

Stratégies de redéfinition sociale et ethnique chez les Ashaninca de la forêt tropicale péruvienne

Mariella VILLASANTE

La forêt tropicale péruvienne et les groupes ethniques qui l'habitent constituent, de nos jours encore, un univers marginal du point de vue économique, social et politique par rapport à l'emprise que développe dans tous les domaines l'appareil d'État centralisé à Lima. Pour l'immense majorité des Péruviens, les groupes ethniques amazoniens représentent les reliques d'un passé inconnu, voire d'un «stade de sauvagerie» que l'on souhaite renier; et quand cela n'est pas possible, la discrimination ethnique se manifeste ouvertement, directement et cruellement. A l'heure actuelle, malgré la pénétration de l'économie de marché, ainsi que la politique gouvernementale de spoliation des territoires ethniques, une cinquantaine de groupes indigènes refusent d'être écrasés par ce que l'on nomme «progrès» et «civilisation». De nos jours encore, comme au cours des quatre siècles précédents, la réadaptation des structures et stratégies locales se poursuit en tant que lutte pour la reproduction sociale et ethnique.

Le présent article se propose de décrire les stratégies adoptées par l'un de ces groupes, celui des Campa-Ashaninca, pour faire face aux changements historiques qui remettent en cause sa structure sociale traditionnelle. L'accent sera mis sur le système d'autorité et les migrations saisonnières, car c'est à ces deux niveaux, à mon avis, que se situe actuellement le problème de la redéfinition des Ashaninca. Les données ethnographiques proviennent de mes enquêtes sur le terrain effectuées entre 1980 et 1982 dans la vallée de Satipo et, plus particulièrement, dans le bassin du fleuve Tambo (1981-1982). Les informations les plus récentes ont été récoltées lors de mon dernier séjour dans la région du Tambo, en août 1985. Ces données seront complétées grâce au matériel recueilli par Denevan (1971, 1980) dans la zone du Pajonal, par Varese (1973) dans la région du Gran Pajonal, ainsi que par d'Ans (1976) dans la zone du fleuve Tambo. Les données ethnohistoriques sont puisées dans l'ouvrage de Varese, quand elles ne proviennent pas de mes propres études effectuées sur la base d'une série de rapports de missionnaires, datant de la période du XVII^e au XIX^e siècle¹.

Sur la description générale des Ashaninca enchaînera un bref aperçu ethnohistorique qui permettra de mieux situer cette ethnie dans le contexte de l'Amazonie péruvienne. Une attention particulière



Le territoire ashaninca, forêt centrale du Pérou.

sera accordée à la révolte de Juan Santos Atahualpa, l'un des leaders indiens les plus importants du XVIII^e siècle. La section suivante, consacrée à l'époque du caoutchouc (début du XX^e siècle), montrera comment a débuté la pénétration de l'économie de marché dans les territoires ethniques. Dans la deuxième partie seront analysées les stratégies locales adoptées par les Ashaninca du Tambo, avec référence particulière à la communauté de Betania. La mobilité sociale, le processus de constitution de l'organisation communautaire ainsi que le rôle des nouveaux «chefs» constitueront les principaux axes de l'argumentation suivie dans ces pages.

Présentation générale des Ashaninca

Les Ashaninca représentent l'ethnie numériquement la plus importante de l'Amazonie péruvienne,

¹ Bibliothèque nationale, Section des manuscrits, Lima, Pérou.

suivis par les Aguaruna (famille linguistique jibaro) du fleuve Marañón, les Shipibo (famille linguistique pano) du fleuve Ucayali, les Machiguenga (famille linguistique arawak pré-andin) du Haut Urubamba et du fleuve Madre de Dios, les Amuesha (famille linguistique arawak pré-andin) des fleuves Pozuzo et Palcazu, et les Cocama (famille linguistique tupi-guarani) des fleuves Marañón et Huallaga (Varese 1973; Annexes).

Ceux que l'on nomme Campa depuis le XVII^e siècle occupent actuellement une vaste région de la forêt centrale, qui relève du point de vue administratif des Départements du Junín et de l'Ucayali. Traditionnellement, cette société se caractérise par un découpage segmentaire qui a favorisé un morcellement croissant du territoire ethnique dès le début de la pénétration espagnole (XVI^e siècle). Cette fragmentation s'est poursuivie à travers l'intensification des relations avec la société dite nationale². Cependant, la flexibilité sociale des Ashaninca a permis à ceux-ci de faire face à ces contacts néfastes avec l'«extérieur», non sans de nombreuses contradictions. Rappelons que le territoire ethnique n'est pas simplement un espace géographique d'occupation, mais encore un espace social symbolisé et actualisé par les relations linguistiques ainsi que par les multiples échanges économiques et matrimoniaux qui relient entre eux les Ashaninca, terme d'appartenance signifiant «nous, les Hommes».

En 1965, la zone ashaninca de la vallée de Satipo a été le théâtre d'affrontements sanglants entre les guerrilleros et l'armée. Cette situation s'est aggravée depuis 1980 par la présence, dans le bassin du fleuve Ene, de guerrilleros du *Sendero luminoso* (Sentier lumineux), si bien que les Ashaninca de la vallée de Satipo craignent d'être à nouveau les victimes de bombardements de la part de l'armée, comme cela s'est déjà produit dans le passé.

Actuellement, on reconnaît quatre zones d'occupation qui correspondent à des caractéristiques écologiques et géographiques précises, ainsi qu'aux variantes dialectales de l'*añani* (langue des Ashaninca) (voir fig. 1):

1. La vallée de Satipo, ainsi que le fleuve Perené et ses affluents (variante dialectale dite nomatsiguenga);
2. Le Gran Pajonal situé entre le bassin du fleuve Tambo et celui du Perené (variante dialectale dite pajonalino);
3. Le bassin du fleuve Ene jusqu'au cours inférieur du fleuve Apurímac (variante dialectale ashaninca);
4. Le bassin du fleuve Tambo jusqu'à la confluence de l'Urubamba et de l'Ucayali (variante dialectale ashaninca).

Outre ces grandes zones d'occupation, on trouve des Ashaninca dispersés ou en cohabitation avec d'autres ethnies dans les zones suivantes:

1. Sur les fleuves Pichis et Palcazu, en territoire amuesha;
2. Sur l'Ucayali, surtout dans la région de ses affluents Pachitea et Nevati, en territoire shi-pibo;
3. Sur l'Urubamba, où les Ashaninca partagent les établissements locaux de groupes Piro et Machiguenga.

Pour ce qui est de la langue des Ashaninca et sa classification, la plupart des anthropologues sont d'accord pour affirmer qu'elle appartient à la famille linguistique arawak (Varese 1973: 41). L'accord est toutefois moins unanime sur la dénomination et la quantité des sous-groupes. Or, la dénomination spécifique d'«arawak pré-andin» est acceptée depuis qu'elle a été proposée par Rivet et Tastevin (*in* Varese 1973: 43). Marcel d'Ans, quant à lui, affirme l'existence d'une seule langue arawak pré-andine (ou anti, selon la terminologie du XVII^e siècle), subdivisée en quatre variantes dialectales: ashaninca, machiguenga, nomatsiguenga et pajonalino. Ces quatre zones présenteraient, à leur tour, des diversifications internes correspondant aux parlers des différents groupes locaux. La classification présentée ci-dessus correspond à celle qui est actuellement utilisée pour l'éducation bilingue; elle indique les variantes dialectales dans lesquelles l'Institut linguistique d'été (ILE) réalise l'alphabétisation. Comme l'affirme d'Ans, une seule chose est claire: l'apparition d'une langue commune est un phénomène tout à fait récent, lié à l'action unificatrice de l'ILE dans sa tentative pour favoriser l'expansion de la variante dialectale des groupes les plus proches de la «civilisation», voire de celle propre aux premiers groupes avec lesquels il a travaillé.

Pour ce qui est des données démographiques et des zones d'occupation, il existe également un certain flou, car les anthropologues proposent le plus souvent des chiffres globaux établis à partir de leur terrain spécifique de recherche. Par exemple Denevan (1980: 498), présumant que l'expansion des Ashaninca serait partie du Gran Pajonal, affirme que ces derniers connaissent une croissance démographique importante; il en arrive à une population totale estimée à 24 000 – 26 000 individus. Varese (1973: 44) évoque une population de 20 000, alors que dans le recensement effectué par le Système national de la mobilisation sociale (SINAMOS), service gouvernemental créé à l'époque des militaires (1975), on trouve le chiffre de 10 532³. A ce propos, il convient de préciser cependant que les estimations contenues dans les recensements nationaux minimisent la taille des établissements indigènes et tendent à en fausser les caractéristiques.

A mon avis, la croissance démographique est une donnée, bien que mes renseignements dans ce domaine soient incomplets et concernent avant tout les bassins du Tambo et de l'Ene. Il faut signaler, à ce

² Le concept de la «société nationale» est discutable, dans la mesure où il est dépourvu d'un contenu précis. Au Pérou même, les chercheurs en sciences sociales contestent l'existence d'un Etat-nation péruvien dans le sens européen du terme, le processus d'homogénéisation n'ayant pas eu lieu jusqu'à présent (Plaza 1981).

En parlant de société dominante, je me réfère aux groupes économiques et politiques qui exercent un pouvoir coercitif sur les populations marginales, dont les groupes indigènes.

³ Selon le recensement de 1940, le nombre total des Indiens amazoniens s'élève à 350 000.

