esta política. Por eso el Awajún es un poco como el Estado. Es Patria Roja o es indígena? Un poco el mestizo conjunto. Todo se confunde.” (Rebeca Detem, Santa María de Nieva, 05.11.2012)

Dans ces discours, les Indiens proposent une distinction à l’intérieur de la figure du « politicien », en séparant ceux qui font de la « política » de ceux qui relèvent de la « politiquería ». La création de ces deux catégories – à la fois similaires et différentes – témoigne de la recherche d’une représentation appropriée de la réalité existante, dans laquelle des personnages très proches de par leurs parcours de formation et leurs connaissances sont cependant animés par une condition intérieure profondément différente.

Selon Gil Inoach, le concept de « politique » est celui qui se rapproche le plus du pouvoir spirituel des *kakajam* du passé, auxquels la condition de supériorité spirituelle serait accordée par une étroite empathie avec les messages religieux. En d’autres termes, on peut voir que sa relation personnelle avec l’Église évangélique le conduit à reconnaître dans la foi chrétienne une force spirituelle qui recouvrirait un rôle structurel dans l’univers intérieur des nouveaux leaders. Cette foi va alors se substituer au rôle joué par le pouvoir assimilé par le *waimaku* au cours de son *jinta ainbau*. En revanche, les « politiqueros », soit ceux qui parlent grâce aux connaissances apprises par la formation scolaire, tout en étant totalement dépourvus d’une dimension intérieure leur permettant d’insérer leurs pratiques quotidiennes dans un parcours de croissance spirituelle, sont totalement différents.

⁶¹⁸ Pour des raisons d’anonymat, je préfère ne pas reporter les noms des individus cités.

Sans aller plus loin dans cette thématique à la fois riche et complexe, j'aimerais seulement souligner la capacité des Indigènes à proposer une lecture de la réalité quotidienne toujours marquée par une séparation entre deux cadres différents, à la fois similaires dans leur extériorité et intérieurement opposés. Comme on l'a vu⁶¹⁹, la définition d'un Alter Ego est nécessaire à la réalisation de chaque « cheminement du conflit ». En effet, au cours de son parcours de formation, chaque individu doit en affronter un autre ayant un pouvoir similaire au sien mais doté d'une force opposée. Cette condition apparaît comme la plus appropriée pour permettre au sujet de mettre à l'épreuve ses qualités personnelles, en vue d'atteindre la forme la plus élevée d'exhibition de son pouvoir spirituel.

Grâce à toutes ces considérations, on peut alors observer qu'il existe une certaine continuité dans la pensée intellectuelle indigène, qui lit le réel au travers d'une distinction entre deux catégories, séparant le spirituel du réel et reconnaissant au premier une supériorité par rapport au second. La capacité à discerner ces deux facettes du vécu, en identifiant la (non)présence de la dimension spirituelle, demeure la principale voie d'accès au sens profond de la réalité.

En même temps, il faut noter que, comme on l'a observé dans le cadre du « cheminement du conflit », cette dichotomie demeure la condition *sine qua non* du sens de toute la réalité. Autrement dit, l'opposition entre *política* et *politiquería* correspond à deux cadres du réel interdépendants l'un de l'autre. Selon cette perspective, dans le contexte actuel, la possibilité pour un individu d'être reconnu comme politicien, ayant donc un pouvoir spécifique qui lui permet de réaliser son propre parcours de formation, n'est possible que grâce à sa confrontation avec les représentants de la *politiquería*. C'est dans leur effort pour se distinguer de ces derniers et pour exhiber la force spirituelle qui les caractérise que les « dirigeants politiques » vont réaliser des actions prestigieuses qui leur permettront d'atteindre la condition de *Tajimat Pujut*.

3. Le rôle de la représentation politique : quelles sont les tâches des organisations indigènes ?

L'ensemble de toutes ces considérations ne peut que mener à une réflexion conclusive sur la relation entre la manifestation du pouvoir chez les Awajún et l'exercice de l'art politique dans la société occidentale. Si, dans le premier cas, l'espace du « cheminement du conflit » vise à

⁶¹⁹ Voir chapitre 9.

extérioriser la force spirituelle d'un individu, afin de lui permettre d'avancer dans son parcours de formation personnelle, dans le deuxième cas, l'acte politique est entendu comme un pouvoir coercitif lié à une forme de représentativité, selon laquelle l'individu exerce son pouvoir en étroite coparticipation – directe ou indirecte – avec son groupe d'appartenance. Selon la perspective occidentale, la politique est une façon de gérer un pouvoir dont un individu est socialement reconnu comme le représentant, c'est-à-dire comme celui qui est officiellement autorisé à détenir le monopole du pouvoir en gouvernant et d'exprimer, par sa voix, les intérêts de la collectivité. En revanche, chez les Awajún, la relation entre les concepts de « pouvoir » et de « politique » est fort différente, et la représentation des intérêts d'un groupe par un seul et unique individu ne rentre pas nécessairement dans cette définition. En effet, pour eux, le pouvoir correspond au concept de *kakajam* défini comme un cadre d'action fortement individualiste, animé par une volonté d'accumulation de prestige et de force spirituelle. Cela permet au sujet d'asseoir son autorité face à son groupe d'appartenance, et ce dans un laps de temps fort limité, soit au moment de l'étape centrale de son parcours de formation : son « cheminement du conflit ». La dimension collective présente dans ce concept ne peut pas être représentée par la posture du *kakajam* : elle vise à rejoindre des finalités personnelles, c'est-à-dire la réactivation de sa propre identité ethno-politique. En d'autres termes, on voit que, dans la vision de « cheminement du conflit », il existe une pluralité de participants, à savoir le *kakajam* – guide de l'expédition –, et tous les autres membres du groupe, prêts à se battre. Par ailleurs, chaque prise de décision et chaque action est animée par une perspective personnelle. L'ensemble de tout ce processus permet de renouveler, de façon automatique, le sens d'appartenance à un même groupe familial.

D'un autre côté, comme on vient de le voir, le concept de « politique » correspond avant tout à une attitude, à une série d'éléments physiques, et surtout discursifs, qui témoignent de la bonne incorporation de l'art oratoire par le sujet en question. À la différence d'une charge diplomatique résultant d'une volonté collective, le statut de « politicien indigène » est essentiellement lié aux compétences individuelles du sujet, à ses capacités à apprendre, à incorporer, à réélaborer et à exhiber les connaissances, les attitudes, l'art oratoire et l'esthétique des figures d'autorité de la société externe.

L'écart entre ces deux façons de comprendre le pouvoir, mais aussi de l'exprimer, était évident jusqu'au début de la scolarisation. Grande est d'ailleurs la perplexité rapportée par les

missionnaires dans leurs notes écrites de l'époque⁶²⁰. Au fil du temps, s'est mis en œuvre un processus complexe de construction d'un régime de pouvoir différent autour de la figure du professeur bilingue. Comme on l'a vu dans cette thèse, d'un côté, les religieux cherchent à proposer un point de connexion entre la figure du *kakajam* et celle du professeur bilingue, dont l'image du pouvoir personnel ressemble à celle d'un individu dévoué au régime hiérarchique imposé par l'ordre religieux, comme c'est le cas de la figure de l'*etzekein* ; d'un autre côté, les Indigènes scolarisés ont fini par assumer une position active face à la définition de l'« homme fort » à l'« époque moderne », en s'engageant dans diverses actions vouées à marquer leur indépendance vis-à-vis de leur mission de provenance⁶²¹. Le linguiste américain Danny Olson semble faire référence à cette dynamique, lorsqu'il rédige ses mémoires sur les premières expériences de l'ILV avec les leaders indigènes du bassin d'Imaza :

*“Indigenous leadership faces a tremendous challenge. It is their responsibility to help their people understand the pressures felt in their struggle to assimilate things from the dominant culture into the traditional culture and to enter into the national economy. As outsiders we can introduce new things and help in the change process but the consequences of decisions made and actions taken do not affect us in the same way as it does the people with whom we work. If the going gets too rough we can leave; we have other options. Some Aguarunas have told me that they will only take the good things from our culture. It was very difficult for me to explain that something perceived as good can also have its bad consequences. The leadership deserves great respect and all of the help we can give them to enable them to be successful”.*⁶²²

À mon sens, ces paroles témoignent du rapprochement intentionnel des Awajún de l'époque avec les enseignements proposés par les missionnaires. Bien que ce texte soit biaisé par la perspective du narrateur et ne puisse donc pas être considéré comme un témoignage fiable des paroles des Indiens, il permet toutefois de saisir la préoccupation du linguiste, qui, d'une certaine façon, détermine sa relation personnelle avec les Indigènes scolarisés. Selon cet écrit, ces derniers adoptent, face aux messages proposés par les missionnaires, une « stratégie de sélection » au sein du vaste bagage de connaissances acquises par l'expérience de la

⁶²⁰ À cet égard, on trouve des réflexions significatives dans les mémoires rédigées par les linguistes américains que par les missionnaires catholiques qui ont travaillé chez les Awajún du Haut Maraón entre les années 1950 et 1980 (Larson et Dodds, 1985, op.cit., p.57) et Mercier, J.M. et Villeneuve, G., 1974, *Amazonía ¿Liberación o esclavitud?*. Colección Iglesia Liberadora, Ediciones Paulinas, n°8, pp. 28-33.)

