

Les enjeux politiques du « bien-vivre » en Amazonie autochtone

Reconsidering the Politics of 'Living Well' in Indigenous Amazonia

Hacia una reconsideración de la política del 'vivir bien' en la Amazonía indígena

Juan Pablo Sarmiento Barletti

Volume 42, numéro 2-3, 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1024102ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1024102ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)
1923-5151 (numérique)

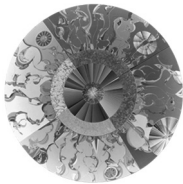
[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Sarmiento Barletti, J. (2012). Les enjeux politiques du « bien-vivre » en Amazonie autochtone. *Recherches amérindiennes au Québec*, 42(2-3), 49–61.
<https://doi.org/10.7202/1024102ar>

Résumé de l'article

Cet article propose une solution au dilemme imposé de force aux peuples autochtones alors qu'ils doivent adopter les méthodes de la politique moderne. D'une part, on a critiqué les organisations autochtones pour leur usage de concepts euroaméricains dans leurs discours élaborés spécifiquement pour faire état de leurs revendications politiques. D'autre part, on met en doute la crédibilité de ces mêmes groupes lorsque leur performance n'est pas à la hauteur de ce que les États et les ONG estiment être un indigénisme authentique. En s'appuyant sur ses recherches auprès du peuple ashaninka, la plus importante des nations autochtones amazoniennes, l'auteur soutient qu'il ne faut plus analyser la situation politique en la soumettant aux critères reflétés dans les discours tenus par les États et les ONG à propos des autochtones. Au lieu de cela, il faut accepter que ces critiques ne voient tout simplement pas la nature politique de certaines pratiques, notamment la pratique quotidienne du *kametsa asaiki* ou le « bien-vivre ». Ces puissantes pratiques quotidiennes sont au cœur même de la création de vie humaine, et si leur nature politique risque de demeurer invisible pour l'État et pour les ONG, leurs effets sont tout ce qu'il y a de plus visible pour les Ashaninkas, conclut l'auteur.



Les enjeux politiques du « bien-vivre » en Amazonie autochtone

**Juan Pablo
Sarmiento
Barletti**

University of
St Andrews, Écosse

*Traduit de l'anglais
par Nicole Beaudry*

LORSQU'ELLES DISCUTENT de pouvoir et de politique, il apparaît que les nations autochtones font face à une double contrainte créée par les limites mêmes de ce qui est considéré comme une pratique politique valable depuis l'époque moderne. Autant les politiciens que les activistes et les analystes font preuve de myopie lorsqu'ils sont confrontés à des activités politiques qui ne se plient pas aux normes (voir de la Cadena 2010). Il ne me suffit pas de simplement épouser la position d'Edward Said (1978) lorsqu'il affirme qu'en discutant sur la culture, les chercheurs européens (ou euro-américains) génèrent leur propre objet d'étude. Cette critique est importante, mais demeure réductrice. Selon cette vision, on juge sévèrement l'usage que font les organisations autochtones des concepts politiques et juridiques euro-américains dans leurs représentations discursives. On n'en reconnaît pas l'authenticité, surtout si ces discours n'évoquent aucune des images ou des expressions de l'identité autochtone telles que les conçoivent les États et les organismes non gouvernementaux. Dans ce cas de figure, pour les autochtones, faire de la politique équivaut à poursuivre leurs intérêts selon des schémas et des espaces structurés par l'État et à débattre des enjeux selon des catégories juridiques

(Gledhill 2000). En conséquence, les revendications spécifiques des mouvements autochtones doivent être reconnues par l'État selon des critères constitutionnels. Même si Beth Conklin et Laura Graham sont d'avis que l'identité culturelle amazonienne est le fondement même du pouvoir politique autochtone, elles reconnaissent que cela ne s'avère « que si les identités politiques indiennes font écho aux idées et aux symboles occidentaux » et qu'elles « coïncident avec des pré-occupations globales ainsi qu'avec les tendances du moment » (1995 : 706).

LA POLITIQUE DE TOUS LES JOURS EN AMAZONIE AUTOCHTONE

Mais la double contrainte s'atténue lorsque les organisations autochtones arrivent à repérer les pièges de la représentation et qu'elles savent occuper l'espace disponible au sein de différents contextes politiques, pour y œuvrer à leur avantage. Dans cet article, je souhaite relever le défi de résoudre ce dilemme en examinant les pratiques politiques des Ashaninkas de l'Amazonie péruvienne. Toutefois, au lieu d'analyser l'action politique des fédérations, j'examinerai les autres formulations d'action politique des Ashaninkas, fondées sur leur pratique du *kametsa asaiki*, une philosophie du « bien-vivre ». La description ethnographique et l'analyse de ces

formules remettent en question plusieurs présupposés liés à notre compréhension de ce qui constitue la politique autochtone. Les Ashaninkas ont recours à un savoir qui leur permet de vivre le *kametsa asaiiki*, un puissant créateur quotidien de vie humaine. Comme nous le verrons, c'est par un acte de nature politique que les Ashaninkas créent le monde qu'ils habitent et c'est ce qui leur permet de faire échouer les tentatives extérieures pour contrôler leur vie. Je montrerai donc comment les pratiques du *kametsa asaiiki* sont véritablement politiques, et, bien qu'elles puissent demeurer invisibles aux yeux de l'État et autres acteurs responsables du dilemme auquel font face les autochtones, elles ont néanmoins des effets bien visibles pour les Ashaninkas.

Je veux donc mettre en évidence le pouvoir politique qui ressort des pratiques du *kametsa asaiiki*, surtout que celles-ci semblent dénuées de liens avec l'exercice de ce dernier. Pierre Clastres (1987) critique l'anthropologie politique conventionnelle parce que celle-ci considère comme universelle l'adéquation, à la manière de Weber, du pouvoir politique et des mesures coercitives et de subordination. Il croit qu'il est impossible que les sociétés amazoniennes vivent sans structures politiques et il s'en prend particulièrement aux conclusions erronées voulant que les formes de pouvoir dans les sociétés étatiques modernes soient universelles. En m'appuyant sur les recherches de Joanna Overing, je chercherai donc des indices pour comprendre les visions autochtones du monde – qui définissent le pouvoir comme étant un savoir générateur de vie (Overing 1985, 2008) et le pouvoir politique comme étant celui qui permet qu'une société évolue (Santos Granero 1986a). À partir du moment où ce concept est « décolonisé » et abordé de manière à tenir compte de ses sens autochtones, il devient possible d'apprécier le caractère unique des modes politiques autochtones.

LE CONTEXTE ETHNOGRAPHIQUE

Environ 100 000 Ashaninkas vivent en Amazonie de l'Ouest et ils parlent une langue arawake. La plupart vivent au Pérou mais environ 2000 d'entre eux vivent dans l'État brésilien appelé Acre. Leur mode de subsistance traditionnel est basé sur l'horticulture, la chasse et la cueillette. Au cours des dernières décennies, ce dernier a graduellement été supplanté par une production de cultures commerciales, par de la coupe forestière à petite échelle et par du travail ouvrier pour des patrons métis (*mestizos*) et même, tout récemment, pour des patrons ashaninkas. On décrit généralement les Ashaninkas comme tenant farouchement à leur autonomie et à leur conception égalitaire de la société. Ils se répartissent en groupes familiaux établis à une certaine distance de la forêt et relativement éloignés les uns des autres, un schème d'établissement qui a été expliqué par une variété de facteurs, qui vont de la contrainte environnementale (Denevan 1974) à la satisfaction

de mener une vie paisible (Killick 2005). Toutefois, au moment de mes recherches de terrain (2007-2009), les communautés ashaninkas étaient plutôt de taille moyenne ou de grande taille, comportant de quatre cents à mille personnes regroupées dans des maisons construites à proximité les unes des autres. Pour comprendre un tel revirement d'organisation sociale, il faut prendre en considération le contexte d'un Pérou secoué par un conflit interne (1980-2000) qui a eu un impact considérable sur la vie des Ashaninkas. En 2003, la Commission péruvienne pour la vérité et la réconciliation a conclu qu'entre 1988 et 1994, environ 10 000 des 100 000 Ashaninkas ont été déportés de force vers les vallées Ene, Tambo et Perené (Comisión de la verdad y de la reconciliación 2003). Au moins 6000 d'entre eux en sont morts¹, et approximativement 5000 autres se sont trouvés sous l'autorité de la guérilla du Sentier lumineux. Cependant, vers la fin de l'année suivante, la milice autochtone a rescapé 2800 Ashaninkas de la vallée de l'Ene et, dès 1993, elle en avait rescapé 1000 autres dans les vallées Tambo et Perené. Ces gens avaient été emmenés dans l'un ou l'autre des cinq camps de réfugiés mis sur pied par l'armée péruvienne où le surpeuplement, les attaques successives, les épidémies de choléra ou la famine sévissaient. Ailleurs au pays, bien des histoires circulaient à propos des soi-disant excès commis par les révolutionnaires maoïstes, provoquant la panique au sein des groupes ashaninkas qui accueillaient les centaines de gens qui fuyaient les conflits armés dans les zones entourant les rivières Ene et Tambo. Durant les trois dernières décennies, des groupes familiaux se sont déplacés vers des villages rassemblant un plus grand nombre de personnes, aspirant à la sécurité qui y était mieux assurée mais aussi désirant profiter des écoles et des centres médicaux mis sur pied par l'État péruvien.