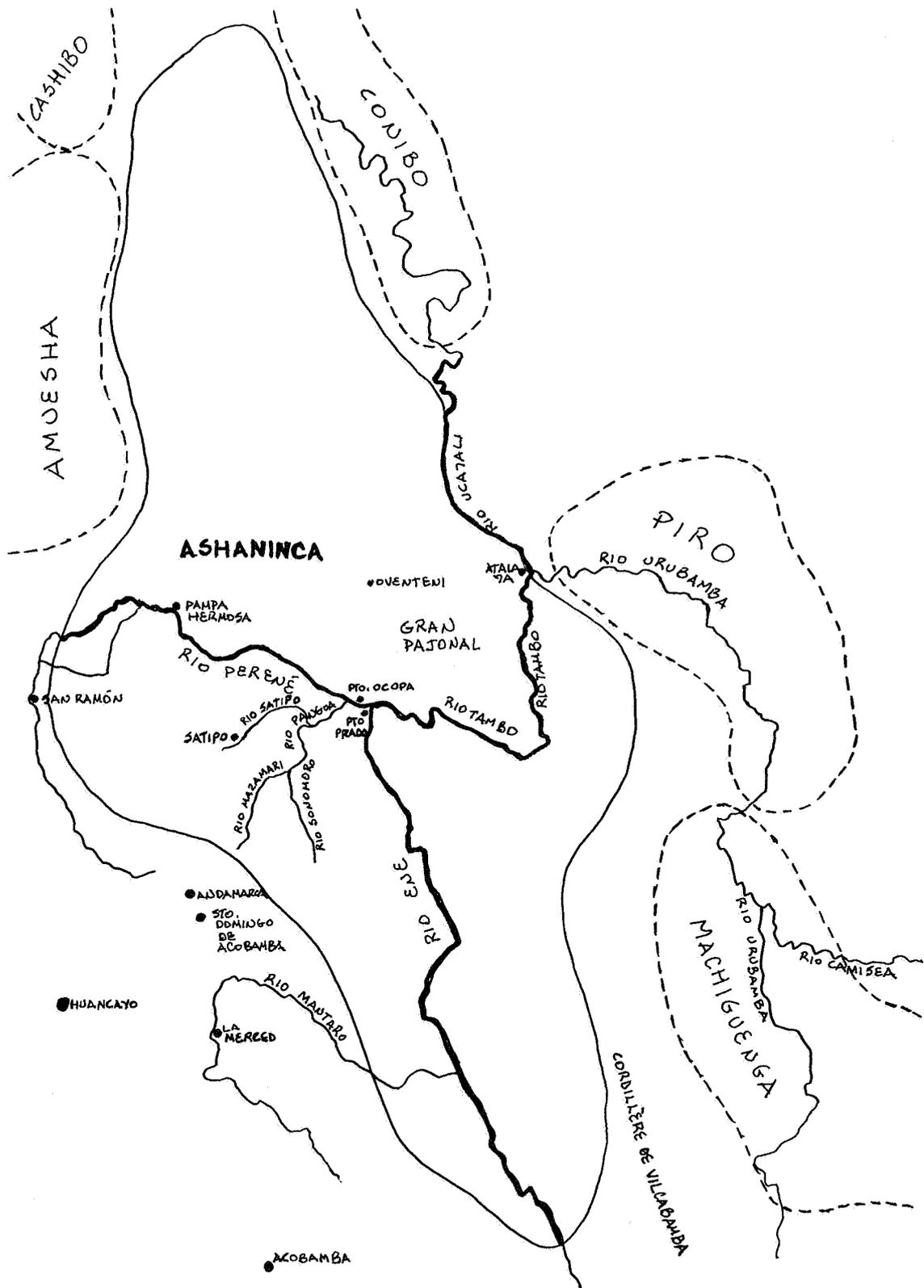


Fig. 1: Zone d'occupation des Ashaninka et groupes ethniques voisins (tiré de Varese 1973).

propos, que le Gran Pajonal représente actuellement la zone d'établissement qui connaît la densité démographique la plus faible. Il semblerait que Denevan confonde l'importance mythique de cette zone avec la croissance démographique. Quant au recensement du SINAMOS, il souffre d'un important manque d'informations: il fait état d'établissements permanents (appelés *comunidades nativas* dès 1974) qui ne sont en réalité que des établissements d'été (Tongama, Osherato et Santaro), alors qu'il laisse de côté des groupes locaux stables, comme Cushireni, Capitiri, Betania et Masaroveni (Villasante 1983). En résumé, la population des Ashaninca compte selon mes estimations 20 000 individus environ, dont un quart est établi dans le bassin du fleuve Tambo où l'on trouve vingt groupes locaux ou *comunidades nativas*.

Bref aperçu ethnohistorique

Les XVI^e et XVII^e siècles se caractérisent par deux types de pénétration de la forêt centrale, soit les *entradas*⁴ effectuées par les missionnaires, et les expéditions des aventuriers en quête du *Paititi* ou *El Dorado*.

La première *entrada* chez les Ashaninca, qui est le fait des Jésuites Joan Font et Nicolas Mastrillo, survient en 1595. Deux lettres laissées par ces missionnaires constituent la première source écrite sur l'ethnie en question. Cette *entrada* s'effectue à partir de la montagne voisine aux villages quechua de Jauja et Andamarca, près de la vallée de Satipo. Les Ashaninca, alors nommés Pilcozones, reçoivent les deux Jésuites selon les règles traditionnelles de la politesse pratiquées envers tout étranger:

Les caciques⁵ assis, Mangote [le guide de l'expédition; n.d.t.] offrit à Velianti [le «chef» ashaninca; n.d.t.] les cadeaux qu'il lui avait amenés, dont un oiseau. Ensuite, Mangote se mit à parler longtemps, sans que nul ne l'interrompît. Puis, Velianti le suivit, en le remerciant des cadeaux durant une heure au moins [...] Le fils de Velianti, un très beau garçon, nous souriait, montrant ainsi son amitié envers nous (Varese 1973: 118).

Joan Font souhaite établir une mission sur les lieux; pour réaliser ce projet, il effectue un voyage en Espagne en 1601. Il arrive à Valladolid en compagnie de deux Ashaninca qu'il a emmenés avec lui pour convaincre le Roi «de l'importance de cette nouvelle conquête». Il réussit à obtenir un brevet du Roi, qui l'autorise à prendre possession du territoire convoité. Mais l'enthousiasme de Joan Font n'est pas seulement dicté par des motivations évangélisatrices. Le Jésuite avait laissé la garde du nouveau territoire au capitaine Zurita, avec lequel il avait conclu un accord secret stipulant qu'ils se partageraient tous deux le contrôle des «Indiens infidèles». De retour à Lima en 1602, Joan Font prend contact avec le Vice-Roi pour assurer le succès de sa démarche. Il obtient officieusement l'autorisation de pénétrer un

immense territoire situé entre Abancay et Jauja. Toutefois, malgré le secret entourant l'opération, celle-ci vient à la connaissance du recteur des Jésuites qui interdit alors à Joan Font de poursuivre son projet en raison du caractère non pacifique des méthodes envisagées par le prêtre. Plus tard, le brevet du Roi autorisant la «conquête» est également annulé. Ainsi, la première tentative pour établir une mission auprès des Ashaninca échoue en raison de problèmes internes à la communauté jésuite plutôt que de l'opposition des Indiens.

En 1635, le Franciscain Jerónimo Jimenez effectue une *entrada* en passant par les collines de Huachón, le long du fleuve Huancabamba, et se dirige ensuite vers le Sud pour arriver jusqu'au Cerro de la Sal, lieu sacré d'échanges de toutes les ethnies de la forêt centrale. Sur les rives du fleuve Chanchamayo, il fonde la première mission chez les Ashaninca à Quimiri, aujourd'hui le village métis de La Merced.

Les tentatives d'exploration des Franciscains se répètent. En 1641, le Père Illescas tente de pénétrer la région du fleuve Perené. On restera sans nouvelles de cette expédition jusqu'en 1686, date à laquelle on apprend qu'elle avait traversé le fleuve Tambo pour atteindre le fleuve Ucayali, où tous ses membres avaient été tués par les Shipibo.

Les missionnaires ne sont cependant pas les seuls à envahir les territoires indigènes. En 1645, un bruit court selon lequel il existe des gisements d'or dans le Cerro de la Sal, amenant un soldat espagnol, Francisco Bohorquez, à prendre avec quarante-six de ses congénères le chemin de Quimiri, pour s'approprier ce territoire. Cette tentative se heurte à la résistance armée des Ashaninca et se solde par la capture des aventuriers sur ordre du Vice-Roi, le comte de Salva-tierra.

Au cours de leurs premières *entradas*, les missionnaires avaient déjà saisi certaines caractéristiques de la structure sociale qu'ils allaient exploiter par la suite. Ils avaient notamment découvert qu'il existait des rivalités parmi les Indiens, qu'ils se proposaient d'utiliser à leur avantage. Ils s'étaient aperçus qu'il fallait repérer le «cacique» (ou *curaca*) pour exercer par son intermédiaire un contrôle sur ses «sujets». Ils savaient également que les Indiens ne pouvaient pas compter sur une unité politique suffisamment forte. Déjà Joan Font écrit: *Ils vivent divisés et répartis, sans former des villages, dans les forêts et les montagnes* (cité in Varese 1973: 120).