⁶²¹ Argument développé dans le chapitre 9.

⁶²² Olson, D., 1992, op.cit.

scolarisation. Comme on a pu le voir dans la dernière partie de cette thèse⁶²³, cette perspective complexifie l'image communément partagée des leaders awajún, puisqu'ils vont recouvrir un rôle actif et décisionnel dans la négociation de leurs relations avec le monde externe, et notamment avec les religieux. L'intérêt des Indiens pour cette éducation ne répond pas à un besoin d'intégration dans la société externe. En effet, il faut noter que cette apparente prédisposition est principalement animée par une nécessité endogène à la société indigène : l'acquisition de pouvoirs par le *kakajam* passe par l'acquisition de nouveaux moyens d'expression. C'est ainsi que l'« homme fort » consolide son autorité et progresse dans sa dimension spirituelle. Le concept de *kakajam* apparaît donc, encore une fois, particulièrement flexible et poreux, en constante négociation entre les conditions locales et les savoirs appris par le contact avec le monde externe. Dans cette dynamique, le langage, et plus particulièrement le langage du pouvoir, se présente comme le point de connexion entre différents mondes culturels, à savoir entre l'humain et le spirituel, entre l'onirique et le réel, mais aussi entre les réalités endogène et exogène.

Pour revenir à la réflexion sur le concept de « politique » chez les Awajún, ce témoignage nous montre aussi l'importante connexion entre les formes d'élaboration du pouvoir du *kakajam* – qui définissent le « cheminement du conflit » – et l'incorporation des pratiques commerciales par la société indigène. En effet, au fil de cette thèse, on a pu observer l'importante relation qui se crée chez les Indigènes scolarisés entre les pratiques de circulation de biens entre chefs indigènes, leur introduction dans le commerce et l'acquisition de toute une série de capacités propres à la gestion d'une entreprise commerciale autonome. L'ensemble de ces expériences a jeté les bases de la construction d'un nouvel espace de pratiques de « médiation » entre les formes de pouvoir *kakajam*, tel qu'il est entendu par les communautés, et la pratique de l'art politique, en accord avec les attentes de la société externe. Tout cela a conduit à la formation, à la fin des années 1970, d'une réalité complexe et extrêmement versatile, qui prend le nom d'« organisations ethno-politiques indigènes ».

À travers un travail de reconstruction ethno-historique et de recueil des mémoires des principaux protagonistes de l'époque, on a pu apprécier les significations complexes des deux premières organisations de la zone en relation aux dynamiques de formation de l'individu, et notamment à la construction d'un prestige personnel.

⁶²³ Argument développé dans le chapitre 9.

Le concept de « cheminement du conflit » et l'analyse de ses formes de réalisation ont alors constitué des outils fondamentaux pour la compréhension du rôle des pratiques de compétition et d'affrontements violents dans l'équilibre socio-politique awajún, puis pour celle des nouvelles formes qu'ils vont mettre en œuvre après leur intégration dans la société nationale. Le concept de « cheminement du conflit » nous a permis de voir que la pratique de l'art belliqueux n'était qu'une étape dans un processus beaucoup plus large et complexe, qui caractérise le parcours de formation de l'individu en tant que *kakajam*, ainsi que la reconstruction cyclique de l'identité collective awajún. Dans cette perspective, on a alors pu comprendre que la démonstration de force n'est qu'une façon de mettre en scène le pouvoir spirituel qui caractérise chaque « homme fort », tandis que la priorité est toujours accordée à la circulation du pouvoir spirituel. Cette dernière est en effet le moteur de toute l'action, une dimension incontournable pour la survie de l'être individuel et de l'identité collective.

Au cours de cette thèse, on a pu suivre le lent et progressif mouvement qui a conduit à la définition d'un nouvel espace d'action, dans lequel peut être mis en scène le pouvoir représentatif des nouveaux leaders, soit les organisations ethno-politiques. Grâce à un effort de redéfinition du rôle de l'extériorisation de la violence, ainsi que de remise en question du concept de « conflit », les Indigènes ont créé un nouvel espace socio-politique, dans lequel les dynamiques de confrontation et de compétition avec un ennemi, qui dans la plupart des cas assume le rôle d'un Alter Ego, ont trouvé leur place, sans tomber dans la répression institutionnelle ou les limites imposées par le système juridique, et sans rentrer en contradiction avec les messages proposés par les églises missionnaires.

4. L'organisation ethno-politique: un espace d'expériences et expérimentations

Au fur et à mesure, la mise en place de relations de cohabitation entre communautés indigènes et société externe, sous l'impulsion conjointe des missionnaires et des commerçants, a défini, au sein de la société awajún, un cadre particulier, à savoir l'organisation ethno-politique – réalité qui se situe à mi-chemin entre les circuits du pouvoir spirituel propres au monde indigène et les formes d'échange du pouvoir politique au sein des institutions péruviennes. Caractérisée par une identité complexe et flexible, l'organisation ethno-politique va finalement permettre de maintenir active et en circulation l'âme même de la société awajún, soit le pouvoir entendu comme *kakajam*. Offrant aux nouvelles générations d'« hommes forts » un espace pour la

réalisation des « cheminements du conflit », elle maintient et consolide ainsi la démarcation d'un espace privilégié pour la circulation du pouvoir entre monde interne et société externe.

“¿Si es cierto que Santiago Manuin quería substituir a Evaristo en el CAH? Este tipo de apreciación, a mi parecer, es muy subjetiva. Lo que se puede decir, ahora, es que la entrada a este tipo de movimiento era muy llamativa, porque tenías muchas facilidades. Tenías motores, tenías gringos que venían y muchos otras oportunidades. Ser partícipe era muy interesante. Todo esto era algo nunca iba a pasar. [...] Porque ellos simplemente entraron en esta novedad, pensando que esto era el mejor camino posible para encontrar el desarrollo. Pero fue un centro de experiencias, para nosotros los indígenas. Como experiencia awajún de los donantes. Pero también no hay ningún proyecto operante ahora en la selva. Entonces, lo que dijo Carlos (Diharse)⁶²⁴, es que faltó comunicar bien a los beneficiarios. Nunca se les dijo que esa era una semilla que le permitiría vivir a los Awajún en el tiempo. Todos empezaron a ganar buenos sueldos, y nadie pensó al futuro.” (Cesar Sarasara, Lima, 04.07.2013)

Cette phrase de Cesar Sarasara met en lumière la perception que certains intellectuels indigènes ont de l'expérience – directe ou indirecte – de l'organisation ethno-politique. Notons d'abord l'adoption d'une perspective relevant, une fois de plus, de la dimension individuelle : la possibilité d'avoir un rôle dans l'organisation, et notamment dans la plus prestigieuse d'entre elles, c'est-à-dire le CAH, était une opportunité unique pour les jeunes scolarisés, en ce qu'elle constituait un « champ d'apprentissage » et un « lieu d'expérience ». On retrouve également une vision et un langage étroitement liés aux perspectives du *jinta ainbau*. En d'autres termes, ces espaces apparaissent comme attractifs en tant que lieux de mise en scène des capacités de chacun et de participation à une certaine circulation du pouvoir.

Quel type de pouvoir était proposé dans cet espace ? Si Cesar a des difficultés à le définir précisément c'est parce qu'il semble s'agir d'un « pouvoir » en formation, constituant les premières étapes d'un processus de mélange entre aspects du pouvoir *kakajam* et formes d'exercice d'un pouvoir coercitif répondant aux modalités des organisations institutionnelles. Selon les mots du narrateur, il s'agirait d'un moteur de fusion, d'un espace de création, et, même si, à l'époque, cela n'était pas encore clairement défini ainsi, c'est ainsi qu'il attirait l'ensemble des jeunes aspirant au *kakajam*. On y retrouve la confirmation de la posture des Awajún face au pouvoir et à ses manifestations. Le « pouvoir » est en effet envisagé comme une entité en constant mouvement, passant d'un individu à un autre, d'un espace à un autre, ou d'un contexte culturel à un autre. Or, c'est précisément ce mouvement qui détermine la nature de ce

⁶²⁴ Carlos Diharse : missionnaire jésuite, pratiquant dans la mission de Santa Maria de Nieva à partir des années 1980.

« pouvoir », car il permet de se nourrir d'éléments culturels et d'énergies individuelles provenant de différents contextes. Or, tout individu se doit de participer activement à cette dimension, en partageant l'espace de fusion de ce pouvoir et en y contribuant au travers de la mobilisation de ses qualités personnelles. À l'époque, l'impossibilité de définir l'identité et la finalité du CAH donnait à celui-ci le rôle de catalyseur car il offrait aux jeunes la possibilité de participer à un nouvel espace de construction du pouvoir.