La vie dans les villages est compliquée par la crainte qu'ont les Ashaninkas que le regroupement d'autant de personnes en un même endroit crée inévitablement des conflits. Bien qu'ils aient traditionnellement eu recours à des mécanismes pour prévenir les conflits, par exemple leur préférence pour la scission des villages plutôt que l'affrontement sérieux (Santos-Graneros 2000), ils n'ont pas développé de moyens pour en assurer la résolution dans la cohabitation. Toutefois la scission et la migration hors de la communauté ne sont plus une solution viable parce que non seulement les gens veulent profiter des écoles et des centres médicaux, mais ils construisent leurs maisons avec des matériaux comme les bois francs ou le métal galvanisé – et ces précieux matériaux sont difficiles à déménager. Les gens s'engagent également dans des cultures commerciales à long terme, comme le café et le cacao, qu'ils ne peuvent emporter avec eux. En même temps, ils ont à faire face quotidiennement à la menace exercée par le gouvernement péruvien sur leur territoire par le biais de son système légal et de concessions accordées à des

compagnies minières, aussi bien qu'aux paysans andins dépourvus de terres. L'ensemble de ces pressions restreint l'accès au gibier et à la pêche. Ainsi, la création après la guerre de plusieurs villages rassemblant des gens qui avaient combattu dans des camps opposés, a créé du même coup des populations maintenant sédentaires obligées de vivre côte à côte avec des gens qui étaient auparavant des ennemis. Paradoxalement, même si la combinaison de pressions externes a forcé le déplacement des gens vers de plus gros villages, mes informateurs ashaninkas vantent les mérites de la vie commune et affirment y voir une volonté unifiée² de répondre aux besoins qu'ils estiment essentiels pour la réussite du *kametsa asaiki* aujourd'hui.

Kametsa asaiki signifie « bien vivre », ou « vivre dans la beauté », ou encore « vivre en harmonie ». Cette philosophie de vie vise à créer des *Ashaninkasanori*, autrement dit de « véritables personnes ashaninkas » qui pratiquent ce que leur dictent trois niveaux de savoir : (1) le contrôle d'émotions antisociales (par exemple la colère, la jalousie, la mesquinerie et la tristesse) et la pratique d'émotions positives (comme l'amour, le bonheur et la compassion); (2) l'adoption et la démonstration de leur foi en une éthique de dur labeur; les *Ashaninkasanoris* doivent être des personnes socialement productives qui savent partager le fruit de leur travail et recevoir le fruit du travail des autres et qui sont heureux de ces échanges; (3) la participation dans des relations de soins (par exemple, nourrir, laver, protéger) envers ceux qui, comme nous, sont *Ashaninkasanoris*. Une part importante de ces relations est la commensalité et le fait de jouir ensemble de substances socialement profitables (par exemple, la « vraie » nourriture, ou des plantes aux propriétés magiques), tout en évitant celles qui sont jugées négatives (par exemple la consommation excessive de denrées provenant des Blancs et d'alcool). Tous ces principes exigent un dur labeur, essentiel à la création de *cuerpos fuertes* (des corps forts) et de *caras felices* (des visages heureux) ashaninkas.

À cause de la guerre, il faut faire preuve d'encore plus d'esprit convivial et de manière plus explicite que ne le faisait le concept du *kametsa asaiki* en tant que projet moral commun. Cela apparaît clairement dans les discours que tiennent les leaders aux villageois pour les conseiller avant les fêtes communales et avant les réunions. Cela est également évident lors d'autres événements plus informels, comme les visites entre maisonnées ou les fêtes arrosées à la bière de manioc, alors que les autorités de la communauté rappellent aux *comuneros* leur besoin de « vivre bien » ou encore lorsque des *comuneros* rappellent aux autres qu'ils doivent enseigner à leurs enfants de ne pas voler et de travailler et vivre comme de bons *Ashaninkasanoris*. Comme nous le verrons, dans le contexte d'aujourd'hui et grâce à des liens de parenté, la création quotidienne d'une humanité préoccupée de la perpétuation de cette croyance et des pratiques qui s'y

rattachent équivaut à une affirmation politique de défiance envers les tentatives, de la part de nombreux acteurs, visant à renvoyer les Ashaninkas au bas d'une échelle de relations hiérarchiques et coercitives. Les pratiques quotidiennes associées au *kametsa asaiki* ne sont malheureusement pas perçues comme politiques, même lorsque leurs effets sont perçus comme tels par des acteurs étatiques ou autres.

Au Pérou, les forces policières ont commis des actes déplorables en repoussant violemment les protestataires autochtones amazoniens qui bloquaient une autoroute près de la ville de Bagua le 5 juin 2009. Ce n'est que récemment que les mouvements politiques autochtones amazoniens ont occupé une place centrale dans la politique nationale. Le blocus faisait partie d'une vaste protestation à l'échelle du pays, organisée par AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), une association-cadre amazonienne du Pérou, en réaction aux décrets imposés par le président de l'époque, Alan Garcia. Ces décrets mettaient en péril leur droit à la propriété de terres tout en favorisant les droits des compagnies minières. La presse internationale a rapidement qualifié les événements tragiques de Bagua de « Tian'anmen amazonien », à cause du nombre de morts dus aux affrontements de cette journée-là. La protestation à Bagua ne fut pas la seule puisque de nombreux groupes autochtones dans tout le pays ont bloqué des rivières du bassin amazonien, des aéroports et des autoroutes. Le gouvernement Garcia a tenté de discréditer ces mouvements en alléguant que les autochtones amazoniens n'avaient pas la compétence pour ce genre de grand déploiement³. De plus, il les accusa de subir l'influence d'organisations vénézuéliennes et de la gauche politique. En dépit de ces insinuations, l'étendue de la protestation met en évidence les nombreuses inexactitudes véhiculées par les critiques qui nient l'existence d'un mouvement politique autochtone au Pérou. Dans les milieux académiques qui étudient les questions de politique autochtone en Amérique latine, le Pérou constitue un cas particulier. En effet, les analystes ont souligné l'absence des mouvements autochtones, leur faiblesse ou encore leur immaturité, en comparaison avec ceux des pays voisins, comme la Bolivie et l'Équateur (Warren et Jackson 2002; Albó 2004; Yashar 2005). Shane Greene (2006) a réfuté cet argument et il en attribue la cause aux analyses ando-centriques qui ont tendance à ne considérer que les régions andines en excluant les efforts d'organisation effectués par les autochtones amazoniens depuis les années 1960.

Dans leurs discussions sur la politique péruvienne, les analystes des questions andines ont projeté cette soi-disant « absence » sur le reste du pays, illustrant une fois encore l'« invisibilité » attribuée de force aux peuples amazoniens, à quelques importantes exceptions près. Cette « absence » a également été réfutée pour la région andine

par des chercheurs tels que Marisol de la Cadena (2000). Celle-ci affirme qu'il existe des mouvements autochtones qui fonctionnent avec succès au quotidien mais qui ne sont pas reconnus comme mouvements politiques ethniques au même titre que ceux de l'intelligentsia autochtone métisse. Pourtant, cette approche analytique fait partie d'un courant qui a cherché à comprendre les attitudes politiques autochtones en considérant surtout les élites (politiques). Dans le cas de l'Amazonie, pour plusieurs raisons, les études sur les politiques, sur l'exercice du pouvoir et sur la représentation politique se tournent vers les voix masculines des dirigeants des fédérations ou des chefs de villages (par exemple Brown 1993), bien qu'il y ait des exceptions (entre autres, Passes 2004).

Les études portant sur la politique chez les Ashaninkas s'intéressent habituellement aux hommes et à leurs pouvoirs de guerriers, de chamanes et de dirigeants (par exemple Veber 2009). Ce sont eux que l'on a d'abord formés comme professeurs bilingues et ce sont également eux qui dirigeaient la milice autochtone contre le Sentier lumineux et qui dirigent aujourd'hui le plus fréquemment les fédérations. Ces hommes avaient reçu une éducation formelle et se trouvaient beaucoup plus exposés à la société nationale que les autres autochtones. Nombreux sont les dirigeants autochtones à avoir développé de grandes compétences en matière de représentation et d'activisme politiques selon les modèles promus par des acteurs étatiques et non étatiques. Ainsi, ils jouent le rôle d'agents culturels pour les autochtones, interprétant et transmettant leurs demandes. Cependant, les formulations et les thèmes favorisés par ces dirigeants ne correspondent pas à ceux de la vie quotidienne à l'échelle villageoise. Par exemple, j'ai pris part à des manifestations locales durant lesquelles les manifestants se peignaient le visage avec de la peinture rouge et des motifs guerriers, habillés de vêtements traditionnels et marchant nu-pieds par les rues, en chantant et en émettant des sons aigus associés à l'activité guerrière. Dans d'autres contextes, comme lors de demandes de fonds présentées aux autorités régionales, les dirigeants ashaninkas à Satipo ont fait appel à leur représentant local pour qu'on leur accorde l'aide qu'ils croient méritée par les Ashaninkas qui ont été victimes de la guerre interne péruvienne.