Dans son rapport manuscrit d'une expédition effectuée en 1816, le Frère Diego Ruis note ceci:

Durant les premiers jours du mois d'août, nous avons observé quelques Campa au bord de différentes rivières, sans pouvoir les approcher. Le 7 août, le convoi est arrivé à la plage de Mazaroveni⁶ où les habitants nous attendaient [...] Nous étions sur la rive opposée, et quelques pirogues occupées par des Piro et des Conivo nous précédaient. Lorsque les Campa les ont aperçus, ils se sont avancés sans armes et ont commencé à les appeler en les nommant «amis». Les Conivo

⁴ Le terme *entrada* est employé par les missionnaires dès le XVI^e siècle, avec la double connotation de pénétrer dans la forêt et de traverser la cordillère.

⁵ Le terme de cacique a été adopté par les Espagnols pour désigner l'autorité ou le «chef».

⁶ Aujourd'hui, Mazaroveni est une communauté située sur la rive gauche du Haut Tambo.



Dans le passé, la force de l'éloquence du *Pincatsari* était liée au savoir acquis à travers la tradition orale. Photo Archives de la Bibliothèque Nationale du Pérou, Lima, sans date.

avaient reçu l'ordre de les entretenir, en attendant que le reste du convoi arrive. Cependant, ils se sont avancés directement vers les Campa dont le capitaine est venu embrasser l'un des Conivo. A ce moment-là, un Campa resté à l'arrière a tiré une flèche qui a atteint le Conivo pendant qu'il enlaçait le capitaine Campa. Puis, un frère du Conivo blessé, voyant ce qui s'était passé, a tiré une flèche au Campa, qui est mort sur le coup. Les Piro et les Conivo se sont ensuite réunis pour attaquer les Campa qui, eux, ont pris la fuite vers la forêt, en emportant avec eux trois des leurs, grièvement blessés. Cela s'est passé avant notre arrivée, si bien que nous n'en avons heureusement rien vu. Les Piro et les Conivo sont partis traquer les Campa fugitifs à plusieurs reprises, et nous avons eu beaucoup de peine à les convaincre de traverser le fleuve pour passer la nuit sur l'autre rive du Tambo. Le 8 août, nous sommes arrivés à Jesús María. Le port et les maisons venaient d'être détruits par les Campa qui sont tous partis rejoindre les sauvages établis à Mazaroveni.

Une autre description de tels affrontements inter-ethniques nous vient du Frère Paulo Alonso Carvalho (ou Caravallo):

[...] il faut être averti du fait que toutes les nations qui ne sont pas encore pacifiées, se trouvent constamment en guerre avec leurs voisins. D'autre part, celles qui ont déjà été pacifiées continuent à mener la guerre contre les groupes établis à l'intérieur de la forêt, sans que les missionnaires aient réussi à les convaincre d'abandonner ces pratiques cruelles. Nous avons observé que les hommes sont plus difficiles à convaincre que les femmes. A cela il faut ajouter la polygamie, très courante parmi ces sauvages. C'est à cause d'elle qu'ils attaquent leurs voisins: pour voler les femmes [...] Les enfants sont les plus faciles à convaincre et à racheter du contrôle exercé par les infidèles, pour les emmener dans les missions où ils sont aisément convertis à nos habitudes et à la foi chrétienne. C'est de cette manière que nous pourrions augmenter le nombre des croyants; et c'est le seul moyen dont nous, missionnaires, nous disposions pour garantir notre sécurité et sauvegarder notre vie parmi ces barbares.

Plus loin, le même auteur écrit:

Les Campa, Antis ou Andes habitent une région s'étendant entre les frontières de Cuzco et Tarma; ils sont répartis en plusieurs parcialida-



Un élément d'auto-valorisation des Ashaninca est celui du maintien de la musique traditionnelle. Ici, lors d'une réunion de diverses communautés à Satipo, les hommes jouent le *tsongari*, flûte à quatre ou cinq tubes. Communauté de Cushiviani. Photo R. Rodari, août 1985.

des⁷. Il y a quelques familles dispersées sur les rives du Tambo, entre Simpuqui et Jesús María, qui ne communiquent pas entre elles, comme nous avons pu le constater au cours des années passées [...] Nous avons vu que six ou sept hommes Campa, résolus à s'unir pour nous empêcher de passer, ne réussissaient pas à rassembler plus de vingt ou trente guerriers. On a pu apercevoir des guerriers près de l'établissement de Chavini. Ils sont tous Campa, pareils à ceux qui habitent le long des fleuves Ene et Perené, dans le Cerro de la Sal, le Pajonal et les autres zones où se situent les vingt-huit villages que nous avons perdus en 1742. La langue de ces infidèles est tout à fait différente de celle des autres barbares (Fra Paulo Alonso Carvalho 1818).

Durant les trois premières décennies du XVII^e siècle, les tentatives d'évangélisation se poursuivent; et c'est à cette époque que le Père Lamarca découvre le Gran Pajonal. De nombreuses missions sont fondées: Jesús María, à la confluence de l'Ene et du Perené; San Jadeo de los Antis, sur la rive droite du Perené; Catalipango, sur la rive gauche de l'Ene; Nijandarís, situé entre Quimíri et le Cerro de la Sal; Metraro et Eneo, au nord du Cerro de la Sal; etc.

Cependant, la réaction des Ashaninca avait déjà commencé à se faire sentir. Depuis 1687, de nombreuses attaques ont lieu, comme le relate Biedma: cent Ashaninca de la mission San Joseph de Savini se révoltent et abandonnent la mission pour chercher refuge dans la forêt, en refusant tout contact avec les Blancs. En 1724, une trentaine de prêtres et de soldats espagnols sont abattus à Jesús María. Les Franciscains cherchent alors à élargir leur champ d'action, en prenant possession de nouveaux territoires. Pour ce faire, ils se servent, comme à l'accoutumée, de leurs connaissances au sujet des rivalités entre les divers groupes ethniques, tout en profitant du fait qu'il n'existe pratiquement aucune unité politique parmi les Ashaninca.

Mais une grande révolte couve. Elle éclatera en 1742, inaugurée par le soulèvement d'Ignacio Torote. Selon Varese (1973: 175), en 1737, *Torote réunit vingt Ashaninca; après avoir tué un Franciscain de la mission de Catalipango, de même que ses aides, il se dirige vers la mission de Sonomoro où il abat tous les moines. Il déclare: «Vous et les vôtres, vous nous tuez tous les jours, vous nous privez de notre liberté». Tous les compagnons de Torote sont capturés et condamnés à mort, alors que Torote lui-même réussit à se sauver, et ses traces se perdent à jamais dans la forêt.*

⁷ Par le terme de *parcialidades*, les missionnaires désignent les unités segmentaires isolées, caractéristiques de

la plupart des établissements ashaninca.



Danse traditionnelle (*maticajeitatsiri*). Les hommes jouent le *tsongari* accompagné parfois par le *tamporo* (tambour). Les femmes chantent en différentes tonalités, en répétant plusieurs fois la même strophe; elles se tiennent toujours à distance des hommes et effectuent divers mouvements circulaires en zigzag autour d'un espace central. Communauté de Cushiviani. Photo R. Rodari, août 1985.

La révolte de Juan Santos Atahualpa

Le soulèvement de Juan Santos Atahualpa est, sans doute, la plus importante révolte indigène de la forêt sud-américaine. Il est l'expression d'un état de saturation atteint par les groupes ethniques offensés dans leurs croyances les plus profondes. Un grand espoir est incarné par Juan Santos qui prend la tête d'une révolte unifiant, pour la première fois dans l'histoire, la plupart des ethnies de la Selva Central. Ce phénomène unique de panindigénisme et d'unification politique fait état de l'adhésion consciente à un idéal de libération. Les missionnaires sont pris au dépourvu par cette solidarité massive qu'ils croyaient pourtant impossible.

Il existe peu de sources primaires relatant ce soulèvement; Juan Santos lui-même n'a d'ailleurs laissé aucune trace écrite. C'est pourquoi Varese considère que seules des recherches ethnologiques auprès des Ashaninca permettent de reconstruire cette période importante de leur histoire.

On n'en sait pas très long sur la vie de Juan Santos avant les événements en question. Il semble qu'il ait été éduqué chez les Jésuites de Cuzco. On dit qu'il a voyagé jusqu'en Espagne et en Angola, accompa-

gnant des missionnaires⁸. En 1742, vers la fin du mois de mai, ce personnage, qui se dit un descendant de l'Inca Atahualpa, lance un appel depuis le Gran Pajonal. Ayant voyagé en compagnie d'un Piro (Shimirinchu en añani), il voyage en provenance de Cuzco. Vêtu de la *cushma* (tunique traditionnelle ashaninca), il arrive par le fleuve Shimaqui dans un établissement nommé Quisopango où il prend contact avec Santabangori, un Ashaninca qui avait rencontré le Père Lamarca en 1733. Ce n'est pas un hasard s'il choisit cet établissement, car en 1736, plusieurs familles y avaient été installées de force par les missionnaires. D'autre part, cette zone est relativement isolée des autres missions et d'accès difficile.

Dès son appel, tous les Ashaninca accourent des missions du Perené, du Chanchamayo, du Cerro de la Sal et de l'Ene. Juan Santos envoie des émissaires à toutes les ethnies de la forêt centrale, avec l'ordre de se réunir dans le Gran Pajonal. Toute la région se mobilise, la rébellion ayant couvé pendant des années en silence.