Les organisations ethno-politiques – représentées, aujourd'hui encore, par le CAH dans l'imaginaire collectif – sont étroitement liées à la définition des figures de pouvoir de l'« époque moderne », c'est-à-dire les « dirigeants politiques ». Si ces organisations sont des espaces de manifestation du pouvoir, elles sont aussi entendues comme un endroit de construction du pouvoir, où les chefs indigènes peuvent donner à voir leurs qualités de leaders, mettre à l'épreuve les savoirs qu'ils ont incorporés, et déclencher un processus de « circulation de pouvoir ». Or, cette prédisposition à l'accumulation de concepts venant de l'extérieur, en vue de les reformuler pour qu'ils participent à la construction du pouvoir, devient un moteur dans le processus de syncrétisme entre les expressions politiques awajún et les concepts et formes d'institutionnalisation de la société péruvienne. De fait, la posture des Awajún face au monde externe – considéré à la fois comme un ennemi mortel dans le champ de la vie quotidienne et comme une Altérité constituante⁶²⁵ dans le cadre du pouvoir spirituel – a joué un rôle de premier chef dans la construction de cet espace – les organisations – permettant d'établir le dialogue et de s'appropriier les logiques de pouvoir externes dès lors intégrées dans les formes expressives internes.

À partir de ces considérations, il convient de répondre à une dernière question emblématique : qui est devenu le *kakajam* « moderne », c'est-à-dire le « politicien indigène » ? Sur quel concept de « pouvoir » et sur quelles formes expressives se sont-ils appuyés pour définir leur position socio-politique face à leur groupe d'appartenance, mais aussi et surtout face à la société externe ?

Comme on l'a vu tout au long de cette thèse, diverses matrices culturelles ont participé à la formation de l'ethos des « dirigeants politiques », soit les protagonistes du panorama socio-politique indigène à partir des années 1980 et les principales figures de référence dans les pratiques politiques indigènes d'aujourd'hui. Or, la scolarisation proposée par les différentes missions religieuses se trouvant dans le Haut Marañón depuis les années 1950 a joué un rôle clé

⁶²⁵ Erikson, P., (1986; 1993); Chaumeil, J.P., 2010, *op.cit.*

dans ce processus. La croissante présence des réalités évangéliques, tels l'ILV, suivie par celle des catholiques, a fini par revêtir un rôle prioritaire. D'une part, la réalité évangélique a vu le nombre de ses églises et mouvements religieux (les *sabatinos*, l'Église du VII^e jour, les Nazarenos, les Adventistes, etc.) se multiplier au fil du temps. D'autre part, les jésuites ont également présenté un scénario interne plutôt hétérogène, composé de différents ordres religieux (les sœurs du Sacré Cœur, les sœurs de San José), et surtout de différents courants de pensée qui ont conduit à des projets de formation vers les Indigènes marqués par un caractère bien plus individuel que représentatif de cet ensemble religieux. C'est là ce qui va donner lieu à la création d'une formation professionnelle assez variée dans le champ politique, mais également assez désorganisée et ayant répandu dans toute la zone diverses propositions, messages et modèles durant les vingt années de leur présence.

Si la perspective d'un modèle de « leadership politique indigène » n'a été promue par l'ILV que vers la fin de son mandat et qu'à partir des années 1980 par les jésuites, on verra que les deux générations considérées dans cette thèse ont démontré leur volonté de ré-élaborer les informations et connaissances acquises afin de les proposer comme les principales ressources d'expression de leur autorité. En effet, dans une première étape, les missions catholiques et évangéliques avaient plutôt pour idée de former les Indigènes à la médiation afin qu'ils puissent faire le pont entre les deux mondes culturels, et non d'en faire des représentants dotés d'un discours politique fort et indépendant. Si l'Église nazarena a finalement proposé la formation de pasteurs indigènes, les catholiques ont, pour leur part, privilégié la scolarisation de jeunes capables de jouer un rôle d'intermédiaire entre les deux sociétés⁶²⁶.

Comme on l'a vu au cours de cette thèse, la plupart des leaders indigènes ici considérés ont montré une prédisposition à connaître et à participer aux formations données par les deux courants religieux, pour ensuite les reformuler dans un langage et discours personnel intégrant également des messages et pratiques propres à leur groupe d'origine. Or, le déplacement d'une Église à une autre, et le mélange de pratiques propres à l'univers religieux occidental avec les formes rituelles awajún ne sont pas perçus par les Indigènes comme une forme d'« incohérence » ou de « trahison », mais plutôt comme une dynamique d'imposition et de confirmation de figures d'autorité spécifiques.

⁶²⁶ Certains d'entre eux ont été choisis pour devenir prêtres, mais ce projet n'a finalement pas vu le jour en raison de la délicate question du célibat (Informations parvenues suite à une conversation personnelle avec le jésuite et missionnaire Fernando Roca (Lima, 23.04.2014).

De la même façon, le discours politique, adapté et reformulé en fonction des histoires de vie de chacun, constitue un résumé des différentes notions incorporées par le narrateur. En d'autres termes, la participation à différents espaces de formation – les religieux et ceux de l'État –, est considérée une preuve évidente des qualités de leadership de l'individu. À partir de l'expérience au sein de l'Église nazarena au début du siècle passé, la cohabitation avec les Blancs, et notamment les religieux, et la construction de relations toujours plus solides avec ceux-ci sont devenues des conditions essentielles à l'acquisition d'un statut de pouvoir au sein de la société awajún. La consolidation de la correspondance entre le *jinta ainbau* et la fréquentation d'une école, et notamment d'une école située en milieu urbain, s'est révélée essentielle à la construction du concept d'« homme fort » dans ce contexte politique. Cela a conduit l'individu à réaliser sa formation individuelle dans une double direction : la maîtrise de différentes langues et de plusieurs comportements viennent confirmer la disposition de l'individu à mobiliser différentes identités, l'une interne et l'une – ou plusieurs – dans la société externe.

Si l'identité est une posture, une façon d'être en relation au monde externe, capable d'incorporer différents éléments et de les ré-formuler en fonction des besoins individuels et circonstanciels⁶²⁷, l'identité « politique » awajún naît et se développe toujours comme une identité dominée par une logique pragmatique, capable de reformuler le Soi et les connaissances incorporées en fonction de divers buts considérés comme fondamentaux. Si les Awajún ont démontré leur disposition à assimiler et à redéfinir des concepts provenant de l'extérieur, le « politicien indigène » se présente comme l'expression suprême de ce modèle. En effet, ses actions et sa façon d'être sont toujours motivées par les deux objectifs principaux du monde socio-culturel awajún, à savoir la formation comme « homme fort » et la réalisation d'un *jinta ainbau* – les deux étant atteints au travers d'un « cheminement du conflit ». En même temps, au fil de cette thèse, on a pu remarquer que la cohabitation avec les Blancs, la fréquentation des milieux scolaires et religieux, ou encore la formation en contexte urbain, ont entraîné une profonde reformulation de ces différents axes. Ces éléments ont conduit à l'incorporation rapide des messages et structures de pouvoir externes par la société Awajún, ce qui se traduit notamment dans ses modes de reproduction du pouvoir.

En continuité avec le passé, l'« homme fort » des « temps modernes » se présente, encore une fois, comme celui qui est capable de gérer plusieurs identités qu'il donne à voir en utilisant une pluralité de discours, de langues, de langages, d'esthétiques et de façons d'interagir. Les

⁶²⁷ Chaumeil, J.P., 2010, *op. cit.*, p. 66

multiples manières de s'exhiber et de se positionner dans des cadres culturels totalement différents – au sein du Conseil des anciens de la communauté, dans les assemblées des organisations ethno-politiques, lors des réunions avec les institutions de l'État ou les organismes institutionnels, voire même à l'occasion des rendez-vous avec des politiciens ou hommes d'affaires étrangers – sont devenues des caractéristiques incontournables des « dirigeants politiques ». À l'intérieur de ce panorama, le pragmatisme est associé à une capacité sans égal d'« assimilation » du modèle d'homme de « pouvoir » proposé par la société externe.

5. La dimension du «politique» : un mouvement individuel et collectif

Parmi les différents thèmes évoqués tout au long de cette thèse, l'association entre la construction du pouvoir individuel et celle du collectif a joué un rôle essentiel. Lorsqu'on parle d'une société jivaro, comme c'est le cas des Awajún, la formation du pouvoir individuel et l'« individualisme sauvage » sont les thématiques de prédilection des études ethnographiques amazoniennes. Ici, la réflexion autour de la reconstruction cyclique d'une identité collective et du rôle que ces pratiques recouvrent dans le parcours de formation individuel du *kakajam* a permis de marquer un fil temporel conducteur, capable de mettre en relation les précédentes formes d'affrontement et d'élimination physique de l'adversaire avec les actuelles formes d'échange commercial et de négociations économiques. La comparaison des précédentes formes d'échanges de biens de prestige entre chefs indigènes avec les actuelles dynamiques de négociations entre partenaires commerciaux ou de redistribution de biens entre alliés politiques n'aurait pu être aussi fructueuse si l'on n'avait pris en considération le rôle et la signification de ces manœuvres dans l'imaginaire collectif, et surtout dans la reconstruction d'une dynamique étroitement liée à la logique du « cheminement du conflit ». La construction d'une autorité individuelle, à travers la création d'un réseau de relations sociales politiquement stratégiques, va nécessairement de pair avec les dynamiques collectives de reformulation d'une action collective tournée vers la réactivation d'un sentiment d'unité et d'appartenance à un groupe social défini.