Pourtant, même si les organisations politiques ashaninkas font usage d'images et de discours prévisibles dans un contexte de guerre et de victimisation, ils ne sont pas renforcés à l'échelle du village. Plutôt que d'universaliser la vision de victimes ou de héros guerriers, dans la vie de tous les jours on recherche le *kametsa asaiki* et la réconciliation en refabriquant les corps de démons dont on se méfiait auparavant, afin de les inviter à revenir à la vie normale. Ainsi, le *kametsa asaiki* ne sert pas à universaliser les discours de guerre et de victimisation mais cherche plutôt à faire ressortir l'ordre de connaissance créateur

d'humanité. Il est remarquable de constater que, contrairement à la pratique des organisations politiques, le pouvoir politique implicite dans le *kametsa asaiki* n'est pas une prérogative masculine mais se pratique autant par les femmes que par les hommes⁴. Toutefois, les gens de l'extérieur ne reconnaissent pas la nature politique de ces pratiques. Il me faut maintenant éclaircir ce que j'entends par l'idée de « double contrainte », ou d'« impasse », mentionnée ci-dessus.

LES POLITIQUES AUTOCHTONES DEVANT UNE IMPASSE

Certains chercheurs avancent que les fédérations autochtones et leurs réalisations servent principalement à créer de nouvelles élites autochtones souvent sujettes à se ranger du côté des corporations transnationales et des ONG (voir Dombrowski 2002). Sur ce sujet, Adam Kuper écrit :

Les mouvements des peuples autochtones ont été soutenus par les Nations unies, par la Banque mondiale, par les agences de développement internationales ainsi que par les ONG. On s'est fabriqué de nouvelles identités et on choisit des porte-parole qui ne peuvent pas être représentatifs mais qui, dans les faits, créent des partis politiques et des ONG. Ces porte-parole exigent d'être reconnus pour leurs façons différentes de voir le monde mais, ironiquement, ils recourent à un modèle qui sort tout droit de la théorie occidentale de la culture. Puisque les représentations identitaires demeurent si éloignées de la réalité terre-à-terre et puisque la différence entre la relative richesse des ONG et la pauvreté des habitants est si grande, ces mouvements ne peuvent pas être démocratiques. (2003 : 395)

Il y a eu de vives réactions aux propos provocateurs de Kuper, alléguant que son analyse ne reflète ni l'histoire des mouvements autochtones, ni la discrimination que subissent ces groupes, ni les cas de déportation et d'invasion qu'ils ont soufferts aux mains des groupes dominants (Niezen 2003; Minde 2008). La contradiction à laquelle fait référence Kuper a été abordée dans une perspective différente, qui souligne l'acuité politique des leaders autochtones dans ces situations plutôt que de l'expliquer par la négative en y voyant une adoption de la « théorie de la culture à l'occidentale ». Plusieurs analystes montrent l'habileté de certains dirigeants autochtones à articuler leur discours de manière à plaire aux organismes subventionnaires (voir Jackson 1995; Li 2000; Conklin 2002), de telle sorte qu'ils font croire aux thèmes à la mode concernant le savoir autochtone et à une vision des peuples autochtones comme « premiers » environnementalistes. L'analyse de Kuper n'est pas la seule du genre, alors que les opposants aux mouvements autochtones critiquent leur soi-disant hypocrisie en ne s'attardant qu'aux contradictions entre leur rhétorique et les gestes qu'ils posent, trop heureux de discréditer les revendications autochtones au sujet de leurs ressources naturelles (voir Rubenstein 2004 pour une discussion sur ces critiques).

Cependant, les dirigeants autochtones perdent leur légitimité ou leur crédibilité s'ils échouent à répondre aux

critères de culture traditionnelle « authentique » définis par les commanditaires gouvernementaux et non gouvernementaux (Conklin et Graham 1995), ou à ceux des sociétés néolibérales et multiculturelles (Povinelli 2002). Dans le cas de l'Amazonie péruvienne, l'importance de cette équivalence est apparue clairement lorsque, après les événements survenus à Bagua, le gouvernement péruvien a démonisé l'AIDSESEP tout en favorisant des alliances avec la CONAP (Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú), une organisation moins représentative historiquement. Cette reconnaissance officielle a eu pour effet d'établir une distinction entre les éléments « légitimes » des mouvements et ceux qui étaient plus « radicaux », récompensant les « organisations qui faisaient la promotion de demandes culturelles acceptables et [punissant] les autres » (Hale 2002 : 498). Dans ce cas, l'État reconnaît la CONAP comme interlocutrice « légitime » alors que l'AIDSESEP est perçue comme étant trop « radicale » à cause de sa participation aux événements de Bagua. Plus tôt cette année, ces approches divergentes ont été mises en évidence durant une rencontre des représentants de plusieurs organisations-cadres autochtones péruviennes portant sur la « Loi sur la consultation ». Cette loi avait été débattue au Congrès péruvien de l'époque, qui honorait la Convention relative aux peuples autochtones et tribaux de 1989 (OIT 169), ratifiée par le gouvernement péruvien en 1994. Cette législation encadre la manière dont le gouvernement doit consulter les groupes autochtones avant de développer de nouvelles législations ou d'accorder des concessions pour des projets qui auraient des impacts sur leurs vies, leurs territoires et leurs droits. Durant la rencontre et au fil des communiqués de presse qui ont suivi, l'AIDSESEP, toujours présentée par l'État comme la coupable derrière les événements violents à Bagua, a exigé une modification de portions importantes de la loi qui spécifiaient qu'elle ne pouvait s'appliquer rétrospectivement. La CONAP a soutenu les règles énoncées dans le texte, en argumentant qu'elle était prête à « discuter » à partir d'une position « positive et proactive », contrairement à celle de l'AIDSESEP qui était menée par des intérêts politiques et qui agissait avec « intransigence et sans véritable volonté de discussion » (Agencia Andina 2012). L'AIDSESEP a insisté pour obtenir les modifications de sections de la loi qui ne « suivent pas l'esprit de la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT) ou celui de la Déclaration des Nations unies [sur les peuples autochtones] » (Reynoso 2012).

Et pourtant, les peuples autochtones dénouent eux-mêmes l'impasse lorsqu'ils identifient les pièges de la représentation et les différents niveaux d'identité (locale, régionale, nationale et transnationale) qui peuvent être réarticulés, selon les interlocuteurs, selon la situation du moment et selon les autres acteurs en cause. Pour comprendre ces processus, Charles Hale (2004 : 18) met de

l'avant un concept utile pour mon propos, développé par Silvia Rivera Cusicanqui, le *el indio permitido*, soit celui d'« Indien autorisé ». Rivera a d'abord développé ce concept pour montrer « comment les gouvernements se servent des droits culturels pour créer de la division au sein des mouvements indigènes et pour, en quelque sorte, les domestiquer ». Hale se sert de cette notion d'« Indien autorisé » comme d'une manière d'être indigène selon laquelle « ils peuvent jouir de certains droits, à la condition implicite que d'autres ne soient pas revendiqués » (*ibid.*). S'ils adoptent cette manière d'être, l'État permet aux autochtones de prendre part à l'activité politique si – et seulement si – ces activités ne menacent d'aucune façon l'ordre établi. Cependant, cela n'exclut pas la possibilité que ces mêmes gens puissent avoir recours à des pratiques d'« Indiens non autorisés » dans d'autres contextes, et vice-versa⁵.

L'analyse de Rivera montre d'autres façons de sortir de l'impasse : par l'écriture d'ethnographies cernant les agences étatiques et non étatiques (comme les Nations unies et les ONG) en tant qu'agents culturels, et en reformulant les notions bourgeoises concernant les droits réservés à un usage autochtone. Inspiré par mes échanges avec feu Steven Rubenstein, dont discute Dan Rosengren dans ses analyses des identités collectives en Amazonie autochtone, je veux moi-même proposer une autre façon de résoudre le dilemme. À l'instar de Gilles Deleuze et Félix Guattari (1988), Rosengren est d'avis que les autochtones amazoniens peuvent choisir entre deux modèles distincts de construction d'identité. Le premier se sert de l'image de la « racine-pivot » qui s'applique à « l'origine exclusive et [à] la culture identifiée comme ethnique » (2003 : 223). Si ce modèle peut se servir d'autodésignation pour les autochtones, il doit le faire d'une manière qui concorde avec :

les notions géopolitiques occidentales qui prennent pour acquis le lien organique entre les gens, les lieux et les langues. Cette perspective est généralement acceptée puisqu'elle a été appliquée tant par les missionnaires que par les scientifiques, ainsi que par les bureaucrates de l'administration nationale dont l'hégémonie intellectuelle a facilité la naturalisation de ce qui constitue essentiellement un système arbitraire (Rosengren 2003 : 222-223).