Les Indiens commencent à affluer depuis les fleuves Ucayali et Urubamba, situés plus au sud. Ils viennent rejoindre ce «Messie» métis (quechua et, pro-

⁸ Varese cite Loayza (1755 : 1942) selon qui Juan Santos Atahualpa serait allé en Angleterre où il aurait pris contact avec les autorités pour qu'elles soutiennent son mouve-

ment. Il est vrai que le rebelle fait constamment référence à l'aide anglaise (Varese 1973 : 215).

blement, ashaninca) descendu de Cuzco, des «hauteurs», ainsi que le prédit le mythe ashaninca de la divinité Kesha⁹. Bien que l'on ignore en grande partie ses paroles¹⁰, on peut supposer qu'il agit conformément à la plus stricte tradition spirituelle des Ashaninca, qu'il est considéré comme un «chef de guerre» reconnu pour sa sagesse et porteur de la volonté collective de nombreuses ethnies. Plus qu'un leader «révolutionnaire», Juan Santos apparaît comme un mystique dont la révolte possède un caractère nettement indigéniste, parce que vouée à instaurer un nouveau «royaume» dont les Espagnols et les esclaves noirs seraient exclus.

En juin 1742, le missionnaire Santiago Vasquez de Caicedo prend l'initiative d'aller visiter ce personnage qui, par son charisme énigmatique, attire tous les Indiens de la région. Juan Santos le reçoit en récitant une prière en espagnol, puis une en latin. Ensuite, il lui explique *qu'il est venu organiser son royaume avec l'aide de ses fils, Indiens et Métis, et des noirs achetés avec son argent*. Il annonce au visiteur *qu'il vaut mieux que le Vice-Roi renonce à s'opposer à lui, car il le tuerait, ainsi que son fils, et que son parent anglais va arriver par la mer pour le soutenir*. Le rebelle réclame la restitution du royaume annexé par Pizarro et les autres Espagnols; il précise que *lui, il n'est pas allé voler leur royaume. Le temps des Espagnols est arrivé à son terme, et son heure a sonné*. Il ne veut pas non plus des Noirs parce que ceux-ci *ont leur royaume en Afrique, au Congo et en Angola, où il les a vus lui-même célébrer la messe* (cit. in Varese 1973: 182)¹¹.

D'une manière générale, les propos de Juan Santos font état d'un syncrétisme (chrétien et indigène) résultant de deux siècles de présence missionnaire, qui prône la vengeance pour les affronts faits par les Espagnols aux Indiens. D'autre part, il semble que la référence à son ascendance incaïque¹² réponde principalement à l'objectif de faire adhérer à son mouvement les Indiens quechua des montagnes voisines. Ainsi, en 1743, il envoie depuis Quimiri un message à l'adresse des habitants de Tarma, leur annonçant son intention de les intégrer à son nouveau royaume.

Le mouvement de Juan Santos traverse deux grandes phases. La première décennie (1742-1752)

se caractérise par des actions guerrières indigènes dirigées contre les troupes espagnoles. La seconde phase est inaugurée par le retrait des insurgés du village quechua de Andamarca. En 1752, les Ashaninca, les Piro et les Amuesha reprennent en main le contrôle de leurs territoires respectifs. Aucune mission n'a pu résister à la lente mais constante restauration du contrôle exercé par les indigènes sur leurs propres territoires. Au cours de ce processus, la crainte d'un soulèvement général dans le Vice-Royaume du Pérou ne cesse de s'accroître. En 1750, le missionnaire Joseph de San Antonio avait écrit au roi Ferdinand VI¹³, accusant directement les autorités du Vice-Royaume d'être responsables de la révolte: *si Juan Santos décide de partir vers Lima avec deux cents guerriers indiens, on peut craindre un soulèvement général des Indiens*¹⁴.

Dès 1752, les événements prennent un autre tournant. Juan Santos prend la décision de maintenir les territoires récupérés et de vivre désormais en paix. On considère généralement que la révolte est étouffée en 1756, avec la prise de Quimiri par les Espagnols. En réalité, le village avait été abandonné par les rebelles pour des raisons inconnues. Le brigadier Pablo Saez de Bustamante effectue une *entrada* à Quimiri; à son retour à Tarma, il relate *qu'au milieu de la place, les rebelles ont érigé une croix* (in Urrutia y Las Casas 1847). A vrai dire, cet événement n'a pas une signification spéciale, et il serait abusif d'affirmer qu'il sonne le glas de la rébellion de Juan Santos Atahualpa. Plutôt, les troubles continuent pendant tout le XVIII^e siècle et même durant la première moitié du XIX^e siècle, avec le résultat que les territoires indigènes de la forêt centrale restent inaccessibles aux Espagnols pendant plus d'un siècle. Cette situation dure jusqu'à l'époque où des missionnaires, tout comme des voyageurs à prétentions scientifiques, relancent l'exploration de la région¹⁵, époque qui précède directement celle qui est connue sous le nom d'«époque du caoutchouc».

Précisons, pour conclure, que la révolte de Juan Santos est profondément ancrée dans la mémoire collective des Ashaninca qui attendent, aujourd'hui encore, la résurrection du grand leader. Les mythes ashaninca rapportent sa disparition par conversion

⁹ Selon la mythologie ashaninca, Kesha est un être qui se situe entre la divinité cosmogonique et le héros culturel, en participant aux deux essences à la fois. Kesha se sauve du déluge en navigant sur le tronc d'un palmier et se rend compte du dessèchement de la terre en jetant sur le sol des semences de palmier (Torres Lopez 1975: 158).

¹⁰ Izaguirre (1929) le présente comme un révolutionnaire et lui attribue une déclaration politique imaginaire justifiant la révolte. Mais il s'agit là d'une affabulation dont il vaudrait mieux se méfier.

¹¹ Les esclaves noirs étant les seuls à posséder des armes à feu, à côté des Espagnols, les Ashaninca sont très méfiants à leur égard quand ils arrivent dans les missions, du fait de leur rôle militaire.

¹² Loayza (1755) émet l'hypothèse que Juan Santos est le descendant direct d'Atahualpa, mais des recherches plus approfondies seraient nécessaires pour le prouver.

¹³ Joseph de San Antonio, «Memorial del Padre Joseph de San Antonio al Rey de Espana», in Izaguirre (1929).

¹⁴ Il convient de signaler que la révolte de Juan Santos précède de 39 ans celle de Tupac Amaru (1781).

¹⁵ Les missionnaires rédigent des lettres nostalgiques à

propos de la perte des établissements de la Couronne et de l'Eglise. En 1818, le Frère Alonso Carvalho écrit: *Il faut que nous nous rapprochions des missions du Pajonal, du Cerro de la Sal et de Sonomoro, que nous avons perdues à la suite de la révolte de Juan Santos Atahualpa de 1742, pour que nous puissions les restaurer au moment opportun*. Le rapport d'expédition de Fra Diego Ruis (1816) relate ceci: *Le convoi se composait de 326 archers, 30 tirailleurs et 66 pirogues [...] Le jour 30 [de juillet] nous entrâmes dans l'embouchure du Tambo [...] Le jour 31 nous vîmes des feux sur les collines [...] Le premier jour d'août nous envoyâmes deux cents hommes à la reconnaissance de la zone. Ils arrivèrent à midi sur les lieux des feux. Les Indiens fuirent tous, sauf trois hommes qui furent capturés et emmenés à notre campement. Ces hommes furent traités avec toute humanité. On leur fit savoir, par l'entremise d'interprètes, que notre mission, ainsi que celles qui allaient suivre, n'avaient d'autre objectif que de garantir le passage par le fleuve Tambo et de faire la paix avec tous les habitants qui en bénéficieraient au même titre que les nations de l'Ucayali, dont était constituée la nombreuse armée de notre expédition.*