La possibilité de déconstruire le concept de « conflit » et de proposer une alternative, comme celle du « cheminement du conflit », a consolidé l'association entre la formation individuelle et la reconstruction d'un sentiment collectif d'appartenance, les deux suivant une logique de confrontation avec une « Altérité constituante ». Au fil des pages, on a pu observer l'impact de l'entrée d'une logique de marché dans la société indigène par le biais des colons et des missionnaires. Or, la cohabitation quotidienne avec les missionnaires et les colons a

également joué un rôle clé dans la création de relations de forces avec la société urbaine naissante. Par la suite, les premiers Indigènes scolarisés se sont appropriés de cette logique qu'ils ont adaptée à leurs propres relations de force avec des alliés et des ennemis. L'introduction de la logique de marché, et plus particulièrement des dynamiques de concurrence commerciale, correspond à un moment important dans la création de relations de forces entre Indigènes et société externe, mais aussi entre groupes d'Indigènes rivaux, car le commerce vient fournir un nouveau champ de réalisation du « cheminement du conflit ». De façon involontaire et inattendue, ce syncrétisme a donné lieu à une forme particulière d'intégration des Awajún, et notamment de leurs organisations ethno-politiques, dans les circuits de pouvoir de la société externe ; la participation à l'échange de biens commerciaux et l'accès à d'importantes quantités d'argent sont devenus, pour les leaders, des moyens d'atteindre un statut de pouvoir, mais aussi, pour le groupe, de réactiver ses formes d'auto-définition.

Si, d'un côté, la possibilité de participer à des organisations collectives, dont la finalité est de mettre en marche des projets commerciaux, a été acceptée par les Awajún scolarisés (ou pas) des années 1970 et 1980, d'un autre côté, il ne faut pas perdre de vue que ces activités ont simplement accompagné, et non substitué, les actions militaires. Comme on l'a vu dans le cas du combat contre le cinéaste Werner Herzog⁶²⁸, la possibilité de mener une lutte contre les colons ou autres adversaires déclarés demeure l'un des principaux objectifs des organisations ethno-politiques, bien que ces objectifs ne soient jamais ouvertement déclarés. Pour le dire autrement, l'influence jouée par les messages religieux et la cohabitation avec les institutions péruviennes oblige les leaders à élaborer de nouvelles modalités d'affrontement – l'attaque directe devenant alors la dernière option. De ce fait, la société awajún cherche de plus en plus à participer aux dynamiques commerciales de la région, l'accumulation de biens de prestige venant alors se conjuguer au développement d'espaces d'action collective. Dès lors, que peut-on dire de la relation entre le concept de « politique » et le « cheminement du conflit » ? L'introduction d'un sens pratique et pragmatique, comme celui qui caractérise les Awajún, a clairement influencé ces deux concepts qui se sont finalement retrouvés autour de l'utilisation stratégique des dynamiques de marché. La commercialisation et la négociation commerciale sont devenues, aux yeux des intellectuels indigènes, des moyens de répondre aux intérêts subjectifs et collectifs, sans prendre le risque d'être sanctionnés.

⁶²⁸ Voir chapitre 8, section 8.5.

Ces deux dimensions conduisent donc à une nouveauté absolue dans les pratiques oratoires des « dirigeants politiques » : une forme expressive étroitement liée au commerce. Tel qu'on a pu le voir dans la dernière partie de cette thèse – et plus particulièrement dans les chapitres 6 et 10 –, les histoires de vie et les mémoires des leaders scolarisés sont empreintes d'exemples et d'événements liés à des expériences commerciales, ou de discours diplomatiques proposant la logique de marché comme preuve du prestige personnel.

L'analyse exposée dans ces chapitres a également permis de mettre en lumière le langage en tant que subtile adaptation de la structure narrative des récits de guerre. Or, cela est révélateur de l'étroite relation que les leaders awajún actuels établissent entre les formes narratives du passé et le contexte présent marqué par le rôle majeur du commerce, tandis que le sens demeure tourné vers une même fin, à savoir la construction d'un pouvoir individuel et la réaffirmation d'une identité collective.

“Tampoco estas dos organizaciones (CAH y OCCAAM), nunca recogieron su institucionalidad propia. Nunca entendieron que eran, y hasta ahorita nadie entiende que era ese movimiento. Si era un movimiento económico, político, de donaciones o si era el tentativo de vivir sin trabajar”. (Cesar Sarasara, Lima, 04.07.2013)

Dans le cadre de cette dynamique, au début des années 1980, les organisations ethno-politiques ont constitué une extraordinaire plateforme d'expérimentations, de fusions et de formation de nouvelles formes expressives du pouvoir. À la croisée de différentes logiques et formes de pouvoir – juridique, militaire, commercial et celui hérité du passé –, les « dirigeants politiques » ont élaboré de nouveaux langages et de nouvelles formes expressives, dans lesquels le concept de « politique » s'est entremêlé à ceux de « médiation culturelle », de « construction de l'individu » et de « perception d'une identité collective ».

ÉPILOGUE

Comme je l'ai dit dans l'introduction, cette thèse est née des nouveautés qui étaient en train de bouleverser les organisations ethno-politiques amazoniennes du Pérou suite aux événements du « Baguazo » (région d'Amazonas, juin 2009). Le début de ma recherche a en effet coïncidé avec une époque de débats et de discussions entre leaders amazoniens et hommes politiques de l'État sur des questions particulièrement épineuses, à savoir la Loi de Consulta Previa⁶²⁹, les droits indigènes à la propriété foncière, l'exploitation massive des ressources minérales et d'hydrocarbures du sous-sol amazonien, la politique de criminalisation de la protestation et ses conséquences, etc.⁶³⁰. De façon surprenante, l'imminente campagne électorale (2011) est venue consacrer des rôles de protagonistes de la scène politique nationale à des représentants du monde amazonien, lesquels sont alors passés de la quasi-invisibilité en raison de leur marginalité historique⁶³¹ à une célébrité, les médias les contactant pour être les porte-parole du « Pérou profond »⁶³². Au lieu de réduire au silence les représentants amazoniens et d'annihiler leur désir de participation à la vie politique nationale, la répression de l'État exercée lors de la Deuxième Grève Amazonienne⁶³³ a eu des effets contraires, leur conférant finalement une autorité politique sans précédent⁶³⁴.

Mais, contrairement aux attentes initiales, la campagne électorale allait bientôt donner lieu à un panorama encore une fois différent – panorama qui a fait émerger les thèmes centraux de cette thèse. Si, d'un côté, la fragilité politique interne de l'AIDSESEP n'a pas permis d'atteindre les résultats espérés, soit la candidature du premier parti amazonien à la présidence, d'un autre côté,

⁶²⁹ Loi de *Consulta Previa* : Loi n° 29785 promulguée par le gouvernement péruvien en août 2011, qui garantit le droit aux groupes indigènes d'être consultés et de jouer un rôle décisionnel dans l'évaluation d'un projet extractif ou d'une quelconque activité susceptible de les affecter directement.

⁶³⁰ Lavaud, J.P., 2010, « Indianisme et écologie dans les pays andins : dispositif légal, discours officiels et mobilisations ». *Problèmes de l'Amérique Latine*, n° 76, pp. 97-117.

⁶³¹ Greene, S., 2006, « Getting over the Andes : The Geo-Eco-Politics of Indigenous Movements in Peru's Twenty-First Century Inca Empire ». *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 38, pp. 327- 354.

⁶³² Romio, S., 2010, *Analyse socio-politique de l'AIDSESEP, organisation interethnique de l'Amazonie Péruvienne*, Paris, EHESS, Mémoire de Master 2 (Mention Études Politiques).

⁶³³ La Deuxième Grève Amazonienne s'est déroulée entre avril et juin 2009, à différents endroits du pays. Elle s'achève quelques jours après le massacre de Bagua (5 juin 2009), lorsque des troupes policières attaquent par surprise les manifestants situés aux alentours de Bagua, dans la zone appelée «Curva del Diablo».

⁶³⁴ Romio, S., 2010, « Bagua, un anno dopo. La figura del "politico indigeno" come nuova strategia mediatica nella politica dell'AIDSESEP », *Confluenze : Rivista di Studi Iberoamericani*, Volume II n.2, décembre .

le printemps 2011 a vu l'entrée du premier congressiste amazonien au Parlement péruvien : Eduardo Nayap Kinin. Awajún originaire d'Imaza, pasteur nazareño et professeur universitaire au Costa Rica, Eduardo Nayap s'est immédiatement distingué par sa façon de combiner la dialectique évangélique à ses aptitudes de « dirigeant politique » indigène, gagnant alors rapidement un appui et une admiration sans égal dans son cercle de parenté mais aussi chez les autres groupes amazoniens. Son histoire de vie, son parcours professionnel et ses relations avec le milieu culturel d'Imaza ont sans aucun doute profondément marqué les premières étapes de cette thèse. Par ailleurs, les longues conversations réalisées avec son père, le *miun* Emilio Nayap, mais aussi avec d'autres illustres *miun*, tels Roman Shajían et David Kuñachil, m'ont donné la possibilité d'accéder à une autre façon de saisir et d'appréhender ces événements, qui étaient réinterprétés comme les étapes d'un voyage plus ample, à savoir le long parcours de formation que chaque « homme fort » des temps actuels se doit de réaliser.

Au fil du temps, le succès d'Eduardo Nayap s'est révélé être de courte durée. Au cours des années suivantes, son parcours professionnel et son prestige personnel ont été mis à mal à plusieurs reprises, tant par le climat de compétition et d'hostilité qui s'est cristallisé autour de sa figure publique, notamment dans l'opinion collective des Awajún du Haut Marañón, que par la lutte judiciaire menée par son adversaire politique, le congressiste d'Amazonas qui l'avait précédé.