Rosengren décrit ainsi une forme collective de l'« Indien autorisé », un type idéal qui coïncide avec ce que Kuper appelle la « théorie de la culture à l'occidentale » au sein du mouvement indigéniste contemporain.

Rosengren ajoute qu'on peut comprendre l'autodésignation par le biais des cosmologies locales, grâce à un second modèle d'identité, celui du « rhizome », qui permet que « l'identité s'élabore au sein d'un processus sans contraintes et en évolution constante, comportant de multiples points d'enracinement » (2003 : 223). On pourrait alors qualifier l'« Indien non autorisé », comme un modèle d'identité collective et d'action qui peut ne pas être visible

aux yeux de l'État ou de ses agences, y compris les ONG et les défenseurs des droits des autochtones. Rosengren affirme que l'insistance avec laquelle les fédérations décrivent les groupes autochtones comme étant des « groupes ethniques bien circonscrits, dont les membres partagent des intérêts communs qui leur sont exclusifs, constitue un contraste frappant avec l'importance accordée à la communauté locale "non imaginée" où seules comptent les relations concrètes » (*ibid.* : 224 ; Blaser 2009 et de la Cadena 2010 ont aussi émis une idée semblable). Ainsi, la principale différence entre ces modèles fait que le « pivot s'ancre sur des notions d'exclusivité et d'asymétrie sociale, alors que le rhizome est associé à une philosophie sociale d'inclusion et de symétrie » (*ibid.* : 223-224). Parce qu'il soutient l'égalitarisme et l'autonomie, le rhizome défie l'ordre établi en remettant en question la prémisse sur laquelle il se construit, c'est-à-dire le pouvoir coercitif exercé par l'État. En renversant cet ordre, les pratiques dites rhizomatiques subvertissent en quelque sorte l'État, et, comme nous le verrons, d'une perspective amazonienne le pouvoir réside en réalité dans le savoir qu'il faut posséder pour créer des êtres humains et qui n'est légitime que s'il est accessible à tous ceux qui le veulent.

Cependant, il existe une division entre les analyses qui considèrent que les structures « pivot » sont politiques et celles qui croient que les structures rhizomatiques sont « culturelles ». Qu'en est-il alors des pratiques rhizomatiques qui sont politiques, mais d'une manière qui demeure invisible aux sociétés qui ne sont pas des sociétés autochtones amazoniennes ? Et qu'en serait-il si elles avaient des effets politiques visibles pour les ONG et pour l'État ? Permettez-moi de réfléchir sur la façon dont ces complications se jouent à l'échelle locale, en prenant brièvement pour exemple l'échec d'un projet de développement dans une communauté ashaninka située sur la rivière Bajo Urubamba, en Amazonie péruvienne. Les ONG, les officiers de l'État, ainsi que bien des métis locaux, ont interprété cet échec comme ayant été causé par la paresse notoire des autochtones. Pourtant, si on regarde attentivement ce qui s'est passé, on voit qu'il y a bien autre chose que de la paresse et on constate que les « rhizomes » exercent une telle force au sein des groupes que la subversion de l'émergence d'un État en leur sein a également subverti les projets dans lesquels ils ont été impliqués.

LE PROJET FORIN SUR LA BAJO URUBAMBA

FORIN (*Proyecto Forestal Indígena*) était un projet financé par l'Union européenne et coordonné par un groupe d'ONG environnementales, dirigées par le WWF Peru et par AIDSEP. Officiellement, il fut mis sur pied afin de « renforcer les capacités administratives des communautés autochtones, consolidant l'assurance territoriale et juridique de pouvoir développer des plans d'aménagement des produits forestiers... » (WWF Peru 2008). Ce

projet a constitué pour les communautés autochtones une excellente occasion de procéder eux-mêmes légalement à l'extraction et à la vente de bois dont ils pourraient alors tirer un profit intéressant, plutôt que de le vendre illégalement pour une moindre somme ou encore risquer de se le voir confisqué par l'État. Selon un ingénieur forestier travaillant sur ce projet, FORIN a donné à des villages locaux le « soutien [leur] permettant d'accumuler [leur] propre capital... de travailler en un seul endroit... légalement, sans aller contre la loi ». FORIN a financé les moyens techniques et les matériaux pour que les villages puissent extraire et transporter leur bois à Pucallpa, la capitale régionale. Cependant, certains se méfièrent du changement soudain de position parce que les départements gouvernementaux cherchaient le plus souvent à les empêcher de couper du bois. Cela ne voulait pas dire, toutefois, que les villageois ashaninkas ne s'intéressaient pas au projet. J'ai assisté à une réunion de la communauté durant laquelle le chef de village, ainsi qu'un représentant provenant de l'OIRA (Organización Indígena Regional Atalaya), l'organisation-cadre locale, prononcèrent un discours passionné invitant des *comuneros* à participer au projet. En conclusion, le chef a déclaré :

Nous devons nous réveiller... nous devons apprendre comment vendre nos propres ressources pour ne plus nous faire voler. FORIN veut nous réveiller et nous faire travailler pour des salaires équitables... C'est triste de voir plusieurs villages se faire sanctionner par le gouvernement et payer d'importantes [amendes]. Nous devons travailler, comme [FORIN] le dit, dans la légalité !

FORIN a connu du succès auprès des villages dont les chefs n'imposaient pas les tâches et ne traitaient pas les ouvriers comme le font les patrons blancs ou métis. Ces chefs suivaient plutôt les principes du *kametsa asaiiki* concernant le travail communautaire, à l'effet que les pratiques productives doivent respecter une approche égalitaire et autonome de la vie sociale. Il ne s'agissait pas de chefs coercitifs dictant à leurs gens quoi faire, mais qui leur offraient plutôt de la bière de manioc et s'occupaient d'eux, en leur permettant de travailler ou de quitter leur travail selon leur bon désir.

Pourtant, le village de Nueva Esperanza, situé aux abords de la rivière Bajo Urubamba, a connu avec FORIN une très mauvaise expérience, dans laquelle cette communauté a perdu l'équivalent de plusieurs dizaines de milliers de nouveaux sols* en billes de bois laissées à pourrir par les ouvriers le long de la rivière Ucayali. On en imputa la cause à leur chef Luis, qui tenta d'imposer une hiérarchie de pouvoir coercitif et qui se comporta comme un chef de chantier forestier. Ainsi, au lieu de distribuer la nourriture reçue de FORIN et destinée à tout le village, il s'appropri

* 10 000 nouveaux sols péruviens = env. 4000 \$ CAD [NDLR].

la meilleure et l'emporta chez lui. Pire encore, alors qu'on avait dit aux villageois qu'ils retireraient de bons salaires sans être forcés de travailler tous les jours, Luis montra du doigt publiquement ceux qui ne se joignaient pas au groupe, les traitant d'irresponsables qui refusaient de faire ce qu'il y avait de mieux pour leur *comunidad*⁶ et exigeant que ceux qui ne désiraient pas travailler quittent le village. Un des anciens chefs passa le commentaire suivant à la fin de l'assemblée, durant une tournée de bière de manioc :

Il ne sait pas comment parler... Lorsque j'étais chef, je savais que certains travailleraient un jour, d'autres le lendemain. Chacun porte ses propres responsabilités... Nous ne pouvons forcer les gens comme le font les patrons. Il ne peut pas juste leur crier par la tête. Quand ce garçon le comprendra-t-il ?

Ceux qui prenaient part au projet FORIN allaient devoir montrer leur mécontentement, refusant de travailler pour un personnage aussi antisocial et préférant ainsi se priver d'un bon salaire. Au début, quarante-huit hommes se présentèrent pour couper et faire rouler le bois, mais une semaine plus tard quinze hommes en eurent assez, et dès le début du deuxième mois seuls le chef, ses frères et ses neveux, ainsi qu'une poignée d'hommes, continuèrent à travailler. Il y eut consensus autour du fait qu'on ne voulait plus participer parce que le patron se comportait comme quelqu'un qui, dans des accès de colère, criait et insultait les gens alors que lui-même faisait montre de paresse et n'accomplissait rien du tout, deux attitudes anti-conviviales en complète contradiction avec le *kametsa asaiiki*. Chato, un homme du village qui avait démissionné après une quinzaine de jours, me dit :

Ici, nous travaillons paisiblement à nos jardins... ce n'est pas du tout comme avec un patron qui ne fout rien, qui ne fait que vous crier après, vous disant de faire ceci ou cela, d'aller chercher de l'eau... Personne ne vous dit quoi faire; vous pouvez vous reposer et boire de la bière de manioc et puis retourner à votre maison pour manger avec votre famille. Qu'est-ce que ce type a donc ? Est-il fou ? Si je voulais travailler pour un patron, j'irais couper du bois dans l'Inuya !

Luis avait reçu une éducation de niveau secondaire et occupé divers postes dans les fédérations locales. Il serait tentant de conclure que ses gestes antisociaux témoignent du temps qu'il a passé loin du village (plusieurs villageois croyaient que c'en était la cause) et où il avait subi différentes sortes d'influence en termes d'autorité et de modes de production économique. Toutefois, nous pouvons aussi lire dans cette situation l'existence d'une confrontation de conceptions concernant l'appartenance à un groupe et les responsabilités que cela entraîne lorsque la *comunidad* ne coïncide pas avec l'unité économique traditionnelle, soit la famille étendue ou la maisonnée multifamiliale.