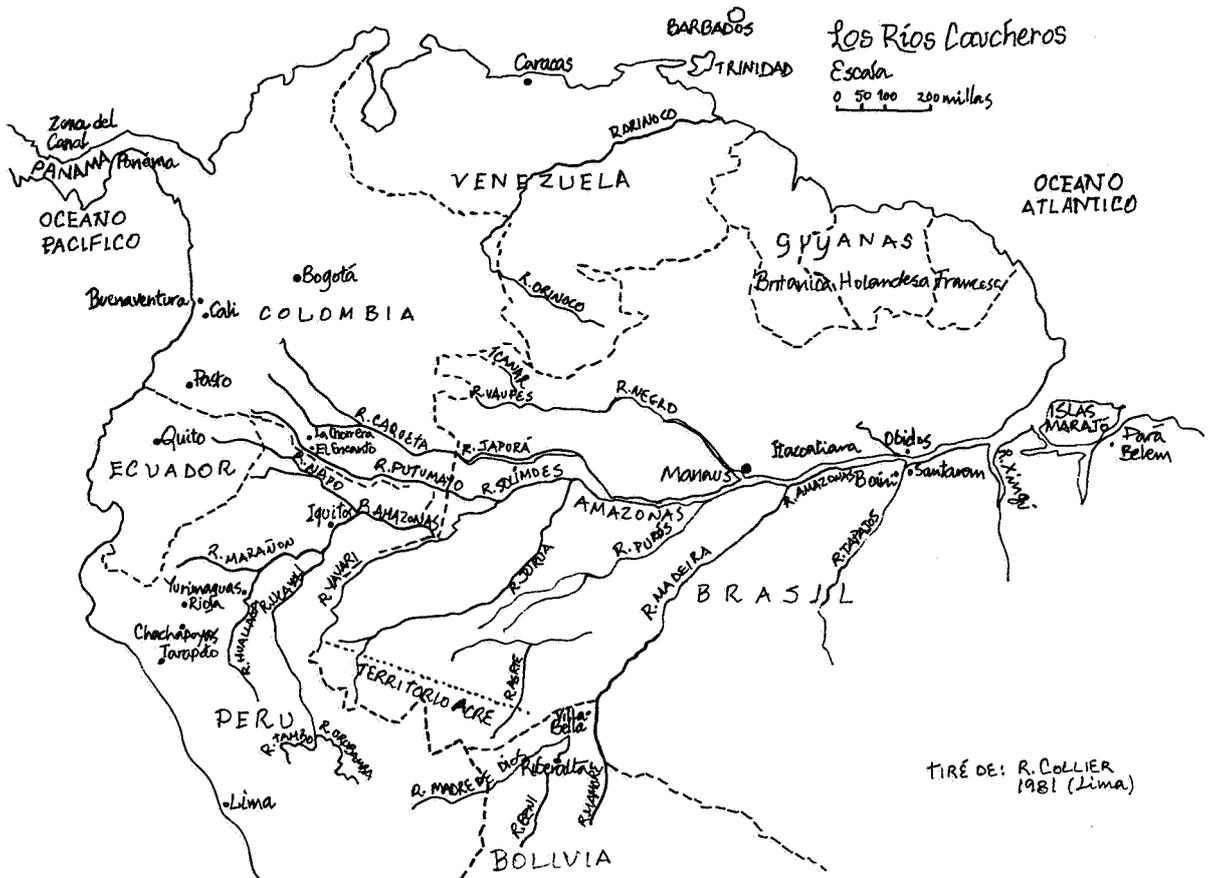


Fig. 2: Les rivières du caoutchouc. Tiré de Richard Collier, *Jague al Barón, la historia del Caucho en la Amazonia*, Lima, 1981, pp. 24–25.

en une fumée montant au ciel. Dans le Gran Pajonal, un monticule de pierres signale l'endroit où il se serait envolé.

L'époque du caoutchouc (1870–1920)

Deux événements nouveaux de la première moitié du XIX^e siècle concernent directement les Ashanica alors réputés être « de sauvages et redoutables guerriers » de la Selva Central. D'une part, à la suite de la guerre d'indépendance péruvienne (1821), de nombreux missionnaires repartirent pour l'Europe, et ce n'est qu'en 1836 qu'il reçoivent l'autorisation de revenir au Pérou. D'autre part, en 1824, Simon Bolivar promulgue la Loi sur la propriété foncière en faveur des Indiens quechua et aymara, qui entraîne les premières migrations de ceux-ci en direction de la forêt, inaugurant ainsi la colonisation des zones voisines aux territoires ashaninca.

La seconde moitié du XIX^e siècle est marquée, en Amazonie, par un phénomène connu sous le nom de « fièvre du caoutchouc ». Surtout pendant le dernier quart du XIX^e siècle, cette « fièvre » fera de la région tropicale un paradis pour une minorité, et un enfer pour les groupes ethniques (voir fig. 2).

L'Europe avait commencé à utiliser industriellement le caoutchouc et la demande augmentait progressivement depuis la découverte, en 1844, du processus de vulcanisation qui permettait de nouvelles applications de ce produit et entraînait l'essor rapide de son industrie. On assiste ainsi à une course folle pour monopoliser la production, course à laquelle participent des « entrepreneurs » péruviens, sud-américains... et anglais. A l'époque, le marche anglais est le plus important. Plus tard, d'autres pays européens, ainsi que les Etats-Unis, réaliseront également de gros investissements.

Pour les groupes ethniques amazoniens, la période du caoutchouc inaugure un processus global de destruction, auquel seuls les groupes les plus solides parviennent à échapper grâce à des stratégies de redéfinition, alors que de nombreuses autres ethnies sont condamnées à disparaître physiquement et culturellement. Cette période marque ainsi profondément la configuration économique, politique et sociale de la Selva Central, dans la mesure notamment où les formes de domination qui caractérisent aujourd'hui les relations entre Blancs, Métis et Indiens se consolident pendant ce moment décisif de l'histoire.

Dans le bassin du fleuve Tambo, tout comme dans les autres zones indigènes, les Ashaninca sont assu-



Port traditionnel de l'enfant. La femme Ashaninka garde toujours le dernier-né avec elle. La bande de coton (*tsompirontsi*) est tissée par ses soins, que les osselets de cerf ou de pécarie qui la garnissent sont sculptés et offerts par le mari. Communauté de Betania. Photo R. Rodari, août 1985.

jettis à un système connu sous le nom de *correria*, qui consiste à forcer les Indiens à travailler dans l'extraction du caoutchouc, alors que les Métis subissent un autre système appelé *habilitación y enganche*, qui sera expliqué plus loin. Dans la forêt centrale, les *correrias* touchent les territoires situés le long des fleuves Ucayali, Tambo, Urubamba et, plus au sud, sur le fleuve Madre de Dios.

Vers 1870, un personnage dont la triste mémoire se perpétue sous le nom d'*El Rey du Caucho* fait son apparition. Il s'agit de Carlos Fermin Fitzcarrald¹⁶ qui figure dans l'historiographie officielle du Pérou comme «un pionnier et un héros de la civilisation», alors qu'il n'était qu'un esclavagiste et «importateur» de main-d'œuvre chinoise et japonaise pour son jardin situé sur les rives du Haut Ucayali. Fitzcarrald s'était rendu maître de plusieurs centaines d'indigènes, principalement des Ashaninka, en abusant de la confiance dont ceux-ci avaient témoigné envers lui dans un premier temps. Des ren-

seignements intéressants au sujet de ses relations avec les Ashaninka peuvent être tirés d'une apologie écrite en 1941, où il est dit que *certaines colons parlent encore aujourd'hui d'un Indien blanc qui habitait au bord de l'Ucayali et qui se présentait aux Campa comme le fils du soleil [...]* En 1888, les Campa apprennent que dans les Pampas del Sacramento est apparu un «Amachengua», ou réincarnation de l'Inca Juan Santos Atahualpa. Les tribus accourent pour le rencontrer et se trouvent ainsi face à un «chuncho»¹⁷ blanc vêtu conformément à la tradition des sauvages mais avec beaucoup plus d'élégance, qui portait un winchester et des munitions en bandoulière (Reyna 1941: 20). On ignore si cette description est véridique. Il est néanmoins certain que Fitzcarrald avait compris que la meilleure façon de stabiliser la main-d'œuvre indigène était d'éloigner celle-ci de son lieu d'origine. Sa technique la plus raffinée consistait à mettre en pratique ses «connaissances ethnologiques», en se servant – à l'instar des missionnaires – des rivalités entre groupes indigènes. Sa méthode était simple: on donnait des winchester aux Ashaninka qui devaient les payer par des esclaves Conibo, Shipibo, Piro ou Machiguenga. Mais ces derniers recevaient également des fusils, cette fois-ci en échange d'esclaves Ashaninka... et ainsi de suite. En fait, dans ces régions isolées, échappant au contrôle du Gouvernement, il n'y avait que la loi du «calibre 38» [...] le plus fort détenait tous les droits, et le winchester était l'arbitre de tous les conflits (Reyna 1941: 73). Pendant cette période de «fièvre», il y a plusieurs milliers de morts parmi les Indiens, dont il faut attribuer quelques centaines à Fitzcarrald. Excédés, les Ashaninka cherchent refuge dans les collines du Gran Pajonal, fuyant l'ennemi qui, cette fois, est trop puissant et cruel.

Quand l'occasion se présente, les Ashaninka attaquent des établissements de missionnaires et même des colons quechua, notamment à Pangoa en 1896 et sur les rives du fleuve Pichis en 1914, date à laquelle le gouvernement péruvien envoie des soldats pour «punir les sauvages». C'est à cette époque que l'on commence à utiliser le système dit *habilitación y enganche* qui se maintient de nos jours sous une forme légèrement modifiée dans le domaine de l'extraction du bois. Ce système est employé dans un premier temps avec les Métis, puis avec les Indiens. La *habilitación* consiste en une avance de «salaire» sous forme de produits manufacturés et de nourriture. L'individu est ainsi *enganchado* (accroché) par le patron. Une fois dans le campement d'extraction, l'*enganchado* s'approvisionne au magasin du patron et s'endette rapidement, n'ayant pas une idée précise de la valeur, en temps de travail, des marchandises qu'il acquiert. Souvent, le montant de cette dette dépasse celui du «salaire», et l'*enganchado* sera redevable d'une nouvelle période de travail.

¹⁶ L'histoire de Fitzcarrald nous est peu connue, mais les informations existantes indiquent clairement qu'il s'agissait d'un aventurier et d'un esclavagiste qui exploitait largement les Ashaninka. Dans son film *Fitzcarrald*, Werner Herzog dresse le portrait d'un personnage illuminé et quel-

que peu loufoque, et déforme ainsi passablement la réalité historique.

¹⁷ Le mot *chuncho* est un terme péjoratif utilisé par les métis pour désigner les indigènes d'Amazonie.