L'observation de la surprenante ascension, suivie du rapide déclin, de la figure publique d'Eduardo Nayap, ainsi que les formes et expressions caractérisant ses performances publiques, m'ont conduite à penser que la construction du pouvoir politique awajún naît et se consolide dans une relation d'échange continu entre pensée indigène et formes expressives externes, mais aussi dans une négociation entre intérêts personnels et attentes collectives, plus particulièrement celles de son groupe d'origine.

Or, l'expérience d'Eduardo Nayap s'est bientôt révélée être un cas assez commun dans les dynamiques de construction des figures d'autorité awajún. En effet, entre 2011 et 2013, j'ai pu observer que bon nombre de dirigeants politiques awajún se trouvaient dans une situation similaire. Il s'agissait toujours de noms reconnus à ce moment-là pour avoir fait partie des figures les plus représentatives et les plus visibles de la Deuxième Grève Amazonienne et, surtout, des affrontements du Baguazo. La célébrité et la visibilité dont ils avaient pu bénéficier les avaient, au niveau national, consacrés figures de référence du cadre politique et, au niveau local, avaient entraîné, au contraire, l'affaiblissement de leur statut d'autorité.

Ils continuaient toutefois à tisser de nouveaux réseaux d'alliance, à la fois avec des groupes locaux et avec des institutions externes, en faisant preuve d'une volonté et d'un dynamisme extraordinaires. Au fur et à mesure, j'ai pu comprendre que leur marginalisation avait une fonction spécifique dans leur parcours de « dirigeants politiques », en ce qu'elle les obligeait à esquisser différents cadres d'action et des moyens inédits pour exhiber leur force intérieure. C'est d'ailleurs précisément l'ensemble de ces conditions qui a constitué le moteur principal de leur « renaissance » dans la vie publique locale. Leur capacité à surmonter les difficultés et à s'insérer dans le tissu social constituait en effet le meilleur moyen de consolider leur rôle de « dirigeants politiques », devenant de ce fait des hommes dotés d'une force de volonté et d'un pouvoir spirituel hors pairs. Ainsi, alors que mon travail de terrain arrivait à sa fin, j'ai assisté à un autre renversement dans le panorama politique : les dirigeants de la période du Baguazo occupaient les devants de la scène politique locale et régionale, en se présentant comme des candidats favoris pendant la campagne électorale de 2015. De façon similaire, Eduardo Nayap Kinin, lors de ses dernières prestations politiques vers la fin de son mandat, a vu son image politique revalorisée dans sa famille et, plus largement, chez les Awajún d'Imaza et de Nieva.

À partir de 2012, la division de l'organisation régionale ORPIAN-P en deux et les innombrables tensions qui entouraient la relation entre les deux m'ont aussi amenée à réfléchir à la physionomie des relations de pouvoir, tant entre groupes similaires qu'entre dimension individuelle et collective. La tension ouverte entre ces deux entités – ORPIAN-P 1 et ORPIAN-P 2 –, les nombreux efforts de dialogue et de fusion – se soldant toujours par un échec –, ou encore le nombre infini de menaces échangées entre les différents « dirigeants politiques » n'ont pas conduit à l'impasse politique ou à l'affrontement sanglant qu'on aurait pu imaginer. Bien au contraire, la consolidation du conflit entre les deux organisations est venue préciser le panorama socio-politique régional, en obligeant les autres organisations locales à prendre officiellement position. En d'autres termes, j'ai pu assister à un repositionnement des forces, dans lequel la division du champ politique en deux pôles apparemment opposés et ennemis apparaissait comme rassurante et fonctionnelle en ce qu'elle venait répondre aux besoins des réalités locales. Ces dernières, après l'unité qu'elles avaient expérimentée lors du Baguazo, retrouvaient dans la lutte entre ORPIAN-P 1 et ORPIAN-P 2 l'organisation dualiste et dialectique qui leur était si familière. Encore une fois, la construction d'un panorama dialectique, l'imposition d'un « ordre » à travers l'opposition de deux entités similaires, ou encore l'alternance entre moments de

grande coalition collective et moments de fragmentation interne sont autant d'éléments qui me renvoyaient en permanence aux informations recueillies sur la fondation du CAH et de l'OCCAAM, ainsi que sur les formes adoptées par la société awajún pour reconstruire cycliquement son appartenance identitaire.

En guise de conclusion, j'aimerais préciser ce qui m'a motivé à conclure cette thèse au moment où les deux premières organisations awajún, l'OCCAAM et le CAH, sont devenues politiquement et juridiquement reconnues. De fait, les années 1980 et l'Assemblée de fondation du CAH n'ont pas clôturé l'histoire politique « moderne » awajún, mais en a, à l'inverse, marqué le point de départ. L'ensemble des événements successifs (la participation des Awajún à la Guerre du Cenepa, la lutte contre les entreprises extractives, le processus de titularisation des communautés, le prestige puis la chute du CAH suivis de la fragmentation du panorama politique régional, les grandes manifestations collectives de 2008 et 2009, etc.) ne seraient pas compréhensibles, me semble-t-il, sans les instruments de lecture et d'analyse adéquats pour saisir à la fois l'approche indigène des concepts de « politique » et de « formation personnelle » et leurs formes d'interaction avec la société externe.

De ce fait, les lignes théoriques proposées dans cette thèse et les thématiques qui y sont analysées à partir des souvenirs des anciens s'inscrivent pleinement dans le déroulement des événements socio-politiques awajún les plus récents. Bien que se soient écoulées plus d'une trentaine d'années entre les faits analysés et les événements récents, il existe une certaine continuité. En effet, la tension entre « incorporation des modèles socio-politiques externes » et usage des formes d'expression du pouvoir spirituel *kakajam* demeure présente dans cette vision dominée par la réalisation d'un *jinta ainbau*. Dans l'impossibilité de proposer, pour une question de temps, une analyse détaillée de l'histoire socio-politique awajún récente, j'ai finalement privilégié le travail ethno-historique autour des événements qui ont marqué la première moitié de cette histoire, en proposant des réflexions qui participeront très certainement à la compréhension et à l'analyse des étapes suivantes qui, sans aucun doute, feront l'objet de mes futures publications.

BIBLIOGRAPHIE

Généralité

Abensour, M., *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Editions du Seuil, 1987

Bastide, R., *Le rêve, la transe et la folie*. Paris, Editions du Seuil (Points Essais), 2003 (1972)

Bataillon, G., « Protestantisme morave et implantation de nouveaux habitus chez les miskitus nicaraguayens (1848-2000) », en J.-P. Bastian (ed.), *Religions, valeurs et développement dans les Amériques*. Paris, l'Harmattan, 2007.

- *Enquête sur une guérilla: Nicaragua (1982-2007)*. Paris, Le Félin, 2009

Bataillon, G., & Merklen, D., *Les expériences des situations limites*. Paris, Khartala, 2009

Candau, J., *Antropología de la memoria*. Buenos Aires, Edición Nueva Visión, 2006

Chazel, F., *Analyse des processus sociaux*. Paris, La Haye, Mouton, 1970

- *Action collective et mouvements sociaux*. Paris, Puf, 1993

Clastres, P., *Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Editions du Seuil, 1980

- *La société contre l'Etat*. Paris, Les Editions de Minuit, 1974

- «Echange et pouvoir. Philosophie de la chefferie indienne ». *L'Homme*, 1962, Tome 2, pp. 51-65

- *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*. Paris, Editions de l'aube, (1977) 2013

Connerton, P., *How Societies Remember*. Cambridge, University of Cambridge Press, 1989

Crozier, M., et Friedberg, E., *L'acteur et le système : es contraintes de l'action collective*. Paris, Editions du Seuil, 1977

Halbwachs, M., *La mémoire collective*. Paris, Les Presses Universitaires de France, 1950

Houseman, M., & Bertomé, F., «Ritual and emotions: moving relations, patterned effusions».

Religion and Society: Advances in Research, 2010, Tome 1, pp. 57-75

Jelin, E., *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002

Lavaud, J.P., « Indianisme et écologie dans les pays andins : dispositif légal, discours officiels et mobilisations ». *Problèmes de l'Amérique Latine*, 2010, n° 76, pp. 97-117

Lévi-Strauss, C., *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1968

- *Anthropologie structurelle*, Paris, Plon, 1974

- *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962

- «Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud». *Renaissance*, Tome 1, 1943, janvier- juin fascicules 1 et 2, pp. 122-139.

Pollak, M. *Memoria, olvido, silencio: La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata, Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 2006 (1989).