Luis croyait que tous les *comuneros* devaient obligatoirement prendre part au projet FORIN comme membres de Nueva Esperanza, la *comunidad nativa*, une expression qui

désigne l'appartenance au groupe fondée sur la vie dans un lieu légalement constitué, notamment l'identité-pivot. Mais ceux qui abandonnaient le projet faisaient état d'une conception de l'appartenance et de la loyauté au groupe qui n'est pas basée sur le fait de résider dans un espace partagé dont le site est titré, mais plutôt sur une communauté rhizomique répartie sur un territoire dont les frontières sont apparues historiquement de façon accidentelle. Ceux qui demeurèrent auprès de Luis étaient soit des parents proches, soit un autre groupe fondé sur le principe du rhizome, ou encore d'autres hommes qui voulaient participer parce que le bois appartenait à la *comunidad* et qu'ils avaient le droit d'en profiter comme *comuneros*, leur identité-pivot. Nombreux sont ceux parmi ces derniers qui, durant les beuveries à la bière de manioc, se plaignaient du fait que Luis ne savait pas « bien vivre » mais qu'ils avaient décidé que, puisqu'il avait été mis en charge du projet, ils devaient continuer à y travailler, espérant que Luis change éventuellement.

Si nous nous appuyons sur la documentation écrite à propos du leadership, de la prévention d'un leadership coercitif et de la création de structures en Amazonie (par exemple, Rosengren 1987), nous pouvons voir que les réactions des Ashaninkas visaient à renforcer l'égalitarisme au sein de leurs propres interactions politiques, en freinant les velléités tyranniques de Luis. Lorsque Clastres fit remarquer, dans un écrit célèbre, que les sociétés amazoniennes étaient « contre l'État », il ne parlait pas du refus explicite d'un État spécifique. Il désignait plutôt le combat quotidien contre la création d'un État, c'est-à-dire contre l'imposition de hiérarchies et d'autorités coercitives dans leurs sociétés. L'exercice quotidien du contrôle des tyrans coercitifs rend cela possible, comme c'est ici le cas, en respectant l'éthos d'égalitarisme et l'autonomie des uns et des autres (voir Santos-Granero 1986b au sujet d'une semblable croyance chez une nation voisine, les Yaneshas). Il y a des cas où un tyran, par exemple l'État péruvien, est vraiment difficile à contenir, mais l'importance accordée aux relations égalitaires entre les « véritables » humains fonctionne jusqu'à un certain point.

Lors d'une autre étude sur des groupes masculins de travail, Evan Killick (2007) décrit comment les Ashaninkas auprès de qui il a travaillé refusaient de reconnaître l'autorité d'un autre Ashaninka lorsqu'ils roulaient les billes de bois, en dépit du fait que le manque de coordination entre eux leur compliquait la tâche. Pourtant, ces mêmes hommes acceptaient de suivre un patron forestier (chef de chantier métis) et louangeaient sa capacité de coordonner le roulement de bien plus gros billots qu'ils n'auraient pu le faire eux-mêmes. Selon Killick, cela fonctionnait parce que le fait d'obéir à quelqu'un provenant de l'extérieur empêchait la création de différences entre égaux. Malgré tout, le texte de Killick passe à côté d'un fait important : tandis que les ouvriers ashaninkas de son premier exemple

travaillaient pour aider un des leurs, ceux qui travaillaient pour le patron métis étaient rémunérés pour leur travail et même, comme il se pratique localement, ils étaient en partie payés d'avance. Il s'agit là de deux sortes bien différentes de relations de travail. Je connais des cas où des Ashaninkas travaillent pour d'autres *comuneros* et se font rémunérer en argent comptant ; ils font alors ce qu'on leur dit de faire et sont obligés de terminer leur tâche dans le temps alloué. Cela est tout à fait contraire à un groupe de travail *minga* (travail collectif), où les gens sont invités à travailler pour une journée en échange d'une participation future dans le *minga* de quelqu'un d'autre. Dans ces cas-là, on ne harcèle jamais les hommes, on ne leur donne même pas d'ordres. De fait, j'ai un jour entendu quelqu'un dire d'un homme mécontent des résultats de son *minga* : « Alors, que veut-il ? [...] Ce n'est pas comme s'il nous payait ! Il n'est pas mon patron. » Le cas du projet FORIN est compliqué si on le compare à ces deux sortes de travail parce que les ouvriers ne voulaient être payés qu'après la vente du bois. Avant cela, ils devaient suivre l'horaire décidé par Luis et ses instructions puisqu'il avait été mis en poste par le bureau du projet FORIN basé à Atalaya.

Je suggère que leur réaction concernait la création forcée, par des gens venus de l'extérieur, d'une structure au sein d'une société égalitaire, comme ce fut le cas de FORIN qui fit de Luis le responsable du projet, tout comme l'État a forcé les *comunidades* à élire des chefs qui deviennent les représentants légaux de la *comunidad*. Il est facile d'abuser de ce pouvoir, surtout lorsqu'il s'agit de conclure des ententes douteuses avec des chefs de chantiers locaux. Les groupes ashaninkas avec qui je travaille composent avec cette réalité d'une manière égalitaire, en partageant le poste de chef parmi tous ceux qui y sont intéressés (le poste change à tous les deux ans) et en créant une série d'autorités communales (Nueva Esperanza avait trente-six différents postes de dirigeants) afin de répartir le pouvoir et la responsabilité sur le plus grand nombre de gens possible. Durant le projet FORIN, la réaction des Ashaninkas aux excès de Luis et leur manière de composer avec la création d'autorités reflètent la multiplicité et la complexité des façons qu'ont les Amazoniens de comprendre la fonction de chef et de la redéfinir, reflétant également combien tout dépend du contexte (voir Ruedas 2004).

J'ai plus tard entendu des autochtones qui surveillaient le projet passer des commentaires sur la paresse des gens de Nueva Esperanza et sur les problèmes qu'ils avaient causés, préférant boire de la bière de manioc et jouer au football, ou encore exploiter leurs jardins peu profitables économiquement, au lieu de terminer le travail dans lequel la *comunidad* s'était engagée. Le fait que certains villages réussissent et d'autres, non, montre que les idéaux véhiculés par le *kametsa asaiki* résistent à l'imposition d'un État et de ses pratiques qui instaurent une hiérarchie et un

pouvoir coercitif. Leur protestation a eu un effet manifeste, l'échec du projet, que les gens de l'extérieur ont interprété comme étant dû à la paresse plutôt que comme un geste à portée politique. Alors, que peut voir un analyste dans tout cela ? Quel est donc ce comportement sur lequel le rhizome se construit ?

En dépit de la complexité et de la porosité des frontières entre les contrastes binaires qui subsistent chez ces autochtones, notamment les oppositions pivot/rhizome et « autorisé »/« non autorisé », ces concepts demeurent des types idéaux qui nous aident à bien réfléchir. La réaction au projet FORIN des Ashaninkas qui résident à Nueva Esperanza montre que si le rhizome se construit au niveau local, cela ne signifie pas que le concept de pivot est absent des villages ou que les pratiques quotidiennes du rhizome émanent seulement des Indiens « non autorisés ». Comme nous l'avons vu, ces modèles d'identité ne représentent pas deux sortes de personnes mais constituent différents modes stratégiques d'action par le biais desquels les autochtones créent une identité de groupe à différents niveaux et peuvent être utilisés pour stimuler l'action politique et les hiérarchies créées par l'État.

Même si elles ont des effets visibles, l'objectif visé par les pratiques de type rhizomatique des autochtones « non autorisés » est difficile à comprendre si on isole de telles pratiques de la vision du monde de ces peuples. La raison en est que la compréhension de ces pratiques exige un examen et une compréhension holistique de la manière dont les relations de communauté sont créées dans les interactions quotidiennes. Pour le cas ashaninka, nous pouvons le faire en portant notre regard sur la pratique du *kametsa asaiki*, qui démontre qu'être Ashaninka n'est pas une caractéristique d'appartenance innée mais une position qu'occupent des êtres dont le comportement social suit une série de pratiques distinctes. Dans ce contexte, l'humanité n'est pas donnée mais demeure un processus de fabrication, tout comme l'appartenance à un groupe local d'Ashaninkas est le produit d'une volonté et d'une capacité historiques de socialiser.

LE « BIEN-VIVRE » D'UN ASHANINKASANORI (UNE « VRAIE PERSONNE »)

Les pratiques de *kametsa asaiki* sont de nature politique, c'est-à-dire qu'elles visent à fabriquer de « véritables » êtres humains. Partant d'une perspective amazonienne, Eduardo Viveiros de Castro (2001) suggère même que si on reconnaît l'existence d'affinités réelles ou potentielles, les liens de consanguinité résultent d'un processus culturel. Autrement dit, être membre d'un réseau parental et d'un groupe local n'est pas donné mais doit être créé à travers la mémoire des gestes quotidiens d'affection et de soins (Gow 2000) que posent les Ashaninkas dans leur recherche de *kametsa asaiki*. De plus, le savoir nourrit la mise en place du contrôle des transformations corporelles, faisant

écho aux ontologies amazoniennes dont les postulats veulent que le corps soit une entité transformable et instable.