Préparation de la bière de manioc (*piarintsi* ou *masato* en espagnol régional). Fabriqué et offert exclusivement par les femmes qui l'obtiennent en mâchant du manioc cuit et des patates douces. Le liquide obtenu après fermentation constitue un élément de prestige lorsqu'une famille peut en offrir en grande quantité. Communauté de Cushiviri. Photo R. Rodari, août 1985.

Vers l'époque actuelle

Entre 1920 et 1950, l'Amazonie péruvienne traverse une période de récession qui permet aux groupes ethniques de trouver un *modus vivendi* plus acceptable avec les Métis et les Blancs, tout en leur fournissant l'occasion de rétablir leur cohésion sociale ébranlée par les nombreuses péripéties connues jusque-là. Des groupes ashainca commencent à cohabiter avec des colons andins, principalement dans la vallée de Satipo; certains d'entre eux vont travailler dans les *haciendas* de la région, dont celle de la *Peruvian Corporation* (sous contrôle britannique) située au bord du Perené.

La production forestière débute en 1920, mais elle ne connaîtra un véritable essor qu'entre 1945 et 1950. Comme les Ashainca vivent tout près des zones d'extraction du bois, bon nombre d'entre eux se mettent à y travailler. Les opérations continuent d'être régies par le système dit *habilitación y enganche*, qui englobe maintenant le paiement en argent. Voilà un facteur supplémentaire qui engendre la transformation de la configuration socio-économique des Ashainca, par le fait d'intégrer ceux-ci graduellement à l'économie de marché. Avec l'extraction et la commercialisation du bois, la structure productive de l'Amazonie se réorganise. La

sphère d'influence passe de la ville de Iquitos à celle de Pucallpa, située sur les rives de l'Ucayali.

Selon mes données de terrain, un pourcentage élevé d'hommes ashainca émigre depuis 1960 de façon saisonnière du bassin du Tambo vers l'Urubamba pour travailler dans l'extraction du bois. En conséquence, la constitution d'établissements permanents est liée au processus de migration interne chez les Ashainca, depuis la vallée de Satipo et le fleuve Perené vers le Tambo, processus qui joue tout au long des années 1960. Actuellement, l'extraction du bois a diminué considérablement, et les Ashainca traversent une nouvelle phase de redéfinition de leur mode d'organisation.

Stratégies locales de reproduction sociale et ethnique des Ashainca du fleuve Tambo

On peut expliquer la situation actuelle par l'interaction de facteurs tant internes qu'externes. Parmi les premiers figurent :

1. les migrations internes résultant de l'invasion des territoires ashainca par les colons quechua;

2. la sédentarisation, provoquée par la création d'écoles sous le monopole de l'Institut linguistique d'été, et par la Loi relative aux *comunidades nativas* de 1974, qui reconnaît le droit de propriété aux terres d'« occupation permanente »;
3. un relatif syncrétisme religieux;
4. la valorisation de l'espagnol comme langue de communication avec les « autres », *choris* (montagnards) et *viracochas* (Blancs);
5. un certain relâchement des valeurs traditionnelles.

Les facteurs externes les plus marquants sont les suivants:

1. l'intégration de la forêt centrale à l'économie de marché, par la commercialisation du café, du cacao, du riz et du bois;
2. la politique de colonisation des terres « vierges » de l'Amazonie, menée par l'Etat péruvien;
3. la pénétration des entreprises pétrolières;
4. l'hégémonie exercée par l'ILE tant sur le plan éducatif que de l'aide au développement (l'emprise de cette institution chez les Ashaninca est indiscutable);
5. la construction d'une route qui traversera le bassin du Tambo et qui aura pour conséquence une augmentation massive du nombre des colons, ainsi que l'extension de l'économie de marché.

La stratégie de reproduction sociale et ethnique adoptée par les Ashaninca jusqu'à nos jours se fonde sur la réinterprétation constante de trois éléments:

1. les liens de parenté et les réseaux clientélistes par rapport à la société dominante (missionnaires, autorités gouvernementales, patrons locaux);
2. le système d'autorité qui définit les rapports de force au sein des communautés par l'in-

termédiaire des alliances et des rivalités entre groupes segmentaires;

3. les migrations internes et saisonnières destinées à la recherche d'un emploi rémunéré.

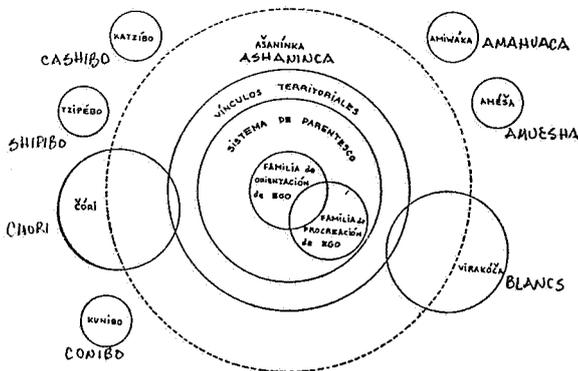
La capacité d'un groupe social de se reproduire à long terme dépend du fait de se valoriser en tant que tel, ainsi que de sa faculté d'adapter et de transformer, dans le temps, ses représentations sociales. Sur ce plan, les Ashaninca du Tambo semblent avoir réussi l'adaptation, et ce dans une situation fort complexe de conflits culturels. Au fil des siècles, ce groupe a fait preuve d'une capacité considérable de réorienter ses manières d'agir, en s'adaptant aux réalités nouvelles et en intégrant d'une façon originale les codes externes. Cependant, ce degré élevé de flexibilité est actuellement mis à rude épreuve par des pressions externes qui risquent de provoquer une forte déstabilisation.

Constitution des *comunidades nativas*

La constitution d'établissements permanents a commencé vers 1958. Le Pérou est l'un des rares pays d'Amérique latine qui a reconnu le droit de propriété aux territoires occupés en permanence, appelés *comunidades nativas* dès la promulgation de la loi de 1974. Cependant, il s'agit là d'une arme à double tranchant. Tout d'abord, les territoires ethniques ne sont pas reconnus à proprement parler, car ils couvriraient des espaces par trop importants et empêcheraient ainsi la pénétration des colons, encouragée par l'Etat. La notion de *comunidad nativa* sous-entend par ailleurs qu'il s'agit de populations sédentaires vivant à l'intérieur de frontières stables. Or, les Ashaninca sont traditionnellement très mobiles; les migrations sont fréquentes: quand les ressources naturelles se raréfient ou que naît un conflit social compromettant la cohésion du groupe, celui-ci se scinde facilement en sous-groupes partant à la recherche d'un nouveau lieu d'habitation. C'est d'ailleurs grâce à cette mobilité, entre autres, que les Ashaninca ont pu maintenir jusqu'ici un équilibre social remarquable, en dépit de l'agression constante de la société dominante. Leur sédentarisation ne manquera pas d'engendrer, à long terme, des troubles difficiles à surmonter. En outre, des conflits naissent à propos de l'attribution des terres entre groupes appartenant à la même ethnie, parfois reliés par des liens de parenté.

Le territoire que nous appelons ethnique correspond à l'aire dans laquelle se déroulent les échanges socio-économiques, ainsi qu'aux parcours de chasse. Je ne pense pas qu'il soit possible de définir concrètement cet espace, car j'ai pu constater que les Ashaninca ne le déterminent pas selon nos critères habituels (unité territoriale entourée de frontières stables). On peut seulement reconstruire les limites territoriales à partir des représentations sociales associées aux liens de parenté et à l'utilisation d'une même langue, l'añani¹⁸. Le caractère inapproprié de

Fig. 3: Frontières ethniques des Ashaninca, vues à partir de la famille d'Ego. Les dénominations tribales retenues par Varese appartiennent à la variante dialectale pajonallino.



¹⁸ Varese (1973) affirme que la reconnaissance de l'identité ethnique est d'abord liée à la langue, ce qui ne veut cependant pas dire que les Ashaninca connaissent parfaitement les frontières ethniques. D'autre part, selon Peterson (1982: 2), il faut tenir compte des deux dimensions

fondamentales de la géographie et du temps. Par contre, vouloir déterminer les frontières ethniques reviendrait à emprunter une démarche inutile, car il n'est pas aisé de les tracer.

tradition, la seconde est davantage exposée aux activités du marché du travail et des produits, du fait qu'elle se situe à proximité du village métis d'Atalaya ainsi que des centres d'exploitation du bois de l'Urbamba; d'autre part, elle subit davantage l'influence de l'Institut linguistique d'été. La communauté de Betania, dont il sera question par la suite, se situe dans cette dernière zone.

Bodley (1970) propose trois formes d'«adaptation à la modernité». La première est représentée par les groupes asháninca soucieux de maintenir leur indépendance, établis dans les zones «non touchées par l'économie de marché»; la deuxième catégorie est constituée par ceux qui ont établi des relations de type *habilitación y enganche* avec les patrons locaux, ou qui obtiennent des produits manufacturés en contrepartie de travaux agricoles; la troisième forme est actualisée par les Asháninca qui tentent d'accéder à une certaine indépendance économique à l'inférieur même de l'économie nationale.

Ce modèle très schématique donne une idée de quelques stratégies possibles, mais il est loin d'être exhaustif et fiable. L'analyse de Bodley, de type macroscopique, se fonde sur des catégories extérieures à la société étudiée. Elle ne restitue pas la grande variabilité de stratégies que j'ai pu observer en partant du point de vue opposé, c'est-à-dire en analysant les processus internes de redéfinition. Seule une combinaison de recherches menées d'une manière toujours renouvelée dans un établissement donné, et portant sur l'organisation familiale et communautaire, est en mesure de rendre compte de la gamme des stratégies locales existantes (Villasante 1983: 133).