- «La gestion de l'indicible». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, n°62/63, pp. 30-53

Rancière, J. *Aux bords du politique*. Collection Folio Essais, Paris, Gallimard, 1998

Ricoeur, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Editions du Seuil, 2003

Severi, C. *La memoria ritual. La locura de la imagen del blanco en una tradición chamanística Amerindia*. Quito, Abya-Yala, 1996

- «Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language». *Social Anthropology*, 2002, Tome 1, n°10, pp. 23-40

Tambiah, S. J. «The magical power of the words». *Man*, New Series, 1968, Tome 3, n. 2, pp. 175-208

Touraine, A., *La parole et le sang: politique et société dans l'Amérique Latine*. Paris, Editions O. Jacob, 1988

Turner, V., «Símbolos en el ritual ndembu» en Turner, V., *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI, 1999 (1958), pp.21-35

Turner, V., «Liminality and communitas», en Turner, V., *The Ritual Process : Structure and anti-Structure*, Chicago, Aldine Publishing, 1969, n°125-130, pp.94-113

Van Gennep, A., *Les rites de passage*. Paris, Emile Nourry, 1909

Volosinov, V. N., «The Study of Ideologies and Philosophy of Language» en Bennett, T., (ed.) *Culture, Ideology and Social Process*. London, Batsford Academic and Educational, 1981

Pérou

Anthropologica, *Especial sobre: industria extractivas y sociedad rural*, n°28, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2010

Ballon, F., *Política de la supervivencia: las organizaciones de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana*, (Temas Amazonas 4), Lima, CIPA, 1988

Canales Rubio, M., *En defensa propia*. Lima, Comunidad Andina, 2009

Cavero, O., «Después del Baguazo: Informes, diálogo y visiones del conflicto», en Narda, H., *Conflicto social en los Andes*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2014

Cuetos, M., et Contreras, C., *Historia del Perú contemporáneo*. Lima, IEP, 2007

De Gregori, I., C., *No hay país más diverso*. Lima, IEP, 2000

Espinosa, O., *Indigenous politics in the Peruvian Amazon: An Anthropological and Historical Approach to Shipibo Political Organizations*. Thèse de doctorat en Philosophie, New School University, 2004

- «¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana». *Anthropologica*, 2010, n° 27, Lima, Fondo Editorial PUCP, pp.123-168.

- *The Catholic Church. Indigenous Rights, and the Environment in the Peruvian Amazon Region*. Fordham University, 2016, URL: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt175x2ht.20>

Fidh, Rapport 529, *Perú- Bagua: derramamiento de sangre en el contexto del paro amazónico*. Lima, Fidh, 2009

Hoetmer, R., (ed.) *La Amazonía rebelde*. Lima, PDTG, 2009

Huaco, M., «Masacre en Perú: ¿por qué contra aguarunas y huambisas?» en Servindi.org <<http://servindi.org/actualidad/opinion/12648>> 2009a

- «Testimonio: pueblos guerreros provocados hasta el genocidio» en Servindi.org <<http://servindi.org/actualidad/12902>> , 2009b

- Larson, M., *The functions of reported speech in discourse*. Dallas, The Summer Institut of Linguistics et The University of Texas et Arlington, 1978
- Larson, M. (coord. P. Davis & M. Ballena Dávila), *Educación bilingüe. Una experiencia en la Amazonía peruana. Antología, recopilación y revisión*. Lima, ILV, 1979
 - *The functions of reported speech in discourse, The Summer Institut of Linguistics (ILV)*. Dallas, The University of Texas at Arlington, 1978
- Larson, M. et Doods, L., *Treasure in Clay Pots*. Palm Desert, CA, Person to Person Books, 1985
- Mendoza, R., *Legislación peruana sobre comunidades campesinas*. Lima, Fondo Editorial UNMSM, 2002
- Manacés Valverde, J. et Gómez Calleja, C., *La verdad sobre Bagua. Informe en minoría de la comisión especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua*. Lima, Comisedh / IDL, 2013
 - *Informe en Minoría de la comisión especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua*. Lima, IWGIA, 2010
- Montoya, R., *Con los rostros pintados : Tercera rebelión Amazónica en el Perú (agosto 2008 junio 2009)*. Lima, PDTG, 2009
- Robin, V., «Memorias oficiales, memorias oficiadas en Ocos (Ayacucho, Perú). Reflexiones a partir de la conmemoración de una masacre senderista». *Anthropologica*, 2015, an XXXIII, n° 34, pp. 147-164
- Stoll, D., *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?: el Instituto Lingüístico de Verano en Perú*. Quito, Abya-Yala, 1985
- Svampa, M., « La disputa por el desarrollo: Conflictos socioambientales, territorios y lenguajes de valoración », en De Echave, J., Hoetmer, R., Palacios, M., *Minería y Territorio en el Perú: Conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización*. Lima, PDTG, 2009
 - « Perú. Le masacre de Bagua y la centralidad de los conflictos en torno de los recursos naturales », www.boell.cl, 2009
- Varese, S., *La sal de los cerros*. Lima, Retablo de Papel, 1972
 - « Genocidio por despojo », en Canales Rubio, M., *En defensa propia*, Lima, Comunidad Andina, 2009, n°29-30, mis en ligne le 16 mars 2006
- Varese, S., Apffel-Marglin, F. & Rumrill, R. (ed.). *Selva Vida: De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración*. Lima, IWGIA, 2013

Amazonie

AIDSESEP, *Porqué y como se construye AIDSESEP: la historia de la organización indígena*.
Lima, Voz Indígena, 2005

Barclay, F. «Transformaciones en el espacio rural loretano tras el período cauchero», en García Jordán, P. (ed). *La Construcción de la Amazonía Andina*. Quito, Abya-Yala, 1995, pp. 229-285
- «Sociedad y economía en el espacio cauchero ecuatoriano de la cuenca del río Napo, 1870-1930», en P. García Jordán (ed.). *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina (Siglos XIX-XX)*. Lima, PUCP/ Universitat de Barcelona, 1998, pp.125-238

Barclay F. & Santos, F., *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. III, Lima, IFEA, 2007

Bilhaut, A.G., *El sueño de los Záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*.
Quito, FLACSO, 2011

- «...Soñar, recordar, vivir con eso». *Estudios Atacameños*, N°26, 2003, pp. 61-70

Chaumeil, J.P., 1985, «Echange d'énergie : guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne». *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 71, pp. 143-157

- « Les nouveaux chefs: pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne ». *Problèmes d'Amérique Latine*, 1990, n° 96, pp. 96-113

- «L'oncle et le neveu». *Journal de la Société des Américanistes*, 1992, Tome 78, n°2, pp. 25-37

- «Des Esprits aux ancêtres. Procédés linguistiques, conception du langage et de la société chez les Yagua de l'Amazonie». *L'Homme*, 1993, Tome 33 n°126-128, pp. 409-427

- *Ver, poder, saber*, Lima, CAAAP, 1998

- «Historia de Lince, de Inca y de Blanco. La Percepción del cambio social en las tradiciones amerindias». *Maguaré, Homenaje a Claude Lévi-Strauss*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 59-67

Chaumeil, J.P & La Serna Salcedo, J.C., *El bosque ilustrado : diccionario histórico de la fotografía amazónica peruana (1868-1950)*. Lima, IFEA- CAAAP- PUCP - CNRS, 2016

Chirif, A., « La cultura como recurso: cambio social y redefinición cultural en la Amazonía ». *Amazonia Indígena*, 1988, n° 8 (14), pp. 23-27

- « No es tiempo para permanecer callados ». *Instituto de Defensa Legal IDEELE*, 2009, en www.idl.org.pe/idlrev/
- (ed.) *Querido Perico: Pedro García Hierro, defensor de los derechos de los pueblos indígenas*. Lima, IWGIA, 2015
- Correa, F., Surrallés, A. & Erikson, P. (ed.), *Política y Poder en la Amazonía. Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- Davis, P. , *Los Machiguengas aprenden a leer*. Lima, Fondo editorial PUCP, ILV, 2002
- Erikson, P., «Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi». *Journal de la Société des Américanistes*, 1986, Tome 72, pp. 185-210
- «Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble Pano». *L'Homme*, 1993, Tome 33, n°126-128, pp. 45-58
- *El sello de los antepasados. Mercado del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonía*. Lima, Abya-Yala, IFEA, 1999
- Fontaine, G., *Gaz et pétrole en Amazonie. Conflits en territoires autochtones*. Paris, L'Harmattan, 2010
- Gasché, J., «Más allá de la cultura: lo político. Teoría y práctica en un programa de formación de maestros indígenas amazónicos del Perú », en Bertely Busquets. M., & Robles Valle, A., *Indígenas en las Escuelas*. Ciudad del México, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, 1997
- La Serna Salcedo, J.C., *Más allá de la parusía: El enfrentamiento al demonio en el bosque. Religión, política y sociedad asháninka a través de la presencia misionera adventista en la selva central peruana (1920-1990)*. Thèse de Master, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009
- *Misiones, modernidad y civilización de los campos. Historia de la presencia adventista entre los asháninkas de la selva central peruana (1920-1948)*. Lima, Fondo Editorial UNMSM, 2012.
- Mercier, J.M. & Villeneuve, G., *Amazonía ¿Liberación o esclavitud?*. Colección Iglesia Liberadora, n°8, Lima, Ediciones Paulinas, 1974
- Morin, F., «Revendications et stratégies politiques des organisations indigènes amazoniennes». *Cahiers des Amériques Latines*, 1992, n°13, pp.75-95