Aparecida Vilaça explique que pour les Waris (d'Amazonie brésilienne), « c'est l'équivalence spirituelle qui permet la permutabilité des corps : tous sont également humains, également assujettis » (2002 : 351). Dans la même veine, mes informateurs ashaninkas postulent l'existence d'une seule sorte d'âme (une seule sorte de culture) mais de multiples corps (plusieurs natures) parmi toute une variété d'êtres que l'on croit appartenir à la catégorie d'humain. L'ensemble des êtres dont on présume qu'ils ont une âme (*i/oshire*, ou « son cœur/son âme/sa pensée ») peuvent avoir des corps différents (les espèces) mais se considérer tout de même, eux et leurs proches, comme humains.

Ainsi par exemple, les Ashaninkas et les Pécaris à lèvres blanches (*Tayassu pecari*) se croient tous des êtres humains puisqu'ils possèdent une âme et suivent la coutume humaine de vivre en groupe, de travailler ensemble, de prendre soin de leurs enfants, de tenir des fêtes à la bière de manioc, de manger avec leur parents, de consulter des chamanes, etc. Toutefois, même si leurs pratiques culturelles sont les mêmes, puisque leurs corps sont différents, il en va de même pour leur point de vue, incluant la manière dont ils se perçoivent et dont ils perçoivent les autres. Les Ashaninkas se voient comme des humains et considèrent que les pécaris sont des pécaris, c'est-à-dire des proies. Les pécaris, eux, croient appartenir aussi à la catégorie des humains, mais voient les membres ashaninkas de l'espèce humaine comme des jaguars, c'est-à-dire des prédateurs, à cause du genre de relations sociales qu'ils entretiennent. Les Ashaninkas voient la bière de manioc pour ce qu'elle est, mais les pécaris voient une argile boueuse et mouillée qu'ils utilisent pour leurs festins.

Vilaça élabore son propos en montrant que

en modifiant l'alimentation du corps, en changeant les habitudes et en établissant des relations avec d'autres sujets, on acquiert un autre point de vue : le monde est alors vu de la même façon que le perçoivent les nouveaux compagnons, c'est-à-dire les membres d'une autre espèce (ibid.).

Si un Ashaninka devait vivre parmi les Blancs (Santos-Granero 2009) ou parmi les pécaris (Gow 2001), manger leur nourriture et participer à leur vie sociale, son corps se transformerait jusqu'à devenir celui d'un Blanc ou celui d'un pécaris et, entouré de ses semblables, il cesserait de reconnaître ses parents comme des parents. Le contraire est également vrai. Lorsque les Ashaninkas accueillent chez eux un étranger qui boit de la bière de manioc, mange du gibier et du poisson et participe aux activités sociales (par exemple des fêtes arrosées à la bière de manioc ou par une participation aux *mingas*), cet étranger devient « comme eux ». C'est du moins ce que l'on m'a dit qu'il m'était arrivé lorsque, vers la fin de mon séjour, les

gens m'ont constamment répété : « tu es de plus en plus comme un Juanito ashaninka » (« *ya eres como Ashaninka Juanito* »). Durant la fête organisée pour souligner mon départ, la plupart des discours consistaient en listes de ce que j'avais mangé, bu et fait avec l'orateur ou au sein du groupe où nos présences avaient coïncidé (voir Sarmiento Barletti 2011), et rappelaient la façon dont les activités m'avaient appris à vivre en respectant le *kametsa asaiiki* du village. Puisque, pour les Amazoniens, le point de vue est localisé à l'intérieur du corps (Viveiros de Castro 1998), on comprend que les Ashaninkas travaillent fort à fabriquer des corps spécifiquement ashaninkas pour ceux qui les entourent, afin d'assurer la stabilité de leur point de vue, de telle sorte qu'ils puissent s'inclure les uns les autres dans la même communauté.

Il m'apparaît significatif que ces discours aient inclus les activités auxquelles j'avais pris part. Les gens qui se considèrent comme Ashaninkasanoris et qui sont interreliés grâce à ce statut, génèrent constamment des réseaux de relations fondées sur les expériences quotidiennes, telles que l'organisation du travail, la production commune et le fait de manger ensemble. Ainsi, le *kametsa asaiiki* est un processus de création de liens et pas seulement une quête individuelle. De fait, l'éthos du groupe n'entraîne pas à dire « je vis bien », mais il signifie plutôt qu'« en ce lieu, les gens vivent bien ». « Bien vivre » et être Ashaninka, dans le sens du rhizome, ne s'acquièrent qu'en instaurant des relations avec les autres, à un moment précis. Cela met en évidence l'importance accordée à la relation avec l'environnement physique dans lequel les Ashaninkas exercent leur humanité et au sein duquel ils développent leurs liens sociaux de communauté, mais cela met aussi en évidence le rhizome, le « lieu » même où les êtres en mouvement créent de l'humanité.

Ces transformations ont parfois des connotations macabres. Certains êtres ont subi une transformation durant la guerre interne péruvienne, et on croit qu'ils sont devenus des démons. On explique l'altération de leurs comportements par le changement de perspective qu'ils ont subi quand, à ce que l'on dit, on leur a fait manger des parties de corps et qu'ils ont dû vivre parmi des *sendero cadres* (groupe d'activistes dans une organisation communiste ou révolutionnaire) dont on croit que ce sont aussi des démons. En l'absence de modification physique, la transformation de leur perspective morale confirme le changement. L'acquisition d'une perspective de démon les empêchait de percevoir leurs parents comme des personnes et leur permettait alors de les torturer et de les tuer puisqu'ils les voyaient comme des proies. Pourtant, l'état d'humain, transitoire chez plusieurs, a sa contrepartie chez les démons, dont l'état est également transitoire. Les sessions de réconciliation après le conflit ont donc eu pour but d'aider les démons à recouvrer graduellement leur corps d'humains, à oublier la violence et à embrasser le

kametsa asaiki et ainsi rejoindre les rangs de leurs réseaux de parenté. Il est alors d'autant plus évident qu'il faut entretenir une belle relation avec sa parentèle puisque quelqu'un d'imbriqué dans un réseau tissé serré peut un jour se transformer en un « autre » individu, dangereux, comme durant une guerre.

Les Ashaninkas postulent qu'une importante part de la création d'êtres humains a à voir avec l'apprentissage d'habiletés qui les rend productifs en tant qu'êtres humains. Ceux qui vivent dans une communauté s'engagent continuellement dans un processus de création mutuelle puisque tout le travail productif d'une personne contribue à l'attribution de vie aux membres de la même communauté. Et il s'agit là non seulement du travail physique dans les jardins (pour la production de manioc et d'autres denrées), de la chasse, de la pêche (qui fournit le gibier et le poisson autant pour leur propre consommation que pour la re-distribution) ou bien du travail salarié (pour des chefs de chantiers forestiers ou pour la récolte chez des fermiers), mais aussi de la délicate tâche d'apprendre aux enfants quelles émotions sont socialement productives (la joie, l'amour et la tristesse) et lesquelles sont négatives (la jalousie, qui mène à la colère, laquelle entraîne ensuite de la violence); on pourra leur apprendre aussi les pratiques concernant le corps (manger la nourriture appropriée, se peindre le visage, se baigner avec des plantes spécifiques, recourir à la vapeur pour guérir) et la consommation des substances appropriées qui renforceront leurs corps. L'exemple seul ne suffit pas à transmettre ces habiletés aux enfants, mais elles sont aussi enseignées par les récits de mythes, les sessions de conseils de parents à enfants et la participation à des rituels.

L'humanité se situe alors dans les relations qu'ont les uns avec les autres. L'identité humaine se situe dans le corps mais il faut y travailler, car si on le prend pour acquis sans y travailler, elle dégénérera. Ainsi, pour maintenir son état d'*ashaninkasanori* on doit absolument pratiquer le *kametsa asaiki* car le comportement crée et confirme l'identité comme être humain⁸.

CONCLUSION

La création d'êtres humains au sein d'une structure rhizomatique qui fait appel aux pratiques de *kametsa asaiki* illustre l'aspect « non autorisé » de la pratique politique ashaninka. Je ne prétends pas que toute la vie quotidienne des communautés ashaninkas consiste en des pratiques d'« Indiens non autorisés » ou que le quotidien n'a aucun rapport avec la structure de « racine-pivot ». Mais ces types idéaux se transforment en points de vue politiques à partir desquels les Ashaninkas peuvent être partie prenante de l'indigénéité et qui leur procurent des outils utiles à la réflexion. C'est pourquoi même ceux qui ont construit des identités locales rhizomatiques au jour le jour peuvent, lorsque cela est nécessaire, s'inclure dans une identité

ashaninka-pivot, par exemple lorsqu'ils soutiennent les combats menés par leurs fédérations politiques qui cherchent à préserver leur choix de mode de vie. De la même manière, comme dans le cas du projet FORIN, ils peuvent bien défendre leurs droits comme membres de la communauté, ce qui constitue une vision-pivot de l'appartenance, alors que le travail en groupe apparenté se fonde sur une appartenance de type rhizomatique.