De nos jours, l'organisation communautaire est le produit de la politique de sédentarisation menée par les missionnaires et, plus récemment, par l'Etat, contraignant les indigènes à mener une «vie civilisée». L'objectif non avoué de cette politique consiste à exercer le contrôle social et à créer des «réservoirs» de main-d'œuvre pour le travail agricole et l'industrie d'extraction des matières premières; ce qui n'a cependant pas empêché les Asháninca d'adapter la structure de la *comunidad nativa* à l'organisation segmentaire qui leur est propre. Ajoutons que cette nouvelle forme d'organisation sociale, imposée par l'extérieur, est un facteur de conflits internes. Dans une large mesure, l'équilibre ne peut être assuré que grâce à la capacité du chef de maintenir les liens de complémentarité entre les divers acteurs sociaux.

Le système d'autorité: les nouveaux *pincatsari*

Dans le passé, le groupe local était composé de familles élargies fréquemment polygames (deux à cinq épouses), qui reconnaissaient un leader, le *pincatsari*, souvent l'un des membres les plus âgés du groupe. Autour de lui s'organisaient les activités éco-

nomiques et sociales. Le groupe pouvait avoir une longue existence ou bien se dissoudre rapidement à la suite de changements dans les alliances établies, voire en raison de conflits trop graves. Dans les relations matrimoniales, la préférence était accordée au mariage entre cousins croisés. Avec la famille élargie, ces relations constituaient la base de la structure sociale tout entière.

Les missionnaires avaient dû se rendre à l'évidence que le processus d'atomisation propre aux Asháninca, créant des sous-groupes et des unités segmentaires pratiquement autonomes (ceux-là même qu'ils appelaient les *parcialidades*), expliquait le manque de cohésion au niveau de la structure et de l'organisation sociales dans leur ensemble¹⁹. Dans ce contexte, la rébellion de Juan Santos Atahualpa apparaît comme un phénomène tout à fait particulier, voire original, même si une véritable unité politique n'a pas pu être réalisée pendant cette révolte: comme je l'ai déjà souligné, son contenu politique s'était effacé sous l'emprise d'objectifs de nature mystique.

Selon une idée largement répandue, «le pouvoir s'accomplit dans une relation sociale caractéristique commandement-obéissance» (Lapierre 1968: 44); d'où l'idée que les sociétés qui ignorent ce type de relations sont des sociétés sans pouvoir. Voilà un préjugé qui veut que le pouvoir politique s'identifie nécessairement à un rapport de coercition. Pierre Clastres conteste cette affirmation ethnocentrique en précisant qu'«il ne nous est pas évident que coercition et subordination constituent l'essence du pouvoir politique partout et toujours» (1974: 12). Dès l'époque des premiers missionnaires et conquérants, le besoin de repérer le ou les détenteurs du pouvoir apparaît pourtant comme une véritable obsession. Effort vain, car la structure politique asháninca se caractérisait par la prééminence du groupe local sur la totalité des instances qui structuraient et organisaient la vie sociale. Dans ce contexte, le rôle du *pincatsari* consistait à interpréter la volonté collective par l'intermédiaire de la parole: être «grand parleur», c'était sa qualité principale et indispensable.

Traditionnellement, le *pincatsari* (ou *curaca*, selon les Espagnols) possédait une connaissance profonde du système symbolique dont la conservation, au sein de chaque groupe local, apparaissait comme le principal moyen d'en assurer la reproduction sociale. Traditionnellement aussi, les Asháninca étaient d'excellents guerriers et, avant l'arrivée des Espagnols, ils livraient des combats incessants à leurs ennemis traditionnels, les Piro et Conibo. Aujourd'hui, la guerre est encore présente dans la mémoire collective des habitants du Tambo, région qui avait été le théâtre de nombreux affrontements. Apparemment, ces luttes avaient pour objectif le contrôle des zones riches en ressources naturelles; en réalité, elles étaient un moyen de sauvegarder la

¹⁹ Dans une lettre datant de 1816, on lit ceci: *Les finalités du présent rapport sont les suivantes: faire état du fait que l'on s'est assuré l'amitié de quelques Campa; indiquer une connaissance plus précise du bassin du fleuve Tambo; rendre compte de la découverte des différentes factions qui*

peuplent ses rives; faire état des discordes qui les divisent et les empêchent de s'unir pour nous combattre; et, surtout, indiquer que nous avons acquis une meilleure idée de la situation, avec l'objectif de les soumettre définitivement lorsque les circonstances le permettront.



Maison monofamiliale (*pancotsi*) à Betania. Habituellement, elle est construite sur pilotis. L'intérieur est divisé en deux parties : dans l'une on dort (les enfants d'un côté et les époux de l'autre) ; l'autre est réservée à la vie collective. La cuisine est généralement installée à part. Traditionnellement conçu pour abriter la famille élargie, le *pancotsi* actuel reflète la tendance à la division en familles nucléaires. Communauté de Betania. Photo R. Rodari, août 1985.

cohésion interne des Ashaninca, en renforçant les alliances entre groupes locaux. Lors de tels affrontements, le chef traditionnel pouvait exercer un minimum d'autorité. Cependant, le fait d'entrer en guerre était toujours décidé par la volonté collective, et le chef ne pouvait pas s'imposer au-delà de la période des hostilités. Ainsi, la chefferie traditionnelle ashainca est très proche du modèle proposé par Clastres.

La reconnaissance de l'appartenance ethnique commune, exprimée par le concept de *Noshaninca* (Nous les Ashaninca), ne tient donc pas à une unité politique supposant la subordination de la société à un pouvoir coercitif centralisé qui s'organiserait autour d'un personnage nommé chef. Si cela reste vrai aujourd'hui, la fonction du *pincatsari* n'en a pas moins subi des changements que le cas de Betania illustre d'une manière frappante.

La communauté de Betania

Selon mes estimations, la population de cette communauté se monte à 350 personnes en 1982, ce qui en fait la communauté la plus peuplée du fleuve. Le processus de redéfinition sociale y est plus évident que dans d'autres établissements, de par l'emprise particulière de l'adventisme de même qu'en raison du phénomène migratoire. Betania traverse

aujourd'hui un double processus de cristallisation et de redéfinition : on remarque la consolidation d'une forme d'organisation sociale née au cours des années de contact, que viennent nuancer les tentatives actuelles d'adaptation aux transformations les plus récentes.

La « première Betania » s'appelait Kensoriario et se trouvait à deux jours de marche du fleuve Ene, près de la mission de Puerto Ocopa. Ce groupe était constitué de plusieurs familles apparentées à Ubiare, le *pincatsari*. Vers 1950, Ubiare quitte Kensoriario pour aller prétendument chercher une épouse dans la zone du fleuve Pichis. Cette explication ne m'a jamais convaincu ; j'ai l'impression qu'il fuyait plutôt un conflit. Ubiare arrive ainsi à Nevati, *caserio campa*, où il y avait à l'époque une mission adventiste. Il y est « éduqué », il apprend l'évangile et sera baptisé Juan Churivanti.

Vers 1955, Ubiare revient à Kensoriario avec une femme et des enfants. Il exhorte les Ashaninca à « changer de vie et à vivre ensemble, en communauté, car les Gringos viendront ainsi avec de la nourriture ». Par la suite, plusieurs familles se sédentarisent. Mais le « projet missionnaire » d'Ubiare consiste surtout à convertir son groupe à l'adventisme. Petit à petit, il réussit à les convaincre de vivre « de manière civilisée » et d'embrasser la religion chrétienne. Sa famille élargie d'abord, ses parents

collatéraux ensuite se laissent persuader d'émigrer «vers une zone plus proche de la civilisation», soit celle du fleuve Tambo. Selon un témoignage:

Ubiare cherchait un endroit où établir une communauté, car à Kensoriaro il n'y avait pas assez de poisson, la chasse était difficile [...] il n'y avait pas de sel et pas d'essence non plus. Qu'allions nous manger? C'est pourquoi nous sommes allés d'abord à Samaniato [cours supérieur du Tambo] où nous sommes restés quelque temps. Ensuite, nous nous sommes installés ici, après avoir séjourné brièvement sur la rive opposée à l'endroit où se trouve aujourd'hui Betania (Villasante 1983: 98).

En résumé, cette migration répondait à deux mobiles surtout: s'éloigner des «païens» pour s'approcher de la «civilisation» et, par conséquent, travailler et gagner de l'argent; et avoir un accès plus facile aux ressources naturelles.

Après l'installation définitive, plusieurs familles rejoignent les premières venues. De nombreuses femmes sont amenées de la vallée de Satipo, du fleuve Urubamba et du Gran Pajonal. Pendant une première période, de 1958 à 1978, Ubiare insiste qu'il faut mener une vie sédentaire, alors que – paradoxalement – il incite les jeunes gens à migrer durant une bonne partie de l'année pour travailler dans les camps d'extraction du bois.