- Orobitg Canal, G., «Repensar las nociones de cuerpo y de persona: ¿ Por qué para los indígenas Pumé para vivir se debe morir por un rato? ». *Etnográfica*, 2001, Tome V, n°2, pp. 219-240
- *Les Pumé et leur Rêves. Étude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela*. Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 1998
- Regan, J., *Hacia la tierra sin mal*, Lima, CETA, 1993
- Renard-Casevitz, F. M., «Guerriers du sel, sauniers de paix». *L'Homme*, 1993, Tome 33, n°126-128, pp.25-43
- Renard-Casevitz, F.M.; Taylor, A.C. & Saignez, Th., *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1988 (1986)
- Rivière, P., *Individual and society in Guiana : a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge, London, New York, Cambridge University Press, 1984
- Roux, J., P., *L'Amazonie péruvienne : un Eldorado dévoré par la forêt 1821-1910*. Paris, L'Harmattan, 1994
- Rumrill, R., *La Amazonía Peruana : la última renta estratégica del Perú en el siglo XXI o la tierra prometida*. Lima, CONAM, 2008
- Surrallés, A., Espinosa O. & Jabin, D. (ed.), *Apus, caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos*. Lima, IWGIA, 2016
- Surrallés, A., & García Hierro, P. (ed.), *Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhagen, IWGIA, 2004
- *Antropología de un derecho, libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*, Copenhagen, IWGIA, 2009
- Santos Granero, F., «Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America». *Man*, New Series, 1986, Tome 21, n.4, pp.657-679
- (ed.) *Globalización y cambio en la Amazonía Indígena*. Quito, Flacso- Ecuador, Abya Yala, 1996
- Viveiros de Castro, E. , «La puissance et l'acte : la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud» (co-auteur Carlos Fausto). *L'Homme. La Remontée de l'Amazone*, 1993, Tome 33, n°126-128, pp.141-170

Veber, A., *Historias para nuestro futuro, Yotantsi ashi otsipanki, Narraciones autobiográficas de líderes Asháninka y Ashéninka de la Selva Central del Perú*. Copenhague, IWGIA, 2009

Zárate Botía, C. G. *Silvicolas, siringueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonía de Brasil, Perú y Colombia, 1880-1932*. Leticia, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI), 2008

Monde Jivaro

Abad Gonzales, L. *Resistencia india organizada: el caso del Perú*. Quito, Abya-Yala, 2006

Barclay, F. & Groupe d'investigation ODECOFROC. *Crónica de un Engaño: Los intentos de enajenación del territorio fronterizo Awajún en la Cordillera del Cóndor a favor de la Minería*. Lima, IWGIA, Racimos de Ungurahui, ODECOFROC, 2009

Bolla, L., *El pueblo de la wayú: Los Achuar*. Lima, Editorial Salesiana, 1993

Boster, J. «Arutam and Cultural Change», University of Connecticut, en [http:// cognition.clas.uconn.edu/~jboster/articles/arutam.pdf](http://cognition.clas.uconn.edu/~jboster/articles/arutam.pdf)

Brown, M., *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Lima, CAAAP, 1984

- «La cara oscura del progreso: El suicidio entre los Aguaruna del Alto Mayo», en *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*. Quito, Colección Mundo Shuar, 1984

- (ed.), *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre shuar, achuar, aguaruna y canelos quichua*. Sucúa, Mundo Shuar, 1984

- *Tsewa's gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington et London, Smithsonian Institution Press, 1985

- «Ropes of sand: order and imagery in Aguaruna Dreams», en Tedlock, B., *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge, University Press, 1987

- «Facing the State, facing the world. Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity». *L'Homme*, 1993, Tome 33, n°126-128, pp. 307-326

- «On Resisting Resistance». *American Anthropologist*, 1996, Tome 98, n. 4, pp.729-249

- *Upriver : the turbulent life and times of an Amazonian People*. Massachusetts and London, Harvard University Press, Cambridge, 2014

Calderón P., L., *Hacia una radiografía de los pueblos Awajun y Wampís en Alto Marañón, Amazonas*, Lima, Proyecto de Conservación de Bosques Comunitarios, 2013

- Codja, P. «Los Apus y la ciudad: construcción y ejercicio del liderazgo en las comunidades wampís». en Surrallés, A., Espinosa, O., Jabin, D., (ed.), *Apus, Caciques y Presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos.*, Lima, IWGIA, 2016, pp. 81-96
- Cuesta, J. M. *Entre el Cóndor y el Marañón, memorias misioneras: retazos de la selva aguaruna y jibara.* Lima, CAAAP, 1992
- Descola, P., *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar.* Paris, Fondation Singer Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986
- «Contrôle social de la transgression et guerre de vendetta dans le Haut Amazone». *Droits et Cultures*, 1986, n° 11, pp.137-140
 - «La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique». *Revue Française de Sciences Politiques*, 1988, Tome 38, n°5, pp. 818-826
 - «Head- Shrinkers Versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis». *Man, New Series*, septembre 1989, Vol. 24, n°3 (septembre), pp. 439-450
 - «Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro». *L'Homme*, 1993, n°126-128, pp. 171-190
 - *Les lances du crépuscule.* Paris, Pocket, 1993a
- Descola, P., & Taylor, A.C. «El conjunto jibaro en los comienzos de la conquista española del Alto Amazonas». *Antropología, Cuadernos de Investigación*, 1984, Tome 3, pp. 35-91
- Favier, I. *La convoitise des confins. Lutttes foncières et redéfinition du national dans le Haut Marañón péruvien (1946-2009).* Thèse de doctorat en Histoire. Paris, Université de Paris VIII, 2014
- García Rendueles, M.A., «Bibliografía de la familia lingüística jibaroana», en *AP*, 1977, n° 1/2, pp.171-178
- *Modos de producción primitiva, caso jibaro-aguaruna.* Tesis de bachillerato, Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú, 1977
- Garra, S. «El despertar de Kumpanam: historia y mito en el marco de un conflicto socio-ambiental en la Amazonía ». *Anthropologica*, 2012, n° 30, pp.5-28
- *Los Awajún y la minería en la Cordillera del Cóndor: historia y etnografía de un conflicto,* Thèse de Master en Anthropologie Culturelle, Lima, PUPC, 2011
 - *Límites y posibilidades del movimiento indígena de la Amazonía peruana: breve recorrido histórico.* Lima, manuscrit inédit, 2009
 - «Entre la brujería y la ley: los certificados de un iwishin awajún », en Surrallés, A., Espinosa, O., Jabin, D. (ed.), *Apus, Caciques y Presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos.* Lima, IWGIA, 2016, pp. 195-215

- Garra, S. et Riol Gala, R. «Por el curso de las quebradas hacia el ‘territorio integral indígena’: autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampís», *Anthropologica*, 2014, n°32, pp.41-70
- Greene, S., « Getting over the Andes : The Geo-Eco-Politics of Indigenous Movements in Peru’s Twenty-First Century Inca Empire ». *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 2006, Vol. 38, pp. 327- 354
- *Caminos y carreteras: acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*, Lima, IEP, 2009
- *Customizing indigeneity : Paths to a Visionary Politics in Peru*. California, Stanford, 2009a
- Grover, J., *Yama najanetnumia augmatbau. Historia Aguaruna. Primera Etapa*, Tome I-II, Lima, ILV, 1977
- *Yama najanetnumia augmatbau. Historia Aguaruna. Segunda Etapa*. Tome I-II, Lima, ILV, 1977
- Guellart, J.M., «Mitos y leyendas de los Aguaruna del Alto Marañón». *Perú Indígena*, 1958, n°7, Lima, pp. 6-17
- *Fronteras vivas: Poblaciones indígenas en la Cordillera de Cóndor*, Lima, CAAAP, 1981
- *Entre pongo y cordillera: Historia de la etnia aguaruna huambisa*, Lima, CAAAP, 1990
- *El vicariato de San Francisco Javier de Marañón: 50 años de una misión jesuita*. Lima, CAAAP, 1997
- *La tierra de los cinco ríos*. Lima, fondo Editorial PUCP, Instituto Riva Agüero, 1997
- «Notas para una cosmovisión jíbara». en Mercier, J.M. & Villeneuve, G., *Amazonía ¿Liberación o esclavitud?*. Colección Iglesia Liberadora, n°8, Lima, Ediciones Paulinas, 1974, pp. 34-41.
- Guevara, R., *Bagua. De la Resistencia a la utopía indígena*. Lima, Guevara, 2013
- Juncosa, J., *Etnografía de la comunicación verbal Shuar*. Quito, Abya Yala, 2005
- Karsten, R., *The Headhunters of Western Amazonas*. Helsingfors, Societas Scientiarum Fennica, 1935
- Harner, M., *The Jivaro. People of the Sacred Waterfalls*. New York, Anchor Press, 1972
- Hendricks, J. W., *To drink of Death. The Narrative of a Shuar Warrior*. London, Tucson & London, The University of Arizona Press, 1993
- « Power and Knowledge: Discourse and Ideological Transformation among the Shuar».