Bon nombre de mes informateurs ashaninkas croient qu'Alan Garcia, président du Pérou de 1985 à 1990 et de 2006 à 2011, voulait les tuer lorsqu'il envoya d'abord Sendero les combattre dans les années 1980 et ensuite, des compagnies pétrolières, durant son second mandat⁹. De fait, plusieurs de mes informateurs parlaient de lui comme d'un *ashitarori kityoncari/compania*, c'est-à-dire « un propriétaire/maître des rouges/les compagnies ». Ils étaient convaincus qu'il voulait les tuer uniquement parce qu'il ne leur avait jamais rendu visite, et n'avait jamais compris qu'ils « vivent vraiment bien ». Et d'ailleurs, García l'a confirmé dans le journal *El Comercio*, dans ses articles, intitulés « Perro del Hortelano », où il condamne ce qu'il considérait être un usage désinvolte du territoire, et dans l'annonce qu'il a faite après la construction d'un barrage à Pakitzapango sur la rivière Ene, une région abondamment peuplée d'Ashaninkas. Mais le vrai problème demeure que, même s'il leur avait rendu visite, il serait demeuré aveugle devant leur succès, d'une part, à créer le mode de vie qu'ils désiraient et, d'autre part, à repousser les tentatives de l'État et de ses représentants pour les en empêcher.

L'organisation sociale contemporaine dans des villages surpeuplés ajoute de nouvelles pressions à la vie quotidienne des Ashaninkas, coïncés dans la réalité problématique d'un territoire limité, si on la compare à celle des communautés d'il y a moins de cinquante ans, fondées sur des familles dont les membres étaient dispersés. Ces pressions proviennent de l'État, des industries d'extraction et de diverses invasions de territoire, mais également de ceux des Ashaninkas qui ne savent pas comment « bien vivre ». Comme Luis durant le projet FORIN, il s'agit là de gens qui exercent de la violence envers leurs parents, qui ont soutenu Sendero durant la guerre, qui abusent de leur pouvoir de chefs pour leur profit personnel ou pour créer des situations leur permettant d'exercer un pouvoir coercitif sur d'autres. Comme nous l'avons également vu dans le cas FORIN, ceux qui croient au modèle du « pivot » d'appartenance à un nouvel espace politique, soit la *comunidad nativa*, compliquent la vie quotidienne des membres de la communauté en leur imposant des obligations telles que la participation à des travaux communautaires et la contribution financière aux activités de la *comunidad*¹⁰. Malgré tout, la quête de *kametsa asaiki* constitue une affirmation en faveur de l'humanité et une manière distincte d'avoir des relations égalitaires. Cela montre qu'en fin de compte, le *kametsa asaiki* est l'ultime

argument ashaninka devant le choix de « ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue ». Cette pratique montre bien que, « finalement, la politique concerne le sens de la vie » (Graber 2001 : 88).

Les projets autochtones qui concernent la manière de « bien vivre », comme celui du *kametsa asaiiki*, ont récemment occupé l'avant-scène des débats politiques dans plusieurs pays d'Amérique latine, surtout en Bolivie et en Équateur. Selon la Constitution de 2008 en Équateur, le *buen vivir* (le bien-vivre) est un droit. Certains articles de cette constitution présentent même le *sumak kawsay* comme étant synonyme de *buen vivir*, créant ainsi un problème d'homonymie puisque des concepts utilisés dans des contextes bien différents sont utilisés comme synonymes alors qu'ils ne veulent pas dire la même chose. Dans ce contexte, le fait de dire que *buen vivir* respecte les visions autochtones du monde risque de généraliser les projets de « bien vivre » de plusieurs groupes autochtones et de les fondre en un concept idéologique unique. Même si le projet de « bien vivre » s'avère être fondé sur l'accumulation de richesses capitalistes acquises par des méthodes d'extraction destructrices des ressources naturelles, ce projet a été réalisé au détriment des discours anticapitalistes sur le progrès collectif qu'il est censé représenter. L'évolution de la situation ne fait qu'ouvrir encore plus grand la porte à l'extraction et à l'exploitation, au détriment des volontés autochtones de « bien vivre » telles qu'exprimées dans les communautés locales.

Défaitiste, Kuper prédit que le « retour de l'autochtone » à la politique ne repose que sur la création de discours sans véritable ancrage dans le monde « réel ». Il y a problème si l'on prend la politique moderne comme modèle pour comprendre celles qui sont fondées sur des visions du monde bien différentes, d'autant plus qu'il y a risque d'universaliser ce que sont les véritables différences d'expériences sociales qui ont plutôt besoin qu'on les mette en valeur. J'ai évité de trop porter mon attention sur la « théorie de la culture à l'occidentale » que certains dirigeants autochtones utilisent dans leurs discours et, au lieu de cela, j'ai proposé d'examiner l'action politique et la rhétorique mise en place par les nations autochtones dans leurs vies quotidiennes qui n'ont pas été récupérées dans les discours des indigénistes ou des ONG. Il semble utile de recourir ici à l'idée avancée par Clastres voulant que les « sociétés sans État » ne sont pas des sociétés en attente de leur véritable développement politique, mais qu'elles sont plutôt des sociétés ayant résisté à l'émergence de formes de pouvoir politique qui génèrent des États. Nous devrions apprécier la manière dont les pratiques amazoniennes peuvent nous mener à des façons nouvelles de réfléchir sur la politique, l'éthique et le social.

Un examen ethnographique encore plus minutieux du rhizome chez les Amazoniens éclaire les pratiques politiques

invisibles de l'extérieur, mais qui donnent néanmoins des résultats visibles même si ceux-ci sont habituellement mésinterprétés. C'est ainsi que, lorsque qu'un projet de développement échoue et que les ONG et les autorités déclarent : « Regardez ces *Indio* [les Indiens], ils n'ont aucune compétence administrative [*capacidad de manejo*], ils ne sont capables de rien de bien », la raison pour laquelle les projets échouent n'est nullement parce que le peuple ashaninka est inepte mais parce que le rhizome exerce une force qui entrave la création d'un État dans leurs communautés, ou encore la formation de hiérarchies les plaçant au bas de l'échelle, subvertissant du même coup les projets.

Lorsqu'il s'agit de comprendre la pratique de la politique dans les sociétés autochtones, il est nécessaire de voir plus loin que ses manifestations visibles de l'extérieur. Même si les plus visibles, comme le sont plusieurs mouvements autochtones, nous ont fourni quelques réponses, elles n'arrivent pas à nous donner une vision équilibrée de la pratique politique autochtone. Il nous faut revoir nos outils conceptuels, et cela nous permettra de comprendre les priorités des peuples autochtones, élargissant nos points de vue analytiques pour y inclure les gestes politiques moins évidents et la manière dont ceux-ci sont exprimés lors de confrontations. Nous pourrions également comprendre leur engagement créatif avec l'État, avec les ONG et les multinationales et avec les autres peuples autochtones. C'est comme si ce que Count Basie disait des notes musicales pouvait aussi s'appliquer à la pratique de la politique : « Ce sont les notes qu'on n'entend pas qui sont les plus importantes. »

Notes

1. Des 69 280 décès causés par la guerre dans tout le Pérou, les organismes ashaninkas insistent pour dire qu'il serait plus juste de compter 8000 morts parmi les leurs.
2. Par contraste, leurs voisins, les Ynes, disent de leur déplacement imposé par des patrons blancs qu'il constitue le début de leur marche vers la « civilisation » (Gow 1991).
3. Il y eut aussi plusieurs tentatives de discréditation des dirigeants de l'AIDSESP, notamment concernant leur « modernisme », et plus spécifiquement leur niveau d'éducation auquel les critiques ont attribué leur pouvoir « d'abuser » de leurs concitoyens autochtones en semant la confusion parmi eux. Un semblable discrédit a été jeté sur des dirigeants kayapós, au Brésil, dans les années 1990 (Conklin et Graham 1995) ; ils ont perdu leur statut de héros lorsque des journalistes et des environnementalistes ont compris qu'ils voulaient aussi profiter des retombées de l'industrie forestière.
4. Cela en dépit du fait qu'il y a certainement des pratiques de production réparties selon le sexe : les hommes chassent ou travaillent pour des patrons blancs ou métis, et les femmes fabriquent la bière de manioc et cultivent les jardins.
5. Par exemple, il y eut récemment une légère augmentation de l'embauche de spécialistes autochtones dans les départements de l'État. Ces spécialistes étaient auparavant des dirigeants liés

aux mouvements autochtones qui, dans d'autres contextes, suivaient les pratiques politiques des « Indiens non autorisés » et qui suivent cependant celles des « Indiens autorisés » au sein des départements d'État.