Entre-temps, la région de l'Urubamba est envahie par des centaines de Métis attirés par les zones vierges riches en bois de haute valeur commerciale (dont le cèdre et l'acajou). Les habitants de Betania participent massivement à l'exploitation forestière et quittent la communauté pendant les neuf mois – parfois même plus – que dure la *zafra forestal*. Ils sont toujours soumis au système dit *habilitación y enganche* et reçoivent soit des marchandises soit un peu d'argent. Si l'endettement reste fréquent, les hommes valorisent néanmoins ce travail qui est perçu comme une ouverture sur l'extérieur et comme un remède à la discrimination dont ils font l'objet. Pendant les périodes de migration, Betania est vidée de la plupart de ses hommes. Le travail collectif des femmes et la coopération entre les familles élargies doit alors assurer la survie de la communauté.

Cette situation dure jusqu'en 1978, lorsque Ubiare commence à perdre son prestige parce qu'il prétend épouser une deuxième femme. Cet épisode provoque une crise importante au sein du village, ne faisant que catalyser un mécontentement général déjà surgi plus tôt. Les hommes s'étaient, en effet, rendu compte qu'Ubiare profitait des migrations saisonnières pour établir des relations clientélares avec les patrons locaux qui lui versaient une somme d'argent en contrepartie de chaque homme qui partait. Un témoin affirme:

Ubiare trompait la communauté. Il nous poussait à travailler et empochait l'argent des patrons, en ne nous en laissant que très peu. Il faisait ce type de contrat avec eux sans rien nous dire (Villasante 1983: 224).

La crise est réglée en 1979 par une décision collective d'expulser Ubiare de la communauté. Son fils Armando est alors désigné comme chef. Le nouveau leader ne partage pas les idées de son père sur les migrations. Il y voit un obstacle important à la cohé-

sion et à la consolidation de la communauté. C'est à partir de là que le processus de cristallisation s'opère d'une manière plus poussée: Armando imprègne sa fonction d'une consigne implicite: «non à la migration comme seul moyen de faire progresser et de civiliser Betania». Mais il a, lui aussi, été éduqué chez les missionnaires adventistes et assume la continuité du choix religieux fait par son père ainsi que par la grande majorité des familles.

La nouvelle orientation de Betania coïncide avec la crise de l'industrie forestière, amorcée en 1978 par la baisse du prix du bois sur le marché international. La réduction des migrations saisonnières et le nouveau leadership entraînent des changements importants. Des travaux communautaires impliquant tout le village sont entrepris régulièrement, et le contrôle des ressources sociales devient toujours plus efficace. Sous l'influence d'Armando, les hommes qui décident de partir tout de même pour les campements d'extraction prennent maintenant soin de laisser à leur famille une *chacra* défrichée, afin de lui permettre de se nourrir. Or, l'expérience des migrations et les contacts avec les Métis ont amorcé un processus marqué de différenciation sociale au sein de Betania. La conviction se propage que le travail rémunéré rehausse le prestige de l'individu et de sa famille nucléaire, ce qui incite à la fragmentation de la communauté en petites unités.

Une autre caractéristique intéressante du leadership d'Armando est sa capacité d'intégrer les règles de conduite imposées par les adventistes de manière à ce qu'elles n'entrent pas trop en contradiction avec le mode de vie traditionnel. On peut ainsi observer des manières d'agir qui, en apparence, suivent les normes du monde dit «civilisé»: on ne boit ni ne fume à Betania, on s'habille à l'occidentale, on participe régulièrement aux rites adventistes... Mais parallèlement, les croyances aux mythes ancestraux se maintiennent, et l'attachement dont la communauté témoigne à leur égard réduit les comportements «modernes» à une simple façade. De cette manière Armando, apparemment soumis, a réussi à préserver une marge de manœuvre dont d'autres communautés ne disposent nullement.

L'emprise de la société dominante est cependant trop forte pour que des tentatives pour allier diverses communautés puissent aboutir. Armando a participé à la mise sur pied d'une fédération réunissant les communautés du Tambo, mais des rivalités ont rapidement surgi entre les leaders, et Armando s'en est retiré: la lutte pour le pouvoir individuel devient une réalité dans une société qui ne réussit plus à s'en défendre.

Conclusion

Quatre siècles durant, les Aşhaninca ont démontré la vitalité d'un peuple guerrier qui n'a pas posé ses armes pour lutter contre ceux qui veulent sa disparition. Les stratégies ont considérablement changé d'une époque à l'autre, mais la force et le courage, l'intelligence et les capacités d'adaptation n'ont fait que s'affiner. L'extrême réserve ainsi que l'attachement aux traditions démontrés par cette



Famille élargie d'Armando. La redéfinition sociale de Betania est liée, en grande partie, à la sagesse de ce nouveau *Pincatsari* qui refuse d'utiliser son prestige pour « commander » la communauté. Betania est un exemple de « détournement » de traits occidentaux pour assurer la continuité de la communauté. Photo R. Rodari, août 1985.

ethnie ont trompé les missionnaires, les colonisateurs et les nouveaux envahisseurs de toute espèce, animés par la ferme conviction que la croix et le glaive ou encore les fausses promesses peuvent facilement soumettre ces « sauvages ».

Les Ashaninca se sont appropriés certains éléments extérieurs qui leur ont permis de maintenir leur reproduction sociale et ethnique. Sédentaires pour la plupart, ils découvrent à présent la vie en groupe élargie, les écoles; ils apprennent l'espagnol et travaillent pour pouvoir se procurer certains biens de consommation. Or, leur équilibre social, quoique de plus en plus fragile, se fonde toujours sur les mêmes valeurs, celles de la solidarité et l'attachement à une identité commune.

Combien de temps pourront-ils encore résister?

Dans la vallée de Satipo, ils sont déjà complètement encerclés par les colons quechua.

Au bord du fleuve Ene, une coopérative de colons a envahi leurs terres en 1979, et les flèches des Ashaninca se sont croisées avec les balles... il y a eu des morts des deux côtés.

Près du Tambo, l'entreprise pétrolière Shell est arrivée en 1980, et les explorations ont entraîné la disparition d'un groupe local récemment établi à Quitepamani.

En 1981, la Shell a commencé à quadriller une vaste zone située entre le Tambo et l'Urubamba, juste en face de Betania. La dynamite a exterminé des centaines de singes et d'oiseaux dont les cris ont effrayé les Ashaninca.

Les colons ont atteint le Tambo en 1984, et l'ouverture, en avril 1985, de la route Satipo-Puerto Ocopa a facilité l'arrivée de dizaines de nouvelles familles. Dans quelques années, cette route arrivera à Atalaya, en passant par Betania...

Bibliographie

- BALANDIER, G. *Sens et puissance*. – Paris: PUF, 1981.
- BODLEY, J. *Campa socio-economic adaptation*. Unpublished Ph. D. Thesis. University of Oregon (Portland), 1970.
- CARVALHO, Fra P. A. *Misiones del Rio Ucayali. Informe que manifiesta sus progresos desde 1791 en que se dió principio a su restauración*. Lima-Rosa, 2 de julio de 1818 (manuscrit).
- CLASTRES, P. *La société contre l'Etat*. – Paris: Minuit, 1974.
- D'ANS, M. *Las Comunidades Nativas de la micro-región de Atalaya*. – Iquitos: INP-Ordeorient, 1976.
- DE SAN ANTONIO, Fra J. *Respuesta del R. P. Fr. Joseph de San Antonio, Prefecto Apostólico de Misiones a una consulta que le hiciera un religioso sobre el establecimiento de un fuerte y Misión en el Cerro de la Sal*. Provincia de Tarma, Puerto Ocopa, 12 de noviembre de 1772 (manuscrit).
- DENEVAN, W. *Campa subsistence in the Gran Pajonal, Eastern Peru*. In: *The Geographical Review* (New York), vol. LXI, nº 4, 1970.
- *La población aborigen de la Amazonía en 1492*. In: *Amazonía Peruana* (Lima), vol. III, nº 5, 1980.
- IZAGUIRRE, B. *Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú*. (14 vol.) – Lima: Tipografía de la Penitenciería, T.I, 1929.
- LAPIERRE, J. W. *Essai sur le fondement du pouvoir politique*. – Aix-en-Provence: Ed. de l'Université, 1968.
- PETERSON, A. *Ethnic Identity, Strategy of Diversity*. – Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- PLAZA, O. et FRANCKE, M. *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*. – Lima: DESCO, 1981.
- REYNA-CASTRO, E. *Fitzcarrald, El Rey del Caucho*. – Lima: Taller Gráfico Barrantes, 1941.
- RUIS, Fra D. *Breve noticia o diario: Cuarta expedición que salió del Manoa el 28 de junio del presente año dirigida al Rio Tambo con destino a conducir la remesa de las Conversiones del Rio Ucayali y procurar la pacificación de los Infieles Campas*. Pangoa, 8 de setiembre de 1816 (manuscrit).
- SINAMOS *Diagnostico socio-económico de las Comunidades Nativas de la Selva Central*. – Lima, 1975.
- TORRES-LOPEZ, F. *Fenomenología religiosa de la tribu Anti o Campa*. Tesis Dr., Universidad Católica del Perú. – Lima: 1965.
- URRUTIA Y LAS CASAS, R. *Informe del Intendente Urrutia sobre las ventajas que resultan de la apertura del camino y comunicación por el Chanchamayo, presentado al Virrey del Perú en 1808*. – Lima: Imprenta del Comercio, 1847.
- VARESE S. *La Sal de los Cerros*. – Lima: Ed. Retablo de Papel, 1973.
- VILLASANTE, M. *Impacto del sistema de habilitación y enganche en la organización familiar y comunal de Betania*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1983 (inédit).