- American Ethnologist*, 1988, vol. 15, n. 2, pp. 216-238
- «Poder y conocimiento: discurso y transformación ideológica entre los Shuar», en Santos Granero, F., *Globalización y cambio en la Amazonía Indígena*, Vol.1, Quito, Biblioteca Abya-Yala, 1996, pp. 131-171
 - «La manipulación del tiempo en una sociedad Amazónica: género y evento entre los Shuar.» en See Basso & Scherzer, *Las culturas nativas latino-americanas a través de su discurso*. Colección 500 años, n°24, Quito, Abya-Yala, 1990, pp. 47–70
- Instituto Lingüístico del Verano, *El cambio cultural y el desarrollo integral de la persona: Exposición de la filosofía y los métodos del Instituto Lingüístico del Verano en el Perú*. Lima, ILV, 1979
- *Duik Muunta Pujuti Augbatbau. Relatos sobre la vida de nuestros abuelos*. Colección Literaria y Cultural, Tome 7, Lima, ILV, 1992
 - *Diccionario Aguaruna- Castellano, Castellano -Aguaruna*. Serie Lingüística Peruana, Lima, ILV, 2000
- Mader, E., *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar (Ecuador, Perú)*. Quito, Editorial Abya Yala, 1999
- Menaces, J., Gomez C., C., *La verdad de Bagua. Informe en minoría de la comisión especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua*. Lima, COMISEDH, IDL, 2013
- Monod, J., «Herzog: la colère des jivaros». *Journal de la Société des Américanistes*, 1980, Tome 67, pp. 450-460
- Mouriès, T., «*Bagua, 2009*», *Contours d'un conflit politique au Pérou*. Mémoire de Master 2 en Anthropologie, Paris, EHESS, 2010
- «¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana». *Anthropologica*, 2014, année XXXII, n° 32, pp. 17-40.
 - «Comment peut-on être indigène? La fabrication d'une identité politique en Amazonie péruvienne». *Bulletin de l'Institut français d'études andines (BIFEA)*, 2016, n°45 (1), pp. 103- 136.
- Olson, D., «Community development through indigenous leadership: my experience with the Aguaruna of Northern Peru». *ICW Conference May*, ILC, Dallas, 1992 [texte non publié, accessible grâce au cordiale disponibilité de l'auteur]
- Priest, R., *Defilement, Moral Purity and Transgressive Power: The symbolism of Filth in Aguaruna Culture*. Thèse de Doctorat en Anthropologie, Berkeley, Université de California, 1993

- «Worship in the Amazon: the case of the Aguaruna Evangelical Church», en Charles E. Farhadian, *Christian Worship Worldwide: Expanding Horizons, deepening Practices*. Cambridge, U.K., 2007
- Regan, J., «Los Awajun y Wampis en contra del Estado». *Investigaciones Sociales (UNMS/IIHS)*, 2010, Tome 14, n° 24, pp.19-35
- «Formas de organización y matrimonio dravídico entre los Awajún: los doce matrimonios de diez hermanos». *Revista de Antropología*, Lima, UNSM, 2014, pp. 200-206
- Roca Alcazar, F., *Ethnobotanique Aguaruna- Huambisa. Le cas des palmiers et des orchidées dans les systèmes de classification*. Thèse de Doctorat, Paris, EHESS, 2004.
- «Educar y formar para la fe en tiempos de secularización» en Lozano Diez, J., *Crear o no crear la Fe en tiempos de transición*. Lima, Fondo Editorial UARM, 2015, pp. 89-101
- Rodriguez, F.L., «Cosmovisión del mundo aguaruna», en Mercier, J.M. & Villeneuve, G., *Amazonía ¿Liberación o esclavitud?*. Colección Iglesia Liberadora, n°8, Lima, Ediciones Paulinas, 1974, pp. 28-33
- Romio, S., *Analyse socio-politique de l'AIDSESEP, organisation interethnique de l'Amazonie Péruvienne*. Paris, EHESS, Mémoire de Master 2 (Mention Études Politiques), 2010.
- «Bagua, un anno dopo. La figura del “politico indigeno” come nuova strategia mediatica nella politica dell’AIDSESEP », *Confluenze : Rivista di Studi Iberoamericani*, 2010, Vol. II, n.2, décembre, pp.59-91.
- «Minera Afrodita en Alto Amazonas. Territorio de confine en la lucha socio-ambiental de la selva peruana», en Hoetmet, R., et aut. (ed.) *Minería y movimientos sociales en el Perú: instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y el territorio*. Lima, PDTG, 2013
- «Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las organizaciones indígenas Awajún y Wampís (1977-1979)», en *Anthropologica. Antropología Política Contemporánea en la Amazonía Occidental*, 2014, n°32, pp. 139-158
- «El viaje hacia la ciudad: caminos de vida, camino para el poder. La nueva forma del ritual de iniciación entre los Awajún (1930-1960)» en Surrallés, A., Espinosa, O., Jabin, D. (ed.), *Apus, Caciques y Presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos*. Lima, IWGIA, 2016, pp. 61- 80
- «Los Awajún contra Herzog . El uso del conflicto en la construcción del liderazgo indígena», en Correa, F., Surrallés, A., Erikson, P. (ed.), *Política y Poder en la Amazonía. Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos*, Bogotá, Publicaciones Universidad Nacional de Colombia, 2016, pp. 209-232.
- Ross, E., «La evolución de la economía de los Jivaros en el contexto de la economía mundial », en

- Brown, M. (ed.), *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre shuar, achuar, aguaruna y canelos quichua*. Sucúa, Mundo Shuar, 1984, pp. 123-143
- Rubenstein, S. L., «Importance of vision among the Amazonian Shuar». *Chicago Journal, Current Anthropology*, 2012, Tome 53, n° 1, pp. 39-79
- «Circulation, accumulation, and the power of Shuar Shrunken heads», *Cultural Anthropology*, 2007, Tome 22, n° 3, pp. 357-399
 - «Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian state», *Environment and Planning D: Society and Space*, 2001, Vol. 19, pp. 263-293
- Sabourin, E. «L'affaire Herzog». *Journal de la Société des Américanistes*, 1980, Tome 67, pp. 441-460
- Serrano Calderón de Ayala, E., *David Samaniego Shunaula: nueva crónica de los indios de Zamora y del Alto Marañón*. Quito, Editorial Abya-Yala, 1995
- Siverts, H. *Tribal Survival in the Alto Marañón: the Aguaruna Case*, Copenhagen, IWGIA, 1972
- Steel, D., «Trade goods and Jívaro warfare: the Shuar 1850-1957, and the Achuar, 1940-1978». *Ethnohistory*, 1999, Tome 46/4, pp. 745-776.
- Surrallés, A., *En el corazón del sentido*, Lima, IFEA, 2009
- «La passion génératrice: Prédation, échange et redoublement de mariage Candoshi». *L'Homme*, 2000, n°154-155, pp.123-144
- Taylor, A.C., «Jivaroan magical songs: Achuar anent of connubial love». *Amerindia*, 1983, n°8, pp. 87-127
- «L'Art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro ». *Journal de la Société des Américanistes*, 1985, Tome LXXI, pp. 159-173
 - «Des fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée Achuar». *L'Homme*, 1993, Tome 33, n° 126-128, pp.429-447
 - «The soul's body and its states. An amazonian perspective on the Nature of being human». *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1996, Tome 2, n°2, pp. 201-215
 - «Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté». *L'Homme*, 2000, n°154-155, pp.309-334
 - «Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro». *L'Homme*, 2003, n° 165, pp.223-248
 - «La riqueza de Dios. Los Achuar y las misiones », en Santos Granero, F., *Globalización y cambios en la Amazonía Indígena*, Quito, Abya-Yala, 1996, Tome 1,

n°37, pp. 289-395

- «Le corps de l'âme et ses états. Etre et mourir en Amazonie». *Terrain*, 2009, n° 52, p. 37-49

- «L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l'histoire chez les Jivaro», *Terrain*, 1997, n°.29 [mis en ligne le 21 mai 2007]

- «Devenir Jivaro. Le statut de l'homicide guerrier en Amazonie» en D'Onofrio, S., Taylor A.C., *La guerre en tête. Cahiers d'anthropologie sociale*, Paris, L'Herne, 2006, pp. 67-84

- «La alianza matrimonial y sus variaciones estructurales en las sociedades Jíbaros (Shuar, Achuar, Aguaruna y Huambisa)», en M. Brown (ed.) *Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua*. Quito, Abya-Yala, 1984

Tejada, J.M., « Micro-historia de una sociedad microscópica: aproximación a la misión jesuita en el Alto Napo (Ecuador), 1870-1896 ». *Revista Complutense de Historia de América*, 2012, Tome 38, pp. 177-195.

Up de Graff, F. W., *Cazadores de cabezas del Amazonas. Siete años de exploración y aventuras*. Madrid, Espasa-Calpe, 1923 (1961)

Uriarte, L., *Native blowguns and national guns: the Achuar Jivaroans and the dialectics of power in the Peruvian Amazon*. Thèse de doctorat, University of Illinois at Urbana- Champaign, 1989

- « ¿ Reductores reducidos? Fronteras étnicas de los Jíbaros-Achuara». en M.Brown (ed.) *Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua*. Quito, Abya-Yala, 1984, pp. 16-32

Winans, R. *Gospel over the Andes: notes of Roger S. Winans*. Kansas City, Beacon Hill Press (édition digitale 03/27/98), 1955

Wipio D., G., *Vida e Historia de los curacas. Kujak Aidau Pujutji Augmatbau*. Lima, Ministerio de Educación, 2011

Sites Internet

www.aidesep.org

<https://bifea.revues.org>

www.caaap.org.pe

www.democraciaglobal.org

www.elcomercio.pe

www.larepublica.pe

www.servindi.org

<http://www.ibcperu.org>

<http://vigilanteamazonico.pe>

<http://www.peru.sil.org/>