6. *Comunidad Nativa*, territoire dont le titre a été accordé aux groupes autochtones locaux par l'État péruvien.
7. *Omposhinitanakeri*, terme ashaninka qui veut dire « celui qui est sous l'emprise d'une forte émotion négative ».
8. Cependant, je dois faire remarquer que la catégorie « ashaninka », même lorsque qu'elle fait référence à la nation ashaninka, signifie plusieurs choses selon les contextes. J'ai constamment entendu les Ashaninkas d'une région se différencier des Ashaninkas d'ailleurs. Par exemple, on se moquait des patrons forestiers qui, en arrivant dans la région de Bajo Urubamba, voulaient recruter de nouveaux travailleurs mais offraient trop peu d'argent ; on leur disait d'aller plus bas sur la rivière pour trouver *los cojudos pintaditos* (des idiots peints – autrement dit les Ashaninkas qui suivaient la coutume quotidienne de peinture corporelle). Ceux parmi lesquels j'ai vécu se moquaient aussi de leur usage quotidien des *cushmas*, les vêtements traditionnels d'autres groupes ashaninkas, et faisaient des blagues en disant qu'ils mangeaient du serpent et d'autres animaux jugés immangeables dans le Bajo Urubamba.
9. Voir Santos-Granero et Barclay (2011) pour une analyse des récits racontant l'apparition d'êtres surnaturels blancs, en réponse aux approches néolibérales en Amazonie péruvienne.
10. Il est bon de noter que ceux qui ne veulent pas être soumis à des mécanismes de contrôle social (commérages, manque de coopération dans les travaux communautaires) démenagent généralement vers les zones urbaines. Il est également fréquent que ceux qui dérangent vraiment (comme ceux qui sont accusés de sorcellerie) soient expulsés des *comunidades*. Ceux qui demeurent éloignés, vivant parmi d'autres pour plusieurs années, perdent ou risquent de perdre leur statut d'Ashaninka. Mais cela ne veut pas dire qu'ils ne peuvent le regagner dès leur retour aux pratiques qui confèrent aux personnes ashaninkas un corps acceptable et une perspective correcte.

Médiagraphie

- AGENCIA ANDINA, 2012 : « Conap respalda reglamento de Ley de Consulta y pide apoyo de demás pueblos originarios ». <<http://www.andina.com.pe/Espanol/noticia-conap-respalda-reglamento-ley-consulta-y-pide-apoyo-demas-pueblos-originarios-400161.aspx>> (consulté le 16 mai 2012).
- BLASER, Mario, 2009 : « The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program ». *American Anthropologist* 111(1) : 10-20.
- BROWN, Michael, 1993 : « Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity ». *L'Homme* 33(126-128) : 307-326.
- CLASTRES, Pierre, 1987 : *Society Against the State*. Zone Books, New York.
- COMISION DE LA VERDAD Y DE LA RECONCILIACION, 2003 : *Informe Final*. Perú. <<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>> (consulté le 14 mai 2013).
- CONKLIN, Beth, 2002 : « Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest ». *American Anthropologist* 104(4) : 1050-1061.
- CONKLIN, Beth, et Laura GRAHAM, 1995 : « The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics ». *American Anthropologist* 97(4) : 695-710.
- DE LA CADENA, Marisol, 2000 : *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Duke University Press, Durham.
- , 2010 : « Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics" ». *Cultural Anthropology* 25(2) : 334-370.
- DELEUZE, Gilles, et Félix GUATTARI, 1988 : *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Athlone, London.
- DENEVAN, William, 1974 : « Campa Subsistence in the Gran Pajonal, Eastern Peru ». *Geographical Review* 61(4) : 496-518.
- DOMBROWSKI, Kirk, 2002 : « The praxis of indigenism and Alaska Native Timber politics ». *American Anthropologist* 104 : 1062-1073.
- GLEDHILL, John, 2000 : *Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*. Pluto Press, London.
- GOW, Peter, 1991 : *Of Mixed Blood*. Oxford University Press, Oxford.
- , 2000 : « Helpless – The Affective Preconditions of Piro Social Life », in Joanna Overing et Alan Passes (dir.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* : 46-63. Routledge, London.
- , 2001 : *An Amazonian Myth and its History*. Oxford University Press, Oxford.
- GRAEBER, David, 2001 : *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. Palgrave Macmillan, New York.
- GREEN, Shane, 2006 : « Getting over the Andes: The Geo-Eco-Politics of Indigenous movements in Peru's Twenty-First Century Inca Empire ». *Journal of Latin American Studies* 38(2) : 327-354.
- HALE, Charles, 2002 : « Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala ». *Journal of Latin American Studies* 14(3) : 485-524.
- , 2004 : « Rethinking Indigenous Politics in the Era of the "Indio Permitido" ». *NACLA Report on the Americas* (September/October) : 16-21.
- JACKSON, Jean, 1995 : « Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia ». *American Ethnologist* 22(1) : 3-27.
- KILLICK, Evan, 2005 : *Living Apart: Separation and Sociality amongst the Ashéninka of Peruvian Amazonia*. Ph.D. Thesis, London School of Economics.
- , 2007 : « Autonomy and Leadership: Political Formations among the Ashéninka of Peruvian Amazonia ». *Ethnos* 72(4) : 461-482.
- KUPER, Adam, 2003 : « The Return of the Native ». *Current Anthropology* 44(3) : 389-402.
- LI, Tania, 2000 : « Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot ». *Comparative Studies in Society and History* 42(1) : 149-179.
- MINDE, Henry (dir.), 2008 : *Indigenous Peoples: Self-determination, Knowledge, Indigeneity*. Eburon Delft, Delft.
- NIEZEN, Ronald, 2003 : *The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity*. University of California Press, Berkeley.
- OVERING, Joanna, 2008 : « The Backlash to Decolonizing Intellectuality ». *Anthropology and Humanism* 31(1) : 11-40.
- OVERING, Joanna, et Alan PASSES, 2000 (dir.) : *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Routledge, London.

- PASSES, Alan, 2004 : « The Place of Politics: Powerful Speech and Women Speakers in Everyday Pa'ikwené (Palikur) Life ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10(1) : 1-18.
- POVINELLI, Elizabeth A., 2002 : *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Duke University Press, Durham.
- REYNOSO, Christian, 2012 : « Perú: "La Ley de Consulta no tiene el espíritu del Convenio 169" ». *Servindi* <<http://servindi.org/actualidad/59926>> (consulté le 1^{er} mai 2013).
- ROSENGREN, Dan, 1987 : *In the Eyes of the Beholder: Leadership and the Social Construction of Power and Dominance Among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Göteborgs Etnografiska Museum, Gothenburg.
- , 2003 : « The Collective Self and the Ethnopolitical Movement: "rhizomes" and "taproots" in the Amazon ». *Identities: Global Studies in Culture and Power* 10(2) : 221-240.
- RUBENSTEIN, Steven, 2004 : « Steps to a Political Ecology of Amazonia ». *Tipiti* 2(2) : 131-176.
- RUEDAS, Javier, 2004 : « History, Ethnography, and Politics in Amazonia: Implications of Diachronic and Synchronic Variability in Marubo Politics ». *Tipiti* 2(1) : 23-64.
- SAID, Edward, 1978 : *Orientalism*. Routledge, London.
- SANTOS-GRANERO, Fernando, 1986a : « Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America ». *Man* 21(4) : 657-679.
- , 1986b : « The Moral and Social Aspects of Equality Amongst the Amuesha of Central Peru ». *Journal de la Société des américanistes* 72 : 107-113.
- , 2000 : « The Sisyphus Syndrome or the Struggle for Conviviality in Native Amazonia », in Joanna Overing et Alan Passes (dir.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* : 268-287. Routledge, London.
- , 2009 : « Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yanesha Patterns of Cultural Change ». *Current Anthropology* 50(4) : 477-512.
- SARMIENTO BARLETTI, Juan Pablo, 2011 : *Kametsa Asaiki: The Pursuit of the "Good Life" in an Ashaninka Village (Peruvian Amazonia)*. Ph.D. Thesis, University of St. Andrews, St. Andrews.
- VEBER, Hanne, 2009 : *Historias para nuestro futuro: Narraciones autobiográficas de líderes Asháninka y Ashéninka de la Selva Central del Perú*. IWGIA, Copenhagen.
- VILAÇA, Aparecida, 2002 : « Making Kin Out Of Others In Amazonia ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2) : 347-365.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1998 : « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3) : 469-488.
- , 2001 : « GUT Feelings about Amazonia: Potential affinity and the construction of sociality », in Laura Rival et Neil Whitehead (dir.), *Beyond the Visible and the Material* : 19-44. Oxford University Press, Oxford.
- WARREN, Kay, et Jean JACKSON (dir.), 2002 : *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. University of Texas Press, Austin.
- WWF PERU, 2008 : « Consolidando el manejo forestal comunitario ». <<http://peru.panda.org/?175223/Consolidando-el-manejo-forestal-comunitario>> (consulté le 16 mai 2012).
- YASHAR, Deborah, 2005 : *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge University Press, Cambridge.